

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

6

1997

rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr Ireneusz Pękalski (redaktor naczelny)
ks. dr Andrzej Perzyński, ks. dr Sławomir Szczyrba, ks. dr Jan Wolski

Adres Redakcji: 90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14; tel. 36-59-66, 36-54-69, tel./fax 36 01 52

Za zezwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa
M. Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 (0-42) 36-04-81

KSIĄDZ PROFESOR SZCZEPAN WITOLD ŚLAGA (1934–1995) BADACZ I TEORETYK POCZĄTKÓW ŻYCIA

Łódzkie Studia Teologiczne
1997, 6

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

RYS BIOGRAFICZNY KS. PROF. DRA HAB. SZCZEPANA WITOLDA ŚLAGI*

Ksiądz SZCZEPAN W. ŚLAGA, profesor zwyczajny Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi urodził się 26 grudnia 1934 r. w Łukowicy (pow. Limanowa, woj. nowosądeckie). Wywodził się z rodziny chłopskiej. Rodzice: Jan i Kunegunda z domu Dziedzic, gospodarowali na niewielkim kawałku ziemi w Łukowicy. Ojciec przejawiał zainteresowania zegarmistrzowskie i w pewnym zakresie (bardziej jako hobbysta) amatorsko, ale z dużym powodzeniem, „trudnił się” naprawą zegarów. Przyszły kapłan i uczoney był najmłodszym z pięciorga ich dzieci, czwartym synem. To on – jak czas pokazał – odziedziczył po ojcu – jako hobby – zainteresowania i umiejętności zegarmistrzowskie. Mieszkanie Księdza Profesora zawsze zdobiła kolekcja różnych, starych i nowych, nierzadko osobiście uzdrowionych przezeń zegarów, które z wielką starannością i pieczołowitością systematycznie nakręcał.

Poza Szczepanem w rodzinie Ślagów było jeszcze trzech synów: Andrzej (ur. 1926), Piotr (ur. 1930), Józef (1932–1985) i córka Maria (ur. 1933). Status materialny – jakby nie patrzeć – licznej rodziny był w tamtych czasach mniej niż skromny. Z pewną pomocą rodzinie Ślagów wyszło małżeństwo: Franciszek i Stefania Frączkowie mieszkający w Limanowej, którzy mieli dwójkę własnych dzieci. Zakład krawiecki prowadzony przez Franciszka Frączka pozwalał jego rodzinie na godziwe utrzymanie i spieszanie z pomocą innym. W 1946 r. brat, Piotr, zamieszkał w Limanowej u rodziny Frączków i podjął naukę krawiectwa (w przyszłości poślubi córkę Frączków). W rok później (w 1947 r.) do Piotra dołączył Szczepan, aby w Limanowej kontynuować swoją edukację rozpoczętą w Polskiej Czteroklasowej Szkole Powszechnej i Publicznej Szkole Powszechnej w Łukowicy. W następnym roku (1948) do braci dołączyła jeszcze siostra, Maria. W ten oto sposób trójka ro-

* Jest to skrócona i przeredagowana wersja mojego szkicu *Kapłan – Uczony – Pedagog. Szczepan Witold Ślaga (1934–1995)*, opublikowanego w „Ruchu Filozoficznym”, T. 59 (1996) nr 4, s. 481–491.

dzeństwa, przy pomocy rodziny Frączków i rodziców, którzy z dwoma synami pozostali w rodzinnej wiosce, próbowała sobie radzić „samodzielnie” w życiu.

Lata szkolne Szczepan Ślaga spędził, uczęszczając najpierw do wspomnianych już: Polskiej Czeroklasowej Szkoły Powszechnej w Łukowicy (1940–1944), Publicznej Szkoły Powszechnej stopnia II im. Klemensa Janickiego w Łukowicy (od 1944 r. do roku szkolnego 1946/47), gdzie skończył siódmą klasę. Ósmą klasę (w roku szkolnym 1947/48) skończył w Publicznej Szkole Powszechnej stopnia III w Limanowej, by dziewiątą klasę kontynuować w Prywatnej Szkole Ogólnokształcącej Stopnia Licealnego (obecnie I Liceum Ogólnokształcące im. W. Orkana) w Limanowej (1948/49)¹. Egzamin maturalny złożył w tym liceum w 1951 r.

Zaraz po maturze rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi². Pięcioletnie wówczas studia w Seminarium Duchownym zakończył w 1956 r. W oczekiwaniu na święcenia kapłańskie³, których udzielił mu w dzień jego urodzin i zarazem imienin (w uroczystość św. Szczepana) 26 grudnia 1957 r. ówczesny Ordynariusz Łódzki biskup Michał Klepacz, rozpoczął studia specjalistyczne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Studia magisterskie odbył w latach 1956–1961. W 1961 r. uzyskał na podstawie pracy *Zagadnienie odrębności żywej materii na przykładzie wirusów*, przygotowanej pod kierunkiem ks. prof. Włodzimierza Sedlaka, dyplom magistra filozofii w zakresie filozofii przyrody. W tym czasie nawiązał bliższą znajomość i współpracę z ks. prof. Kazimierzem Kłósakiem⁴. Pod jego kierunkiem rozpoczął studia doktoranckie, które w 1965 r. zwieńczył obroną rozprawy doktorskiej nt. *Abiogeneza wobec badań nad wirusami*. Od strony formalnej promotorem rozprawy był ks. prof. dr hab. Stanisław Adamczyk. Faktycznym promotorem rozprawy ks. Ślaga i jej recenzentem (obok doc. Teresy Ryłskiej) był ks. prof. dr hab. Kazimierz Kłósak⁵, który pozostał Mistrzem i opiekunem w dalszych etapach pracy naukowej ks. Szczepana. To również dzięki ks. Kłósakowi związał się na dobre z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie⁶.

¹ W 1961 r., na podstawie ustawy: *O rozwoju systemu oświaty i wychowania* z 15 lipca 1961 r., szkoła stała się samodzielną jednostką o nazwie „Liceum Ogólnokształcące w Limanowej”. W 1967 r. liceum otrzymało imię W. Orkana. Zob. *50 lat I Liceum Ogólnokształcącego im. W. Orkana w Limanowej*, oprac. zb., Limanowa 1995.

² Do Łodzi trafił w konsekwencji odmowy przyjęcia go do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Odmowę uzasadniono nadmierną liczbą kandydatów.

³ Z uwagi na brak kanonicznego wieku 23 lat do ważnego przyjęcia święceń kapłańskich.

⁴ Zob. Sz. W. Ślaga, *Kierunki pracy naukowej i organizacyjno-dydaktycznej księdza profesora Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 15 (1979) 1, s. 11.

⁵ Wiązało się to z pewnym statusem ks. K. Kłósaka w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ks. Kłósak nie był pracownikiem etatowym, prowadził zajęcia zlecone. Dopiero od roku akad. 1964/65 zatrudniony został w charakterze profesora nadzwyczajnego. Zob. Sz. W. Ślaga, art. cyt., s. 11.

⁶ Po ustaniu trudności zewnętrznych, związanych z uregulowaniem statusu prawno-kościelnego ATK, ks. K. Kłósak pismem Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego z 29 września 1964 r. zostaje powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. 1 paź-

Publikowanie swoich prac naukowych rozpoczął ks. Ślaga w 1962 r. od ogłoszenia drukiem kilku recenzji, artykułu *Koncepcja czasu biologicznego* („Zeszyty Naukowe KUL” 6 (1963) nr 1, s. 61–77) oraz skrótu pracy magisterskiej pt. *Odrębność żywej materii na przykładzie wirusów* („Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 3, s. 87–108). Jeszcze przed obroną pracy doktorskiej wydrukował pewien jej fragment zatytułowany *Podstawowe założenia i wartość teorii abiogenezy* („Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) z. 3, 79–86). Zainteresowany problemem roli i miejsca wirusów w procesie abiogenezy, już w trakcie przygotowania pracy doktorskiej nawiązał kontakt listowy z wirusologiem i enzymologiem japońskim, prof. Kazuo Yamafujim z Agricultural Chemistry Institute Kyushu University w Fukuoka, a przez niego z prof. Hideo Moriyamą z Shoan Hygiene Institute w Kamakura. Zaowocował ten kontakt blisko dwuletnią twórczą wymianą poglądów. Jej rezultatem był artykuł *Japońskie doświadczenia nad wirusami a problem pochodzenia życia* („Zeszyty Naukowe KUL” 8 (1965) nr 1, s. 37–49) oraz recenzja książki K. Yamafujiego, *Nutritional factors in virus formation* (Londyn 1964) („Studia Philosophiae Christianae” 1 (1965) nr 1, s. 274–279). Doceniając wartość naukową japońskich doświadczeń nad wirusami żółtaczkii jedwabników, dokonał odmiennej interpretacji tych badań. Przyjął, że tzw. sztuczna produkcja wirusów, a w konsekwencji – jak to interpretowali niektórzy badacze – sztuczne wytworzenie życia, jest jedynie „provokacją” przez działanie czynników chemicznych istniejącego w stanie utajonym i niemożliwego do wykrycia w organizmie gąsienic jedwabników wirusa żółtaczkii. Starał się dowieść tezy, iż doświadczenia te nie potwierdzają przyrodniczej idei abiogenezy, skoro wirus ten nie wykazuje cechy autonomicznego życia i nie powstaje z elementów martwych. Komunikując swoje stanowisko profesorom Yamafuji i Moriyamie, otrzymał potwierdzenie swojej tezy⁷.

Problematyka istoty życia, pochodzenia życia oraz filozoficzno-przyrodnicze zagadnienie ewolucjonizmu będą stanowiły podstawowy wyznacznik zainteresowań ks. prof. Ślaga. Badania Księdza Profesora skierowały się ku filozofii ożywionej, filozofii biologii – w szczególności metodologicznych i filozoficznych zagad-

dziennika 1964 r. obejmuje kierownictwo zarówno katedry, jak i zakładu filozofii przyrody, a wkrótce także obowiązki dziekana Wydziału. Zob. Sz. W. Ślaga, art. cyt., s. 11. Te zmiany, jak i wcześniej wspomniane (przypis 5) nieuregulowany status na KUL-u, możemy wnosić, złożyły się na to, iż promotorem doktoratu ks. Ślaga – pod względem formalnym – musiał być ktoś inny. Ks. Kłóśak, organizując katedrę i zakład filozofii przyrody, wkrótce „ściągnął” do swego zespołu młodego, nowego doktora. W roku akademickim 1965/66 prowadził zajęcia zleczone, by już w następnym roku objąć stanowisko adiunkta. Zob. Sz. W. Ślaga, *Specjalizacja filozofii przyrody*, w: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga Pamiątkowa 1954–1974*, Warszawa 1976, s. 333.

⁷ Prof. Yamafuji w liście z 29 sierpnia 1964 roku pisał m.in.: „Dear Dr. Ślaga... The interpretation as to whether polyhedral virus in silkworms is living or not, is, I think, the problem of the definition of Life. As a chemist, I believe that the polyhedral crystal in the test-tube is non-living. From our experimental results, I have concluded that the polyhedrosis virus originates in the chromosome of cell”. Prof. Moriyama w liście z 25 stycznia 1965 r. pisał m.in.: „... Some viruses may seem to be produced de novo the latent forms are activated by a provocation. The virus of Dr. Yamafuji may be regarded as such...”.

nień biologii, problematyce filozoficznej ewolucjonizmu, problemom całościowości, systemowości i organizacji życia, antropologii filozoficznej, wybranym zagadnieniom filozofii marksistowskiej⁸. Ważne miejsce w dorobku naukowym Księdza Profesora stanowiły także kwestie naukoznawstwa i ogólnej metodologii nauk oraz refleksje światopoglądowe. Uczestniczył aktywnie we wszystkich sympozjach organizowanych przez ATK i KUL, antropologicznych, teilhardowskich, w spotkaniach naukowych filozofów przyrody⁹. W latach 1969–1972 brał udział w seminarium metodologii współczesnej biologii Grupy Problemowej Filozoficznych Zagadnień Biologii, prowadzonych przez prof. Cz. Nowińskiego w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Od 1969 r. uczestniczył w seminariach etologicznych Zakładu Neurofizjologii w Instytucie Biologii Doświadczalnej im. M. Nenckiego PAN, gdzie dał się poznać jako dociekliwy, rzetelny i kompetentny badacz. Owe opinie o osiągnięciach badawczych młodego, wielce obiecującego naukowca, okażą się bardzo znaczące w dalszych etapach naukowej kariery ks. Ślaga.

27 maja 1974 r. otrzymał ks. Ślaga prywatny list (wysłany z Krakowa) od ks. K. Klósaka. Pod koniec listu czytamy słowa: „Przypuszczam, że Ksiądz Doktor nie protestuje, żeby Go habilitować na podstawie całokształtu twórczości ze szczególnym uwzględnieniem prac dotyczących aktualnych aspektów zagadnienia biogenezy. Ks. Prodziekan już zapewne o tym mówił. Łączę wyrazy głębokiego szacunku i serdeczne pozdrowienia. Ks. K. Klósak”¹⁰. Myślę, że zakończenie listu bardzo wiele mówi. Potwierdza niedwuznacznie wysoką ocenę dotychczasowych dokonań, które zwracają uwagę również innych¹¹.

⁸ Zob. Sz. W. Ślaga, *Specjalizacja filozofii...*, s. 351–355. Autor dokonuje tu m.in. pierwszego zestawienia własnych prac.

⁹ Zob. Sz. W. Ślaga, *Sprawozdanie z III Sympozjum Filozofii Przyrody w Bardo Śl. 1966*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3 (1967) nr 1, s. 380–381; tenże, *Profesor Bolesław Gawecki (Zarys życia, działalności naukowej i poglądów z okazji Jubileuszu 50-lecia pracy naukowej)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4 (1968) nr 1, s. 5–22; tenże, *Świadomość ludzka według Teilharda de Chardin*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, 79–95; tenże, *Głos nt. nowego ujęcia antropologii filozoficznej*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 71–73. To samo w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 5 (1969) nr 1, s. 49–5; tenże, *Sprawozdanie z sympozjum na temat przedmiotu filozofii przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 6 (1970) nr 1, s. 300–302; tenże, *Sprawozdanie z sympozjum na KUL nt. ewolucji układów fizycznych i biologicznych*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 8 (1972) nr 1, s. 285–287; tenże, *Sprawozdanie z sympozjum antropologicznego ATK 10.4.1972 r.*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 9 (1973) nr 1, s. 293–306; tenże, *Ewolucjonizm – kreacjonizm a panspermia*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984) nr 2, s. 111–127.

¹⁰ List od ks. K. Klósaka, jak i pozostała zachowana prywatna korespondencja, dokumenty w postaci korespondencji urzędowej, nominacje, prośby o recenzje, recenzje wraz ze świadectwami szkolnymi i dyplomami itp., dotarły do rąk moich, stąd mój wgląd i jego rezultat w postaci niniejszego opracowania. Jest to prywatne archiwum ks. Sz. W. Ślaga, które zostanie skatalogowane i zdeponowane w Archiwum Archidiecezji Łódzkiej. Informacjami służyli mi również: Piotr Ślaga i ks. Andrzej Wilczek.

¹¹ Wśród owych innych byli m.in. prof. W. Kunicki-Goldfinger, znawca mikrobiologii, profesor Uniwersytetu Warszawskiego; ks. prof. Włodzimierz Sedlak – obydwaj późniejsi recenzenci dorobku naukowego ks. Ślaga do tytułu profesora nadzwyczajnego.

11 listopada 1974 r. na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK odbyło się kolokwium habilitacyjne ks. dra Szczepana W. Ślagi, adiunkta w Katedrze Filozofii Przyrody tegoż Wydziału. W kolokwium wzięło udział 15 samodzielnych pracowników naukowych, w tym 7 pracowników Wydziału i 8 zaproszonych (z PAN, KUL oraz pozostałych wydziałów ATK). Podstawą habilitacji był całokształt ogłoszonych drukiem rozpraw z pogranicza biologii teoretycznej, filozofii biologii i filozofii przyrody ożywionej (około 60 pozycji), ze szczególnym uwzględnieniem oryginalnego wkładu w badania nad: *Przyrodniczo-filozoficzną problematyką istoty, pochodzenia i ewolucji życia*. Rada Wydziału jednogłośnie przyjęła kolokwium habilitacyjne i nadała ks. Śladze stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii przyrody, wystąpiła nadto z wnioskiem o powierzenie ks. Śladze stanowiska docenta w Katedrze Filozofii Przyrody. Uchwała Rady Wydziału została zatwierdzona przez Centralną Komisję do Spraw Kadr Naukowych przy Prezesie Rady Ministrów pismem z 26 maja 1975 r.¹²

Za osiągnięcia w dziedzinie badań naukowych dwukrotnie otrzymał nagrodę indywidualną III stopnia Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki: w 1977 i w 1980 r.

Od 1981 r., po śmierci ks. prof. Kłósaka, kierował Katedrą Filozofii Przyrody i objął obowiązki redaktora naczelnego półrocznika „*Studia Philosophiae Christianae*” oraz został (z ks. prof. M. Lubańskim) współredaktorem serii *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*¹³. Równocześnie (od 1965 r.) prowadził zajęcia dydaktyczne ze wstępu do filozofii, metodyki pracy naukowej i filozofii przyrody w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi.

12 lipca 1982 r., na wniosek Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK (19 grudnia 1980 r.), uchwałą Rady Państwa (nr 57/82) ks. Sz. Śladze został nadany tytuł profesora nadzwyczajnego nauk humanistycznych, 1 sierpnia otrzymał stanowisko profesora nadzwyczajnego w ATK¹⁴.

Przez dwie kadencje, w latach 1984–1990, pełnił urząd prodziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK.

W kolejnych latach (1986, 1987, 1988, 1989) otrzymał Nagrody Rektora ATK (kolejnych Rektorów: ks. prof. dra hab. R. Sobańskiego i ks. prof. dra hab. H. Jurosa). W uzasadnieniu nagród widniało – za działalność organizacyjną na rzecz uczelni i pracę wychowawczą.

Dzięki sile swego intelektu i charakteru, niezależności w wyrażaniu swoich poglądów i odwadze w wypowiedaniu własnego stanowiska, wielkiemu wyczule-

¹² Pismo Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej ds. Kadr Naukowych o numerze BCKK-I-H-554/75 podpisał Zastępca Przewodniczącego Komisji prof. dr Bolesław Dubnicki. Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki, prof. dr hab. inż. S. Kaliski, pismem z 1 lutego 1977 r. (Sygn. DKZ. III-1904/117/77), powołał ks. Ślagę na stanowisko docenta w ATK.

¹³ Ukazało się drukiem 14 tomów (1994).

¹⁴ Zob. Pismo Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki – Warszawa, 30 lipca 1982 r.: DKZ, III-1902/2/81/82.

niu na sprawiedliwość i uczciwość w prezentowaniu osiągnięć innych, umiał – podobnie jak jego Mistrz ks. Klósak¹⁵, w czym stanowił jego doskonale podobieństwo – nie tylko kierować swoim życiem osobistym i pracą naukową, lecz także – jako pedagog, uczonek i kapłan – wpływać odpowiedzialnie i z niezwykłą życzliwością na rozwój intelektualny i moralny swych wychowanków, nowych adeptów filozofii¹⁶. Podobny wpływ wywierał na swoich współpracowników i członków rodziny. Dla tych ostatnich, ale nie tylko dla nich wyłącznie, stanowił niekwestionowany autorytet moralny. Ksiądz Szczepan Ślaga był zaprzeczeniem uczonego odludka, który poza książką i pracą nad kolejnymi rozprawami nie widzi niczego więcej. Nie tylko wiele czasu poświęcał swoim uczniom i przyjaciółom zarazem. Był także człowiekiem bardzo rodzinnym. Cenił sobie przebywanie z bliskimi. Żył w żywiole spotkań z innymi. Potrafił umiejętnie harmonizować „mędrca szkiełko i oko” i zdumione spojrzenie dziecka. Zachował zdolność analitycznego poznawania i kontemplacji. Może to stanowiło sekret Jego wrażliwości na wszelkie przejawy życia przyrody i pasji naukowego zgłębiania jej tajemnic. Żył i interesował się życiem¹⁷. Tylko czasami ubolewał nad tym, że mógłby znacznie więcej pisać, że „traci” nieraz nazbyt łatwo czas, że inni są bardziej wydajni, twórczy, mogą poszczycić się większym dorobkiem naukowym¹⁸.

Ksiądz Ślaga oddany był całym sercem Akademii, Wydziałowi Filozofii Chrześcijańskiej. Zależało mu na tym, aby rósł naukowy prestiż uczelni, by pracownicy Wydziału i absolwenci mogli szcycić się cenionymi, również gdzie indziej, osiągnięciami. Od 1981 r., powołany przez Senat ATK, przez kolejne kadencje, uczestniczył – jako bez mała stały członek – w pracach Senackiej Komisji Kwalifikacyjnej ds. Pracowników Nauki oraz Senackiej Komisji ds. Wydawniczych. W nie mniejszym stopniu zatroskany był kształceniem studentów Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi i przyszłych kadr naukowych na potrzeby tej uczelni i Kościoła łódzkiego. Ksiądz Sz. Ślaga był zawsze jednym z najbardziej zaangażowanych uczestników posiedzeń Rady Pedagogicznej Profesorów w naszym Seminarium.

W roku akademickim 1982/83 (od 1 X 1982 do 30 VI 1983 r.) przebywał na stypendium naukowym w Belgii, na Katolickim Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve, gdzie prowadził badania i przygotowywał rozprawę nt. *Roli badań meteo-*

¹⁵ Por. Sz. W. Ślaga, *Szkic do portretu Kazimierza Klósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 28 (1992) 2, s. 15–26.

¹⁶ Od 1975 r. był kuratorem Koła Naukowego Studentów Filozofii Przyrody.

¹⁷ Por. S. Szczyrba, *Był między nami ... odszedł. Śp. Ks. Prof. dr hab. Szczepan W. Ślaga (1934–1995)*, „Studia Philosophiae Christianae” 33 (1996) 1, s. 253–256.

¹⁸ Dorobek ks. Ślagi nie jest mały. Zawiera ostatecznie blisko dwieście prac. Pierwsze zestawienie dorobku zawierał *Autobiogram*, wydrukowany w „Ruchu Filozoficznym” (T. 45 (1988) nr 3, s. 299–304). Uzupełnione zestawienie prac znajdujemy w „Łódzkich Studiach Teologicznych” (1, 1992, s. 137–144). W „Studia Philosophiae Christianae” [33 (1996) 1, s. 26–35], dedykowanych ks. Ślacie na okoliczność jego Jubileuszu 30-lecia pracy naukowo-dydaktycznej w ATK, zostało zamieszczone pełne zestawienie prac.

rytycznych w wyjaśnianiu genezy życia, analizował modele abiogenezy (m.in. Quastlera, Foxa, Eigena-Schustera), prowadził badania z zakresu filozofii teorii ewolucji pod kierunkiem (i wespół z nim) prof. Jean Ladrière'a¹⁹.

9–12 listopada 1987 r. uczestniczył w obradach V Zjazdu Filozofii Polskiej w Krakowie, świadomie odmawiając jednak oficjalnego wystąpienia²⁰.

W roku następnym, od 1 do 15 kwietnia 1988 r., przebywał w celach naukowych w Jugosławii. Brał tam czynny udział w międzynarodowej konferencji poświęconej filozofii nauki, zorganizowanej przez Inter-University Centre w Dubrovniku. Wygłosił tam referat nt. *Explanation in Science, Philosophy of Biology*²¹.

W 1989 r. wziął udział w *The Sixth ISSOL Meeting and The Ninth International Conference on the Origin of Life* w Pradze (3–8 lipca 1989 r.), z referatem nt. *Premises of global-system approach to evolutionary protobiogenesis*²².

27 grudnia 1986 r. biskup łódzki Władysław Ziółek mianował Księdza Profesora – Kanonikiem Honorowym Kapituły Katedralnej Łódzkiej²³. Kilka lat później – dzięki rekomendacji Biskupa Łódzkiego – zostanie mianowany przez Ojca Świętego Jana Pawła II – Kapelanem Jego Świątobliwości (prałatem)²⁴.

10 października 1990 r. Prezydent RP Lech Wałęsa odznaczył ks. Ślagę Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski²⁵.

¹⁹ Na zakończenie pobytu w Belgii (4–10 lipca 1983 r.) uczestniczy w Summer School on Chemical Evolution and the Origin of Life w Stevensbeek w Holandii.

²⁰ Ks. Ślaga uczynił to w liście do Komitetu Organizacyjnego V Zjazdu Filozofii Polskiej z 13 lutego 1987 r. Czytamy m.in.: „Wystąpienia nie przewiduję. Proszę o ewentualne przydzielenie mnie do sekcji zajmującej się tematem »Filozofia a nauki przyrodnicze«. Informacje o własnych pracach badawczych oraz współpracowników prowadzonej przeze mnie Katedry Filozofii Przyrody przesyłam do Prof. Cackowskiego do Lublina”. Swoje uwagi do referatu o stanie i perspektywach rozwoju filozofii polskiej przesłał do prof. Z. Cackowskiego w liście z 13 lutego 1987 r. Informacja ta jest ważna choćby z tego względu, że zupełnie inaczej ks. prof. Ślaga podszedł do propozycji objęcia funkcji przewodniczącego Sekcji Filozofii Życia i Biologii, przedłożonej mu przez Komitet Organizacyjny VI Zjazdu Filozofii Polskiej w Toruniu (5–9 września 1995), w którym jednak z powodu postępującej choroby i konieczności wyczerpującego leczenia ostatecznie nie wziął udziału. Nie wygłosił też zgłoszonego referatu nt. *Ernsta Mayra koncepcja biofilozofii*. Zob. *VI Polski Zjazd Filozoficzny: Toruń, 5–9 września 1995. Program*, Toruń 1995, s. 14, 65, 67. Z tych samych powodów nie doszedł do skutku jego udział w X Międzynarodowym Kongresie Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki, który odbył się 19–25 sierpnia 1995 r. we Florencji. Przygotowany przezeń referat nt. *Antagonistic Interpretations of the Nature and Origin of Life*, został wydrukowany w materiałach kongresowych.

²¹ Zob. Sz. W. Ślaga, *What the Philosophy of Biology is and should be?*, „Studia Philosophiae Christianae” 25 (1989) 2, s. 155–176.

²² Zob. Sz. W. Ślaga, *Założenia globalno-systemowego badania protobiogenezy*, „Studia Philosophiae Christianae” 26 (1990) 2, s. 161–163. Jest to wersja polska autoreferatu.

²³ Dekret z 27 grudnia 1986 r. L.dz. 1834/86.

²⁴ 17 listopada 1991 r.

²⁵ Legitymacja Nr 1080-90-43.

1 czerwca 1992 r., na wniosek Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Naukowego KUL, został powołany przez Walne Zebranie tegoż Towarzystwa na członka korespondenta Wydziału Filozoficznego.

1 czerwca 1993 r. minister edukacji narodowej mianuje ks. Śląę na stanowisko profesora zwyczajnego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie²⁶.

W 1995 r. minęła okrągła, 30. rocznica pracy naukowo-dydaktycznej Księdza Profesora Śłagi w Akademii Teologii Katolickiej i w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. 29 listopada 1995 r. mieliśmy okazję uczestniczyć w Konferencji Naukowej nt. *Wokół ewolucji i początków życia na ziemi* zorganizowanej przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Głównym pomysłodawcą i architektem tego naukowego wydarzenia, wdzięcznie wspomnianego do końca swoich dni przez Ks. Profesora Szczepana Śląę, był jego najbliższy uczeń i przyjaciel ks. prof. dr hab. Kazimierz Kloskowski – prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Konferencja została zorganizowana dla uczczenia wielkich zasług Księdza Szczepana dla rozwoju specjalizacji filozofii przyrody ożywionej w ATK, w której miał on najbardziej liczące się osiągnięcia naukowe. Konferencja zgromadziła wybitnych naukowców, członków Polskiej Akademii Nauk, przedstawicieli wielu środowisk naukowych z całej Polski. Z referatami wystąpili m.in. prof. dr hab. Leszek Kuźnicki, prezes PAN; prof. dr hab. Adam Łomnicki z Uniwersytetu Jagiellońskiego; prezes Komitetu Biologii Teoretycznej PAN. Uroczyste odczyty wygłosili również: bp prof. dr hab. Józef Życiński i ks. prof. dr hab. Michał Heller (obydwaj z PAT – Kraków), ks. prof. dr hab. M. Lubański (ATK). Ciężko chory Jubilat zaszczycił konferencję swoją obecnością, zniósł dobrze wszelkie trudy i niedogodności. Wielce wzruszony dziękował swoim przyjaciołom, a nade wszystko dostojnym gościom. Nie myślał o sobie. Z wdzięcznością przyjmował dar obecności. Umiał cieszyć się życiem, którego istotę do końca zgłębiał i smakował, jak rzadko kto.

W trzy tygodnie po tej podniosłej uroczystości – 16 grudnia 1995 r. Ksiądz Profesor odszedł do Pana Życia. Uroczystości pogrzebowe śp. ks. Szczepana Śłagi odbyły się w Łodzi i w Limanowej. Zgodnie ze swoją wolą został – pogrzebany w Limanowej – w swojej „małej ojczyźnie”.

²⁶ Pismo z 1 czerwca 1993 r. (Sygn. DNS-II-107/93), podpisane przez prof. dra hab. inż. Zdobysława Flisowskiego.

W PIERWSZĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI KS. PROF. SZCZEPANA W. ŚLAGI – SESJA NAUKOWA W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI (22 kwietnia 1997 r.)

Łódzkie Studia Teologiczne
1997, 6

22 kwietnia 1997 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi odbyła się sesja naukowa, zorganizowana wspólnie przez Wyższe Seminarium Duchowne i Katedrę Filozofii Przyrody Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Sesja została dedykowana śp. ks. prof. drowi hab. Szczepanowi Witoldowi Śladze (1934–1995), profesorowi zwyczajnemu Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, wieloletniemu kierownikowi Katedry Filozofii Przyrody tejże uczelni i wykładowcy przedmiotów filozoficznych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Szczególną okolicznością do zorganizowania tej sesji naukowej była pierwsza rocznica śmierci Księdza Profesora, która minęła 16 grudnia 1996 r.

W sesji udział wzięli najbliżsi współpracownicy, przyjaciele i uczniowie Zmarłego. Niżej zamieszczone teksty (oprócz Rysu biograficznego ks. prof. dra hab. Szczepana W. Ślaga – autorstwa ks. Sławomira Szczyrby i tekstu Anny Lemańskiej – *Biologia a biofilozofia w ujęciu ks. Szczepana W. Ślaga*) były przedmiotem wystąpień podczas tej sesji.

ABP WŁADYSŁAW ZIÓŁEK

SŁOWO WPROWADZAJĄCE NA OTWARCIE SESJI

Chociaż od śmierci Księdza Profesora Szczepana Ślaga upłynęło już wiele miesięcy, gdy mam go w tej chwili wspomnieć, odczuwam wyraźne ściśnięcie serca – taki był dobry i szlachetny, taki cichy i prawdomówny, taki pogrążony w naukowej pracy badawczej i zarazem głęboko religijny.

Należał do nas i do Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Był tu i tam. I w obu miejscach był w taki sposób obecny, że nikt do niego nie żywił najmniejszego żalu za ową bytność w dwóch domach, w dwóch uczelniach, w dwóch środowiskach. Wszystkim nam z nim było dobrze. A gdy musiał nas opuścić, i tu, i tam, i w Łodzi, i w Warszawie pozostawił po sobie wielką boleść. Być może taka szlachetna jest dusza górala. Być może tak silnie promieniuje, że łączy ludzi ze sobą. Oddaliśmy go ziemi limanowskiej, bo przecież z niej się wywodził i miał prawo w niej zacząć oczekiwać dnia zmartwychwstania.

Dzięki Księdzu Profesorowi Szczepanowi obie uczelnie mogą się dzisiaj spotkać na łódzkim terenie, by na sympozjum poświęconym jego pamięci móc

wspólnie się naradzać nad specjalistycznymi przecież kwestiami naukowymi i świadczyć o najwyższych wartościach ludzkiej przyjaźni. To właśnie uważam za wydarzenie doniosłe i ze wszech miar godne szczególnego podkreślenia.

Krótko przed śmiercią Księdza Szczepana Akademia Teologii Katolickiej przygotowała sympozjum z okazji 30-lecia jego pracy w tej warszawskiej uczelni. Był to ostatni dzień, w którym bardzo już chory Ksiądz Szczepan czuł się jeszcze względnie dobrze, nawet nadspodziewanie dobrze, jakkolwiek z uzasadnionym lękiem wybierał się wtedy do Warszawy. Dopiero po powrocie stamtąd, uszczęśliwiony jak dziecko, uczuł nagły odpływ sił. Ta moc ducha, jednodniowa nadzieja na odzyskanie zdrowia już mu nie powróciły. W kilka dni później zaczęły więdnąć kwiaty, jakie otrzymał w Warszawie, na jego biurku spokojnie leżały rozliczne listy gratulacyjne i telegramy, jakie otrzymał na swój uroczysty dzień, a po które przestawał już sięgać, aż w końcu sam zgasł.

Gdy przeto tutaj, w łódzkim Seminarium Duchownym, w rok po tej nieodżałowanej śmierci możemy znów wspominać naszego kapłana, profesora, kolegę i wypróbowanego przyjaciela, radość moja i duma są prawdziwie wielkie. Tym bardziej, że ta łódzka aula gromadzi wielu wiernych przyjaciół Księdza Szczepana z Warszawy. Dziękuję im najserdeczniej, że zechcieli do nas przybyć. Wszak są wśród nich i ci, którzy w dawniejszych jeszcze latach byli pierwszymi kolegami Zmarłego, i ci, którzy później przy nim zdobywali stopnie i tytuły naukowe. Dziś wszyscy mają w swoich życiorysach zaszczytne funkcje uczelniane, wydziałowe, profesorskie, jakie spełniali czy wciąż spełniają w Akademii: ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański, ks. prof. dr hab. Bernard Hałaczek, ks. prof. dr hab. Józef Dołęga, ks. prof. dr hab. Kazimierz Kloskowski, pani dr hab. Anna Latawiec, ks. dr Wiesław Dyk, ks. dr Zbigniew Łepko. Są to nade wszystko wierni przyjaciele Księdza Profesora Szczepana. Wprawdzie jeszcze nie wszyscy, gdyż cała Akademia, jak mi wiadomo, żywiła najszczerze uczucia przyjaźni względem Zmarłego, a On był bez reszty przyjacielem Akademii.

Dziękuję zarazem łódzkim organizatorom dzisiejszej uroczystości, głównie Księdzu Rektorowi naszego Seminarium i Księdzu Doktorowi Sławomirowi Szczyrbie, obecnie także pracownikowi Akademii, wielkiemu i oddanemu przyjacielowi Księdza Profesora Ślagi.

Dziękuję wszystkim uczestnikom sympozjum i filozofom, i teologom, i dawnym słuchaczom Zmarłego, i tym, którzy go już nie zastali w Łodzi. Ta obecność jest przecież oznaką nie tyle kompetencji w dziedzinie, na której nie każdy znać się musi, lecz dowodem przyjaźni, która obowiązuje nas wszystkich i która powinna stać się dla każdego z nas odruchem szlachetnego serca. Bez tej jakości nie sposób byłoby sobie wyobrazić przyszłości katolickich uczelni w jasnych barwach.

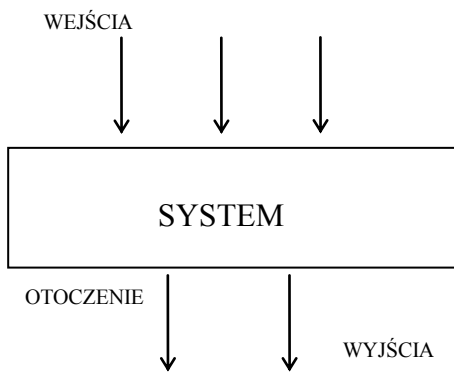
Na koniec nie mogę się nie odnieść do jednego tylko zdania filozofa, teologa, nauczyciela i świadka wiary, Jana Pawła II, który w swej encyklice *Ut unum sint* napisał tę zobowiązującą maksymę: „Gdy świta już nowe tysiąclecie, czyż możemy nie prosić Pana, z nową energią i dojrzałą świadomością, abyśmy dzięki Jego łasce stali się zdolni – wszyscy – do ofiary jedności” (UUS 102).

KS. MIECZYSLAW LUBAŃSKI

O MYŚL ETYCZNĄ W EKOFILOZOFII

1. Kiedy L. von Bertalanffy w latach trzydziestych, a więc jeszcze przed drugą wojną światową, wysunął pojęcie systemu, z pewnością nie przewidywał, jaką karierę ono zrobi. Dziś nie sposób obejść się bez niego. Funkcjonuje ono, w sposób mniej lub bardziej wyraźny, w każdej niemal dziedzinie wiedzy. Co więcej, pojęcie to implikuje nowe spojrzenie filozoficzne na rzeczywistość. Wszystko zdaje się świadczyć o tym, że jest ono naprawdę jednym z nowych pojęć filozoficznych.

System przedstawiamy zwykle za pomocą prostokąta położonego na płaszczyźnie. Przez jego otoczenie rozumiemy pozostałą część płaszczyzny tj. zewnętrzny prostokąt; innymi słowy, tę część płaszczyzny, która zawiera ów prostokąt. Każde oddziaływanie systemu na otoczenie zwiemy wyjściem (zewnętrznym) systemu, każde oddziaływanie otoczenia na system zaś – wejściem (zewnętrznym) systemu. Wejścia i wyjścia systemu przedstawiamy za pomocą strzałek umieszczonych, odpowiednio, na górnej i dolnej podstawie prostokąta (rys.1). Przez system rozumiemy, mówiąc najprościej, złożoną dynamiczną całość. Zdaniem Bertalanffy'ego „wszędzie są systemy”¹.



Rys. 1

Ekofilozofia to filozofia środowiska zarówno przyrodniczego, jak i społecznego. Ale mówiąc środowisko, nie pomijamy samego obiektu, który w nim się znajduje. Terminologia systemowa, przy współczesnym stanie wiedzy, doskonale odpowiada potrzebom ekofilozofii. Z jej pomocą ujmujemy bowiem, jeśli tak można powiedzieć, całą rzeczywistość (*tà chrémata*). Skrótowno myśl tu zawartą można wyrazić w postaci symbolicznego równania:

¹ L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów, Podstawy, rozwój, zastosowania*, Warszawa 1984, s. 31–39.

System + Otoczenie = Rzeczywistość

Wypada w tym miejscu wspomnieć o szczególnym rodzaju systemów, mianowicie o regulonach. Ich teorię stworzył Kazimierz Bogdański². Przez regulon rozumie się homeostatyczną samoregulującą się materię nietechniczną z wewnętrzną rytmiką zależną od jej (tj. materii) rozmiarów. Wśród regulonów wyróżnia się dwie podstawowe grupy: regulony falowe oraz regulony niefalowe. Do tych ostatnich zalicza się: atomy (A), molekuly (M), systemy biotyczne (B), systemy społeczne (S) i systemy gwiazdowo-planetarne (P). Systemy A, M, B, S tworzą cztery poziomy hierarchiczne ze względu na występującą w nich kompleksyfikację. Obiekty typu P umieszcza się poza wymienionymi poziomami. Regulony opisuje się w trzech skalach: metrycznej, częstotliwości i czasu. Można im przypisać co najmniej cztery własności kardynalne, którymi są: własność strukturalna, kinematyczna, dynamiczna oraz informacyjna. Teoria regulonów oferuje bogatszy zestaw zależności twierdzeń w porównaniu do teorii systemów. Znalazła już zastosowanie w różnych naukach. Jest także interesująca filozoficznie.

2. Ekofilozofia uświadamia nam istotną rolę środowiska. Tym samym zakłada (a także implikuje) postawę etyczną. Można dodać: postawę ogólnej życzliwości. A jeżeli jest tak, to tytuł mego referatu zdaje się bezzasadny. Myśl etyczna jest nieodłączna od ekofilozofii. Co można na to odpowiedzieć? Otóż, zgadzam się z tak ujętą krytyką. Nie sądzę jednak, aby unieważniała ona podane sformułowanie tematu.

Proszę pozwolić, że przedłożę rozumowanie w jego obronie.

Weźmy jako przykład Szwecję. Wiadomo, że za kradzież odcinano tam rękę. Kradzież została zwalczona. Na jak długo? Wszak w tej jakoby moralnie wysoko stojącej Szwecji, zarazem bogatej, materialnie zasobnej już w latach trzydziestych obecnego stulecia zaczęły powstawać prywatne firmy ochroniarskie strzegące dobytku bogatszych obywateli. Te firmy funkcjonują do dziś. Skąd wzięła się ich potrzeba? Dlaczego powstały? Nic także nie wskazuje na to, aby niebawem stały się one zbyteczne.

Ośmielam się wysunąć hipotezę, że z chwilą gdy pojawi się jakaś nowa społeczna sytuacja (np. szybki wzrost dobrobytu pewnej grupy osób), wówczas natychmiast powstają działania nieetyczne, pojawiają się czynności sprzeczne z normami moralnymi. Proszę choćby zwrócić uwagę na brutalne sposoby zachowywania się na stadionach sportowych. Zatem z chwilą kiedy pojawia się jakaś nowa sytuacja, w przypadku nas interesującym: nastawienie proekologiczne, jednocześnie powstaną (nie wiem dlaczego, ale to pewne, że tak będzie) nowego rodzaju nieetyczne działania. Stąd też, niezbędna jest troska o myśl etyczną w ekofilozofii i o jej urzeczywistnianie. Nie można tej sprawy zaniedbać.

² Pełny wykład teorii regulonów znajduje się w jego pracy: *Théorie des régulons (Une esquisse à l'usage des biophysiciens)*, Paris 1983. Istnieje także zwięzłe streszczenie teorii sporządzone przez jej twórcę w języku polskim, pt. *Teoria regulonów*, masz., Paryż 1984.

Nadto wiadomo również, że sama wolność, w zasadzie coś pozytywnego, niesie ze sobą zagrożenia. Nasuwa się przeto dość ogólne pytanie: Czy przychodzące nowe, pociąga za sobą nieodwołalnie obniżanie (statystycznie oczywiście fakt ujmując) poziomu moralności?

3. Mikrobiolog prof. Władysław Kunicki-Goldfinger przypomniał, że tylko do człowieka można odnosić pojęcie moralności, pojęcie etyki. Życie ludzkie jest przecież autentyczne dopiero na poziomie wartości. Z drugiej strony, nieodłączna od człowieka jest edukacja, wychowanie, gdyż człowiek, widziany zwłaszcza oczami „systemowymi”, to twór nieustannie kształtujący się.

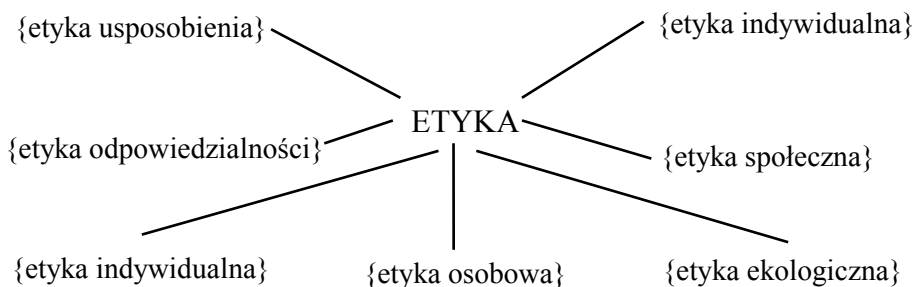
We współczesnej refleksji etycznej funkcjonują trzy ujęcia etyki, z trzech różnych punktów widzenia. Według pierwszego z nich odróżniamy etykę indywidualną i etykę społeczną, według drugiego – etykę usposobienia i etykę odpowiedzialności, według trzeciego, odpowiednio do trzech kategorii relacji człowieka, tzn. relacji do samego siebie (ja – ja), do innych ludzi (ja – ty/my) oraz do świata rzeczy (ja /my – to) – etykę indywidualną, etykę osobową i etykę ekologiczną³.

Przedmiotem zainteresowania etyki indywidualnej są czyny jednostek ludzkich rozpatrywane z punktu widzenia dobra i zła moralnego. Etyka społeczna jest etyką struktur społecznych, etyką instytucji. Ocenie moralnej podlegają osoby indywidualne, działające samodzielnie lub wspólnie z innymi oraz zbiorowe ciała moralne.

Etyka usposobienia zwraca szczególną uwagę na intencje kierujące postępowaniem, etyka odpowiedzialności zaś – na efekty postępowania, na potrzebę przewidywania ich w podejmowanych działaniach.

Można powiedzieć, że etyka usposobienia jest bliska etyce indywidualnej, etyka odpowiedzialności zaś etyce społecznej. Nie jest potrzebne bliższe wyjaśnianie przedmiotu zainteresowań etyki indywidualnej, osobowej oraz ekologicznej.

Wspomniane podziały etyki, w szerokim tego terminu znaczeniu, ilustruje poniższy wykres:



³ A. Dylus, *Gospodarka, moralność, chrześcijaństwo*, Warszawa 1994, s. 85–86, 152–153

Nie należy zapominać o tym, że to co nie jest racjonalne, nie może pretendować do pozytywnej oceny moralnej (etycznej).

Należy zasygnalizować, że współcześnie bardzo aktualna jest sprawa tzw. *ortopraxis*; nie umniejszając ważności ortodoksji, wydaje się, że wobec obserwowanych w życiu ludzkim nieprawidłowości moralnych, istnieć będzie bezwzględna potrzeba położenia nacisku na tę pierwszą.

4. Jak już było wspomniane, edukacja i wychowanie są nieodłączne od człowieka. Zależnie od sposobu rozumienia wymienionych terminów, można mówić o dwu składowych edukacji bądź o dwu składowych wychowania, którymi są płaszczyzna umysłowa i płaszczyzna moralna.

Edukacja ma na celu możliwie wszechstronny rozwój osobowości oraz ugruntowanie poszanowania praw człowieka i środowiska przyrodniczego.

Gdy idzie o wychowanie umysłowe, to jest ono związane z całokształtem związków uczuciowych, społecznych i moralnych tworzących życie środowiska szkolnego. Edukacja stanowi nierozłączną całość w sobie i z tej racji nie jest możliwe kształtowanie samodzielnych osobowości, autonomicznych w dziedzinie moralności, jeżeli uczeń podlega przymusowi intelektualnemu w jakiejś innej dziedzinie, jeżeli musi się ograniczać do wykonywania poleceń, bez prawa do samodzielnego wykrywania prawdy. Nie potrafi być także wolny moralnie jeżeli jest bierny umysłowo⁴.

Doświadczenie pedagogiczne poucza, że przez działania wykonywane na konkretnych przedmiotach, przez konkretne czynności w naturalny niejako sposób dochodzi się do zrozumienia pojęć abstrakcyjnych. Rozpoczynanie nauki dowolnego przedmiotu od języka z abstrakcyjnymi pojęciami nie jest najwłaściwszym wyjściem⁵.

W odniesieniu do wychowania moralnego należy zasygnalizować istnienie trzech wrodzonych tendencji uczuciowych związanych z życiem moralnym. Na pierwszym miejscu wymienia się potrzebę miłości, następnie – uczucie lęku w stosunku do większych i silniejszych jednostek, wreszcie – uczucie mieszane, składające się jednocześnie z przywiązania i obawy; jest to uczucie szacunku, którego wyjątkowe znaczenie w kształtowaniu świadomości moralnej jest powszechnie podkreślane. Szacunek, podobnie jak miłość i lęk, jest uczuciem jednostki do jednostki. Wywodzi się ono wprawdzie z mieszaniny miłości i obawy, ale wiadomo, że może przyjmować wyższe formy. Dopowiedzmy, że pełna skala związków kształtujących wartości moralne zawiera nadto szacunek wzajemny. Zastępuje on heteronomię, charakterystyczną dla szacunku jednostronnego, autonomią, która jest źródłem nowego rodzaju zobowiązań. Wzajemny szacunek bowiem nie narzuca gotowych reguł, lecz metodę pozwalającą na ich wypracowanie⁶.

W wychowaniu moralnym chodzi o formowanie jednostki, która ma poczucie wolnej świadomości respektującej prawa i swobody innych. Wydaje się, że

⁴ J. Piaget, *Dokąd zmierza edukacja*, Warszawa 1997, s. 89.

⁵ Tamże, s. 87.

⁶ Tamże, s. 93–94, 97.

tą drogą można wpływać na wyższy poziom moralny życia grupy społecznej. Chodzi więc – mówiąc zwięźle – o sprawny rozum i sprawny etos.

5. A oto trzeźwy głos jednego z wybitnych współczesnych uczonych, wskazujący na nieodzowność myślenia proekologicznego oraz etyki z nim związanej.

Nie tak dawno jeszcze gospodarki krajów zależały od tego, jak przygotowywały się one do wojny. Obecnie jesteśmy świadkami następującej przemiany, która od gróźb i konfrontacji zaczyna przechodzić do negocjacji i pojednania. Zasadniczym zagadnieniem dla każdego kraju będzie wyzwanie pokojowe, obejmujące dobrobyt gospodarczy i społeczny. Trzeba zwalczać głód i nędzę dotykającą znaczną część ludzkości. Nasz sukces będzie zależał od moralnie dobrego wykorzystywania zdobywanych i przetwarzanych informacji, służących do podejmowania prawdziwie optymalnych decyzji. Na ich podstawie można dokonać najlepszego użytku z dostępnych nam zasobów zarówno ludzkich, jak i materiałowych, w celu poprawienia jakości życia jednostki. Postępowanie nasze musi być rozsądne i gwarantować, że postęp będzie sprawiedliwy i trwały, że nie wyrządzi on biosferze żadnych nieodwracalnych szkód oraz nie zostanie dokonane skażenie moralne, tzn. degradacja wartości ludzkich⁷.

Nadaliśmy powyższemu słowu nazwę *głos proekologiczny*. Trzeba podkreślić, że chodzi tu o ekologię w szerokim tego terminu znaczeniu. Obejmujemy nim, posługując się systemowym sposobem mówienia, nie tylko otoczenie systemu, ale także i sam system. Chodzi o pełny, na miarę naszych możliwości, rozwój systemu wraz z jego otoczeniem, o taki rozwój, który kieruje się przestrzeganiem podstawowych norm moralnych. Idzie o to, aby normy te przyświecały wszelkim podejmowanym przez nas działaniom. A to jest zupełnie inne podejście, niż to, którym posługiwaliśmy się dotychczas.

Harmonizuje z nim działalność rozwijana w Japonii. Jest ona podporządkowana dobru wspólnemu. Wyraża ją hasło *Mottainai*, które orzeka, że wszystko, co istnieje, jest darem boskim; musi przeto być maksymalnie chronione przed zniszczeniem i optymalnie wykorzystywane do podtrzymywania życia⁸.

6. Pozytywnie współbrzmi z ekofilozofią wezwanie do metanoi, do radykalnej zmiany naszej mentalności. Powinniśmy mieć odwagę powiedzieć sobie, że trzeba ograniczyć pragnienia i potrzeby i zadowolić się czymś skromniejszym, że mamy więcej niż dość. A także przypominać, że nie możemy być obojętni wobec wspólnej sprawy⁹. O tym wszystkim trzeba mówić.

7. Dzień 21 kwietnia ogłoszono jako Dzień Ziemi. Może on być traktowany jako symbol ekofilozofii, która zaczyna już owocować pozytywnymi działaniami. Rozpoczęto prace nad *Kartą Ziemi*, zainspirowane *Kantyczką do wszystkich istot*, prostym, lecz wzruszającym hymnem, w którym św. Franciszek z Asyżu nazywa

⁷ C. R. Rao, *Statystyka i prawda*, Warszawa 1994, s. 166.

⁸ L. Michnowski, *Japoński wzorzec zarządzania*, „Wiś i Państwo”, 1991, nr 2, s. 120–133.

⁹ L. Kołakowski, *Uwagi wstępne. O radykalną zmianę mentalności*, w: *Ziemia naszym domem*, pr. zbior. pod red. J. Kuczyńskiego, Warszawa 1996, s. 5–7.

wszystkie stworzenia swoimi braćmi i siostrami: Brat Słońce, Siostra Księżyc, Brat Wiatr, Siostra Woda i Siostra Ziemia, nasza Matka. W 1994 r. sformułowano *Kartę Ziemi*, którą przedłożono do oceny członkom jury. Przewiduje się, że definitywne wyniki prac nad tą Kartą zostaną przedstawione Organizacji Narodów Zjednoczonych najprawdopodobniej na początku nowego tysiąclecia¹⁰.

Równoległe do wspomnianych prac przywódcy religijni starają się uczulać swoich wiernych na istniejące zagrożenia przyrodniczo - społeczne i skłaniać ich do przeciwdziałania im w duchu wyznawanej wiary. Asyż (1986), Bazylea (1989), Seul (1990), Semarang w Indonezji (1993), Ohito w Japonii, Windsor w Wielkiej Brytanii i Klingenthal w Alzacji (1995) – to miejsca twórczych spotkań w tym zakresie. Z podobnymi apelami występowali i występują ludzie prości, jak i uczeni¹¹.

Zacytujmy wyjątki z Karty, obejmującej *Deklaracje i zasady*¹²:

„My, Mieszkańcy Ziemi, oświadczamy, że podstawowym celem wysiłków ludzkich zmierzających do zakończenia trwającej obecnie destrukcji ekosystemów ziemskich jest wytyczenie kierunków i inspirowanie przyszłego rozwoju ludzkości w celu tworzenia nowego stylu życia, gwarantującego całej ludzkości sprawiedliwość społeczną i harmonijne związki między narodami i ludźmi oraz szacunek dla naszej »Siostry, matki Ziemi« za tworzone przez nią możliwości dawania życia.

Zobowiązujemy się do moralnego i duchowego porządku zachowania niezbędnego do utrzymania zdolności Ziemi do podtrzymywania życia.

Dążąc do życia w harmonii z naturą, czujemy się odpowiedzialni za przyszłe pokolenia. Wierzymy we wspólne zarządzanie wszystkimi żywymi i nieożywionymi składnikami ekosystemu Ziemi. Jesteśmy głęboko przekonani, że taka odpowiedzialność zwiększy szanse przetrwania w przyszłości i da szansę równomiernego rozwoju.

Chcąc być bardziej odpowiedzialnymi, należy kłaść większy nacisk na kulturalny, moralny i duchowy rozwój ludzi i społeczeństw, tak by Ziemia w coraz większym stopniu zasługiwała na miano naszego wspólnego domu.

Niechaj przy realizacji tych zasad natchnieniem będą ideały św. Franciszka, ubogiego człowieka z Asyżu, w którego prostocie życia możemy odnaleźć istotę właściwego stosunku do naszej »Siostry, Matki Ziemi«?

8. Nasuwa się wniosek wzywający do poszanowania tego, co istnieje, zwłaszcza życia. Szanujmy nasze otoczenie przyrodnicze i społeczne. Ale szanujmy i siebie samych. Wzajemnie. Bez wyjątków. Tak można odczytać dziś, powtarzam: dziś, przesłanie Biedaczyny z Asyżu, który zawsze był podziwiany przez wszystkich zarówno przez wierzących, jak i niewierzących. Dziś chodzi o to, aby go nie tylko podziwiać, ale i naśladować. Niech się odważą to czynić, powiem w sposób prowokujący, także wierzący.

¹⁰ *Karta Ziemi, Przyczynek do jej realizacji*, w: *Ziemia naszym domem...*, s. 31–32.

¹¹ *Apel z Klingenthal, sformułowany na IV sympozjum naukowym PAX CHRISTI w sprawie ekologii, etyki i wartości duchowych*, [w:] *Ziemia naszym domem...*, s. 41.

¹² *Karta Ziemi, Przyczynek...*, s. 32–35.

KS. JÓZEF M. DOŁĘGA

POTRZEBA EKOFILOZOFII W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

WSTĘP

W ostatnich dziesiątkach lat XX wieku problematyka ekologiczna została zauważona w filozofii, a ściślej mówiąc w poszczególnych naukach filozoficznych. W związku z zagrożeniem środowiska naturalnego, problemy ekologiczne pojawiły się w filozofii przyrody – zwłaszcza w biofilozofii (filozofia przyrody ożywionej), natomiast ekologiczne zagrożenia życia i zdrowia człowieka spowodowały zainteresowanie tą problematyką w antropologii filozoficznej. Równocześnie zagadnienia moralne i etyczne, pojawiające się w związku z degradacją środowiska, spowodowały tak szerokie zainteresowanie w etyce, że powstaje etyka środowiskowa i bioetyka z bogatymi programami badawczymi. W tym artykule pragniemy zasygnalizować problematykę filozoficzną związaną z ekologią w filozofii orientacji arystotelesowsko-tomistycznej, która koncentruje się w tzw. ekofilozofii.

1. WYJAŚNIENIA TERMINOLOGICZNE

W końcu XX wieku możemy obserwować dążenie do wypracowania odpowiedniej terminologii ekofilozoficznej. Wyrażenia te zależą od filozoficznych orientacji badaczy środowiska społeczno-przyrodniczego, a czasem od przekonań światopoglądowych.

W literaturze przedmiotu na określenie filozoficznej nauki o środowisku społeczno-przyrodniczym możemy znaleźć następujące określenia¹:

- filozofia ekologii,
- filozofia ekologiczna,
- filozofia kryzysu ekologicznego,
- ekologia głęboka,

¹ Por. J. M. Dołęga, *Z zagadnień metateoretycznych i merytorycznych ekofilozofii*, „Studia Philosophiae Christianae”, 32 (1996) nr 1, s. 270–278.

- ekologia człowieka,
- ekofilozofia jako systemowo-cybernetyczne ujęcie ekorozwoju,
- ekozofia,
- ekologia humanistyczna,
- ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody,
- ekofilozofia.

Większość z powyższych wyrażeń jest powszechnie znana, natomiast w tym miejscu pragnę zwrócić naszą uwagę na wyrażenie ekofilozofia. W nurcie filozofii klasycznej orientacji arystotelesowsko-tomistycznej naukę filozoficzną o środowisku społeczno-przyrodniczym możemy ująć jako część filozofii przyrody, w której wyróżnia się: kosmofilozofię (filozofia przyrody nieożywionej), biofilozofię (filozofia przyrody ożywionej) i ekofilozofię (filozofia środowiska społeczno-przyrodniczego). Jednak w tym nurcie filozofii nic nie stoi na przeszkodzie, aby ekofilozofię ujmować jako samodzielną dyscyplinę filozoficzną.

2. PRZEDMIOT BADAŃ EKOFILOZOFII

W ostatnich latach XX wieku na listach nauk filozoficznych pojawiła się nazwa ekofilozofia, jako nauka filozoficzna, która domaga się wypracowania statusu epistemologicznego i metodologicznego i to niezależnie od przyjmowanych koncepcji jej uprawiania. Do istotnych elementów tego statusu należy przede wszystkim określenie przedmiotu i metod badań tej nauki.

Termin ekofilozofia jeszcze nie występuje w słownikach i encyklopediach, ale ma już swoją historię i prehistorię. Wszyscy uczeni² zajmujący się zagrożeniami i ochroną środowiska naturalnego i społecznego, a zwłaszcza autorzy³ związani z wyżej przytoczonymi określeniami, są prekursorami ekofilozofii.

Na podstawie literatury przedmiotowej i toczących się dyskusji możemy określić przedmiot badań tej nauki filozoficznej. Proponujemy następujące określenie: **przedmiotem badań ekofilozofii jest istota i natura środowiska społeczno-przyrodniczego, jego właściwości ilościowe i jakościowe oraz związki przyczynowe między antroposferą a biosferą, jak również wpływ tego środowiska na biologiczną, psychiczną i duchową kondycję człowieka.** Inaczej

² Do grona tych uczonych należy zaliczyć, między innymi, następujące osoby: Mariana Raciborskiego, Stanisława Sokołowskiego, Mariana Sokołowskiego, Bolesława Hryniewieckiego, Jana Gwalberta Pawlikowskiego, Bohdana Dyakowskiego, Michała Siedleckiego, Adama Wodiczko, Władysława Szaferskiego, Włodzimierza Michajłowa, Henryka Sandnera, Juliana Aleksandrowicza, Antoninę Leńkową i innych.

³ Przykładowo wymieniamy tutaj następujących autorów: Napoleona Wolańskiego, Antoniego Horsta, Henryka Skolimowskiego, Stefana Kozłowski, Stanisława Ziębę, Lesława Michnowskiego, ED Phillipsa, Vittorio Hosle, Billa Devalla, George'a Sessionsa, Zbigniewa Lępko i innych.

mówiąc ekofilozofię ujmujemy jako naukę o systemowym ujęciu problematyki filozoficznej środowiska społeczno-przyrodniczego.

W nurcie myślenia filozofii klasycznej poznanie z zakresu ekofilozofii zmierzałoby do uzyskania poznania środowiska realnie i faktycznie istniejącego; do poznania go w aspektach koniecznościowych i przyczynowych, a nie tylko przygodnych; do uzyskania twierdzeń uzasadnionych racjami logicznymi, realnymi i przyczynowymi. Ponadto systemowe ujęcie problematyki filozoficznej środowiska społeczno-przyrodniczego oznacza ujęcie całościowe tej problematyki, która wchodzi we wszystkie elementy składowe tego środowiska, a mianowicie: atmosferę, hydrosferę, litosferę, kosmosferę, biosferę, antroposferę.

3. Z ZAGADNIENIŃ METODOLOGII EKOFILOZOFII

Proponowana metoda badań naukowych w tak rozumianej ekofilozofii składa się z kilku zasadniczych etapów, a mianowicie: abstrakcji (fizycznej, izolującej, uogólniającej), opisu empirycznego, zmiany perspektywy pojęciowej oraz twierdzeń filozoficznych typu redukcyjnego.

1. **Abstrakcja**⁴. W filozoficznej tradycji wyróżnia się trzy stopnie abstrakcji: fizyczną, matematyczną i metafizyczną. Abstrakcję fizyczną rozumiemy jako pomijanie cech indywidualnych, jednostkowych, a zwracanie uwagi na cechy wspólne, charakterystyczne dla pewnych grup, klas, zbiorów lub gatunków przedmiotów.

Stosując abstrakcję fizyczną, możemy pomijać cechy, właściwości indywidualne, jednostkowe w środowisku naturalnym i społecznym i otrzymać przedmiot badań ekofilozofii, który istnieje w przestrzeni i czasie oraz podlega zmianom w znaczeniu ścisłym, czyli zmianom ilościowym, jakościowym i lokalnym. Ten element metody gwarantuje nam realność przedmiotu badań ekofilozofii, badania te nie dotyczą fikcji, ale są ogólnym ujęciem środowiska społeczno-przyrodniczego w jego otoczeniu kosmicznym.

2. **Opis empiryczny**⁵. Opis ten często jest określany jako empiryczna fenomenologia, która jest fenomenologią empiryczną w sensie genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym. „Fenomenologia” ta obejmuje rezultaty analizy istotowej w empirycznym rozumieniu oraz nie pomija istnienia, jest fenomenologią naukową, a filozoficzną, a poznanie zawarte w niej pod względem epistemologicznym i metodologicznym znajduje się w płaszczyźnie poznania empiryczne-

⁴ Por. K. Kłósa k, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 148–150; S. Mazi erski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969, s. 141–179; tenże, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań 1972, s. 60–64.

⁵ Por. K. Kłósa k, dz. cyt. s. 157; J. M. Do łę ga, *Zarys empirycznej fenomenologii człowieka*, „Studia Teologiczne”, 1 (1983) s. 283–300.

go. Dane naukowe do tego opisu możemy uzyskać ze szczegółowych nauk empirycznych lub z badań własnych.

Stosując ten zabieg metodologiczny, otrzymujemy, na podstawie danych z ekologii, sozologii i innych nauk o środowisku, empiryczną fenomenologię środowiska społeczno-przyrodniczego. Mimo że „fenomenologia” ta jest afilozoficzna, to jednak ma ona implikacje filozoficzne (podtekst filozoficzny) z zakresu teorii poznania, filozofii przyrody, filozofii bytu, antropologii filozoficznej i ekofilozofii – które mogą uwidocznić się filozofowi określonego systemu filozoficznego. Tak uzyskany opis środowiska społeczno-przyrodniczego może stanowić pierwszy etap przygotowawczy do ujęć zagadnień ogólnych lub szczegółowych z ekofilozofii.

3. Zmiana perspektywy pojęciowej⁶. Ten element metodologiczny jest podstawowy w strukturze metateoretycznej ekofilozofii. Dotyczy on metodycznie poprawnego przejścia od opisu empirycznego środowiska społeczno-przyrodniczego do ujęć z zakresu ekofilozofii. Przejście to jest możliwe przez zmianę empirycznej perspektywy pojęciowej na perspektywę filozoficzną, co łączy się z podjęciem filozoficznych metod badań.

Przy takim podejściu metodologicznym analizy z zakresu ekofilozofii będą oparte w sposób mocny w doświadczeniu rozpatrywanym egzystencjalnie, a ujęcie podstawowych właściwości i aspektów środowiska społeczno-przyrodniczego różni się od danych z nauk szczegółowych tylko pojęciowo.

4. Implikacje filozoficzne⁷. Implikacje filozoficzne, inaczej twierdzenia filozoficzne typu redukcyjnego, są poszukiwane w empirycznej fenomenologii środowiska społeczno-przyrodniczego w łączności z przyjmowanym przez nas systemem filozoficznym. Implikacje, z jednej strony, wyjaśniają wspomniany opis środowiska, a z drugiej strony, mogą stanowić twierdzenia dotyczące jego istotnej struktury. Wymienione twierdzenia filozoficzne mogą być twierdzeniami pewnymi lub prawdopodobnymi. Dlatego można je weryfikować na podstawie zasad logicznych: równoważności i niesprzeczności oraz na podstawie zasady racjonalności bytu. Na podstawie tych sposobów uzasadnień możemy uzyskać pewność lub wysoki stopień prawdopodobieństwa twierdzeń filozoficznych z zakresu redukcyjnie uprawianej ekofilozofii.

5. Interdyscyplinarność i systemowość ekofilozofii⁸. Wiele dziedzin poznania naukowego w końcu XX wieku charakteryzuje się interdyscyplinarnością i sys-

⁶ Por. K. Kłósa k, dz. cyt. s. 159–160; M. Lubań ski, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienie teorii filozofii przyrody*, „Analecta Cracoviensia” 14 (1982) s. 61–77.

⁷ Por. K. Kłósa k, dz. cyt., s. 152–154, 160; J. M. Dołę ga, *Implikacje filozoficzne empirio-logicznej fenomenologii ruchu*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. M. Lubańskiego i Sz. W. Ślaga, t. 7, Warszawa 1986, s. 175; tenże, *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, ATK, Warszawa 1986, s. 32–33.

⁸ Por. *Interdyscyplinarne podstawy ochrony środowiska przyrodniczego*, pod red. B. Prandekiej, Ossolineum, Wrocław 1993; J. M. Dołę ga, *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych*

temowością. Właściwości te występują w ekofilozofii: najpierw w opracowaniu empirycznej fenomenologii środowiska społeczno-przyrodniczego, a następnie w wypracowywanej problematyce filozoficznej związanej z tym środowiskiem. Wydaje się uzasadniony postulat metodologiczny, aby aspekt systemowości występował w naukowych badaniach ekofilozoficznych środowiska społeczno-przyrodniczego. Takie podejście metodologiczne, prawdopodobnie gwarantuje bardziej efektywną pracę w ujęciach teoretycznych i w działalności praktycznej.

4. GŁÓWNE ZAGADNIENIA MERYTORYCZNE EKOFILOZOFII

Do zagadnień merytorycznych ekofilozofii, na podstawie współczesnej dyskusji na ten temat, proponujemy zaliczyć problematykę filozoficzną środowiska społeczno-przyrodniczego, zagadnienia antropologiczne, aksjologiczne i edukacyjne związane z tym środowiskiem. Używając terminu *środowisko*, mamy na uwadze zawsze środowisko społeczno-przyrodnicze.

1. **Filozoficzne zagadnienia w ekofilozofii**⁹. Do filozoficznych zagadnień środowiska społeczno-przyrodniczego zaliczamy:

- istotę i naturę środowiska;
- właściwości ilościowe środowiska;
- właściwości jakościowe środowiska;
- związki przyczynowe między elementami strukturalnymi środowiska;
- trendy i kierunki rozwojowe środowiska.

Chodzi tutaj przede wszystkim o zdanie sprawy z aktualnego stanu środowiska społeczno-przyrodniczego, źródeł zagrożeń i zanieczyszczeń tego środowiska, wpływu tego aktualnego środowiska na życie oraz na życie i zdrowie człowieka, jak również szukanie podstaw ochrony tego środowiska. Podstawą do prowadzenia badań w tym zakresie są dane przede wszystkim z takich nauk, jak: ekologia, ekologia człowieka, sozologia. Jednym z celów prowadzenia w tym zakresie badań filozoficznych jest wypracowanie, na podstawie szczegółowych i jednostkowych problemów, ujęć ogólnych i abstrakcyjnych z zakresu ekofilozofii.

2. **Antropologiczne zagadnienia w ekofilozofii**¹⁰. Antropologiczna problematyka filozoficzna środowiska społeczno-przyrodniczego związana jest z tzw.

zagadnień sozologii, WATK, Warszawa 1993, s. 31–33; M. Lubański, *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, S. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, WATK, Warszawa, 1992, s. 14–166.

⁹ Por. K. Kłósa k, dz. cyt. s. 46–49; A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, KUL, Lublin 1992, s. 78–83.

¹⁰ Por. *Człowiek w czasie i przestrzeni*, pod red. J. Gładkowskiej-Rzeczyckiej, Gdańsk 1993; *Antropologia*, pod red. A. Malinowskiego i J. Strzałko, PWN, Warszawa–Poznań 1985; B. Hałaczek, *U progów ludzkości. Podręcznik przyrodniczej antropogenezy*, t. 1, ATK, Warszawa 1991; N. Wołański, *Rozwój biologiczny człowieka*, cz. 1 i 2, wyd. 6, PWN, Warszawa 1986; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

antroposferą. Terminem **antroposfera** oznaczamy całą populację człowieka na Ziemi oraz wszelkie jego wytwory. Do antropologicznych zagadnień ekofilozoficznych środowiska zaliczmy następujące:

- zagadnienie antropogenezy,
- zagadnienia demograficzne,
- zagadnienia związane z ontogenezą,
- zagadnienie antropopresji,
- zagadnienie migracji,
- zagadnienie kultury materialnej,
- zagadnienie kultury duchowej.

Do istotnych elementów kultury duchowej należy zaliczyć: naukę, technikę, technologię, sztukę i religię. Punktem wyjścia tego rodzaju badań są przede wszystkim dane z antropologii przyrodniczej, filozoficznej i społecznej oraz z ekologii człowieka, sozotechniki, religiofilozofii, historii i filozofii nauki, historii i filozofii kultury.

3. Aksjologiczne zagadnienia w ekofilozofii¹¹. Na podstawie literatury i toczących się dyskusji wokół podstawowych wartości w ekofilozofii, można wyróżnić następujące wartości:

- życie,
- życie i zdrowie człowieka,
- środowisko przyrodnicze,
- środowisko społeczne,
- środowisko społeczno-przyrodnicze jako dobro wspólne,
- antropologiczny system wartości (pokój, solidarność, sprawiedliwość, wolność, prawda, miłość).

Podstawą do analiz aksjologicznych w ekofilozofii są dane z następujących podstawowych nauk: aksjologii, etyki, prawodawstwa, ekonomii, techniki. Natomiast nowe dziedziny poznania naukowego takie, jak: etyka środowiskowa, prawodawstwo ekologiczne, ekoekonomia, sozoekonomia, sozotechnika, ekomedycyna są rozwijane w kontekście wymienionych wyżej wartości. Dlatego uważa się, że etyka środowiskowa, prawo ekologiczne i moralność ekologiczna są ściśle związane z tymi wartościami, a pogłębiona świadomość ekologiczna może stać się podstawą do ekorozwoju.

4. Edukacyjne zagadnienia w ekofilozofii¹². W erze ekologicznej i w „rewolucji przetrwania” należy realizować edukację i wychowanie proekologiczne

¹¹ Por. *Ekologia społeczna i współpraca międzynarodowa w zakresie ochrony środowiska*, pod red. J. Pałygi, Warszawa 1992, s. 18–53; L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, Kraków 1994; K. Kłoskowski, *O naczelnym zasadzie etycznej relacji: człowiek–środowisko*, w: *Człowiek i środowisko. Humanistyka i ekologia*, pod red. J. Dębowskiego, Olsztyn 1995, s. 107–112; B. H a ł a c z e k, *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatu etyki uniwersalnej*, w: *Czy jest możliwa etyka uniwersalna*, s. 129–140; *Aksjologia, etyka, samookreślenie*, red. S. Dziamski, WF Humaniora, Poznań 1996.

nie tylko w jednym narodzie, nie tylko na jednym kontynencie, ale w całej rodzinie ludzkiej. Zadaniem ekofilozofii w aspekcie edukacyjnym jest wypracowanie podstaw filozoficznych takiej edukacji. Do zasadniczych podstaw filozoficznych edukacji proekologicznej należy zaliczyć następujące:

- środowisko społeczno-przyrodnicze jako dobro wspólne całej ludzkości,
- życie jako wartość najwyższą,
- życie i zdrowie człowieka jako wartości naczelne,
- system uniwersalnych wartości antropologicznych (pokój, wolność, sprawiedliwość, solidarność, prawda, miłość).

Świadomość znaczenia tych wartości powinniśmy wnosić z wychowania w rodzinie i w szkole oraz w organizacjach społecznych, politycznych, wspólnotach religijnych i massmediach. U podstaw tak rozumianej edukacji ekologicznej i wychowania proekologicznego leży uznanie życia oraz życia i zdrowia człowieka za wartości najwyższe, a w niektórych orientacjach filozoficznych może nawet i za absolutne.

Stan naszej świadomości ekologicznej jest niezadowolający, dlatego obowiązek i odpowiedzialność za edukację i wychowanie ekologiczne spoczywa właściwie na wszystkich ludziach świadomych kwestii ekologicznej, a przede wszystkim na: rodzinie, szkole (różnego szczebla), organizacjach społecznych i politycznych, mass mediach, wyznaniach religijnych (Kościołach).

PODSUMOWANIE

W podsumowaniu przytaczamy wnioski, do jakich doszli autorzy pracy *Przekraczanie granic* Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows i Jorgen Randers. W historii rodzaju ludzkiego wyróżnili oni trzy rewolucje: rolniczą, przemysłową i przetrwania. W rewolucji przetrwania wskazują oni na wartości, które wielu naukowców przyjmuje z pewnym wahaniem, a nawet cynizmem. Do tych wartości zaliczają oni następujące¹³:

- perspektywę rozwoju (wizjonerstwo), polegającą na tworzeniu nowych systemów rozwoju w dużej przestrzeni czasowej, przynajmniej kilkupokoleniowej;

¹² Por.: *Materiały II Ogólnopolskiej Konferencji Ochrona Środowiska w nauczaniu i wychowaniu*, red. M. R. Dudzińska i L. Pawłowski, Lublin 1993; A. Elias, *Psychologia ekologiczna*, WIP PAN, Warszawa 1993; L. S. Jankiewicz, *Problemy ekologii w wychowaniu młodzieży*, w: *Chronić by przetrwać. Materiały z sympozjum ekologicznego w Łodzi–Łagiewnikach 19–20 listopada 1988*, pod red. C. Napiórkowskiego i W. Koca, Niepokalanów 1992, s. 149–158; J. Łukomski, *Solidarność człowieka z przyrodą*, Radom 1994, s. 174–228; *Edukacja ekologiczna wobec współczesności i wyzwań przyszłości. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji*, Opole – Pokrzywna, wrzesień 1995, „Przyroda i Człowiek” (Zeszyt specjalny).

¹³ D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?*, tłum. Z. Dobrska, Warszawa 1995, s. 192–208.

- współdziałanie – dotyczy to nie tylko nieformalnej współpracy, ale przede wszystkim powszechnej i to w skali zarówno lokalnej, jak i globalnej;
- prawdomówności – dotyczy wszystkich sfer życia i przekazu informacji dotyczącej środowiska społeczno-przyrodniczego oraz wszelkiej działalności ludzkiej;
- uczenie się – jest ono ujęte jako podstawa skutecznego działania, zgodnego z zasadami rewolucji przetrwania;
- ukochanie – co w języku tradycyjnym i religijnym nazywamy zasadą miłości.

Przyjmując powyższe zasady i wartości, autorzy ci dochodzą do następującego spostrzeżenia: *Żyjąc w systemie, którego reguły, cele i strumienie informacji nakierowane są na pomniejszanie ludzkich wartości, trudno jest mówić o miłości, przyjaźni, szlachetności, zrozumieniu czy solidarności bądź te cechy praktykować. Jednakże my próbujemy to robić i wzywamy was, byście próbowali również*¹⁴.

Mając na uwadze ekologiczną refleksję teologiczną i filozoficzną oraz ideę budowania cywilizacji i kultury miłości, postulat metanoi¹⁵ L. Kołakowskiego i zasady rewolucji przetrwania – należy postawić zasadnicze pytanie: co jest nośnikiem, motorem rozwoju cywilizacyjnego? Jeżeli tym czynnikiem jest wojna, to trzeba zmienić paradygmat militarny na paradygmat ekologiczny i pokojowy. Na pewno nie jest to ani proste, ani łatwe, biorąc pod uwagę mentalność człowieka w wymiarze globalnym końca XX wieku. Mimo to mamy nadzieję, że pokolenia XXI wieku podejmą ideę rewolucji przetrwania i uznają antropologiczny system wartości w całości.

¹⁴ Tamże, s. 206.

¹⁵ Termin i pojęcie *metanoia* wymaga szczegółowych analiz w ramach współczesnych kultur.

KS. KAZIMIERZ KŁOSKOWSKI

ZAGADNIENIE POCZĄTKÓW ŻYCIA – PROBLEM WCIĄŻ OTWARTY

WSTĘP

Dwudziesty wiek charakteryzuje się między innymi ogromnym rozwojem badań zarówno eksperymentalnych, jak i teoretycznych nad pochodzeniem życia na Ziemi. Badania eksperymentalne zasadzają się przede wszystkim na ujęciach kosmochemicznych, egzobiologicznych, paleobiochemicznych, laboratoryjnych, w których wykorzystuje się wiedzę z astronomii, fizyki, matematyki, genetyki, geologii, teorii informacji, teorii systemów itp. Interdyscyplinarność owych badań w konsekwencji sprawia, że refleksje teoretyczne zdominowane zostały również przez wiele hipotez i modeli. Mimo jednak mnogości eksperymentów i wielkości koncepcji teoretycznych w literaturze przedmiotu niemal zupełnie nie pojawiają się analizy typu logiczno-metodologicznego, filozoficznego czy ontologicznego teorii abiogenezy. W tym miejscu warto zaznaczyć, iż tego rodzaju refleksje metaprzmiotowe są niezbędne do weryfikacji wysuwanych hipotez, w konsekwencji do podniesienia stopnia teoretyczności protobiologii (nauki o powstaniu życia). W związku z tym dociekania ks. prof. Szczepana W. Ślęgi na temat powstania życia z materii nieożywionej, tzn. abiogenezy, mają szczególną naukową przydatność i wartość, bo podejmują refleksje nad teoriami abiogenezy, wypełniając tym samym ogromną lukę w literaturze przedmiotu nie tylko w skali polskiej, ale i światowej¹.

1. ABIOGENEZA W PERSPEKTYWIE PRZYRODNICZEJ I FILOZOFICZNEJ

Przyjęcie abiogenezy było dla ks. prof. Ślęgi „postulatem logicznym”, gdyż wszelkie inne propozycje tłumaczące pochodzenie życia należy odrzucić, włącznie z ujęciami hилоzoistycznymi: „Przemawia za tym nie tylko ta okoliczność, jaką przyjął A. Weissmann, iż »doświadczalnie nie można w ogóle przeciwstawić się teorii samoródtwa, ponieważ każdy wynik negatywny dowodzi jedynie, że w

¹ Sz. W. Ślęga, *Podstawowe założenia i wartości teorii abiogenezy*, „Roczniki Filozoficzne”, 12 (1964) z. 3, s. 79–86.

warunkach doświadczalnych życie nie powstaje«, ale również i to, że nawet teorie o kosmicznym pochodzeniu życia uznają za bezsporny fakt, iż był taki etap w rozwoju Ziemi, w którym nie istniało życie w jakiegokolwiek formie².

Problematykę abiogenezy analizuje nasz Autor w płaszczyźnie przyrodniczej i filozoficznej. Przy czym, należy to mocno podkreślić, nie dąży „do unifikacji przyrodniczych idei abiogenezy z filozoficznymi”. Taka unifikacja jest bowiem „trudna, a być może zgoła niemożliwa do przeprowadzenia ze względu na odrębność aparatury pojęciowej tych dwóch dziedzin poznania”. Niemniej jednak „znajomość stanu badań abiogenezy w płaszczyźnie przyrodniczej może przyczynić się do sprecyzowania stanowiska filozoficznego i odwrotnie³”.

Konsekwentnie, niemal we wszystkich swoich publikacjach dotyczących zagadnienia abiogenezy najpierw zapoznaje Czytelnika ze stanem wiedzy przyrodniczej. Nie może więc dziwić stwierdzenie, iż „na terenie nauk przyrodniczych, w zależności od stosowania metod badania, bez względu na jakość i wartość proponowanych modeli wyjaśniających proces abiogenezy, uznaje się za możliwy fakt naturalnego pojawienia się życia organicznego w czasie na drodze stopniowych przemian chemicznych i fizycznych. To wśród przyrodników nie budzi żadnych wątpliwości. Jeśli nawet, jak to ma miejsce ostatnio, obserwuje się pewien rezonans teorii kosmicznych teorii życia, to teorie te mogą być traktowane co najwyżej na równi z teorią abiogenezy i badane, choć na razie w skromnym zakresie, metodami nauk przyrodniczych⁴”. W ramach takiego podejścia hipoteza i teorie (modele) abiogenezy podlegają przede wszystkim konfirmacji, tj. częściowej weryfikacji. Ta bowiem procedura badawcza prowadzi do zwiększenia prawdopodobieństwa przyjęcia omawianej hipotezy w wyniku doświadczeń.

Profesor Ślaga zajmował się konfirmacją zarówno współczesnych poglądów dotyczących przedbiologicznego rozwoju materii i jej ewolucji chemicznej i biochemicznej (badania paleobiochemiczne, egzobiologiczne, z zakresu kosmochemii organicznej, syntezy laboratoryjnej monomerów i polimerów organicznych), jak i krytyczną analizą modeli ewolucji przedkomórkowej (model koacerwatowy A. Oparina; model mikrosferowy S. W. Foxa; model samorozwoju elementarnych systemów katalitycznych; H. Quastlera model powstania organizacji biologicznej; M. Eigena model samoorganizacji materii i ewolucji makromolekuł biologicznych; H. Kuhna model samoorganizacji systemów molekularnych i ewolucji aparatu genetycznego; model genetyki informacji biologicznej B. O. Küppersa;

² Sz. W. Ślaga, *Teoria abiogenezy*, w: *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, pod red. S. Mazierskiego, KUL, Lublin 1980, s.230.

³ Sz. W. Ślaga, *Za i przeciw teorii abiogenezy*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6 (1970) nr 1, s. 109.

⁴ Tamże, s. 116–117; Sz. W. Ślaga, *Japońskie doświadczenia nad wirusami a problem pochodzenia życia*, „*Zeszyty Naukowe KUL*”, 8 (1965) nr 1, s. 37.

model chemotonu T.Gántiego; model manigranul F. Egamiiego, H. Yanagawy, Y. Kobayashiego, K. Sato)⁵.

Jak sądzę, warto w tym miejscu zaprezentować przynajmniej niektóre bardziej szczegółowe analizy dotyczące konfirmacji teorii ewolucji chemicznej i biochemicznej. Jako fundamentalna jawi się kwestia „czy i o ile badania z zakresu kosmochemii organicznej przyczyniają się do rozwiązania zagadki pochodzenia życia organicznego na Ziemi”⁶.

2. KONFIRMACJA ABIogenezy

Profesor Sz. W. Ślaga uważał, że pojawienie się elementów organicznych w chondrytach węglistych nie jest wynikiem reakcji typu biologicznego, a jedynie pierwotnego długotrwałego procesu syntezy chemicznej⁷. Ale gdyby nawet przyjąć fakt abiogenego pochodzenia substancji organicznych w meteoroidach, to i tak nie wskazuje ono wprost rozwiązania zagadki genezy życia. Fakt ten może co najwyżej wskazywać na charakter wczesnych stadiów abiogenego kształtowania się i kompleksyfikacji związków organicznych. Dlatego nie można jednoznacznie opowiadać się za istnieniem lub nieistnieniem życia organicznego na jakimś pozaziemskim ciele niebieskim oraz za rozprzestrzenianiem się zarodków życia w kosmosie⁸.

Niezwykle interesujące jest także pytanie Sz. W. Ślaga o związek komet z genezą życia. Powołując się na refleksje A. Delsemme, utrzymywał, że „molekuły kometarne jako odpowiednie dla ewolucji prebiotycznej, mogły dostarczyć aminokwasów puryn i pirymidyn. Część pierwotnej atmosfery można również uważać za wynik wczesnego »bombardowania« przez komety w końcowym stadium akrecji planet. [...] prawdopodobnym miejscem »chemii prebiotycznej« mogły być: a) obłok międzygwiazdowy, b) chmura protosolarna, c) komety w trakcie przebywania w chmurze Oorta, d) komety periodyczne po »przechwyceciu«, e) pierwotna Ziemia. Z dużym prawdopodobieństwem można komety uważać za »posłańców«, przynoszących na Ziemię kosmiczną chemię prebiotyczną”⁹.

Do rozwiązania zagadki pochodzenia życia na Ziemi ważne znaczenie mają dla ks. Ślaga analizy na temat genezy i rozwoju praatmosfery. Badania geoche-

⁵ Sz. W. Ślaga, *Życie – Ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, ATK, Warszawa 1980, s. 384–392.

⁶ Sz. W. Ślaga, *Kosmochemiczne badania początków życia*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6 (1970) nr 2, s. 96.

⁷ Sz. W. Ślaga, *Spory wokół genezy materii organicznej w meteoroidach*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 8 (1972) nr 2, s. 104, 110–115; tenże, *Kosmochemiczne badania ...*, s. 115.

⁸ Sz. W. Ślaga, *Zagadnienie powstania życia organicznego*, „*Wiadomości Diecezjalne Łódzkie*”, 47 (1973) nr 5–6, s. 132–136; tenże, *Spory wokół genezy...*, s. 114.

⁹ Sz. W. Ślaga, *Komety a życie. Przegląd retrospektywny wybranych publikacji*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 21 (1985) nr 1, s. 212.

miczne przemawiają za obecnością w erze prebiotycznej na Ziemi atmosfery tlenowej i słabo lub średnio redukującej¹⁰. Heurystycznie płodne są także rozważania na temat wirusów. W swoich licznych pracach dochodzi do wniosku, że nie jest możliwe, by wirusy mogły stanowić punkt wyjścia abiogennych początków życia. Wirusy bowiem nie mają „autonomicznego życia” i nie powstają z martwych struktur w sensie biologicznym¹¹.

Tego typu refleksje pozwalają Sz. W. Ślądze przyjąć, iż „przyrodnicze hipotezy i teorie dość zgodnie zakładają, że prawa przyrody wystarczają do wyjaśnienia początków życia. W myśl tych teorii przyjmuje się, że pojawienie się życia na Ziemi było wynikiem pewnego ciągu zdarzeń obejmujących stopniowy wzrost złożoności i prowadzących – od prostych syntez abiotycznych poprzez kolejne coraz to wyższe stopnie złożoności – do pojawienia się pierwszych istot żywych”¹². O ile jednak przyrodnik może poprzestać na udzielonych przez siebie odpowiedziach o charakterze empirycznym, o tyle filozof stawia jeszcze inne pytania, oczywiście na innej płaszczyźnie badawczej, o ostateczną przyczynę powstania życia¹³.

3. ABIogeneza A KReAcJONIZM

W poszukiwaniu owego ostatecznego wytłumaczenia genezy życia Sz. W. Ślaga rozważał dwa rozwiązania. W ramach pierwszego z nich wiąże się hipotezę abiogenezy z pośrednim kracjonizmem. Drugie zaś rozwiązanie widzi możliwość skojarzenia hipotezy abiogenezy z bezpośrednim kracjonizmem¹⁴. Chodzi tutaj o wskazanie na równoczesny udział (pośredni lub bezpośredni) stwórczej ingerencji Pierwszej Przyczyny i działania przyczyn naturalnych w obrębie przyrody. Zdaniem Sz. W. Ślaga „łączenie idei abiogenezy z kracjonizmem pośrednim, stwarza [...] dość poważne trudności natury filozoficznej. [...] zwolennicy tego stanowiska nie zdołali określić, czym są te potencjalności witalne (Bóg wyposażył w nią materię – przyp. K.K.), czy wewnętrznym uzdolnieniem do wydania życia, czy zdolnością przyjęcia życia z zewnątrz; być może zaktualizowanie

¹⁰ Sz. W. Ślaga, *Geneza i rozwój praatmosfery*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. M. Lubańskiego i Sz. W. Ślaga, t. VII, Warszawa 1985, s. 318.

¹¹ Sz. W. Ślaga, *Japońskie doświadczenia nad wirusami a problem pochodzenia życia*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 8 (1965) nr 1, s. 37–49; tenże, *Geneza wirusów u Kazumo Yamafujii*, rec.: *Nutritional factors in virus formation*, London 1964, „Studia Philosophiae Christianae”, 1 (1965) nr 1, 2, s. 274–279; tenże, *Powstanie życia wobec genezy i ewolucji wirusów*, „Studia Philosophiae Christianae”, 3 (1967) nr 1, s. 226–227.

¹² Sz. W. Ślaga, *Wokół problematyki genezy życia*, w: *Z zagadnień filozofii przyrody*, t. VIII, Warszawa 1986, s. 76.

¹³ Sz. W. Ślaga, *O narodzinach życia* (wywiad), „Za i przeciw”, nr 51/52 (1983), s. 13.

¹⁴ Sz. W. Ślaga, *Geneza i stworzenie życia w światopoglądzie chrześcijańskim*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 416–418.

tych możliwości wymagało osobnego aktu stwórczego. Nadto przypisując Bogu sprawczość w odniesieniu do istnienia, a przyczynom materialnym wpływ na powstanie nowej formy substancjalnej, nie wyjaśnia się jedności ontycznej powstałego bytu żywego¹⁵. Z tych też powodów nasz Autor opowiada się za tym że „życie jako nowy sposób istnienia i nowa ontologicznie forma bytu jest bezpośrednim i łącznym skutkiem podwójnej sprawczości: stwórczego działania Pierwszej Przyczyny i wpływu przyczynowego czynników materialnych”¹⁶. Czyli bez ingerencji Boga, od którego zależne są wszystkie byty przygodne, proces pojawienia się życia nie mógłby zajść, gdyż brakowałoby adekwatnej dla tegoż zjawiska przyczyny. Co więcej, Sz. W. Ślaga wskazuje, że „koncepcja kreacjonizmu bezpośredniego zdaje się niwelować w planie metafizycznym rodzące tyle sporów przeciwstawienie między ewolucją a stwarzaniem”¹⁷.

Ta jednolita wizja ujęcia zagadnienia pochodzenia życia na Ziemi niewątpliwie wyrasta i jest powiązana z całością wiedzy przyrodniczej i filozoficznej prof. Szczepana W. Ślaga. Stanowi to o otwartości przedstawionej propozycji. Symptomatyczne są choćby sugestie dotyczące życia bakterii beztlenowych, mogące – jak sądzę – poszerzyć naszą wiedzę o abiogenezie. Okazuje się bowiem, że „w gorących Źródłach Parku Narodowego Yellowstone żyją metanobakterie, pochłaniające dwutlenek węgla i wodór, a wydzielające metan. Odrębna budowa ich DNA, zdolność życia w wysokiej temperaturze i warunkach beztlenowych zdają się odpowiadać warunkom panującym na Ziemi w okresie powstania pierwocin życia”¹⁸.

4. BAKTERIE A ABIOGENEZA

W latach osiemdziesiątych odkryto i opisano przejawy życia w tzw. oazach ryftowych. Otóż okazuje się, że na dnie oceanów znajdują się szczeliny skorupy ziemskiej, miejsca rozsuwania się płyt tektonicznych; co więcej, są to miejsca nieustannych wylewów magmy bazaltowej, gotującej się wody i trujących wyziewów (siarkowodór, metan). Wszystko to tworzy tzw. dymiące kominy głębinowe; sfotografowano i sfilmowano zachodzące tam zjawiska za pomocą głębinowej telewizji. Okazało się, że wokół tych dymiących kominów tworzą się tzw. oazy ryftowe, powstają ekosystemy, które są samowystarczalne i niezależne od Słońca. Odkrycie tegoż w oczywisty sposób rzuca inne światło na tezę, iż życie na Ziemi zależy od energii dostarczanej przez Słońce. Otóż, wokół tych dymi-

¹⁵ Sz. W. Ślaga, *Życie – Ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, ATK, Warszawa 1992, wyd. 3 zmienione, s. 381.

¹⁶ Tamże, s. 383.

¹⁷ Tamże, s. 383.

¹⁸ Tamże, s. 365.

cych kominów powstały organizmy, które w ogóle nie zależą od Słońca; mają bowiem zdolność wykorzystania warunków środowiskowych (wspomniane trujące gazy) do tworzenia własnej biomasy. Tak więc, oazy ryftowe i powstające wokół nich organizmy – bakterie nie potrzebują Słońca do życia. Odkrycie tego rodzaju ekosystemów wymusza niejako konieczność innego, nowego podejścia do abiogenezy. Sprowadza się ono do odpowiedzi na pytanie: czy ekosystemy funkcjonujące wokół tzw. dymiących kominów są pierwotne czy wtórne w stosunku do ekosystemów zależnych od energii słonecznej? Co więcej, czy pojawiły się w wyniku zmian ewolucyjnych z życia uzależnionego od Słońca? Może przedostały się do głębin oceanów, gdzie straciły kontakt z procesami zachodzącymi na powierzchni Ziemi, przystosowały się do nowych warunków, wykorzystując „materię” dymiących kominów, wytworzyły własny obieg materii i energii? Jak sądzę, dopuszczalna jest jeszcze jedna wątpliwość: może życie najpierw powstało na dnie oceanów i dopiero stamtąd „przywędrowało” na powierzchnię Ziemi (i rozwinęło się w pierwotnym „bulionie”), przystosowało się, zdobywając umiejętność wykorzystania energii słonecznej. W konsekwencji pojawiło się życie takie, jakie znamy dziś.

Zapewne, na rozwikłanie tych wątpliwości nie pozwala aktualny stan wiedzy. Niemniej jednak punktem wyjścia na drodze do rozstrzygnięcia tej problematyki może być fakt, iż ewentualnymi pozostałościami pierwotnych organizmów z głębi oceanów, przejawów życia w oazach ryftowych mogą być archebakterie. Te archebakterie początkowo zaliczano do zwykłych znanych nam bakterii, tylko o ekstremalnych wymaganiach wobec środowiska. Należą do nich trzy grupy: 1) halofile – żyją w bardzo zasolonym środowisku; nawet Morze Martwe jest dla nich za słodkie, 2) metanogeny – żyją w środowisku beztlenowym i wytwarzają metan z dwutlenku węgla i wodoru, 3) termoacydofile – żyją w wysokich temperaturach wyższych niż temperatura wrzenia wody i w środowisku kwaśnym. Obecnie tych archebakterii już nie zalicza się do zwykłych bakterii, albowiem okazało się, że mają one wiele charakterystycznych dla siebie cech. Cechy te upodabniają je do eukariontów. Mianowicie, wszystkie archibakterie mają geny podzielone (egzony i introny). Co więcej, nie zawierają peptydoglikanu, substancji tworzącej ścianę komórkową bakterii, która występuje w strukturze bakterii zwykłych. Stąd wyodrębniono archebakterie z bakterii. Te zwykłe bakterie nazywa się eubakterie, a owe archebakterie określa się mianem archaea. W konsekwencji należy więc wymieniać trzy grupy organizmów: 1) archaea, 2) prokariota (bakterie i sinice – anglosasi nazywają sinice cyjanobakteriami), 3) królestwo lub grupa królestw eukariontów: grzyby, rośliny, zwierzęta.

Przyjmując taki podział żywych istot, najprawdopodobniej należy traktować (z punktu widzenia abiogenezy) archaea jako najpierwotniejszą grupę organizmów, z której powstały prokariota, tj. zwykłe bakterie, z nich zaś sinice. Z czasem zaś pojawiły się eukarionty. I w konsekwencji, jak się wydaje (skłaniam się do tego poglądu), wspomniane archaea żyjące w ekstremalnych warunkach bez-

tlenowych, wysokich temperaturach i nienaturalnych ciśnieniach, w środowisku zasolonym, zakwaszonym nie stanowiłoby wyniku jakiegoś przystosowania się ewolucyjnego od warunków naturalnych (znanych z powierzchni Ziemi) do warunków ekstremalnych. Raczej stanowią owe archaea relikty warunków, w jakich powstało życie na Ziemi. Inaczej mówiąc, życie mogło powstać w ekstremalnych warunkach. Dowodem są do dziś żyjące relikty tych procesów w postaci archaea, z nich zaś pojawiły się organizmy, które przystosowały się do „lepszyc” warunków panujących w wodach płytszych i na powierzchni lądu.

Dopuszczalne z punktu widzenia epistemologicznego i metodologicznego jest jeszcze jedno pytanie: czy życie mogło powstać zarówno na dnie oceanu, jak i na powierzchni Ziemi niezależnie od siebie?

Wydaje się, że wciąż aktualny jest pogląd, że życie na Ziemi ma jeden początek. Dowodem na to jest fakt, że kod genetyczny archaea, jak i bakterii i eukariontów jest taki sam (od wirusów aż po człowieka). Problemem jedynie pozostaje rozstrzygnięcie, czy życie powstało najpierw na powierzchni Ziemi, zgodnie z sugestiami A. Oparina, S. Foxa, M. Eigena i innych, czy może pojawiło się w niedawno odkrytych oazach ryftowych. Osobiście skłaniam się do powiązania w jedną linię rozwojową życia tego wszystkiego, co dziś wiemy na temat oaz ryftowych, jak i procesów zachodzących na pierwotnej Ziemi około 4,5 mld lat temu.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Przedstawione w artykule różnorakie aspekty abiogenezy wskazują, że odwoływanie się do określonego typu substratu materialnego życia (choćby relikty w postaci archaea, bakterii) stanowią wciąż podstawę do formułowania oryginalnych scenariuszy procesu abiogenezy. Przy czym osadzone są one na tezie, że życie organiczne powstało na Ziemi w ściśle określonych warunkach fizykochemicznych. Konsekwentnie nie można wykluczyć prawdziwości twierdzenia S. J. Goulda. Dla tegoż uczonego „być może musimy pogodzić się z myślą, że nasze życie na powierzchni Ziemi, oparte na energii słonecznej i fotosyntezie jest wyjątkiem raczej niż regułą”. Co więcej, proces pojawienia się życia jest możliwy nawet tam, gdzie z ziemskiego punktu widzenia nie ma zbyt sprzyjających warunków. Jest też oczywiste, że dla filozofa przyrody i metafizyka wyłania się wciąż kwestia zasadnicza [...], czy wskazywane przez nauki szczegółowe czynniki i mechanizmy materialne mogły w ogóle doprowadzić do zaistnienia życia jako nowej jakości, niesprowadzalnej w swojej istocie do tego typu czynników i mechanizmów”¹⁹.

¹⁹ Tamże, s. 378.

WYPOWIEDZI PANELOWE

Lódzkie Studia Teologiczne
1997, 6

KS. BERNARD HAŁACZEK

JEGO POLEMIKA BYŁA PODANIEM RĘKI Wprowadzenie do dyskusji panelowej

Księdzu biskupowi Bejze, jego książce *O człowieku dziś*¹, zawdzięczamy, że przed laty dwudziestu dane nam było kłócić się publicznie. Kłócić się na łamach „Znaku”. Nam, tzn. Szczepanowi Ślądze i mnie. Kłócić się o to, czy biologia zezwala mówić o wyjątkowości człowieka, czy też nie². Na moje „tak” odpowiadał swoim „nie”. Polemizował z tezą, że na człowieku i z człowiekiem kończy się ewolucja biologiczna. Wieńczył jednak swe uwagi krytyczne takim stwierdzeniem: „[...] wyjątkowość człowieka [...] należy do problemów, które dalekie są od rozwiązania i które prowokują do coraz to nowych przemyśleń i dalszych dyskusji”³.

Jego polemika była podaniem ręki! I tak potem już zawsze bywało. Każdy, kto Go bliżej znał, ten obserwował, ten doświadczał tego samego: rzeczowość i krytycyzm były dla Ślaga źródłem życzliwości, stawały się podwaliną i gwarantem przyjaźni.

To znamionuje tylko tego, kto będąc naukowcem, nie przestaje być człowiekiem, kto krytycyzm naukowy łączy z prostotą codzienności, kto badając życie, dojrzuje życiowo. Takim właśnie badaczem i takim człowiekiem był ks. prof. Szczepan Ślaga.

Swoimi spostrzeżeniami o osobowości ks. Ślaga podzielią się uczestnicy obecnej dyskusji panelowej nt. *Ks. prof. dr hab. Szczepan W. Ślaga – badacz i teoretyk początków życia*: dr hab. Anna Latawiec, ks. dr Wiesław Dyk, ks. dr Zbigniew Łepko SDB, uczniowie, współpracownicy i młodszy koledzy ks. Szczepana Ślaga, których mam zaszczyt zaprosić do wypowiedzi.

¹ Zob. Sz. W. Ślaga, *Człowiek w perspektywie nauk przyrodniczych*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. II, *O człowieku dziś*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 9-50.

² Zob. Sz. W. Ślaga, *Dylematy unikalności człowieka*, „Znak”, 28 (1976) nr 269, s. 1048-1054.

³ Tamże, s. 1054.

ANNA LATAWIEC

KSIĄDZ PROFESOR SZCZEPAN W. ŚLAGA – REDAKTOR
„STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE”

WPROWADZENIE

We wspomnieniach poświęconych pamięci Księdza Profesora Szczepana Ślaga chcę się skupić przede wszystkim na doświadczeniach, jakie miałam w pracy redaktorskiej z Księdzem Profesorem. Myślę, że nic tak nie łączy ludzi, nic tak nie pozwala poznać się wzajemnie, jak bardzo ciężka, wspólna praca, w tym praca redaktorska. Wiele osób współpracowało z Księdzem Profesorem w „Studia Philosophiae Christianae”. Sądzę, że wiele z obecnych dziś osób mogłoby mówić o tej współpracy. Myślę, że wszyscy mamy te same uczucia i odczucia. Mieliśmy ogromne szczęście, ogromną łaskę u Pana, że mogliśmy latami pracować i poznawać wielkiego Uczzonego, wielkiego Człowieka, mieć w Nim wielkiego Przyjaciela. Mogliśmy się od niego uczyć pracowitości, rzetelności naukowej, mądrości i skromności. Ci, którzy pracowali z Księdzem Profesorem w redakcji, mają to przeświadczenie, że mieli rzeczywiście wspańskiego przyjaciela.

Na początek kilka dat. Od 1982 r. Ksiądz Profesor Szczepan Ślaga współredagował z ks. prof. Mieczysławem Lubańskim pod kierunkiem ks. prof. Kazimierza Kłósaka serię wydawniczą *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody* (od 4 tomu). Po śmierci ks. Kazimierza Kłósaka obaj księża profesorowie tę serię kontynuowali. Obecnie ukazał się tom piętnasty. Jeśli chodzi o pracę w „Studiach”, Ksiądz Profesor pojawił się w Komitecie redakcyjnym w 1967 r. W latach 1974–1985 pełnił funkcję sekretarza redakcji; w latach 1985–1987 był zastępcą redaktora naczelnego, a od 1988 r. został redaktorem naczelnym.

Jednocześnie był członkiem Komisji Senackiej ATK ds. Wydawniczych. Była to o tyle ważna funkcja, że należało dopilnować wielu spraw, jak: wielkość nakładu, liczba odbitek autorskich, terminowość wydania. I w tym Ksiądz Profesor był niezastąpiony.

1. STRONA MERYTORYCZNA

Praca redaktorska rozpoczyna się od gromadzenia dobrych materiałów do druku. Oznacza to przede wszystkim „zdobywanie” dobrych artykułów, czyli namawianie autorów do pisania i nadsyłania tekstów. Ksiądz Profesor poznałam na studiach. Już wtedy widziałam, jak zapraszał studentów do dzielenia się tym, co przemyśleli. Najczęściej były to recenzje publikacji, które Ksiądz Profesor w swojej słynnej teczce przywoził pociągiem dla nas z Łodzi do Warszawy. Warto wspomnieć, że świetnie orientował się w naszych zainteresowaniach (które sam, jako nasz profesor i mistrz kształtował). Stale nam coś podsuwał ze słowami: „Przeczytaj, może Cię zainteresuje”, a potem zachęcał do pisania recenzji. Mówił: „Zrób, przeczytaj, to jest ciekawe”. Potem pomagał popracować nad tekstem. Przeżywaliśmy chyba przy pierwszych tekstach to samo: tzn. lęk, czy na pewno jesteśmy godni, aby te nasze pierwsze wycieczki pojawiały się w piśmie naukowym. Że tak było, wspomnę tylko kilka nazwisk autorów recenzji i sprawozdań moich starszych i młodszych kolegów ze studiów. Byli to między innymi: Maria Romanow-Broniarek, Anna Lemańska, Dariusz Sobkowicz, ks. Kazimierz Kloskowski (jeszcze nie profesor), Jerzy Wysocki, Andrzej Gwiazda, Bolesław Rok, ks. Władysław Kubiak, Tomasz Olszewski, Michał Słowikowski, Kazimierz Szafata, Janina Skotnicka. Było tych nazwisk bardzo dużo. Dlaczego o nich wspominam? Otóż większość z tych osób dzisiaj pisze. Są pracownikami naszej uczelni i pracują naukowo, lub też pracując poza ATK, piszą w pismach naukowych i popularnonaukowych. Oznacza to, że Ksiądz Profesor nauczył nas, jak należy pisać. Starał się o to, byśmy mieli porządne narzędzie pracy.

Wspominając ten aspekt pracy redakcyjnej, to zachęcanie do pisania, zacytuję dwie charakterystyczne, moim zdaniem, wypowiedzi naszych kolegów z Uczelni. Ksiądz prof. Edmund Morawiec, w swej laudacji napisanej do numeru poświęconego Jubileuszowi Księdza Profesora Ślagi, nadesłał takie oto wspomnienie: „Człowiek ten miał zawsze i ma czas dla drugich, dla tych najmłodszych i tych najstarszych. Często np. słyszy się od autorów składających maszynopisy do redakcji, którą kieruje: »Nie mam dobrze przygotowanego tekstu tego materiału, ale Szczepciu doprowadzi go do właściwej formy, że może być opublikowany«. Sam zresztą korzystałem w wielu przypadkach z tej jego służebnej postawy”¹. Tak dokładnie było. Pewnym dopełnieniem tego opisu niech będzie inna wypowiedź pochodząca z tego samego jubileuszowego numeru, nadesłana już po śmierci Księdza Profesora Ślagi. Ksiądz prof. Mieczysław Bombik tak wspomina jedno z wydarzeń związanych z drukiem jego tekstu. Ksiądz prof. Ślaga zaplanował sobie, że praca magisterska ks. Bombika pt. *Filozoficzne uwarunkowania deterministycznej interpretacji mechaniki kwantowej Dawida Bohma* ukaże się w serii wydawniczej *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa...*: „Swoją zamysł zakomunikował mi i przekonująco uzasadnił na długo przed terminem składania tekstów do druku. Propozycję tę zaak-

¹ E. Morawiec, „*Studia Philosophiae Christianae* 32 (1996) 1, 147.

ceptowałem, nie uświadamiając sobie w pełni ograniczeń czasowych i trudności związanych z ostateczną wersją opracowania problematyki zawartej w pracy, które udało mi się jednak pokonać dzięki »nieprzejednanej« postawie Księdza Profesora. Ksiądz Profesor – z którym już wtedy byłem na stopie koleżeńskej – po wysłuchaniu moich wątpliwości i obiekcji z charakterystycznym dla siebie uśmiechem powiedział: »Słuchaj, jeśli tekstu nie otrzymam, to zobaczysz, że sam przygotuję twoją pracę do druku!«². Na tyle już wtedy Szczepana znałem, że wiedziałem, iż swoją »groźbę« zrealizuje: zamówiony tekst otrzymał w terminie.² Takie sytuacje, wielu spośród nas dziś tu siedzących, przeżywało. Tak właśnie było. Swoim łagodnym uporem, Ksiądz Profesor zmuszał nas do owocnej, konkretnej pracy.

Nadsyłane do redakcji teksty wymagają bardzo rzetelnej recenzji. Staraniem Księdza Profesora wszystkie teksty były czytane przez specjalistów. Warto podkreślić, że niezależnie od tych fachowych opinii, nie było tekstu, którego by Ksiądz Szczepan Ślaga nie przeczytał. Wiem, że gdy miał jakieś wątpliwości, sam doczytywał w danej dziedzinie. Często przeprowadzał rozmowy z autorami tekstów, zwłaszcza z tymi początkującymi. Swą wielką dobrocią, a zarazem naukowym krytycyzmem przyczyniał się do podnoszenia wartości tekstów.

2. NUMERY SPECJALNE

Ksiądz Profesor dbał o kształt „Studiów”. Doskonale wiedział, w którym momencie należy się zabrać za pracę. Było to szczególnie ważne w przypadku tzw. numerów specjalnych, okolicznościowych. Z Jego inicjatywy one się ukazywały. Między innymi: z okazji 40-lecia pracy ks. prof. K. Klósaka [15(1979)2]; z okazji 70-lecia urodzin ks. prof. T. Ślipko [25(1989) nr 1 i 2]; w 10. rocznicę śmierci ks. prof. Kazimierza Klósaka [28(1992)2]; numer poświęcony pamięci ks. prof. Stanisława Kamińskiego [29(1993)1]; w 70. rocznicę urodzin ks. prof. M. Lubańskiego [30(1994)2]; numer poświęcony pamięci o. Józefa M. Bocheńskiego [31(1995) 1].

Warto tu wyjaśnić, na czym polega praca nad numerem specjalnym. Praca redaktora w tym przypadku wiąże się z koniecznością nagłośnienia intencji wydania takiego numeru. Trzeba osobiście zwrócić się do wielu autorów, kolegów, przyjaciół Jubilata z prośbą o przygotowanie okolicznościowych tekstów. Często z wydaniem takiego numeru wiąże się zorganizowanie okolicznościowego Sympozjum. W takim przypadku naturalną sprawą jest drukowanie tekstów wystąpień. Zdarza się jednak, że wydanie numeru specjalnego spotyka się ze sprzeciwem osoby zainteresowanej. Tak było w przypadku obu numerów z 1989 r. i z numerem 2 z 1994 r. Tylko dzięki ogromnemu zaangażowaniu, dyplomacji i uporowi Księdza Profesora Ślaga mogły się one ukazać. Rocznikiem 25 chcieliśmy uczcić jubileusz 70-lecia

² M. Bombik, *Z sympatią Księdzu Profesorowi Szczepanowi Śladze*, „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1996) 1, 262.

urodzin ks. prof. Tadeusza Ślipko. Autor ten uprawia filozofię posłuszną obiektywnej wartości prawdy, ożywioną przekonaniem, iż jej wielkość i godność znajdują trwałe oparcie w moralnej rzeczywistości. Na terenie etyki, Jubilat stworzył spójną i oryginalną koncepcję osadzoną swymi korzeniami w tradycji filozofii tomistycznej, koncepcję otwartą na wszystko, co prawdziwe, dobre i aktualne. Ksiądz Ślipko podjął naukowy dialog z innymi orientacjami filozoficznymi. Opublikował wiele pozycji liczących się w świecie filozofii najszerzej pojętej. Redakcja „*Studia Philosophiae Christianae*” uważała, że jubilat ze wszech miar zasłużył sobie na uczczenie jego osoby specjalnym numerem. „Ale obecny na Radach Wydziału prof. Ślipko protestował; nie chciał być czczony! Nawet globalne – właśnie z wyjątkiem jednego – »tak« głosowanie nic w tym względzie nie pomogło. To oznaczało dla Redakcji „*Studiów*” etyczną rozterkę! I trwałaby w niej nadal, gdyby w numerze sprzed dziesięciu laty nie znalazła rozwiązania. Ksiądz prof. Ślipko pisał wtedy: A przeto z nakazu sprawiedliwości, ale przede wszystkim z potrzeby serca... musimy »poświęcić rocznik 1979 (nr 1 i 2) pisma osobie Ks. Prof. Kazimierza Kłósaka«. Tak więc nakazem sprawiedliwości i potrzebą serca usprawiedliwiamy się przed Księdzem Profesorem”³. Ukazały się w efekcie dwa numery, gdyż tak wielu autorów pragnęło swymi tekstami wyrazić cześć dostojnemu Jubilatowi.

Z podobnymi trudnościami musiał poradzić sobie Ksiądz Profesor Szczepan Ślaga podczas przygotowywania numeru jubileuszowego poświęconego ks. prof. Mieczysławowi Lubańskiemu. Chcieliśmy ten numer zachować w tajemnicy przed Jubilatem gdyż, znając ogromną jego skromność, spodziewaliśmy się oporu. Niestety ktoś nas zdradził i spotkaliśmy się z oczekiwanym sprzeciwem. Ten numer także się ukazał i to dzięki zdecydowanej postawie Księdza Profesora Ślagi. Do tego numeru przygotowaliśmy tekst omawiający dorobek i zainteresowania naukowe Jubilata. Wiadomo, że są one rozległe. Wielokrotnie spotykaliśmy się (Sz. W. Ślaga, A. Lemańska i A. Latawiec), dzieliliśmy się tematami, dyskutowaliśmy nad kształtem ostatecznym tekstu. Ksiądz Szczepan długo nie był zadowolony, wielokrotnie ingerował w całość tekstu, aż udało się napisać tekst nadający się do druku. Jak widać w tej pracy redaktorskiej należało pokonać czasem wiele trudności obiektywnych

3. ŻYCIE UCZELNI

Ksiądz Profesor bardzo interesował się wszystkim tym, co działo się na naszym Wydziale. Pilnował, by nic ważnego nie umknęło i by było udokumentowane w formie sprawozdań w „*Studiach*”. Wiązało się to z koniecznością przypomnienia i proszenia o odpowiednie teksty. W tym przypadku Ksiądz Profesor pamiętał przede wszystkim o studentach. Mobilizował do napisania, jak zwykle

³ Z wprowadzenia Redakcji do numeru *St. Phil. Christ.* 25 (1989) 1, 6.

służył pomocą w zredagowaniu tekstu. Dzięki takiej postawie pojawiały się w „Studiach” sprawozdania z działalności kół studenckich, ze studenckich wyjazdów naukowych, z sympozjów i konferencji naukowych organizowanych na Uczelni. Z jednej strony, była to okazja dla studentów do zaistnienia jako autorów tekstów, z drugiej zaś – możliwość informowania o życiu Uczelni.

To zainteresowanie życiem naukowym ATK i innych ośrodków filozoficznych przejawiało się w publikowaniu sprawozdań z organizowanych w ATK i na innych uczelniach sympozjów, konferencji itp. Wydaliśmy kilka numerów poświęconych prezentacji sylwetek uczonych, którym nadano doktoraty *honoris causa*. I tak między innymi w numerze 27(1991)¹ przedstawiono sylwetkę emerytowanego prof. Edouarda Boné z Katolickiego Uniwersytetu w Louvain-La-Neuve. Szczególne uznanie należy przypisać prof. Boné za prace z zakresu nauk przyrodniczych, filozofii chrześcijańskiej i teologii oraz zaangażowanie w sprawy polskie. Numer 27(1991)² zawiera tekst poświęcony doktoratowi *honoris causa* o. prof. Innocentego Bocheńskiego. Znaczący wkład Jubilata w rozwój filozofii europejskiej, szczególnie w dziedzinie logicznej analizy pojęć, filozofii tomistycznej i historii logiki arystotelesowskiej i średniowiecznej przyniósł chwałę nauce polskiej w kraju i za granicą. W numerze 31(1995)¹ zamieszczono informacje o dwu ważnych wydarzeniach naukowych. Jednym z nich było nadanie doktoratu *honoris causa* o. prof. Feliksowi Bednarskiemu, emerytowanemu profesorowi zwyczajnemu Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza w Rzymie, autorowi szeregu prac z zakresu etyki i pedagogiki budowanej na antropologii św. Tomasza i propozycjach Soboru Watykańskiego II oraz tłumaczowi wielu kwestii *Sumy Teologii św. Tomasza*, uczonemu i wychowawcy. Drugim istotnym wydarzeniem było nadanie doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego ks. prof. Józefowi Tischnerowi, absolwentowi ATK. Informacje te Książdz Profesor Szczepan Ślaga przekazał na łamach „Studia Philosophiae Christianae”.

W dziesiątą rocznicę śmierci śp. ks. prof. Kazimierza Kłósaka staraniem redaktora naczelnego ukazał się numer *Studia Philosophiae Christianae* [28(1992)²] zawierający sprawozdanie z okolicznościowego sympozjum oraz wiele artykułów dawnych przyjaciół, współpracowników i uczniów Profesora.

4. STRONA FORMALNA

Czytelnicy pism naukowych zwracają uwagę nie tylko na wartość merytoryczną zamieszczanych w nich artykułów, ale także na ich stronę formalną. Wartość pisma podnosi się poprzez układ całości, czytelność, jakość tekstu, papieru, dobór zdjęć czy przejrzystość zamieszczanych tabel i wykresów. Nie wszystkie te parametry są wynikiem pracy redakcji (jak choćby jakość papieru). Książdz Profesor Szczepan Ślaga starał się, by wygląd naszego półrocznika był na najlepszym poziomie. Gdy ponad dwadzieścia lat temu poprosił mnie o pomoc w przygotowywaniu „Stu-

diów” do druku, byłam zaskoczona ilością i jakością pracy, jaką należało wykonać, by z nadsyłanych maszynopisów autorskich uzyskać postać ostateczną wydrukowanego pisma. Najpierw należało przejrzeć wszystkie maszynopisy. Wymagano od nas, by były one na białym papierze. Dopuszczano najwyżej dwie lub trzy literówki. Liczba wierszy na stronie i znaków w wierszu były ściśle określone. Zatem maszynopisy, które nie spełniały tych wymogów, należało przepisać. Następnie każdą stronę całego numeru trzeba było zadjustować, czyli opisać dla drukarni tak, by uzyskać oczekiwaną postać. Zamieszczane w owym czasie wszelkie tabele, wykresy, rysunki musieliśmy dokładnie opisać wyliczając ich wielkości, rozliczając grubości linii, odległości, wielkości czcionek, szerokość kolumn. Odrębnego opisu wymagały przypisy, ich format. Przechowywane do dziś egzemplarze archiwalne wzbudziły zadziwienie najmłodszego sekretarza redakcji „Studiów”. Obecnie ogromnym i oczywistym ułatwieniem jest możliwość wykorzystywania wydruków komputerowych oraz nanoszenia niezbędnych poprawek na dyskietki.

Istotną sprawą przy redagowaniu półrocznika stanowi układ całości. Z jednej strony, ważny jest układ poszczególnych artykułów, ich kolejność, dobór kryterium podziału recenzji, sprawozdań i materiałów przeglądowych, z drugiej zaś – układ całości. Szczególnie ważne i trudne jest to w przypadku numerów specjalnych. W numerach tych dodatkowym zadaniem stojącym przed redakcją jest zamieszczenie wprowadzenia wyjaśniającego potrzebę podjętego przedsięwzięcia. W miarę możliwości w takich okolicznościowych numerach poświęconych konkretnym uczonym, Ksiądz Profesor starał się zamieszczać zdjęcia czczonych filozofów. Miał wówczas trudne zadanie namówienia Jubilata do wykonania zdjęcia, czasem sprowadzenia fotografa i zadbanie o najefekowniejszy egzemplarz.

Znana wśród czytelników punktualność ukazywania się „Studiów” była także zasługą redaktora naczelnego. To On pilnował terminów składania tekstów do redakcji, a następnie całego maszynopisu do drukarni. On czuwał nad terminowością i dokładnością wykonania obu korekt. Zdarzało się, że autorzy nie odsyłali na czas korekty własnych tekstów. Wówczas zadanie to brał najczęściej na siebie Ksiądz Profesor.

Warto dodać, że wszystkie te prace przez wiele lat wykonywane były w bardzo trudnych warunkach lokalowych – dlatego najczęściej pracowaliśmy w naszych mieszkaniach. Tam też przechowywaliśmy egzemplarze archiwalne. Staraniem Księdza Profesora Szczepana Ślagi otrzymaliśmy w gmachu ATK pokój redakcyjny.

Zdaję sobie sprawę, iż przedstawiona przeze mnie sylwetka naszego Przyjaciela Księdza Profesora Szczepana Ślagi, zarysowana została pobieżnie. Jednakże przytoczone fakty ilustrują wielką dobroć, a zarazem Jego rzetelny krytycyzm. Wiele było nam dane nauczyć się od Niego. Pozostaje jedynie zapewnienie, iż będziemy się starali w naszej dalszej pracy redakcyjnej kierować wszystkimi wskazówkami i naukami, jakie nam pozostawił.

KS. WIESŁAW DYK

KSIĄDZ PROFESOR SZCZEPAN W. ŚLAGA
– KAPŁAN-PRZYRODNIK

1. WPROWADZENIE

1. Schyłek XX wieku jest okresem biologii. Zakres problemów biologicznych poszerzył się w ostatnich latach m.in. o sferę zdarzeń możliwych – głównie chodzi tu o możliwość istnienia życia w przestrzeni kosmicznej. Możliwość ta, to nade wszystko wskazanie uniwersalnych prawidłowości życia. Biologia jest dziedziną wiedzy, która podejmuje zadania wyjaśniania funkcji i struktury żywych organizmów i przesuwą akcent z tego, co konieczne na to, co możliwe, jak również dokonuje zaakcentowania tego, co niepowtarzalne i lokalne w powtarzalnych i globalnych uwarunkowaniach czasoprzestrzennych.

Świat istot żywych widziany dotychczas przez pryzmat „chemizmu” procesów fizycznych i „sztywnych” praw nauki, dzisiaj odkrywa się jako pełen dynamiki, rozwoju, pojawiania się nowości i zdolności do powiększania stopnia organizacji.

Tak najogólniej wygląda tło, na którym utkany jest „gobelin” przyrodniczej twórczości Księdza Profesora Sz. W. Ślaga. Specjalistyczne analizy łódzkiego Filozofa, dotyczą istoty i genezy życia, problemów ewolucji życia i ewolucjonizmu, metodologii i zagadnień naukoznawczych. Nie sposób zająć się wszystkim w krótkim wystąpieniu, nawet gdyby prezentacja została ograniczona do jednego z trzech nurtów badań, tj. przedmiotowego, filozoficznego i religijnego. Tutaj nie będziemy zajmować się filozoficzną warstwą jego działalności, ale ograniczymy się do skrótowego przedstawienia przedmiotowego zaangażowania i zarysowania podstaw religijnych implikacji. Ogólnie rzecz ujmując teoria abiogenezy należy, zdaniem Filozofa życia, do ujęć przyrodniczych, ale istnieje możliwość dokonywania określonych implikacji teologicznych, jak np. rozumienie świadomości ludzkiej, jej niematerialności i ewentualnej nieśmiertelności¹.

¹ Sz. Ślaga, *Biologiczny obraz świata*, „Wiara i odpowiedzialność” nr 4 (1988), s. 32

2. PRZEDMIOTOWE ZAANGAŻOWANIE

Wśród wielu możliwych ujęć procesów protobiologicznych (wielość ta zależna jest od przyjętych mechanizmów przemiany, substratów wyjściowych oraz natury warunków początkowych) ks. prof. Ślaga wymienia przede wszystkim trzy grupy hipotez abiogenezy.

Fizykochemiczne – odwołujące się do metod i narzędzi fizyki. Jest to najczęściej podejście mechaniczne. Tłumaczenie początków życia streszcza się w ukazywaniu określonych własności fizycznych enzymów, wyłącznego funkcjonowania praw fizykalnych i chemicznie aktywnego otoczenia. Tu najczęściej wymienia się hipotezę cyjanową E. Pflügera (1875), azotową F. J. Allena (1899), sylicydalną W. Sedlaka.

Fotochemiczna – wskazująca na fakt, że własność niesymetryczności i czynnej optyczności systemów żywych jest uwarunkowana własnościami drobin, które wchodzi w jego skład. Intensywne promieniowanie jonizujące pojawiające się na poziomie molekularnym ma zdolność syntezy asymetrycznej na powierzchni substancji organicznej. Nie tyle konkretny substrat, lecz procesy fotochemiczne na poziomie molekularnym zainicjowały życie. Do tej grupy należą, np. A. Dauvillier i E. Dequin.

Biochemiczne analizy warunków na pierwotnej Ziemi prowadzą do wniosku, iż aminokwasy, proste peptydy i dalej kwasy nukleinowe i białka – jako podstawowe cegiełki życia – wytworzyły się w wyniku kondensacji, polimeryzacji reakcji oksydoredukcyjnych w płyciznach oceanu. Jako przykładowych przedstawicieli możemy wymienić tutaj A. Oparina i J. B. S Haldane.

Hipotezy powyższe autor testuje w swych licznych pracach. Ukazuje on relację jaka zachodzi między teorią abiogenezy i poszczególnymi naukami szczegółowymi. Protobiologia jawi się jako nauka interdyscyplinarna, łącząca nawet odległe dziedziny wiedzy. Łódzki Filozof jest przekonany, że „znajomość stanu badań abiogenezy w płaszczyźnie przyrodniczej może przyczynić się do sprecyzowania stanowiska filozoficznego i odwrotnie”². Różnorodne hipotezy, teorie, modele i scenariusze powstawania życia Sz. W. Ślaga poddaje konfirmacji z faktami empirycznymi. Badacz początków życia przeprowadza szczegółową analizę: procesów ewolucji kosmicznej, występowania związków organicznych w meteorytach, wpływu komet na zasiew życia na Ziemię, stadiów tworzenia się rozwoju i atmosfery, procesów geochemicznych oraz syntez laboratoryjnych. Wielostronne i szczegółowe rozważania przyrodnicze pozwalają na ukazanie empirycznego charakteru procesów życiowótórczych, tj. „ciągu zdarzeń obejmujących wzrost złożoności i prowadzących – od prostych syntez abiotycznych poprzez kolejne coraz to wyższe stopnie złożoności – do pojawienia się pierwszych istot ży-

² Sz. Ślaga, *Za i przeciw teorii abiogenezy*, Studia Philosophiae Christianae, nr 6 (1970), 1, 109.

wych”³. Schemat procesów wiodących ku życiu autor przedstawia następująco: „związki nieorganiczne —————> proste związki organiczne —————> złożone związki organiczne —————> wyizolowane systemy skorelowanych reakcji o wzrastającym stopniu złożoności niezależności istoty żywe jako oczekiwany i konieczny wynik ewolucji materii”⁴.

W ramach ogólnej idei ewolucji chemicznej wymienia się różnorodne modele ewolucji przedkomórkowej (przejście od makromolekuł do protokomórki). Badacz początków życia przyznaje, że dzisiaj można wymienić już ponad sto takich modeli i jako przykład wymienia niektóre z nich, tj. model koacerwatowy A. Oparina, mikrosferowy S.W. Foxa, samorozwoju systemów katalitycznych A. Rudenki, model powstania organizacji biologicznej H. Quastlera, samoorganizacji materii i ewolucji molekuł biologicznych M. Eigena, samoorganizacji systemów molekularnych i ewolucji aparatu genetycznego H. Kuhna, genezy informacji biologicznej B.O. Küppersa, model (E. Egamięgo, H. Yanagawy, Y. Kobayashiego i K. Sato)⁵. Powyższe modele nie mają pretensji „odgadnięcia” rzeczywistych procesów życiotwórczych, lecz są jedynie potwierdzeniem, iż czynności życiowe mogły wyłaniać się w sposób naturalny i zgodnie z prawami przyrody.

Konfirmacja poglądów ewolucji kosmicznej i chemicznej na bazie najnowszych osiągnięć różnych dziedzin wiedzy wiedzie autora do stwierdzenia, że przyjęcie abiogenezy jest postulatem logicznym – chociaż na płaszczyźnie przyrodniczej zyskuje ona częściowe potwierdzenie. W ramach metod i pojęć naukowych odrzucone muszą być inne propozycje tłumaczące genezę życia.

3. IMPLIKACJE RELIGIJNE

Przesłania przyrodnicze, zdaniem Księdza prof. Ślaga nie mogą stanowić dowodów na istnienie Boga, gdyż „z porządku czysto empirycznego nie można dokonać przejścia logicznie uprawomocnionego do porządku ontologicznie egzystencjalnego: mogą natomiast owe przesłanki skłaniać od strony psychologicznej do akceptacji takiego przekonania i wzmocnić je”⁶. Pojawia się tutaj analogia między logicznym uznaniem abiogenezy na podstawie faktów empirycznych i psychologicznej akceptacji oraz wzmocnieniem wiary w Boga na bazie osiągnięć nauki. Istotny jest tu fakt, iż autor mówi o „psychologicznym wzmoc-

³ Sz. Ślaga, *Wokół problematyki genezy życia*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa* t. 8, ATK, Warszawa 1986, 76.

⁴ Sz. Ślaga, *Podstawowe założenia i wartość abiogenezy*, „Roczniki Filozoficzne”, 12 (1964), s. 3, 82.

⁵ Sz. Ślaga, *Życie i ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, Sz. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, ATK, Warszawa 1992, s. 369–374.

⁶ Sz. Ślaga, *Biologiczny obraz świata...*, s. 33

nieniu”, o „akceptacji”, a nie o logicznym wnioskowaniu. W „implikacji religijnej” dochodzi element wolnej woli, a nie tylko rozumu. Można też powiedzieć, że funkcjonuje tutaj inne rozumienie prawdy. Gdy przy **wnioskowaniu naukowym**, w przesłankach – wyraźnie lub milcząco – przyjmowana jest klasyczna definicja prawdy, tj. **zgodności umysłu z rzeczywistością**, to we **wnioskowaniu religijnym** w przesłankach określenie prawdy nie może odnosić się do sposobu bytowania, ale musi to być **zgodność sądów praktycznych ze słusznym pragnieniem**. Chodzi tutaj przede wszystkim nie o zdolność do odczytywania natury Wszechświata, ale natury człowieka będącego logiczną konsekwencją ewolucji Kosmosu. Książd prof. Sz. W. Ślaga w swych wypowiedziach zwracał uwagę na potrzebę odczytywania tego, co istotne i zarazem bez wyjątku słuszne w naturze człowieka. Dobro, które odpowiadałoby naszym zachciankom, byłoby dobrem pozornym i fałszującym ludzkie pragnienia.

Wiara w Boga nie stanowi więc uzupełnienia dziur w wiedzy naukowej (z tym nauki muszą sobie same radzić w ramach swych metod). Połączenie ścisłości matematycznej z wiarą w Boga nie przeczy sobie i wzajemnie się nie dyskwalifikuje. Tak na przykład czytając, *Kosmologię współczesną K. Maślanki*, powiada: „[...] Dobrze, że kosmologia, nie rezygnując ze swej ścisłości matematycznej, staje się bardziej otwarta na pytania o Stwórcę i na problemy, które będąc poza fizyką, należą do filozofii i teologii [...]”⁷.

⁷ Sz. Ślaga, *Wokół idei Boga kosmologów. Na marginesie książki K. Maślanki: Kosmologia współczesna* (Kraków 1991, Wyd. „Secesja”, s. 75) i jego artykułów z kosmologii, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1 (1992), s. 152.

ZBIGNIEW ŁEPKO SDB

KSIĄDZ PROFESOR SZCZEPAN W. ŚLAGA – NAUCZYCIEL I CZŁONEK SPOŁECZNOŚCI AKADEMICKIEJ

Na takim spotkaniu jak dzisiaj nie sposób nie wspomnieć o przymiotach osobowości Księdza prof. Szczepana Ślaga, dzięki którym był on twórczy i ceniony jako badacz i nauczyciel akademicki. Przyjaciele i uczniowie Profesora mogliby według różnych kluczy mówić o tych przymiotach. Ja chciałbym tutaj odwołać się do podanych przez Karla Poppera kryteriów dojrzałej osobowości uczonego, badacza i członka społeczności uniwersyteckiej. Do tych kryteriów odwołuję się z dwóch co najmniej powodów. Najpierw dlatego, że propozycje Poppera miałem okazję dyskutować w połowie lat osiemdziesiątych na seminarium prowadzonym przez księży profesorów: M. Lubańskiego i Sz. Ślagę. Po wtóre, do podanych przez Poppera kryteriów dojrzałej osobowości uczonego i badacza odwołuję się, gdyż osobowość Księdza prof. Ślaga do tych kryteriów przystawała.

Proszę Państwa, podstawowym kryterium dojrzałej osobowości uczonego i badacza jest, zdaniem Poppera, skromność intelektualna i ściśle z nią związana odpowiedzialność intelektualna. Tej sprawie poświęcił Popper ponad 60 lat, poczynając od wydanej w 1934 r. *Logik der Forschung*. Przekonanie, że ktoś inny może coś wiedzieć lepiej niż ja, otwartość na dobre pomysły kogoś innego i angażowanie się w ich realizację z pewnością cechowały Księdza prof. Ślagę. Przejawiało się to zwłaszcza w jego intelektualnie partnerskim sposobie odnoszenia się do studentów, których z uwagą wysłuchiwał i wiele razy zapraszał do współpracy. W ten sposób wyszukiwał zdolnych studentów i mobilizował ich do pracy. (Oczywistym tego potwierdzeniem jest rozwój naukowy siedzącego tutaj ks. prof. K. Kloskowskiego).

Ta postulowana przez Poppera skromność intelektualna przybiera ostatecznie postać ustawicznego samokrytycyzmu i jest dopełniana prostotą języka, którym uczony określa swoje stanowisko i prezentuje wyniki swoich badań. Choć Ślaga nie był popularyzatorem, to jednak dbałość o język przekazu i nieskomplikowane jego formy zjednywały mu duże uznanie. Niedawno prof. Hałaczek mówił mi, że jakiegokolwiek poprawki tekstu poczynione przez Profesora Ślagę dawały pewność, że ten tekst będzie dobry.

Tę intelektualną skromność łączył Ślaga harmonijnie z postawą, którą Popper nazwałby poznawczą pretensjonalnością wobec prawdy. Tak oto skromność intelektualna wiązała się w nim z odwagą intelektualną. A to znaczy, że był badaczem i nauczycielem prawdy. W sporze o nią był stanowczy, konsekwentny i krytyczny. Ze względu na prawdę był trudnym recenzentem, zmuszającym do rewizji poglądów nie w pełni uzasadnionych, wysuwania nowych problemów lub formułowania dawnych w nowy sposób, w nowym świetle, odpowiednio do aktualnego stanu wiedzy. W tym zakresie trzymał zawsze „rękę na pulsie”, śledził na bieżąco nowości wydawnicze z zakresu literatury obejmującej rozległe spektrum problematyki, która go zajmowała. Tutaj ujawniała się ogromna pracowitość Profesora Ślaga i jego zdolność do wnikliwych studiów. Te zaś przymioty swojej osobowości wspierał starannie budowanym warsztatem pracy naukowej. Myślę, że Profesora Ślagę dobrze charakteryzuje jego zapobiegliwość o bardzo dobre wyposażenie komputerowe warsztatu pracy naukowej. Ujawniane w pracy badawczej i teoretycznej przymioty osobowości Profesora Ślaga budowały atmosferę społeczności akademickiej, rozumianej jako wspólnota partnerstwa i poszukiwania prawdy. W jej warunkach Ślaga potwierdzał siebie jako uczony, nauczyciel i kapłan.

KS. IRENEUSZ PEKALSKI

SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE SESJI

Przypadł mi w udziale miły obowiązek wypowiedzenia słowa kończącego sesję naukową zorganizowaną wspólnie przez Katedrę Filozofii Przyrody Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i nasze Wyższe Seminarium Duchowne dla uczczenia pierwszej rocznicy śmierci ks. prof. Szczepana Ślagi.

Sesja ta mogła dojść do skutku dzięki życzliwej przychyłności wielu osób.

Pragnę na pierwszym miejscu wymienić Jego Ekscelencję Księdza Arcybiskupa Władysława Ziółka, Ordynariusza Łódzkiego. Serdecznie dziękuję Waszej Ekscelencji za to, że już od momentu przedłożonej Mu pierwszej myśli o zorganizowaniu naszej sesji naukowej Ksiądz Arcybiskup zechciał udzielić jej swego pełnego poparcia. Dziękuję także za wygłoszone słowo wprowadzające i za obecność wśród nas aż do końca sesji.

Za udział bardzo serdecznie dziękuję Ich Ekscelencjom Księdzu Biskupowi prof. Bohdanowi Bejze i Księdzu Biskupowi Adamowi Lepie, wykładowcom Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i naszego Seminarium.

Pragnę serdecznie podziękować wszystkim pracownikom naukowym Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, a w szczególności Katedry Filozofii Przyrody teje Uczelni oraz wykładowcom innych ośrodków filozoficznych. Zechcieli oni ochotnie podjąć się trudu przygotowania naukowych referatów, które mieliśmy przyjemność wysłuchać w trakcie obecnej sesji.

Obecność w murach naszego Seminarium tak dostojnych gości jest dla nas wszystkich zaszczytem i wyróżnieniem. Obecność tę odczytujemy jako wyraz szacunku i uznania Przewielebnych Księży Profesorów i Szanownych Państwa dla środowiska, w którym wzrastał i ubogacał się duch i intelekt naszego wybitnego Mistrza i Wychowawcy – ks. prof. Szczepana Ślagi.

Uprzejmie dziękuję wszystkim Szanownym Gościom z Warszawy, Łodzi i Zduńskiej Woli, wykładowcom naszego Seminarium za uczestnictwo w naszej sesji. Bardzo cieszymy się z obecności pośród nas krewnych Księdza Profesora z Limanowej.

W szczególny sposób pragnę gorąco podziękować ks. dr. Sławomirowi Szczyrbie, który zechciał zatroszczyć się o wszystkie sprawy organizacyjne związane z przeprowadzeniem tej sesji.

Serdecznie dziękuję też naszym klerykom za obecność, a zwłaszcza tym, którzy przyczynili się do przygotowania okolicznościowej wystawy i udekorowania naszej auli.

W trakcie przyjęcia wieńczącego jubileusz 30-lecia pracy naukowej ks. prof. Ślaga w ATK, miałem okazję zabrać głos w imieniu delegacji reprezentującej na tych obchodach nasze Seminarium. Pozwoliłem sobie wówczas podkreślić, że w naszym środowisku ks. prof. cieszy się ogromnym autorytetem nie tylko naukowym, ale także moralnym jako miłośnik prawdy i sprawiedliwości.

Mam nadzieję, że my, Jego uczniowie i wychowankowie, godnie uczciliśmy dziś pamięć naszego Mistrza i Wychowawcy. Naszym pragnieniem jest także, choćby w jakimś stopniu naśladowanie Go w umiłowaniu prawdy i sprawiedliwości.

Raz jeszcze na ręce Księdza Arcybiskupa pragnę wszystkim podziękować za udział w naszej sesji.

ANNA LEMAŃSKA

BIOLOGIA A BIOFILOZOFIA W UJĘCIU KS. SZCZEPANA W. ŚLAGI

Zainteresowania naukowe ks. prof. Szczepana W. Ślaga koncentrują się przede wszystkim wokół filozoficznych problemów odnoszących się do materii żywej, a zwłaszcza kwestii związanych z powstaniem i ewolucją życia. Podejmując te zagadnienia, Ksiądz Profesor badał różne ich aspekty, rozpatrywał zarówno stronę czysto zjawiskową związaną z interesującymi Go problemami, jak i próbował dotrzeć do istoty w sensie ontologicznym bytów z obrębu przyrody żywej. Przeprowadzał również wielostronne analizy metodologiczno-epistemologiczne pojęć, metod i teorii z zakresu nauk biologicznych. Różnorodność badanych aspektów rzeczywistości zmusiła niejako Autora do poszukiwania adekwatnej metody uprawiania filozoficznej refleksji. I chociaż w jego dorobku można znaleźć zaledwie kilka prac ściśle dotyczących zagadnień metodologicznych filozofii przyrody, to niemal we wszystkich pozostałych są poczynione istotne uwagi na ten temat.

Poglądy ks. Ślaga na filozofię przyrody i jej relacje do nauk przyrodniczych kształtowały się pod wpływem koncepcji ks. prof. Kazimierza Kłósaka, którą to koncepcję wysoko cenił [11, s. 66–69, 73–76]. Ksiądz Ślaga przejął podzielaną przez K. Kłósaka empiriologiczną teorię nauk przyrodniczych, a także autonomiczną w stosunku do metafizyki teorię filozofii przyrody.

W wielu swych pracach Ksiądz Profesor podkreślał, że nauki przyrodnicze, w szczególności biologia i nauki filozoficzne, zwłaszcza zaś filozofia przyrody, leżą na odrębnych płaszczyznach epistemologicznych [4, s. 268; 7, s. 70; 8, s. 263, 277; 16, s. 17]. W płaszczyźnie nauk biologicznych badamy metodami empirycznymi „uzewnętrzniające się zjawiska życiowe” [7, s. 70], poznajemy sposoby organizacji żywej materii oraz zależności między tymi zjawiskami a układami i strukturami materialnymi [7, s. 71; 8, s. 263]. Albowiem przyrodnik, pozostając na płaszczyźnie zjawiskowej, bada aspekty ilościowo-mierzalne [10, s. 165] i ujmuje te „zależności ilościowe pomiędzy zjawiskami wyłącznie w planie empirycznym” [8, s. 277]. Szczepan Ślaga uważał również, iż „dla uprawiania biologii i innych nauk szczegółowych odwoływanie się do zasad myślenia filozoficznego nie jest bezwzględnie konieczne” [16, s. 17]. W tym kontekście warto

zwrócić uwagę, iż podejmując w swych pracach – przykładowo – zagadnienie celowości i wskazując na potrzebę posługiwania się przez biologów wyjaśnieniami celowościowymi i stosowania przez nich „teleologicznej metody opisu zjawisk życiowych” [4, s. 268], jednocześnie postulował, aby „wyrugować z terenu biologii same terminy: celowość, finalizm, teleologia” [4, s. 268; zob. także 17, s. 65–79], gdyż mają one wydźwięk filozoficzny. Zamiast tych pojęć proponował używać pojęcia ekwifinalności. Taki zabieg pozwala „zachować najwłaściwszą treść metodologicznego teleologizmu bez implikacji doktrynalnych jako heterogennych względem biologicznego sposobu poznania” [4, s. 269].

W pracach Sz. Ślęgi można zauważyć ewolucję poglądów na nauki biologiczne w kierunku uwzględniania aspektów systemowych. Ma to zapewne związek z rozwijaną przez ostatnie pół wieku teorią systemów, w biologii związaną z nazwiskiem L. von Bertalanffy’ego. Nasz Autor zwracał uwagę, że rozpatrywanie nauki w ramach podejścia systemowego stwarza nową perspektywę metodologiczną. Może mieć to znaczenie do lepszego zrozumienia zjawiska, jakim jest nauka do przezwyciężenia jednostronnych jej ujęć, a także do unikania skrajności rozwiązań problemów metodologiczno-epistemologicznych [9, s. 151]. Jednocześnie wskazywał, że w celu głębszego poznania zjawisk życiowych konieczna staje się nowa synteza i integracja dociekań w tym zakresie. Podejście systemowe daje możliwości scalenia badań analitycznych i syntetycznych, może też stać się teoretycznym i eksperymentalnym paradygmatem badań, m.in. protobiogenezy [14, s. 161–163]. Również problem teleonomii uzyskuje nowe oświetlenie, gdy rozpatruje się go w perspektywie systemowo-informacyjnej [17, s. 70–75]. Profesor Ślęga wykorzystywał teorię systemów do analiz prowadzonych na dwóch poziomach. Pierwszy odnosi się do samej biologii, gdzie Autor wskazywał na konieczność ujęć systemowo-organizmalnych zjawisk życiowych. Drugi poziom mieści się w ramach filozofii nauki, gdzie według Księdza Profesora, teoria systemów pomaga lepiej zrozumieć fenomen nauki.

Warto przytoczyć, w kontekście ujęć całościowo-systemowych, poglądy Sz. Ślęgi na biologię ogólną i teoretyczną. Jego zdaniem biologia ogólna powinna badać taki zespół cech, który jest wspólny wszystkim organizmom żywym. W szczególności jednym z zadań biologii ogólnej byłoby badanie genezy i ewolucji życia [5, s. 1427–1428]. Z kolei „biologia teoretyczna zajmuje miejsce gdzieś na styku pomiędzy matematyką, biologią, chemią i fizyką” [5, s. 1429] i analizuje strukturę i funkcje żywych organizmów, wykorzystując teorię systemów, informacji, cybernetykę, matematykę (biologia matematyczna) i fizykę teoretyczną (biofizyka) [5, s. 1429–1431]. Według Sz. Ślęgi „biologia teoretyczna przez zastosowanie tak szerokiego wachlarza metod i sposobów podejścia, własnych i zapożyczonych z dziedzin z nią graniczących, pełni rolę wiodącą i jednoczącą różne nauki biologiczne” [5, s. 1431].

W odróżnieniu od poznania na płaszczyźnie nauk przyrodniczych filozofia przyrody ujmuje, według Sz. Ślęgi, elementy istotowe i egzystencjalne bytów

materialnych [7, s. 70, 72], próbuje dotrzeć do „wewnętrznej treści i uwarunkowań bytowych badanych przedmiotów i stanów bytowych” [8, s. 264]. W odniesieniu do problematyki dotyczącej bytów ożywionych Ksiądz Profesor wskazywał, że w płaszczyźnie filozoficznej próbuje się dotrzeć do „samej istoty bytu żywego i ontycznych podstaw jego strony zjawiskowej” [7, s. 70], poszukuje się istotnych przyczyn (przyczyn „wyższego rzędu”), „które przez swój wpływ doprowadziły do zaistnienia i dalszego rozwoju życia” [8, s. 225]. Zatem filozofia przyrody „tworzy własne konstrukcje myślowe (nie dowolne!) i daje różną od biologicznej, ontologiczną interpretację rzeczywistości organicznej” [4, s. 299]. W konsekwencji Sz. Ślaga uważał, że filozof przyrody, szukając racji wyjaśniających istotę i działanie bytów ożywionych [7, s. 71], w swoich analizach opiera się na zasadach niesprzeczności i racji dostatecznej [8, s. 263].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż Sz. Ślaga proponował zastąpić tradycyjną nazwę „filozofia przyrody ożywionej” przez „określenie bardziej operatywne, a mianowicie »biofilozofia« [16, s. 29]. Nakreślił jednocześnie zakres badań biofilozofii, która powinna podjąć z perspektywy ontologicznej takie problemy jak: determinizm, przyczynowość, teleologia, ewolucjonizm, istota życia [16, s. 30], a szczególnie jednym z jej ważnych zadań jest ustalenie, „czy funkcje życiowe są specyficzne dla bytów żywych i w jaki sposób wyodrębniają się od materii martwej” [8, s. 263]. Należy podkreślić, że w ujęciu Księdza Profesora przedmiotem biofilozofii jest materia ożywiona. W tym zakresie przedmiot biologii i biofilozofii jest ten sam: organizm żywy, inne są natomiast badane aspekty i metody.

Szczepan Ślaga wprawdzie rozdzielał płaszczyznę poznania charakterystycznego dla nauk biologicznych od płaszczyzny poznania filozoficznego, to wskazywał jednocześnie na filozoficzne uwikłania, uwarunkowania i implikacje biologii [16, s. 15]. Podkreślając odmiennność stosowanego języka, sformułowań, wyjaśnień, używanych pojęć w tych dwóch odrębnych dyscyplinach naukowych, stwierdzał komplementarność obrazów w nich otrzymanych, dzięki czemu uzyskujemy całościowe ujęcie organizmu żywego [4, s. 269; 7, s. 70; 8, s. 277].

Powyższa perspektywa pozwalała ks. Śladze uznać metodę wyodrębniania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego, zaproponowaną przez K. Kłósaka, za właściwą w uprawianiu filozofii przyrody, która w pewien sposób bliska naukom przyrodniczym „może w punkcie wyjścia opierać się i korzystać w określony sposób z danych tych nauk” [10, s. 171].

Metoda wyodrębniania implikacji ontologicznych zakłada konieczność uwzględniania wyników nauk biologicznych. Ksiądz Profesor doskonale znał współczesną biologię, a zwłaszcza jej zagadnienia dotyczące pochodzenia i ewolucji życia. W wielu pracach referował aktualny stan badań w interesującym Go zakresie. Jednocześnie odmiennność płaszczyzn poznawczych zmuszała Autora do dokonywania wnikliwych analiz metodologiczno-epistemologicznych materiału dostarczanego przez teorie biologiczne. Ta analiza pozwala bowiem na usystematyzowanie wyników, rozjaśnienie pewnych aspektów, zobaczenie całego proble-

mu w nowym świetle [8, s. 226]. Niekiedy konieczne staje się podjęcie próby oceny wartości naukowej prezentowanych teorii i koncepcji. Na przykład w artykule *Ewolucjonizm – kreacjonizm a panspermia* [13] Ksiądz Profesor po przedstawieniu głównych założeń i twierdzeń koncepcji Hoyle’a-Wickramasinghe’a dokonał oceny wartości merytorycznej tej propozycji [13, s. 111–124].

Warto też zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, który wiąże się z problematyką metodologiczno-epistemologiczną będącą przedmiotem zainteresowań ks. Ślęgi. Wskazuje On mianowicie, że w metodologii biologii ścierają się dwie tendencje: redukcjonistyczna i organizmalno-całościowa [7, s. 69–70; 15, s. 8–9]. Przyjęcie jednej ze strategii badawczych jest silnie uwikłane filozoficznie i samo implikuje określony kontekst ontologiczny. Nasz Autor był świadom ograniczeń metodologii redukcjonistycznej [15, s. 8], stąd przypisywał ogromną rolę ujęciom systemowym. Warto jednakże podkreślić, że nie traktował tzw. ontologii systemowej jako alternatywy dla tradycyjnie pojętej filozofii przyrody, „która metody i rozważania filozoficzne (analizę ontologiczną w znaczeniu szerszym) stosuje systematycznie do wyjaśniania wewnętrznej struktury bytów materialnych” [12, s. 125]. Trzeba też zwrócić uwagę, że teorie abiogenezy i ewolucji, które najczęściej były przedmiotem analiz Księdza Profesora, same są mocno uwikłane w kontekst filozoficzny.

Ze względu na rangę przypisywaną przez Sz. Ślęgę badaniom metodologiczno-epistemologicznym konieczne jest ukazanie Jego poglądów na filozofię biologii i jej stosunek do biologii i biofilozofii. Pozwoli to uzupełnić naszkicowany obraz poglądów Księdza Profesora na relacje między biologią a filozofią przyrody ożywionej.

Filozofię biologii traktował nasz Autor jako dziedzinę filozofii przyrodoznawstwa i wyróżniał w niej następujące działy: logikę języka biologicznego, metodologię biologii, teorię poznania biologicznego (gnozeologię) oraz epistemologię biologii [16, s. 19–27; por. także 5, s. 1432–1437]. Wielokrotnie podkreślał, że filozofia biologii ma charakter metaprzmiotowy, jest metanauką, co odróżnia ją zarówno od biologii, jak i od biofilozofii [1, s. 257–258; 3, s. 167–172; 5, s. 1437–1438; 16, s. 28–29]. Przypisywane przez Księdza Profesora miejsce filozofii biologii w układzie: biologia – filozofia biologii – biofilozofia uzasadnia ogromną wagę, jaką przypisywał analizom metodologiczno-epistemologicznym teorii i pojęć z zakresu biologii. Stąd znaczna część dorobku naukowego naszego Autora jest poświęcona rozpatrywaniu problemów z tego zakresu. Trzeba jednakże pamiętać, że badania na płaszczyźnie filozofii biologii z reguły służyły pomocą w uzyskiwaniu takich danych, które byłyby użyteczne dla filozofa przyrody.

Reasumując, Sz. Ślęga oddzielał od siebie trzy płaszczyzny badań: biologii (przedmiotowa), filozofii biologii (metaprzmiotowa) i biofilozofii (przedmiotowa). Wskazywał jednakże na konieczność badania organizmów żywych, ich powstania i ewolucji na dwóch dopełniających się płaszczyznach: biologicznej i filozoficznej [2, s. 327]. Zagadnienia bowiem dotyczące właściwości materii ożywo-

nej mogą być adekwatnie ujęte tylko w trakcie badań interdyscyplinarnych [10, s. 164]. Stąd w pracach Sz. Ślaga można wyróżnić trzy warstwy: „empiriologiczną”, epistemologiczno-metodologiczną i filozoficzną (ontologiczną).

Prześledźmy realizację powyższych ustaleń teoretycznych na przykładzie dwóch prac, w których Sz. Ślaga podejmuje problemy z zakresu biofilozofii. Pierwsza z nich, zatytułowana *Życie – ewolucja* to trzecia część książki *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki* autorstwa M. Hellera, M. Lubańskiego i Sz. Ślaga [18], druga jest artykułem zamieszczonym w „*Studia Philosophiae Christianae*”: *Za i przeciw teorii abiogenezy* [6].

Praca *Życie – ewolucja* jest przeglądową publikacją, referującą ważne dla filozofii przyrody zagadnienia dotyczące istoty i ewolucji życia na Ziemi. Składa się z pięciu części. Pierwsza zatytułowana *Biologia a filozoficzne problemy biologii* [18, s. 287–298] porusza zagadnienia metaprzmiotowe. W pozostałych są omówione kolejno problemy dotyczące pogranicza, istoty, powstania i ewolucji życia. Każdy z tych czterech rozdziałów jest zbudowany według takiego samego schematu: najpierw Autor przedstawia aktualny stan badań nauk biologicznych w danym zakresie, następnie dokonuje analizy metodologiczno-epistemologicznej zaprezentowanego materiału, dane dostarczane przez nauki przyrodnicze opracowane z punktu widzenia filozofii przyrodoznawstwa stanowią podstawę analiz przedmiotowych z zakresu filozofii przyrody.

W rozdziale *Pogranicze życia* [18, s. 299–318] Sz. Ślaga ukazuje cechy materii żywej i nieżywej, które narzucają się nam w naszym potocznym i naukowym poznaniu. Uwypukla istniejące różnice, określa również miejsce wirusów w przyrodzie oraz automatów cybernetycznych. Następnie wskazuje, że odmiennosc właściwości materii żywej i nieżywej, stwierdzana na płaszczyźnie zjawiskowej, zasadza się na istnieniu istotowych różnic między bytami żywymi a nieżywymi [18, s. 313].

W następnym rozdziale: *Istota życia* [18, s. 318–352] ks. Ślaga próbuje wyeksplikować te istotowe różnice, a tym samym ująć od strony ontycznej istotę bytów żywych. Swoje analizy rozpoczyna od zaprezentowania definicji życia wypracowanych przez biologów. W dalszym ciągu dokonuje analizy metodologicznej przedstawionych definicji. Przechodzi następnie na płaszczyznę analiz epistemologicznych i referuje poglądy zwolenników mechanicyzmu i witalizmu oraz redukcjonizmu i organizmalizmu na istotę życia. W ostatnim paragrafie przedstawia tomistyczną koncepcję istoty życia i wskazuje na „szczególny, doskonalszy niż w bytach nieżywych rodzaj istnienia, przysługujący takiej substancji, która dzięki złożeniu z materii pierwszej i odpowiednio doskonałej i dostosowanej do niej formy substancjalnej jest uzdolniona do wykonywania wsobnych czynności życiowych” [18, s. 351].

Podobną strukturę mają dwa pozostałe rozdziały: czwarty *Powstanie życia* [18, s. 352–384] i piąty *Ewolucja życia* [18, s. 384–411]. W tych rozdziałach punktem wyjścia analiz filozoficznych są całe teorie przyrodnicze: teorie abioge-

nezy i teorie ewolucji, a nie tylko poszczególne definicje bądź określenia pojęć biologicznych. Zmusza to Autora do poszerzenia analiz metodologiczno-epistemologicznych o próbę dokonania weryfikacji przedstawionych teorii.

Analogiczny układ materiału jest w artykule *Za i przeciw teorii abiogenezy*. Po *Uwagach wstępnych* w paragrafie zatytułowanym *Stan badań przyrodniczych* [6, s. 109–117] Autor przedstawia założenia leżące u podstaw przyrodniczych teorii abiogenezy oraz środki, które są dostępne przyrodnikowi do badania genezy życia [6, s. 110–111]. Następnie referuje etapy ewolucji materii, które doprowadziły do ukształtowania się pierwszych żywych organizmów na Ziemi [6, s. 111–116]. Podsumowując prezentację wyników nauk przyrodniczych, ks. Ślaga podkreśla, „że na terenie nauk przyrodniczych, w zależności od stosowanych metod badania, a bez względu na jakość i wartość proponowanych modeli wyjaśniających proces abiogenezy, uznaje się za możliwy fakt naturalnego pojawienia się życia organicznego w czasie na drodze stopniowych przemian chemicznych i fizycznych” [6, s. 116–117].

Przechodząc na płaszczyznę rozważań filozoficznych (*Dyskusje filozoficzne wokół tezy o niemożliwości abiogenezy* [6, s. 117–135]), Autor stawia istotną pojawiającą się tutaj kwestię, a mianowicie, czy „wskazane przez nauki przyrodnicze elementy oraz mechanizmy i czynniki naturalne w ogóle mogły wyłonić z siebie życie jako nową jakość, niesprowadzalną w swej treści istotowej do tego typu elementów” [6, s. 117]. W celu uzyskania odpowiedzi na tak postawione pytanie Autor najpierw ocenia zarówno argumenty naukowe, jak i filozoficzne wysuwane przez przeciwników możliwości abiogenezy na płaszczyźnie ontologicznej [6, s. 118–125], a następnie uzasadnia tezę, że abiogeneza jest możliwa również na tej płaszczyźnie [6, s. 126–135]. W konkluzji Autor dochodzi do wniosku, „że proces abiogenego powstawania życia, o ile nie jest formułowany w hipotezę jawnie przeciwstawną ujęciu teistycznemu, nie stoi w sprzeczności z zasadą racji dostatecznej, gdyż moc stwórcza udzielona elementom materialnym uzupełnia w wewnętrzny sposób naturalny niedostatek przyczyn materialnych” [6, s. 134–135].

* * *

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych toczyła się wśród polskich tomistów, zapoczątkowana przez K. Kłósaka, dyskusja na temat relacji między filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi. W opublikowanych w tym okresie pracach na nauki przyrodnicze patrzy się z reguły przez pryzmat fizyki, która była traktowana jak modelowa nauka szczegółowa. Przeprowadzane analizy metodologiczno-epistemologiczne dyscyplin szczegółowych w zasadzie ograniczały się tylko do fizyki. Profesor Ślaga wniósł do tej dyskusji znaczący wkład, rozpatrując odmienną w typie metodologicznym od fizyki naukę przyrodniczą, jaką jest biologia. Książd Profesor wskazuje, „że ogromna złożoność i skomplikowany cha-

rakter zjawisk życiowych jako przedmiotu nauk biologicznych stwarza problemy nieznanne w innych naukach” [5, s. 1423]. Stąd przykładanie tej samej miary do biologii i do fizyki jest nieuzasadnione. Nasz Autor, podzielając pogląd o empiriologicznym charakterze biologii, pokazuje jednocześnie na pewne osobliwości metodologiczno-epistemologiczne tej dyscypliny przyrodniczej. Ma to jednocześnie swoje głębokie konsekwencje, związane z kwestią przechodzenia z płaszczyzny badań przyrodniczych na płaszczyznę analiz biofilozoficznych. Jak się wydaje, z kontekstu wszystkich prac Sz. Ślagi wynika, że uważał On, iż możliwe jest oparcie filozofii przyrody bezpośrednio na danych naukowych. Nie jest bezwzględnie konieczne w każdym przypadku przekształcanie „faktów naukowych” w tzw. „fakty filozoficzne”, co postulował K. Kłósak.

WYKAZ CYTOWANYCH PRAC SZ. W. ŚLAGI

- [1.] *Z filozofii nauk przyrodniczych*, „Studia Philosophiae Christianae” 2(1966)2, s. 257–264.
- [2.] *Z problematyki genezy życia organicznego*, „Studia Philosophiae Christianae” 3(1967)2, s. 327–342.
- [3.] *Niektóre problemy z zakresu filozofii biologii*, „Studia Philosophiae Christianae” 4(1968)1, s. 167–197.
- [4.] *Głos w dyskusji o celowości*, „Studia Philosophiae Christianae” 4(1968)2, s. 68–269.
- [5.] *Nauki biologiczne a filozofia biologii*, „Znak” 21(1969), s. 1419–1440.
- [6.] *Za i przeciw teorii abiogenezy*, „Studia Philosophiae Christianae” 6(1970)1, s. 108–138.
- [7.] *Próba uściślenia Tomaszowego określenia istoty życia*, „Studia Philosophiae Christianae” 10(1974)2, s. 67–99.
- [8.] *Teoria abiogenezy*, w: *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, pod red. S. Mazierskiego, Lublin 1980, s. 225–277.
- [9.] (z M. Lubańskim) *Proces badawczy w aspekcie systemowym*, „Studia Philosophiae Christianae” 16(1980)1, s. 139–152.
- [10.] *Problem abiogenezy w ujęciu K. Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 17(1981)1, s. 164–172.
- [11.] (z M. Lubańskim) *Zagadnienie teorii filozofii przyrody*, „Analecta Cracoviensia” 14(1982), s. 61–77.
- [12.] *Ontologia systemowa a filozofia przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 30(1982)3, s. 119–128.
- [13.] *Ewulcjonizm – kreacjonizm a panspermia*, „Studia Philosophiae Christianae” 20(1984)2, s. 111–127.
- [14.] *Założenia globalno-systemowego badania protobiogenezy*, „Studia Philosophiae Christianae” 26(1990)2, s. 161–163.

-
- [15.] *Z pogranicza metabiologii i biofilozofii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. XIII, pod red. M. Lubańskiego, Sz. Ślaga, Warszawa 1991, s. 7–14.
- [16.] *Czym jest i czym powinna być filozofia biologii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. XIII, pod red. M. Lubańskiego, Sz. Ślaga, Warszawa 1991, s. 15–32.
- [17.] *Teleonomia organizacji biosystemów*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 27(1991)2, s. 65–81.
- [18.] *Życie – Ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, Sz. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, Warszawa 1992, s. 283–411.

SESJA NAUKOWA POŚWIĘCONA ADHORTACJI VITA CONSECRATA (8 marca 1997 r.)

Lódzkie Studia Teologiczne
1997, 6

ABP WŁADYSŁAW ZIÓLEK

HOMILIA PODCZAS LITURGII GODZIN NA ROZPOCZĘCIE SESJI

Życie konsekrowane, głęboko zakorzenione w przykładzie życia i w nauczaniu Chrystusa Pana, jest darem Boga Ojca udzielonym Jego Kościołowi za sprawą Ducha Świętego. [...]

W ciągu stuleci nigdy nie zabrakło ludzi, którzy – idąc posłusznie za wezwaniem Ojca i poruszeniami Ducha Świętego – wybrali tę drogę specjalnego naśladowania Chrystusa, aby oddać się Jemu sercem niepodzielnym. Oni także porzucili wszystko jak Apostołowie, aby przebywać z Nim i tak jak On oddać się na służbę Bogu i braciom. W ten sposób przyczynili się do objawienia tajemnicy i misji Kościoła dzięki licznym charyzmatom życia duchowego i apostołowskiego, których udzielał im Duch Święty, a w ten sposób wnieśli też wkład w odnowę społeczeństwa. (VC 1)

1. Tak oto, jak właśnie słyszeliście, Bracia i Siostry, rozpoczyna się posynodalna adhortacja Jana Pawła II *Vita consecrata*. Takie są jej pierwsze zdania, nad którymi mamy się pochylić przez kilka chwil w religijnym skupieniu i nabożnej medytacji. Godzi się to tym bardziej uczynić, że adhortację należy wpisać do czołowych tekstów kościelnych obecnego czasu. Nie popełnimy zapewne żadnej przesady, gdy powiemy, że jest to nawet najbardziej teologiczny i religijny dokument spośród wszystkich tekstów, jakie Ojciec Święty dotąd ogłosił, a które przecież zdumiewają swoją teologią i ładunkiem ducha religijnego. Pod tym względem przewyższa ona również pisma poprzedników obecnego Papieża zarówno Jana XXIII, jak i Pawła VI, którzy wydawali teksty niezwykle, mające już w tej chwili rangę historyczną o trwałym miejscu wśród wielkich wypowiedzi współczesnych papieży.

2. Życie w świecie tak się ostatnimi laty potoczyło, że chrześcijaństwo musi się przede wszystkim skupić na tym, co stanowi o jego tożsamości. W porównaniu z dziejowym wydarzeniem Soboru Watykańskiego II dokonuje się obecnie

jego dalszy ciąg. I właśnie treści adhortacji *Vita consecrata* w sposób bardzo wyraźny znaczą ów ciąg dalszy, nowy krok do przodu w myśli i życiu Kościoła. Podczas gdy Sobór rozwijał się pod przewodnictwem słynnej w tamtym okresie idei *aggiornamento*, przystosowania, w dniach teraźniejszych zrodziła się konieczność zwrócenia uwagi na mistyczną stronę życia chrześcijańskiego.

Tak się chyba dokonuje rozwój myśli Jana Pawła II, uczestnika Soboru.

Aggiornamento było zawołaniem ze wszech miar teologicznym, ale odbiór tego zawołania, wbrew Soborowi i jego komentatorom, miał w dość powszechnym przekonaniu sens raczej socjologiczny. Wielu mniemało, że Kościół na Soborze chciał się przystosować do rozwijającego się świata, że niejako usiłował świat dogonić, wyjść ze swoich długotrwałych opóźnień, że chciał stać się dzięki temu bardziej współczesny i nowoczesny. Chyba nazbyt płytko Sobór wszedł do mentalności społecznej. Chyba w tym jest niemała przewina tych, którzy o Soborze myśleli i którzy go wprowadzali w życie i innych uczyli Soboru. Tymczasem Sobór był bardzo teologiczny, ale być może świat, przed którym Kościół soborowy stanął z orędziem Chrystusowym, nie był w stanie ogarnąć przesłania Soboru.

W tej chwili i od pewnego czasu doświadczamy bolesnego rozdarcia między światem a Kościołem. Świat wybrał się niejako we własną drogę, by szukać swoich celów poza Ewangelią. Wybaczcie mi, Bracia i Siostry, te pesymistyczne akcenty. Wiem, ile ewangelicznego ziarna rozsiewa się po świecie, zdaję sobie sprawę z obecności żywych świadków Ewangelii w obecnym pokoleniu, niemniej owo rozdarcie między światem a Kościołem jest widoczne i odczuwa się je bardzo dotkliwie. Zaczynamy tego doświadczać i u nas, na naszej rodzimej ziemi, związanej przecież z Kościołem, a która swoje pierwsze lata wolne z wielkim trudem przeżywa jako wolność w Chrystusie.

Sprawa Chrystusa i Jego Ewangelii stała się sprawą niezwykle trudną i zawiłą. Jest jednak sprawą, jak zawsze, podstawową. Jest *na nowo* sprawą podstawową. W świecie, który bierze rozbrat z Chrystusem i Ewangelią trzeba Chrystusa i Jego Ewangelię obwieszczać tym usilniej i tym autentyczniej. To jest nasze zadanie na chwilę obecną. To jest także nasze zadanie na polską chwilę obecną, jeszcze bardzo nową, jeszcze do końca nieznaną, wobec której winniśmy stanąć jako uczniowie Chrystusa.

3. Dlatego właśnie odbył się w październiku 1994 r. Synod Biskupów poświęcony życiu konsekrowanemu. Po Synodzie Ojciec Święty ogłosił swoją posynodalną adhortację *Vita consecrata*. Dlatego dzisiaj gromadzimy się w Łodzi na dzień naszego zamyślenia się nad tą adhortacją. Jest mi z tego powodu szczególnie radośnie, że do udziału w sesji zechcieli przyjąć nasze zaproszenie prelegencji, którzy byli uczestnikami Synodu i czynnie brali w nim udział. Tym bardziej mogą wśród nas być nie tylko jako ci, którzy Synod wspominają, ale są z nami jako świadkowie tego ważnego zgromadzenia. Spotykaliśmy się tam razem, by móc w tej chwili o Synodzie wspólnie opowiadać i dawać świadectwo o adhortacji papieskiej jako o dokumencie niezwykle ważnym i pilnie potrzebnym.

Raduję się z tego i naszym prelegentom składam za to najserdeczniejsze podziękowanie.

4. Bo cóż innego jesteśmy zdolni uczynić w dniach, które są nasze i które są nam dane, abyśmy spełnili w nich nasze powołanie? Jedno nade wszystko stało się widoczne. Życie człowieka konsekrowanego musi być dostrzeżone jako istnienie intensywnie zakorzenione w przykładzie i w nauczaniu Chrystusa Pana, że przyjęliśmy je jako dar Boga Ojca udzielony za sprawą Ducha Świętego. To nie jest propozycja, którą moglibyśmy dowolnie przyjąć albo odrzucić. To jest misja, którą owszem, dobrowolnie przyjęliśmy, a którą w tej chwili winniśmy urzeczywistniać jako wielkie dobrodziejstwo i misję wobec zagubionego świata. Jako podstawowe zadanie swoje w czasie szczególnego zmagania się świata o należną drogę istnienia.

Przyjąć ten dar to znaczy ucieleśnić go tak jak Apostołowie to uczynili: oddali się Panu sercem „niepodzielnym” (por. 1 Kor 7, 32), porzucili wszystko i poszli za Nim na służbę Bogu i braciom. Ci, którzy w świecie z trudem szukają swych dróg, potrzebują pewnego wsparcia z naszej strony, odzwierciedlenia wzorem Apostołów tej jedynej postawy: porzucić wszystko i pójść za Panem, oddać się Mu sercem niepodzielnym. Na tym ma polegać nasze świadectwo. Epoka, w której przypadło nam żyć jest taka, że niczego nie sposób osiągnąć, niepodobna czegokolwiek sensownego dać ludziom, nawet rzeczy największych i najświętszych, jeśli się tego nie uczyni poprzez świadectwo.

W ten sposób i tylko w ten sposób zdołamy przyczynić się do objawienia ludziom współczesnym tajemnicy i misji Kościoła. Tylko w ten sposób zdołamy wnieść swój wkład w odnowę społeczeństwa, w tym społeczeństwa naszych rodaków.

5. Na Synodzie było widoczne, że chrześcijaństwo, że społeczności ludzkie potrzebują ewangelicznego świadectwa, i to świadectwa prorockiego w obliczu wielkich wyzwań współczesności. To świadectwo dać można, ono jest możliwe i trzeba mieć nadzieję, że ono będzie skuteczne, zaowocuje wzrostem Ewangelii, jeśli będzie wypływać z naszego oddania się Panu sercem niepodzielnym, jeśli będzie prawdziwie prorockie. Takiego oddania i takiego świadectwa prorockiego należy oczekiwać, bo w nim jest wielka nadzieja dla naszych współczesnych dni.

ALEKSANDER JANECZEK SDB

DUCHOWOŚĆ W ADHORTACJI *VITA CONSECRATA*

Duchowość stanowi podstawowy wymiar życia konsekrowanego, punkt zbieżny, który łączy wszystkie jego płaszczyzny teologiczne, historyczne, biblijne, pastoralne. Jest elementem wypełniającym i przenikającym całą posynodalną adhortację.

Tytuły niektórych rozdziałów adhortacji stanowią łatwą do zrozumienia w tym względzie syntezę: powołanie do świętości, mocne zaangażowanie w życie duchowe, formację permanentną, odpowiedź duchowości na pytanie o pragnienie Boga.

Życie konsekrowane nie powstaje według jakiegoś określonego projektu, ale zrodzone jest z pojedynczych doświadczeń Ducha Bożego, zgodnie z którym przyjmuje się, odczuwa, dojrzewa i wyraża miłość do Boga i do bliźniego, miłość, która w pełni objawia się w Chrystusie. Adhortacja potwierdza to w wielu miejscach, ale przede wszystkim zatrzymuje się nad tym we wstępie, gdy określa duchowy charakter różnych form życia konsekrowanego powstałych w ciągu wieków.

Na określenie pierwotnej formy duchowości składają się: reguła, konstytucje, regulaminy życia konsekrowanego: „Wszystkie te elementy zawarte w różnych konkretnych formach życia konsekrowanego, tworzą specyficzną duchowość, czyli konkretny wzór relacji z Bogiem i ze środowiskiem, wyróżniający się swoistymi cechami duchowości oraz formami działalności, które ukazują i wydatniają aspekt tajemnicy Chrystusa. Kiedy Kościół uznaje prawnie jakąś formę życia konsekrowanego, w ten czy inny sposób, tym samym gwarantuje, że jego charyzmat duchowy i apostołski zawiera wszystkie obiektywne elementy niezbędne do osiągnięcia ewangelicznej doskonałości: indywidualnej i wspólnotowej” (VC, nr 93).

Życie duchowe jest więc „żywością potrzebą, wpisaną w samą istotę życia konsekrowanego, jako że osoba praktykująca rady ewangeliczne ma obowiązek tak jak każdy inny ochrzczony, a nawet z poważniejszych motywów dążyć usilnie do doskonalenia miłości” (VC, nr 93).

Od duchowości zależy też apostołska skuteczność i oddziaływanie charyzmatów życia konsekrowanego: „Dążyć do świętości: oto synteza programu każdego życia konsekrowanego, także w perspektywie jego odnowy u progu trzeciego

tysiąclecia” (VC, nr 93). To naglące wołanie, powtórzone przez Synod, wydaje się wskazywać na duchowość życia konsekrowanego, jako jego jedyną szansę, by mogło być owocne.

Rozważanie o priorytecie życia duchowego staje się konkretne, kiedy mówi się o jego wymiarach i wymogach w doświadczeniu życia konsekrowanego. Uwzględnić należy przede wszystkim wierność *dziedzictwu duchowemu* każdego instytutu (VC, nr 36). Chodzi tu o wierność twórczą, a nie tylko o obserwację materialną lub o nienaruszalną zachowawczość. Należy bowiem nawiązać do postaw i wyborów ewangelicznych dokonanych przez Założycieli i Założycielki, aby odpowiedzieć na wyzwania, wobec których stoi Kościół.

Ta twórcza wierność nie odnosi się wyłącznie do apostoelskich inicjatyw, ale w pierwszym rzędzie do stylu życia osób i wspólnot. To właśnie od nich, od osób i wspólnot pochodzi wezwanie do ewangelicznej czytelności, do radykalizmu i apostoelskiego zapału. W kontekście tej wierności, adhortacja stwierdza: „każdy instytut znów staje dziś przed koniecznością przemyślenia na nowo reguł, ponieważ w niej i w Konstytucjach zawarty jest program naśladowania Chrystusa” (VC, nr 37). Jest to wezwanie do nieustannego zgłębiania i ożywiania duchowego.

Do wymiarów, które należy kultywować ze szczególną uwagą, zalicza się na pierwszym miejscu *wymiar kontemplacyjny*, który wyraża się w odczuciu obecności Boga przyjmowanego z miłością.

Takiego wymiaru potrzebują wszyscy i zawsze, potrzebuje go: „Teologia, aby mogła w pełni rozwinąć swój charakter mądrościowy i duchowy; potrzebuje go modlitwa, aby nigdy nie zapomniała, że oglądanie Boga oznacza zejście z góry z obliczem promieniującym, [...] potrzebuje go ludzki wysiłek, aby zrezygnować z zamykania się w walce bez miłości (VC, nr 38). Wymiar kontemplacyjny przenika i nasyca formy życia konsekrowanego, chociaż w każdym charyzmacie ma on swój typowy wyraz.

Wymiar kontemplacyjny czerpie siły z określonych źródeł. Adhortacja podkreśla Słowo Boże, komuniję z Chrystusem w liturgii, szczególnie w Eucharystii, w sakramencie pojednania, kierownictwo duchowe. Przywiązuje uwagę do *Lectio divina*: „Prowadzona stosownie do możliwości i okoliczności życia we wspólnocie, pozwala na radosne dzielenie się bogactwem zaczerpniętym ze Słowa Bożego, dzięki któremu wzrasta i wspomaga nawzajem swój postęp życia duchowego” (VC, nr 94). Wiadomo, że *Lectio divina* zakłada, przyswojenie sobie słowa, dokonywanie konfrontacji z życiem i współdzielenie się.

Wymiar apostoelski wynika z wewnętrznej jedności, jaka łączy konsekrację i posłannictwo: „W ich wezwaniu jest zatem zawarte zadanie całkowitego poświęcenia się misji Chrystusa; więcej, pod działaniem Ducha Świętego, który jest źródłem każdego powołania i charyzmatu, samo życie konsekrowane staje się misją, tak jak było nią całe życie Jezusa” (VC, nr 72). Oprócz tego kładzie nacisk na konieczność zrozumienia i kultywowania duchowości działania, „która dostrzega Boga we wszystkich rzeczach i widzi wszystkie rzeczy w Bogu” (VC, nr 74).

Duchowość łączy w sobie także wymiar ascetyczny, czyli postawę duchowej walki. „Asceza, przez to, że pomaga opanować i korygować skłonności ludzkiej natury zranionej przez grzech, jest niezbędnie potrzebna osobie konsekrowanej, aby mogła ona dochować wierności swemu powołaniu i iść za Jezusem drogą Krzyża” (VC, nr 38). Chodzi tu o aspekt nie zawsze odpowiadający współczesnej wrażliwości, która dąży do zaspokajania pragnień i je usprawiedliwia. Każdy instytut ma tradycję ascetyczną zgodną z jego własnym stylem duchowości.

Duchowość jako proces, prowadzi do zaakceptowania go na różnych etapach. „Na kolejnych etapach życia człowiek znajduje dla siebie nowe zadania, właściwy sposób życia, służenia i miłowania” (VC, nr 70).

Każdemu z tych etapów towarzyszy specjalna łaska Pana, która zawiera usilne zaproszenie do wzrastania i dawania odpowiedzi w sposób dojrzały przez *formację permanentną*.

Pewną nowością adhortacji jest stwierdzenie, że życie duchowe nie jest tylko wstępnym warunkiem, bazą lub przygotowaniem do posługi, jaką osoby konsekrowane świadczą człowiekowi, ale jest aspektem ich posłannictwa. Zostali wezwani, aby być przewodnikami duchowymi i pomnażać inicjatywy, które mają na celu towarzyszenie wiernym w ich drodze do Pana.

W takim właśnie świetle należy odczytywać z uwagą słowa adhortacji, które powierzają osobom konsekrowanym zadanie, by „rozbudzić w każdym wierzącym prawdziwą tęsknotę za świętością, mocne pragnienie nawrócenia i osobistej odnowy w klimacie codziennej żarliwszej modlitwy i solidarności z bliźnimi, zwłaszcza z tymi najbardziej potrzebującymi (VC, nr 39). Mowa tu nie tyle o indywidualnym obowiązku, ile o wspólnotowym porozumieniu i przedsięwzięciu o charakterze instytucjonalnym: „każdy instytut i każda wspólnota będzie stanowić prawdziwą szkołę ewangelicznej duchowości” (VC, nr 93).

Posługa na rzecz duchowości staje się towarzyszeniem, pomocą tych wszystkich, którzy są na etapie poszukiwania sensu życia i odpowiedniego ukierunkowania. „Ludzie wybierający życie konsekrowane, stają się ze względu na samą naturę tej drogi – szczególnym punktem odniesienia dla owej tęsknoty za Bogiem, która zawsze nurtuje serce człowieka i skłania go do podejmowania różnych form ascezy i duchowości” (VC, nr 103). Należy jednak uznać, że w duchowość zostajemy wtajemniczeni poprzez obcowanie z kimś, kto jej doświadczył i nią żyje w świętości z radością i przekonaniem.

Adhortacja o tym zbliżeniu duchowości mówi: „Dzisiaj dość liczne instytuty, często pod wpływem nowych okoliczności, dochodzą do przekonania, że ludzie świeccy mogą mieć udział w ich charyzmacie. Są oni zatem zapraszani do głębszego uczestnictwa w duchowości i misji danego instytutu” (VC, nr 54).

ABP STANISŁAW NOWAK

CHRYSTOLOGICZNO-TRYNITARNE ŹRÓDŁA ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Tytuł tego przedłożenia jest podtytułem pierwszego rozdziału posynodalnej adhortacji apostołskiej Jana Pawła II: „Vita consecrata”, opublikowanej blisko rok temu, 25 marca 1996 roku. Pierwsza część tytułu rozdziału pierwszego brzmi łacińskim zwrotem: „Confessio Trinitatis”, obok tytułów rozdziału drugiego „Signum fraternitatis” i trzeciego „Servitium caritatis”. Tytuł skromnego referatu prowadzący się do podtytułu adhortacji mógłby zrodzić obawy, że jest on streszczeniem całego rozdziału. Nie byłoby to celowe, a nawet w tak krótkim czasie możliwe. Przedłożenie niniejszym chcę mówić głównie o źródłach teologicznych życia konsekrowanego, na które składa się życie monastyczne, czyli językiem prawnym, instytuty oddane całkowicie kontemplacji, życie konsekrowane oddane dziełom apostołskim, instytuty świeckie, stowarzyszenie życia apostołskiego, stan dziewic, wdów i wdowców konsekrowanych, pustelnicy i nowe lub odnowione formy życia konsekrowanego, powstające w czasach po Soborze Watykańskim II.

I. To, że źródła są chrystologiczno-trynitarne, stanowi jakąś specyficzną cechę, charakteryzującą adhortację posynodalną *Vita consecrata*. Ujęcie właściwe dokumentu *Perfectae caritatis* Soboru Watykańskiego II było chrystologiczno-eklezyjalne. W dokumencie soborowym życie zakonne zostało zdefiniowane głównie przez naśladowanie Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego i akcentowało obecność zakonów w Kościele (nr 12, 13, 14, 15). Widać to już w samym wstępie nowego dokumentu, gdzie czytamy: „Dążenie do miłości doskonałej drogą rad ewangelicznych bierze początek z nauki i przykładu Boskiego Mistrza i stanowi wybitny znak Królestwa Niebieskiego” (nr 1). Życie zakonne jest ustanowione przez Chrystusa na większe dobro Kościoła. Synod Biskupów z 1994 r., idąc po linii Soboru, wyakcentowuje, w szczególności sposób tajemnicę Chrystusa, ale także tajemnicę Trójcy Świętej, jako źródła życia zakonnego. Na początku pierwszego rozdziału czytamy: „Ewangelicznych podstaw życia konsekrowanego należy szukać w szczególnej relacji, jaką Jezus nawiązał w czasie swego ziemskiego życia z niektórymi spośród swoich uczniów, wzywając ich, by nie tylko

przyjęli Królestwo Boże we własnym życiu, ale także, by oddali swoje istnienie w służbę tej sprawy, porzucając wszystko i naśladowując wiernie Jego sposób życia” (VC, nr 14). Chrystus jest tu postawiony jako ten, który stoi u źródeł życia konsekrowanego. To On nawiązał szczególne relacje z niektórymi spośród swoich uczniów (mamy tu genezę życia konsekrowanego). To Chrystus niektórych uczniów wzywał do przyjęcia Królestwa Bożego we własnym życiu. Akcent adhortacji położony jest na świadectwo życia. Osoby żyjące konsekracją mają w swoim osobistym życiu objawić piękno Królestwa Bożego, bo są powołane do świętości i to do świętości na wzór Chrystusa. Dalej, Chrystus dotyka niejako samego istnienia osób konsekrowanych. Dlatego w świetle *Vita concecrata* Chrystus jest pełnym wzorem do naśladowania, co w konkretnie oznacza, że osoby konsekrowane na wzór Apostołów i uczniów mają porzucić i wiernie odwzorowywać Jego sposób życia. Człowiek jest bowiem przez Boga uzdolniony do takiej „egzystencji” na wzór Chrystusa (nr 16).

Na tak chrystocentrycznym ujęciu wprowadzenie do rozdziału pierwszego się nie kończy. Po tym akcencie chrystologicznym, właściwym również dla *Perfectae caritatis*, następuje to, co wyróżnia nowością ujęcie dokumentu posynodalnego, a więc akcent trynitarny. I tak, przy ukazaniu powołania ochrzczonych do życia konsekrowanego, wyeksponowana jest Osoba Ducha Świętego. Życie konsekrowane jest darem Ducha Świętego. Po prawdzie o związku życia konsekrowanego z Duchem Świętym idzie prawda o więzi tego życia z Osobą Boga Ojca. I stąd ukazany mamy aspekt życia konsekrowanego: chrystologiczny, pneumatologiczny i patrocentryczny, jednym słowem trynitarny. Za tym idzie już konieczne aspekt eschatologiczny, eklezjalny i maryjny. Życie konsekrowane jest bowiem antycypacją życia wiecznego, dzieje się w samym sercu Kościoła i na wzór życia Najświętszej Maryi Panny.

Wszystkie te aspekty zostały przedstawione w adhortacji na tle ikony biblijnej: Przemienienie Pańskie na górze. W tym wydarzeniu ewangelicznym są obecne wszystkie trzy osoby boskie: Syn Boży, objawiający swą chwałę, Duch Święty, ukazujący się pod postacią „obłoku”, uważanego w tradycji Kościoła Wschodniego za znak obecności Ducha Świętego i Bóg Ojciec – pod postacią głosu dobywającego się z obłoku. Do zrozumienia wykładu o źródłach życia konsekrowanego ważne jest uznanie chrystologiczno-trynitarnego aspektu w swej organicznej całości. Prawda o Trójcy Świętej, jak widzimy, jest tu wyraźnie uwypuklona, z tym że Osoby Trójcy Świętej nie są rozważane w porządku wykładu tradycyjnego, bazującego na źródle działań boskich, a więc nie najpierw Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty, ale w kolejności wskazanej przez biblijny tekst o Przemienieniu. Trzej Apostołowie widzą najpierw Chrystusa, potem obłok Ducha Świętego i wreszcie słyszą głos Boga Ojca. Ta kolejność jest też właściwa dla *Tertio millennio adveniente*, gdzie najpierw traktuje się o Synu Bożym, potem o Duchu Świętym i wreszcie o Bogu Ojcu, do którego wszystko prowadzi. Dzięki

takiemu ujęciu mamy w naszym dokumencie połączenie wymiaru chrystologicznego i trynitarne w doskonałej jedności.

Rodzi się jednak już w tym miejscu zasadnicze pytanie: czy jest to problem czysto teoretyczny, akademicki, czy ma to jakieś podstawy w konkretnie egzystencjalnym i historycznym. Podwójne racje stanęły rzeczywiście u podstaw takiego traktowania sprawy.

Pierwsza racja, to racja ekumeniczna. Otóż dokument synodalny chciał za wszelką cenę zachować klimat samego Synodu – klimat ekumeniczny. Uczestnicy Synodu pamiętają, jak dużą rolę odgrywali w nim przedstawiciele bratnich Kościołów chrześcijańskich, zwłaszcza Kościoła Wschodniego, gdzie życie monastyczne jest w wyjątkowym poważaniu i rozwoju. Wspominam ze wzruszeniem głos biskupa-mnicha z wyspy Patmos, wygłoszony z racji Jubileuszu 1900-lecia napisania Apokalipsy. Otóż w ujęciu ojców wschodnich i ojców monastycznych prawda o Trójcy Świętej jako szczególnej tajemnicy, z którą wiąże się życie zakonne, odgrywa zasadniczą rolę. Z kolei Kościół Zachodni jest bardzo przywiązany do osoby Chrystusa Słowa Wcielonego, z którą wiąże się życie konsekrowane. U nas życie zakonne przedstawia się od dawna jako najściślejsze naśladowanie Chrystusa w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie. Mamy więc dwa upodobania, dwa akcenty w Kościele: trynitarne i chrystologiczne. W takim jednak razie akcent chrystologiczno-trynitarne, który głosi obydwie opcje: Wschodnia i Zachodnią, wydaje się najwłaściwszy i ekumeniczny.

Trzeba też zwrócić uwagę i na to, że w ujmowaniu podstaw życia konsekrowanego brano pod uwagę chęć powrotu do źródeł, tak właściwą dla Soboru Watykańskiego II i czasów posoborowych. W traktowaniu natury życia konsekrowanego trzeba też wrócić do samych źródeł anachoretyzmu i monastycyzmu. Tych należy jednak szukać na Wschodzie. Ze Wschodu życie to przeszło od samych swych początków na Zachód. Nie dziwny się więc, że tak inaczej mówi się o życiu osób konsekrowanych w *Vita consecrata* i że ulubione prawdy monastycyzmu wschodniego są tak bardzo tam obecne. Chodzi tu na przykład o prawdę o pięknie Bożym, kontemplacji, chwale Bożej, która objawia się w życiu idącym radykalnie za Chrystusem. Chęć powrotu do samych źródeł życia konsekrowanego, właściwych dla monastycyzmu wschodniego, wpływa wybitnie na język, teologię i duchowość dokumentu *Vita consecrata*.

II. W celu ukonkretnienia prawdy o chrystologiczno-trynitarne źródłach życia konsekrowanego spójrzmy w świetle naszego dokumentu, na trzy główne nurty wpływów tych źródeł na życie poświęcone Bogu. Chodzić tu będzie o wpływ tych prawd na powołanie do życia konsekrowanego w ogólności, na rozumienie rad ewangelicznych i ujęcie charyzmatów osób konsekrowanych.

1. Bóg Ojciec, Stwórca i Dawca wszelkiego dobra jest tym, który przyciąga do siebie swoje stworzenia. Czyni to, ukazując Swojego Syna Prawodawcę. Osoby konsekrowane, pociągnięte łaską Boga, idą za głosem Syna Bożego z wewnętrznym zachwytem, z zawierzeniem się miłości Boga i z całkowitym poświę-

cenieniem się zamysłowi zbawienia. Dlatego też życie konsekrowane jest ofiarą ku chwale Boga, i to totalną, i ma znaki prawdziwej ofiary całopalnej (nr 17).

Syn Boży z kolei wzywa wszystkich do siebie. Od osób konsekrowanych oczekuje, żeby wyrzekły się wszystkiego i poświęciły się całkowicie, aby żyć z Nim w zażyłości i w radykalnym towarzyszeniu Jego Osobie aż do granic krzyża. Wezwanie ze strony Chrystusa jest też owym biblijnym „wejrzeniem” dotyczącym samych korzeni bytu, dzięki któremu osoby konsekrowane zdolne są do absolutnego wyrzeczenia się siebie, by pójść za Chrystusem (nr 18). Jest więc tu mowa nie tylko o wyrzeczeniu się w duchu Chrystusowego krzyża, ale też o udziale w misji Chrystusa.

Życie konsekrowane, tak jak wszelkie życie chrześcijańskie, wiąże się także z działaniem Ducha Świętego. To Duch Święty budzi u osób konsekrowanych pragnienie pełnej odpowiedzi na głos Chrystusa. Duch Święty skłania też do tego i pomaga w wiernej realizacji powołania. On wreszcie formuje, upodobańca do Chrystusa Czystego, ubogiego i posłusznego i przynagla do podjęcia Jego misji. Dzięki Duchowi Świętemu życie konsekrowane staje się kontynuacją obecności Chrystusa Zmartwychwstałego. Prowadzi wreszcie Duch Święty osoby konsekrowane, by były znakiem Kościoła – Oblubienicy Chrystusa. Nie przeciwstawia się to także i temu, że osoby żyjące konsekracją dzięki pomocy Ducha Świętego zanurzają się w istotne problemy życia świata w jego wymiarze doczesności.

2. Te chrystologiczno-trynitarne źródła życia zakonnego szczególnie należy dostrzegać w życiu według rad ewangelicznych. Ostatecznie przecież życie konsekrowane wyraża się w praktykowaniu rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa.

Pierwszą i podstawową niejako radą, według dokumentu synodalnego, jest czystość. Dlatego już dziewice żyjące w Kościele, na podstawie składania ślubu dziewictwa, należą do stanu osób konsekrowanych. Rady ewangeliczne są darem Trójcy Przenajświętszej – głosi dokument. „Życie konsekrowane jest głoszeniem tego, czego dokonuje Ojciec przez Syna w Duchu Świętym swoją miłością, swoją dobrocią, swoim pięknem” – czytamy za Soborem Watykańskim II w naszym dokumencie. Rady ewangeliczne są wyrazem miłości, którą Syn darzy Ojca w jedności Ducha Świętego. I tak, czystość osób konsekrowanych jest przejawem oddania się Bogu niepodzielnym sercem, odbłaskiem nieskończonej miłości łączącej trzy Boskie Osoby, a zarazem miłości Słowa Wcielonego aż do granic krzyża. Jest też przejawem działania miłości rozlanej w nas przez Ducha Świętego (nr 21). Mamy więc całkowicie pozytywne ujęcie czystości, jako udziału w miłości trynitarnej wszystkich trzech Osób Boskich. W szczególnym znaczeniu czystość jest dziełem Chrystusowego doświadczenia dziewictwa. Chrystus jest bowiem zawsze Pierwowzorem, w którym wszelka cnota osiąga swą doskonałość (nr 18).

Idea bóstwa głosi, że Bóg jest jedynym bogactwem człowieka. Wyraża ona całkowity dar z siebie, jaki składają sobie nawzajem trzy Osoby Boskie, chociaż ubóstwo przeżywane jest na wzór Chrystusa, który „będąc bogaty [...] stał się

ubogim” (2 Kor 8, 9). Najbardziej ten dar Osób Trójcy Świętej wypowiada się we Wcieleniu Słowa Bożego i w Jego odkupieńczej śmierci (nr 21). W podobny sposób ukazany jest w adhortacji moment krzyża, którym żyją osoby konsekrowane (nr 21).

Posłuszeństwo zakonne objawia na wzór Chrystusa uległość synowską, a nie niewolniczą wobec Boga. Wiąże się ono z poczuciem odpowiedzialności i wzajemnego zaufania we wspólnocie. To zaufanie zaś jest odbłaskiem harmonii miłości, właściwej trzem Boskim Osobom (nr 21). Oczywiście, to wszystko ma miejsce, gdy osoby konsekrowane mają zdecydowaną wolę całkowitego upodobnienia się do Chrystusa.

Także i życie braterskie we wspólnotach życia konsekrowanego, choć najbardziej w zakonach, staje się wymownym znakiem wiary trynitarnej. Wyznaje bowiem Ojca, który pragnie wszystkich ludzi połączyć w jedną rodzinę, Syna Bożego, który gromadzi odkupionych w jedności, i Ducha Świętego, który jest zasadą jedności w Kościele (nr 21).

3. W celu zauważenia chrystologiczno-trynitarnych źródeł życia osób konsekrowanych, trzeba jeszcze zwrócić uwagę, jak wygląda ta prawda w wymiarze charyzmatu życia konsekrowanego. Adhortacja rozważa wyraźnie i śmieiej jeszcze niż Sobór Watykański II w *Konstytucji o Kościele*, trzy stany życia chrześcijańskiego: stan wiernych świeckich, stan duchownych, czyli pasterzy kontynuujących w czasie posługę apostołską, i stan osób konsekrowanych. Ze wszystkimi tymi stanami wiąże się specjalne powołanie. Różne też sakramenty stoją u podstaw powołań tych stanów (nr 31). Ta różnorodność form życia nie zaprzecza jedności powołania chrześcijańskiego w Kościele. Przeciwnie, wręcz je uwypukla, ukazując bogactwo form w doskonałej jedności. Osoby konsekrowane, żyjąc według rad ewangelicznych, otrzymują nową i specjalną konsekrację, która nie jest sakramentalna, ale przez praktykę (nie tylko przez śluby) celibatu, ubóstwa i posłuszeństwa zobowiązują się do szczególnego upodobania się do Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego (nr 31).

Ważne jest w naszym przypadku wykazanie, w jaki sposób wyraża się odniesienie charyzmatu osób konsekrowanych do Trójcy Świętej. W naśladowaniu Chrystusa poszczególne orientacje życia konsekrowanego wyrażają pewną siebie właściwą specyfikę. I tak: doskonała czystość, uważana za „bramę” do całego życia konsekrowanego, jest właściwa dla wszystkich rodzajów życia w konsekracji. Istnieją jednak w ramach całości stanu osób konsekrowanych drogi odrębne, choć komplementarne, właściwe dla poszczególnych osób. Zakonnicy i zakonnice całkowicie oddani kontemplacji w szczególny sposób są obrazem Chrystusa „oddającego się kontemplacji na górze”. Osoby żyjące konsekracją w życiu czynnym, ukazują Go zwiastującego rzeszom Królestwo Boże, uzdrawiającego chorych i ułomnych, namawiającego do cnoty, błogosławiącego dzieciom, dobrze czyniącego wszystkim. W instytucjach świeckich jest troska o przepojenie świata duchem ewangelicznym w celu umocnienia i wzrostu Ciała Chrystusowego

(nr 32). Dla wszystkich osób konsekrowanych tajemnicą, którą żyją na co dzień, jest prawda o Chrystusie jako najdoskonalszym konsekrowanym i misjonarzu Ojca w Jego Królestwie (nr 22). W świetle jednak prawdy o Chrystusie jako najdoskonalszym konsekrowanym, winniśmy rozważyć także, że Jezus jest tym, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 38), i „którego [...] posłał na świat” (J 10, 36). Przyjmując od Ojca konsekrację, Syn ze swej strony konsekruje się Jemu dla ludzkości (J 17, 19). Jego życie w dziedzictwie, posłuszeństwie i ubóstwie wyraża Jego synowską miłość i całkowitą wierność wobec zamysłu Ojca. Jego zaś doskonała ofiara nadaje wymiar konsekracji wszystkim wydarzeniom Jego ziemskiego życia (nr 22).

Tak też u źródeł każdego charyzmatu kryje się potrójne dążenie. Przede wszystkim jest to dążenie ku Ojcu. Jest to synowskie poszukiwanie Jego woli, nieustanne nawracanie się – gdzie posłuszeństwo jest źródłem wolności, czystość wyraża tęsknotę serca, nie znajdującego szczęścia w miłości żadnego stworzenia. Charyzmat każdego Instytutu powinien przynaglać osobę konsekrowaną, aby oddała się bez reszty Bogu, aby rozmawiała z Bogiem lub o Bogu – jak to czynił święty Dominik (nr 36). Dążenie do Syna cechuje życie konsekrowane. Nakazuje rozwijać z Nim radosną i głęboką komuniją. To uzdalnia do wypełniania misji Chrystusa na ziemi.

Także i dążenie Ducha Świętego winno cechować życie konsekrowane. Wyraża się to w tym, żeby pozwolić się prowadzić i wspomagać Duchowi Świętemu zarówno w ujęciu osobistym, jak też i wspólnotowym oraz apostołskim. Te wszystkie dążenia osiąga się w praktyce żarem przenikającym duszę, aby upodobnić się do Chrystusa i dawać w Nim świadectwo o wybranym aspekcie urzeczywistniającym i rozwijającym w autentycznej tradycji instytutu i zgodnie z Regułą, Konstytucjami i Statutami (nr 36).

III. Po tak skróconym ukazaniu prawdy chrystologicznej i trynitarniej u źródeł powołania do życia konsekrowanego rodzi się pytanie o konkretne wnioski z lektury pierwszego rozdziału adhortacji *Vita consecrata*. Dokument był pisany niewątpliwie dla modlitwy i kontemplacji. Z adhortacją *Vita consecrata* można się dobrze modlić. Ale czy jeszcze coś więcej?

Uderzyć musi niezwykle pozytywne ujęcie życia konsekrowanego. Jest ono w naszym egzystencjalnym wymiarze wyrzeczeniem i dźwiganym krzyżem; krzyż jest chwałą, jak to objawia nam ikona biblijna o Przemienieniu na górze. Życie według twardych może i wymagających zasad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, ma dwa oblicza: bolesne i chwalebne. Dokument widzi to życie od strony wymagań, przedstawia je na drodze od Taboru po Kalwarię (nr 23), ale bardziej akcentuje w nim drogę „światła”. Ta niełatwa „droga exodusu” – czytamy pod koniec pierwszego rozdziału *Vita consecrata* – widziana z perspektywy Taboru, jawi się jako droga prowadząca od światła do światła; od proroczego światła Przemienienia do ostatecznej światłości Zmartwychwstania” (nr 40). Stąd też profesja rad ewangelicznych jest tu nie tyle wyrzeczeniem, co

specyficzną formą przyjęcia tajemnicy Chrystusa, przeżywaną w Kościele. „Tak więc życie konsekrowane różni się od powołania świeckich i kapłanów w tym szczególnym upodobnieniu się do Chrystusa przez oddanie całej egzystencji ludzkiej Chrystusowi. Nie polega jedynie na naśladowaniu Chrystusa całym sercem i na miłowaniu Go »bardziej niż ojca i matkę i bardziej niż syna czy córkę« (por. Mt 10, 37) – tego bowiem wymaga się od każdego ucznia” (Chrystusowego). Życie konsekrowane „polega na przeżywaniu i wyrażaniu swej konsekracji przez poddanie Chrystusowi całej egzystencji, które »upodabnia« do Niego, i przez totalny wysiłek, który zapowiada – na miarę osiągalną w doczesności i zgodnie z różnymi charyzmatami – eschatologiczną doskonałość” (nr 16).

To pozytywne ujęcie życia konsekrowanego przedstawione w niniejszym dokumencie przechodzi w podziw dla piękna tego rodzaju życia. Piękno to wynika z bliskiego i intymnego przeżywania tajemnicy Trójcy Przenajświętszej. „Dzięki »upodabniającemu« utożsamianiu się z tajemnicą Chrystusa życie konsekrowane w szczególny sposób urzeczywistnia ową »confessio Trinitatis«, która jest znamioną cechą całego życia chrześcijańskiego: wyraża uznanie i podziw dla wzniosłego piękna Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego i z radością świadczy o Jego miłościwej łaskawości wobec każdej ludzkiej istoty – czytamy w *Vita consecrata* (nr 16). W lekturze pierwszego rozdziału uderza nas istotnie akcentowanie postawy uznania, podziwu, zachwyty i kontemplacji piękna Bożego, wyrażającego się w tajemnicy wszystkich trzech Osób Boskich. Jeden z projektów dokumentu proponował nawet tytuł adhortacji: *Pulchritudo Dei*, lub *Pulchritudo Christi*. Dokument mówi też wprost o „filokalii”, co u Ojców Kościoła oznacza „umiłowanie Bożego piękna, które jest promieniowaniem Bożej dobroci” (nr 19). Najbardziej wzniosłe teksty z Ojców Kościoła, Wschodnich i Zachodnich, są tu przytaczane. I tak w nr 20 mamy tekst Szymona Nowego Teologa o zachwycającym pięknie łaski Bożej i jej odblasku w duszy konsekrowanej, a w nr 24 tekst św. Augustyna o pięknie i mocy Bożej miłości, wyrażających się w Krzyżu Zbawiciela. Piękno Osób Boskich odbija się również w tajemnicy Kościoła, a także w Maryi, która jest spośród ludzi najdoskonalszym wzorem dla osób konsekrowanych, zwłaszcza w przyjęciu łaski, w bezwarunkowej wierności i niestrudzonej służbie (nr 28).

Chrystologiczno-trynitarne źródła życia konsekrowanych wskazują wreszcie na rolę modlitwy, a w szczególności na adorację, milczenie i poczucie transcencji Boga. Wskazują także na modlitwę i ascezę jako wyrazy duchowego zmagania. Za tym musi iść niezachwiana wierność modlitwie liturgicznej, chwilom przeznaczonym na modlitwę myślną, kontemplację i adorację eucharystyczną, comiesięcznym dniom skupienia i ćwiczeniom ascetycznym (nr 38). Język biblijny i kontemplacyjny dokumentu przechodzi czasem w bardzo konkretne wskazania, które koniecznie trzeba zauważyć. Tak też jest na przykład w nr 25, gdzie wzniosłe prawdy o obecności osób zakonnych w świecie przypominają sens noszenia odpowiedniego stroju, jako znaku ich konsekracji.

Trzeba wreszcie zauważyć, że rozdział *Confessio Trinitatis* jest wielkim hymnem na cześć życia konsekrowanego wyrażonym w funkcji proroczej wobec wszystkich współczesnych tendencji zupełnie minimalizujących wertykalny i transcendentny wymiar życia.

„Szczere i odnowione dążenie osób konsekrowanych do świętości jest dziś szczególnie potrzebne dlatego, że należy popierać i umacniać w każdym chrześcijaninie pragnienie doskonałości” (nr 39). Przez zacieśnienie swej przyjaźni z Bogiem osoby konsekrowane „są w stanie nieść duchową pomoc swoim braciom i siostram, organizując dla nich szkoły modlitwy, ćwiczenia duchowne i rekolekcje, dni skupienia, dialog i kierownictwo duchowe” (nr 39). W ten sposób osoby konsekrowane realizują swoje dynamiczne powołanie w Kościele. W swoim doświadczeniu Boga są też najbardziej dzisiejszemu światu potrzebne.

M. KRYSZYNA DĘBOWSKA
franciszkanka od cierpiących

ZAMYŚLENIA NAD *SERVITIUM CARITATIS*
ŻYCIE KONSEKROWANE OBJAWIENIEM BOŻEJ MIŁOŚCI
W ŚWIECIE
(III rozdział adhortacji *Vita consecrata*)

Celem Adhortacji *Vita consecrata* – jak wyznaje sam autor – jest wzbudzenie w osobach konsekrowanych radosnego pocieszenia – *paraclesis*.

Mówi się, iż Adhortacja ta ma swoistą „zawartość atomową”, która powinna wybuchnąć w doświadczeniu wiary i miłości każdego i każdej z nas.

Wszyscy tu obecni mamy za sobą lekturę jej tekstu i niejedną medytację opartą na jej treści. Wszyscy możemy powiedzieć, iż Adhortacja jest wspaniałą afirmacją życia konsekrowanego, jest także pozytywnym wyrazem wielkiej ufności Kościoła do osób konsekrowanych oraz wezwaniem do dziękczynienia.

Czyż nie bywa tak, że w naszym codziennym, zakonnym języku niektóre słowa i wyrażenia stają się jakby wyblakłe? Przez lekturę Adhortacji pisaną językiem Proroka naszych czasów nabierają one znów nowej barwy i żywotności. Ojciec Święty zachęca osoby konsekrowane, by umocnione blaskami Przemienienia wracały na drogi świata, aby służyć – jak Jezus umywający nogi uczniom, by budowały Królestwo Boże, by pozwalały się prowadzić Duchowi Świętemu i tworzyły nową historię, uwalniając ją od tego, co ją oszpeca, a ubogacając promieniami Boskiego piękna. W sercu Adhortacji jest zachwyty „Boskim Pięknem”, które ogarnia w szczególny sposób osoby konsekrowane.

Papież, przywołując sugestywną moc Ikony Przemienienia, zdaje się mówić – przeglądajcie się w obliczu Jezusa, aby zobaczyć, kim naprawdę jesteście (VC 14, 15, 23). Autor Adhortacji zachęca nas, by wejść na górę – aby kontemplować, zejść na równinę – aby służyć.

Po krótkim powrocie do pojęcia posłannictwa osób konsekrowanych uwaga w tych rozważaniach skupiona jest na:

– areopagach misji – wyakcentowanych w Adhortacji z odniesieniem wymagań z nimi związanych, ukazanych przez jej Autora – do sytuacji polskiej;

– na dialogu – ze względu na wagę jaką Ojciec Święty przywiązuje do tej formy misyjnej działalności Kościoła i osób konsekrowanych – dotyka się w tych rozważaniach natury psychologicznej i teologicznej dialogu.

Refleksje na te tematy kończy przywołanie swoistego obrazu osób konsekrowanych i modlitwa do Matki Bożej.

Nie sposób i nie ma potrzeby w tak Czcigodnym Gronie referować szczegółowo papieskiego nauczania zawartego w tym rozdziale.

Wiadomo, że osoby konsekrowane są posłane, by kontynuować misję Chrystusa (konsekrowanego i posłanego przez Ojca), by głosić Dobrą Nowinę o Królestwie i pozwolić innym doświadczać mocy Boga poprzez ich obecność i ich działania. Tak jak Jezusowe doświadczenie miłości Ojca wyrażone w czułym słowie *A b b a*, jest kluczem do zrozumienia Jego misji, tak też dla osób konsekrowanych – doświadczenie Boga, powinno nadawać swoisty koloryt ich czynom i wszystkim ich działaniom (VC 73, 76, 84). Są one bowiem wezwane i konsekrowane dla misji w Kościele.

Wymowne jest stwierdzenie Adhortacji: „Samo życie konsekrowane staje się misją, tak jak było nią całe życie Jezusa” (VC, 72).

Autor rozwija tę myśl, wyróżniając trzy konstytutywne elementy posłannictwa osób konsekrowanych:

- 1) konsekrację,
- 2) życie braterskie – siostrzane we wspólnocie,
- 3) specyficzną misję instytutu lub wspólnoty.

Podkreślić więc trzeba tę prawdę, że naszego posłannictwa w Kościele nie należy utożsamiać z ową specyficzną misją instytutu lub wspólnoty, która stanowi jeden z aspektów „działania Jezusa”, podczas gdy istotnym celem życia konsekrowanego jest egzystencjalne odzwierciedlenie „bytu” Chrystusa czystego, ubożego i posłusznego.

„Najważniejszym przejawem misji – czytamy w Adhortacji – nie są bowiem zewnętrzne dzieła, ale przede wszystkim uobecnianie w świecie samego Chrystusa przez osobiste świadectwo [...] im bardziej upodabniamy się do Chrystusa, tym bardziej czynimy Go obecnym i działającym w świecie dla zbawienia” (VC 72).

W świetle Adhortacji twórcza wierność łasce naszego wybrania domaga się od nas także pokornej i odważnej konfrontacji z wyzwaniem naszego czasu. Chodzi jednak nie tylko o odczytanie tych wyzwań, ile raczej o to, aby samo życie konsekrowane stało się poprzez autentyczność odnowy – „wielkim wyzwaniem” dla świata.

Trzy wielkie prowokacje ze strony świata:

- hedonistyczna kultura,
- materialistyczna żądza posiadania,
- źle pojmowana wolność i indywidualizm [obligują osoby konsekrowane do ukazania światu, że radykalizm życia ewangelicznego na drodze rad czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, ma dla człowieka charakter terapeutyczny, gdyż po-

rządkuje go od wewnątrz, uzdrawia go i integruje, pozwala mu wchodzić w życiodajne relacje z Bogiem i ludźmi.

Konsekracja osób poprzez śluby wskazuje na prymat Boga i ma to charakter misji. Pójście za Chrystusem i budowanie przez to pięknego człowieczeństwa jest alternatywą pragnień człowieka i jego dążeń do złudnego szczęścia i samorealizacji.

Nie zatrzymuję się dłużej nad misyjnym charakterem życia braterskiego – siostrzanego we wspólnocie. Dokument *Życie braterskie we wspólnocie* i inne, jasno wybiły tę prawdę, iż od jakości wspólnoty, poziomu jej życia i jedności, zależny jest apostołski dynamizm.

Reasumując, trzeba powtórzyć za Ojcem Świętym: „Życie zakonne będzie zatem tym bardziej apostołskie, im głębsze jego oddanie się Panu Jezusowi, im bardziej życie wspólnotowe będzie przepojone duchem braterstwa i im gorliwiej zaangażowane będzie w spełnianiu szczególnej misji Instytutu” (VC 72).

NIEKTÓRE AREOPAGI MISJI

Przy lekturze III rozdziału Adhortacji o objawieniu Bożej miłości w świecie poprzez rozliczne posługi osób konsekrowanych względem swych braci i sióstr – przykuwa naszą uwagę obraz Chrystusa umywającego nogi swoim uczniom.

„Przez umycie nóg Jezus objawia głębię miłości Boga do człowieka. W nim sam Bóg oddaje się na służbę człowieka” (VC 75).

Zauważmy szokujące zestawienie: Jezus pełni wobec uczniów służbę, wykonuje czynności kogoś, kto się mało albo wcale nie liczył w hierarchii społecznej (zwyczajnie – „ktoś do posług”) – podczas gdy wie doskonale, „że Ojciec dał mu wszystko w ręce” oraz „że od Boga wyszedł i do Boga idzie”. I w tej samej chwili, kiedy stwierdza: „Wy Mnie nazywacie »Nauczycielem« i »Panem« dobrze mówicie, bo nim jestem” (J 13, 13) – służy.

Zatem jasna świadomość Kim jest i jednoczesny gest pochylecia się do stóp swych stworzeń.

Jezus w tym geście objawia sens chrześcijańskiego życia oraz – w jeszcze pełniejszym wymiarze – sens życia konsekrowanego, które jest życiem ofiarnej miłości, konkretną i wielkoduszną służbą (VC 75).

Nie sposób nie widzieć w tym obrazie wymownej prowokacji Boga, zachęty do kontemplowania i naśladowania tego zadziwiającego sposobu postępowania Jezusa. Jezus, Bóg-Człowiek ma taki styl bycia.

Jest w rozdziale III Adhortacji mowa o niektórych areopagach misji. Ojciec Święty – oceniając najistotniejsze potrzeby współczesnego świata – wskazuje na trzy wielkie pola do zagospodarowania:

- edukację
- kulturę
- środki społecznego przekazu.

Jan Paweł II wzywa osoby konsekrowane do aktywnej obecności w tym obszarze pracy apostolskiej, choć wcześniej przynagla także do solidarnej obecności wśród chorych, cierpiących i ubogich, gdyż jest to obowiązek szczególnej troski osób poświęconych Bogu i niezbywalne miejsce Kościoła.

W świetle Adhortacji nasuwa się wiele pytań przy ocenie życia zakonnego w Polsce, co do podejmowanych przez osoby konsekrowane wyzwań i nowych areopagów misji.

Nasze rodziny zakonne od 1989 r. mnożą swoje posługi i zwiększają skuteczność działania opartego na o różnego rodzaju współczesnych możliwościach technicznych i organizacyjnych. Tak często zajmuje nas i pochłania sprawa poszerzania zakresu działania. Próbuje się odpowiedzieć na narzucające się wprost potrzeby, przerastające niekiedy nasze możliwości personalne. W takiej jednak sytuacji, instytuty życia konsekrowanego mogą położyć szczególny nacisk na:

- stałe uwrażliwianie na zagrożenia pochodzące z postaw konsumpcyjnych,
- formowanie wspólnot w taki sposób, by stawały się bardziej miejscami doświadczenia tajemnicy Boga niż miejscami działalności tylko społecznej,
- wyczulanie osób konsekrowanych na konieczność formowania sumień poszczególnych osób i całych wspólnot,
- wychowywanie do współpracy ze świeckimi do dialogu.

Adhortacja rzuca snop światła na te bliskie nam problemy.

Zauważmy, że w Adhortacji jest mowa o tym iż „Cały Kościół jest ożywiany przez Ducha i wraz z Nim prowadzi swoje dzieło wychowywania. Jednakże w łonie Kościoła szczególne zadanie w tej dziedzinie mają do spełnienia osoby konsekrowane” (VC 96).

Znamienne jest twierdzenie Jana Pawła II, iż brak formacji kulturalnej i religijnej jest niezwykle dotkliwą formą ubóstwa, a uwalnianie ludzi od tej formy ubóstwa uważa Papież za jeden z najbardziej wyrazistych przejawów miłości (VC 97).

Z pewnością w świetle tego stwierdzenia jawią się przed oczyma czytających Adhortację różne polskie środowiska rodzinne, młodzieżowe i niekoniecznie z tak zwanego marginesu społecznego. Ostrość widzenia problemu naszej odpowiedzialności uzyskujemy przez kolejne stwierdzenie Adhortacji: „Instytuty życia konsekrowanego miały zawsze wielki wpływ na kształtowanie i przekazywanie kultury. Było tak w Średniowieczu, gdy klasztory stały się miejscami, w których można było poznać dorobek kulturowy przeszłości i w których kształtowała się nowa kultura humanistyczna i chrześcijańska” (VC 98).

Tak było w Średniowieczu. Można zapytać, jak jest dziś?

Są w Adhortacji teksty świadczące o wielkiej trosce Ojca Świętego o kształt i poziom naszych wspólnot. Teksty poruszające głęboko i wręcz zobowiązujące do wnikliwej analizy naszych postaw. Czytamy w niej: „Niezależnie jednak od służby na rzecz innych, także w łonie samego życia konsekrowanego odrodzić się musi zamiłowanie do aktywności na polu kultury, do gorliwego pogłębiania wiedzy, któ-

re jest środkiem do integralnej formacji i praktyką ascetyczną, niezwykle dziś aktualną w obliczu różnorodności kultur. Osłabienie wysiłku w tej dziedzinie może mieć bardzo szkodliwy wpływ na apostołat, budząc poczucie wyobcowania i niższości lub prowadząc do powierzchowności i bezmyślności w działaniu” (VC 98).

Zdumiewające, ile mocnych słów użył Papież w tym fragmencie. Jakie są według Jana Pawła II motywy czy cele pogłębiania wiedzy u osób konsekrowanych? Nie chodzi tylko o formację początkową ani o zdobywanie tytułów naukowych i kwalifikacji zawodowych. Pogłębienie wiedzy jest raczej:

- wyrazem nigdy nie zaspokojonego pragnienia głębszego poznania Boga,
- bodźcem do dialogu i do współuczestnictwa,
- kształtowaniem zdolności oceny i wyboru,
- zachętą do kontemplacji i modlitwy,
- nieustannym poszukiwaniem Boga i Jego działania w złożonej rzeczywistości współczesnego świata.

Prawdy te są przywołane w numerach Adhortacji dotyczących ewangelizacji kultury i obecności osób konsekrowanych w świecie środków społecznego przekazu. Bez wątpienia, aby osoba konsekrowana mogła spełniać swe zadania i przekonywująco „mówić o Chrystusie dzisiejszemu człowiekowi, wyrażając jego radość i nadzieję, smutek i niepokój, a także przyczyniać się do budowy społeczeństwa w którym wszyscy będą czuli się jak bracia i siostry idący razem ku Bogu” (VC 98, 99) – nie można nie wziąć na serio postawionych przez Papieża wymagań. Te wymagania są konieczne, aby osoby konsekrowane mogły sprostać oczekiwaniom nowej ewangelizacji, aby były w każdym miejscu i sytuacji „gorliwymi głosicielami Pana Jezusa, umiejącymi odpowiedzieć z ewangeliczną mądrością na pytania, których źródłem jest dziś niepokój ludzkiego serca i jego palące potrzeby” (VC 81).

Wiadomo, że pięknego człowieczeństwa wymaga zarówno praca wychowawcza, która jest inwestowaniem w człowieczeństwo dzieci i młodzieży, jak też ewangelizacja kultury, w której każdy człowiek żyje i rośnie, a także prowadzenie dialogu, który jest formą komunikowania i wzajemnego ubogacania się ludzi. Aż w trzynastu numerach Adhortacji jest mowa o dialogu, a trzy jej numery są specjalnie poświęcone temu zagadnieniu.

DIALOG ZE WSZYSTKIMI

Historyczne *kairos*, w którym się dziś znajdujemy – to *kairos* spotkania dialogu zarówno we wspólnocie, między chrześcijaństwem i innymi religiami, jak i między różnymi kulturami. Nowa wizja ludzkości może zrodzić się jedynie z tej różnorodności i powszechnego dialogu, którego zaczynem i katalizatorem jest Ewangelia.

Słowo *dialog*, choć jest pojęciem znanym od dawna, w użyciu powszechnym nie funkcjonuje długo. Słowa tego na oznaczenie kontaktów międzyludzkich zaczęto używać w okresie powojennym. Nie występuje ono np. w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. Pojawiło się na Soborze, a w doktrynie posoborowej używa się często tego terminu do wyrażenia atmosfery rozmowy w klimacie i szczerości w celu wzajemnego porozumienia się z ludźmi, zbliżenia i wzbogacenia postaw.

Słowo *dialog* pierwotnie oznaczało rozmowę dwóch osób lub utwór literacki w formie rozmowy.

W czasach współczesnych dialog w Kościele jest sprawą zasadniczą, jest również jednym z elementów jego misyjnej działalności.

Czym jest więc dialog?...

Dialog jest spotkaniem międzyosobowym, w którym każdy z rozmówców daje i otrzymuje. Spotkanie to zmierza do wzajemnego poznania i wymiany darów. Jego formy mogą być różne. Dialog jest dziś punktem wyjścia każdej współpracy. Jest on konieczny także w życiu zakonnym, w życiu wspólnot.

Dialog w swej istocie jest wzajemnie okazywaną względem drugiego postawą otwarcia i przyjęcia. Ktoś drugi (żywa osoba) jest przede mną, konkretny, różny ode mnie, niełatwo dostępny. Mogę go nie dostrzegać, czy też widzieć w nim tylko przedmiot, rzecz, którą można manipulować, używać.

Jeśli jednak uznaję w nim osobę, otwieram się na niego, przyjmuję go, akceptuję, pozwalam mu istnieć, stawać się, potwierdzać siebie w swej oryginalności.

Mój stosunek do niego, przyzwolenie wyrażające podziw, którego udzielam jego „byciu i sposobowi bycia”, dowartościowują go, pozwalają mu rozwijać się, gdyż sytuacja przyjęcia jest jak atmosfera jasna i pełna ciepła, która pozwala wzrastać. Przez to moja postawa także ulega weryfikacji.

Przyjmuję drugiego człowieka nawet w jego odmienności, gdyż jawi mi się on jako wartość unikatowa, godna mojego szacunku, mojego poważania, co więcej, godna tego, by istnieć dla siebie samej.

Dialog jest ruchem otwarcia, przyjęcia wcześniej jeszcze, niż pragnienie, by samemu zostać przyjętym.

Dialog wymaga wzajemności. To, co ja spełniam dla drugiego, drugi winien uczynić dla mnie. Ja pozwalam mu istnieć, stawać się, tak również i on czyni w stosunku do mnie.

Coraz więcej mówi się i pisze o rzeczywistości i bogactwie ludzkiego dialogu. Ale czy ta rzeczywistość jest nowością dla nas?

Co to znaczy, że Jan Paweł II w Adhortacji, powołując się na Papieża Pawła VI, nazywa dialog: „nowym imieniem miłości” (VC 74)?

Aczkolwiek nie znajdujemy słowa „dialog” w Nowym Testamencie, to jednak biblijne pojęcie miłości i jej wymogów w sensie otwarcia i przyjęcia – stoi w samym sercu ewangelicznego orędzia.

„Bóg pierwszy rozpoczął zbawczy dialog, bo On sam nas umiłował” (J 4, 10), „...dialog zrodził się z miłości i dobroci Bożej” (Paweł VI, *Ecclesiam suam* 72, 73).

Bóg kocha nas jako pierwszy, co oznacza, że w samym punkcie wyjścia relacji, jaka powstaje między nami a Nim, istnieje – przed jakąkolwiek zasługą czy jakimkolwiek dobrem ze strony człowieka – miłość, która nas przyjmuje i dowartościowuje.

Świadomość, że jest się kochanym przez Boga w sposób niesłyszany, darmowy, bezinteresowny i że ta sama miłość dotyczy wszystkich ludzi – zobowiązuje i jakby uzdalnia do miłości. Jeśli miłość Boża polega w pierwszym rzędzie na przyjmowaniu, na akceptowaniu człowieka takim, jakim jest, to miłość – jaką człowiek winien kierować ku swemu bliźniemu – będzie tej samej natury. Przyjęci przez Chrystusa, winniśmy przyjmować się nawzajem.

Każdy człowiek jest moim bliźnim i z tej prostej przyczyny możliwym przedmiotem mojej miłości. Wartość człowieka jest tak wielka, że trzeba go kochać, choćby nawet różnił się on ode mnie do tego stopnia, że jest moim nieprzyjacielem. Bóg bowiem tak kocha człowieka, kocha go dla niego samego, po prostu ze względu na jego istnienie.

Głęboka świadomość tych prawd kształtuje postawę człowieka wobec innych i rzutuje na jego styl bycia.

Mówi o tym Jan Paweł II w Adhortacji *Ecclesia in Africa*, gdy nazywa dialog swoistym sposobem bycia (nr 65).

Czyż osoby konsekrowane mogłyby nie dostrzec w tym wezwania dla siebie...?

Gdy ludzie nie dbają o ten swoisty sposób bytowania, bywa, że ich kontakty nie są wymianą, lecz konfrontacją obronną lub zaczepną, według mechanizmu – zamiast słuchać drugiego, uczyć się od niego, przykładą mu się obraz jego samego, który nosi w swoim umyśle i który uznać trzeba za niesprawiedliwy i wręcz karykaturalny. Gdy ludzie nie dbają o postawę dialogu, bywa, że nie umieją ani słuchać, ani uczyć się, ani przyjmować, ani podziwiać. Często mają gotowy obraz drugiego człowieka i używają tego, co objawia on o sobie, by potwierdzić obraz, który sobie sami stworzyli.

Spotkanie i wymiana poglądów z drugim nie będą uczciwe, a w końcu twórcze i przekształcające dla obydwu stron, jeśli nie opierają się na miłości, która jest uznaniem i szacunkiem. Stąd tak wielka waga dialogu człowieka z Bogiem – modlitwy, gdyż w tym dialogu człowiek uczy się kochać Jego miłością. Jeśli człowiek nie rozmawia z Bogiem, cóż ma do powiedzenia i ofiarowania drugiemu?

Jeżeli dialog jest prowadzony zgodnie z jego prawdą i z jego wymogami, to sprawia, że partnerzy dialogu zbliżają się do Chrystusa, który nie chciał pokonywać innych ani nad nimi panować, ale im służyć – nie inaczej – jak myjąc nogi tym, których stworzył.

We wspólnocie, w trudnym doświadczeniu dialogu i trwania twarzą w twarz z naszymi siostrami i braćmi, wobec ich prowokującej inności – rośniemy ku miłości doskonałej, która jest celem naszej drogi.

Wszystkie wysiłki, by stawać się ludźmi dialogu, zmierzają do tego, by wypełnił się Boży plan, powrót wszystkich do Domu Ojca, gdyż to właśnie Dom Ojca jest ostatecznym celem wszystkich dróg historii.

Jan Paweł II mówi nam w Adhortacji o tym, jak są „miłe naszemu wspólnemu Ojcu [...] oznaki wspólnej woli dążenia do doskonałej jedności drogą prawdy i miłości” (VC 101). Tymi znakami są różne przejawy i formy dialogu, od których żaden instytut nie powinien czuć się zwolniony.

Wśród tych form dialogu, mówiąc o dialogu ekumenicznym, Adhortacja wymienia:

- udział we wspólnej modlitwie,
- dialog przyjaźni i miłości,
- serdeczną gościnność,
- wzajemne poznanie i wymianę darów,
- współpracę w podejmowanych razem posługach i świadectwie,
- także poznanie historii, doktryny, liturgii i działalności charytatywnej i apostołskiej innych chrześcijan.

Mówiąc o dialogu międzyreligijnym, który jak się podkreśla, należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła, Jan Paweł II wprowadza pojęcie „dialogu życia” i „dialogu dzieł” i w zakończeniu stwierdza: „te i inne formy udziału osób konsekrowanych w dialogu międzyreligijnym wymagają odpowiedniego przygotowania w ramach formacji początkowej i formacji stałej, a także w pogłębianiu wiedzy naukowej, jako, że ta niełatwa dziedzina wymaga solidnej znajomości chrześcijaństwa i innych religii, której musi towarzyszyć mocna wiara oraz ludzka i duchowa dojrzałość” (VC 102).

Dialog – co należy mocno podkreślić – nie oznacza rezygnacji z wierności poznany prawdom wiary ani z wynikających z nich zasad moralnych. Przy świadomości istoty dialogu, o której była mowa, jego warunkiem jest wzajemne poważne traktowanie się i lepsze poznanie religii partnera i bardziej swojej własnej oraz jej roli w ogólnym planie zbawienia ludzkości.

Celem dialogu ze wszystkimi jest otwieranie innych na obecność Boga w świecie. Dlatego osoby konsekrowane, będąc ludźmi dialogu, „powinny wielkodusznie zapewnić wsparcie i duchowe przewodnictwo wszystkim, którzy zwracają się do nich przynaglani tęsknotą za Bogiem” (VC 103).

Do osób konsekrowanych jako ludzi dialogu, można odnieść następujący tekst, który jakby maluje ich obraz:

„Żyją w świecie jako ludzie [...] pokoju. Nie ma w nich przemocy, nie forsują niczego, nikomu się nie narzucają, jedynie promieniają. Ich obecność jest delikatnym zaproszeniem do drogi, która – jak dobry zapach – nikomu nie wadzi i przenika do sfer najbardziej intymnych, skrytych serca [...] Ludzie ci napełniają świat czułością [...] nigdy nie wybierając potrzebującego, ponieważ każdy, kto znajdzie się na tej drodze, w głębi jest jak sierota pozbawiony prawdy, sprawiedliwości i miłości. Ich czyny pozbawione są agresywności. Są i emanują – nic

więcej. Formy agresywne pozostawiają na boku, ponieważ one oznaczają przemoc [...] Są świadkami Boga [...] nigdy nie przestają być u boku drugiego człowieka, dzieląc z nim jego szczęście, ożywiając go i budując w nim nadzieję oraz wchodząc we wszystkie instytucje społeczne (nie mieszając się z nimi). Pragną żyć dla jednego celu, aby inni ludzie mogli kontemplować to, co niewidoczne, słuchać tego, co nie słyszalne i partycypować już na tej ziemi radość wyzwolenia”. (Ingelmo Nicoalas Tello, *Kiedy wspólnota stała się symbolem*. „Życie Konsekrowane”, 1995, nr 4/8, s. 48).

Ideał? Marzenie? Czy już rzeczywistość?

Nasze wysiłki, by stać się ludźmi dialogu, nasze nadzieje by żyć treścią Adhortacji i wskazaniem Ojca Świętego składamy w dłonie Matki Najświętszej, która jest pierwowzorem Życia Konsekrowanego, ponieważ jest Matką, która przyjmuje, słucha, prosi i kontempluje swojego Pana w serdecznym uwielbieniu.

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, *Adhortacja Ecclesia in Africa*, 1995.

Jan Paweł II, *Adhortacja Vita Consecrata*, 1996.

Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół*, Rzym 1996.

Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam*, 1964.

Przesłanie Synodu, Rzym 1994.

Przemyślenia Konsulty WPZZZ (1993–1996).

I. N. Tello CMF, *Kiedy wspólnota staje się symbolem*, „Życie Konsekrowane”, 1995, 4/8 s. 43, 50.

Łyko W. OMI, *Notatki rekolekcyjne*, Rzym 1996.

Kossowski W. OSB, *Dialogowy wymiar posłuszeństwa*, „Życie Konsekrowane”, 1996, 2/10, s. 6–11.

Matura T. OFM, *Le dialogue d’amour fondement d’une spiritualite oecumenique*, tł. pol. A. Kowalski, *Dialog miłości fundamentem duchowości franciszkańskiej*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów Wschodnich*, Ire per mundum 2/1, Warszawa 1996, s. 335–363.

Zubert B. W. OFM, *Sytuacja Kościoła i Instytutów Zakonnych w Polsce*, „Życie Konsekrowane” 1996, 2/10, s. 46–54.

ABP WŁADYSŁAW ZIÓLEK

SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE SESJI

1. Mam nadzieję, że nasza sesja, chociaż nieco musiała się wydłużyć w czasie, była spotkaniem bardzo potrzebnym i pożytecznym. Jest mi osobiście nie tylko miło, że mogliśmy gościć wielce szanownych prelegentów, ale i tym bardziej jestem uradowany, że na moje zaproszenie, niejako na zew, zechcieli ohocho odpowiedzieć tak liczni uczestnicy, głównie przedstawiciele życia konsekrowanego związani tymczasem z archidiecezją łódzką. Żywię nawet przekonanie, że tak długo jak w Kościele łódzkim będą obecne wspólnoty zakonne, tak długo będziemy wydatnie wspierani przez ich ewangeliczne i prorockie świadectwo. Na tle papieskich, bardzo zobowiązujących zawołań zawartych w adhortacji *Vita consecrata* wydaje mi się to zupełnie oczywiste. A jako pasterz Kościoła łódzkiego wszystkich Was, Bracia i Siostry ogromnie o to proszę, żeby to się mogło urzeczywistnić. To nie jest tylko moja prośba i moja nadzieja, to jest zobowiązanie na Was wszystkich nałożone przez proroczego Papieża dzisiejszego Kościoła. Taka zresztą jest wspólna nasza sprawa. Każdy z nas otrzymał powołanie do służby Bożej, każdy został obdarzony charyzmatami Ducha Świętego, każdy z nas ma powinność odpowiadania na nie niepodzielnym sercem, i sercem, którego nikt i nic podzielić nie może.

2. Niech jedno ponadto wszystko stanie się dla Was oczywiste. W świecie rozgrywa się potężna batalia o Chrystusa. Ona jest faktem i różnorako się nasila, i przybiera rozmaite formy i postacie. Ale jest! Niekiedy objawia się pod formą bardzo szlachetnych haseł i projektów, nawet pod postaciami walki o Chrystusa. Także pod postaciami równie szlachetnie brzmiących zawołań o dialog międzyludzki, o otwarcie się na człowieka, o służenie wszystkim zabiedzonym i zawiedzionym.

Nie bądźmy podejrzliwi, nie upatrujmy wszędzie podstępów i zdrady. Niemniej bądźmy bardzo czujni. Tylko całkowite oddanie się Chrystusowi i najgłębsze życie Jego Ewangelią, i tylko stała więź z Duchem Świętym i z Jego darami, z charyzmatami, którymi nas obdarzył mogą być gwarantem, że zgodnie i prawdziwie spełnimy swoje sakralne powołanie. I tylko one mogą nas umocnić i pozwolić, żebyśmy zdołali rozpoznać w prawdzie, gdzie jest Ewangelia, a gdzie jej pozory. Bądźmy zatem po chrześcijańsku czujni w Duchu Świętym!

3. Tym bardziej winniśmy o tym pamiętać, że zbliża się ważna data dla świata – nasze wejście w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa. Już rozpoczęliśmy swoje przygotowania do obchodów tego wielkiego jubileuszu. Wszak wiecie, że obecny rok jest pierwszym rokiem duchowych przygotowań Kościoła do obchodów tej daty i że rok obecny jest w całości skupiony na Chrystusie.

W Łodzi zbiega się to szczęśliwie z archidiecezjalnym synodem, który już trwa. Rozpoczęły się synodalne prace przygotowawcze. Nasz lokalny Synod zaczął się akcentem Chrystusowym. Postawiliśmy sobie dwa pytania. Pierwsze związaliśmy z pytaniem, jakie Chrystus postawił uczniom pod Cezareą Filipową: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?”. Drugie jest podobne: „Czy miłujesz mnie więcej aniżeli ci?”. Tak zmartwychwstały Pan zapytywał Piotra. Te pytania postawiliśmy sobie: za kogo Łódź uważa Chrystusa i co Łódź gotowa jest odpowiedzieć na kwestię o jej umiłowanie Pana.

Ci, którzy są w Łodzi, są z nią związani swoją obecnością, dobrze to znają, wielokrotnie te pytania w takim odniesieniu słyszeli. Przy okazji naszego dzisiejszego spotkania wokół adhortacji *Vita consecrata* chciałbym te znane już i ważne dla nas sprawy przypomnieć. Od tych, którzy otrzymali powołanie do życia konsekrowanego bardzo wiele zależy, od nich zależy los łódzkiego synodu, od was, Bracia i Siostry zależy powtórne niejako wejście Chrystusa w świat XXI wieku. Tutaj znów się narzucają Janowe słowa z prologu do jego Ewangelii: (Słowo) „Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli”. Niech to stwierdzenie Apostoła nie musi być odczytane jako przepowiednia dla nas. Prośmy Boga, bo my Go jako pierwsi prosić powinniśmy, prośmy więc Boga słowami modlitwy, jaką Ojciec Święty zakończył swą adhortację: „O to Cię prosimy, aby we wszystkich i we wszystkim został otoczony chwałą, błogosławieństwem i miłością Najwyższy Władca wszystkich rzeczy, którym jest Ojciec, Syn i Duch Święty” (VC, nr 112).

URSZULA MICHALAK
urszulanka SJK

RACJONALNE POZNANIE RZECZYWISTOŚCI

Poszukiwania prawdziwych i zadowalających odpowiedzi na pytania wyra-
stające z ludzkiej natury są wyrazem tych pragnień człowieka, których realizacja
jest rozwiązaniem owych odwiecznych dylematów drążących wciąż ludzki umysł
i serce. Człowiek pragnie dotrzeć do takich regionów rzeczywistości i zgłębić
ukryte tam prawdy, które stanowią klucz bądź rozwiązanie fundamentalnych ży-
ciowych zagadnień. Ostatecznie sprowadzają się one do problemu istnienia; ist-
nienia świata i jego przyczyny. Na własny, osobisty użytek, czasem nie do końca
świadomie, w spontanicznej refleksji wkracza na drogę, która wiedzie do odkry-
cia rzeczywistości w jej najgłębszych pokładach. Pierwsze kroki w poszukiwaniu
prawdy człowiek stawia na gruncie przedfilozoficznym. Chodzi tu o nawiązanie
pierwszego kontaktu z realnie istniejącym światem¹, o poznanie tylko powierzch-
niowe, niemniej będące już zetknięciem się z bytem realnie istniejącym, tożsa-
mym ze sobą i nie podzielonym wewnętrznie na „siebie i nie siebie”. Człowiek
pozostaje do świata w relacji poznawczej przez całe życie do tego stopnia, iż
mówi się, że poznanie jest sposobem bycia człowieka w świecie².

Doświadczenia nagromadzone w poznaniu spontanicznym stają się punktem
wyjścia w poszukiwaniach filozoficznych rozwiązań problemu istnienia. Bodź-
cem wywołującym poznanie przedfilozoficzne jest rzeczywistość, wszystko to, co
człowieka otacza. Ów bodziec daje impuls aktom poznawczym, które dzieją się w
początkowym stadium rozwoju człowieka zupełnie poza kontrolą świadomości, a
później również w jakimś stopniu bez jej udziału. Człowiek jako byt potencjalny
nigdy nie jest autorem aktów w pełni doskonałych. Podobnie świadomość po-
znawcza człowieka w miarę jego rozwoju staje się coraz wyższa, niemniej w ży-
ciu ludzkim nie osiąga pełni doskonałości. Zawsze jest naznaczona cieniem ja-

¹ Por. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 27.

² Por. tamże, s. 36–53; I. Dec, *Transcendencja człowieka*, s. 103; W. Dłubacz, *O kulturę fi-
lozofii*, Lublin 1994, s. 61–62.

kiegoś braku. Ale nawet najbardziej cząstkowa i mglista, nie uświadomiona w pełni refleksja dotycząca tego wszystkiego, na co człowiek patrzy, co słyszy, czego doświadcza, staje się załączkiem, z którego z nieodpartą siłą rodzą się najważniejsze i zawsze aktualne dla człowieka pytania³.

Afirmacja istnienia świata dostępnego empirycznemu poznaniu, jak również afirmacja własnego osobowego istnienia, a także refleksja nad ludzką sytuacją życiową i osobistymi przeżyciami, budzą problemy i pytania, które stają się treścią ludzkiej egzystencji, wiążąc się istotowo z osobowym życiem indywidualnym bądź społecznym. Z tej racji towarzyszą człowiekowi nieustannie.

Człowiek przekonuje się szybko, iż świat empirycznie dany i osobiste przeżycia, które prowadzą do refleksji nad jego sytuacją życiową, rodzą problemy, których nie jest w stanie rozwiązać żadna z nauk szczegółowych⁴. Zafascynowany dzisiejszą rewolucją naukowo-techniczną, zmęczony tempem życia nie przestaje interesować się bytowym aspektem rzeczywistości oraz szukać ostatecznych racji świata i zrozumienia sensu życia. Jednocześnie wie, iż nie zdoła dokonać tego w ramach poznania czysto naukowego⁵.

Historia myśli ludzkiej dowodzi, że próby naukowych odpowiedzi na fundamentalne problemy wyrastające z natury człowieka, a dotyczące początku i kresu istnienia, nigdy nie docierały i nie docierają do rdzenia tychże problemów. Wyniki tych badań zawsze okazywały się nie zadowalające. „Przyczyną tego stanu rzeczy jest przeświadczenie o istnieniu problemów tak głębokich, że ich rozwiązanie nie można żądać od nauk ścisłych”⁶. Zarówno nauki przyrodnicze, jak i humanistyczne badają tylko określoną dziedzinę rzeczywistości, pewny jej wycinek. Jedynie pod adresem tego „fragmentu” świata kierują określone pytania, ujmują go na tyle, na ile pozwalają go ująć metody badawcze.

Każde konkretne poznanie naukowe, które ujmuje rzeczywistość jedynie w określonym, jemu właściwym aspekcie, dysponujące określonymi metodami badawczymi natrafia na takie nieprzekraczalne dla niego granice, wobec których musi skapitulować, ustąpić. Tych granic nauka nie jest w stanie przekroczyć za żadną cenę. Jej aspiracje dotarcia do problemów wyrastających z natury człowie-

³ Por. M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 7–11: „Zdrowy rozsądek stanowi nie tylko bazę dla rozwoju poznania naukowego, ale także dla samej filozofii. W zdroworozsądkowym poznaniu mieszczą się i problematyka naczelnych pytań, i treść pierwszych i naczelných zasad bytu i poznania”, s. 11.

⁴ Por. S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *O sposobie poznania istnienia Boga*, „Znak” 16 (1964), s. 635–661; M. A. Krąpiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak” 11 (1959), s. 564–577; Z. J. Zdybicka, *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga*, ZN KUL 11 (1968) 2, s. 15–26.

⁵ Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 280; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *O sposobie poznania...*, s. 635–661; M. A. Krąpiec, *Poznawalność Boga...*, s. 564–577; Z. J. Zdybicka, *Naukowy obraz świata...* s. 15–26.

⁶ R. Vancourt, *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*, przekł. W. Sukiennicka, Warszawa 1966, s. 21.

ka stają się próżnym trudem, który z góry skazany jest na jałowość nie przynoszącą żadnych owoców. „Każda nauka posługuje się więc własną aparaturą pojęciową, wypracowuje też własne metody, które najlepiej służą do badania i wyjaśniania danego wycinka rzeczywistości, a nie są dostosowane do analizy rzeczywistości w innym aspekcie”⁷, z natury swej nie ujmują jej całościowo, łącznie z sięganiem do korzeni istnienia.

Tam gdzie kwestie dotyczą istnienia w ogóle nauka okazuje się bezradna, wobec problemu egzystencji musi zamilknąć. „Nauka może nam wiele wytłumaczyć w świecie i może kiedyś wytłumaczyć nam nawet wszystko, czym świat zjawisk jest. Ale dlaczego cokolwiek w ogóle jest, czyli istnieje, nauka nie wie i właśnie dlatego nawet nie może postawić tego pytania”⁸.

Ostatecznie żadna nauka nie daje poznania bytu jako bytu i nie wyjaśnia jego przyczyny. Aby mogła ona podejmować badania musi *a priori* założyć realne istnienia bytu, zatem musi przyjąć wiele tez z ontologii i filozofii poznania.

Jednocześnie bez założenia, że byt istnieje, nie byłaby możliwa żadna nauka. Nauka bowiem może tylko stwierdzić fakt istnienia, natomiast nie potrafi dać ostatecznego wyjaśnienia tego faktu. Nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, dlaczego istnieje coś, co istnieć nie musi⁹.

Zatem pytania dotyczące początku i końca istnienia, sensu i celu życia ludzkiego, a także jego cierpienia i kłopotów, z którymi człowiek boryka się na co dzień, aż wreszcie śmierci, zarówno innych jak i jego samego, nie znajdują pełnej odpowiedzi na gruncie żadnej szczegółowej nauki. Dotarcie do tych rejonów tajemnicy, która rzuca jasne światło na powyższe problemy jest dla nauki niemożliwe. Należy stwierdzić, że jeżeli nauka w ogóle dociera do takich pytań, to w tym momencie kończy się jej zadanie, a zaczyna się zadanie dla filozofii.

Dzieje myśli ludzkiej znają różne systemy i kierunki filozoficzne, zatem narzuca się pytanie, na gruncie jakiej filozofii możliwe jest rozwiązanie problemu istnienia rzeczywistości, co w rezultacie pociąga za sobą problem istnienia źródła wszystkiego, co jest. Aby odpowiedzieć bowiem, na powyższy problem potrzeba odpowiedniej filozofii, w ramach której można by poprawnie postawić zagadnienie istnienia i jego źródła oraz trafnie je rozwiązać, a także ocenić epistemologicznie i metodologicznie całość operacji.

Niewątpliwie problemy istnienia świata i jego przyczyny, pociągają za sobą szereg egzystencjalnych pytań, obecnych w każdej filozofii. Niemniej nie zawsze są one właściwie formułowane i nie zawsze znajdują odpowiedni grunt filozoficzny do trafnego i pełnego rozwiązania ich. To punkt wyjścia refleksji na temat istnienia decyduje o charakterze odpowiedzi na pytania dotyczące istnienia bytu.

⁷ Z. J. Zdybicka, *Naukowy obraz świata ...*, s. 15–26.

⁸ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, przekł. M. Kochanowska, Warszawa 1988, s. 119.

⁹ Por. tamże, s. 280.

Poszukiwanie odpowiedzi na problemy, o których mowa, może dokonać się na gruncie filozofii, związanej jest z mądrościowym rozumieniem samej rzeczywistości. Owe mądrościowe rozumienie wyraża się w tym, iż filozofia „stanowi racjonalne poznanie bazowe i zarazem poznanie wieńczące”¹⁰. Co oznacza, że na gruncie tejże filozofii wypracowuje się rozumienie samej rzeczywistości jako rzeczywistości, czyli rozumienie bytu, owego podstawowego elementu rzeczywistości, jak również wypracowuje się pierwsze i naczelnne zasady tworzące racjonalne podstawy naukowego, w sensie racjonalnego, filozoficznego poznania¹¹.

Zatem skuteczne poznanie rzeczywistości wiąże się z metodą metafizyki. Jedynie w obrębie metafizyki egzystencjalnej można prawidłowo stawiać problemy, które dotyczą istnienia bytu, jego ostatecznych uwarunkowań oraz ogólnego i wciąż obecnego problemu: dlaczego coś w ogóle istnieje? Tylko filozofia, która nie zajmuje się wycinkiem jakiejś rzeczywistości, ale tłumaczy cały świat, wszystko co jest bytem, może skutecznie wyjaśnić problem istnienia, a w szczególności źródła istnienia.

To właśnie klasyczna filozofia realistyczna, której fundamenty wznosił św. Tomasz z Akwinu, bazując na wielkich odkryciach myśli jego poprzedników. Filozofia ta dotyczy bytu, czyli całej rzeczywistości, bada ją pod kątem tego, że jest, że istnieje. Tylko prawidłowa odpowiedź na pytanie: dzięki czemu coś istnieje, co samo z siebie nie stanowi przyczyny swego istnienia, dzięki jakiemu czynnikowi rzeczywistość jest rzeczywistością, dzięki czemu coś jest bytem, pozwala na właściwe ujęcie i rozwiązanie problemu istnienia świata rozumianego najszerzej. Tę możliwość daje filozofia św. Tomasza¹².

Zrozumienie sensu istnienia świata i człowieka, ich początku i trwania stanowią rozwiązanie owego najstarszego, a zarazem wciąż aktualnego pytania, które jest nieodłącznym towarzyszem ludzkiego losu, a jednocześnie niemiłknącym problemem filozoficznym, którego rozwiązanie zależy, jak już wspomniano, od przyjętego systemu filozoficznego.

Jedynie klasyczna filozofia bytu, jako ta która odczytuje rzeczywistość i ją wyjaśnia w świetle ostatecznych uzasadnień, jest najbardziej naturalnym, a przez to właściwym terenem, na którym może być formułowany i rozwiązywany problem istnienia¹³. Również na gruncie tej filozofii możliwe jest spełnienie warun-

¹⁰ Tamże, s. 47.

¹¹ Por. tamże, s. 47; M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985, s. 54–58. Chodzi tutaj o poznanie rzeczywistości od strony ostatecznych uzasadnień, od strony pierwszych zasad bytu i myśli, czyli filozoficznie pojętej zasady tożsamości, niesprzeczności i racji bytu. Zasady te wyrażają pierwsze intelektualne uświadomione intuicje bytu.

¹² Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm – Dlaczego?*, Lublin 1994, s. 11–29; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, *Aktualność św. Tomasza*, red. G. Brazzola i in., przekł. L. Rutowska, Warszawa 1975; E. Gilson, *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekł. J. Rybałt, Warszawa 1960.

¹³ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 27–72; Z. J. Zdybicka, *Doświadczenie ludzkie...*, s. 5–13; A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 11–29.

ków komunikatywności poznania istnienia, sprawdzalności zdobytej wiedzy i jej kontrolowalności. Owa wciąż obecna w człowieku zagadka dotycząca istnienia świata i jego własnej egzystencji, która dotyka go na co dzień, nieraz zaś bardzo boleśnie, staje się w pełni rozwiązywalna jedynie na gruncie klasycznej filozofii realistycznej.

Jednocześnie owa filozofia bytu, metafizyka, która zna takie metody badawcze, iż zdolna jest ogarnąć całą rzeczywistość w aspekcie istnienia, jest jedynie właściwym gruntem, na którym wyrasta filozoficzna teoria człowieka¹⁴. Zarazem metafizyka, jak również antropologia filozoficzna, zbudowana na kanwie klasycznego rozumienia rzeczywistości, wyjaśniają istnienie świata i człowieka w świetle przyczyny ostatecznej i wskazują na takie źródło i cel tego istnienia, którego negacją byłaby negacją całej rzeczywistości. Natomiast afirmacja istnienia owego źródła i celu jest jedynym uniesprzecznieniem i usensowieniem wszystkiego, co istnieje. „Metafizyka zatem jest poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum (czyli rozum, o ile posługuje się powszechnymi zasadami bytu i myślenia) szukający pierwszych i jedynych uniesprzeczniających czynników tego, co istnieje, a co zapoczątkowane jest nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego”¹⁵.

Podstawowym ludzkim działaniem jest poznanie. Stanowi ono zasadniczy i rozpoznawalny znak charakteryzujący człowieka, w nim bowiem człowiek spełnia się jako człowiek. Treści, do których dotarł człowiek w akcie poznania, wyciskają piętno na wszystkich jego osobowych przeżyciach, zachowaniach oraz szeroko pojętej twórczości. Poznanie ludzkie zaczyna się od kontaktu ze światem realnie istniejącym. Każdy żyjący człowiek ma kontakt poznawczy zarówno ze światem materialnym, jak i światem osób. W ten sposób zdobywa informacje o rzeczywistości. Przyswaja sobie i interioryzuje zastany świat. Gromadzi wiadomości potrzebne do prowadzenia ludzkiego życia: „Bez poznania nie jest możliwe żadne osobowe zareagowanie na otaczającą nas, zastaną rzeczywistość”¹⁶.

Rzeczywistość jest dla człowieka niejako źródłem, z którego czerpie on potrzebny „materiał” do rozwoju intelektu i jednocześnie stanowi ona bazę, na której ugruntowują się ludzkie sprawności poznawcze. Bez kontaktu poznawczego z rzeczywistością człowiek nie ukształtowałby siebie na ludzką miarę. „Intelekt nasz będący pierwiastkiem umysłowo poznawalnym w akcie zgasłby, gdyby nie znalazł w tym świecie, w jakim się znajdujemy, pokarmu dla siebie. A znaleźć go może tylko w rzeczywistości podpadającej pod zmysły”¹⁷.

Rzeczywistość, to, co stanowi naturalne środowisko człowieka, jest koniecznym warunkiem, by rozbudzić specyficznie ludzkie czynności. W pierwszym akcie poznawczym człowiek nic nie wie o sobie jako podmiocie poznającym. Ma

¹⁴ Por. S. Swieżawski, *Problem filozoficznej teorii człowieka*, „Znak” 11 (1959), s. 698–713.

¹⁵ M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 58; por. A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 13–15.

¹⁶ Tamże, s. 62.

¹⁷ E. Gilson, dz. cyt., s. 309.

on jedynie świadomość istnienia rzeczy, natomiast wszystkie akty poznawcze są wtórne, nabudowane jak gdyby na fakcie istnienia rzeczywistości. W tej pierwszej fazie poznawczej człowiek poznaje nie dlatego, iż chce poznać, gdyż podjął decyzję, która determinuje go do poznania, ale poznaje ponieważ rzeczywistość niejako zmusza go do tego, zatem poznaje to, co jest i stanowi najbliższe naturalne jego środowisko. Istniejące środowisko pobudza go do poznawania.

Zatem w nieuświadomionych jeszcze aktach człowiek skierowuje się ku światu obiektywnemu w poszukiwaniu takiego czynnika, dzięki któremu to, z czym się styka i co poznaje, jest zrozumiałe, daje ująć się intelektualnie, jest inteligibilne¹⁸, chociaż on jeszcze nic nie wie o tej podstawowej zasadzie bytu.

Ludzkie poznanie występuje zarówno w porządku zmysłowym, jak i intelektualnym, jego struktura ma dwie strony: cielesną i duchową. Człowiek poznaje, gdy patrzy na rzeczywistość, słucha jej, dotyka, obserwuje, ale także gdy reflektuje, wyobraża sobie, konstruuje w myśli „coś”, co poznał zmysłowo, gdy przetwarza otrzymane od świata informacje. Zmysłowe poznanie dostarcza człowiekowi wiedzy na temat danego przedmiotu, który dostrzega i obserwuje. Stanowi ono pierwszy krok i fundament, na którym wznosi się potężny, pozostający w ciągłej budowie, gmach ludzkiej wiedzy. Wykorzystując bowiem „materiał” zdobyty w kontakcie ze światem danym bezpośrednio i „dostarczonym” przez zmysły dochodzi człowiek do poznania intelektualnego o strukturze duchowej. „[...] Życie umysłowe dokonuje się poprzez narządy zmysłowe, a więc za pośrednictwem czegoś, co jest cielesne, ale chodzi o to, że jest ono zależne, że wypływa genetycznie, wywodzi się z całego materiału, który zbieramy poprzez nasze wrażenia zmysłowe”¹⁹.

W zmysłowym poznaniu nie ma czystego, tylko zmysłowego przeżycia poznawczego; ale w przeżyciu zmysłowym jest również rozumienie rzeczy poznawanej. Jest zatem rozumowe, czyli intelektualne poznanie rzeczy, którą przede wszystkim ujmują zmysły. Świat, który stanowi środowisko ludzkiego życia, nie zawiera w sobie niejako w stanie czystym tego, co człowiek poznaje intelektualnie. Ludzkie poznanie jest tak niedoskonałe, iż bezpośrednie, wyłącznie umysłowe ujęcie poznawalnych przedmiotów jest człowieka całkowicie niedostępne. Niemniej, zdaniem św. Tomasza, człowiekowi przysługuje poznanie umysłowe, nieorganiczne i istotowo różniące się od zmysłowego. Jest to najważniejsze, dostępne człowiekowi w porządku przyrodzonym poznanie, które w pewien sposób zbliża człowieka do świata bytów stworzonych stojących w hierarchii stworzeń wyżej niż człowiek²⁰. Nie da się sprowadzić poznania zmysłowego do poznania intelektualnego i odwrotnie; między tymi dwoma sposobami poznania istnieje

¹⁸ O inteligibilności bytu jako podstawy transcendentalnej relacji przyporządkowania bytu do intelektu, co wyraża zasada racji bytu, pisał M. A. Krąpiec, *Metafizyka*..., s. 163–176.

¹⁹ S. Swieżawski, *Święty Tomasz*..., s. 154.

²⁰ Por. tamże, s. 162; E. Gilson, dz. cyt., s. 292–313; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*..., s. 141–196.

wzajemne oddziaływanie na siebie i jakby przeplatanie się ze sobą, co sprowadza się do poznawczej jedności funkcjonalnej. W przedmiotach ludzkiego poznania łączy się pierwiastek szczegółowy i materialny z pierwiastkiem ogólnym i umysłowo poznawalnym. Zatem zadanie intelektu polega na odłączeniu od siebie owych dwóch pierwiastków, aby to co poznane zmysłowo zostało ujęte intelektualnie w kategoriach ogólnych. Na bazie danych dostarczonych przez zmysły człowiek poznaje już nie tylko konkretny, jednostkowy przedmiot, ale określone ogólne pojęcie, które przyporządkowuje się pewnej grupie jednostkowych, materialnych przedmiotów. To wielka rzecz, iż człowiek zdolny jest do tworzenia pojęć²¹, a nie zatrzymuje się na poziomie wyobrażeń, bo pojęcia pozwalają ludziom komunikować się między sobą mową.

Poznając, np. jedno konkretne drzewo, na które patrzy, człowiek siłą swego intelektu potrafi wydobyć z konkretnych, jednoznacznych danych pewne ogólne właściwości każdego drzewa. Jeśli poznaje się coś, co tkwi w materii jednostkowej, z pominięciem samej tejże materii, to w ten sposób dokonuje się zabiegu abstrakcji. „Intelekt abstrahuje z poznania zmysłowego poznawalną formę, którą następnie przejmuje i ujmuje. Uzyskuje tym samym poznanie abstrakcyjne”²².

Porządek abstrakcyjny jest konieczny w intelektualnym życiu człowieka. Bez umiejętności abstrahowania nie ma twórczości intelektualnej, nie ma życia specyficznie ludzkiego. Struktura człowieka warunkuje to, że poznanie intelektualne dokonuje się w kontekście rzeczy materialnych. Sposób ludzkiego poznania intelektualnego, które prowadzi do tworzenia pojęć, jest ogólny. Człowiek poznaje, czym rzecz jest, poznaje istotę rzeczy. Zatem ujęcie istoty w poznaniu intelektualnym jest ujęciem bytu od jednej tylko strony, od strony jego treści; jest ujęciem niecałościowym, które pomija jakby sam akt istnienia danego bytu. A przecież żaden byt, nic co realnie istnieje, nie jest tylko istotą, nie jest jedynie treścią. Owa treść musi mieć swój fundament, musi mieć „haczyk”, na którym zostanie zawieszona, musi mieć podłoże. Treść bytu, jego istota, może być realna tylko wtedy, gdy jest istotą istniejącego bytu. W bycie bowiem można wyróżnić dwie jego rzeczy to coś, co ma esse, czyli własny akt bytu, a ponieważ istoty rzeczy podpadających pod zmysły stanowią właściwy przedmiot ludzkiego poznania, zatem drugie działanie umysłu nie może dotrzeć do bytu, nie docierając do aktu tkwiącego w bycie poza istotą. Umysł ludzki, nawet w najbardziej naturalnym działaniu dociera do warstwy bytu, która znajduje się głębiej niż warstwa istot”²³.

²¹ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz...*, s. 166; M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 178–185. Ostatnim etapem poznania intelektualnego jest tworzenie pojęć, które dokonuje się na drodze abstrakcji. Abstrakcja polega na dematerializowaniu i uogólnianiu danych zmysłowych. Pomija się w niej cechy jednostkowo-materialne, a zatrzymuje się uwagę poznawczą na elementach koniecznościowych i ogólnych. W wyniku tej czynności następuje jakby odbicie w intelekcie natury rzeczy, bez jej cech jednostkowych.

²² E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przekł. T. Górski, Warszawa 1965, s. 211.

²³ Tamże, s. 217. Do owej warstwy istot poznawczo dochodzi się na drodze separacji.

Każdy byt ma w sobie własny, jeden akt istnienia, odrębny od innych. Zatem byt realnie istniejący jest tym samym, co byt konkretny, jednostkowy.

Zatem w poznaniu intelektualnym tworzymy pojęcia, czyli pewne ogólne znaki, które reprezentują realnie istniejący konkretny byt. Oczywiście ludzkie akty poznawcze nie ujmują dogłębnie i wyczerpująco poznawanej rzeczy. Jej poznanie jest aspektywne, niepełne, ponieważ możliwe jest ujęcie tylko niektórych jej cech. Przeważnie zostają zauważone te cechy, które w danym momencie życiowym i układzie sytuacji są dla poznającego człowieka ważne, istotne, najbardziej dostrzegalne. Z tychże ujętych z rzeczy cech w poznaniu intelektualnym zostają utworzone „obrazy zastępcze” rzeczy, czyli właśnie pojęcia, owe przezroczyste znaki samej rzeczy poznawanej.

Jeśli zaś chodzi o istnienie nie da się go ująć w pojęciu, ponieważ nie jest ono ani cechą rzeczy, ani też sumą tych cech. Jest ono czymś pierwszym w bycie, jest aktem bytu i dlatego jest niepojęciowalne. Ująć w pojęciu można jedynie treść bytu; istnienie zaś nie jest przypadłością realnie istniejącego bytu.

W akcie poznawczym dotyczącym realnego świata człowiek reaguje najpierw na faktyczność rzeczy, na to że coś jest, że istnieje. Dopiero później poznaje się, czym ono jest. Owo poznanie, czym rzecz jest, usytuowane jest na realnym, stwierdzonym poznawczo istnieniu świata. Istota rzeczy, wszystkie jej cechy, które realizują się pod aktualnym istnieniem są całkowicie przyporządkowane do istnienia. Cała treść bytu kształtuje się w całkowitej zależności od istnienia. Zatem istnienie w bycie jest uzasadnieniem całej bytowości rzeczy, jest podstawą jej tłumaczenia. Istota zaś jako to, dzięki czemu dana rzecz jest tym, czym jest staje się realne tylko w związku z aktem istnienia. „Każda istota staje się rzeczywista dzięki aktowi istnienia, którym sama nie jest, który jednak ją zawiera jako swoją autodeterminację”²⁴. Jednocześnie istnienie nie jest zależne od istoty, niemniej nie da się go ująć niezależnie od istoty konkretnego bytu. Tak ujęte nie byłoby niezrozumiałe, ponieważ w świecie realnym zawsze jest istnienie czegoś konkretnego, istnienie określone daną treścią.

Między istotą a istnieniem zachodzi wzajemna zależność. Istnienie jest racją realności istoty. „Istnienie (*ipsum esse*) jest aktualnością wszystkiego, co rzeczywiste”²⁵. Bez istnienia wszystko to, co jest treścią bytu, traci swój sens, swoją rację, staje się pustą treścią, gdyż nie zakorzenioną w rzeczywistości. „[...] akt istnienia tkwi w sercu lub jeśli kto woli u korzeni rzeczywistości. Stanowi on więc zasadę rzeczywistości. Bezwzględnie pierwszy, ma pierwszeństwo nawet przed Dobrem, byt bowiem może być tylko o tyle dobry, o ile jest bytem, bytem zaś jest on jedynie skutek istnienia (*ipsum esse*), które sprawia, że możemy stwierdzić: to jest”²⁶.

²⁴ E. Gilson, *Tomizm...*, s. 59.

²⁵ Tamże, s. 55; por. M. Gogacz, *Akt istnienia »ipsum esse« według tomizmu konsekwentnego*, SpHCh 22 (1986) 2, s. 25–39.

²⁶ E. Gilson, *Tomizm...*, s. 54–55.

Natomiast istota dostarcza istnieniu konkretnego „kształtu”, determinuje je, daje mu „wymiar”. Dlatego też razem, istota i istnienie, tworzą jeden realny byt. „Ciągłe więc trzeba mieć przed oczami fakt, że najpierwotniejszą rzeczywistością jest byt i tylko byt. To, co istnieje realnie niezależnie od naszej myśli, to, z czego jest złożony cały kosmos, nie jest światem jakichś możliwych esencji, ani też jakąś czystą egzystencją, formującą się w konkretną rzecz, lecz najpierwotniejszym realnym faktem: konkretnie samodzielnie istniejącym bytem”²⁷.

Zatem wynika z powyższych stwierdzeń, że istota nie jest tym samym, co istnienie, że są to dwa, zasadniczo różne elementy bytu. Nie sposób utożsamić istnienia, owej niepojęciwalnej racji treści bytu, z naturą tego bytu, z jego istotą. Jeśli zaś omawiane dwa elementy bytu nie są realnie tym samym, to znaczy iż są one realnie różne od siebie, aczkolwiek stanowią razem jeden byt.

Obok poznania pojęciowego człowiek posługuje się jeszcze doskonalszym poznaniem, mianowicie poznaniem opartym na sądzie. Pojęcia wyrażają więc tylko treści bytowe, w określonym aspekcie stałe i konieczne oraz ujęte w sposób ogólny. Poznanie pojęciowe nie wyraża osobistego stosunku podmiotu poznającego do poznawanej rzeczywistości, jest ono zasadniczo inne niż poznanie dokonane przez sądy.

Zarówno w poznaniu spontanicznym, jak i filozoficznym, dążącym do wyjaśnienia istniejącego świata, punktem wyjścia jest pierwotny, wyrażony spontanicznie sąd egzystencjalny stwierdzający realne istnienie rzeczywistości, jednocześnie zakorzeniony w tej rzeczywistości. Sąd egzystencjalny ma postać:

„A istnieje”. Natomiast sąd orzecznikowy wymaga poznania refleksyjnego, na które zdobywa się człowiek, łącząc się świadomie z aspektownie ujętą rzeczywistością. Sąd orzecznikowy da się wyrazić w schemacie: „B jest C”. Co wyrażone konkretnie może brzmieć: „jabłko jest owocem”. W sądzie orzecznikowym wyróżnia się trzy składniki: 1) „B” jest podmiotem, 2) „C” jest orzecznikiem, 3) Natomiast słowo „jest” lub „nie jest” jest łącznikiem zdaniowym²⁸.

Podmiot jest tym, co się poznaje i bliżej określa za pomocą orzecznika, który ujawnia cechy podmiotu, a przez to wzbogaca ludzkie poznanie i wiedzę o podmiocie. Łącznik zdaniowy zaś w sądzie orzecznikowym pełni funkcję zwornika, który wyraża przynależność orzecznika do podmiotu. Ponieważ podmiot, jako realnie istniejący byt, jest bytem złożonym, owych złożzeń natomiast nie da się ująć poznawczo jednym aktem, wyrażonym w pojęciu, dlatego też dokonuje się szeregu aktów poznawczych ujmujących byt wieloaspektowo, co z kolei wyraża orzecznik w sądzie orzecznikowym.

Natomiast w sądzie egzystencjalnym słowo „jest” służy do afirmacji realnego istnienia podmiotu. Owo „jest” nie wyraża tu, jaki byt jest, nie określa jego natury, lecz stwierdza, czy on rzeczywiście jest, czyli istnieje. Na tle tegoż realnego istnienia poznawanego bytu odsłania się bytowość i na tym gruncie zostaje

²⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii...*, s. 406.

²⁸ Por. tamże, s. 36; t e n ż e, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 114–131.

zauważona tożsamość podmiotu i orzecznika, ich wzajemne przyporządkowanie. Realne istnienie bytu wyrażone w sądzie egzystencjalnym jest podstawą wszystkich operacji poznawczych dokonywanych na bycie, jedynie ono uniesprzecznia sam akt poznania, jakim jest sądenie.

Egzystencjalna funkcja słowa „jest”, które wyraża realne istnienie poznawanego bytu, co z kolei gwarantuje prawdziwość procesu poznawczego wyrażanego w sądach orzecznikowych, stanowi transcendentalność poznania i języka.

Istniejący byt jest jedynym fundamentem i racją ludzkiego poznania. Tylko to, co realnie istnieje, może zaangażować człowieka w poznanie. Bez takiego bytu wszelkie wysiłki człowieka, które mają doprowadzić go do określonej wiedzy stają się próżne i niezrozumiałe. Zatem poznanie transcendentalizujące²⁹ wyrasta z metafizycznego poznania bytu, opierając się na którym, formułuje się pojęcie bytu z uwzględnieniem przede wszystkim jego elementów składowych. Po czym takie poznanie bytu przybiera postać zasady relatywnej tożsamości bytu³⁰.

W tożsamości wyraża się pojęcie bytu jako bytu, które może przybierać dwojaką postać w zależności od tego, co w danym momencie zostaje w bycie wyeksponowane. I tak, jeśli orzecznik wskazuje na egzystencjalną stronę bytu, wówczas formułuje się pojęcie bytu jako bytu, czyli jako konkretnej, jednostkowej istoty istniejącej. Natomiast jeśli orzecznik wskazuje na esencjalną stronę bytu, zostaje sformułowane pojęcie bytu-rzeczy, gdzie akcent zostaje przeniesiony z istnienia na istotę i mówi, że to wszystko, co istnieje jest konkretną, jednostkową treścią.

Zatem zasada relatywnej tożsamości bytu pokazuje, iż elementy składowe bytu, w tym najważniejsze z nich: istota i istnienie, nie są tożsame ze sobą. Istnienie nie znaczy absolutnie to samo, co być określoną treścią. Istnienie w bytach dostępnych w codziennym doświadczeniu nie utożsamia się z treścią tychże bytów. I odwrotnie, treść poznawanego bytu nie jest tym samym, co jego istnienie.

Jednocześnie w metafizycznym poznaniu istniejącej rzeczywistości wszystkie terminy określające tę rzeczywistość rozumiane są analogicznie. Aczkolwiek rzeczywistość dana do filozoficznego wyjaśnienia jest konkretna, dynamiczna i wciąż ulega zmianom, to jednak wyrażana jest w terminach ogólnych i analogicznych. Dlatego też może być poznawana jedynie w sposób transcendentalno-

²⁹ W poznaniu transcendentalizującym odślanają się relacje transcendentalne, które wyrażają przyporządkowanie jednej rzeczy do drugiej (tak, jak w każdej relacji), bytu realnie istniejącego do innego bytu albo jego elementów. Jest ona relacją realną, tak dalece „zrośniętą” z bytowością rzeczy, że nie można samej bytowości zrozumieć w oderwaniu od tej relacji. Wchodzi ona w skład definicji danego bytu, czyniąc dany byt bytem relatywnym. Por. M. A. Krąpiec, *Język i świat realny...*, s. 298–306, t e n ż e, *Metafizyka. Żarys teorii...*, s. 39.

³⁰ Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, kol. 400–401. Tożsamość bytowa (transcendentalna) stanowi podstawę jednoznaczności orzekania o bycie. Zachodzi między wewnętrznymi elementami bytu oraz między poszczególnymi bytami. Tożsamość ta jest identycznością relatywną, niepełną, gdyż w konkretnym bycie między istotą a istnieniem nie ma tożsamości absolutnej, a zachodzi identyczność w sensie proporcjonalnym. Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, Lublin 1992, s. 36–38; t e n ż e, *Metafizyka. Żarys teorii...*, s. 119–120.

-analogiczny. Tylko taki typ poznania umożliwia wyjaśnienie rzeczywistości konkretnej i ujęcie jej w pewnych analogicznych porównaniach³¹.

Zatem poznawanie realnie i konkretnie istniejącego bytu jako przedmiotu filozoficznego wyjaśniania rzeczywistości dokonuje się za pomocą zarówno sądów egzystencjalnych, jak i orzecznikowych, które orzeka się na gruncie separacji oraz pojęć transcendentálnych³². Wypowiadając sądy orzecznikowe negatywne, suponujemy nietożsamość istnienia bytu i jego treści, ponieważ czym innym jest istnieć, a czym innym jest być określoną treścią danego realnie istniejącego bytu. Pełne dotarcie do bytu istniejącego umożliwia zarówno separacja, jak i pojęcia analogiczne. Obecność tych pojęć w procesie poznania wskazuje, że dokonuje się poznanie filozoficzne. „Czynnikiem wyróżniającym poznanie filozoficzne od poznania, jakie dokonuje się w naukach szczegółowych, jest obecność w sądach-zdaniach pojęć analogicznych, a przede wszystkim pojęć transcendentálnych”³³.

Metafizyka zaś może istnieć tylko wówczas, gdy ma zdeterminowany jeden przedmiot swoich rozważań. Jedność przedmiotu metafizyki może być jedynie analogiczna³⁴, zostają w nim przyrównane poszczególne treści bytowe do istnienia, które jest ontyczną racją dostateczną realizmu bytowego.

Celem poznania filozoficznego jest dotarcie do bytu jako bytu i wyjaśnienie jego istnienia w świetle ostatecznych bytowych racji, bowiem to, co samo nie daje sobie istnienia, choć istnieje, musi mieć rację swego istnienia na zewnątrz siebie w bycie, do którego istoty należy istnieć³⁵.

Dopiero w świetle istnienia źródła bytu i tegoż bytu ostatecznego przeznaczenia możliwa jest odpowiedź na pytanie, dzięki czemu istnieje coś, co istnieć nie musi. Dopiero świat wyjaśniany w procesie poznania transcendentálno-analogicznego staje się światem ogólnie zrozumiałym, który ma swoją przyczynę i ostateczny cel, i dzięki temu procesy w nim zachodzące mają głęboki sens.

³¹ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii...*, s. 41; tenże, *Język i świat realny*, s. 215–247.

³² Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii...*, s. 106–120.

³³ Tamże, s. 45; M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii...*, s. 140–146; G. Dogiel, dz. cyt., s. 39–42. Transcendentalia (byt, rzecz, jedność, odrębność, coś, prawda, dobro, piękno), jako wyrażenie bytu, wprowadzają w filozoficzne rozumienie rzeczywistości, są podstawą do ukazania racjonalnego porządku rzeczywistości i możliwości zbudowania racjonalnej nauki w oparciu o tożsamość, niesprzeczność, rację bytu, zasadę wyłączonego środka, celowości i sensu życia osobowego, przejawiającego się w aktach poznania i miłości.

³⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Język i świat realny...*, s. 340; tenże, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 125–131.

³⁵ Por. M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii...*, s. 191–195; „Skoro byt istnieje – chociaż go przedtem nie było! – i nie ma racji bytu w sobie [...], to tę rację bytu posiada „poza” sobą, poza swymi czynnikami kompozycyjnymi. Owa zaś „zewnątrzna” racja bytu nie jest i być nie może ostatecznie (w wyjaśnieniu uniesprzeczniającym) bytem przygodnym, złożonym z istoty i nietożsamość z nim istnienia, albowiem znajdowałyby się w tej samej sytuacji bytowej, co przygodny byt, którego istnienie wyjaśniamy”, s. 192.

KS. PIOTR MOSKAL

OGRANICZENIA JÓZEFA M. BOCHEŃSKIEGO OP ANALITYCZNEJ EKSPLANACJI RELIGII

Jedno z podstawowych pytań filozofii religii to pytanie o rację religii, pytanie o to, dlaczego religia istnieje? Jakie jest jej uzasadnienie? W niniejszym studium poddaje się krytycznej analizie analityczną, o profilu logikalnym, eksplanacyjną religii, jaką zaproponował znany i ceniony w świecie polski filozof Józef M. Bocheński OP (1902–1995)¹.

Część I

PROBLEM EKSPLANACJI RELIGII NA DRODZE CHARAKTERYSTYKI CZŁONÓW RELIGIJNEJ RELACJI

W maksymalistycznej filozofii religii poszukuje się źródeł religii przede wszystkim przez wskazania racji bytowych i poznawczych. Wskazuje się mianowicie na przygodną, spotencjalizowaną i transcendującą świat stworzony strukturą bytową człowieka oraz na obiektywne istnienie Absolutu jako przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej świata. Wskazuje się także, że istnienie i do pewnego stopnia natura Absolutu są dla człowieka poznawczo dostępne².

Rozważymy obecnie, czy i na ile J. M. Bocheński podejmuje zagadnienie wspomnianych wyżej źródeł religii. Chodzi więc o trzy zagadnienia ontologiczne

¹ J. M. Bocheński przeszedł daleko idącą ewolucję poglądów filozoficznych. Wpierw był kantystą. Następnie stał się tomistą (był to tradycyjny, esencjalny tomizm). Z czasem podjął program unowocześnienia i uściślenia tomizmu za pomocą logiki matematycznej. Wreszcie stał się filozofem analitycznym. Był tzw. twardym analitykiem, czyli filozofem posługującym się logiką matematyczną. O swojej ewolucji autor pisze m.in. we *Wspomnieniach* (Kraków 1994²). Por. także: J. Wołęński, *O. J. M. Bocheński i szkoła lwowsko-warszawska*, „Ruch Filozoficzny”, 47(1990) nr 1, s. 42–47; M. Lubański, *Józefa Bocheńskiego ewolucja poglądów filozoficznych. Analiza przypadku indywidualnego*, „Studia Philosophiae Christianae”, 31 (1995) nr 2, s. 13–26. Przedmiotem naszych analiz są zasadniczo te prace Bocheńskiego, które powstały w analitycznym okresie jego twórczości, oraz prace mające charakter uściślenia filozofii tomistycznej za pomocą narzędzi logiki matematycznej, do których to prac nasz autor odwołuje się w swych pracach okresu analitycznego.

² Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993², s. 315–343.

i dwa zagadnienia epistemologiczne: jaka jest natura człowieka – istoty religijnej, czy istnieje Bóg, kim jest Bóg (i jakie są jego związki ze światem), czy i jak człowiek może poznać, że jest Bóg, czy i jak można poznać naturę Boga.

§ 1. Zagadnienie natury ludzkiej

O ile w przedanalizycznym okresie filozofowania J. M. Bocheński dostrzega duchowość człowieka i jego transcendencję w stosunku do przyrody³, o tyle w okresie analitycznym swego filozofowania zajmuje w odnośnej kwestii stanowisko przeciwstawne⁴ i neguje humanizm naukowy, czyli pogląd, wedle którego każdy człowiek jest istotą zasadniczo wyższą od wszystkich innych istot w świecie.

Zdaniem autora, tzw. humanizm naukowy jest fałszem (zabobonem), bo w świetle nauki (opartej na doświadczeniu i rozumowaniu), człowiek niczym zasadniczym od zwierząt się nie różni. Autor dodaje, że pogląd ten nie jest materialistyczną wizją człowieka, ale jej odwrotnością: chodzi bowiem o to, że i zwierzęta mają „trochę ducha”. Owo „trochę ducha” nie zostaje bynajmniej zidentyfikowane ze znaną z filozofii klasycznej duszą zwierzęcą (zmysłową). Można co prawda wierzyć, że człowiek jest stworzony na obraz boży (tzw. humanizm religijny), ale i tak wnioski naturalistyczne pozostają w mocy: jakkolwiek byłaby godność człowieka w świetle religijnej wiary, człowiek pod żadnym względem nie różni się zasadniczo od zwierząt i pozostaje częścią przyrody.

Autor uzasadnia swoje stanowisko negatywnie, krytykując zaistniałe w historii filozofii uzasadnienia transcendencji człowieka w stosunku do świata zwierzęcego, a także pozytywnie, formułując argumenty przeciw humanizmowi. Przyjrzymy się wpiętej argumentacji negatywnej.

1. Bocheński krytykuje tezę, że rozumowanie i mowa są wyłączną właściwością ludzi, dlatego twierdzi, że w tym zakresie różnica między ludźmi i zwierzętami jest tylko różnicą stopnia. Analiza psiego sprytu skłania autora do wniosku, że zwierzęta rozumują. Machanie ogonem, warknięcie czy skamlenie to prosta i z pewnością bardzo ograniczona, ale jednak mowa.

³ *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, „Verbum”, 3(1936), s. 251–270; *ABC tomizmu*, Londyn 1950, s. 45–75; *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 50–56. W przedanalizycznym okresie, w ramach pracy Koła Krakowskiego, autor dokonał typowo analitycznej pracy, jaką była formalizacja dowodu nieśmiertelności duszy ludzkiej z *Sumy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Tekst ten, wedle wiedzy piszącego, nie ukazał się drukiem. O formalizacji tej wspomina sam J. M. Bocheński [*Koło Krakowskie*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 23(1995) z. 1, s. 23–31, s. 28] oraz M. Lubański [*Laudatio*, „Studia Philosophiae Christianae”, 27(1991) nr 2, s. 99–103, s.101].

⁴ *Humanizm*, w: J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 56–59; *Przeciw humanizmowi*, w: J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 23–39.

2. Podobnie autor krytykuje tezę, że człowiek transcenduje przyrodę poprzez tworzenie kultury. Jego zdaniem zwierzęta mają także swoją technikę. I tak małpa potrafi strącić gałęzią banany, bobry budują zapory, a jamnik rodziny Bocheńskich, wabiący się Piwko, używał krzesła jako narzędzia, po którym wchodził na stół. Zwierzęta mają także sztukę. Autor widzi ją w psim wyciu do księżycy czy w śpiewie skowronków. Co więcej, wspomina o religijnych zgromadzeniach mrówek.

3. Zdaniem autora nie ma dowodu, że samoświadomość jest wyłączną cechą ludzi: zwierzęta, przynajmniej wyżej zorganizowane, zdają się mieć ją także. Na przykład krowa zdaje sobie sprawę ze swego stanowiska w stadzie, o czym ma świadczyć jej zachowanie.

4. Nie ma wreszcie dowodu, twierdzi Bocheński, że zdolność do poznawania przedmiotów „idealnych” (np. matematycznych lub wartości) jest wyłączną cechą ludzi. W tej kwestii autor formułuje przypuszczenie, że skoro zwierzęta rozumują, to i mogą mieć zdolności do poznania przedmiotów „idealnych”. Przypuszczenie to jest oparte na analogii z poznaniem u istot obdarzonych świadomością, u których zdolność do rozumowania związana jest ze zdolnością do poznania przedmiotów „idealnych”. Autor posługuje się tu nie-niezawodnym schematem wnioskowania z analogii. Ponadto teza ta zależy metodologicznie od tezy 1.

W odniesieniu do tez 1–4 zauważamy, że występuje w nich pewna pomyłka. Autor wskazuje na pewne zachowania zwierząt. Zachowania te są niewątpliwie strukturami racjonalnymi i jako takie są następstwem intelektu. Problem polega na tym, czy ów intelekt jest zwierzętom immanentny, czy też jest czynnikiem w stosunku do nich transcendentnym? Innymi słowy, czy u podstaw racjonalnych działań zwierzęcych leżą tych zwierząt intelektualne czynności poznawcze, czy też u podstaw tych działań leży ich racjonalna struktura (natura), będąca dziełem Intelaktu Boskiego, ale która nie cechuje się posiadaniem intelektualnej władzy poznawczej. Jest to zagadnienie klasycznej antropologii filozoficznej, którego Bocheński nie podejmuje.

5. Bocheński krytykuje także pogląd, który przypisuje S. Kierkegaardowi i jego uczniom a wedle którego tylko człowiek przeżywa trwogę, która jest czymś innym niż strach. Strach dotyczy czegoś określonego (np. złego psa), a trwoga – nicości, czyli śmierci. Bocheński kwestionuje istnienie takiej trwogi, twierdzi, że zarówno ludzie, jak i zwierzęta przeżywają strach przed śmiercią, i że „nieprawdą jest, by istniała zasadnicza różnica między ludźmi a zwierzętami, polegająca na tym, że tylko ludzie się trwożą”⁵. Odnośny problem lęku (trwogi) i strachu można rozważać na trzech płaszczyznach.

1. Płaszczyzna analiz samego S. Kierkegaarda⁶, wedle którego, jak się wydaje, strach dotyczy czegoś określonego, natomiast trwoga (lęk), nieobecna wśród

⁵ J. Bocheński *Przeciw humanizmowi*, s. 33.

⁶ *Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierwotnego*. Przez *Virgiliusa Haufniensis*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996.

zwierząt, związana jest z możliwością wolnego wyboru i dotyczy czegoś w danej chwili nieznanego i nieokreślonego. Tym czymś nieznanym może być nieznan świat grzechu, ale i dobra. Trwoga towarzyszy decyzji na grzech, ale i decyzji zawierzenia (wiary religijnej). Trwoga dotyczy także niedostępnej poznawczo rzeczywistości śmierci.

2. Płaszczyna analiz Bocheńskiego, upraszczając, jak się wydaje, interpretującego myśl Kierkegaarda.

3. Płaszczyna takich analiz przedmiotowych, w których zauważa się odmienność lęku (trwogi) czy strachu zrodzonego ze zmysłowego poznania groźącego zła oraz lęku zrodzonego z rozumowego poznania groźącego zła. Jak bowiem wiadomo, poznanie rozumowe, poprzez swą funkcjonalną łączność ze zmysłowymi formami poznawczymi, wywiera wpływ na sferę uczuciową człowieka⁷. W związku z tym rozróżnieniem można mówić o właściwej tylko ludziom postaci lęku zrodzonego z poznania rozumowego. W ten sposób nie stawia jednak sprawy ani sam Kierkegaard, którego analizy dalekie są od precyzji i jasności⁸, ani Bocheński, podający przykład strachu konia i człowieka podczas bitwy, który to strach, jak wiadomo, jest reakcją na poznawalne zmysłowo zagrożenie wobec naturalnej inklinacji do zachowania życia. Bocheński nie dostrzega jednak lęku innego rodzaju, występującego tylko u człowieka, a zrodzonego na bazie poznania rozumowego, transcendującego rzeczywistość dostępną poznaniu zmysłowemu. I tak na przykład, człowiek nie tylko lęka się wobec zagrożenia życia (podobny lęk przeżywają i zwierzęta), ale problematyzuje śmierć i lęka się o swój los pośmiertny. Można wierzyć autorowi, gdy mówi, że tego typu lęku nigdy nie doświadczył, ale jest faktem, że są ludzie, którzy takiego lęku doświadczyają.

A oto argumentacja pozytywna, mająca zdaniem autora wykazać fałszywość humanizmu i jego antropologii filozoficznej.

1. Między ciałem ludzkim a ciałem szympansa różnice są mniejsze niż między ciałem szympansa a dżdżownicą.

2. Zachowania ludzkie zawierają główne cechy zachowania małp i innych wyższych zwierząt. Autor zauważa, że nie tylko ludzie, ale i zwierzęta śpią, ziewają, myją się, zdobywają pożywienie, walczą o samice, śpiewają (wyją).

3. Ludzie dzisiejsi są potomkami nie-człowieczych zwierząt.

4. Jest prawdopodobne, że we wszechświecie istnieją stworzenia równe ludziom lub od nich wyższe.

5. Przeciętny człowiek nie jest moralnie lepszy, ale przeciwnie, jest gorszy od innych zwierząt (wojny, tortury).

Tezy 1 i 3 wskazują na biologiczny wymiar bytu ludzkiego, co w niczym nie kwestionuje jego duchowego wymiaru. Teza 2 wskazuje na pewne wspólne do pewnego stopnia ze zwierzętami działania, co jest zrozumiałe, jeśli człowiek jest

⁷ Zwraca na to uwagę św. Tomasz z Akwinu (*STh* I, 81, 3).

⁸ Por.: „lęk jest właśnie rzeczywistością wolności jako możliwość jej możliwości [w tekście oryginalnym: „Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden”]... Lęk jest *sympatyczną antypatią* i *antypatyczną sympatią*” (*Pojęcie lęku*, s. 49–50).

zwierzęciem rozumnym. Teza ta zawiera też pewne uproszczenia. Wszak ludzka praca spełnia nie tylko cele biologiczne związane ze zdobyciem pożywienia, a ludzki śpiew – w odróżnieniu od psiego wycia do księżycy – jest aktywnością pokierowaną poznaniem poetycznym. Teza 4 w niczym nie neguje osobowej struktury człowieka, a teza 5 pomija fakt, że moralność wiąże się z odpowiedzialnością za decyzję, tj. wybór pokierowany poznaniem praktycznym. Zwierzę działa zawsze naturalnie, chociaż amoralnie, jako pokierowane przez Absolut. Człowiek nie tylko jest skierowany na dobro, ale sam musi to dobro odczytać i wybrać. Tu też jest miejsce na ludzką wolność i odpowiedzialność, a co się z tym wiąże – moralność. Konsekwencją wolności jest możliwość działania niezgodnego z naturą, co wprowadza zło moralne, większe niż fizyczne, związane z rodzeniem i umiarem osobników i z tym, że jedne zwierzęta – aby przeżyć – zjadają inne.

Teza Bocheńskiego, że człowiek z punktu widzenia nauki nie jest niczym wyjątkowym w świecie, okazuje się nie uzasadniona, chyba że przez naukę będzie się rozumiało zorientowane na aspekty mierzalne matematyczne przyrodoznawstwo. I rzeczywiście, autor ujawnia w omawianej kwestii podejście ilościowe: ocenia działania ludzi i zwierząt wedle „więcej” i „mniej” kultury, rozumu, mowy, samoświadomości itd. Przy takim podejściu badawczym niemożliwe jest dostrzeżenie struktur bytowych w postaci władz (potencjalności) i ich podmiotu, jakim jest dusza. Tym samym nie ma możliwości dostrzeżenia istotnej różnicy między psychiką ludzką i psychiką zwierzęcą.

Autor rozważa możliwość humanizmu religijnego i humanizmu opartego na intuicji (ten ostatni zakwestionuje). Myślenia kategoriami bytowych uniesprzeczeń po prostu brak. Mamy więc w omawianej kwestii podejście zasadniczo scjentyistyczne z domieszką fideizmu. Transcendencja bytowa człowieka w stosunku do przyrody zostaje zakwestionowana, a nawet zanegowana. Autor wprawdzie zauważa, że „człowiek wygląda na zwierzę potrzebujące jakiejś religii”, nie daje jednak odpowiedzi na pytanie, co takiego w strukturze człowieka jest racją jego religijnej postawy. Nie istnieje w filozofii Bocheńskiego problem antropologicznych podstaw religii i nawet nie ma miejsca na takie zagadnienie wobec przyjętej epistemologii i stanowiska naturalistycznego w ocenie ludzkiej kondycji.

§ 2. Zagadnienie istnienia Boga

Nie ontologiczny problem istnienia Boga, ale epistemologiczne zagadnienie poznawalności faktyczności Jego istnienia stanowi przedmiot zainteresowań Bocheńskiego. W tym względzie stanowisko autora różni się, gdy chodzi o okres przedanalizyczny i analityczny jego filozofowania. W pierwszym okresie przyjmuje naukę tradycyjnego tomizmu na temat możliwości filozoficznego poznania istnienia i natury Boga⁹.

⁹ *ABC tomizmu*, s. 35–41; *Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 71–78.

Prezentacja stanowiska autora z drugiego okresu wymaga rozróżnienia trzech zagadnień. 1. Jakie są możliwe drogi poznania, że Bóg istnieje? 2. Jakie sposoby poznania, że Bóg istnieje, wśród ludzi faktycznie występują? 3. Co jest w odniesieniu do problemu poznawalności faktyczności istnienia Boga przedmiotem i celem filozofii w rozumieniu autora?

Ad 1. W odniesieniu do pierwszej kwestii Bocheński twierdzi: „Istnieją trzy i tylko trzy sposoby poznania istnienia Boga: przez bezpośrednie doświadczenie, przez rozumowanie i przez wiarę”¹⁰.

Ad 2. Odnośnie do doświadczenia Boga i szerzej – doświadczenia religijnego, stanowisko Bocheńskiego ulega pewnej ewolucji. Przez długi czas uważał, że bezpośrednie doświadczenie Boga, chociaż możliwe, jest udziałem tylko nielicznych (zwl. założycieli religii, jej proroków oraz mistyków), że tzw. doświadczenie religijne nie jest specyficznym typem doświadczenia (może to być kompleks doświadczeń moralnych czy estetycznych). Krytykuje tzw. dialogiczną koncepcję religii i chociaż przyznaje, że wielu ludzi jest faktycznie przekonanych o posiadaniu doświadczenia Boga, to uważa, że wierzący popełniają w tym wypadku błąd w interpretacji swych przeżyć: przedmiotem tych przeżyć są bowiem zjawiska skończone, które błędnie interpretuje się jako obecność Boga. Autor uważa, że jego pogląd w kwestii doświadczenia Boga ma podstawę doświadczalną¹¹.

Pod koniec życia modyfikuje swoje stanowisko. Też o religijnej wykładni zjawisk świeckich oraz o bezpośrednim poznaniu Boga przez niektórych ludzi podtrzymuje, ale uznaje również istnienie tzw. doświadczenia religijnego, którego przedmiotem nie jest Bóg, ale coś boskiego-świętego-noumenalnego. Nie rozstrzyga problemu, czy owa świętość jest wartością specyficzną, nieredukowalną do innych. Zauważa tylko, że przyjąwszy jej specyficzny charakter, należy odpowiedzieć na pytanie, gdzie tę wartość można spotkać: czy w przyrodzie, czy w świętych ludziach?¹² Autor nie rozwija szerzej zagadnienia doświadczenia religijnego. Jego stanowisko ma – wedle autodeklaracji – charakter konstatacji empirycznie danych faktów. Nie przedstawia jednak tych faktów ani nie poddaje interpretacji jakichkolwiek relacji (opisów) z doświadczeń mistycznych czy religijnych.

Jeśli chodzi o poznanie tego, że jest Bóg, przez wnioskowanie (tj. w wyniku pouczania czysto rozumowego) oraz przez wiarę, autor stwierdza, że chociaż teza

¹⁰ *W sprawie bożycy*, w: J. M. Bocheński, *Sens życia...*, s. 153–162.

¹¹ *Some Problems for a Philosophy of Religion*, w: *Religious Experience and Truth. A Symposium*, ed. by S. Hook, London 1962, s. 39–47, s. 40–41; *Logika religii*, przekład autorski, w: J. Bocheński, *Dziela zebrane*, t. 6, *Religia*, Kraków 1995, s. 32–122, zwl. s. 112; *W sprawie bożycy*, s. 155–157. K. Tarnowski zarzuca Bocheńskiemu zawężone rozumienie doświadczenia religijnego, nie uwzględniające poznania symbolicznego, tj. niedyskursywnego, o którym pisali M. Scheler, M. Eliade czy P. Tillich (*O poznaniu Boga*, „Tygodnik Powszechny”, 47(1988) nr 30, s. 3).

¹² *Ponownie o hipotezie religijnej*, Przekład autorski, w: J. Bocheński, *Dziela zebrane*, t. 6, *Religia*, s. 123–129, s. 125–127; Q [niepublikowany tekst J. M. Bocheńskiego z ostatnich lat jego twórczości].

o istnieniu Boga jest dostępna na drodze filozoficznej, to jednak jest to droga bardzo trudna i dostępna tylko dla nielicznych. Większość ludzi przyjmuje tezę o istnieniu Boga przez wiarę. To poznanie jest tak pewne, że człowiek wierzący dowodów na istnienie Boga nie potrzebuje¹³.

Zauważamy, że afirmacja istnienia Boga przez wiarę dokonuje się wraz z aktem wiary. Wobec tego racjonalność tej afirmacji jest taka sama, jak racjonalność samej wiary. Zagadnienie to podejmiemy w dalszej części niniejszej rozprawy.

W odniesieniu do faktycznie dokonującej się wśród ludzi afirmacji istnienia Boga, autor zauważa, że są ludzie, którzy czynią to niezależnie od religijnej wiary, ale i nie przez skomplikowane dowody filozoficzne. Dokonują mianowicie pewnej opcji: „Tym ludziom wydaje się, że przyjęcie istnienia Opatrzności jest, mimo wszystkich związanych z tym trudności, rozsądniejsze niż uznanie, że świat jest historyjką opowiadaną przez idiotę, by zacytować Szekspira”¹⁴.

Bocheński nie uzasadnia szerzej swego stanowiska. Jego zdaniem jest ono zwykłym stwierdzeniem faktu. Dodajmy jedynie, że tu, jak i przy innych okazjach, gdy Bocheński charakteryzuje faktyczne sposoby religijnego zachowania się wiernych, nie znajdujemy empirycznego materiału – jakichś statystyk dotyczących tych faktów. Autor opiera się raczej na obserwacji zjawisk społecznych oraz – co wynika z jego ustnych wypowiedzi – dokonuje projekcji własnych przeżyć i aktów na innych wiernych. Podkreślenia wymaga także i to, że autor nie dostrzega możliwości naturalnego poznania Boga, które byłoby poznaniem niefilozoficznym, ale mimo to poznaniem, a nie opcją.

Ad 3. Odnośnie do zagadnienia doświadczenia religijnego w celu analitycznej filozofii religii jest przedstawiona wyżej próba rekonstrukcji przedmiotu tegoż doświadczenia. W odniesieniu do zagadnienia dyskursywnej poznawalności istnienia Boga celem filozofii w rozumieniu Bocheńskiego, czyli filozofii analitycznej o profilu logicznym, nie jest dowodzenie istnienia Boga, ale matematyczno-logiczna analiza dowodów na istnienie Boga¹⁵. Konsekwentnie, teodycea nie należy do filozofii religii, a filozofia religii nie zawiera eksplanacji religii poprzez uzasadnienie tezy o istnieniu Boga – przedmiotu religijnego. A dalej, eksplanacja religii nie dokonuje się poprzez wskazanie, że istnienie Boga jest ludziom poznawczo dostępne niezależnie od wiary. Jeśli zaś chodzi o poznanie

¹³ *ABC tomizmu*, s. 35–41; *Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 71–78; *Wiara*, w: J. Bocheński, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Religia*, s. 205–225, s. 221; *Światopogląd a filozofia*, w: J. Bocheński, *Sens życia...*, s. 172–188, s. 184, 186; *W sprawie bożycy...*, s. 157–162; *O filozofii religii*, przekład autorski, w: J. Bocheński, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Religia*, s. 20–27, s. 22.

¹⁴ *W sprawie bożycy...*, s. 161.

¹⁵ Krytykę odnośnej propozycji Bocheńskiego zawarłem w artykule *Józefa Marii Bocheńskiego formalizacja 'pięciu dróg' św. Tomasza z Akwinu. Analiza krytyczna*, „Roczniki Filozoficzne”, 44(1996) z. 1 [w druku].

Boga przez wiarę, celem logiki religii jest metodologiczna rekonstrukcja procedury uwierzenia ześrodkowana na pytaniu o uzasadnienie dyskursu religijnego¹⁶.

§ 3. Zagadnienie natury Boga

W okresie przedanalitycznym J.M. Bocheński uznaje naturalną poznawalność, oczywiście do pewnego stopnia, natury Boga. Powtarza tomistyczne tezy o prostocie Boga i o tym, że jest On czystym aktem i czystym istnieniem, pierwszą przyczyną i ostatecznym celem wszechrzeczy. Przyjmuje radykalną inność Boga w stosunku do świata, ale zarazem uznaje możliwość analogicznego poznania i nazwania Boga. Uznaje możliwość poznania natury Boga na drodze przyczynowości, na drodze przewyższania i negacji jako najwyższą, nieskończoną Prawdę, Dobro, Piękno, Miłość, Wiedzę itd. W osobowym charakterze Boga dostrzega podstawę możliwości religii, wzajemnej miłości Boga i człowieka, modlitwy¹⁷.

W okresie analitycznym – zgodnie z naturą filozofii analitycznej – nie pojawiają się już przedmiotowe rozważania dotyczące natury bytu Bożego. Bocheński podejmuje inne zagadnienia.

Pierwszym z nich są formalne analizy rozumowań św. Tomasza¹⁸, prowadzące do uznania tez, zgodnie z którymi Bóg posiada określone cechy. Według K. Świątorzeckiej-Lachowicz wynikiem formalizacji są czterdzieści dwa systemy sformalizowane w klasycznym rachunku predykatów pierwszego rzędu z identycznością, a z aksjomatów tychże systemów wywiedzione są tezy dotyczące natury Boga. Autorka podaje między innymi następujące tezy:

„Bóg nie jest ciałem”: $\forall x(D(x) \rightarrow \sim Cr(x))$

„Jest tylko jeden Bóg”: $\forall x \forall y(D(x) \wedge D(y) \rightarrow x=y)$

Świątorzecka-Lachowicz zgłasza wątpliwości co do poprawności dokonanego przez Bocheńskiego przekładu tekstu św. Tomasza na język sformalizowany. Zauważa także jedenaście błędów *non sequitur* w skonstruowanych przez niego argumentacjach¹⁹.

Drugim zagadnieniem jest problem semiotyczny: jak należy rozumieć wyrażenia języka religijnego dotyczące Boga? Przyjrzymy się temu zagadnieniu nieco bliżej.

¹⁶ Tamże, s. 157–162; *Światopogląd a filozofia*, s. 186; *O filozofii religii*, s. 22, 26; *Logika religii*, s. 101–122; *O współczesnym stanie i zadaniach teologii filozoficznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 27(1991) nr 2, s. 103–107.

¹⁷ *Ku filozoficznemu myśleniu...*, s. 71–78; *ABC tomizmu*, s. 35–41.

¹⁸ *STh* I, 3–11.

¹⁹ *Formalizacja tomistycznej teodycei w wykonaniu o. J. M. Bocheńskiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 31(1995) nr 2, s. 27–33, s. 31–32; niestety, nie dysponujemy jednostronnym masywnym *Gottes Dasein und Wesen* Bocheńskiego.

A. Znaczenie nazw języka religijnego

Zdaniem J.M. Bocheńskiego, nazwy języka religijnego dotyczące przedmiotu religijnego mają w stosunku do równokształtnych wyrażen języka świeckiego znaczenie częściowo identyczne. O jaki rodzaj identyczności (tożsamości) w tym wypadku chodzi? Otóż elementem wspólnym znaczeniom równokształtnych wyrażen języka religijnego i języka świeckiego są nie własności absolutne (cechy), ale formalne własności relacji. Te formalne własności relacji to własności, które dają się określić przez czysto logiczne funktory. I tak przykładowo termin „ojciec”, odniesiony w języku religijnym do Boga, znaczyć będzie tylko formalne własności związane ze znaczeniem terminu „ojciec” w języku świeckim. Będą to m.in. przeciwzwrotność, asymetria i nieprzechodniość²⁰. Bocheński przyznaje więc wyrażeniom języka religijnego znaczenie analogiczne w stosunku do wyrażen języka świeckiego. Tę analogiczność określa jako izomorfję. Po bliższą charakterystykę tej analogiczności odsyła do załączonego do *The Logic of Religion* suplementu, który to suplement jest streszczeniem wcześniejszych formalno-logicznych analiz analogii nazw²¹. W analizach tych autor nie określa, jakiego języka nazwy ma na uwadze. Można więc przypuszczać, że w zamierzeniu autora jego formalno-logiczne analizy są ważne zarówno w odniesieniu do nazw języka religijnego, jak i języka potocznego, języka nauki czy języka filozofii.

1. Formalno-logiczne ujęcie analogii proporcjonalności

Zaproponowane przez Bocheńskiego podejście do problematyki analogii ma – jak autor zaznacza – charakter semantyczny. Podejście takie, zrozumiałe na gruncie filozofii analitycznej, wpisuje się także w tomistyczną tradycję rozważa-

²⁰ *The Logic of Religion*, New York 1965, s. 114–117; *Logika religii*, s. 98–100 (przekład autorski nie wylicza jednak tych własności).

²¹ Zagadnieniu analogii J. M. Bocheński poświęcił przede wszystkim następujące prace: *Wstęp do teorii analogii* („Roczniki Filozoficzne”, 1(1948), s. 64–82); *On Analogy* („The Thomist”, 11(1948), s. 424–447) [*O analogii*, przeł. T. Baszniak, w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia*, s. 50–78]; *Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie* („Studium Generale”, 9(1956) z. 3, s. 121–125); *The Logic of Religion*, s. 156–162 [Przekład autorski *Logiki religii*, którym się posługujemy, nie zawiera *Suplementu* poświęconego analogii. Zawiera go natomiast przekład S. Magali (w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia*, s. 323–468, s. 452–457). W celu uniknięcia nieporozumień związanych z dwoma tłumaczeniami *Logiki religii*, nie odwołujemy się do tłumaczenia S. Magali]. Tymi pracami autor podjął przedwojenną inicjatywę wykorzystania narzędzi logiki formalnej do analizy teorii analogii. Por. J. Sala mucha, *O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, w: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, Poznań 1937, s. 122–153; J. F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny”, 37(1934), s. 3–38, 150–181, 262–292 oraz w J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, wybór i oprac. S. Majdański i S. Zalewski, Lublin 1996, s. 55–147; tenże, *Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*, w: *Mysł katolicka*, s. 49–57 oraz w J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, s. 192–198.

nia analogii jako problemu znaczenia nazw²². Analogia jest więc zagadnieniem znaczenia-oznaczania (*significatio*) nazwy, opisywanym za pomocą tzw. kompleksu semantycznego $S(a, l, f, x)$ czytanego następująco: „nazwa a (*nomen*) znaczy w języku l treść f (*ratio*) rzeczy x (*res*, desygnat nazwy a)”. Analogia polega na relacji między dwiema nazwami: $R(a, b, l, m, f, g, x, y)$, gdzie a i b są nazwami, l i m językami, f i g treściami, x i y rzeczami. Mamy więc relację między dwoma kompleksami semantycznymi: $S(a, l, f, x)$ i $S(b, m, g, y)$.

Autor analizuje analogię w kontekście jednoznaczności (Un) i wieloznaczności (Ae) dwóch równokształtnych nazw ($I(a, b)$, gdzie I wskazuje na izomorfię) dwóch tożsamyh języków ($l=m$):

$$Un(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} S(a, l, f, x) \cdot S(b, l, g, y) \cdot I(a, b) \cdot x \neq y \cdot f \neq g$$

$$Ae(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} S(a, l, f, x) \cdot S(b, l, g, y) \cdot I(a, b) \cdot x \neq y \cdot f \neq g.$$

W artykule *On Analogy* Bocheński charakteryzuje analogię jako pewien rodzaj wieloznaczności i w języku symbolicznym definiuje ją następująco:

$$An(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} Ae(a, b, l, f, g, x, y) \cdot F,$$

gdzie: F oznacza stosunek zachodzący między treściami f i g .

Gdy chodzi o interesującą nas ze względu na zastosowanie w języku religijnym analogię proporcjonalności²³, autor, powołując się na tradycję św. Tomasza z Akwinu i Kajetana, twierdzi, że musi ona spełniać dwa warunki: treści f i g nie mogą być tożsame (musi występować wieloznaczność), a mimo to sylogizm, w którym terminem średnim jest para nazw proporcjonalnie analogicznych, musi być formułą poprawną. Autor rozważa dwie teorie analogii proporcjonalności: teorię alternatywy, którą przypisuje Kajetanowi, i teorię izomorfii, którą według niego posługiwał się św. Tomasz. Pierwszą poddaje krytyce i odrzuca, drugą przyjmuje i poddaje matematyczno-logicznej analizie. W *On Analogy* następująco definiuje analogię proporcjonalności:

$$An(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} Ae(a, b, l, f, g, x, y) \cdot (\exists P, Q) \cdot fPx \cdot gQy \cdot P \text{ smor } Q.$$

Definicja ta jest symbolicznym sformułowaniem takiej oto interpretacji Tomaszowej teorii analogii proporcjonalności.

1. Tożsamość (identyczność), którą sugeruje zwrot *proportionaliter eadem*, nie jest tożsamością między treściami znaczonymi przez analogiczne terminy.

2. Istnieje identyczność między pewnymi relacjami, które zachodzą między treścią f i jej rzeczą x z jednej strony, a treścią g i jej rzeczą y z drugiej.

3. Relacja między treścią f i jej rzeczą x nie jest identyczna z relacją między treścią g i jej rzeczą y , ale obie relacje zawarte są w tej samej relacji.

4. Jednakże prowizoryczna definicja o postaci:

$$Anp(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} Ae(a, b, l, f, g, x, y) \cdot (\exists P, Q, R) \cdot fPx \cdot gQy \cdot P \neq Q.$$

$$P \subset R \cdot Q \subset R$$

²² Chodzi zwłaszcza o Kajetana, *De nominum analogia*.

²³ Jak dalek poznamy, teoria izomorfii jest w ujęciu autora teorią analogii proporcjonalności.

jest według autora nie do przyjęcia ze względu na sugestię, że w analogii proporcjonalności zachodzi materialny jednoznaczny element. Analogia pozwalałaby wówczas na przeniesienie pewnych materialnych relacji zawartych w znaczeniu jednej nazwy na inne nazwy.

5. Aby uniknąć negowanej przez tradycję tomistyczną wskazanej wyżej jednoznaczności, należy przyjąć, że element wspólny obu relacji ma charakter czysto formalny, tzn. polega na izomorfii obu tych relacji.

W artykule *Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie* autor bardziej klarownie przedstawia swą interpretację Tomaszowej koncepcji analogii proporcjonalności²⁴.

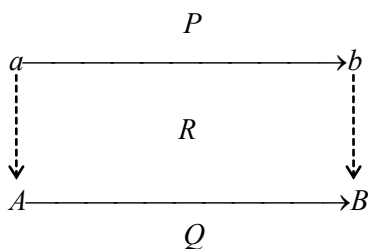
1. Analogia proporcjonalności nie polega na relacji między treściami rzeczy względnie rzeczami.

2. Analogia proporcjonalności jest relacją między dwiema relacjami.

3. Ta relacja między relacjami jest podobieństwem.

4. Podobieństwo relacji polega na tożsamości (identyczności) formalnych własności obu relacji, czyli na izomorfii obu tych relacji.

5. Struktura izomorfii jest następująca: dwie relacje P i Q są izomorficzne wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje korelator R będący jedno-jednoznaczną relacją, która każdemu elementowi z pola relacji P przyporządkowuje dokładnie jeden element z pola relacji Q i na odwrót.



6. Gdy dwie relacje są izomorficzne, wówczas każda formalna własność jednej z nich jest także formalną własnością drugiej i na odwrót.

7. Chodzi o takie formalne własności relacji, jak np. zwrotność, symetryczność czy przechodność.

8. W odniesieniu do zagadnienia analogii proporcjonalności izomorfia zachodzi między takimi relacjami, które wiążą treść rzeczy z tą właśnie rzeczą.

W *The Logic of Religion*²⁵ Bocheński podkreśla, że własności f i g nie są własnościami absolutnymi, ale mają charakter własności relatywnych i że można w związku z tym mówić o analogii jako relacji trzeciego rodzaju, która nie jest

²⁴ Autor powołuje się na tekst *De veritate*, 2, 11.

²⁵ *The Logic et Religion...*, s. 158–159.

ani jednoznacznością, ani wieloznacznością. Analogię proporcjonalności definiuje więc następująco²⁶:

$An(a, b, P, Q, [x, f], [y, g])$ dla $S(a, P, [x, f])$. $S(b, Q, [y, g])$. $I(a, b)$.

$.P \neq Q$. $[x, f] \neq [y, g]$. $smor(P, Q)$.

W *Gedanken...* oraz w *The Logic of Religion* Bocheński stawia problem korelatora R , stanowiącego o izomorfii relacji P i Q . Nie podaje jednak zadowalającego rozwiązania tego problemu. W obu tekstach mówi, że jest to relacja jednojednoznaczna. Poza tym w *Gedanken...*, w związku z analogicznym znaczeniem nazwy „ojciec” w odniesieniu do ludzkiego ojcostwa i do ojcostwa Pierwszej Osoby Trójcy Świętej w stosunku do Drugiej Osoby, pyta o uzasadnienie istnienia owego korelatora pomiędzy relacjami w świecie boskim i w świecie stworzonym. Tym korelatorem nie mogą być relacje przyczynowe, ponieważ Bóg w swym życiu wewnętrznym nie stanowi *terminus a quo* relacji przyczynowej. Istnienie takowego korelatora można jednak, zdaniem autora, wywnioskować z przesłanki wiary o sensowności świętych pism: analogiczny sens języka świętych pism suponuje istnienie korelatora. Nie mówi jednak o nim nic więcej ponad to, że jest on relacją jedno-jednoznaczną między polami relacji P i Q . Postuluje także udowodnienie na gruncie teologii naturalnej istnienia odnośnego korelatora.

Jako przykład izomorfii Bocheński podaje następującą sytuację. Między dwoma mężczyznami zachodzi relacja izomorficzna w stosunku do relacji między dwoma szkolnymi kolegami wtedy i tylko wtedy, gdy jeden z mężczyzn jest ojcem jednego, a drugi ojcem drugiego kolegi, a obaj koledzy są jedynymi synami swych ojców²⁷. Dobrym przykładem analogii proporcjonalności jest, zdaniem autora, analogia między cielesnym widzeniem i widzeniem umysłowym²⁸, widzeniem krowy i widzeniem prawdziwości twierdzenia Gödla²⁹. Gdy chodzi o język religijny i nazwy wedle analogii proporcjonalności odnoszone do Boga, autor podaje nazwę „ojciec” w odniesieniu do ziemskiego, ludzkiego ojcostwa oraz w odniesieniu do ojcostwa Pierwszej Osoby Boskiej w stosunku do Drugiej Osoby Boskiej³⁰, a także w odniesieniu do ojcostwa Boga w stosunku do ludzi³¹. Przy innej okazji, także jako przykład analogii proporcjonalności, autor odnosi do Boga nazwy „byt” i „dobroć”³².

²⁶ Zmieniamy w stosunku do oryginału symbole literowe, aby zachować w naszym tekście jedność słownika symboli.

²⁷ *Gedanken...*, s. 124; *Grundriss der Logistik*, Przeł. i oprac. A. Menne, Paderborn 1954, s. 81–82.

²⁸ Przykład ten, zaczerpnięty z *De veritate*, 2, 11, można znaleźć w *Gedanken...*, s. 123–124.

²⁹ *The Logic of Religion*, s. 158–159.

³⁰ *Gedanken...*, s. 124–125; *Logika a filozofia religii*, „W drodze”, 1988, nr 2, s. 23–31, s. 29.

³¹ *Logika religii*, s. 99–100.

³² *On Analogy*, s. 443.

2. Ograniczenia formalno-logicznej charakterystyki analogii proporcjonalności

Czy Bocheńskiego teoria analogii proporcjonalności jako izomorfii jest teorią adekwatną w stosunku do analogiczności nazw i w stosunku do analogicznej struktury rzeczywistości znaczonej i oznaczanej (*significatio*) przez te nazwy?

A. Jeżeli zwrócimy uwagę na to, że:

a) w teorii tej chodzi o relację podobieństwa dwóch relacji, z których każda jest relacją między pewną rzeczą i jej własnością,

b) treści *f* i *g* nie są tożsame i nie są tożsame relacje między treścią *f* i jej rzeczą *x*, z jednej strony i między treścią *g* i jej rzeczą *y*, z drugiej strony,

c) relacja między relacjami ma charakter podobieństwa, ale takiego, które nie polega na posiadaniu wspólnego jednoznacznego materialnego elementu, to zauważamy, że może tu chodzić o różne typy relacji.

1. Relacje konieczne i transcendentalne, a więc dotyczące wszystkich bytów i będące racją tego, że byt jest (istnieje). Są to relacje: istota (treść)-istnienie, byt-intelekt, byt-miłość. Wspólne jest w tym wypadku to, że konkretna, zdeterminowana treść, za każdym razem inna, w sposób sobie właściwy i niepowtarzalny istnieje, że każdy niepowtarzalny konkret jest w sposób sobie właściwy inteligibilny i amabilny. Relacje te stanowią o bytowej analogii proporcjonalności transcendentalnej. Poznanie rzeczywistości w aspekcie tych relacji stanowi o analogiczności proporcjonalności transcendentalnej ludzkiego poznania. Językowym wyrazem tego poznania są transcendentalia.

2. Relacje konieczne, ale nietranscendentalne, a więc konstytuujące bytowość pewnej dziedziny bytów – bytów materialnych, i to nie w aspekcie istnienia, ale w aspekcie takiej oto bytowości. Są to relacje materia–forma w materialnych konkretach. Odnośnie do relacji materia–forma w bytach materialnych wspólne poszczególnym jednostkowym relacjom jest to tylko, że pewien materialny substrat jest organizowany do określonego, takiego lub innego istnienia. Może to być konkretna postać istnienia fizyczno-chemicznego, wegetatywnego, zmysłowego czy duchowego. Ta konkretna postać istnienia jest za każdym razem (na przykład w odniesieniu do dwóch kotów czy w odniesieniu do kota i dębu) inna, niepowtarzalna, podobnie jak nietożsame ze sobą są owe materialne substraty. Relacje te stanowią o bytowej analogii proporcjonalności ogólnej. Poznanie rzeczywistości w aspekcie tych relacji stanowi o analogiczności proporcjonalności ogólnej ludzkiego poznania. Językowym wyrazem tego poznania są takie terminy metafizyczne jak: *forma substancjalna* czy *dusza* (roślinna, zwierzęca, ludzka).

W obu powyższych analogiach (1 i 2) wspólne odnośnym relacjom jest tylko to, że relacje te zachodzą i że konstytuują one bytowość bytu. Nie dochodzą one w charakterze przypadłości do już istniejących bytów, ale konstytuują bytowość bytu już to jako istniejącego, już to jako racjonalnego, już to jako pożądanego,

już to jako materialnie istniejącego w porządku fizycznym, wegetatywnym, zmysłowym czy osobowym.

3. Relacje niekonieczne, tzn. należące do bytowej kategorii przypadłości. Mogą to być:

3.1. Takie analogiczne relacje kategorialne, którym wspólne (identyczne) jest to, co dla treści tych relacji jest konieczne, ogólne i niezmiennie³³.

3.2. Takie analogiczne relacje kategorialne, którym wspólne są tylko niektóre elementy treści obu relacji i to wcale niekoniecznie konieczne³⁴.

Te relacje (3.1 i 3.2), jako pewne kategorie bytu, są tak analogiczne, jak analogiczny jest byt jako byt, rzecz, jedno, odrębność, prawda, dobro i piękno (analogia transcendentálna).

Jednak poznanie tych kategorii bytu w aspekcie treści wspólnych (ogólnych), koniecznych i niezmiennych stanowi o jednoznaczności ludzkiego poznania, czego językowym wyrazem są uniwersalia. Z kolei poznanie tych kategorii bytu w aspekcie tylko niektórych wspólnych treści stanowi o metaforycznym charakterze poznania i języka.

4. Mogą to wreszcie być jakieś jeszcze inne, nie wymienione wyżej, typy relacji. W każdym razie autor nie ujawnia ani tego, o jaki typ relacji chodzi w teorii izomorfii, ani tego, czy teoria izomorfii dotyczy wszystkich typów analogii proporcjonalności. Co więcej, autor zdaje się w ogóle nie dostrzegać, że istnieją różne typy analogii proporcjonalności.

B. Użycie w odniesieniu do Boga nazw „byt” i „dobro” sugeruje, że chodzi o relacje konieczne i transcendentálne.

C. Skoro Bocheński podkreśla, że własności f i g nie są własnościami absolutnymi, ale mają charakter własności relacyjnych, to z tego przeciwstawienia: własności absolutne – relacje można wnioskować, że autor ma na myśli tzw. relacje niekonieczne, należące do kategorii przypadłości.

D. Przykład widzenia cielesnego i widzenia intelektualnego, widzenia krowy i widzenia prawdziwości twierdzenia Gödla sugeruje, że chodzi o relacje będące przypadłościami, których wspólnym elementem jest tylko moment jakiegoś przyswajania sobie jakichś treści poznawczych. Zatem nazwa „widzieć” użyta jest w wypadku poznania umysłowego metaforycznie.

³³ I Jan sterujący jednym okrętem, i Piotr sterujący drugim okrętem, są sternikami.

³⁴ Jan sterujący okrętem i Paweł będący prezydentem jakiegoś narodu. Można prezydenta nazywać sternikiem narodu. O różnych teoriach metafory (traktujących ją bądź jako zabieg wyłącznie ornamentacyjny, bądź jako zabieg wywołujący przede wszystkim emocje, bądź też jako przede wszystkim cenny wehikuł poznawczy) i o jej doniosłości w języku religijnym pisze m.in. J. M. Soskice (*Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985).

W wyodrębnieniu powyższych relacji inspirujemy się analizami i ustaleniami M. A. Krąpca (*Teoria analogii bytu*, Lublin 1993²; *Język i świat realny*, Lublin 1995², s. 157–250; *O rozumieniu filozofii*, Lublin 1991, s. 199–233; *Metafizyka*, Lublin 1978², s. 477–527), chociaż częściowo je modyfikujemy.

E. Izomorfie eksplikuje autor dwoma parami ojca i syna, a więc także za pomocą relacji będących przypadkościami. Według Bocheńskiego, relacja między ojcami jest izomorficzna w stosunku do relacji między synami – szkolnymi kolegami właśnie ze względu na relację ojcostwa i synostwa. Nie chodzi więc o izomorfie między jednym ojcostwem a drugim ojcostwem. Ale jako izomorficzne w stosunku do ziemskiego ojcostwa autor określa ojcostwo Boga Ojca w stosunku do Syna Bożego oraz ojcostwo Boga w stosunku do ludzi. Bocheński uważa, że jest jakiś korelator *R* stanowiący o izomorfii ojcostwa ludzkiego i ojcostwa Boskiego. Jaka więc relacja jedno-jednoznaczna przyporządkowuje ziemskiemu dziecku Osobę Słowa, a ziemskiemu ojcu Boga Ojca? Albo jaka relacja przyporządkowuje wzajemnie jednoznacznie ziemskiemu dziecku człowieka, a ziemskiemu ojcu Boga? Autor, mówiąc na podstawie objawienia o Bogu Ojcu i o Bogu jako Ojcu, sądzi, że taki korelator istnieje. Ale takie stanowisko suponuje (na jakiej podstawie?) że objawienie posługuje się analogią rozumianą jako izomorfia.

Postawmy pytanie: w sieć jakiego typu relacji wchodzi Bóg – Byt Absolutny? Tylko te analizy metafizyczne, które rozpoznają tzw. relacje konieczne i transcendentalne, „sięgają” Absolutu. A zatem można odnosić do Boga nazwy analogiczne wedle analogii proporcjonalności transcendentalnej (tzw. transcendentalia). Jednak nazwa „ojciec” takim transcendentale nie jest.

Można odnosić do Boga także nazwy wedle analogii metaforycznej. Użycie metafory u jej twórcy suponuje jednak jakieś wcześniejsze rozumienie Bytu Pierwszego, aby dobrać odpowiednią metaforę. Natomiast u adresata zestaw metafor pozwala ukierunkować się poznawczo i dążeńiowo w kierunku tego Bytu. Metafora w odniesieniu do Boga kryje jednak potencjalne niebezpieczeństwo antropomorfizacji, przed czym broni, z jednej strony, negatywne kryterium analogii transcendentalnej, a z drugiej, gdy chodzi o język wiary katolickiej, orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła³⁵. Przytoczona nazwa „ojciec” w odniesieniu do Pierwszej Osoby Boskiej czy w odniesieniu do Boga jako Ojca jest właśnie metaforą w sensie wyżej określonym.

Wskazaliśmy wyżej, że Bocheński w tłumaczeniu analogii proporcjonalności i jej formalno-logicznej charakterystyki w postaci izomorfii odwołuje się do różnych typów relacji stanowiących skądinąd o różnych typach analogii proporcjonalności. Obecnie stawiamy ogólne pytanie: czy którykolwiek z rodzajów analogii proporcjonalności da się ująć za pomocą teorii izomorfii rozumianej tak, jak ją rozumie współczesna logika?³⁶ Odpowiedź na to pytanie będzie zarazem odpowiedzią na pytanie o przydatność teorii izomorfii w mówieniu o Bogu.

³⁵ Na te sprawy wielokrotnie w swych pracach zwraca uwagę M. A. Krąpiec.

³⁶ Por. wcześniej podane rozumienie izomorfii przez Bocheńskiego, a także: I. Dąbbska, *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962, s. 13; K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 249–251; L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 164–167.

W analogii proporcjonalności transcendentalnej chodzi między innymi o relację relacji treści i istnienia jednego konkretnego do relacji treści i istnienia drugiego konkretnego. Aby obie relacje treści i istnienia uznać za izomorficzne, należałoby znaleźć taki jeden korelator, który istnieniu jednego konkretnego przyporządkuje istnienie drugiego konkretnego, a treść jednego konkretnego przyporządkuje treści drugiego konkretnego.

Podobnie w analogii proporcjonalności ogólnej nietranscendentalnej, na przykład w odniesieniu do dwóch zwierząt: kota i krokodyla, należałoby znaleźć korelator przyporządkowujący materii pierwszej kota materię pierwszą krokodyla, a duszy kota duszę krokodyla.

W analogii metaforycznej widzenia okiem i widzenia umysłem powinien istnieć korelator, który widzeniu przyporządkuje rozumienie, a oku intelekt.

W analogii proporcjonalności opartej o relacje niekonieczne, będące bytami przypadłościowymi, w odniesieniu na przykład do dwóch małżeństw, powinien istnieć korelator przyporządkowujący mężowi jednego małżeństwa męża drugiego małżeństwa i żonie jednego małżeństwa żonę drugiego małżeństwa. Wydaje się, że w żadnym z powyższych przypadków taki korelator nie istnieje.

Teoria izomorfii niewątpliwie ma zastosowanie, ale w ograniczonej dziedzinie relacji kategoryalnych, na przykład przy pomiarach czy skalowaniu, gdy sporządza się mapy czy plany³⁷. Ale nawet podany przez Bocheńskiego przykład dwóch szkolnych kolegów i ich ojców jest przykładem nieadekwatnym. Można wątpić, czy relacja między ojcami jest izomorficzna do relacji między ich jedyńcymi synami będącymi szkolnymi kolegami, bo wcale nie wiadomo, czy między tymi ojcami istnieje jakakolwiek relacja.

Teoria izomorfii jako teoria analogii proporcjonalności zawiera jeszcze inne braki. Otóż mówi ona o tożsamości formalnych własności relacji. Jak wcześniej wskazano, i jak pisze J. Herbut, w metafizyce treść analogiczności jest znacznie bogatsza. Charakterystyka analogii przez podanie tylko formalnych własności relacji jest po prostu zbyt ogólnikowa i mało interesująca³⁸. Bocheński aplikuje wyniki formalno-logicznych analiz filozoficznej teorii analogii do interpretacji znaczenia nazw języka religijnego, twierdząc, że wyrażenie „ojciec” orzekane o Bogu znaczy tylko formalne cechy relacji współoznaczanych przez nazwę „oj-

³⁷ Por. np. L. Borkowski, dz. cyt., s. 165; K. Ajdukiewicz, *Pomiar*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1985, s. 356–364; tenże, *Logika pragmatyczna*, s. 255–284; R. M. Olejnik, *Zwrot relacji izomorfizmu i homomorfizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 30(1994) nr 1, s. 112–115, poświęcony koncepcjom K. Ajdukiewicza.

³⁸ J. Herbut pisze m.in.: „Jeśli idzie o zdanie »Bóg jest dobry«[...] to – przyjąwszy izomorficzną teorię analogii – trzeba by je rozumieć w ten sposób: istnieje coś (nieokreślone treściowo), co pozostaje do Boga w określonym przez czysto strukturalne własności stosunku Q . Tymczasem przez wypowiedź »Bóg jest dobry« stwierdza się w teodycei nie tylko to, że jest on w relacji do pożądanego, ale [...] iż Bóg jest przyczyną wszelkiego dobra oraz że dobro to istnieje w Bogu uprzednio i w stopniu najwyższym” (*O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*, „*Roczniki Filozoficzne*”, 11(1963) z. 1, s. 25–40, s. 32).

ciec” w języku świeckim, a więc przeciwzwrotność, asymetrię i nieprzechodniość³⁹. Otóż także w odniesieniu do języka religijnego określenie sensu nazw przez podanie formalnych własności relacji jest zbyt ubogie, a ponadto zdaje się mijać z praktyką rozumienia tych nazw przez użytkowników tego języka. Ponadto, jak również zauważa Herbut, wskazanie na tożsamość owych formalnych własności relacji sprowadza rozumienie analogii na tory jednoznaczności⁴⁰. Wreszcie, żadna interpretacja izomorfii zastosowanej do analogii transcendentalnej nie pozwala na stwierdzenie istnienia analogatu głównego⁴¹.

Nie można się jednak zgodzić z J. Herbutem, gdy sądzi, że mimo wszystko można w teorii analogii posługiwać się pojęciem izomorfii relacji, o ile nie będzie się analogii opierać na identyczności czysto formalnych własności stosunków⁴². Mając na uwadze brak istnienia korelatora dla analogicznych relacji, możliwości takiej nie widać. Gdyby jednak udało się wskazać taki korelator, należałoby udowodnić, że w izomorfii relacji oznaczanych przez język religijny tożsamość relacji dotyczy jeszcze innych własności niż czysto formalne.

Tak oto logiczne narzędzie w postaci izomorfii relacji jest nieadekwatnym środkiem interpretacji sensu nazw orzekanych o Bogu⁴³.

3. Problem zasadności aplikacji formalnej teorii analogii do determinacji sensu nazw języka religijnego

Semiotyczne podejście Bocheńskiego do zagadnienia znaczenia języka religijnego nie zachowuje jedności przedmiotu analiz. Oto na przykład w tekście oryginalnym czytamy: „is RD [religious discourse] intended by its user to have: 1. Communicative objective meaning? 2. Propositional meaning?”⁴⁴ Ten sam

³⁹ *The Logic of Religion*, s. 117.

⁴⁰ Tamże, s. 33, 37.

⁴¹ Tamże, s. 37.

⁴² Tamże, s. 38.

⁴³ Podobnie, tyle że jako homomorfie, interpretuje analogię H. G. Hubbeling. Także i on nie określa odnośnego korelatora, który nazywa funkcją projektującą własności ziemskie i ludzkie na własności Boskie. Twierdzi, że ponieważ nie znamy tej funkcji, nie wiemy jak w Bogu realizują się analogiczne własności (*Principles of the Philosophy of Religion*, Assen–Maastricht 1987, s. 198–200). Nawiązując do koncepcji Bocheńskiego, jako relacje izomorficzne bądź homomorficzne, analogiczne relacje między obiektami (systemami) interpretuje P. Weingartner. Wyróżnia on systemy naturalne (człowiek, planeta), wytwory (dom, komputer) i systemy pojęciowe (pojęcia, teorie) i formułuje w języku sformalizowanym definicje różnych rodzajów analogii (*Analogy among Systems*, „Dialectica”, 33(1979) fasc. 3–4, s. 355–378). Dodajmy, że analizy analogii za pomocą narzędzi tradycyjnej logiki nie odwołują się do teorii izomorfii czy homomorfii. Por. np. R. M. McInerny, *The Logic of Analogy. An Interpretation of St Thomas*, The Hague 1961; A. Saavedra, *Interpretacion linguistica, logica y metafisica de la analogia en santo Tomaso de Aquino*, „Doctor Communis”, 50(1997) nr 1, s. 63–80.

⁴⁴ *The Logic of Religion*, s. 30.

tekst w przekładzie autorskim jest następujący: „1. Czy pewne wyrażenia MR [mowy religijnej] mają znaczenie przedmiotowe? 2. Czy są zdaniami?⁴⁵” Jak widać, w tekście angielskim chodzi o sens, jaki zdaniem wierzących ma ich język religijny; w tekście polskim chodzi o faktyczny sens tego języka.

W dalszym ciągu problemem książki *The Logic of Religion* jest istnienie znaczeń w języku religijnym⁴⁶, a nie intencje czy opinia wierzących odnośnie do tegoż znaczenia. Autor analizuje teorie na ten temat (a nie opinie wierzących). Odrzuca teorię tzw. przedmiotu niewypowiedzianego. Czyni to na podstawie logicznej analizy pewnych wypowiedzi języka religijnego. Twierdzi, że w języku religijnym są zdania przypisujące Bogu cechy przedmiotowo-językowe⁴⁷. Podobnie analizy zagadnienia komunikatywności dotyczą faktycznego znaczenia języka religijnego⁴⁸. Jednak podejmując problem istnienia zdań (*proposition*), nie pyta, czy pewne części dyskursu religijnego są zdaniami, ale czy wierzący używają ich jako zdania, czy sądzą, że mają do czynienia ze zdaniami⁴⁹. W dalszej części *Logiki religii* powtarza wcześniejsze ustalenia, że wierzący zamierzają używać pewnych części dyskursu religijnego jako mających znaczenie, że zamierzają przekazywać pewne przedmiotowe informacje⁵⁰. Stwierdziwszy taką intencję użytkowników języka religijnego, podejmuje zagadnienie faktycznego znaczenia nazw i zdań tegoż języka. Problem znaczenia bierze się stąd, że wyrażenia języka religijnego są wzięte z języka świeckiego bądź są przez wyrażenia języka świeckiego zdefiniowane, a przedmiot religijny jest zdaniem wierzących transcendentny, „całkiem inny”⁵¹.

Pytanie dotyczy więc faktycznego sensu języka religijnego, chociaż punktem odniesienia nie jest natura przedmiotu religijnego, ale to, co ludzie o tej naturze myślą. Inaczej mówiąc, chociaż punktem odniesienia nie jest natura przedmiotu religijnego, ale ludzkie rozumienie tej natury, Bocheński pyta nie o to, jaki sens ludzie nadają używanym przez siebie wyrażeniom języka świeckiego odniesionym do tego przedmiotu, ale jaki faktycznie (obiektywnie) jest sens tych wyrażeń.

Gdy chodzi o znaczenie nazw języka religijnego, autor przyjmuje teorię częściowej identyczności między znaczeniem wyrażenia języka świeckiego i równokształtnego z nim wyrażenia języka religijnego. Konkretnie sądzi, że adekwatną teorią jest tu teoria analogii rozumianej jako izomorfia. Podstawą wyboru tej teorii jest przekonanie ludzi religijnych o transcendencji przedmiotu religijnego. Bocheński sądzi, że gdy przyjmie się tożsamość formalnych własności relacji, będzie można przyznać dyskursowi religijnemu sens zdaniowy (propozycjonalny), a zarazem uznać radykalną transcendencję przedmiotu religijnego.

⁴⁵ *Logika religii*, s. 53.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 53–56.

⁴⁸ Tamże, s. 56–58.

⁴⁹ Tamże, s. 58–59.

⁵⁰ Tamże, s. 87.

⁵¹ Tamże, s. 87–88.

Teza o tożsamości formalnych własności relacji bierze się, jak wcześniej wykazano, z nieadekwatnej i błędnej teorii analogii jako izomorfii. Gdyby jednak chwilowo założyć poprawność teorii analogii jako izomorfii, stajemy wobec kolejnej trudności. Jeżeli wyróżnimy następujące poziomy rzeczywistości:

- naturę przedmiotu religijnego,
- sens nazw orzekanych o tym przedmiocie,
- ludzkie rozumienie natury przedmiotu religijnego,
- rozumienie przez wiernych nazw języka religijnego odnoszonych do przedmiotu religijnego,

to stawiamy sobie kolejne pytanie o odpowiedzi.

1. Nie wiemy, jaka jest natura przedmiotu religijnego, bo natura ta nie jest przedmiotem logiki religii.

2. Wiemy, jak ludzie rozumieją przedmiot religijny (choć materiał empiryczny, którym posługuje się autor, jest nader skromny): jest on transcendentny, zupełnie inny.

3. Nie wiemy, jak ludzie rozumieją nazwy języka religijnego równokształtne z nazwami języka świeckiego, a odnoszone do przedmiotu religijnego (sens pragmatyczny), bo autor nie stawia takiego pytania.

4. Czy wiemy, jaki obiektywny sens (sens semantyczny) mają odnośne nazwy języka religijnego? Wydaje się, że także nie, albowiem w tym celu należałoby porównać ze sobą treść przedmiotu religijnego i treść nazwy języka świeckiego równokształtnej z nazwą języka religijnego odnoszoną do przedmiotu religijnego.

Teza o izomorficznym sensie nazw języka religijnego jest postawiona przez Bocheńskiego przez prostą aplikację do teorii znaczenia nazw tego języka wcześniej opracowanej logicznej analizy pewnej teorii analogii nazw. Czy ten zabieg jest zasadny? Autor sądzi, że teoria ta pozwala wyjaśnić, jak to jest możliwe, że nazwy języka religijnego, wzięte z języka świeckiego, mogą być odniesione do przedmiotu religijnego, który według wierzących jest transcendentny. Trudność układa się niejako piętrowo.

1. Jak wcześniej wskazano, w teorii izomorfii nie wyróżnia się różnych typów analogii proporcjonalności i w odniesieniu do różnych typów relacji, także przypadłościowych, przyjmuje się tożsamość formalnych własności relacji. W perspektywie Bocheńskiego teorii izomorfii w tym samym sensie należałoby mówić o analogii między ziemskim i Boskim ojcostwem, co między dwoma czysto ludzkimi ojcostwami. W takiej sytuacji nie sposób mówić o transcendencji przedmiotu religijnego.

2. Autor chce mówić o obiektywnym znaczeniu (sens semantyczny) języka religijnego, ale odnosi treść nazw nie do treści desygnatu tych nazw, ale do treści ludzkiej opinii na temat tegoż desygnatu. W tym sensie można mówić o niezgodności płaszczyzny analiz. Z powodu tej niezgodności nie ma podstaw do określenia faktycznego sensu nazw języka religijnego odnoszonych do przedmiotu religijnego.

Tak oto, gdy chodzi o zagadnienie znaczenia nazw języka religijnego, w propozycji Bocheńskiego nakładają się dwie pomyłki: nieadekwatna i błędna teoria analogii proporcjonalności jako izomorfii oraz brak podstaw do określenia faktycznego sensu (sensu semantycznego) nazw języka religijnego.

B. Znaczenie zdań języka religijnego

Obok zagadnienia znaczenia nazw istnieje zagadnienie znaczenia zdań. Chodzi mianowicie o tzw. sens semantyczny czy empiryczny, tzn. sens zdań jako zdań o faktach. Bocheński podejmuje w logice religii także i ten problem. Zauważa, że przy założeniu sensowności nazw składających się na zdania języka religijnego, pojawia się problem weryfikacji zdań przedmiotowych tegoż języka. Zdanie bowiem – jak pisze autor – ma znaczenie wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje metoda jego sprawdzenia⁵². Wychodząc z konstatacji faktu, że według ludzi religijnych ich język ma znaczenie, tj. przekazuje pewne przedmiotowe informacje dotyczące przedmiotu religijnego, stawia tezę, że wierzący uważają zdania przedmiotowo-językowe dotyczące przedmiotu religijnego za bezpośrednio

⁵² Tamże, s. 88. Sensowność języka religijnego wiązali z weryfikacją (i falsyfikacją) m.in. A. J. Ayer, A. Flew, J. Hick, B. Mitchel, uznając bądź negując (Ayer) sensowność tegoż języka. Inni analitycy – m.in. L. Wittgenstein, J. Austin, I. T. Ramsey, R. B. Braithwaite – wiązali sensowność języka religijnego ze sposobem użycia wyrażen językowych. Zasada weryfikacji (i falsyfikacji), częściowo odmiennie przez różnych autorów rozumiana, była na różne sposoby krytykowana. Wskazywano zwłaszcza, że sama zasada weryfikacji, nie będąc ani analityczną, ani empirycznie weryfikowalną, jest nonsensowna, a rozumiana jako zasada metajęzykowa, jest po prostu arbitralna. Argumentowano także, że ma zastosowanie tylko do nauk empirycznych i nie stosuje się do zdań dotyczących przeszłości i przyszłości. (M. K i l i s z e k, *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I. T. Ramseya*, Lublin 1983, s. 7–10, 24–74; M. Peterson, W. Hasker, H. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York–Oxford 1991, s. 141–145; *The Logic of God. Theology and Verification*, Ed. by M. L. Diamond and T. V. Litzenburg, Jr., Indianapolis 1975, s. 22–31, 123–125; D. A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London 1986, s. 220–225). Jednak najdonioślejsze wydaje się spostrzeżenie, że zasada weryfikacji myli problematykę znaczenia (sensu) wypowiedzi językowych z problematyką ich prawdziwości (Peterson i in., dz. cyt., s. 145). Niektórzy autorzy rozgraniczają między sensem (odnoszeniem) a znaczeniem zdań. Przykładowo zdanie: „Śledź nosi drewniane buty” ma określone znaczenie, nawet jeśli jest ono bez sensu, a więc nie odnosi się do rzeczywistości (K.-D. B ü n t i n g, *Wstęp do lingwistyki*, przeł. E. Tomczyk-Popińska, Warszawa 1989, s. 212). Problematyka znaczenia jest niewątpliwie trudnym, bardzo kontrowersyjnym i mającym współcześnie olbrzymią literaturę zagadnieniem. Wiąże się teorię znaczenia z zagadnieniem referencji, prawdy i warunków prawdziwości, słusznej stwierdzalności, weryfikowalności, rozumienia, przekonania, komunikacji, działania itd. Znany jest spór między D. Davidsonem, wedle którego znaczeniem zdania (oznajmującego) jest zbiór koniecznych i wystarczających warunków jego prawdziwości, a M. Dummettem, wiążącym znaczenie zdania z warunkami jego słusznej stwierdzalności (D. D a v i d s o n, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, red. B. Stanosz, Warszawa 1992; M. D u m m e t t, *The Sens of Language*, Oxford 1993; A. G r o b l e r, *Prawda i racjonalność naukowa*, Kraków 1993; *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie, języku i umyśle*, red. U. Żegleń, Lublin 1996).

sprawdzalne przez jakąś inteligentną istotę w wyniku ponadmysłowego i ponadnaturalnego doświadczenia. Inaczej niż w odniesieniu do zagadnienia sensu nazw, gdzie chodziło o obiektywny sens nazw orzekanych o Bogu, tu autor mówi o tym, co według niego wierni sądzą o weryfikowalności, a nie o tym, czy obiektywnie istnieje metoda weryfikacji dyskursu religijnego.

Zaproponowane przez Bocheńskiego rozwiązanie suponuje rozumowanie biorące pod uwagę trzy przesłanki:

1. Wierzący nie mają możliwości zweryfikowania tez, w które wierzą.
2. Zdaniem wierzących zdania przedmiotowe ich wiary mają sens empiryczny.
3. Wierzący przyjmują weryfikacjonistyczną teorię znaczenia.

Otóż trzecia przesłanka wydaje się być co najmniej nieuzasadniona, tzn. brak jest (przynajmniej u Bocheńskiego) empirycznych danych mogących potwierdzić jej prawdziwość. Osobną sprawą, której tu nie podejmujemy, jest sprawa słuszności weryfikacjonistycznej teorii znaczenia.

Rozważania Bocheńskiego, jako ześrodkowane na problemie weryfikacji, nie wnoszą nowych (w stosunku do analiz dotyczących sensu nazw) treści w zakresie rozumienia wyrażeń języka religijnego dotyczących natury Boga – przedmiotu religijnego.

C. Sens literalny i sens symboliczny języka religijnego

Pod koniec życia autor wprowadza nowe elementy do zagadnienia znaczenia języka religijnego⁵³. Dokonuje rozróżnienia prawd wiary na dwie grupy: na wiarę podstawową (światopogląd w rozumieniu Dilthey'a) i systematyczną nadbudowę. Wiara podstawowa (niem. *Kernglaube*) jest ponadhistoryczna i niezależna od kręgu kulturowego. Składa się najwyżej z kilku zdań w rodzaju „Opatrzność kieruje światem” czy „Istnieje coś świętego”. Zdania te, jak stwierdza autor, określają zasadniczy stosunek do rzeczywistości i do wartości. Są to metafizyczne zdania o całości świata, nakazy moralne i odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka. W zdania te wierzy się dosłownie, tzn., „że jest tak, jak się mówi”. Tej dosłowności nie należy jednak rozumieć tak, jakoby użyte słowa miały sens jednoznaczny. Słowa wchodzące w skład zdań wiary podstawowej mają bowiem znaczenie analogiczne. Ta analogiczność jest interpretowana przez Bocheńskiego jako izomorfia.

Natomiast system religijny (w tekście niem. *die heiligen Geschichten*) to rozbudowany zespół twierdzeń zawarty w różnych wyznaniach wiary. System jest uwarunkowany kulturowo i historycznie. Jest zbiorem zdań symbolicznie ozna-

⁵³ *Ponownie o hipotezie religijnej*, s. 123–129; *Q*; *Sempol – Seminarium Polskie o. prof. Józefa Bocheńskiego* (odbyło się 9 marca 1994 r. w siedzibie Zakonu Dominikanów w Szwajcarskim Fryburgu) [kasetą video emitowana w TVP po śmierci J. Bocheńskiego]. Wyrażenia *wiara podstawowa*, *system religijny*, *systematyczna nadbudowa*, *der Kernglaube* oraz *die heiligen Geschichten* pochodzą od Bocheńskiego.

czających wiarę podstawową. Wyrażenie symboliczne ma, zdaniem autora, znaczenie dwustopniowe. Jakieś wyrażenie znaczy coś w sposób dosłowny, a to coś jest znowu znakiem i znaczy coś trzeciego. I tak, zdaniem autora, słowa opisujące historię Ozyrysa oznaczają wprost zmartwychwstanie tego boga. Z kolei to zmartwychwstanie oznacza nieśmiertelność ludzkiej duszy. Podobnie określenie, że w Eucharystii obecny jest cały Chrystus prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie znaczy taką właśnie obecność Chrystusa w Eucharystii, co z kolei znaczy nieskończone miłosierdzie Boga. W ten oto sposób zdania systematycznej nadbudowy są symbolami wiary podstawowej. Podstawą uznania sensu jedynie symbolicznego zdań systematycznej nadbudowy jest, jak mówi autor, ich nieprawdopodobny i nie dowiedziony charakter⁵⁴. Takie stanowisko autora zdradza rys skrajnego racjonalizmu teologicznego.

⁵⁴ Bocheński polemizuje ze stanowiskami, które nie dokonują rozróżnienia w obszarze zdań wiary przedmiotowej bądź zdaniom tym odmawiają sensu (neopozytywizm), bądź przyznają im znaczenie wyłącznie symboliczne albo jako symbolizujące nakazy moralne (I. Kant), albo jako symbolizujące pewne fakty (według G. W. F. Hegla np. śmierć Chrystusa jest symbolem sprzeczności). Autor odrzuca także stanowiska przyznające odnośnym zdaniom sens wyłącznie dosłowny: zarówno stanowisko oświeceniowe, oceniające te zdania jako fałszywe, jak i stanowisko fundamentalistyczne, przypisujące wszystkim tym zdaniom cechę prawdziwości. W prezentacji własnego rozwiązania powołuje się na stoików i Filona Aleksandryjskiego (*Q; Sempol*). Jeśli chodzi o rozumienie samej symboliczności języka religijnego (pomijamy tu sprawę odróżnienia dwóch typów zdań języka religijnego), propozycja Bocheńskiego różni się od stanowisk E. Cassirera, P. Tillicha czy P. Ricoeura. Według pierwszego, język religijny (tj. język mitów) jest jednym z wielu możliwych kompleksów form symbolicznych, poprzez które tworzony jest świat przedmiotów (R. Schaeffler, *Filozofia religii*, przeł. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 129–130). Zdaniem drugiego, język religijny jest symboliczny w tym sensie, że nie wskazuje na jakąkolwiek realność w Bogu, a co najwyżej dopomaga w spotkaniu z Bogiem w doświadczeniu (M. Peterson i in., *Reason and Religious Belief*, s. 148–152). Z kolei P. Ricoeur pisze: „nazywam symboliczną każdą strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wyznacza ponadto inny sens pośredni, wtórny, przenośny, który nie może być inaczej ujęty niż poprzez ten pierwszy” (*Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadz. S. Cichowicz, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985, s. 191). Propozycja Bocheńskiego odbiega również od stanowiska katolickiej hermeneutyki biblijnej. W hermeneutyce tej przyjmuje się istnienie sensu dosłownego (literalnego, wyrazowego), który jest zasadniczo jedynym sensem tekstu biblijnego. Ten sens jest dopełniony przez sens duchowy (np. tzw. typy czy figury) oraz sens pełniejszy. Sens duchowy to sens zawarty w wypowiedziach biblijnych jako reinterpretowanych w świetle tajemnicy paschalnej. Sens pełniejszy to głębsze znaczenie tekstu, zamierzone przez Boga, ale nie dość głęboko pojęte przez hagiografa i nie dość jasno przezeń wyrażone. Sens dosłowny, czyli literalny, nie utożsamia się z sensem literalistycznym w rozumieniu fundamentalistycznym. Fundamentalistyczna interpretacja uznaje np. za historyczne to wszystko, co zostało przekazane przy użyciu słów w czasie przeszłym, nie zauważając możliwości zaistnienia sensu symbolicznego czy metaforycznego. Sens dosłowny to sens wprost wyrażony przez pisarza biblijnego. Jednak, aby doń poznawczo dotrzeć, trzeba go interpretować z uwzględnieniem zastosowanej w nim konwencji literackiej. Płyne stąd konieczność uwzględnienia gatunków literackich, takich jak np. metafora, parabola, alegoria, bajka czy symbol. Przez symbol rozumie się tu rzeczywisty (a nie fikcyjny) fakt, wprowadzony w celu wyrażenia jakiejś jeszcze innej prawdy (Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*,

Dodajmy, że autorowi nie chodzi o to, że ludzie wierzą bądź dosłownie, bądź symbolicznie (choć pewne sformułowania autora to sugerują), ale o to, że różne zdania wiary przedmiotowej mają obiektywnie sens dosłowny lub symboliczny. Przypomnijmy, że tak samo w odniesieniu do znaczenia nazw języka religijnego chodziło autorowi o ich obiektywne znaczenie. Jednak podejmując zagadnienie znaczenia zdań i weryfikacji mówił nie o tym, czy zdania te są weryfikowalne, ale o tym, że ludzie je za takie uważają. Zauważamy więc brak jedności płaszczyzny semiotycznych analiz Bocheńskiego logiki religii.

Jeśli zatem systematyczna nadbudowa symbolicznie oznacza wiarę podstawową, a dosłowne rozumienie tej ostatniej jest możliwe dzięki rozumianej jako izomorfia analogii nazw języka religijnego, to w wyniku analizy sensu zdań wiary podstawowej i systematycznej nadbudowy nie uzyskujemy żadnych nowych (w stosunku do analiz dotyczących znaczenia nazw) danych odnośnie rozumienia wyrażeń języka religijnego dotyczących natury Boga i Jego związków ze światem. Ostatecznie nie wiadomo kim jest Bóg (przedmiot religijny) ani jak ludzie rozumieją wyrażenia języka religijnego, ani jaki jest sens semantyczny wyrażeń tegoż języka.

Analityczna eksplanacja religii nie dokonuje się poprzez wskazanie na naturę Boga i Jego związki ze światem ani przez odwołanie się do ludzkich możliwości naturalnego poznania tychże relacji.

* * *

Tak oto w analitycznym filozofowaniu J.M. Bocheńskiego brak jakichkolwiek podstaw do szukania genezy religii w strukturze bytowej człowieka i jego możliwościach naturalnego poznania Boga jako źródła i celu jego życia. Brak też podstaw, aby wyjaśnić religię istnieniem Boga, Jego naturą i związkami ze światem. Autor zresztą wyraźnie stwierdza, że analityczna filozofia religii nie zawiera ani teodycei, ani antropologii⁵⁵.

Analityczny, o profilu logicznym, styl filozofowania Bocheńskiego umożliwia jedynie zajęcie się językiem religijnym i szukanie – ale w ramach analiz metodologicznych – uzasadnienia mowy religijnej, a zwłaszcza zdań wiary w zna-

przeł. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 57–72; *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, Poznań–Warszawa 1973, s. 297–322). O dwupoziomowym, symbolicznym znaczeniu języka religijnego mówią także inni autorzy z kręgu filozofii analitycznej, np. A. Grabner-Haider zauważa, że znaki językowe mają pierwotne empiryczne i wtórne, tj. metaempiryczne znaczenie. Te dwa poziomy znaczeniowe pozostają do siebie w stosunku analogicznym, tj. nie są ani jednoznaczne, ani wieloznaczne, ale podobne (*Vernunft und Religion*, s. 107–111; *Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen*, Graz, Wien, Köln 1993, s. 246–250). Wyłącznie symboliczny sens większości opowiadań biblijnych (m. in. opowiadań o zmartwychwstaniu Chrystusa) przyjmuje też H. G. Hubbeling (*Principles of the Philosophy of Religion*, s. 191–193).

⁵⁵ *O filozofii religii*.

czeniu przedmiotowym. Autor pyta więc o uzasadnienie wiary. Jest to jedno (obok pytania o strukturę formalną i sens języka religijnego) z podstawowych pytań jego filozofii religii. Pytanie o rację religii sprowadza się więc do pytania o uzasadnienie wiary.

Część II

EKSPLANACJA RELIGII NA DRODZE USPRAWIEDLIWIENIA WIARY

Współczesne prace filozofów analitycznych na temat religijnej wiary koncentrują się na epistemologii przekonań religijnych: podejmują problem racjonalności i usprawiedliwienia przekonań zawartych w wierze. I tak na przykład R. Swinburne traktuje zdanie o istnieniu Boga za wysoce prawdopodobną hipotezę, która stanowi najprostsze i logicznie niesprzeczne tłumaczenie świata i zjawisk w nim zachodzących⁵⁶. Także wiara jest pewnym wolnym wyborem tego *credo*, które jest bardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem ludzkiego doświadczenia niż inne *credo*⁵⁷. Podobnie L. P. Pojman uważa, że chrześcijaństwo jest (między innymi) hipotezą, czyli teorią wyjaśniającą świat, i jako takie, podobnie jak inne hipotezy wyjaśniające świat, wymaga usprawiedliwienia⁵⁸. J. Hick mówi o racjonalnych bezdowodowych przeświadczeniach teistycznych: przekonania te są racjonalne ze względu na doświadczalne dane, którymi dysponuje konkretny człowiek lub grupa społeczna. Istotną częścią tych danych jest doświadczenie religijne⁵⁹. Z kolei A. Plantinga określa przekonanie dotyczące Boga jako przekonanie bazowe: przekonanie o istnieniu Boga jest przekonaniem racjonalnym jako podstawa racjonalnej noetycznej struktury⁶⁰.

⁵⁶ *The Existence of God*, Oxford (1979) 1991.

⁵⁷ *Faith and Reason*, Oxford 1981.

⁵⁸ *Rationality and Religious Belief*, „Religious Studies”, 15(1979), s. 159–172. J. Herbut wskazuje, że przykłady hipotetycznego myślenia można znaleźć m.in. w pismach B. Pascala, I. Kanta, S. Kierkegarda, W. Jamesa czy H. Künga (*Logiczna charakterystyka języka religijnego. Przyczynek do dyskusji między chrześcijanami a marksistami*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksizm w Polsce*, red. A. B. Stępień i T. Szubka, Lublin 1992, s. 33–62, s. 56).

⁵⁹ *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków 1994; *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven–London 1989 [Z tezami tej pracy polemizuje P. Byrne *A Religious Theory of Religion*, „Religious Studies”, 27(1991) s. 121–132]; *Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief*, „Faith and Philosophy”, 10(1993) s. 242–249.

⁶⁰ *Reason and Belief in God*, w: *Faith and Rationality*, Ed. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame 1983, s. 16–93; *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca–London (1967) 1990; *Warrant: The Current Debate*, New York–Oxford 1993. Ze stanowiskiem Plantingi polemizują autorzy pracy zbiorowej po red. L. Zagzebski, *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame 1993.

Metafizyczny (choć odwołujący się i do przesłanki objawionej) charakter ma Tomaszowa analiza aktu wiary katolickiej: *credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*⁶¹. Analizy Tomasza oraz nawiązujące do nich nauczanie Kościoła katolickiego i części katolickich teologów⁶² zwracają przy tym uwagę na następujące sprawy:

1. Wiara ma odniesienie i do osoby Boga i do prawdy, którą Bóg objawił⁶³.
2. Wiara jest nadprzyrodzonym darem Bożym⁶⁴.
3. Wiara ma kontekst eklezjalny: wierzący otrzymuje wiarę od innych wierzących – świadków wiary⁶⁵.
4. Wiara jest aktem intelektu. Nie jest to jednak akt pokierowany prawdą o przedmiocie wiary (tzn. intelekt nie dostrzega prawdziwości prawd nadprzyrodzonych), ale jest to akt pokierowany wyborem woli⁶⁶.

5. Racją (motywy) wiary jest autorytet Boga objawiającego, Boga, ku któremu jako swemu dobru kieruje się wola, a nie to że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle ludzkiego naturalnego rozumu⁶⁷. Tymczasem wspomniane wyżej próby filozofów analitycznych idą w kierunku wykazania, że racją wiary jest dostrzeżona rozumem naturalnym wartość poznawcza określonego *credo*⁶⁸.

6. Od motywu wiary należy odróżnić tzw. motywy wiarygodności objawienia, a więc pewne racje dla rozumowego uznania odnośnej nauki jako objawionej przez Boga. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nawiązując do nauczania I Soboru Watykańskiego, stwierdza: „»Aby jednak posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z rozumem, Bóg zechciał, by z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego były połączone także argumenty zewnętrzne Jego Objawienia«. Tak więc cuda Chrystusa i świętych, prorocstwa, rozwój i świętość Kościoła, jego płodność i trwałość »są pewnymi znakami Objawienia, dostosowanymi do umysłowości wszystkich«, są »racjami wiarygodności«, które pokazują, że »przyzwolenie wiary żadną miarą nie jest ślepym dążeniem ducha«⁶⁷. Teologowie mówią niekiedy nie tylko o zewnętrznych kryteriach (cuda i prorocstwa), ale i o wewnętrznych

⁶¹ *STh* II–IIae, 2, 9. Tomaszowe określenie wiary powtarza *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 155).

⁶² Przykładem prac wykorzystujących metafizyczne rozumienie wiary są książki: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 6, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960; M. C. D’Arcy, *The Nature of Belief*, (London 1931) St. Louis 1958;

⁶³ *STh* II–IIae, 2, 2; *KKK* 143, 154, 176, 177.

⁶⁴ *DS* 3010; *KKK* 153, 179.

⁶⁵ *KKK* 166, 181.

⁶⁶ *STh* II–IIae, 1, 4; *STh* 2, 9; *KKK* 154–156.

⁶⁷ *STh* II–IIae, 2, 9; *DS* 3008; *KKK* 156.

⁶⁸ Na tę odrębność w ujęciu wiary przez św. Tomasza i przez współczesnych analityków zwraca uwagę E. Stump (*Aquinas on Faith and Goodness*, w: *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ed. by S. MacDonald, Ithaca–London 1991, s. 179–207).

kryteriach objawienia (np. wzniosłość nauki chrześcijańskiej, to, to że tłumaczy ona sens życia, że ma dużą wartość światopoglądową). Jednak te obiektywne kryteria wewnętrzne mają charakter przede wszystkim negatywny. Gdyby na przykład nauka chrześcijańska zawierała błędy, z pewnością nie pochodziłaby od Boga. Jednak sama wzniosłość tej nauki nie dowodzi jeszcze jej boskiego charakteru. Dopiero gdyby wykazano, że taka nauka nie może pochodzić od ludzi, można by w tym upatrywać cud, a więc i znak boskiego pochodzenia tej nauki⁶⁹.

7. Zwraca się także uwagę na miłości-godność religii. M. A. Krąpiec zauważa, że wiara jest realnym dobrem człowieka i jako taka jest miłości-godna: dopełnia bowiem człowieka w wizji uzyskania dobra i szczęścia bez granic, zapewnia dobra (środki) niezbędne w osiągnięciu ludzkiego przeznaczenia (łaska), już tu na ziemi, pozwala na antycypację szczęścia wiecznego⁷⁰. O uzasadnieniu agapetologicznym, odwołującym się do ludzkiej woli, a ukazującym miłość jako istotę chrześcijaństwa, pisze M. Rusecki⁷¹. Autor traktuje jednak ten typ argumentacji jako dziedzinę wiarygodności chrześcijaństwa.

8. Wśród „przedsionków wiary” (*praeambula fidei*) są nie tylko motywy wiarygodności i miłości-godności oraz łaska Boża i dyspozycje intelektualno-moralne, ale również jakaś wiedza o istnieniu i naturze Boga⁷². Nieracjonalne byłoby mówienie o wierze w istnienie Boga ze względu na autorytet Boga. Jeżeli Bóg jest motywem wiary i tym, komu się wierzy, to poznanie Go (choćby bardzo ograniczone) musi wyprzedzać wiarę⁷³. Poznanie to może mieć charakter przedfilozoficzny bądź filozoficzny.

§ 1. Struktura wiary w rozumieniu J. M. Bocheńskiego

W przedanalizycznym okresie filozofowania J. M. Bocheński podaje następującą, nawiązującą do tradycji tomistycznej, charakterystykę struktury aktu wiary katolickiej⁷⁴:

1. Wiara jest aktem rozumu.

⁶⁹ KKK 156; DS 3008–3010; *STh* II–IIae, 2, 9 ad 3; W. Granat, dz. cyt., *passim*; M. Szmaus, *Wiara Kościoła*, przeł. J. Zaremba, t. 1, Gdańsk 1989, s. 155–161.

⁷⁰ *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 87–104.

⁷¹ *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 141–149.

⁷² Por. W. Granat, dz. cyt., *passim*. Ojciec Święty Jan Paweł II mówi wprost, że człowiek, zanim wypowie swoje »wierzę«, ma jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem własnego rozumu i że Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 42, 45).

⁷³ W przeciwnym wypadku dochodzi się do takich osobliwych konkluzji, jak ta: »wiara w nadprzyrodzone Objawienie zakłada wiarę w transcendencję osobowego Boga» (M. Rusecki, dz. cyt., s. 172). Można bowiem pytać dalej o motyw wiary w transcendencję Boga: czy będzie nim autorytet tego transcendentnego Boga?

⁷⁴ *Wiara*, w: J. M. Bocheński, *Dziela zebrane*, t. 6, *Religia*, s. 205–225.

2. Przedmiotem aktu wiary są zdania – prawdy objawione przez Boga.

3. Wiara jest uznaniem tych zdań za prawdziwe nie dlatego, że są one bezpośrednio oczywiste czy udowodnione, ale pod naciskiem woli: człowiek wierzy, bo chce wierzyć.

4. Wiara katolicka jest wiarą Bogu, jest oparta na jego autorytecie: autorytet Boga jest racją (przedmiotem formalnym) wiary.

5. Wiara ma wymiar nadprzyrodzony (jest łaską).

6. Od racji wiary należy odróżnić tzw. motywy wiarygodności. Nie wchodzi one w strukturę aktu wiary, ale ją tylko przygotowują.

7. Wiara ma kontekst eklezjalny: to Kościół podaje prawdy do wierzenia jako objawione przez Boga (tzw. reguła wiary).

Bocheńskiego rozumienie racji wiary i motywów wiarygodności zawiera pewną niejasność. Autor pisze, że nacisk woli na rozum, aby uznać zdania (objawione) za prawdziwe, jest spowodowany przez motywy teoretyczne i pragmatyczne. Motywami teoretycznymi są dowody, że Bóg rzeczywiście się objawił, a motywem pragmatycznym może być na przykład przeświadczenie, że wiara odpowiada na pytanie o sens życia lub odpowiada na duchowe potrzeby danego człowieka. W świetle nauki Kościoła i części katolickich teologów wskazane przez autora motywy są motywami wiarygodności, aby dany tekst (dane prawdy) uznać za objawiony przez Boga. Natomiast według Bocheńskiego wskazane motywy powodują nacisk woli na rozum, aby ten uznał określone zdania za prawdziwe (a nie za objawione przez Boga). Otóż tak rozumiane motywy – jako powodujące nacisk woli na rozum, aby ten uznał określone zdania za prawdziwe – byłyby niczym innym, jak racją wiary rozumianej jako akt intelektu nakazany przez wolę. Chociaż autor przestrzega przed pomyleniem racji wiary z motywami wiarygodności, sam tę pomyłkę popełnia. Na pytanie, dlaczego wola wywiera nacisk na intelekt, aby ten uznał dane zdanie, mamy w tekście Bocheńskiego dwie odpowiedzi: 1) ze względu na autorytet Boga; 2) ze względu na motywy wiarygodności.

Autor modeluje wiarę Bogu na ludzkim zawierzeniu drugiemu człowiekowi, gdzie pojawia się problem rozsądności czy zasadności takiej wiary. O zasadności takiej wiary decydują motywy wiarygodności, teoretyczne i pragmatyczne, a wśród teoretycznych najważniejsze są te, które dowodzą wiarygodności osoby, której się wierzy. Otóż takie stanowisko w odniesieniu do wiary międzyludzkiej jest jak najbardziej poprawne. Jest natomiast nieadekwatne w odniesieniu do wiary Bogu. Bóg – byt będący pełnią doskonałości – jest wiarygodny. Jego wiarygodność nie jest problemem – ona jest motywem wiary. Jest natomiast problemem, czy dany zespół zdań jest faktycznie Bożym objawieniem. Jest więc problem wiarygodności objawienia. Ten błąd nie dość jasnego rozróżnienia między motywem wiary a motywami wiarygodności będzie obecny także w późniejszych tekstach autora.

W tekstach o wierze z analitycznego okresu twórczości Bocheński rozszerza zaprezentowane wyżej rozumienie wiary katolickiej na inne wiary (tzw. religii księgi) i określa akt wiary religijnej jako relację trójczłonową: człowiek wierzący

wierzy (ufa) Bogu i wierzy w zdania przez Boga objawione. Te zdania stanowią tzw. wiarę w znaczeniu przedmiotowym⁷⁵. Mamy zatem, według autora, trzy człony: człowiek wierzący, Bóg oraz wiara w znaczeniu przedmiotowym. Autor pomija ten element, jakim jest społeczność przekazująca człowiekowi wiarę w znaczeniu przedmiotowym. Tylko w wypadku bezpośredniego objawienia czynnik ten nie występuje.

Analiza formalno-logiczna odsłania następująco strukturę wiary w znaczeniu przedmiotowym⁷⁶.

1. *Metadogmat, zwany dogmatem podstawowym albo założeniem podstawowym*. Jest to metajęzykowa reguła nakazująca przyjąć i uznać za prawdziwe wszystkie zdania składające się na obiektywną wiarę. W wierze katolickiej reguła ta głosi, że należy uznać za prawdę to, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje.

2. *Dyrektywa heurystyczna*. Jest to metajęzykowa dyrektywa wskazująca, jakie zdania należą do wiary obiektywnej. Reguła ta ma charakter zasadniczo syntaktyczny, głosząc, że do wiary obiektywnej należy to, co znajduje się w świętych księgach bądź *credo* danej religii.

3. *Wiara (treść) przedmiotowa*, czyli pewna liczba przedmiotowych zdań o Bogu, względnie innym przedmiocie transcendentnym. Są to zdania typu „Jest Bóg”, „Chrystus jest Synem Bożym”, „Istnieje reinkarnacja”, „Mahomet jest prorokiem Allacha” itd. Te zdania zwane są aksjomatami bazowymi lub epistemicznymi i są uznane za prawdziwe bez przedmiotowo-językowego dowodu.

4. *Reguły wnioskowania*, przejęte z metodologii nauk, częściowo dedukcyjnych, częściowo redukcyjnych. Ich stopień niezawodności jest zróżnicowany.

5. *Zdania udowodnione* – tzw. konkluzje teologiczne. Nie są to zdania wskazane przez regułę heurystyczną, ale ze zdań tych wywnioskowane.

Bocheński zauważa, że chociaż wiara w znaczeniu przedmiotowym nie jest wiedzą, że się jej nie dowodzi, to jednak jest jakieś uzasadnienie dla decyzji, aby uwierzyć; jest jakaś racja, dla której wola wywiera nacisk na intelekt, aby ten uznał za prawdziwe zdania wiary przedmiotowej, czyli zdania oznajmujące języka religijnego (mowy religijnej)⁷⁷. Bocheński zauważa ponadto, że „w wierze rolę zasadniczą odgrywa zaufanie do innej osoby”, ale „człowiek musi mieć jakieś uzasadnienie, by móc przyjmować coś z zaufaniem od kogoś, a jeśli chce

⁷⁵ *Q*.

⁷⁶ *Logika religii*, s. 65–84; *Some Problems for a Philosophy of Religion*, s. 42–43; *Między Logiką a Wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*, Montricher 1992², s. 170–171. Por. J. Herbut, *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, s. 40–42; W. A. Christian, *Bocheński on the Structure of Schemes of Doctrines*, „Religious Studies”, 13(1977) s. 203–219. W celu uniknięcia nieporozumień zwracamy uwagę, że w rozumieniu Bocheńskiego „wiara w znaczeniu przedmiotowym” to to, w co człowiek wierzy, a „wiara przedmiotowa” to zdania przedmiotowe wiary w odróżnieniu od zdań metapredmiotowych.

⁷⁷ *Między Logiką a Wiarą*, s. 170; *Filozofia religii*, „Głos”, (1990) nr 60/61, s. 83–90, s. 89–90; *Logika a filozofia religii*, „W drodze”, (1988) nr 2, s. 23–31; *Q*.

uznać jakąś wypowiedź, to musi z kolei istnieć jakiś powód, dla którego on tego chce [...]. Pomiędzy każdym uzasadnieniem a wiarą leży ta właśnie odległość, którą pokonuje wolna wola człowieka [...]”⁷⁸. Bocheński nie mówi już o autorytecie Boga jako motywie wiary ani o motywach wiarygodności objawienia. Jego stanowisko nosi pewne znamiona semiracjonalizmu teologicznego: rozumowe (częściowe) uzasadnianie zdań wiary przedmiotowej jest racją dla aktu woli wywierającej wpływ na intelekt, aby ten te zdania uznał za prawdziwe.

§ 2. Zagadnienie uzasadnienia wiary

Podejmujemy obecnie zagadnienie szukania podstaw (racji) religii, które u Bocheńskiego sprowadza się do uzasadnienia mowy religijnej, czyli uzasadnienia zdań wiary w znaczeniu przedmiotowym. W systemie logiki religii jest to jej trzecia część – metodologia. Jak już wcześniej wskazano, Bocheńskiego logika religii jest logiką stosowaną – stosowaną do faktycznie istniejącego wśród ludzi języka religijnego. Konsekwentnie metodologia języka religijnego podejmuje następujący problem: jak faktycznie ludzie uzasadniają swoją wiarę. Intencją autora nie jest logiczna analiza teologicznych i filozoficznych koncepcji wiary i religii, ale analiza tego, jak ludzie swoją religię przeżywają, jak faktycznie ludzie wierzą i jak faktycznie uzasadniają swoją wiarę. Tak oto Bocheńskiego logika religii jest namysłem nie nad naturą wiary i religii, ale nad sposobem przeżywania wiary i religii przez ludzi. Autor przyznaje, że dysponuje w tym zakresie bardzo ograniczonym materiałem empirycznym. W świetle ustnych wypowiedzi autora materiał ten w dużej mierze stanowi jego osobista droga wiary.

Bocheński zwraca uwagę, że zagadnienie uzasadnienia wiary, utożsamiające się z zagadnieniem uzasadnienia języka religijnego (religijnej mowy), to nie problem uzasadnienia jednych zdań języka religijnego opartych na innych zdaniach tego języka (uzasadnienie w ramach języka religijnego) czy problem uzasadnienia poszczególnych zdań wiary przedmiotowej, ale problem uzasadnienia dogmatu podstawowego, zwanego metadogmatem. Jest to więc uzasadnienie metajęzykowe: uzasadnia się wiarę w znaczeniu przedmiotowym przez uzasadnienie reguły nakazującej uznać za prawdziwe zdania określone przez regułę heurystyczną. Sygnalizowany w *Some Problems for a Philosophy of Religion* problem uzasadnienia reguły heurystycznej w *Logice religii* już nie istnieje.

Zagadnienie uzasadnienia języka religijnego autor podejmuje w dyskusji z różnymi teoriami dotyczącymi tego uzasadnienia⁷⁹:

1. Autor odrzuca teorię „skoku na ośle”, wedle której metadogmat nie ma żadnego uzasadnienia. Nie zgadza się z poglądem, że dorośli i umysłowo zdrowi ludzie potrafią w większości przyjąć bez jakiegось uzasadnienia jako prawdziwe

⁷⁸ *Nauka i wiara*, przeł. J. Miziński, „Wiara i Odpowiedzialność”, (1988) nr 6, s. 14–23, s. 18.

⁷⁹ *Logika religii*, s. 105–122.

jakiegokolwiek zdanie. Według niego zachowanie wierzących wskazuje, że ludzie ci mają jakieś uzasadnienie podstawowego dogmatu.

2. Bocheński nie przyjmuje także teorii racjonalistycznej, wedle której istnieje pełne uzasadnienie (dowód) – przez naturalny wgląd, dedukcję lub redukcję – metadogmatu. Owo odrzucenie dokonuje się głównie ze względu na to, że zdaniem autora wiara mas wiernych jest nie w pełni, ale tylko częściowo uzasadniona, co pozostawia miejsce na akt wolnej woli, aby uwierzyć. Warto jednak zauważyć, że takie stanowisko suponuje, iż człowiek ma jakieś czysto naturalne racje, aby uznać tekst święty za prawdziwy. Jest to problem odrębny od racjonalnych motywów, aby uznać dany tekst za faktycznie objawiony.

3. Autor nie przyjmuje również teorii zaufania, utrzymującej, że dogmat podstawowy jest bezpośrednio uzasadniany przez zaufanie do czynnika objawiającego. Wedle tej teorii w uzasadnianiu metadogmatu nie ma rozumowania, ale jest rodzaj uczuciowego wglądu, zwanego zaufaniem. Autor rozważa przy tym dwie możliwości:

- a) objawiający objawił się tylko prorokom i w Piśmie;
- b) objawiający objawia się wszystkim wierzącym.

Drugą możliwość Bocheński odrzuca jako niezgodną z empirycznymi faktami. Pierwszą możliwość odrzuca z tego powodu, że objawiający nie jest bezpośrednio obecny i że brak jest bezpośredniej znajomości przekazu. Aby bowiem zaufać, trzeba wiedzieć, że istnieje i objawiający, i objawienie. Autor przyznaje, że zaufanie może wystąpić dopiero wtedy, gdy wierzący uzasadni w inny sposób, że objawiający istnieje, i że objawił odnośne zdania.

4. Bocheński nie akceptuje również teorii dedukcjonistycznej rozumianej jako teoria, wedle której według wierzących wiara jest wiedzą (i to w stopniu najwyższym) udowodnioną dedukcyjnie. W wersji umiarkowanej teoria ta przyjmuje, że w języku religijnym są elementy niedowodliwe. Według wersji radykalnej przyjęcie wiary ma następujący przebieg: czysto dedukcyjnie dowodzi się wprawdzie istnienia Boga, a następnie tego, że zdania określonego wyznania wiary są objawione przez Boga. Także dedukcyjnie dowodzi się, że Bóg wie wszystko i że nie może objawiać zdań fałszywych. W ten oto sposób dedukcyjnie uzasadnia się prawdziwość treści określonego *credo*. Autor uzasadnia swoją dezaprobatę dla tej teorii zarzutem, że w naukach historycznych (a odnośnie do objawienia chodzi o stwierdzenie jego historyczności) uzasadnianie nie ma charakteru dedukcyjnego. Ze swej strony dodajmy, że uzasadnianie istnienia Boga, też o jego naturze i tzw. wiarygodności objawienia też nie ma charakteru wnioskowania dedukcyjnego. Ani filozofia bytu, ani teologia, ani przednaukowe rozumowania związane czy to z poznaniem Boga, czy to z poznaniem motywów wiarygodności, nie dadzą się – bez istotnych zniekształceń – ująć w schematy rozumowań dedukcyjnych⁸⁰.

⁸⁰ Por. np. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994³; S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował

Interesujące jest następujące spostrzeżenie autora: „jeśli DP [dogmat podstawowy – P. M.] nie może być uzasadniony ani przez wgląd, ani przez dedukcję – jedyne sposoby, aby uzyskać pewność – uzasadnienie DP nie może dać pewności. Będzie ono rozumowaniem redukcyjnym, w którym stosuje się nie-niezawodną dyrektywę wnioskowania. Potwierdza to niezupełność każdego uzasadnienia DP. Położenie jest więc następujące. Podczas gdy DP jest przyjęty przez wierzącego z bezwzględną pewnością, uzasadnienie tego przyjęcia daje tylko prawdopodobieństwo mniejsze niż 1, zwane w tradycji »pewnością moralną« i niższe od tego, jakie dają wgląd i dowód dedukcyjny, a zwłaszcza wiara”⁸¹. Cytowana wypowiedź suponuje, że wiara zasadza się na nie-niezawodnym uzasadnieniu metadogmatu, czyli na nie-niezawodnym uzasadnieniu wiary przedmiotowej rozważanej jako całość. W takim ujęciu funkcją woli jest nie nacisk na intelekt, aby ten z racji autorytetu Bożego uznał za prawdę określone zdania, ale nacisk na intelekt, aby ten uznał za prawdę zdania z tej racji, że te zdania są prawdopodobne. Pytanie o rację przejścia od prawdopodobieństwa do pewności wiary nawet się nie pojawia.

5. Zdaniem Bocheńskiego, podstawowy dogmat bywa uzasadniany na mocy ludzkiego autorytetu. Rozważa przy tym dwa wypadki: gdy ludzki autorytet jest uzasadniany bądź bezpośrednio, bądź pośrednio.

W wypadku bezpośredniego uzasadnienia, występującego u dzieci i w „prymitywnych zwartych skupiskach”⁸², mamy do czynienia z jakimś wglądem w osobę: chodzi o rodziców, członków grupy, kaznodziejów czy proroków. Ów wgląd w osobę jest bezpośrednią podstawą przyjęcia autorytetu tej osoby, czyli przyjęcia zdania o przykładowo takiej treści: „Wszystko, co ten kaznodzieja mówi o religii, jest prawdą”.

Pod koniec życia autor zmodyfikował swoje stanowisko. Dokonał odróżnienia autorytetu jednostki (proroka czy kaznodziei) od autorytetu wspólnoty i uznał, że autorytet świątobliwego człowieka może stanowić uzasadnienie religijnej wiary także dla ludzi wykształconych⁸³.

W wypadku pośredniego uzasadnienia autorytetu chodzi o nieżyjących autorów świętych pism. Zdaniem Bocheńskiego, człowiek przez rozumowanie redukcyjne właściwie historii uzasadnia istnienie autora i (stosując metody krytyki literackiej) autentyczność odnośnego tekstu, a dalej ustala, czy autor ma w danej dziedzinie autorytet. W ten sposób – zdaniem autora – zostaje uzasadniony dogmat podstawowy, a po jego przyjęciu następuje uznanie danego tekstu za tekst religijny. Innymi słowy, najpierw zostaje uzasadniona prawdziwość danego tekstu, a dopiero potem to, że tekst ten pochodzi w jakiś sposób od czynnika objawiającego.

T. Szubka, Lublin 1989; tenże, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, do druku przygotowała U. M. Żegleń, Lublin 1994, s. 465–499; A. Maryniarczyk, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo zbornego” poznania*, Lublin 1991.

⁸¹ *Logika religii*, s. 113–114.

⁸² Por. także *Między Logiką a Wiarą*, s. 173; *Logika a filozofia religii*, s. 30.

⁸³ *Ponownie o hipotezie religijnej*, s. 123–129.

Zatem według Bocheńskiego, dla ludzi racją wiary, racją uznania pewnych zdań za prawdziwe jest ludzki autorytet, a nie autorytet Boga. To, co według teologii katolickiej stanowi obszar wiarygodności objawienia, to – zdaniem autora – dla ludzi stanowi obszar racji wiary. Tymczasem, do natury ludzkiego autorytetu nie należy, by być źródłem objawienia, ale tylko jego przekazicielem. Wobec tego w odniesieniu do ludzkiego autorytetu istnieje problem jego wiarygodności: czy rzeczywiście to, co mówi lub pisze ma boskie pochodzenie. Dopiero na bazie rozpoznania tekstu, jako objawionego przez Boga, można – ze względu na Boski autorytet – uznać go za prawdziwy⁸⁴.

6. Autor przyjmuje, że w wypadku niektórych mistyków, wiara bywa uzasadniona w wyniku spotkania z Bogiem. Wówczas racją ich wiary jest autorytet objawiającego Boga⁸⁵. Problem doświadczenia mistycznego jest bardzo złożony, a samo doświadczenie różnie interpretowane. Czy rzeczywiście mistyk bezpośrednio poznaje Boga? Wydaje się, że jednak nie⁸⁶.

§ 3. Teoria hipotezy religijnej

Najwięcej uwagi Bocheński poświęca teorii hipotezy religijnej, której przyznaje szczególnie doniosłą rolę w przygotowaniu aktu wiary przez rozum⁸⁷. Choć autor kilkakrotnie deklaruje, że w logice religii jako logice stosowanej chodzi o język mas wiernych, język faktycznie używany we wspólnotach religijnych⁸⁸, to w odniesieniu do hipotezy religijnej wskazuje niekiedy, że dotyczy ona intelektualistów, ludzi o pewnej kulturze logicznej⁸⁹.

⁸⁴ *Biblia* jest świadectwem tego, że prorocy powołują się na Boga i starają się przez jakieś znaki uwiarygodnić boskie pochodzenie wypowiedzianych słów.

⁸⁵ *Między Logiką a Wiarą*, s. 172; *Q*.

⁸⁶ Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 436–437. L. Bouyer zauważa: „im bardziej autentyczne jest doświadczenie [mistyczne – P. .M.], tym bardziej ten przedmiot będzie się jawił mistykowi jako transcendentny. Stąd pochodzą te paradoksalne formuły, jakimi posługują się mistycy, aby powiedzieć, że wcale nie znają tego, co wówczas poznają. Stąd również operowanie zaskakującymi obrazami ciemności w połączeniu ze światłem (*Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 206. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o mistycznym, czyli wewnętrznym zjednoczeniu z Chrystusem jako o uczestnictwie w misterium Chrystusa przez sakramenty (nr 2014).

⁸⁷ *Logika religii*, s. 118–122; *Między Logiką a Wiarą*, s. 170–173; *Filozofia religii*, s. 89–90; *Logika a filozofia religii*, s. 29–30; *Nauka i wiara*, s. 18–19; *Some Problems for a Philosophy of Religion*, s. 44–45. Bocheńskiego teorię hipotezy religijnej omówił i włączył do własnej logiki języka religijnego J. Herbut [*Pojęcie hipotezy religijnej i jej rola w uracjonalnianiu religijnej wiary*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6(1970) nr 2, s. 197–211; *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, s. 49–56].

⁸⁸ *Logika religii*, s. 42, 105.

⁸⁹ *Filozofia religii*, s. 90; *Między Logiką a Wiarą*, s. 173.

Zdaniem autora, „nawracający się tworzy przed aktem wiary zdanie wyjaśniające, którego treść jest identyczna z treścią DP danej religii. To zdanie, nazywane tutaj »hipotezą religijną«, wyjaśnia całość jego doświadczenia. Nie jest ono tym samym, co wiara, ale jego treść jest identyczna z treścią wiary przedmiotowej”⁹⁰. Bocheński eksplikuje teorię hipotezy religijnej również następująco: „Człowiek w pewnym momencie swego życia mówi: gdybym został np. buddyistą, moje życie nabrałoby sensu. Przekładając to na język naukowy: klasa zdań, które uznaję za prawdziwe, zostałaby jakoś uporządkowana. [...] Przyjęcie takiej hipotezy nie jest jeszcze wiarą”⁹¹.

Autor zauważa formalne podobieństwo hipotezy religijnej do hipotez stosowanych w naukach redukcyjnych: punktem wyjścia są zdania doświadczałne, a hipoteza jest tak sformułowana, że można z niej te zdania doświadczałne wyprowadzić. Hipoteza pozwala także snuć pewne prognozy, czyli wyprowadzać nowe zdania, które można doświadczałnie zweryfikować. Jednak hipoteza religijna – w odróżnieniu od hipotez w naukach redukcyjnych – wyjaśnia nie tylko jakąś podklasę zdań doświadczałnych uznanych przez podmiot, ale całość doświadczenia człowieka. Ponadto wyjaśnia nie tylko tzw. zdania o faktach, ale również zdania wartościujące⁹². Ponieważ jednak doświadczenia poszczególnych ludzi różnią się, hipoteza wyjaśniająca całość doświadczenia jednego człowieka nie musi pełnić tej roli u drugiego człowieka. Stąd też trudno jest przekonać drugiego człowieka o prawdzie wyznawanej wiary. Z kolei wielka ogólność hipotezy religijnej sprawia, że nie jest łatwo ją obalić.

Treść hipotezy religijnej jest według autora identyczna z treścią podstawowego dogmatu danej religii, czyli metajęzykowego zdania twierdzącego, że wszystkie składniki wiary przedmiotowej, tj. zdania wskazane przez regułę heurystyczną, są prawdziwe (np., że wszystko, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje, jest prawdą). Konsekwentnie hipoteza religijna polega na uznaniu, że treść wiary przedmiotowej (nie poszczególne jej zdania, ale wiara przedmiotowa jako całość) ma moc eksplanacyjną w stosunku do wszystkich zdań przyjętych przez podmiot.

Zdaniem Bocheńskiego, hipoteza religijna poprzedza i przygotowuje akt wiary. Jest ona częściowym uzasadnieniem aktu woli (decyzji) nakazującego uznanie podstawowego dogmatu. Człowiek bowiem musi mieć jakieś uzasadnienie, by móc przyjmować coś z zaufaniem od kogoś, musi mieć powód, dla którego chce uznać (przyjąć) jakieś zdanie. Potencjalny wierzący ma doświadczenie (świętych) tekstów, a hipoteza religijna jest racją, aby je uznać za autorytatywne (prawdziwe). Hipoteza religijna, będąc częściowym uzasadnieniem wiary (bo wiara jest

⁹⁰ *Logika religii*, s. 118.

⁹¹ *Między Logiką a Wiarą*, s. 173. Por. także *Logika a filozofia religii*, s. 30; *Filozofia religii*, s. 90.

⁹² Autor rozważa szereg trudności, spowodowanych brakiem narzędzi logicznych i niedostateczną znajomością rzeczywiście zachodzących rozumowań ludzkich, dotyczących tego, jakie zdania hipoteza religijna wyjaśnia i jakie przewidywania pozwala stawiać.

niedowodliwa), samą wiarą jeszcze nie jest. „Odległość” między hipotezą religijną a dogmatem podstawowym pokonuje akt woli.

Teoria hipotezy religijnej następuje trzy trudności.

1. Zdaniem autora jest ona racją uznania czynnika objawiającego za autorytet epistemiczny⁹³, jest racją, aby przyjąć z zaufaniem coś od czynnika objawiającego⁹⁴. A zatem Bocheński zdaje się uznawać autorytet Boga (czynnika objawiającego) w oparciu o moc eksplanacyjną świętych ksiąg. W takim ujęciu faktyczną racją wiary, racją przyjęcia metadogmatu, jest wspomniana moc eksplanacyjna świętych tekstów. Człowiek wierzący wierzyłby Bogu ze względu na ową moc eksplanacyjną.

2. Hipoteza religijna jest – według Bocheńskiego – racją uznania świętych tekstów za teksty autorytatywne⁹⁵, jest racją przyjęcia dogmatu podstawowego, wedle którego określone teksty są prawdziwe. Zatem przyjęcie metadogmatu, uznanie określonych tekstów za prawdziwe, dokonuje się ze względu na to, że dostrzega się ich wartości poznawcze. W takim ujęciu człowiek religijny wierzy w treść świętych ksiąg dlatego, że znajduje dla nich częściowe uzasadnienie w postaci religijnej hipotezy. Inaczej mówiąc, wierzy nie ze względu na autorytet Boga objawiającego, ale ze względu na to, że sam potrafi rozpoznać wartość poznawczą wiary w znaczeniu przedmiotowym.

Tak oto, to, co w teologii katolickiej stanowi wewnętrzny i negatywny motyw wiarygodności, czyli uznania tekstów za objawione, w ujęciu Bocheńskiego stanowi uzasadnienie (częściowe) prawdziwości metadogmatu, a co za tym idzie, prawdziwości wiary przedmiotowej. Stanowisko takie jest postacią racjonalizmu teologicznego.

Teoria hipotezy religijnej myli rację wiary z motywami wiarygodności, a dalej, uzasadnienie reguły heurystycznej z uzasadnieniem metadogmatu. Jeżeli – co zresztą autor przyjmuje – wiara ma odniesienie do transcendentnego Boga (czynnika objawiającego) i do prawdy (zdań) przezeń objawionej, prawdy, która – co sam autor także przyznaje – nie może być za pomocą ludzkiego rozumu udowodniona, to hipoteza religijna, o ile nie ma być dobieraniem prawdy na miarę ludzkich oczekiwań, stanowi próbę częściowego uzasadnienia prawdziwości tekstu, który zawiera prawdy nie dające się ludzkimi siłami poznawczymi poznać, zawiera prawdy, które nie stanowią wiedzy. Teoria hipotezy religijnej jest – jak stwierdza autor – teorią redukcyjnego, przedmiotowo-językowego uzasadnienia metadogmatu. Ten typ rozumowania nie jest rozumowaniem niezawodnym. Nie daje więc poznania koniecznościowego, ale tylko prawdopodobne. Określone *credo* stanowi więc prawdopodobne (jedno z możliwych) wyjaśnienie całości doświadczenia danego człowieka. Przykładowo takim wyjaśnieniem może być antropologia (wraz z soteriologią i eschatologią) hinduska, ale także chrześcijańska. Wobec przy-

⁹³ *Między Logiką a Wiarą*, s. 171.

⁹⁴ *Nauka i wiara*, s. 18.

⁹⁵ *Między Logiką a Wiarą*, s. 172.

jętego przez Bocheńskiego rozumienia hipotezy religijnej i jej roli w uzasadnianiu metadogmatu mamy taką sytuację, że wierny decyduje się na pewność wiary, opierając się na wiedzy prawdopodobnej. Wolna wola pokonuje więc odległość od prawdopodobieństwa do pewności wiary. Istnieje jednak problem racji, dla której wola decyduje się na owo przejście. Problemu tego autor już nie zauważa.

Odnosnie do owej racji, możliwe są teoretycznie trzy odpowiedzi:

a. Wierzący bez żadnej racji przechodzi od prawdopodobnego wyjaśnienia swego doświadczenia do pewności wiary w treść tego wyjaśnienia. Mielibyśmy więc próbę przejścia od niebytu do bytu, co jest pogwałceniem porządku racjonalnego.

b. Biorąc pod uwagę, że wiara ma (także zdaniem autora) odniesienie i do Boga, i do prawdy objawionej, wierzący mógłby ze względu na autorytet Boga na podstawie wiedzy prawdopodobnej zrobić sobie pewność wiary. Istnieje jednak trudność tego rodzaju, że to właśnie hipoteza religijna ma być racją zawierzenia Bogu. Hipoteza, a w konsekwencji prawdopodobieństwo, byłoby uzasadnieniem autorytetu epistemicznego Boga (czynnika objawiającego), a z kolei Bóg byłby racją uznania za prawdę tego, co jest treścią hipotezy. Mielibyśmy więc jakąś postać błędnego koła.

c. Biorąc pod uwagę, że przedmiotem wiary jest zespół zdań (określone *credo*), wierzący mógłby pewne prawdopodobne wyjaśnienie swego doświadczenia (stanowiące treść hipotezy, treść tożsamą z wiarą przedmiotową) uczynić przedmiotem wiary dlatego, że odpowiada ono jego oczekiwaniom. W takiej sytuacji mielibyśmy do czynienia z postacią myślenia życzeniowego. Taką postawę wśród wiernych socjologowie faktycznie zauważają. Postawa ta wyraża się selektywnością wiary wierzących (wierni w pewne prawdy wierzą, a w inne – tej samej religii – nie wierzą), a także jej eklektyzmem (dobieraniem sobie zdań z różnych systemów religijnych). Sprawy te są powszechnie znane. Rzecz w tym, że teoria hipotezy dotyczy uzasadnienia (częściowego) metadogmatu, a zatem i wiary jako całości, a nie poszczególnych zdań wiary przedmiotowej. Jako taka nie wyjaśnia selektywności i eklektyczności wiary wielu wierzących.

Miłości-godność wiary można rozpatrywać jako motyw ludzkiego wyboru: wybiera się określone *credo*, ponieważ przedstawia ono dobro przez człowieka upragnione. Trzeba jednak, aby to dobro było dobrem rzeczywistym, prawdziwym, a nie iluzją dobra. Wraca więc, jako pierwotny, problem prawdziwości określonego *credo* i problem racji wiary.

Wobec tego, że (w świetle powyższych analiz) moc eksplanacyjna określonego *credo* nie stanowi racji wiary, jedyną racją uznania pewnego *credo* za prawdziwe może być autorytet (epistemiczny) czynnika objawiającego (Boga). Skoro, zdaniem Bocheńskiego, uzasadnienie (częściowe) wiary następuje przez postawienie hipotezy religijnej, to można by wyciągnąć wniosek, że ludzie o pewnej kulturze logicznej niewłaściwie uzasadniają swoją wiarę.

Jeżeli się przyjmie, że racją wiary jest autorytet czynnika objawiającego, pozostaje do rozwiązania zagadnienie, czy odnośny tekst jest faktycznie objawiony, czy

faktycznie stanowi zdania wiary przedmiotowej. Chodzi o zagadnienie określone przez Bocheńskiego jako reguła heurystyczna: jakie to zdania stanowią treść wiary przedmiotowej? Zagadnienia uzasadnienia reguły heurystycznej, czyli uzasadnienia zdania metajęzykowego, że odnośny tekst stanowi wiarę przedmiotową, autor nigdy głębiej nie podjął. Powiedział wprost, że nie zna odpowiedzi na to pytanie i nie wie, jaki istnieje związek między regułą heurystyczną i dogmatem podstawowym⁹⁶.

Tymczasem jest to zagadnienie ważne. Zarówno człowiek stykający się z tekstem sakralnym, jak i człowiek bezpośrednio otrzymujący objawienie, stają przed problemem, czy faktycznie mają do czynienia z objawionym (nadprzyrodzonym) zdaniem (zespołem zdań) i szukają jakichś racji, aby odnośną wypowiedź uznać za pochodzącą od czynnika objawiającego. Tradycja teologii katolickiej mówi tu o motywach wiarygodności. Ale problem ten jest nie tylko natury teologicznej. Jest to problem dostępny na płaszczyźnie filozoficznej: skoro ludzie uznają pewne teksty za pochodzące od Boga w sposób nadprzyrodzony, to czy jest jakaś naturalna racja owego uznania? Czy reguła heurystyczna ma jakieś uzasadnienie? Teoria hipotezy religijnej faktycznie dotyka zagadnienia motywów wiarygodności jako tzw. kryterium wewnętrzne o charakterze negatywnym: gdyby jakieś *credo* zawierało negację racjonalności lub dobra, należałoby je odrzucić, jako że Bóg – o czym wiadomo z refleksji metafizycznej – jest samym Intelktem i samym Dobrem.

3. Bocheński określa wiarę jako relację trójczłonową: wierzący wierzy Bogu i uznaje za prawdę jego objawienie. Takie rozumienie wiary suponuje jednak jakąś uprzednią w stosunku do wiary wiedzę o Bogu: aby wierzyć Bogu, trzeba wprawdzie wiedzieć, że On jest i że jest autorytetem epistemicznym. Bocheński jednak stawia sprawę inaczej: człowiek nawraca się do wiary jako całości (a nie do poszczególnych dogmatów przedmiotowych), do metadogmatu, z którego wynika cała treść światopoglądu religijnego, w tym również teza o istnieniu Boga⁹⁷. Stanowisko takie prowadzi jednak – jak się wydaje – do następującego paradoksu: wierzący wierzy Bogu, że Bóg istnieje.

Autor nie uznaje tradycyjnej nauki teologów katolickich, którą przedstawia następująco: „wierzący dochodzi najpierw, przed aktem wiary, do przekonania filozoficznego, że Bóg istnieje. Znalazł jakiś przekonujący dowód tego istnienia. Dochodzi dalej do przekonania, że Bóg objawił się w Piśmie Świętym itd. A że Bóg nie może ani się mylić, ani ludzi w błąd wprowadzać, wynika z tych przesłanek, że treść wiary katolickiej jest prawdziwa”⁹⁸. Bocheński nie zgadza się z tezą, że wierzący nie wierzy w istnienie Boga, ale jest przekonany i wie przed aktem wiary, że Bóg istnieje. Zdaniem autora wyznawcy religii teistycznych jednak wierzą w istnienie Boga⁹⁹. Otóż trudność tę dostrzegł św. Tomasz z Akwinu, twierdząc, że nie może być wiary w to, co się wie, ale jeden i ten sam człowiek

⁹⁶ *Some Problems for a Philosophy of Religion*, s. 43–44.

⁹⁷ *Między Logiką a Wiarą*, s. 170–171; *W sprawie bożycy*, s. 160–161.

⁹⁸ *W sprawie bożycy*, s. 160.

⁹⁹ Tamże.

może mieć i wiedzę, i wiarę w odniesieniu do tego samego przedmiotu, ale nie pod tym samym względem: na przykład ktoś może wiedzieć, że jest jeden Bóg i wierzyć, że Bóg jest jeden w trzech osobach¹⁰⁰.

Bocheńskiemu można przyznać rację w tym, że trudno przyjąć, aby ogół ludzi dochodził przed aktem wiary do filozoficznego poznania Boga, ale z drugiej strony, trzeba wspomnieć o istnieniu przedfilozoficznego poznania Boga, o którym autor nie wspomina. Poza tym, trzeba ciągle mieć w pamięci rozróżnienie między naturą, czyli koniecznymi elementami wiary, a jej faktycznym realizowaniem (przeżywaniem) przez wierzących. Do natury wiary należy to, że poznanie Boga (czynnika objawiającego) jako tego, komu się wierzy, jako tego, który jest motywem wiary, wyprzedza uwierzenie w konkretne *credo*. W przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia ze wspomnianym wyżej paradoksem, że wiara w określone prawdy – chodzi zwłaszcza o wiarę w istnienie Boga – wyprzedza poznanie racji wiary i osobowego korelatu wiary: wierzący wierzyłby Bogu, że On istnieje¹⁰¹. Przyjmując teorię hipotezy należałoby powiedzieć, że ludzie o pewnej kulturze logicznej wierzą w sposób nieracjonalny i nienaturalny, czyli że ich wiara jest niezgodna z naturą wiary.

Jakie są źródła teorii hipotezy religijnej? Oprócz czynników natury biograficznej (ekstrapolacja własnej drogi wiary), stanowiących materiał dla psychologii pracy uczonego, należy wskazać na monizm epistemologiczno-metodologiczny autora¹⁰². Bocheński, pytając o rację wiary, o uzasadnienie dyskursu religijnego, *a priori* rozstrzyga, że problem racji, to problem logiki¹⁰³. Tym samym staje się niemożliwe rozpoznanie relacji koniecznych i transcendentálnych, stanowiących o analogii proporcjonalności transcendentálnej¹⁰⁴. Konsekwentnie

¹⁰⁰ *STh* II–IIae, 1, 5.

¹⁰¹ W tym miejscu jedynie sygnalizujemy, że problem poznawalności Boga jako korelatu wiary i racji wiary, jak również problem tzw. motywów wiarygodności, nie jest w tradycji teologii dostatecznie jasno opracowany. Pytania i kontrowersje dotyczą m.in. tego, czy Boga jako korelat i motyw wiary poznaje się osobnym aktem wiary, czy też nie, czy akt wiary jest aktem złożonym czy prostym, czy motywy wiarygodności uzasadniają tylko fakt (autentyczność) objawienia, czy także jego prawdziwość (por. W. Grana t, dz. cyt., s. 275–286). Nie wprowadzają jasności także te wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu z traktatu o wierze, wedle których w istnieniu Boga należy wierzyć (*STh* II–IIae, 1, 5 ad 3; *STh* II–IIae, 2, 4) oraz ta, która wśród przyczyn uznania przez człowieka za prawdę tego, co mu się do wierzenia podaje, wymienia cud (*STh* II–IIae, 6, 1). W takim stanie rzeczy wyjątkowo cenne są słowa Papieża Jana Pawła II, że człowiek, zanim wypowie swoje „wierzę”, ma już jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem własnego rozumu (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 42).

¹⁰² Nie tylko w dziedzinie religii czy metafizyki analizy logiczne Bocheńskiego okazują się nieadekwatne. Na ograniczenia podejścia logicznego w analizie nauki współczesnej wskazuje Z. Wola k (*Kilka uwag o filozofii nauki J. M. Bocheńskiego*, w: *Przestrzenie Księdza Cogito. Księdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 163–188).

¹⁰³ *Filozofia religii*, s. 89; *Logika a filozofia religii*, s. 30.

¹⁰⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu; tenże, Język i świat realny*, s. 157–250; tenże, *O rozumienie filozofii*, s. 199–233.

staje się niemożliwe ani poznanie transcendentalizujące, właściwe filozoficznemu poznaniu Boga¹⁰⁵, ani poznanie pozwalające na przedfilozoficzną wiedzę o istnieniu i naturze Boga¹⁰⁶. Owa niemożliwość naturalnego poznania (wiedzy) istnienia i natury Boga lub co najmniej sceptycyzm w odniesieniu do ludzkich zdolności poznawczych w tym zakresie, stanowią pewne założenie analiz autora dotyczących uzasadnienia wiary (i w rezultacie religii)¹⁰⁷. Logikalne podejście do zagadnienia racji wiary uniemożliwia także rozpoznanie jej miłości-godności czy agapetologiczności.

*

Pod koniec życia J. Bocheński modyfikuje swoje stanowisko odnośnie do uzasadnienia dyskursu religijnego przez hipotezę religijną¹⁰⁸. Wobec uznania istnienia doświadczenia religijnego rozszerza podstawę hipotezy religijnej: obejmuje ona także to doświadczenie. Znając doświadczenie wielu nawróceń, wycofał się ze stanowiska, że człowiek nawraca się do metadogmatu danej religii, czyli że człowiek najpierw przyjmuje, iż określone wyznanie jest prawdziwe, a dopiero później (chodzi przynajmniej o logiczne następstwo) dogmat o istnieniu Boga. Podstawą zmiany stanowiska autora nie jest analiza struktury aktu wiary, ale zaobserwowany fakt, że ludzie najpierw przyjmują tezę o istnieniu Boga („nawracają się do Boga”), a dopiero później system religijny. Wcześniej autor sądził, że ludzie nawracają się do metadogmatu, później zaś, że nawracają się do Boga. Owa zmiana odsłania drugą cechę charakterystyczną logiki religii: nie tylko nie dotyczy ona natury wiary, lecz takiego lub innego sposobu jej realizowania przez ludzi (pierwsza cecha), ale ponadto zależy od niepewnych i zmiennych danych na temat faktycznych zachowań ludzi wierzących (druga cecha).

Wobec nowych danych na temat faktycznych nawróceń Bocheński odwołuje się do rozróżnienia wiary przedmiotowej na wiarę podstawową oraz system religijny i uważa, że nawrócenie dokonuje się w dwóch etapach i prawdopodobnie oba etapy mają odmienną strukturę logiczną.

¹⁰⁵ Por. np. Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: M. A. Krąpiec i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996², s. 397–467; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57–103; M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, tamże, s. 11–55; B. Bejze, *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, tamże, s. 105–118.

¹⁰⁶ Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168; Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 35–54; M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 217–225.

¹⁰⁷ Na fideizującą postawę Bocheńskiego, połączoną z podejściem sejentystycznym, o profilu logikalnym, zwracają uwagę A. Bronk i S. Majdański (*Logika i wiara. Intelktualne prowokacje Ojca Profesora Józefa M. Bocheńskiego OP*, „W drodze”, 1992, nr 5, s. 46–55).

¹⁰⁸ *Ponownie o hipotezie religijnej*.

Jeżeli chodzi o przyjęcie wiary podstawowej, autor przyznaje, że nie wie, na jakiej podstawie wierzący ją przyjmuje. Nie jest pewny, czy ma tu zastosowanie hipoteza religijna, autorytet czy intuicja. I trzeba stwierdzić, że tak postawione zagadnienie uzasadnienia wiary jest z istoty swej nierozwiązalne. Skoro wiara podstawowa obejmuje dosłownie jedno lub kilka zdań typu: „Opatrzność kieruje światem” czy „Istnieje coś świętego”, to jak można wierzyć Bogu, że on (Święty) istnieje? Jeżeli zdania wiary podstawowej mają być przedmiotem wiary Bogu (a Bocheński, jak mówiliśmy, pojmuje wiarę jako relację trójczłonową), to stoimy wobec paradoksu analizowanego wyżej w ramach trzeciej (3) trudności wysuniętej pod adresem hipotezy religijnej.

Jeśli natomiast chodzi o zdania systemu religijnego, stanowiącego *credo* konkretnej religii, to zdaniem autora teoria hipotezy religijnej ma nadal zastosowanie. W związku z powyższym pozostają aktualne podniesione wyżej pierwsza i druga trudność w stosunku do teorii religijnej hipotezy. Tak oto modyfikacja teorii hipotezy religijnej nie przynosi jej sanacji.

* * *

Logika religii, będąc logiką stosowaną, zainteresowana jest nie analizą koniecznych elementów bytowych wiary (choć autor pewne elementy bytowe wiary przywołuje), ale analizą faktycznego realizowania wiary przez ludzi religijnych. Zawężenie pola racjonalności do racjonalności logicznej prowadzi do takich interpretacji uzasadniania wiary religijnej (teoria autorytetu i hipotezy religijnej), które pozwalają na wyprowadzenie wniosku, że ludzie religijni, w tym także ludzie wykształceni, o pewnej kulturze logicznej, wierzą w sposób bardzo nieracjonalny.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone rekonstrukcje i analizy eksplanacji religii w analitycznej filozofii J. M. Bocheńskiego dają się streścić następująco.

1. Analityczna filozofia religii w postaci logiki języka religijnego nie jest zainteresowana istotą (naturą) religii, ale niekoniecznym sposobem jej przeżywania (realizowania) przez wiernych (przez masy wiernych i przez ludzi wykształconych). Jednak chociaż autor programowo uprawia logikę stosowaną (stosowaną do faktycznie prowadzonego dyskursu religijnego), jego analizy nie zawierają odpowiedniego materiału empirycznego. Wiele ustnych wypowiedzi autora¹⁰⁹ pozwala przypuszczać, że materiałem tym jest przede wszystkim własna droga

¹⁰⁹ Por. np. *Sempol*.

wiary Bocheńskiego, wiara jego rozmówców oraz jego opinia na temat uzasadnienia wiary jako takiej.

2. Problematyka racji religii dotyczy w systemie logiki religii tylko uzasadnienia dyskursu religijnego (wiary w znaczeniu przedmiotowym). Chodzi jednak, zgodnie z programem logiki stosowanej, nie o to, jakie są z natury rzeczy, bytowe racje wiary, ale o to, jak (zdaniem Bocheńskiego) ludzie faktycznie swoją wiarę uzasadniają. W tym celu autor konstruuje własną teorię na temat uzasadnienia języka religijnego, sądząc, że ma ona zastosowanie do dyskursu mas wiernych. Teoria ta suponuje agnostycyzm, a co najmniej sceptycyzm odnośnie do możliwości racjonalnego i zarazem naturalnego poznania Boga, a także pomylenie racji wiary z motywami wiarygodności. Teoria autorytetu i hipotezy religijnej suponuje, że zarówno masy wiernych, jak i ludzie o pewnej kulturze logicznej motywują swoją wiarę bardzo nieracjonalnie. Jest sprawą socjologicznych badań nad religią weryfikacja lub falsyfikacja Bocheńskiego teorii uzasadnienia dyskursu religijnego.

3. Autor nie tylko nie podnosi metafizycznego problemu podmiotowych podstaw religii, co jest zrozumiałe na gruncie przyjętej koncepcji filozofii, ale kwestionuje szczególną pozycję ontyczną człowieka. Owo zakwestionowanie humanizmu jest następstwem analizy aspektów ilościowych („mniej” lub „więcej”) ludzkiego działania i ludzkich wytworów. Podejście takie nie pozwala na przykład rozstrzygnąć, czy racjonalne działanie jest następstwem czynności poznawczych działającego podmiotu, czy też czynności poznawczych Absolutu.

4. Stosownie do natury logiki religii Bocheński nie podejmuje problematyki teodycealnej. Konsekwentnie brak w jego filozofii religii miejsca na przedmiotowe podstawy religii. Realne, pozapsychiczne istnienie Absolutu jako źródła i celu życia ludzkiego nie stanowi wyjaśnienia religii. Wprawdzie autor przyjmuje możliwość poznania Boga przez doświadczenie, przez rozumowanie i przez wiarę, jednakże celem filozofii analitycznej w tym zakresie może być tylko logiczna analiza argumentów na istnienie Boga, metodologiczna rekonstrukcja uzasadnienia wiary oraz interpretacja przedmiotu doświadczenia religijnego.

5. W odniesieniu do natury Boga, nie chodzi w filozofii analitycznej o przedmiotowe rozważania dotyczące natury Bytu Bożego, ale o to, jak należy rozumieć wyrażenia języka religijnego dotyczące Boga. Bocheński wskazuje na sens izomorficzny i symboliczny. Jest to odpowiedź nie na pytanie, jaki sens odnośnym wyrażeniom nadają ludzie wierzący, ale na pytanie, jaki obiektywny sens te wyrażenia mają. Jednak w pismach Bocheńskiego brak uzasadnienia tezy dotyczącej sensu wyrażen odnośnych do Boga. Można natomiast wskazać źródło koncepcji izomorfii: jest nim formalno-logiczne ujęcie analogii nazw.

LIMITES DE L'EXPLICATION ANALYTIQUE DE LA RELIGION
DE J. M. BOCHEŃSKI OP

Résumé

Ce qui constitue l'objet de cette étude c'est l'analyse critique de l'explication analytique de la religion de Bocheński. On peut présenter les reconstructions et les analyses exécutées d'une manière suivante. C'est le phénomène de ressentir la religion par les fidèles et non pas la nature de la religion qui constitue l'objet d'intérêt de l'analyse philosophique de la religion en tant que logique de la langue religieuse. Bien que l'auteur emploie la logique utilisée dans le discours religieux, ses analyses ne contiennent pas le matériel empirique. D'après les énoncés de l'auteur on peut croire que ce matériel est constitué surtout par la voie personnelle de la foi de Bocheński, par la foi de ses interlocuteurs aussi que par son opinion sur le fondement de la religion.

Dans le système de la logique de la religion le problème de la raison de la religion ne concerne que la justification du discours religieux. Selon la nature de la logique, il ne s'agit pas quelles sont les raisons réelle de la foi mais (selon d'après Bocheński) il s'agit plutôt de savoir comment les fidèles justifient leur foi.

Une telle théorie suppose l'agnosticisme ou, au moins, le scepticisme quant à la connaissance rationnelle et naturelle de Dieu ainsi qu'une confusion de la raison de la foi et des motifs de la véridicité. La théorie de l'autorité et de l'hypothèse de la religion suggère que les fidèles ainsi que ceux qui possède une certaine culture logique motivent leur foi d'une manière irrationnelle. La vérification ou la falsification de la théorie de Bocheński justifiant le discours religieux devrait constituer l'objet d'études pour les sociologues.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

OD „ŚMIERCI BOGA” DO „ŚMIERCI FILOZOFII”

Kilka uwag o przyczynach samodekonstrukcji filozofii

Gdy zaproponowano mi wygłoszenie wykładu podczas XXXIX Tygodnia Filozoficznego¹ i przedstawiono temat, który został sformułowany: *Filozofia: wzloty i upadki*, moja myśl dość szybko – bo należało dość szybko zdecydować się i określić tytuł wykładu, powędrowała do pewnego tekstu Ferdinanda Alquié, który przed laty przeczytany, zrobił na mnie dość duże wrażenie. Był to odczyt, który Alquié wygłosił w Paryżu na forum Francuskiej Akademii Nauk (dla członków Academie de Sciences Morales et Potitiques) pod koniec 1979 r. lub zaraz na początku 1980 r. Nosił on tytuł: *De la mort de Dieu à la mort de la philosophie*². Sformułowanie tytułu mojego przedłożenia nie jest więc zupełnie oryginalne, zresztą nie o oryginalność tutaj idzie. Treść mego odczytu wyraźnie nawiązuje do tekstu wspomnianego autora. Jedynie określenia: „śmierć Boga” i „śmierć filozofii” bardziej konsekwentnie umieszczam w cudzysłowach, nadając przez to obydwu określeniom metaforyczno-ideologiczny sens.

Ponieważ Ferdinand Alquié nie wahał się wtedy twierdzić, iż filozofia jest w stanie kryzysu, a nawet więcej – że umiera³, skojarzenie głoszonej przezeń tezy z propozycją zabrania głosu w związku ze *wzlotami i upadkami filozofii*, o których chcemy rozważać i dyskutować, stało się naturalne i – mam nadzieję – ważne. Opinię o upadku filozofii wygłasza wszakże jeden z przedstawicieli filozofów z Zachodu, znakomity znawca Kartezjusza⁴. Należałoby zatem bliżej wyekspliko-

¹ Niniejszy artykuł jest nieznacznie zmienionym tekstem wykładu wygłoszonego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 3 marca 1997 r. podczas XXXIX Tygodnia Filozoficznego.

² F. Alquié, *De la mort de Dieu à la mort de la philosophie*, „Revue des Travaux de l’Académie des Sciences Morales et Politiques et comptes rendus de ses séances”, Année 1980 (I-er trimestre), Paris 1980. Przekładu na język polski dokonał K. Matuszewski. Zob. F. Alquié, *Od śmierci Boga do śmierci filozofii*, „Więź” 27 (1984) nr 11–12, s. 17–29.

³ Zob. tamże, s. 17.

⁴ Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.

wać ów osobliwy związek, jaki zachodzi między proklamacją „śmierci Boga” a „śmiercią (umieraniem, agonią) filozofii”⁵.

Niezależnie od Ferdinanda Alquié, należy powiedzieć, iż problem Boga jest problemem człowieka, dodajmy – najważniejszym problemem człowieka, od rozwiązania którego zależy jego świadomość siebie samego i przeżywanie własnej tożsamości⁶, wymaga więc niezwykle starannej formacji intelektualnej, prawdziwej miłości mądrości, umiłowania prawdy. Nie można bowiem większej krzywdy uczynić człowiekowi, aniżeli pozbawić go prawdy, uniemożliwić mu jej przeżywania; nie można bardziej skrzywdzić człowieka, aniżeli wmówić mu, iż jest tym, kim nie jest i kim być nie może. Filozofia, która nie chciałaby służyć temuż człowiekowi w trudnej wędrówce w określaniu jego własnej tożsamości, która chciałaby przestać być służebnicą prawdy i jej wielbicielek, musiałaby stać się uwodzicielką: *tertium non datur*. Stając się piewczynią pseudomądrości, nawet w imię szczytnych celów i ideałów⁷, dokonywałaby – jak to się dziś powiada – dekonstrukcji samej siebie.

Tengiz Abuladze (1924–1994), gruziński reżyser filmowy, jest autorem alegorycznego dramatu politycznego *Pokuta (Pokajanie)* (1983), który po raz pierwszy na Wschodzie (w czasach Pieriestrojki) podjął temat zbrodni stalinizmu. Ostatnia scena filmu ukazuje staruszkę, która pyta młodych ludzi: *Czy na końcu drogi jest cerkiew?* Słyszając, że cerkwi tam nie ma, rzuca: *To po co jest ta droga, jeśli nie prowadzi do Boga?*

Odnosząc ów obraz do filozofii, należałoby postawić pytanie: *Po co filozofia, jeśli nie prowadzi (podprowadza) człowieka do Boga?*⁸ *Po co filozofia, która*

⁵ Osobiście nie podzielam tak katastroficznych przekonań. Zresztą sam Alquié daleki jest od snucia katastroficznej wizji przyszłości filozofii. Jego komunikat stanowi swoistą diagnozę obecnego stanu filozofii (zob. F. Alquié, art. cyt., s. 17; 26; 29). Bliższe jest mi przeświadczenie G. Reale, że „Filozofię [zwłaszcza maksymalistyczną typu wyjaśniającego – S. Sz] można co najwyżej ignorować, ale nie można jej zanegować”. Por. G. Reale, *O filozofii starożytnej*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 9 (1996) nr 35–36, s. 128. Postulat takiej filozofii nie jest również obcy F. Alquié, art. cyt., s. 28.

⁶ Nie waham się powtórzyć za J. Mirewiczem, iż w tym – w konieczności określenia swojej tożsamości, człowiek stanął na Górze Kuszenia, stał się „Miastem Oblężonym”. Zob. J. Mirewicz, *Człowiek – Miasto Oblężone*, Londyn 1978. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. bp J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 22.

⁷ Zob. L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. ks. M. Kiliszek, ks. T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 21; J. Mirewicz TJ, *Wyznawca trudnego racjonalizmu...*, w: *Studzy Europy*, Londyn, s. 114–121; por. tamże, s. 147; 155; W. Kasper, dz. cyt., s. 17–18.

⁸ Por. P. Moskał, *Służebnica mądrości i miłości. Szkice z filozofii religii, etyki i historiozofii*, POLIHYMNIA, Lublin 1994, s. 7–8. Zob. M.-D. Philippe OP, *Czy można dowieść istnienia Boga? Rozważania krytyczne na temat pięciu dróg św. Tomasza*, tłum. Z. Więckowski, w: *Chrześcijaństwo żywych*, pod red. bpa B. Bejze (*W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 8), Warszawa 1976, s. 125.

nie tylko że odwołałaby człowieka od stawiania podstawowych pytań⁹, która w sposób wątpliwy umieszczałaby większość z nich wśród pseudoproblemów, lecz nadto – w sposób pozbawiony zasadności – wygłaszałaby określone tezy?¹⁰ Po co filozofia, która byłaby w istocie ideologią?

Stawiając jednak w ten sposób pytanie, możemy spodziewać się zarzutu, że filozofii stawiamy z góry określony i to apologetyczny cel wobec nie tylko teizmu, lecz konkretnej religii. Aby uprzedzić taki – jak mi nie mam – niesłuszny zarzut, od razu powiem, iż nie uważam, aby pierwszym zadaniem filozofii było rozwijanie życia religijnego czy prowadzenie człowieka do przyjaźni z Bogiem. Pierwszym i podstawowym celem filozofii jest rozumienie rzeczywistości. „Chrześcijanin jest tym człowiekiem, który ze względu na wiarę¹¹ musi filozofować” – mawiał jeden z najznamienitszych teologów XX wieku – Hans Urs von Balthasar. Przekonanie to komentuje myśl von Balthasara jeden z bardziej przenikliwych teologów zachodniej Europy Walter Kasper: „Nie oznacza (to) opcji dla jednoznacznie określonej czy wręcz arystotelesowskiej filozofii i metafizyki, ale z pewnością opcję dla filozofii, która wbrew wszelkim ograniczeniom i zaciemnieniom ludzkiego horyzontu czyni otwartymi pytania o sens całości i właśnie przez to służy ludzkiej naturze człowieka. Dopiero bowiem bezgraniczność i otwartość człowieka na przekraczanie wszelkiego istnienia czyni go wolnym wobec każdego istnienia i stanowi źródło wolności i godności wewnątrz istniejącego, jak i każdego przyszłego społecznego porządku”¹². Godna zauważenia jest tu owa opcja na rzecz filozofii, która nie kategoriaлізуje¹³ rzeczywistości w punkcie wyjścia.

Nie można też nie zwrócić uwagi na to, iż w kulturze współczesnej upowszechniło się założenie, będące swoistym echem hipotezy Laplace’a o zbędności Boga, że kwestia istnienia, bądź też nieistnienia Boga nie wpływa na kształ-

⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11 n; G. Reale, art. cyt., s. 107–109; J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 29–48.

¹⁰ Cóż bowiem może znaczyć prowokujące określenie „śmierć Boga” czy nie mniej problematyczne twierdzenie zawierające to określenie? Zob. Z. J. Zdybicka, *Problem tak zwanej śmierci Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I: *O Bogu dziś*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1974, s. 133–152.

¹¹ „Ze względu na wiarę” znaczy to, iż wiara, zwłaszcza w chrześcijańskim rozumieniu – jako rozpoznanie rzeczywistości Bożej obecnej pośród rzeczywistości ludzkiej, suponuje lub lepiej – stymuluje samo rozumienie tejże rzeczywistości naturalnej.

¹² W. Kasper, dz. cyt., s. 24–25. Na s. 23 Kasper powiada: „[...] problem dany wraz z Bogiem [„problemem jest już wstępny zarys” wskazany nam przez historycznie przekazane słowo „Bóg” – zob. s. 22] nie jest szczegółowym problemem kategoriałnym, lecz przedstawia fundamentalny problem transcendentálny [...]”.

¹³ Zob. interesujące uwagi A. B. Stępnia nt. kategoriałizacji rzeczywistości i transcendentálno-analogicznego ujmowania jej w: *Rozmowy o filozofii*, pod red. A. Zielińskiego, M. Bagińskiego, J. Wojtysiaka, Lublin 1996, s. 95–101.

towanie doczesnego życia człowieka¹⁴. Stało się to możliwe na skutek abstrakcyjnego *a priori* narzuconego przez nowożytny racjonalizm, określającego z góry postawę człowieka wobec rzeczywistości, ustanawiającego prymat etyki nad metafizyką.

Pozwolę sobie w tym miejscu zacytować pewien, moim zdaniem, bardzo interesujący i znaczący, fragment znanej rozprawy É. Gilsona *Bóg i filozofia*: „Mitologia nie jest pierwszym krokiem na drodze do prawdziwej filozofii. W istocie rzeczy nie jest ona filozofią w ogóle. Mitologia jest krokiem na drodze do prawdziwej religii; jest ona religijna w swym założeniu. Filozofia grecka nie mogła się wyłonić z greckiej mitologii przez żaden proces postępowej racjonalizacji, ponieważ grecka filozofia była właśnie racjonalnym wysiłkiem zdążającym do zrozumienia świata jako świata rzeczy, podczas gdy grecka mitologia wyrażała mocne postanowienie człowieka, by nie zostać samotnym, jedyną osobą w świecie głuchych i niemych rzeczy”¹⁵.

É. Gilson zdaje się wypowiadać pogląd, iż od samego początku kształtowania się filozoficznej refleksji, nurtowi racjonalnych dociekań zorientowanych ku światu rzeczy towarzyszył równolegle pewien istotny wysiłek religijny. Można nawet, z pewnym uproszczeniem, twierdzić, iż *in nuce* mamy tu wyrażone przekonanie, któremu dadzą wyraz w pełni fenomenologowie religii podkreślający osobliwość i nieredukowalność (a więc poniekąd równoległość) doświadczenia religijnego do innego typu doświadczeń. Nie przeszkodziło to, w pewnym momencie, przecięciu się dróg religii i filozofii¹⁶.

Zatem niezmiernie ciekawe jest, czy (i jak) filozofia podjęła się, czy (i jak) podejmuje się i czy (i jak) podejmie się również w przyszłości pewnych zadań, czy podejmie się tej służby, nie zdradzając jednak prawdy, nie zdradzając – w konsekwencji – człowieka!

¹⁴ Por. kard. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, tłum. ks. M. Szlagor SAC, w: *Tajemnica Odkupienia (Kolekcja Communio, 11)*, Poznań 1997, s. 18.

¹⁵ É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, w: *Bóg i ateizm*, (Biblioteka Filozofii Religii) Znak, Kraków 1996, s. 36. W przytoczonym fragmencie Gilson zajmuje nieco inne stanowisko aniżeli M. A. Krąpiec. Zob. M. A. Krąpiec, art. cyt., s. 12; tenże, *Metafizyka*, (*Dzieła*, t. VII) Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995³, s. 14.

¹⁶ M.-D. Philippe pisze: „[...] tego rodzaju zagadnienie [zagadnienie istnienia Boga – S.Sz.] nigdy się nie w tej postaci nie nasuwało filozofom starożytnym. Uprawiając filozofię w środowisku religijnym, przyjmowali oni jako coś danego w tradycji, w religii, istnienie Boga; nie mieli zatem oni zamiaru pytać się, czy Bóg istnieje i czy intelekt człowieka jest zdolny odkryć jego istnienie, lecz raczej precyzowali to, czym Bóg jest naprawdę, i czy Bóg tradycji religijnej jest prawdziwym Bogiem. [...] to teologowie chrześcijańscy wysunęli pierwsi zagadnienie dowodu na istnienie Boga. Można by z tego punktu widzenia stwierdzić, że chodzi tu o zagadnienie filozofii chrześcijańskiej i że problem filozoficzny w ścisłym znaczeniu przedstawia się inaczej. Filozof bowiem formułuje kwestię w sposób bardziej bezpośredni: czy Bóg istnieje?

[...] pytanie – czy Bóg istnieje – to nie tylko pytanie, którego filozof nie może pominąć, lecz [...] jest to rzeczywiście ostateczne pytanie całej filozofii. Filozof nie może odrzucić *a priori* słowa „Bóg” w tej postaci, w jakiej się ono pojawia w tradycjach religijnych” (M.-D. Philippe, art. cyt., s. 125).

Trudno byłoby mi obecnie podjąć się choćby szkicowego zarysowania odpowiedzi na postawione pytania i – tym samym – pozostać przy zasadniczym temacie obecnej wypowiedzi, dlatego pozostawiam te pytania otwarte¹⁷.

Na przecięciu i spotkaniu się religijnej tradycji judeo-chrześcijańskiej i greckiej kultury filozoficznej (nie wyłączając innych elementów, jak choćby kultury rzymskiej, a także celtyckiej, słowiańskiej itd.) niewątpliwie skorzystała Europa, skorzystała religijnie, filozoficznie, cywilizacyjnie. Dziś Europa zdaje się nie rozumieć tego, co było jej duszą, co też „utkało” jej ciało.

GENEZA I KONTEKST HISTORYCZNO-FILOZOFICZNY MITU – IDEOLOGII „ŚMIERCI BOGA”

Współcześnie jesteśmy świadkami odradzania się mitologii w postaci – neomitologii. W odróżnieniu od mitologii starożytnych nie jest ona wyrazem myślenia religijnego (kultury sakralnej), lecz racjonalizmu, który przybierając pozory naukowości, okazuje się zwyczajnym antyintelektualizmem¹⁸, a w jeszcze większym stopniu naznaczony jest woluntarystycznym pragmatyzmem.

Do mitów współczesnych należy zaliczyć mit „śmierci Boga”¹⁹. Przed trzydziestu laty, w końcu lat sześćdziesiątych naszego wieku w prasie francuskiej, a za nią powtórzony w prasie innych krajów, rozległ się głośny krzyk: „Bóg umarł”²⁰. Patronował temu wyzywającemu, nie nowemu wszak na gruncie europejskim, „odkryciu” J.-P. Sartre. Nie on jednak był głównym pomysłodawcą roztrząsania problemu obecności lub nieobecności Boga w cywilizacji XX wieku. Uczynił to przed nim F. Nietzsche (1844–1900). Także i Nietzsche nie był pierwszy wśród tych, który odważył się do podmiotu *Bóg* dopisać orzeczenie *umarł*, w znaczeniu – przestał istnieć. Uczynili to przed nim inni. U progu XIX wieku Jean Paul Richter samemu Chrystusowi kazał ze szczytu budowli świata ogłosić nowinę o nieistnieniu Stwórcy. Heine, prawdopodobnie pod wpływem słów Hegla o religii nowych czasów rodzącej się z osobliwego wycucia, że sam Bóg należy do wartości martwych, zwraca się do swoich czytelników: „Czy słyszycie dźwięk dzwonka? Klękajcie! Oto niosą ostatnie sakramenta konającym Bogu”²¹.

Publicyści, lecz nie tylko oni sami (powstała bowiem teologia śmierci Boga), dali się urzec kilku zdaniom. Zdanie „Bóg umarł” stało się sloganem propagan-

¹⁷ Por. M. Kurdziałek, *Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych*, „Ethos” 9 (1996) nr 35–36, s. 81–105; J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

¹⁸ Por. J. Mirewicz TJ, *Słowa o Bogu i człowieku*, Londyn 1963, s. 6.

¹⁹ Zob. J. Mirewicz TJ, *Mity współczesne*, Rzym 1968, s. 9–19.

²⁰ Zob. J. Mirewicz TJ, *Sartre i zamiatacz ulic*, w: *Nad rzekami Babilonu*, Londyn 1982, s. 81–84.

²¹ Zob. J. Mirewicz TJ, *Mity współczesne...*, s. 10–11; R. Lorentain, *Czy Bóg umarł*, tłum. W. Kowalska, Warszawa 1969, s. 12–13.

dowym, wyrazem ateizmu nie przeżywanego wewnątrz, a jedynie służącego do zamaskowania i usprawiedliwiania chaosu myślowego, bezładnej etyki, uprzedzeń i niedouczenia religijnego, dlatego okazało się – dla jego wyznawców – przyczyną wielu niebezpiecznych złudzeń i iluzji wolności.

Nie wydaje się, aby sprawa, która odżyła przed trzydziestu laty, a swymi korzeniami sięga wieku XVI, przeminęła zupełnie i należała bezpowrotnie do przeszłości. Należy się liczyć z tym, że jej ciąg dalszy istnieje, gdyż określone idee są w swoisty sposób – w postaci pewnej pogłębiającej się mentalności, przekazywane z pokolenia na pokolenie (na zasadzie transmisji międzypokoleniowej) i to tym „skuteczniej” im mniej uważnej troski wkłada się w przeżywanie własnego życia oraz im mniej troski wkłada się w wychowanie i edukację młodego pokolenia. Nie będę daleki od prawdy, jeśli wypowiem przekonanie, iż owa proklamacja „śmierci Boga” stanęła poniekąd u początków, wtedy jeszcze nieśmiało objawiającego się, fenomenu postmodernizmu, który zaczął objawiać się z całą okazałością (pytanie: Czy objawił się już do końca?) i stał się wręcz modą, na początku lat osiemdziesiątych naszego wieku, modą trwającą po dziś dzień²².

Sprawa jest o tyle niepokojąca, że według może złośliwego, ale pełnego przestrogi, zdania amerykańskiego autora R. C. Neville’a: „Głównych idei postmodernizmu można się nauczyć w jedno popołudnie”, a zwłaszcza młodzi ludzie uczą się głównych idei postmodernizmu w jedno popołudnie, a następnie wykorzystują je w walce ze starymi²³. Może się bowiem wszystko zdarzyć tak, jak w pamiętnym czasie rewolty 1968 r. w Paryżu, o którym ktoś z obserwatorów demonstracji miał wydać świadectwo: „najpierw zaśmiecono im umysły, a teraz oni zaśmiecali ulice”²⁴. Jest to wielce prawdopodobne wobec kiepskiego stanu nauczania i stanu szkolnictwa średniego, i nie tylko średniego, oraz etapu (dopiero czy wreszcie?) rozważania wprowadzenia filozofii do programu nauczania²⁵.

Sprawa rodowodu mitu „śmierci Boga” nie wydaje się jednak prosta. Nie wystarczy też hasłowo, choćby ze wskazaniem określonych nazwisk i prac, związać ów mit z fenomenem kultury postmodernistycznej, a tym samym usprawiedliwić jego żywotność. W. Kasper, publikując w 1982 *Der Gott Jesu Christi*, pisał: „Wypowiedź F. Nietzschego o śmierci Boga obowiązuje w całej rozciągłości także dziś jako kulturowo-diagnostyczny szyfr. W podobnym sensie mówi M.

²² Zob. A. Bronk SVD, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 9 (1996) nr 33–34, s. 79–100 (zwł. s. 79; 89–90). Cały numer cytowanego „Ethosu” jest poświęcony postmodernizmowi.

²³ Cyt za: A. Bronk, art. cyt., s. 80.

²⁴ Zob. J. Mirewicz TJ, *Sartre i zamiatacz...*, s. 83.

²⁵ Stan szkolnictwa, mętność tzw. książek filozoficznych, w których „ma się duży kłopot z wykryciem pytania, na jakie książki te dają odpowiedź” oraz hermetyczność środowisk, w których „filozofowie” ignorują się wzajemnie, a w rezultacie w których „filozofia” nazywa się to, co z filozofią niewiele ma wspólnego – czyli tzw. pluralizm, podniesiony do naczelnej wartości, które to elementy nie są zupełnie obce naszej rodzimej, polskiej rzeczywistości (w jakimś stopniu pokazał to VI Polski Zjazd Filozoficzny w Toruniu 5–9 września 1995 r.) – jak powiada F. Alquié – jest symptomem niepomyślnie rokującym. Zob. F. Alquié, art. cyt., s. 17–19.

Heidegger w nawiązaniu do Hölderlina o nieobecności Boga, M. Buber o zaciemnieniu Boga naszych czasów. W zewnętrznych i wewnętrznych opresjach, w gestapowskim więzieniu ewangelicki teolog D. Bonhoeffer i katolicki jezuita A. Delp widzieli nadciągającą epokę bez religii i bez Boga, w której stare i religijne słowa są bezsilne i niezrozumiałe. W międzyczasie sytuacja ta stała się tak powszechna, że chodzi tu nie tyle o ateizm innych, lecz najpierw o ateizm we własnym sercu. Według Soboru Watykańskiego II ateizm należy do «najpoważniejszych spraw obecnej doby» (KDK, 19); należy do «znaków czasu». Tło tego, występującego po raz pierwszy w historii ludzkości na tak szeroką skalę, ateizmu przyjęło się określać *sekularyzacją*: rozumie się przez to proces, który doprowadził do takiego rozumienia świata, jego obszaru spraw (polityka, kultura, ekonomia, nauka itd.) i do takiego obchodzenia się z nimi, że co najmniej pomija się jego transcendentalne ufundowanie, uważa się go i obchodzi z nim jakby był całkowicie immanentny²⁶.

Echu mitu o śmierci Boga, jako pobrzmiewającemu współcześnie, daje wyraz w swojej encyklice Jan Paweł II: „Wzajemne przeciwstawienie, czy wręcz radykalne rozerwanie więzi między wolnością i prawdą, jest konsekwencją, przejawem i dopełnieniem innej, jeszcze bardziej niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii – tej mianowicie, która oddziela wiarę od moralności. Rozdział ten stanowi jedną z najpoważniejszych trosk duszpasterskich Kościoła w sytuacji szerzącego się sekularyzmu, w którym wielu – zbyt wielu – ludzi myśli i żyje tak, »jak gdyby Bóg nie istniał«. Stajemy tu wobec mentalności, której oddziaływanie, często głębokie, rozległe i wszechobecne, wpływa na postawy i zachowania samych chrześcijan i sprawia, że ich wiara traci żywotność oraz właściwą jej oryginalność jako nowa zasada myślenia i działania w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym” (*Veritatis splendor*, 88).

Mit „śmierci Boga” przyjmuje dzisiaj – w ustach rzeczników „Nowej Ery” postać obwieszczenia „zmięzchu ery chrześcijańskiej”. Nie można zapominać, że wśród autorów przewidujących eliminację chrześcijaństwa jako publicznej siły przewodniej Zachodu był F. Nietzsche. Jego proroczej wizji z *Wiedzy radosnej* (księga V): „Największe z nowych zdarzeń – że »Bóg umarł«, że wiara w boga chrześcijańskiego niewiarygodną się stała – poczyna już na Europę swe pierwsze rzucać cienie²⁷”, wtórował O. Spengler ze swoją kasandryczną wizją duchowej i moralnej śmierci kultury zachodniej w dziele *Der Untergang des Abendlandes* (t. 1 – 1918, t. 2 – 1922)²⁸.

Nietzscheańska proklamacja śmierci Boga, poprzedzona antyteologiczną filozofią L. Feuerbacha (1804–1872)²⁹, nosi na sobie znamiona aktu wyłącznie

²⁶ W. Kasper, dz. cyt., s. 14–15.

²⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, (Dziela, t. 6) Warszawa 1907, s. 287.

²⁸ Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 217 n.

²⁹ Jego *Istota chrześcijaństwa* (1841) przynosi właściwie jedyną w swoim rodzaju afirmację wyłączonego istnienia człowieka. Por. J. A. Kłoczowski, *Człowiek – bogiem człowieka. Filozofia*

woluntarnego³⁰, jest więc w jakimś mierze zwieńczeniem pewnego procesu autonomizacji – dokładniej: emancypacji autonomii z jej kontekstu o wymiarze teonomicznym³¹, sporu o rozumienie wolności człowieka, aż do absolutyzacji idei wolności, którego początki należy w widzieć w okresie Renesansu, a zwłaszcza w XVI wieku³².

Roszczenie sobie przywileju absolutnej autonomii, z jednej strony (co proponował humanizm), z drugiej zaś, kwestionowanie możliwości aktywnego wpływania na własny los (co sugerował protestantyzm), było w istocie kuszeniem człowieka do buntu przeciwko własnej istocie³³. Formalne zawiązanie sporu o człowieka, o jego tożsamość, należy związać z faktem opublikowania przez Erazma z Rotterdamu polemizującej z poglądami Lutra rozprawy *De libero arbitrio diatribe* (1524), na którą zaatakowany odpowiedział traktatem *De servo arbitrio* (1525)³⁴. Ów spór o człowieka w XVI wieku zapoczątkował spór trwający właściwie do dziś – o tożsamość człowieka. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż sednem kontrowersji jest określenie się człowieka poprzez właściwe intelektualne rozpoznanie, odczytanie i wolitywne uznanie relacji do Boga oraz uczynienie jej (tej relacji) pewnym punktem widzenia całości. Ten związek uległ rozerwaniu. Jest to poważny błąd antropologiczny. To on stanął u podstaw – jeśli tak można powiedzieć „błędu teologicznego”.

Nie można także zapominać o kontekście historycznym, w jakim doszło do emancypacji autonomii ze swoistych okowów teonomizmu, które zgotował późnoscholastyczny nominalizm (Jan Duns Szkot za Henrykiem z Gandawy, a następnie Wilhelm Ockham) swoją wizją woluntarystyczną Boga i Jego rządów. Rewindykacja zapoczątkowana w tym zakresie przez Kartezjusza (1596–1650) była imponująca, ma swą wielkość, ale jednocześnie pociągnęła za sobą straszliwe skutki³⁵. Tym kontekstem historycznym była reformacja. Cytowany już W. Kasper pisze: „Gdy w następstwie reformacji zniszczona została jedność wiary i tym samym jedyna podstawa dotychczasowego społeczeństwa, musiał [*de facto* rozpadł się – S. Sz.] rozpaść się cały porządek społeczny. Następstwem były wojny religijne XVI/XVII

ficzny kontekst religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha, Lublin 1979; W. Kasper, dz. cyt., s. 41–46.

³⁰ Por. É. Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, tłum. J. Ritt, Paris 1968, s. 9–12.

³¹ Zob. W. Kasper, dz. cyt., s. 26–66.

³² Por. S. Szczyrba, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, Łódź 1994, s. 62 n.

³³ Zob. J. Mirewicz TJ, *Synowie marnotrawni Europy*, Londyn 1987, s. 163; por. s. 145–147; 168–170.

³⁴ Zob. tamże, s. 169.

³⁵ Por. M.-D. Philippe OP, *O miłości*, tłum. A. Kuryś, Kraków 1995, s. 19–20. Idea *genius malignus*, wprowadzona ostatecznie do filozofii poznania, wyraźnie prześladowała Kartezjusza. Jej rodowód zdaje się nawiązywać niedwuznacznie do koncepcji Boga z okresu późnoscholastycznego. Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 28; 64–65.

wieku, które przywiodły społeczeństwo na krawędź ruiny. Okazało się, że religia straciła swoją integrującą funkcję. Ze względu na doznania społeczeństwa trzeba było zastanowić się, z pominięciem religii, nad nową, wszystkich jednoczącą i dla wszystkich obowiązującą nową bazą. Ze względu na pokój trzeba było zdeklarować religię [Czy trzeba było? – pyt. S. Sz.] jako sprawę prywatną, a jako nową bazę wspólnego życia uznać jednoczący wszystkich ludzi rozum, czy też rozumnie uznany porządek natury, o którym istniał pogląd, że obowiązywałby *etsi Deus non daretur* (H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena 11). Tym samym Bóg stał się społecznie нефunkcjonalny. Ten rozwój zbiegł się z awansem nowoczesnego mieszczaństwa”. I dodaje: „[...] religia [...] jeśli nie stała się zbędna i bez sensu, to przynajmniej zredukowana do prywatnej moralności, a zatem zakwalifikowana jako odpowiedź na pytanie: »Co mamy czynić« i uznana jako taka ze względu na swoją społeczną użyteczność dla ludu. Religia mogła łatwo wyrodzić się w ideologię istniejącego systemu, kiedy była użyteczna jedynie kultycznie, ale już nie konstytutywnie. [...] Emancypacja przestrzeni publicznej z teologicznych kontekstów uzasadnień prowadziła do utraty swego dla myśli Bożej uniwersalizmu. Religia stała się czymś czysto wewnętrznym i tym samym zatraciła swoje odniesienie do rzeczywistości”³⁶.

Owo zapominanie o Bogu, zaciemnianie idei Boga będące wyrazem postawy reaktywnej, a więc raczej woluntarnej niż autentycznie rozumnej (gdzie rozum nie pełni już swojej właściwej kierowniczej roli, lecz rolę służebną³⁷), towarzyszący temu proces obojętnienia religijnego, podbudowywany – przy udziale rozwijających się nauk, z którymi zaczęto wiązać nadzieje na „odfatalizowanie” losu człowieka (Proudhon)³⁸ – tworzeniem różnych utopii³⁹, był symptomem załamania

³⁶ W. Kasper, dz. cyt., s. 17–18.

³⁷ Por. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, w: *Zagadnienie podmiotu i moralności*, (*Człowiek i moralność*, 2), Lublin 1991, s. 213–229. Ta rozprawa z 1958 r. jest wielce użyteczna do właściwego zrozumienia omawianej tutaj kwestii.

³⁸ Współcześnie postmoderniści głoszą „odczarowanie umysłu”, które dokonuje się przez porzucenie metafizyki. „Umysł odczarowany, który odrzucił metafizykę, nie dokona już ponownego skoku w wiarę w ostateczny sens”, R. Legutko, *Postmodernizm*, „Życie” nr 51, 1997 (z 1–2 marca 1997 r.), s. 14.

³⁹ Rodowód utopii, których ostatnim ogniwem była utopia socjalistyczno-komunistyczna (według terminologii K. Mannheim), wywodzi Mirewicz z XVI w.: „Gdy w XVI wieku rozpadła się jedność Europy chrześcijańskiej i zniknął szacunek dla najwyższych autorytetów kościelnych i świeckich, zaczęli zjawiać się myśliciele o bujnej imaginacji, wyczarowując przed oczami rozczarowanych Europejczyków obraz raj na ziemi. Już nie poganie, lecz wyznawcy Chrystusa usiłowali wymarzyć taki system polityczny i społeczny, który zadowoliłby jednocześnie rządzących i podwładnych”. Listę utopii otwiera T. Morus, a kontynuują nurt utopijny: F. Patrizi, J. V. Andrea, T. Campanella, F. Bacon, J. Kepler, J. Wilkins, J. Harrington. Zob. J. Mirewicz TJ, *Synowie marnotrawni...*, s. 84–85; por. tenże, *Pokusa raj...*, w: *Człowiek - Miasto Oblężone*, s. 113–114; por. też. I. Pańków, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990. Na temat *Utopii* T. Morusa Mirewicz pisze: „[...] *Utopia* powstała raczej z natchnienia filozofii greckiej aniżeli z Ewangelii. [...] *Utopię* należałoby więc odczytać jako trojańskiego konia,

się rozumnej, realistycznej myśli i postawy w kulturze europejskiej. Gdy rozum (raczej – intelekt) śpi, budzą się upiory. Rodzą się upiorne ideologie.

IDEOLOGIZACJA FILOZOFII – „ŚMIERĆ FILOZOFII”⁴⁰

Woluntarny pogląd stopniowo zdobywał sobie prawo obywatelstwa w interpretacji rzeczywistości. Idea „woli mocy”, ateistyczna w swym rdzeniu, która wchodziła do europejskiej kultury – jak powie J. Mirewicz „bocznymi drzwiami”⁴¹ – dochodziła stopniowo do głosu. Została ona opatrnie przypisana tzw. racjonalności „naturalnej” (wielkiej tradycji metafizycznej), znajdującej się wtedy w kryzysie⁴², zamiast być odniesiona – co by odpowiadało bardziej prawdzie – do nowożytnego racjonalizmu, który – cytowany J. Mirewicz – nazwie „trudnym racjonalizmem”⁴³, a nawet przesadnym racjonalizmem⁴⁴.

Nie ulega wątpliwości, że pod wpływem Feuerbacha i jego uczniów: Marksa, Engelsa i Nietzschego, do których ideowo przyłączył się wkrótce Z. Freud, doktryny współczesne doszły do negacji Boga i do osadzenia człowieka na jego miejscu. Zdaniem F. Alquié pod swoistą presją „antyteizmu”, który został narzucony wręcz dogmatycznie, wielu współczesnych filozofów, w celu uniknięcia osobistych ataków ze strony antyteistów lub z obawy bycia przywiedzionym do uznania Boga, zostało przywiedzionych do odwrócenia się od prawdziwych problemów filozoficznych, by poświęcić się badaniom epistemologicznym, psychoana-

wprowadzonego w barbarzyńskie – według jej autora – myślenie Europejczyków, żeby je zdobyć dla mądrości Greków. Była to szlachetna intencja, ale jak każda, którą dyktują marzenia, idąca za daleko w czasach, gdy ożywała ona wszystkich zwolenników nowości. Powstała bowiem wtedy pokusa, żeby jej użyć przeciwko strukturze Kościoła i jego nauce”.

⁴⁰ Może należałoby raczej mówić w stylu Kierkegarda o „chorobie na śmierć”.

⁴¹ Zob. J. Mirewicz TJ, *Zenujący święty...*, w: *Studzy Europy...*, s. 155.

⁴² Por. K. Tarnowski, *Uwagi o możliwości filozofii Boga*, „Znak” 40 (1988) nr 399, s. 3. Tarnowski na tej samej stronie pisze (choć nie podejmuje polemiki z tym stanowiskiem): „Tego zdania [że racjonalność „naturalna” jest wyrazem „woli mocy” – przyp. S. Sz.] są – w ślad za teologami w rodzaju Bartha – niemal wszyscy wybitni filozofowie europejscy: nie tylko tak radykalni jak Heidegger czy Lévinas, ale także bardziej na pozór umiarkowani, jak Marcel czy Ricoeur. Z pozycji religijnych atakuje się w rezultacie nie tylko i nie tyle ateizm, lecz jeszcze bardziej zawzięcie wielką tradycję metafizyczną: niejednemu filozofowi Nietzsche wydaje się bliższy religii niż Platon czy Tomasz z Akwinu. Na karb tej tradycji zwała się też wszystkie jednostronności nowożytnego racjonalizmu, którego genetyczny związek z nowożytnym ateizmem jest zresztą niewątpliwy”. Ostatecznie również, wielokrotnie przywoływany przez nas, W. Kasper nie wydaje się odstawać od linii Barthowskiej, gdy na s. 66 umieszcza następujące zdania: „Zatem nowożytna filozofia w pytaniu o Boga stawia nas ostatecznie wobec problemu czy i jak problem sensu, ewentualnie pytanie o sens bytu, może być na nowo podjęty wewnątrz nowożytnej filozofii podmiotu. Postawienie w tak radykalny sposób tego problemu jest zasługą Nietzschego i interpretacji Nietzschego dokonanej przez Martina Heideggera”.

⁴³ Zob. J. Mirewicz TJ, *Wyznawca trudnego racjonalizmu...*, s. 114–121;

⁴⁴ Zob. J. Mirewicz TJ, *Zenujący święty*, s. 155.

litycznym czy lingwistycznym⁴⁵. W ten sposób, poprzez rezygnację z dociekania podstawowych problemów filozoficznych, którą dzisiaj się próbuje nadto usprawiedliwiać ideą „filozofii bezpodstawnej”, ideą „filozofii wyższego poziomu”, ideą „racjonalności kontekstualnej”, czy też ideą „permanentnej niekonkluzywności” i ideą „ery konwersacji”⁴⁶ (R. Rorty), jesteśmy świadkami poważnej choroby, wręcz umierania, filozofii.

Wziąwszy pod uwagę, wspomnianą na początku – w związku z tekstem Gilsona, równoległość religii i filozofii oraz przecięcie ich „własnych” historii, należałoby mówić w równym stopniu o kryzysie filozofii i kryzysie religii (zaniku zmysłu religijnego) jako dwóch wzajemnie sprzężonych ze sobą komponentach kryzysu kultury, w której mit „śmierci Boga” stanowi kulturowo-diagnostyczny szyfr.

Postawmy zatem za F. Alquié pytanie: Czy między twierdzeniem, dopuszczanym dziś przez tak wielu filozofów, według których Bóg umarł, a z drugiej strony tym, co określa się śmiercią filozofii, istnieje stosunek przyczyny do skutku? Czy dlatego, że neguje Boga, czy też bardziej dokładnie, dlatego, że nie poczuwa się już do stawiania problemu Boga, filozofia umiera?

Alquié powiada: „Filozofia poszukiwała zawsze pierwszych zasad i, jak mówi się od czasów Kanta, »fundamentu«. Jeśli wierzy się w Boga, uznaje się tym samym, że Bóg jest fundamentem wszystkich rzeczy, to znaczy tak naszej świadomości, jak i świata zewnętrznego”. I z naciskiem twierdzi: „[...] uważam [...], że obecny kryzys filozofii bierze się właśnie z niemożności, jaką owładnięta jest myśl nowoczesna, wykrycia wspólnego fundamentu dla świata fizycznego i świata ludzi”⁴⁷. Początek tego stanu rzeczy francuski filozof widzi w XVII wieku. Filozofie XVII wieku są ostatnimi filozofiami, które są zarazem i nierozzerwalnie teologiami, aczkolwiek są to faktycznie teologie zupełnie laickie, które długo będą określane mianem „teologii racjonalnych”.

O ile Kartezjusz ponad prymat „myślę”, który według F. Alquié jest prowiźoryczny, stawiał ideę nieskończoności albo Boga, o tyle uważał, iż Bóg stworzył w sposób wolny i arbitralny tzw. prawdy wieczne, to znaczy nie tylko esencje rzeczy i prawa fizyczne, ale również prawdy logiczne i matematyczne, w konsekwencji czego byt boski umieszczał ponad samymi prawami naszego, ludzkiego poznania (przez to nie miało ono nic wspólnego z poznaniem boskim). Bóg Kartezjusza był poręczycielem praw, które ustanowił; był zatem fundamentem wszelkiej nauki, wszelkiej metafizyki; pozostawał źródłem filozofii. Sytuacja uległa zmianie w drugiej połowie XVII w. Wielkie systemy tego okresu raczej uznały prymat „myślę”, poznały zaś i odrzuciły drugą z teorii Kartezjusza. Malebranche, Spinoza, Leibniz nadal utrzymywali (zgodnie z religijną tradycją), iż

⁴⁵ F. Alquié, art. cyt., s. 20–21.

⁴⁶ Zob. R. Legutko, art. cyt.

⁴⁷ F. Alquié, art. cyt., s. 21.

wszelkie objaśnianie świata czy człowieka powinno wychodzić od Boga i kończyć się na Bogu, lecz żaden z nich nie uznawał już, że Bóg stworzył prawdy logiczne czy matematyczne. Nie twierdzą jeszcze, że umysł Boga podporządkowuje się tym prawdom jako pochodzącym z zewnątrz (tzw. absolutna autonomia natury⁴⁸), uważają raczej, iż prawdy te konstytuują umysł Boga, który postrzega je, postrzegając samego siebie. Prawdy te nie zależą jednak od woli Boga. Bóg nie mógłby więc sprawić, aby były inne. Jest On zatem im w pewien sposób podporządkowany. Tak oto następowało przejście od idei Boga absolutnie autonomicznego i suwerennego do idei Boga ograniczonego absolutnymi prawami logiki.

Według Malebranche'a Bóg mógłby nie stworzyć świata, lecz stwarzając go, musiał kierować się owymi absolutnymi prawami logiki. Spinoza, Malebranche oraz Leibniz myślą faktycznie, że Bóg poznaje prawdy w taki sam sposób, w jaki człowiek może poznawać niektóre z nich, że w istocie umysł ludzki i umysł boski nie różnią się naturą. „To właśnie – zdaniem F. Alquié – pozwala filozofom tego okresu przyjąć punkt widzenia samego Boga, aby obwieścić prawdę świata, innymi słowy, to jest to, co pozwala im przedstawić własne filozofie pod postacią systemów, systemów mówiących o całości Bytu wedle porządku rozumu”⁴⁹.

Owo odwołanie się do rozumu, które akceptował i głosił chrześcijanin Malebranche i antychrześcijanin Spinoza, mogło się też wydać pełne nadziei dla Leibniza, który na zamówienie Zofii Karoliny, żony pruskiego króla Fryderyka I, w 1710 r. opublikował dzieło *Essai de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, będące polemiką z P. Bayle'em, kwestionującym istnienie Boga ze względu na fizyczne i etyczne zło. Nie można zapominać, iż chodziło tu o zło, jakie było konsekwencją rozłamu chrześcijaństwa i toczących się w następstwie tego wojen religijnych, jak wspomniano już wyżej. Leibniz zdawał się więc wychodzić – jak powie Mirewicz – naprzeciw rozdartej ową schizmą Europie. Pisał: „A był to wiek, w którym żyli i działali wybitni myśliciele: Descartes, Spinoza, Locke, Newton, Leibniz – żeby wymienić tylko kilka najgłośniejszych nazwisk. Oni wszyscy troszczyli się o losy Europy, wykrwawionej długą wojną, zubożonej i świadomej, że coś przez nią nie zostało dopełnione w pięknym obowiązku nauczycielki wobec całego świata. Próbowali więc ratować ją; każdy swoiście pojmowanym racjonalizmem. [...] Leibniz wiele wysiłku włożył w opracowanie planu zjednoczenia chrześcijaństwa. Jego teologia naturalna, której zasady wyłożył w *Teodycei*, miała charakter ekumeniczny, zmierzający do skupienia wszystkich przy pojęciu Boga osiągalnego rozumem ludzkim. Należał bowiem do tych myślicieli, którzy przyjmowali istnienie Boga, ale odpowiadającego ich pojęciom osobistym wypracowanym własnym trudem intelektualnym.

⁴⁸ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 32 nn.

⁴⁹ F. Alquié, art. cyt., s. 22.

Byli racjonalistami, ale jeszcze nie ateuszami jak następne pokolenie filozofów”⁵⁰.

Owo wyjście naprzeciw problemowi utraconej jedności i ewentualne ratowanie jej, które odtąd stanie się przedmiotem troski Europejczyków, było tyleż wzniosłe – jeśli tak można powiedzieć – co i niefortunne. „Tak oto znajdujemy u tych trzech filozofów – powiada Alquié – jeśli nie całkowite wyjaśnienie, to przynajmniej całkowite usprawiedliwienie tego, co jest, i to wychodząc od uznania, że wszystko, co jest, jest za sprawą Boga i że ze względu na skończoną doskonałość Boga żaden świat nie mógłby być lepszy od tego, który jest. [...] idea Boga pozwala nam pogodzić wymogi naszej świadomości z konstatacją tego, co jest światem fizycznym. Jeśli wychodzi się od Boga, wszystko może być pojęte. I możliwe staje się wówczas ukonstytuowanie, w najlepszym sensie tego słowa, filozofii”⁵¹.

Poważne wątpliwości rodzą się co do rozumienia owego „całkowitego wyjaśnienia” i „całkowitego usprawiedliwienia tego, co jest” oraz sformułowania „Jeśli wychodzi się od Boga, wszystko może być pojęte”. Tchną one osobliwą ideologią i to o wyraźnym „teologiczno” – konserwatywnym wręcz fundamentalistycznym nastawieniu. Dlatego nie dziwi następująca konstatacja F. Alquié: „Oto więc, wydawać by się mogło, złoty wiek teologii racjonalnej i, co za tym idzie, filozofii traktowanej jako całościowy system Bytu. A przecież jest to tylko pozór. Z pewnością Leibniz, Spinoza, Malebranche przedłożyli nam trzy najbardziej kompletne i najgłębsze systemy w całej filozofii. Jednak wydaje mi się, że porównując te systemy z filozofią Kartezjusza, dostrzec w nich można pierwsze załączki dekadencji filozofii, pierwsze kroki ku temu, co później nazwano śmiercią Boga. [...] Jednak gdy porównuje się ich z Kartezjuszem, spostrzega się, że zmniejszają oni dystans, jaki dzieli człowieka od Boga w ten sposób, iż można byłoby utrzymywać, że wraz z nimi rozpoczyna się ruch, wskutek którego idea Boga zostaje umniejszona, podczas gdy wznosi się w górę idea człowieka”⁵².

Ów pozór nie tylko i nie tyle wynika z tego, że idea Boga zostaje umniejszona, a idea człowieka zostaje wyniesiona pod niebo, a nawet zastąpi (podmieni) niebawem (jak u Feuerbacha) ideę Boga – co z niemalą racją⁵³ zostanie zakwestionowane (w postaci tzw. „mocnego pojęcia podmiotu”, „bezpodstawności podmiotu i przedmiotu”⁵⁴) w postmodernistycznej reakcji, ile pozór ów ma swoje źródło w tym, że ideami Boga i człowieka, zupełnie apriorycznymi, dość dowolnie manipulujemy i próbujemy usprawiedliwiać istniejący porządek, w tym również moralny i społeczno-polityczny. Ta w sumie dogmatyczna, racjonalistyczna koncepcja Bytu, coraz bardziej rozbieżna z chrześcijańską wizją XVIII wieku, przez Kanta zosta-

⁵⁰ J. Mirewicz TJ, *Studzy Europy...*, s. 147.

⁵¹ F. Alquié, art. cyt., s. 22–23.

⁵² Tamże, s. 23.

⁵³ Por. A. Bronk, art. cyt., s. 100.

⁵⁴ Zob. R. Legutko, art. cyt.

nie poddana racjonalistycznej, ukrytycznionej krytyce. Droga do ateizmu w imię autonomii człowieka została otwarta. Alquié powiada: „[...] zależnie od sposobu interpretacji, Kant może być traktowany jako ostatni z filozofów klasycznych bądź jako pierwszy z filozofów nowoczesnych, to znaczy, by powrócić do naszego tematu, jako ostatni z filozofów-obrońców Boga, bądź jako główny odpowiedzialny za Jego śmierć. [...] Nowoczesny jest Kant w tej mierze, w jakiej fundament, do którego się odwołuje, nie jest już Bogiem, lecz umysłem ludzkim. Nauka jest konstrukcją świata zjawisk, wznoszoną przez nasz intelekt i według jego praw. Moralność opiera się na wymogach rozumu, konstytuowanych dla naszego umysłu. Od tej chwili otwarta została droga do tego, co Nietzsche nazwie zabójstwem Boga – choćby nawet intencja Kanta była całkiem inna. To, czego w istocie pragnął Kant, to ustanowienie dla religii nieprzekraczalnej osłony poprzez wskazanie, że nauka, nie docierając do Bytu, nie potrafiłaby jej obalić. Ale rzeczy potoczyły się inaczej. Następcy Kanta zanegowali rzecz samą w sobie, uważając, że kantyzm, chcąc być posłuszny swej rzeczywistej inspiracji, winien prowadzić do negacji wszystkiego, co jest zewnętrzne względem umysłu, łącznie z Bogiem. W ten sposób człowiek staje się absolutem. [...] Urzeczywistnienie tego zastąpienia było [...] stałym przedmiotem filozofii pokantowskiej”⁵⁵.

Ponownie widzimy, że pewne ideologiczne zorientowanie filozofii, tzn. uprawianie jej ze względu na jakieś zabezpieczenie Boga „dla człowieka” (pociągające za sobą niebezpieczeństwo uczynienia Boga *medium* samospełnienia się człowieka⁵⁶), którego nie uniknęli ani filozofowie XVII w., ani sam Kant, zaowocowało ideologią-mitem „śmierci Boga”⁵⁷ i zmitologizowanym, zideologizowanym rozumieniem wolności i – w konsekwencji – człowieka.

Alquié kończy swój komunikat sformułowaniem dylematu, wobec którego staje człowiek współczesny. Pisz: „W rzeczy samej, każdy myśliciel staje dzisiaj w obliczu wyboru, jeśli chodzi o punkt wyjścia, który przyjmuje jako fundament. Idzie bowiem właśnie o opcję. Zależnie od dokonanego wyboru człowiek objawi się jako usytuowany w świecie i jako wytwór tego świata, albo przeciwnie, świat objawi się jako dany wewnątrz umysłowi. [...] filozofia nowoczesna zgłasza od czasów Kanta zarzut, że świat ów, poprzez który nauka tłumaczy człowieka, jest ostatecznie tylko przedmiotem ludzkiej myśli i nie mógłby być bez niej pojęty [w bardziej radykalnym rozumieniu – „nie mógłby być bez niej istnieć” – S. Sz.], że ten mózg, przy pomocy którego wyjaśnia się myślenie, sam jest tylko obrazem

⁵⁵ F. Alquié, art. cyt., s. 26. Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 39 nn.

⁵⁶ Zob. W. Kasper, dz. cyt., s. 39.

⁵⁷ Zagadnieniu idei Boga i jej egzystencjalnemu znaczeniu (także w odniesieniu do życia religijnego) wiele uwagi poświęcał niegdyś M. Jaworski, który skupiał się w swoich pracach jednak bardziej na potrzebie idei Boga i jej zakwestionowaniach przez człowieka. Zob. M. Jaworski, *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 81 (1973), s. 337–350; *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I, *O Bogu dziś...*, s. 121–132.

ukształtowanym przez tę myśl. Znajdujemy się oto w obliczu systemów spoi-
stych, a jednak wzajemnie nie do pogodzenia. Wszelka synteza pomiędzy nimi wy-
daje się niemożliwa. Otóż ani jeden, ani drugi z tych systemów nie zakłada Boga.
Jeden wychodzi od materii, drugi od ludzkiego ducha”⁵⁸.

Propozycja wyjścia z tego osobliwego rozdarcia – potrzasku, zgłaszana przez
F. Alquié: „Można byłoby wyjść poza to rozdarcie i ustanowić filozofię pozy-
tywną tylko poprzez odkrycie jakiegoś bytu⁵⁹, który byłby zarazem, powiadam
rzeczywiście: zarazem źródłem ducha ludzkiego i źródłem świata”⁶⁰, nie różni się
zasadniczo od przedsięwzięć zgłaszanych przez omawianych przezeń filozofów:
Kartezjusza, Spinozę, Malebranche’a, Leibniza. Alquié pozostaje w nurcie tej
tradycji. Idea Boga ma być swoistym miejscem schronienia człowieka XX wie-
ku⁶¹. Nie wydaje się to rozwiązanie zadowalające, wszak idea Boga jest, pozosta-
je niezmiennie konstruktem ludzkiego umysłu.

*Jeżeli Jahwe domu nie zbuduje,
na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą.
Jeżeli Jahwe miasta nie ustrzeże,
strażnik czuwa daremnie*⁶².

Rozum, który *a priori* zamyka się na tajemnicę, wyklucza tajemnicę, z ko-
niecności ogranicza swoje możliwości poznania prawdy⁶³.

Ksiądz Stanisław Kamiński zwracał uwagę, zwłaszcza w ostatnich swoich
pracach, na konieczność przywrócenia poznaniu (także nauce) sapiencjalnego
charakteru⁶⁴. Wydaje się, że w jeszcze większym stopniu, nade wszystko sapien-
cjalnemu charakteru brakuje filozofii tzw. współczesnej.

Filozofia, która „przykłada swoje dłonie” do mitu (w konsekwencji – stając
się ideologią) z pewnością traci prawo, by mienić się miłością mądrości, tym sa-
mym dokonuje dekonstrukcji samej siebie.

⁵⁸ F. Alquié, art. cyt., s. 27–28.

⁵⁹ Francuskiemu filozofowi chodzi, jak wskazuje na to dalszy kontekst, o ideę Boga.

⁶⁰ F. Alquié, art. cyt., s. 27–28.

⁶¹ Zob. tamże, s. 29.

⁶² Ps 127 (126), 1.

⁶³ Por. kard. J. Ratzinger, art. cyt., s. 19.

⁶⁴ S. Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: *Jak filozofować?*, (Pisma wybrane, t. I),
oprac. T. Szubka, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 55–61.

DE „LA MORT DE DIEU” À „LA MORT DE LA PHILOSOPHIE”
QUELQUES REMARQUES CONCERNANT L’AUTODÉCONSTRUCTION
DE LA PHILOSOPHIE

Résumé

C’est dans le fait de renoncer à poser des grandes questions importantes que se manifeste la crise de la philosophie. Une telle grande question posée par l’homme est celle concernant Dieu. Le problème de l’existence de Dieu constitue la question immanente de la métaphysique.

C’est un certain effort religieux qui accompagnait, depuis toujours, presque parallèlement, la compréhension de la réalité atteignant son point culminant dans l’affirmation de Dieu – raison ultime de cette réalité. C’est justement cet effort de l’homme de se définir religieusement a souvent stimulé la compréhension de la réalité (*fides quaerens intellectum*). La métaphysique se formait et mûrissait dans le contexte de la réalité conçue comme sacrée.

La crise de l’instinct religieux qu’on observe à la fin du XV^e et au début du XVI^e ss. a donné comme suite le mythe de „la mort de Dieu”. La philosophie moderne qui donnait la parole au rationalisme et au volonatrisme est devenue le facteur favorisant le développement de ce mythe. En perdant son caractère intellectuel, la philosophie qui réponadait de plus en plus aux besoins pragmatiques de l’homme, devenait l’idéologie. De cette manière elle a commencé de trahir elle-même. Les mythes et, entre autres, celui de „la mort de Dieu” témoignent de la autodéconstruction de la philosophie.

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

CZŁOWIEK I KULTURA W UJĘCIU JANA PAWŁA II*

WSTĘP

Żyjemy jeszcze zakończoną kilka dni temu piątą pielgrzymką Jana Pawła II do Polski; pielgrzymką niezwykłą – co do tego wszyscy jesteśmy zgodni, nawet jeśli różnie tę niezwykłość pojmujemy i tłumaczymy. Atmosfera towarzysząca spotkaniom z Ojcem Świętym: umocnienie ducha, szczególne połączenie pobożności i serdeczności, jaką wywołał on w nas swą obecnością, modlitwą i słowem – porównywane bywa do wydarzenia z 1979 roku, kiedy Papież zawitał do Ojczyzny po raz pierwszy. Ale pielgrzymka ostatnia – przy całej jej niepowtarzalności – wpisuje się w całą serię jego apostolskich wizyt, poniekąd zachęca nas, by wracać do tego, co wcześniej nam przekazał i „zadał” do przemodlenia i realizacji. Pragnę więc na wstępie serdecznie pogratulować pomysłu zorganizowania dzisiejszej uroczystej sesji i życzyć, by przyniosła ona jak najobfitsze owoce wszystkim jej uczestnikom i całemu Kościołowi łódzkiemu. Czuję się zaszczycony zaproszeniem do udziału w niej, bardzo gorąco za to J. E. Księdzu Arcybiskupowi dziękuję i drżę tylko, bym zanadto nie zawiódł oczekiwań związanych z moim wystąpieniem.

Zamierzam mówić o kulturze w ujęciu Jana Pawła II. Temat ten szczególnie harmonizuje z miejscem, w którym odbywa się dzisiejsza sesja: z Teatrem Wielkim, którym Łódź słusznie się chlubi. W pewnym stopniu temat ten sprowokowany został też przemówieniem, które wygłosił Papież w tutejszej katedrze św. Stanisława Kostki, dokładnie dziesięć lat temu. W przemówieniu tym, nie przewidzianym w programie wizyty (tym chętniej więc słuchanym), Jan Paweł II wyraził radość z powodu spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury oraz podkreślił szczególną ich rolę właśnie w robotniczym środowisku wielkiego miasta Łodzi. Dodam jeszcze, że w ramach tej samej wizyty apostolskiej w 1987 roku (związanej także, podobnie jak pielgrzymka ostatnia, z Kongresem Eucharystycznym) Papież przybył także do Lublina i tam, w Auli im. Stefana kard. Wy-

* Wykład wygłoszony 13 czerwca 1997 r. w Teatrze Wielkim w Łodzi na uroczystym spotkaniu dla upamiętnienia 10. rocznicy wizyty Ojca Świętego w Łodzi.

szyńskiego, przemówił do licznie zgromadzonych uczonych z Polski i spoza jej granic, koncentrując uwagę na człowieku jako istocie zdolnej do poznania prawdy i wezwanej przez Stwórcę do tego, by – poprzez czynienie prawdy w miłości – budować świat bardziej ludzki, świat kultury właśnie.

Rzecz zrozumiała, nie sposób w jednym referacie zawrzeć wszystkiego, co znaleźć można w wypowiedziach Jana Pawła II na temat kultury. Nie tak dawno uczestniczyłem w sesji w Bydgoszczy, gdzie zagadnieniu *Jan Paweł II a kultura* poświęcono cztery referaty, które tej tematyki bynajmniej nie wyczerpały. Wybiórcza bibliografia tekstów Papieża wprost odnoszących się do kultury (a więc nie zawierająca wielu ważnych przemówień i listów nawiązujących do niej pośrednio lub w szerszym kontekście) zawiera – jak dotąd – ok. 60 pozycji. Trochę param się etyką, chciałbym więc poświęcić uwagę moralnym uwarunkowaniom kultury w ujęciu Jana Pawła II. A ponieważ moralność odnosi się do tego wymiaru bytowania człowieka, przez który spełnia się on najgłębiej, jako człowiek – proponuję zatrzymać uwagę Państwa na zagadnieniu: człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II.

„Człowiek to ten, który tworzy kulturę, który potrzebuje kultury, który dzięki niej sam się tworzy”¹ – pisał biskup Karol Wojtyła w jednym z pierwszych tekstów problematyce kultury poświęconych. Cytat powyższy dobrze charakteryzuje sposób, w jaki Karol Wojtyła, Jan Paweł II, traktuje zagadnienie kultury. Zazwyczaj nie zaczyna on od definicji samej kultury – zawsze uwikłanej w jakiś szerszy i zwykle sporny kontekst filozoficzno-światopoglądowy – ale skupia uwagę na człowieku jako podmiocie i twórcy kultury, który zarazem poprzez kulturę kształtuje samego siebie. W pierwszej części poniższych rozważań spróbuję więc wydobyc istotne warunki, które – zdaniem Autora – spełniać musi kultura, by nie rozminęła się ze swym „antropocentrycznym” sensem i celem. W części drugiej natomiast zatrzymamy się na tym, co – zdaniem Jana Pawła II – służy rozwojowi człowieka i jego kulturze w dzisiejszym świecie, co zaś mu zagraża.

1. KULTURA JAKO KSZTAŁT CZŁOWIECZEŃSTWA

Spośród wielu wypowiedzi Papieża na temat kultury miejsce szczególne przypada jego przemówieniu do uczestników 109. Sesji Rady Wykonawczej UNESCO w Paryżu, 2 czerwca 1980 roku. W przemówieniu tym Papież szczególnie wyraźnie określił sens kultury, jej antropologiczne podstawy, a wreszcie wynikające stąd podstawowe moralne konsekwencje. Do tego dokumentu więc będziemy się przede wszystkim odwoływać w pierwszej części naszych rozważań.

¹ K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 10 (1964) s. 1154. Na temat Jana Pawła II koncepcji kultury por. też: S. Kowalczyk, *Koncepcja kultury Jana Pawła II*, „Zeszyty Naukowe KUL” 39 (1996), nr 1–2, s. 3–17.

Na początku swojej refleksji na temat kultury Papież przytoczył formułę Doktora Anielskiego: *Genus humanum arte et ratione vivit*. Dosłownie znaczy to: „Rodzaj ludzki żyje sztuką i rozumem”, ale sens tej zwięzłej formuły sięga bardzo głęboko. „Znaczenie istotne kultury wedle powyższych słów św. Tomasza z Akwinu polega na tym – wyjaśnia Papież – że jest ona właściwym kształtem życia człowieka jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza się i odróżnia od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata”². To określenie kultury odnosi się nie tylko do chrześcijańskiej wizji człowieka. Papież przywołał słowa św. Tomasza z jego Komentarza do *Analitik*, pogańskiego mędrca Arystotelesa i podkreślił, że „mają one sens ogólnoludzki, w którym spotykają się z sobą różne tradycje stanowiące duchowe dziedzictwo ludzkości i różne epoki jej kultury”³. U podłoża bowiem wielorakich uwarunkowań historyczno-kulturowych, w których i poprzez które kształtuje się osobowość człowieka, leży to, co wszystkim ludziom jest wspólne: to właśnie, iż zdolny jest on do myślenia i tworzenia – *arte et ratione vivit*.

Poprzez kulturę wyraża się więc sam człowiek i to stanowi podstawowy jej sens i cel. Oczywiście, skutkiem działalności człowieka jest przemiana świata go otaczającego, stąd można powiedzieć, że w najogólniejszym sensie do świata kultury przynależy wszystko, czego on dokonał, czym „odcisnął” swą obecność w naturalnym otoczeniu, przystosowując je do swych celów. Ale dążenie do przystosowania środowiska do własnych potrzeb nie jest specyficzne dla człowieka; dążenie to obserwujemy u wszystkich istot żywych. Zachowań tych ani ich efektów nie nazywamy jednak kulturą, mieszczą się one bowiem w obrębie świata determinowanego zewnętrznymi, względem nierozumnych istot, prawami. Człowiek natomiast zdolny jest te prawa poznać i wykorzystać w swej twórczości: wolnej (nawet, jeśli także wyznaczonej potrzebami) i różnorodnej, dzięki czemu właśnie powstawać mogą różne odmiany humanizacji świata, różne kultury. Choć więc podziwiamy bogactwo przeróżnych wytworów ludzkiego umysłu, to jednak nie wolno zapominać – podkreśla Papież – że wytwory te: wszystko, co człowiek poprzez swą działalność nabył, co „ma”, winny być podporządkowane temu, kim człowiek „jest” i kim się poprzez tę twórczość się staje.

Tak oto dotykamy nie tylko istoty kultury, ale i podstawowego kryterium jej wartości: jest ona **cenna przez to, że człowieka wyraża** – i jest tym cenniejsza, im trafniej go wyraża. Nie każdy bowiem sposób wypowiedzania się człowieka równie dobrze oddaje jego „wewnętrzną prawdę”; nie każdy sposób korzystania z rozumnej wolności samą tę rozumność i wolność potwierdza i ugruntowuje. Można aktem wolnej decyzji wybrać niewolę, można zrezygnować z kierowania

² Przemówienie Jego Świątobliwości Jana Pawła II podczas wizyty w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), 2 czerwca 1980 r., p. 6.

³ Tamże.

się – trudną niekiedy i wymagającą – prawdą, na rzecz wygodnej, ułatwiającej dostatnie życie nieprawdy. Któż z nas nie zna tej pokusy rezygnacji z wysiłku uczciwego poznania prawdy o sobie i o innych; o tym, co słuszne i sprawiedliwe, co rzeczywiście piękne i ważne – na rzecz tego, co wygodne i opłacalne; co nie pobudza do jakiegokolwiek wysiłku, lecz pozwala poprzestać na posłusznym powielaniu zastanych, odgórnie zaaprobowanych stereotypów myślenia i działania? Czy nie pamiętamy już dramatu zniewolonych umysłów i udawanej twórczości, realizowanej posłusznie na odgórne zamówienia? Efektem takiego użycia wolności przeciwko niej samej jest nie tylko jałowa, bezwartościowa produkcja wytworów pozbawionych znamienia wielkości ludzkiego umysłu. Głębszą i bardziej tragiczną tego konsekwencją jest duchowe wyjałowienie samego człowieka. Ludzka działalność powoduje bowiem zarówno skutki przechodnie (trwały efekt naszej aktywności), jak i – ważniejsze od nich, bo formujące ludzkie wnętrza – skutki nieprzechodnie. Tym, co wytwarzamy, nie tylko przyczyniamy się do pomnożenia dorobku naszej kultury, ale także kształtujemy siebie samych: potwierdzamy swą osobowość, ugruntowaną w rozumnej wolności wielkość albo ją w sobie blokujemy i wypaczamy. Fundamentem godności ludzkiej osoby jest jej rozumność: zdolność szukania i poznania prawdy, a następnie zdolność kierowania się nią. Choć twórczość polega na swoistym powoływaniu do istnienia tworów ludzkiego umysłu, to jednak twór ten jest tym cenniejszy, tym swoście „prawdziwszy”, im głębszą prawdę o człowieku środkami artystycznymi wyraża. „*Genus humanum arte et ratione vivit...* – to znaczy, że człowiek jest sobą przez prawdę i staje się bardziej sobą przez coraz pełniejsze poznanie prawdy”⁴. Dążenie do poznania prawdy, dociekliwe i przynaglające do jej jak najbardziej wyrazistego oddania, stanowi o wartości każdego dzieła kultury.

„Człowiek, który wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest **jeden, cały i niepodzielny**”, przypomina dalej Papież⁵ – i tymi słowami wyznacza kolejny istotny element kultury, niezbędny do jej rzetelnej oceny. Próbując wydobyć specyfikę ludzkiego bytu, powiadamy niekiedy, iż jest on istotą duchowo-cieleśną, że „składa się” z duszy i ciała. Ten sposób mówienia wynika z aspektywności naszego poznania; z tego, że koncentracja uwagi na jednym wymiarze danego bytu wiąże się nieuchronnie z odsunięciem z pola uwagi, ze swoistym „wzięciem w nawias”, wszelkich innych jego aspektów i wymiarów. Jednakże można i trzeba uświadamiać sobie tę ułomność naszego poznania – zwłaszcza, gdy chodzi o poznanie samego człowieka – i nie tracić z oczu tego, iż jest on duchowo-cieleśnym *compositum humanum*, co sprawia, że „z jednej strony, dzieła kultury materialnej świadczą zawsze o jakimś »uduchowieniu« materii, o podaniu tworzywa materialnego energiom ludzkiego ducha: inteligencji, woli – z drugiej zaś strony, dzieła kultury duchowej świadczą na odwrót o swoistej »mate-

⁴ Tamże, p. 17.

⁵ Tamże, p. 8.

rializacji« ducha i tego, co duchowe”⁶. Papież ostrzega w związku z tym, by „na tę wspaniałą syntezę ducha i materii (ciała) nie nakładać apriorycznych rozróżnień i przeciwstawień”⁷. Ważny to apel, znajdujący potwierdzenie w różnych kulturach i religiach, dobitnie wyrażony w *Credo* chrześcijan wyznających wiarę „w ciała zmartwychwstanie”. Zachwianie równowagi między elementem duchowym a cielesnym w człowieku – czy to przez neoplatońsko-manichejską pogardę i potępienie jego cielesności, czy też przeciwnie przez bałwochwalcze hołdowanie ciału i jego żądaniom – zawsze powoduje wyjałowienie kultury, a poprzez nią – zafałszowanie wyobrażenia człowieka o sobie samym i błędną wizję jego rozwoju. O tym, że ubóstwienie ciała prowadzi do *ubestwienia* samego człowieka, nie trzeba nikogo przekonywać. Przykłady tych, którzy ulegając nałogowi pijaństwa, narkomanii lub zatracając się w seksualnym zapamiętaniu tracą pieniądze, zdrowie i miłość najbliższych, albo też tych, którzy w bogactwie i wygodzie topią całą swą kreatywność i twórczy zapał – mówią same za siebie. Trudniej, być może, dostrzec złudność pokusy przeciwnej: uczynienia z wolności bożka, który nie pozwala dostrzec i docenić inspiracji dla kultury tkwiących w cielesności człowieka: w bogactwie jego zmysłowych doznań i emocjonalnych przeżyć, przyporządkowanych „komunijnemu wymiarowi” bytowania ludzkiej osoby. Zwłaszcza małżeńska *communio personarum* pokazuje, jak bardzo duchowe zjednoczenie i wzajemne oddanie osób znajduje swą podstawę i właściwy sobie wyraz w cielesności człowieka i jej dynamice.

Tak zarysowany podstawowy sens kultury prowadzi Papieża do uznania, iż „pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest **wychowanie**”, w wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, „ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem o to, ażeby bardziej »był«, a nie tylko więcej »miał»”.⁸ Teza ta w świetle rozważań Jana Pawła II wydaje się oczywista, warto jednak zwrócić uwagę, że dla wielu współczesnych – w tym także dla wielu twórców kultury – oczywista nie jest. Mówienie o pedagogicznej roli kultury – i to jako o jej roli i miary podstawowej – wydać się może rodzajem niebezpiecznego ideologizowania kultury. Rzeczywiście, niebezpieczeństwo to jest realne tam, gdzie względy ideologiczne i polityczne naruszają suwerenne prawo artysty do szukania prawdy o człowieku i do wyrażania jej tak, jak sam to uzna za najlepsze.

Ale mówienie o pedagogicznej roli kultury nie przystaje też do mentalności tych, którzy traktują dzieła kultury podobnie jak wszelkie ludzkie wytwory, w kategoriach praw rynku: popytu i podaży, konkurencji i oryginalności. Trudno się takiej mentalności dziwić: artysta musi się ze swej twórczej pracy utrzymać, odbiorca zaś – przyjmujący pozycję konsumenta – pragnie wybrać z mnogości oferowanych mu wytworów sztuki to, co mu najbardziej odpowiada. Trudno też pro-

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, p. 11.

testować przeciwko takiej „społecznej umowie”; wszyscy jakoś ją aprobujemy i w niej uczestniczymy. Kupując dzieła ulubionego autora, szczególnie przypadające nam do gustu malowidła lub nagrania, nagradzamy twórcę i zachęcamy go pośrednio, by nadal tworzył to (i tak), co (i jak) nam odpowiada. A jednak nie sposób nie przyznać racji tym, którzy w skomercjalizowaniu sztuki i całej kultury upatrują początek i główną przyczynę duchowej śmierci całych społeczeństw. Odbiorca takich seryjnych wytworów nie zostaje bowiem ubogacony tym, co nowe, co pomaga mu odkryć jakąś prawdę o Bogu, o sobie samym czy o świecie – ale otrzymuje to, co już zna, w czym nazbyt łatwo sobie upodobał i co go nie rozwija. Prawa rynku niszczą kulturę: cenniejszy i droższy towar z reguły wypychany jest przez produkty tańsze i jakościowo słabsze. Człowiek jest istotą tajemniczą, niełatwą do zrozumienia i zaakceptowania, toteż ambitne dzieła, odkrywające trudną, gorzką niekiedy prawdę o człowieku, ustępują miejsca produkcjom prościutkim, odmalowującym ludzki los w barwach odpowiadających niewybrednym gustom. W szczególności podstawowa perspektywa spełniania się ludzkiej osoby poprzez traktowanie innych ludzi jako bliźnich, poprzez bycie nie tylko „z drugimi”, ale i „dla drugich”⁹, zastąpiona jest odniesieniem do innych jako do rywali, nad którymi przewagę zdobywa ten, kto więcej „ma”: pieniędzy, władzy, popularności, znaczenia.

Takiemu traktowaniu sensu sztuki i całej kultury przeciwstawia się Papież z całą mocą, podkreśla natomiast wychowawczą rolę kultury, choć realizowaną nie nachalnie, raczej mocą samej prawdy i upatruje w niej podstawowy sens kultury. Chodzi przy tym nade wszystko o kulturę **moralną** i wychowanie moralne¹⁰, którego jednak nie należy redukować do dziedziny obyczajów – ważnych skądinąd, ale nie najgłębiej wyrażających człowieka. Moralne dobro tym się różni od dóbr pozamoralnych, że o ile te ostatnie (pieniądze, uzdolnienia, zdrowie) mają charakter ambiwalentny: służyć mogą – ale nie muszą – dojrzewaniu i umacnianiu człowieka w jego człowieczeństwie, o tyle dobro moralne (realizowane przez dobre czyny, wyrastające z cnót i je ugruntowujące) kształtuje człowieka w tym, co o jego specyfice i godności stanowi: jego rozumną wolność, uzdalniającą go do bezinteresownej miłości. Moralne więc wychowanie, to wychowanie człowieka jako człowieka: umacnianie jego rozumnej wolności, znajdującej właściwy sobie wyraz w miłości i twórczej pracy. Wychowawcza rola kultury polega więc nade wszystko na odkryciu tego wymiaru istnienia i bytowania ludzkiej osoby oraz ukazaniu jej fascynującej atrakcyjności. Oczywiście, nie chodzi o uproszczoną i przez to fałszywą perspektywę ludzkiej miłości. Wielki trud tworzenia kultury wiąże się z koniecznością przewyciężenia tego wszystkiego, co człowieka od miłości oddala i co jej obraz zniekształca – czy to przez takie jej spłylenie, jakiego niezliczone przykłady znaleźć można w sentymentalnych piosenkach w

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Tamże, p. 12.

stylu *disco-polo* i romansach spod znaku *Harlequin*, czy też przez wizję pozornej wielkości człowieka, dla której miłość jest przeszkodą, nie zaś jedyną drogą jej osiągnięcia.

I tu dochodzimy do szans i zagrożeń, jakie człowiekowi i jego kulturze niesie współczesność.

2. CYWILIZACJA WSPÓŁCZESNA A KULTURA

Zwykle chętniej niż o szansach mówimy o zagrożeniach, one bowiem bardziej nas bolą i niepokoją, niż szanse cieszą. Jan Paweł II także więcej uwagi poświęca temu, co kulturze zagraża, z reguły jednak ukazuje zarazem perspektywę – ludzką, a zwłaszcza chrześcijańską – przewyżczenia tych niebezpieczeństw i kształtowania „nowego człowieka”. Pełna lista wzmiankowanych przez Jana Pawła II zagrożeń i szans kultury współczesnej byłaby długa – bo też sprawom kultury Papież poświęca wiele uwagi. Zatrzymam się na niektórych problemach, w kontekście całego nauczania papieskiego chyba szczególnie ważnych.

Kultura życia – kultura śmierci. „We współczesnym kontekście społecznym, naznaczonym przez dramatyczną walkę między »kulturą życia« a »kulturą śmierci«, należy wykształcić w sobie silny zmysł krytyczny”¹¹ – pisze Papież w ostatniej encyklice, zachęcając wiernych oraz wszystkich ludzi dobrej woli, by z pomocą owego zmysłu krytycznego opierali się naporowi „cywilizacji śmierci”. „Potrzebna jest powszechna mobilizacja sumień i wspólny wysiłek etyczny, aby wprowadzić w czyn wielką strategię obrony życia. Wszyscy razem musimy budować nową kulturę życia: nową, to znaczy zdolną podejmować i rozwiązywać istniejące dziś, a dawniej nieznanne problemy związane z ludzkim życiem. [...] Nagła potrzeba tej odnowy kultury wynika z sytuacji dziejowej, w jakiej obecnie żyjemy, ale przede wszystkim zakorzeniona jest w samej misji ewangelizacyjnej, powierzonej Kościołowi”¹². Ten dramatyczny apel o kształtowanie nowej kultury życia wypowiedział Papież stosunkowo niedawno, jednak ma on znaczenie tak fundamentalne, jak fundamentalne względem wszelkich innych dóbr i wytworów kultury jest samo ludzkie życie. Przejmujący ton wypowiedzi Papieża wiąże się ze skalą zagrożeń, jakim życie człowieka jest poddane – zwłaszcza u swych początków i u kresu – a skala ta świadczy o wielkim niepokoju Papieża z powodu **zaniku poczucia bezcennej wartości życia każdego człowieka**. Kultura z istoty swej buduje na pewnej wrażliwości i ją kształtuje. Im większy jest zakres wartości uznanych za oczywiście cenne, nie wymagające osobnego wyjaśnienia i usprawiedliwienia, tym mocniejsza jest podstawa, na której kształtować się może prawdziwa kultura; prawdziwa, czyli taka, która odpowiada temu, kim naprawdę

¹¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, p. 95.

¹² Tamże.

jest człowiek. Gdy jednak podaje się w wątpliwość najbardziej – zdawałoby się – oczywiste dobra, nawet ludzkie życie, to można i trzeba mówić o głębokim i groźnym kryzysie kultury. Pamiętajmy bowiem, że życie ludzkie nie jest „dobrem”, które można położyć obok innych dóbr, takich jak majątek, swoboda poruszania się czy integralność cielesna. Brak tych dóbr bywa bardzo dotkliwy, ale da się bez nich żyć i rozwijać w sobie istotny wymiar człowieczeństwa. Natomiast życia człowiek nie „ma”, tak jak „ma” pieniądze lub władzę. Żywy człowiek *jest*, a odebranie komuś życia jest eufemistycznym określeniem zabójstwa. Niewrażliwość na ludzkie życie oznacza więc w istocie niewrażliwość na człowieka po prostu. Oczywiście, niewrażliwości tej towarzyszy często szczerą wrażliwość na ludzkie cierpienie; współczuciem dla cierpiącego próbuje się przecież usprawiedliwić eutanazję, a niekiedy także aborcję. Jest to jednak współczucie, które – dopuszczając zabójstwo cierpiącego, a nawet domagając się go – „zamyka” człowieka w obrębie czysto ziemskiego bytowania i w jego ramach upatruje ostateczny sens i cel życia. Cierpienie ludzkie dlatego przecież naznaczone jest szczególnym dramatyзмом, że poddana mu jest osoba ludzka, która zdolna jest i powołana do przekraczania wymiaru ziemskiej egzystencji.

Zagadnienie kultury życia i przeciwstawnej jej kultury (antykultury) śmierci zasługuje na osobną uwagę – tak, jak to uczynił Papież w cytowanej encyklice. Tu poprzestaję na odnotowaniu tego zagrożenia, na które odpowiedź widzi Jan Paweł II w wielopłaszczyznowej mobilizacji wszystkich ludzi dobrej woli, a zwłaszcza chrześcijan, wpatrzonych w Ewangelię, w świetle której dostrzec można najgłębsze korzenie godności ludzkiego życia – to znaczy: każdego człowieka, stworzonego na obraz Boga, odkupionego drogocenną krwią Chrystusa i uświęconego mocą Ducha Świętego: mocą Jego miłości, silniejszej niż ludzka słabość i grzech.

Kultura – rodzina – naród. Najpierw i najgłębiej uczy się człowiek kultury życia i wszelkiej kultury w rodzinie. Ona jest, według Bożych zamysłów, pierwszym i najsilniej na osobowości człowieka odciskającym się środowiskiem miłości. Jeżeli rzeczywiście człowiek odnaleźć może swoją pełnię nie inaczej, „jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”¹³ i jeżeli – jak zapewniają psychologowie i wychowawcy – aby nauczył się kochać, musi on najpierw sam bezinteresownej miłości doznać, to zrozumiałe jest dlaczego Papież przypisuje tak wielką rolę rodzinie w procesie wychowania człowieka do kształtowania kultury i kształtowania siebie poprzez kulturę. Zrozumiałe też, że w zagrożeniu rodziny upatruje zagrożenie dla całej kultury.

Tę wychowawczą i „kulturotwórczą” rolę rodziny przejmuje naród: „Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje »z kultury« i »dla kultury«¹⁴. Podobnie, jak nie istnieje »rodzina w ogóle«, ale każda rodzina jest konkretna, poszczególni

¹³ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, p. 24.

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO...*, p. 14.

jej członkowie pełnią w niej określoną funkcję, odznaczają się indywidualnym charakterem i łączą się z innymi członkami rodziny niepowtarzalnymi więzami miłości – tak też jest z narodem. Człowiek rodzi się w określonej, niepowtarzalnej „niszy kulturowej” wyznaczonej dziejami i kulturą swego narodu. Czerpie z jego dziedzictwa i je ubogaca; tym bardziej sam się ubogaca, im więcej z siebie daje i im bardziej utożsamia się z narodem, w którym wzrasta. Wynikający z postępu naukowo-technicznego wielki, skokowy na przestrzeni ostatnich lat postęp w zakresie informacji, rodzi tyleż nadziei, co obaw. Nadzieje wiążą się z możliwością zbliżenia ludzi różnych kultur poprzez lepsze ich wzajemne poznanie się i osobiste kontakty, poprzez zycliwą otwartość, która zawsze owocuje ubogaceniem własnej kultury. Obawy wynikają z niebezpieczeństwa utraty swej tożsamości, zagubienia tego, co specyficzne, niepowtarzalne; co stanowi dziedzictwo własnego narodu (ani lepszego, ani gorszego od innych, ale przecież własnego) w tyglu różnych kultur stopniowo zlewających się w jedną – kosztem jednak utraty tego, co dla każdej z nich specyficzne. Trudno powiedzieć, jak dalej proces ten rozwinie się, w każdym razie Papież zachęca, z jednej strony, do wzajemnej otwartości, do przezwyciężenia irracjonalnej ksenofobii, z drugiej zaś, do umiłowania własnej ojczyzny i kultury, które – gdy jest to umiłowanie głębokie i autentyczne – nigdy nie prowadzi do wrogości względem innych nacji, wrogość ta bowiem najczęściej wypływa z poczucia zagrożenia i kompleksu niższości.

Z dojrzwaniem do kultury poprzez rodzinę łączy się też trudny wymóg **respektu dla ludzkiego ciała**, a to znaczy w istocie: respektu dla całego, integralnego człowieka. Jan Paweł II jest wyjątkowo wrażliwy na „mowę ciała”, odsłaniającą głębię ludzkiego ducha i duchowej więzi łączących „dwoje w jednym ciele”. Świadom jest też swoistych praw, jakimi rządzi się sztuka, także ta, która przedmiotem swego zainteresowania czyni ludzkie ciało czy to dla ukazania jego piękna, czy też przeciwnie, brzydoty. W cyklu katechez zatytułowanych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* poświęca Papież osobny *Aneks* zagadnieniu *Etos ciała a dzieła kultury artystycznej*, w którym wyraża uznanie i podziw dla artystów podejmujących tak trudny i tak ważny temat, jakim jest ludzkie ciało, ale zachęca ich jednocześnie, by czynili to w sposób odpowiedzialny, ze świadomością niebezpieczeństwa oderwania tegoż ciała od jego pełnego znaczenia, zwłaszcza zaś od wymiaru osobowego (nie zaś tylko cielesnego) daru z siebie¹⁵. Ukazaniu tego wymiaru, przybliżeniu jego filozoficznej i teologicznej, fascynującej głębi poświęcił Autor cały ów cykl katechez, a także szereg innych dokumentów, wśród których na wyróżnienie zasługuje homilia Papieża w Kaplicy Sykstyńskiej z 8 kwietnia 1994 roku. „Kaplica Sykstyńska jest właśnie [...] sanktuarium teologii ludzkiego ciała. Jeśli świadczy o pięknie człowieka stworzonego przez Boga

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 239–251.

mężczyzną i niewiastą, to w tym świadectwie wyraża też w jakiś sposób nadzieję świata przemienionego, przemienionego wraz z Chrystusem zmartwychwstałym¹⁶.

Kultura i zmartwychwstanie. Ostatni cytat naprowadza nas na jeszcze jeden problem związany z kulturą we współczesnym świecie. Wspomniałem już o niebezpieczeństwie **komercjalizacji** kultury: poddania jej bez reszty wymogom rynku, kryteriom płasko pojmowanej użyteczności. Zagrożenie to niepokoi obecnego Papieża od wielu lat, dawał temu wyraz jeszcze przed wyniesieniem na Stolicę Piotrową, zwłaszcza w wykładzie, który wygłosił w marcu 1977 roku w Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie. W nawiązaniu do słów Cypriana Kamila Norwida z poematu *Promethidion*: „Bo piękno jest na to, by zachwycało do pracy – praca, by się zmartwychwstało”, kardynał Wojtyła podkreślał z naciskiem, iż „trzeba [...], przekraczając wszystkie ograniczenia wielorakich utylitarizmów, odsłonić w całym bogactwie ludzkiej *praxis* ową głęboką relację do prawdy, dobra i piękna, która ma charakter bezinteresowny: czysty i pozautylitarny. Właśnie ta bezinteresowność relacji istotowo warunkuje ów zachwyt, o którym pisze Norwid: zachwyt, zadziwienie, *contemplatio*, stanowi istotną podstawę konstituowania się kultury poprzez ludzką *praxis*”¹⁷. Kultura to coś więcej niż tworzenie dzieł sztuki, obejmuje swym zasięgiem wszelką ludzką działalność, nie tylko naukową, teoretyczną – ale także wytwórczą. Kardynał nie zamierzał pomijać ani pomniejszać znaczenia tej ostatniej. Jest znamienne, że to akurat w Łodzi postanowił Papież szczególnie pozdrowić ludzi kultury i podkreślić ich rolę w życiu społecznym. „Właśnie tutaj – podkreślał – to szczególne spotkanie świata kultury, inteligencji i świata pracy jest najbardziej wyraziste, najbardziej wymowne”¹⁸. Cała bowiem ludzka działalność, cała *praxis*, nosić winna, jego zdaniem, ponadutilitarne odniesienie do prawdy, dobra i piękna. Nie chodzi więc o zaniechanie użytkowej wytwórczości ani o jej deprecjonowanie, ale o prawidłowe jej przyporządkowanie względem tej twórczości człowieka, która polega raczej na kontemplacji niż na akcji i poprzez którą człowiek wykracza poza obręb tego świata („praca – by się zmartwychwstało”). „Niektóre z [...] produktów noszą na sobie od początku znamię zużycia, konsumpcji i poza ten poziom nie mogą dźwignąć się w hierarchii wartości”, przyznaje Autor. A następnie ostrzega: „Cywilizacja, która tym produktom daje pierwszeństwo, która niejako bez reszty nastawiona jest tylko na to, co człowiek zużywa, jest cywilizacją »śmierci człowieka«”¹⁹. Kto wie, czy nie lepiej to rozumieją sami ludzie pracy, usiłujący dopełnić swą codzienną harówkę odświętymi przeżyciami kulturalnymi niż niektó-

¹⁶ Jan Paweł II, Homilia, w: *Kaplica Sykstyńska – sanktuarium teologii ludzkiego ciała*, Tipografia Vaticana 1994, p. 6.

¹⁷ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 27(1979), z. 1, s. 16.

¹⁸ Jan Paweł II, „Do końca ich umiłował”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8–14 czerwca 1987 roku*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 209.

¹⁹ Tamże, s. 18.

rzy przedstawiciele tak zwanej elity kulturalnej, nazbyt łatwo sprowadzający swą działalność do poziomu mało ambitnej, raczej seryjnej niż twórczej, „produkcji dzieł artystycznych”.

Celem życia człowieka jest sam Bóg. I tylko Ten, który „jest Miłością” może człowieka wprowadzić w pełnię Swego życia, która będzie zarazem pełnią jego człowieczeństwa; pełnią, ku której powinna człowieka wszelka kultura prowadzić. Jej alternatywą jest śmierć. „Wydaje się – mówił Papież do świata nauki zebranego w auli KUL 9 czerwca 1987 roku – iż człowiek współczesny coraz bardziej zdaje sobie sprawę z tego, że Bóg (a więc i religia) – zwłaszcza zaś Bóg osobowy Biblii i Ewangelii, Bóg Jezusa Chrystusa – pozostaje ostatnim i ostatecznym gwarantem ludzkiej podmiotowości, wolności ludzkiego ducha, zwłaszcza w warunkach, w których ta wolność i podmiotowość bywa zagrożona nie tylko w sensie teoretycznym, ale bardziej jeszcze – praktycznym. Przez system i skalę wartości. Przez etos – lub antyetos – jednostronnie technokratyczny, przez upowszechnianie się modelu cywilizacji konsumpcyjnej”²⁰.

Oto więc zasadnicza opozycja, w którą „wpisana jest” wszelka kultura: opozycja między cywilizacją śmierci a cywilizacją życia; między cywilizacją nienawiści a cywilizacją miłości. Od ludzi kultury, od dojrzałości, wewnętrznej prawdy i poruszającej głębi ich dzieł, zależy to, jak będziemy wzajem się postrzegać i do siebie odnosić: czy będziemy zdolni dostrzec drogocенność człowieka i jej najgłębsze korzenie, czy też relacje nasze wyznaczone będą zwierzęcą walką o byt. Tak w każdym razie widzi rolę kultury Papież, który wołał na końcu spotkania w paryskiej siedzibie UNESCO: „Przyszłość człowieka zależy od kultury!”²¹, a w ostatnich dniach wołanie to powtórzył w Krakowie, podczas kanonizacji św. Jadwigi Królowej, którą chyba możemy nazywać patronką naszej kultury: polskiej, ale życzliwie otwartej na kulturę innych narodów.

²⁰ Jan Paweł II, „Do końca ich umiłował? ...”, s. 49.

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO...*, p. 23.

KS. STANISŁAW WIELGUS

IDEOWY OBRAZ WSPÓŁCZESNEJ KULTURY EUROATLANTYCKIEJ I NAUCZANIE OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II*

Z całego serca dziękuję Jego Ekszelencji Księdzu Arcybiskupowi za miłe słowa, za powitanie, a także za zaproszenie bym mógł w tak znakomitym, szacownym gronie podzielić się moimi refleksjami. Bóg zapłać, Ekszelencjo.

Dziękuję Księdzu Biskupowi Adamowi za to, że był takim miłym przekąźnikiem tego zaproszenia. Bóg zapłać.

Chciałbym przedstawić na konferencji obecną, ideową sytuację społeczeństw w krajach ukształtowanych przez chrześcijaństwo.

Chciałbym wskazać na elementy pozytywne, optymistyczne, charakterystyczne dla tej sytuacji, ale również na negatywne, niestety, narastające. Chciałbym również wskazać na genezę owej ideowej sytuacji, którą przeżywa współczesne chrześcijaństwo. Chcę podkreślić, że w dużej mierze, według mojego przekonania, za obraz tej sytuacji ideowej odpowiada filozofia, a zwłaszcza antropologia filozoficzna ostatnich dwóch wieków. Chciałbym również w swojej refleksji nawiązać do nauczania Ojca Świętego. I idąc za słowami Ojca Świętego pokazać także pewne drogi wyjścia z kryzysu, który bez wątpienia jest. Kryzysu zarówno religijnego, jak i moralnego. Mam świadomość, że obraz, który przedstawiam, jest niepełny i być może subiektywny, proszę mi to wybaczyć. Tak właśnie tę sytuację ideową współczesnego chrześcijaństwa ja postrzegam.

W apostoelskiej adhortacji *Pastores dabo vobis* Ojciec Święty Jan Paweł II ukazał obraz współczesnego chrześcijaństwa, sytuacji ideowej, w jakiej znalazły się obecnie chrześcijańskie narody. Wskazał zarówno na jasne, jak i na ciemne barwy tego obrazu. Pomimo chaosu moralnego i wielkiego zamieszania w ludzkich umysłach, jakie obserwujemy w naszych czasach, Ojciec Święty stwierdza, że dostrzegamy także w życiu społeczeństw elementy pozytywne, do których w pierwszym rzędzie zaliczyć należy niżej wymienione. Silniejsze niż kiedyś pragnienie sprawiedliwości i pokoju dla wszystkich ludzi. Większą wrażliwość współczesnego człowieka na nieszczęścia, które dotyczą bliźnich, nawet tych

* Przemówienie wygłoszone w bazylice archikatedralnej 12 kwietnia 1997 r. z okazji Dnia Inteligencji Katolickiej, zorganizowanego w 10. rocznicę wizyty Jana Pawła II i spotkania z przedstawicielami środowisk akademickich.

całkowicie nieznanymi, nawet tych zamieszkałych w odległych krajach, ale przeżywających wojny, głód, epidemie i inne losowe nieszczęścia. Coraz żywszą i coraz powszechniejszą troskę człowieka o dzieło stworzenia i o poszanowanie przyrody. Usilne poszukiwania sposobu ochrony godności człowieka i jego niezbywalnych praw. Obserwowane jest żywsze niż kiedykolwiek zaangażowanie się ludzi w wielu częściach świata na rzecz konkretnej, międzynarodowej solidarności i nowego porządku na ziemi – wolności i sprawiedliwości. Powszechniej i częściej, niż było to w minionych dziesięcioleciach, zdominowanych przez czysto pozytywistycznie rozumianą i uprawianą naukę i technologię – stawiane są przed uczonymi, podejmującymi badania naukowe, które mogą zaważyć na losach ludzkości, pytania z dziedziny etyki, pytania o sens i o granice tych badań.

Mimo istniejących jeszcze, a narosłych przez wieki mitów i uprzedzeń skierowanych przeciwko wszelkiej transcendencji, przeciwko wszelkiej religii i przeciwko wartościom duchowym, wzrasta – zdaniem Ojca Świętego – i to bardzo szybko zainteresowanie religią i nadnaturalnym wymiarem rzeczywistości, między innymi z uwagi na rozczarowanie, jakie wbrew wielkim nadziejom związanym z rozwojem nauki i technologii przyniosły one współczesnemu człowiekowi. Ten ostatni problem wydaje się, że jest wart dokładnego rozważenia.

Bardzo optymistyczna wizja nauki, którą w XIX wieku, a także w pierwszej połowie XX wieku uważano, pod wpływem nurtów scjentystycznych i pozytywistycznych, za panaceum na wszelkie nieszczęścia i problemy ludzkości, która miała zastąpić religię, jak chciał tego August Comte i jego następcy, wyzwolić człowieka z wszelkich lęków i zagrożeń oraz przynieść mu powszechny dobrobyt i szczęście. Ta wizja, niestety, nie sprawdziła się. Oprócz wspaniałych osiągnięć i wynalazków, które uczyniły życie milionów ludzi łatwiejszym i przyjemniejszym, nauka i technologia nie odsunęły od ludzkości najgroźniejszych nieszczęść. Nie tylko nie zapobiegły wojnom, lecz uczyniły je nieporównanie groźniejszymi, wskutek skonstruowania i ciągłego doskonalenia broni masowej zagłady. Eliminując wiele groźnych dla człowieka chorób, stanęły jednak bezradne wobec wielu z nich, w tym także wobec zupełnie nowych i śmiertelnie niebezpiecznych. Zabezpieczając za pomocą cennych wynalazków osobiste bezpieczeństwo człowieka, dały niestety jednocześnie do ręki przestępców i terrorystów takie środki i możliwości działania, które sprawiły, że w konsekwencji zagrożenie bezpieczeństwa osobistego stało się większe niż kiedykolwiek. Dostarczając człowiekowi coraz więcej i coraz lepszych artykułów konsumpcyjnych, doprowadziły jednocześnie do wielkiego skażenia środowiska naturalnego: do bezpowrotnej dewastacji gleby, powietrza, wody, lasów, a także wyniszczenia wielu gatunków roślin i zwierząt w różnych częściach świata.

Rozwiązując coraz to nowe zagadki wszechświata i świata nauka i technologia osiągnęły moment krytyczny w swoich badaniach, jak np. w genetyce, który jeżeli zostanie nieodpowiedzialnie przekroczony, może przynieść niewyobrażalne nieszczęścia dla całej ludzkiej cywilizacji.

W świetle powyższych uwag nie dziwi fakt, że współczesny człowiek poczuł się zawiedziony osiągnięciami nauki, a ściślej taką jej koncepcją, którą propagowali scjentyści, pozytywiści, marksiści. Ich koncepcja nauki bowiem, odwołująca się wyłącznie do doświadczenia zmysłowego i jego opisu, eliminująca programowo z wizji rzeczywistości i wizji człowieka wymiar nadnaturalny i wszelki wymiar moralny, stawała się w konsekwencji niejednokrotnie ślepym narzędziem, służącym realizacji imperialnych i totalitarnych celów określonych państw, organizacji i różnego rodzaju przywódców. Obecnie służy często jeszcze nieopanowanemu niczym i niestety samobójczemu na dłuższą metę wzrostowi konsumpcji bogatych społeczeństw. Taka koncepcja nauki musi rozczarować. Człowieka bowiem nie można ograniczyć, jak chcieli to uczynić materialiści różnych proveniencji, jedynie do sfery materii. Człowiek pragnie, w odniesieniu do otaczającej go rzeczywistości, nie tylko odpowiedzi na pytanie, *Jak jest?*, lecz także, a może jeszcze bardziej, odpowiedzi na pytania, *Dlaczego?* oraz *Po co?* Pragnie odpowiedzi na pytanie: *Skąd jest?* i *Dokąd zmierza?*

Nauka pozbawiona wymiaru moralnego, wymiaru przekraczającego materię i naturę, zawsze przyniesie rozczarowanie. Co więcej, zamiast nadziei, zamiast dobra przyniesie człowiekowi zagrożenie i rozpacz. Nauka i technologia same w sobie są oczywiście dobre. To przecież Bóg jest twórcą świata, człowieka i wszystkich jego uzdolnień. To przecież Bóg nakazał człowiekowi czynić sobie ziemię poddaną. To On nakazał mu rozwijać dane mu talenty. To przecież chrześcijaństwo stworzyło cywilizację euroatlantycką, budując ją na Dekalogu i Ewangelii, ale także wykorzystując obficie zarówno judaizm, jak i filozofię grecką, prawo rzymskie, średniowieczną naukę arabską oraz kultury narodów, które ochrzciły się. To chrześcijaństwo wreszcie, o czym w zasadzie nie wspomina się zbyt często, stworzyło warunki do zaistnienia nowożytnej nauki i technologii.

Na świecie były różne cywilizacje, które charakteryzował pewien postęp w zakresie struktur socjalnych, sprawiający, że część ludzi mogła się poświęcić nauce. W większości minionych cywilizacji istniały także określone systemy zapisywania, a więc także utrwalania, myśli i pomysłów. Istniała w nich poza tym pewna znajomość matematyki, a także praktyczne umiejętności służące do wykonywania narzędzi i broni, trafiaania na morzu i na lądzie, dokonywania pomiarów budowli i ziemi, leczenia chorych, wznoszenia wielkich i skomplikowanych obiektów architektonicznych itd. Można by powiedzieć, że w każdej z tych cywilizacji były warunki do zaistnienia w nich tego, co dziś rozumiemy przez naukę nowożytną. Dlaczego więc stało się to właśnie dopiero w późnośredniowiecznej Europie? Czyżby nastąpiło to na zasadzie czystego przypadku? Mało prawdopodobne, byśmy tu mieli do czynienia z przypadkiem.

Nowożytna nauka zrodziła się w chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej dlatego, że ta charakteryzowała się pewną unikalną cechą, jakiej inne cywilizacje nie posiadały, a która wyrażała się w określonej postawie umysłów ówczesnych Europejczyków w stosunku do materialnego świata; postawie *notabene* ukształ-

towanej przez chrześcijańską filozofię i teologię, a wyrażającej się w następujących przekonaniach.

Świat materialny jest czymś dobrym, a w najgorszym razie czymś obojętnym moralnie.

Świat, taktowany jako zły sam w sobie, nie wart byłby jakiegokolwiek uwagi i jakichkolwiek szczegółowych studiów.

Świat materialny jest racjonalny i uporządkowany. Panuje w nim ład. U podstaw decyzji o podjęciu badań nad materialnym światem, musiało się znaleźć przekonanie, że dokonane przez badacza odkrycie bądź ustalenie, ma sens dla całości zjawisk i jest na tyle stałe, iż pozostanie prawdziwe także w innym czasie i w innym miejscu.

Porządek w świecie nie tylko istnieje, lecz można go także odkryć. Jest on otwarty dla ludzkiego umysłu. Bez przekonania o możliwości poznania świata człowiek nie jest w stanie podjąć się badań naukowych, które przecież są bardzo często zajęciem niesłychanie trudnym i frustrującym, ponieważ prowadzonym długą drogą prób i błędów, a poza tym bywa, że wymagającym heroicznego wprost samozaparcia, wytrwałości, ascezy i uporu.

Naukowa wiedza o materialnym świecie nie jest tajemnicą, przeznaczoną jedynie dla wybranych, lecz powinna być powszechnie dostępna dla każdego, kto się do jej zrozumienia odpowiednio – od strony intelektualnej – przygotowuje. Oto otwartość na dostęp do wiedzy dla wielu ludzi (tak różna od hermetycznego traktowania wiedzy przez minione starożytne cywilizacje, np. przez kapłanów egipskich, starożytne misteria religijne, pitagorejczyków itd.) wiązała się z przekonaniem o potrzebie wspólnego dochodzenia do prawdy.

Naukowa wiedza o świecie materialnym może dać nad nim jakąś kontrolę, co zgodne jest z misją wyznaczoną człowiekowi przez Boga.

Powyższe przekonanie miało znaczenie praktyczne, ponieważ chrześcijańskie społeczeństwa europejskie, tak właśnie myśląc, wspierały i ceniły swoich uczonych, choć w zasadzie nie dyktowały im, co konkretnie mają wynaleźć, wyuczując intuicyjnie, że dyktat ograniczający wolność badań niszczy naukę.

Wymieniony wyżej zespół przekonań, wyrażający stosunek chrześcijaństwa do świata materialnego, jest zjawiskiem unikalnym w historii ludzkości. Jeżeli przyjrzymy się bliżej innym cywilizacjom, okaże się, że spotkamy się tam z przekonaniem zasadniczo odmiennymi. Generalnie biorąc, większość z nich traktuje świat materialny jako zły sam w sobie bądź poddany całkowicie kontroli kapryśnych demonów (por. systemy filozoficzno-religijne Indii, Persji, pitagoreizm, platonizm, neoplatonizm, manicheizm itd.). Powszechnym przekonaniem, występującym w cywilizacjach starożytnych, odżywiającym zresztą w różnych epokach, jest także teoria o cykliczności wszechświata, związana z cyrkularnym (a nie prostoliniowym) pojmowaniem czasu, która wyraża przekonanie, że wszystko, co dzieje się teraz, działo się już nieskończenie wiele razy w przeszłości i dzieć się będzie nieskończenie wiele razy w przyszłości. Tym przekonaniem przesiąknięta

była na przykład starożytna filozofia i literatura grecka, w których poza tym dominował pogląd, że cały świat materialny, a także pozamaterialny, łącznie z człowiekiem i bogami, znajduje się w uścisku niezmiennego i bezlitosnego losu (Ananke, Moira), którego nikt i nic nie jest w stanie zmienić. Jaki sens miałoby w takiej sytuacji podejmowanie badań nad tak rozumianym światem i poświęcanie życia próbom uczynienia czegoś nowego, skoro byłoby to z góry skazane na niepowodzenie.

Powyższe przekonania nie dawały zatem szansy na powstanie nauki nowożytnej w żadnej z minionych cywilizacji, włączając w to także cywilizację grecką, obciążoną necessityzmem, pogardą dla materii, wiarą w odwieczną cykliczność światów, a także przekonaniem, że wiedza jest tylko dla wybranych. Oczywiście spotkać można w cywilizacjach starożytnych odosobnione przypadki dystansowania się, przez jakiegoś myśliciela lub jakiś nurt filozoficzny, od któregoś z powszechnie przyjmowanych w tych czasach przekonań, ale nie od wszystkich i nie od większości z nich (np. otwarta postawa poznawcza presokratyków i akceptacja przez nich materialnego świata czy też przewyżczenie necessityzmu u orfików i pitagorejczyków).

Warunki do zaistnienia nowożytnej nauki stworzyła dopiero chrześcijańska, średniowieczna cywilizacja europejska, która korzystała oczywiście z osiągnięć innych cywilizacji, lecz która w istocie swojej stanowiła całkowicie nową w stosunku do nich jakość, różniąc się od nich decydująco w widzeniu świata materialnego oraz zadań i możliwości ludzkiego umysłu. Respektując *Księgę Genesis*, gdzie jest mowa o tym, jak Bóg po stworzeniu materialnego świata widział, iż wszystko, co uczynił, było dobre (Gen 1, 31) – filozofowie i teologowie chrześcijańscy wyrażali jednoznacznie (nawet wbrew Platonowi, którego wielu z nich wysoko ceniło) przekonanie, że świat materialny jest dobry. Czynili tak tym bardziej, że jeszcze ważniejszą podstawę do nobilitacji materii znajdowali w centralnym dla chrześcijaństwa dogmacie o wcieleniu Boga w materię ludzkiego ciała – *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami* (J 1, 14). Idąc za *Księgą Mądrości*, która stwierdza, że Bóg uporządkował wszystko według miary, liczby i wagi (Mdr 11, 20) – myśliciele chrześcijańscy wyrażali przekonanie, że materia jest nie tylko dobra, lecz także matematycznie uporządkowana i racjonalna, ponieważ stworzył ją rozumny, osobowy Bóg. Porządek świata ustanowiony został przez Boga, zdaniem chrześcijan, w sposób wolny, a nie z konieczności, jak głosili greccy i arabscy myśliciele. Porządek ten jest przy tym otwarty dla ludzkiego umysłu, który nie tylko może, lecz nawet powinien go poznać, skoro Stwórca poleca mu, żeby czynił sobie ziemię poddaną (Gen 1, 28) i żeby rozwijał podarowane mu talenty (Mt 25, 15 in.).

Można historycznie udowodnić, że to właśnie przekonania średniowiecznych chrześcijan stworzyły odpowiedni intelektualny klimat, konieczny do zaistnienia nauki nowożytnej, rozumianej jako szczegółowe, kwantytatywne wyjaśnianie materialnego świata.

Trzeba przy tym dodać, że sformułowanym wyżej przekonaniom ulegli później liczni uczeni, którzy urodzili się i wychowali w chrześcijańskich społeczeństwach, chociaż sami chrześcijanami nie byli.

Bardzo poważną przeszkodą, uniemożliwiającą przez długie wieki zaistnienie tego fenomenu, jakim jest nowożytna nauka, była trwająca przez 1500 lat dominacja fizyki arystotelesowskiej, która zablokowała rozwój pitagorejsko-platońskiej wizji rzeczywistości opartej na matematyce.

Arystoteles głosił tezę o wieczności i cykliczności świata. Nie znając prawa ciężenia, zmiany i ruch tłumaczył celowościowo. Przyjmował teorię o istnieniu dwojakiego rodzaju materii, tj. materii ziemskiej, podlegającej powstawaniu i ginięciu, oraz materii niebiańskiej, nie podlegającej zmianom i zniszczeniu. Głosił poza tym (co miało szczególnie negatywne znaczenie dla rozwoju nauki) fizykę jakościową, w której ważne było dochodzenie do istoty rzeczy, ważna była forma substancjalna rzeczy stanowiąca nośnik jej cech jakościowych, a nie jej eksperymentalne zbadanie i matematyczne, kwantytatywne ujęcie. Olbrzymi, dający się porównać z Biblią, naukowy autorytet Arystotelesa w zakresie filozofii przyrody jako pierwsi zaczęli podważać filozofowie i teologowie chrześcijańscy, którzy już na przełomie XII i XIII wieku zaczęli odrzucać jego poglądy w odniesieniu do koncepcji świata materialnego. Co więcej, zaczęli je oficjalnie potępiać, przestrzegając innych przed ich studiowaniem i wykładaniem.

Miało to ten pozytywny skutek, że wielu ówczesnych badaczy zwróciło uwagę na inną niż arystotelesowską metodę badania i opisywania materialnego świata, a mianowicie na matematyczną koncepcję rzeczywistości, koncentrującą się na ilościowym ujmowaniu zjawisk przyrodniczych. Szczególnie godni uwagi w tym kontekście są liczni uczeni z Merton College w Oksfordzie, tzw. „calculatores”, czyli „rachmistrze”, którzy nie tylko w opisie świata, ale nawet w refleksji teologicznej, stosowali metodę matematyzacji i geometryzacji, próbując na przykład ilościowo ująć problem zwiększania się w człowieku cnót teologicznych. Innymi słowy, usiłowali ująć ilościowo, a nawet geometrycznie to, co dane jest jakościowo. Powyższą metodę ilościowego widzenia świata przenieśli wkrótce do badań przyrodniczych.

W badaniach czternastowiecznych „calculatores” z Oksfordu oraz w refleksji paryskiego mistrza z tego czasu – Jana Burydana, twórcy słynnej teorii impetu, która wykluczała arystotelesowskie inteligencje, a ruch kosmosu wyjaśniała impetem nadanym mu przez Boga – tkwią korzenie nowożytnego przyrodoznawstwa. To oni byli – jak dowiedli to tacy wybitni uczeni, jak Piotr Duhem, Haskins, Beaujouan, Dijksthernis, A. Birkenmajer, Crombie, A. Maier, Konstanty Michalski i wielu innych historyków nauki – prekursorami Galileusza, Newtona, Loenardo da Vinci i Kopernika.

To oni, wychodząc z przesłanek teologii chrześcijańskiej, która przyjmując, że Bóg stworzył cały wszechświat, odrzucała ostre arystotelesowskie przeciwstawienie dwóch rodzajów materii, ziemskiej i niebieskiej – stwierdzili, że rządzą

nimi te same prawa mechaniki. Przygotowali w ten sposób podstawy newtonowskiego odkrycia, że ta sama siła, która przyciąga jabłko na ziemię, ta także utrzymuje księżyc na jego orbicie.

Zrodzenie się nowożytnego przyrodoznawstwa było więc możliwe, z jednej strony, dzięki ukształtowaniu przez chrześcijańską filozofię i teologię określonego zespołu przekonań w stosunku do świata materialnego, a z drugiej strony, dzięki odrzuceniu przez nie autorytetu Arystotelesa w kwestiach dotyczących tego świata.

Dalszy rozwój nowożytnej nauki stał się natomiast możliwy wówczas, gdy uczeni, prowadzący badania przyrodnicze, zakwestionowali autorytet Biblii w odniesieniu do zagadnień astronomii, fizyki, biologii i innych przyrodniczych dziedzin wiedzy, podtrzymując go jednak całkowicie – jako głęboko wierzący chrześcijanie – w odniesieniu do zagadnień z zakresu wiary i moralności. Nie był to proces łatwy. Musiało upłynąć nieco czasu, zanim uświadomiono sobie jak, od strony metodologicznej, należy traktować teksty biblijne. Musiała się zdarzyć w tym czasie sprawa Galileusza, której nieszczęsny finał miał swoje źródło w zbyt szerokim pojmowaniu przez niektórych (bynajmniej nie wszystkich) ówczesnych teologów, kompetencji naukowej tekstu biblijnego – żeby nowożytne przyrodoznawstwo mogło się zacząć dynamicznie rozwijać.

Chrześcijaństwo było i jest przyjazne nauce, przez całą swoją historię wspierało ją i rozwijało. To chrześcijaństwo stworzyło szkolnictwo powszechne. To ono stworzyło uniwersytety, które przecież w okresie średniowiecza były traktowane jako instytucje kanoniczne. Powtarzane ciągle pomówienia, że Kościół siał ciemnotę i zacofanie, są mitami wymyślonymi w okresie odrodzenia i reformacji, przejętymi przez ateistów osiemnastowiecznych i dziewiętnastowiecznych, a ponawianymi przez różnych nieprzyjaciół Kościoła katolickiego do dziś.

Kościół katolicki nigdy nie bał się nauki, ale Kościół wie dobrze, że sama nauka nie jest w stanie człowieka zbawić. Jak stwierdza to Ojciec Święty, w cytowanej adhortacji *Pastores dabo vobis*, w naturze człowieka zakodowane jest pragnienie poznania Absolutu i nauka powinna się z tym liczyć. Powinna go w realizacji tego pragnienia wspomagać na miarę swoich merytorycznych i metodologicznych możliwości. Człowiek oderwany od Absolutu traci poczucie sensu istnienia, bez względu na to kim zostanie i co będzie posiadał.

Od momentu, kiedy Lucyfer wykrzyknął Bogu – *Non serviam!* – Nie będę służył! Od tego momentu w stworzoną naturę wdarł się element buntu przeciwko Bogu. Widoczny jest on w całej historii człowieka, od początków jego istnienia.

Przez całe dzieje ludzkości przewija się wątek owego buntu skierowanego przeciwko Woli Bożej wyrażonej w Dekalogu. Buntu, który ma na celu strącenie Boga z tronu i usadowanie się na nim człowieka. Źródłem tego buntu jest pycha. Najpierw pycha diabelska, a potem ludzka, ponieważ udzieliła się ona również człowiekowi. Ten uwierzył, że jego umysł jest tak potężny, iż rozwiąże wszystkie

problemy tego świata. Uwierzył diabłu, iż Bóg nie jest człowiekowi potrzebny, że krępuje jego wolność. Uwierzył, że może żyć tak, jakby Boga nie było. Jakby nie ustanowił dla niego przykazań, co podkreśla bardzo często Ojciec Święty w swoim nauczaniu.

Ale człowiek Bogiem nie jest. Przeciwnie, jest słabym, kruchym i zależnym w swoim istnieniu od najrozmaitszych okoliczności stworzeniem. Dlatego też nawet ten najbardziej pyszny i zarozumiały, nawet ten, który uśmiercił w swojej duszy Boga, który wykreślił Go ze swojej wizji rzeczywistości, jeśli zdolny jest do refleksji nad samym sobą i nad sensem swego istnienia, odczuwa ogromny lęk. Nie lęk przed konkretnym zagrożeniem, lecz lęk, który odnosi się do samej istoty jego egzystencji, który sprawia, że takiego człowieka nawet przez chwilę nie opuszcza dręcząca świadomość, że jego życie nie jest takie, jakie powinno być, że poza granicą tego życia stoi tylko nicomość, owa upiorna moc, która niszczy wszelki sens.

Myśl o granicy ludzkiej egzystencji nie wyzwala lęku tylko wówczas, gdy człowiek ma świadomość i wiarę, że za tą granicą, gdy przyjdzie jego kres, napotka Kogoś, kto na niego czeka, kto go przyjmie, kto go poprowadzi do świata pokoju, miłości i szczęścia.

Wielu współczesnych ludzi uważających się za wyemancypowanych spod władzy Boga, miota się więc między pychą a lękiem. To ich wewnętrzne rozdarcie pogłębia następna sprzeczność, której nie potrafią przezwyciężyć. Współczesny, wykształcony człowiek posiada bowiem, z jednej strony, olbrzymią wiedzę o sobie, którą zapewniają mu liczne nauki, takie jak: medycyna, biologia, historia, socjologia, paleontologia czy psychologia eksperymentalna; z drugiej strony natomiast, nie wie niemal nic o swojej istocie, o tym skąd przyszedł, po co istnieje i kim naprawdę jest. Brakuje mu wizji samego siebie, która wskazywałaby mu jasno i wyraźnie, co jest w nim centralne, a co tylko peryferyjne; która wskazywałaby mu cel życia i środki, jakie należy do niego zastosować.

W ostatnich dwóch wiekach podejmowano różne próby wskazania na to, co w człowieku jest istotne. Takiej próby dokonał materializm, odpowiedzialny w dużej mierze za totalitarny i praktycystyczny sposób myślenia współczesnego człowieka. Materializm, który orzekł, że człowiek jest niczym innym, jak tylko wysoko skomplikowaną materią. Na antypodach w stosunku do materialistycznej koncepcji człowieka stanął idealizm, zwłaszcza w ujęciu Hegla, który stwierdził, że w tym, co pierwotne i co realne w całej rzeczywistości jest tylko duch; jest to, co absolutne. Ów nieosobowy duch, zdaniem Hegla, rozwija się w procesie samorealizacji w materię i dochodzi w końcu do uświadomienia sobie siebie samego w człowieku. Człowiek więc w swojej najgłębszej istocie jest samorozwojem boskiego ducha, nie zaś stworzeniem Wszechmogącego Boga.

Z doświadczeń zjawisk dynamicznie rozwijających się społeczeństw zrodził się tzw. socjologizujący obraz człowieka, który wyraża przekonanie, że jednostka ludzka sama w sobie jest niczym i że jest jedynie czymś, co wyrasta z całości. Ty

jesteś niczym – mówią do nas zwolennicy tej koncepcji. To społeczeństwo jest wszystkim – stwierdzają. Socjologizmowi z kolei przeciwstawia się indywidualizm, który stwierdza, że w rzeczywistości tylko jednostka, tylko indywiduum jest wartością, gdyż to co właściwe, zawsze ginie w wielości.

Jeszcze inaczej patrzy na człowieka determinizm, w myśl którego wszystko podlega nieodwołalnemu, nieosobowemu przymusowi. Wszystko w życiu ludzkim dzieje się tak, jak się dzieć musi i nikt ani nic nie potrafi nas wyzwolić z żelaznej obręczy naszego losu – stwierdzają wyznawcy tego poglądu.

W przeciwieństwie do determinizmu niezależność ludzkiej jednostki akcentuje egzystencjalizm, który postrzega ją jako całkowicie, wręcz rozpaczliwie wolną, jednocześnie pozbawioną jakiegokolwiek oparcia. Zdaniem egzystencjalistów nie istnieją żadne reguły, które określałyby życie człowieka. Jest on podobny do samotnego atomu miotającego się w próżni, w którą został wrzucony. Sam decyduje o swojej suwerennej, a jednocześnie bezbrzeżnie rozpaczliwej wolności. Sam sobie nadaje sens, który już z założenia jest absurdem.

Poza wymienionymi wyżej próbami określenia, czym naprawdę jest człowiek, istnieją jeszcze inne przeciwne sobie ujęcia tego problemu. Pierwsze z nich, związane z tzw. procesualizmem, stwierdza, że nie jest w ogóle możliwe ustalenie, czym jest człowiek, ponieważ stanowi on rzeczywistość podlegającą procesowi ustawicznego stawania się, że człowiek jest wypadkową i rezultatem ustawicznych, nie dających się ani przewidzieć, ani określić spotkań i zderzeń ze światem, z historią, z niezliczoną liczbą ludzi i ich spraw, a także z wyzwaniem i zadaniami, jakie niesie czas, w którym przyszło mu żyć.

Temu ujęciu sprzeciwia się realistyczna koncepcja człowieka, której stałe echo odnajdujemy w nauczaniu Ojca Świętego, a która określa, co należy do istoty człowieczeństwa, a co nie; która tę istotę traktuje jako ludzką, nieśmiertelną, stworzoną przez Boga duszę, stanowiącą element nie ulegający zmianie, taki sam zawsze i wszędzie.

Z powyższych rozważań wynika, że są różne, przeciwne, a nawet sprzeczne ze sobą, koncepcje człowieka, których niepodobna uzgodnić. Niestety, nie są one tylko teoretycznymi, akademickimi rozważaniami. Przeciwnie, jak poucza nas historia minionego wieku, pociągają one za sobą praktyczne konsekwencje, wyrażające się często w postaci różnego rodzaju konfliktów, a nawet wojen, walk społecznych i politycznych, okrutnych prześladowań rasowych, narodowościowych, religijnych, społecznych i innych.

W materialistycznej koncepcji człowieka szukał swoich uzasadnień bolszewizm. W filozofii Hegla i Nietzschego rasizm i niemiecki socjalizm narodowy. W określonych filozofiach, zwłaszcza w antropologiach filozoficznych, tkwi także źródło różnego rodzaju rewolucji, a także rodzących się jako ich konsekwencje dyktatur.

Generalnie biorąc, istota rewolucji polega na woli odrzucenia autorytetu w ogóle, bez względu na jego rodzaj. Bo czego właściwie domaga się każda rewolucja? Odpowiedź brzmi: Wolności. Ale wolności od czego?

Dawne rewolucje, poczynając od francuskiej, żądały wolności od władzy i od wszelkich autorytetów. Najpierw od władzy królewskiej, potem od każdej innej, a następnie kierowały się przeciwko źródłu wszelkiego autorytetu, a mianowicie – przeciwko Bogu.

Nie dziwi więc fakt, że francuska rewolucja była bezbożna i okrutnie zwalczała Kościół katolicki. Przygotował ją przecież materializm i ateizm wielu francuskich filozofów oświeceniowych. Tak samo jak marksistowska, materialistyczna koncepcja rzeczywistości i człowieka przygotowała rewolucję bolszewicką, w której ateizm był nie tylko osobistym światopoglądem jej wodzów, lecz także podstawą i programem całego bolszewizmu. Swoistą nową religią.

Jest zaiste paradoksem, że rewolucje, krwawe rewolucje, kończą się najczęściej dyktaturą. Dzieje się tak dlatego, że wolność, jaką one głoszą, nie jest wolnością autentyczną. Jest namiastką wolności. Jest chaosem na każdej płaszczyźnie życia. Jest anarchią polityczno-społeczną, a przede wszystkim moralną.

Prawdziwa wolność, twórcza i rozwijająca, a nie niszcząca i zniewalająca człowieka, ma swoje źródło jedynie w Bogu i w ludzkiej osobie, będącej przecież podobieństwem i obrazem Boga. Jeśli zakwestionuje się Boga, to musi się także z konieczności zakwestionować Jego odblask w człowieku. Gdy zakwestionuje się istotę człowieczeństwa, wówczas człowiek, odarty ze swojej w Bogu zakorzenionej godności dziecka Bożego, pozostanie tylko zwierzęciem i niczym więcej. Pozostanie zwierzęciem, którym można dowolnie dysponować, którym można manipulować, którego można instrumentalnie używać. Sprzedać, poświęcić dla czyjejś władzy lub wygody, a nawet zabijać – narodzonych lub nie narodzonych – według uznania władzy i możliwych. Chodzi przecież tylko o zwierzę, o nic więcej.

Wiedzą o tym dobrze wszelacy dyktatorzy, wyłaniający się z chaosu każdej rewolucji, narzucający szybko niewolnicze warunki życia milionom ludzi, którzy paradoksalnie zamieniają na skutek dokonanych przez siebie samych rewolucji, swoich władców, jakże często ze złych na gorszych. Na dłuższy czas uciemiężeni ludzie nie są w stanie znieść poniżenia i niszczenia. Gotowi są znowu do buntu. Dyktatorzy rozumieją to doskonale. Nie mając jednak żadnych głębszych – poza surrealistycznymi najczęściej obietnicami – uzasadnień do utrzymania swojej władzy, zmuszeni są do sięgania po coraz to ostrzejsze środki przymusu. To jeszcze bardziej podburza ludzi i prowadzi ich do nowej rewolucji. I błędne koło, które ma swoją przyczynę w fałszywej koncepcji człowieka oderwanego od Boga, zamyka się.

Oderwanie człowieka od Boga prowadzi w linii prostej do nihilizmu. Ludzie, którzy Go wyłączyli ze swojego życia, którzy Go odrzucili, uwalniają się od wszelkich z nim powiązań, a w konsekwencji sami siebie czynią bogami. Stawiają się ponad Bożym prawem, ponad Dekalogiem, ponad Ewangelią i wszelką ety-

ką normatywną. Jak powiedział ongiś Nietzsche – ludzie ci, a ściślej nadludzie czy współcześni supermani, stają poza dobrem i złem – *jenseits vom Gut und Böse*, ponieważ to oni sami, a nie Bóg, rozstrzygają o tym, co jest dobre, a co złe. Kogo zostawić przy życiu, a kogo zniszczyć, komu zabrać własność, a kogo uczynić bogaczem. Ponieważ to oni sami, a nie Bóg, stają się twórcami moralności. Nowej moralności, której naczelną zasadą jakże często jest niestety egoizm, nienawiść, bezwzględna walka klas oraz walka o byt.

Ze smutkiem należy stwierdzić, że ten proces uwalniania się ludzi od Boga i od chrześcijaństwa ciągle narasta w wielu krajach ukształtowanych ongiś przez chrześcijaństwo. Współczesny człowiek żyje jeszcze, choć niestety powierzchownie dziedzictwem chrześcijaństwa. I to nie tylko w sferze zewnętrznego obyczaju. Wszystkie jego moralne pojęcia, wszystkie uzasadniające je wartości, wszystkie postawy – zarówno indywidualne, jak i społeczne – związane są jeszcze z chrystianizmem, często już nieświadomie.

Nietykalność ludzkiej osoby, szacunek dla człowieka i poszanowanie jego praw, równouprawnienie, szacunek dla słowa, dochowywanie układów i wiele innych wartości, to pozostałości setek lat chrześcijaństwa w Europie i gdzie indziej. To jeszcze trwa, lecz związek wielu ludzi z chrystianizmem słabnie. W wielu tradycyjnie jeszcze chrześcijańskich społeczeństwach, prawdziwi chrześcijanie traktowani są już jako coś obcego, coś, co należy usunąć z życia publicznego, a w najlepszym razie zepchnąć na margines życia. Ich przekonania religijne się już nie liczą. Nie są traktowane poważnie. Wolno z nich kpić i szydzić. Wolno je poniżać. Publiczne władze nie ujmą się za przekonaniem katolika. W wielu krajach kabaretyści używają sobie dowoli na przekonaniach katolików. Pilnują się jednak rygorystycznie, żeby nie pozwolić sobie na najmniejszy żart odnoszący się, np. do judaizmu bądź islamu, ponieważ wiedzą dobrze, że mass media zaatakują ich natychmiast jako rasistów, antysemitów bądź faszystów, a poza tym może im się przydarzyć coś jeszcze gorszego. Wiedzą natomiast, że w stosunku do katolików mogą się czuć bezkarni, co więcej są przekonani, że u sił opiniotwórczych uzyskają opinię ludzi walczących z ciemnotą i zacofaniem.

Zjawisko rozplywania się chrystianizmu przybrało w ostatnich latach postać kryzysu. Tak jak w chorobie zapalenia płuc przychodzi taki przełomowy, kryzysowy dzień, który rozstrzyga o życiu lub o śmierci pacjenta, podobnie dzieje się dziś z ukształtowaną przez chrześcijaństwo cywilizacją euroatlantycką. Ona obecnie przeżywa taki właśnie dzień. Przeżywa kryzys, dziś wyrażający się szczególnie w zjawisku postmodernizmu, który ogarnął najpierw wiele środowisk intelektualnych, a obecnie obejmuje swoim zasięgiem coraz szersze warstwy społeczne, stając się dla nich jedynie słuszną filozofią życia. Postmodernizm, poczynając od rewolucji studenckiej na Zachodzie lat sześćdziesiątych, również skierowanej przeciwko wszelkim autorytetom, ustala apodyktycznie nowy stosunek do prawdy, głosząc całkowicie nową wizję świata i człowieka. Jak wspomniano, postmodernizm stał się, najpierw w kra-

jach zachodnich, filozofią wielu współczesnych intelektualistów, wielu środowisk uniwersyteckich i wielu mass mediów. Obecnie ogarnia swoim wpływem kulturę i mentalność narodów w krajach postkomunistycznych, w których większość zdeklarowanych ongiś zawodowych marksistów, przekształciła się nagle i niespodziewanie w postmodernistów, głoszących kompletny relatywizm poznawczy i moralny; skrajny i nie liczący się z dobrem wspólnym indywidualizm; praktyczny materializm; konsumpcyjny nieopanowany utilitaryzm; a w sposób szczególny hasło wolności człowieka od wszystkiego i do wszystkiego. W myśl filozofii postmodernistycznej każdy może zrobić wszystko, co zechce i zaniechać wszystko, co zechce, ponieważ wszystko jest tyle samo warte, ponieważ każdy może mieć własną prawdę i swoje własne dobro moralne, ponieważ nie istnieją żadne absolutne kryteria ani poznawcze – ani etyczne, ani też estetyczne. Nadszedł czas zupełnej, niczym nie skrępowanej, pozbawionej jakichkolwiek hamulców moralnych samowoli, której nie ogranicza żadna absolutna wartość, bo takich wartości, zdaniem postmodernistów, nie ma. Według przekonania zwolenników postmodernizmu prawda jest represywna i ogranicza człowieka. Jeżeli bowiem w filozofii lub w moralności uzna się coś za prawdziwe dobre i słuszne, to tym samym powoduje się represje stanów przeciwnych, mówią moderniści. Jeśli na przykład uzna się, że małżeństwo jest związkiem kobiety z mężczyzną, to tym samym represyjnie ogranicza się wolność homoseksualistów lub lesbijek, pragnących również zawrzeć związek małżeński. Prawda według postmodernistów jest systemem władzy, a nie poznawaniem rzeczywistości, ponieważ rzeczywistości i tak nie można poznać. Dlatego należy odrzucić prawdę, gdyż jednej dla wszystkich i niezależnej prawdy nie ma.

Postmodernizm przekreśla w ten sposób 25 wieków istnienia i rozwoju filozofii pretendującej do poznawania prawdy. Propaguje model człowieka wyzwolonego od prawdy i moralności, wyzwolonego od stałych przekonań i stałych miejsc zamieszkania. Model kompletnego kosmopolity, obywatela świata, bez ojczyzny, bez domu, bez stałych wartości i bez wychowania, ponieważ wychowanie ogranicza. Model człowieka, który nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek pracą nad sobą, nad swoim charakterem; który nie ma żadnych ideałów, żadnych stałych wartości i żadnej tożsamości. Nie liczy się światopogląd, religia, narodowa kultura. Na człowieku nie ciąży żadne obowiązki, gdyż wszystko cokolwiek uczyni, będzie tyle samo warte. Nie powinien więc niczego ani nikogo traktować zbyt poważnie, jedynym jego celem jest bawić się, korzystać z wszelkich dóbr i z każdej nadarzającej się przyjemności, bez myślenia o konsekwencjach. Powinien wszystko akceptować, niczego nie wolno mu oceniać negatywnie. Tylko wówczas zasłuży na miano człowieka tolerancyjnego. Tylko wówczas nie zasłuży na miano fundamentalisty. Tylko wówczas zmieści się w ramach jedynie słusznej, jak twierdzą amerykańscy postmoderniści, postawy

życiowej, którą wyraża słynna *political correctness*, będąca *notabene* nowym tym razem intelektualnym totalitaryzmem.

Postmodernizm to przykład buntu, przykład rewolucji skierowanej przeciwko autorytetowi rozumu, który stworzył i rozwinął cywilizację euroatlantycką. Proponowana przez tę orientację rezygnacja z prawdy i rozumu prowadzi do kompletnego irracjonalizmu, a w konsekwencji do nowoczesnego, gorszego niż dawne, barbarzyństwa. Prowadzi przy tym do całkowitej atomizacji ludzi, pozbawionych jakiegokolwiek oparcia w wartościach; ludzi wykorzenionych z tradycji, religii, kultury; ludzi, których w wielu bogatych społeczeństwach już nic ze sobą nie łączy poza walką o pieniądze i o utrzymanie dobrobytu.

Pewnych oczywistych faktów nawet postmodernista nie potrafi jednak zrelatywizować. Nie potrafi wykluczyć zagrożenia, jakie wisi nad ludzkością, w postaci broni masowej zagłady czy skażenia środowiska naturalnego. Nie potrafi zrelatywizować faktu osobistej, zbliżającej się nieuchronnie do każdego człowieka, śmierci. Stąd nawet u przekonanego postmodernisty jawi się potrzeba przezwyciężenia lęku przed unicestwieniem. Nawet u niego, mimo szeroko głoszonej nietzscheańskiej teorii śmierci Boga osobowego, odzywa się tęsknota za religią. Szuka więc stosownej dla siebie religii. Religii wygodnej; religii, która, z jednej strony, dawałaby komfort poczucia bezpieczeństwa, ale która, z drugiej strony, niczego by nie wymagała. Religii bez zobowiązań, bez żadnych norm moralnych, bez żadnych dogmatów wiary, bez żadnej odpowiedzialności za czyny, bez żadnych religijnych instytucji i autorytetów.

Popyt zawsze rodzi podaż. W związku z czym notujemy w ostatnich latach niezwykle dynamiczny rozwój kultów religijnych, w których nie ma już mowy o Bogu osobowym, w których wszystko jest dozwolone, takich chociażby jak New Age. Przy okazji rozwijają się różne kultury zbrodnicze, satanistyczne i inne niszczące osobowość zwabionych różnymi sposobami wyznawców, zmuszające bądź nakłaniające do zbiorowych samobójstw itd. Gdzie zamiera prawdziwa religia – natychmiast pojawiają się ciemne irracjonalne kultury, tworzone arbitralnie przez różnych guru, którzy zrywają z tradycją i doktrynalnymi autorytetami, narzucając często zdominowanym przez siebie zwolennikom, paranoidalne i całkowicie absurdalne wierzenia i praktyki religijne, nie mające oparcia w niczym poza imaginacją, a czasami zimną kalkulacją samozwańczych mesjaszy. Kultury te ujawniają zamęt moralny i intelektualny naszych czasów. Najczęściej stanowią one coś w rodzaju gigantycznej rupieciarni poskładanej z odłamków dawnych religii dopasowywanych pod gusta współczesnych ludzi, którzy po utracie kontaktu z prawdziwą religią, szukają rozpaczliwie jakiejś jej namiastki.

Tak dzieje się zawsze, gdy człowiek rezygnuje z używania rozumu i z prawdziwej, mającej oparcie w Bogu, wolności. Gdy krzyczy swojemu Stwórcy prosto w twarz – Nie będę Ci służył! Pozostaje wówczas sam, słaby, bezbronny, wydany na pastwę tego, co chaotyczne, absurdalne, irracjonalne, zbrodnicze, tego co jest karykaturą Boga, a więc na pastwę diabła.

W tej trudnej ideowo sytuacji Kościół katolicki, z Ojcem Świętym Janem Pawłem II na czele, podejmuje nieustanny wysiłek w obronie człowieka, który jest przecież dzieckiem Bożym. Ciągłe na nowo podejmuje zmagania z diabłem, walczy o duszę tego świata, o duszę człowieka. Drogi wyjścia z tej kryzysowej sytuacji, w jakiej znalazł się współczesny człowiek, Jan Paweł II ukazuje w swojej książce *Przekroczyć próg nadziei*. Stwierdza w niej, że nie istnieje inna możliwość ratunku dla zagrożonej od wewnątrz cywilizacji chrześcijańskiej, jak tylko przez powrót do rozumu i prawdziwej wiary. Powrót do zweryfikowanej w ciągu 20 wieków realistycznej wizji świata i człowieka. Wizji nie oderwanej ani od materialnego świata, ani też od świata ducha. Wizji bazującej na objawieniu i rozumie. Wizji wskazującej właściwą relację między Bogiem i światem oraz między Bogiem i człowiekiem. Niepodobna bowiem zrozumieć ani świata, ani człowieka bez ich Stwórcy, bez Boga. Nie istnieje także, jak głoszą to różne pseudoreligijne kultury wschodniej prowienencji, możliwość zbawienia świata i człowieka bez Boga. Nie ma bowiem zbawienia bez Zbawcy. Nie ma szczęścia bez źródła szczęścia, nie ma żadnego sensu bez Tego, który jest Logosem, to znaczy sensem wszystkiego, Twórcą wszelkiego sensu.

Prolog Ewangelii św. Jana zaczyna się od znanych powszechnie słów: *En arche en ho Logos* – co znaczy we właściwym tłumaczeniu – *Na początku był Sens*. Bóg jest sensem świata. Wszelka twórczość naukowa czy artystyczna traci sens, jeśli jest oderwana od Boga. Bez odniesienia do transcendencji jest miąłka i nic nie znacząca. Zrodzona z absurdu, rodzi tylko absurd.

Wezwania Jana Pawła II, powtarzane w wielu jego przemówieniach i papieskich dokumentach, wzywające do ratowania zagrożonego człowieczeństwa, zagrożonej ludzkiej cywilizacji życia, skierowane są do każdego człowieka dobrej woli, do każdego z nas. Skierowane są zwłaszcza do intelektualistów, do twórców, których odpowiedzialność za świat i jego losy jest wyjątkowo wielka. Bo tak naprawdę światem rządzi idea, rządzi słowo. One go kształtują i wyznaczają ścieżki, którymi się toczy. One są odpowiedzialne za dobro, jakie się w nim rodzi, lecz niestety także za zło. Holocaust nie zaczął się od budowania krematoriów, bolszewicka upiorna rewolucja nie zaczęła się od mordowania setek tysięcy niewinnych ludzi. Jedno i drugie poprzedziły zbrodnicze idee, wymyślone przez intelektualistów, a powielone i pomnożone przez propagandzistów. Jedno i drugie poprzedziły słowa pełne nienawiści, oszczerstw, szyderstw, skierowanych przeciwko określonym ludziom, rasom, narodom, grupom społecznym, religiom.

Rola intelektualistów była i jest olbrzymia. Dlatego wszelkie totalitaryzmy, gdzie by one nie były, bardziej się boją ich myśli i słów niż armat i czołgów. Dlatego tak dokładnie i bezwzględnie cenzurują wszystko, co oni mówią i piszą. Z ogromnym społecznym znaczeniem wiąże się zawsze wielka odpowiedzialność. Intelektualista, który jest wolniejszy niż ktokolwiek inny, bo bardziej od innych świadomy, nie może zapominać o tym, że tworzenie nowych wizji świata, państwa, człowieka, moralności, że wygłaszanie nowych poglą-

dów na temat dobra i zła, prawa i bezprawia, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, praw i obowiązków, że to wszystko nie jest zabawą, samą tylko grą akademicką dla grupki wtajemniczonych. Intelktualista nie może bowiem zapominać o tym, że idea stworzona i opublikowana przez niego, żyje potem własnym życiem, a jej twórca nie ma już nad nią żadnej władzy. Zdarza się, że przypomina to mitologiczne otwarcie puszek Pandory.

Nakazem chwili jest uświadomienie sobie olbrzymiej odpowiedzialności za idee i słowa. Zwłaszcza obecnie, gdy możliwości ich rozpowszechniania, dzięki potężnym mass mediom, są wprost niewyobrażalne i gdy wiele z tych mediów znajduje się w rękach ludzi będących na usługach, powiedzmy to sobie otwarcie, szatana, który płacąc swoim sługom złotem i władzą, pełnymi garściami sieje – na grunt zagubionych ludzkich dusz – kłakol zbrodni i przemocy, nienawiści i rozpusty, kompletnego zdziczenia moralnego i wszelkiego innego zła.

Wybitny myśliciel André Malreaux miał z pewnością słuszną rację, gdy wypowiedział znane już powszechnie słowa: *Wiek XXI albo będzie wiekiem religii i Boga, albo go w ogóle nie będzie.*

My jesteśmy powołani do tego, by los cywilizacji ludzkiej nagle się nie urwał, żeby się nie zakończył kosmiczną katastrofą. Właśnie my, na powierzonym nam przez Opatrzność odcinku życia. My, którym dano więcej niż innym możliwości oddziaływania w sferze myśli i słów. Nie wolno nam zapominać o tym, że powołani zostaliśmy do życia przez Boga, aby wypełnić określone zadanie w odwiecznym boskim planie, aby dawać innym tylko dobroć i miłość.

Słynny niemiecki mistyk i filozof Mistrz Eckhart wypowiedział kiedyś słowa, które każdy człowiek, a zwłaszcza ten, który swoją myślą i dziełami swojego umysłu oddziałuje na świat, powinien przyjąć za motto postępowania na każdy dzień życia:

Najważniejszą chwilą jest zawsze chwila obecna.

Najważniejszym człowiekiem jest zawsze ten, który właśnie stoi przed tobą.

Najważniejszą i najbardziej konieczną sprawą twojego życia jest natomiast, teraz i zawsze, miłość.

EWA CIESIELSKA

NASTOLATKA ZE SKEPEGO I JEJ SYN O poezji ks. Jana Twardowskiego

Paul Claudel pisał: „*Pismo Święte jest wspaniałą budowlą, którą należy nie tylko czcić, ale w której trzeba mieszkać*”¹.

M. D. Brandstaetter – dziadek Romana – pozostawił mu przed śmiercią taki oto testament:

„*Będziesz Biblię nieustannie czytał. Będziesz ją kochał więcej niż rodziców [...] Nigdy się z nią nie rozstaniesz. [...] A gdy zestarzejesz się, dojdiesz do przekonania, że wszystkie książki, jakie przeczytałeś w życiu, są tylko nieudolnym komentarzem do tej jedynej księgi[...]*”².

To tylko dwie wypowiedzi o tej Świętej Księdze, która na stałe weszła do kultury całego świata. Przetłumaczona na większość języków przenika każdy rodzaj sztuki. Najwybitniejsi muzycy swoje utwory komponowali pod wpływem lektury Pisma Świętego, obrazy biblijne były inspiracją dla największych malarzy i rzeźbiarzy. Słowo w Biblii – często porównywane z najlepszą poezją – stale oddziałuje na literaturę.

Nasuwa się pytanie: na czym polega niezwykłość owej Księgi? Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na Autora, którym w świetle religii judaistycznej i chrześcijańskiej jest sam Bóg, to On „podyktował” pisarzom Słowo. R. Brandstaetter mówi o Biblii głównie jako o *dziele Objawienia* napisanym pod natchnieniem Boga³. Bóg jest jednak nie tylko Autorem, ale także głównym Bohaterem Biblii. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „*całe Pismo Święte jest jedną Księgą, a tą jedną Księgą jest Chrystus, ponieważ całe Pismo Święte mówi o Chrystusie*”⁴. Źródłem więc prawdziwej wiedzy o Bogu jest Biblia.

W sposób szczególny z tą Świętą Księgą obcuje kapłan. Ewangelia jest dla niego codzienną lekturą. Posługuje się nią w czasie mszy, modlitwy, rozmyślań.

Jan Twardowski, poeta zajmujący wyjątkowe miejsce nie tylko w liryce religijnej, ale w całej polskiej poezji współczesnej, bardzo często podkreśla niezwy-

¹ P. Claudel, *Umiłowanie Pisma Świętego*, Warszawa 1958, s. 8.

² R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1977, s. 10.

³ Tamże, s. 15.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 43.

kłość Biblii, mówi o niej m.in. „*nowość sprzed dwóch tysięcy lat*”. Pismo Święte, jak sam Poeta mówi, jest dla niego podstawowym, wzorcowym tekstem, często wykorzystywanym w twórczości poetyckiej. Nie można nie studiować Biblii, w niej bowiem – wyznaje ksiądz Jan – „*Bóg przemawia do nas. On nie mówi do ludzi poprzez wykład teoretyczny, naukowy, tylko przez poezję, psalm, ewangelię [...]. Bóg miał olbrzymi szacunek do słowa [...] i dlatego Słowo Boże jest ciągle takie fascynujące, język jest żywy, młody*”⁵.

Do Biblii sięga Twardowski bardzo często. Sam wiele razy podkreślał, że wszystko co tworzy, zakorzenione jest w Piśmie Świętym. Biblia obecna jest w liryce księdza Jana na różne sposoby. Istnieje ona m.in. poprzez cytaty, parafrazy, aluzje. Na szczególną jednak uwagę zasługują bohaterowie wierszy Twardowskiego. Poeta bowiem inspirowany Biblią, często głównymi postaciami swych utworów czyni Chrystusa i Jego Matkę. Osoba Chrystusa pojawia się w twórczości księdza Jana od najwcześniejszych wierszy do chwili obecnej.

W 1993 r. ukazał się szczególnie tom poetycki pt. *Krzyżyk na drodze*⁶, w którym Poeta gromadzi wiersze związane z postacią Jezusa. Ciekawy jest fakt, że Chrystus, mimo iż stawiany w poezji Twardowskiego przed i ponad wszystkim, nie zawsze jest tak samo eksponowany. W wielu wierszach pojawia się nagle, nieoczekiwanie:

*i nagle przyszedł nieoczekiwany
jak żurawiny po pierwszym mrozie (133)*⁷.

Rzadko osoba Chrystusa wypełnia cały utwór, częściej zjawia się na chwilę, dyskretnie:

*tylko Jezus pozostał
choć ludzie nerwowi
nawet nie zauważą że przystanął w sieni (167),*

*przyszedł Pan Jezus [...]
obdarty ze śniegu i polskich kołęd
za wcześniej za późno nie w porę (89).*

Wielokrotnie Jezus jest obecny nie tylko w świątyni, ale poza nią, *gubi się w kościele bogatym (316)*. Nie przestając być Bogiem, przychodzi do człowieka jako Człowiek i dzięki swej ludzkiej naturze *budzi największą miłość na świecie*⁸.

*Jezu Frasobliwy [...]
bez parasola na deszczu*

⁵ W. Wiśniewski, *Lekcja polskiego*, Warszawa 1993, s. 338.

⁶ J. Twardowski, *Krzyżyk na drodze*, Kraków 1993.

⁷ Cytaty dotyczące osoby Chrystusa pochodzą z tomu *Wiersze J. Twardowskiego*, Białystok 1993. Liczby w nawiasie oznaczają stronicę cytowanego wiersza.

⁸ J. Twardowski, *Posłowie*, w: *Blisko Jezusa*, Warszawa 1995.

*z gołymi kolanami [...]
nieśmiały jakbyś debiutował wierszem [...]
samotny bo spokrewniony ze światem (198).*

W utworach Twardowskiego pojawia się także Jezus – Bóg. Poeta sięga do Ewangelii i przywołuje dobrze znane obrazy:

na Taborze Jezus jaśniał jak śnieg (294)

*któryś widział na audiencji w Betlejem
trzech monarchów na klepisku ziemi
jak trzy złote placki (90).*

Z osobą Chrystusa ściśle wiążą się pewne motywy – m.in. modlitwy, bólu, krzyża, cierpienia:

*nocą modlił się w Ogrodzie Oliwnym
sam na sam z aniołem
jak z dziewczynką w bieli (274).*

skurczyłeś na krzyżu jak czapla szyję (182).

Chrystus w utworach Twardowskiego jest nauczycielem wskazującym drogę i lekarzem *stale zajęty*:

*[...] ręce Twoje [...]
wskazują drogę jak po ciemku światło [...]
przez lat dwa tysiące urlopu nie mają
jak deszcz stale zajęty (165).*

Wiele miejsca w poezji księdza Jana zajmuje problem wiary. Często pojawia się Chrystus, który wzbudza swą obecnością niezadowolenie, którego chce się wyeksmitować spośród ludzi, o którym najlepiej nic nie mówić:

*Nie mówią o Tobie
nie piszą
oddalają w ciemność
przechodzą mimo [...]
niezadowoleni [...]
jakbyś miał usta z filmu niemego (88).*

*Pan Jezus niewierzących [...])
omijany jak
stary cmentarz choleryczny (196).*

W utworze *Więc to Ciebie szukają* podmiot liryczny mówi:
chodzą wkoło Ciebie jak czapla po desce (98).

Ksiądz Jan bowiem, mimo wszystko głęboko wierzy, że zarówno Bóg szuka człowieka, jak i człowiek szuka Boga. W świetle *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka. Tylko w Bogu człowiek znajdzie prawdę i szczęście, których nieustannie szuka”⁹. U Twardowskiego, Bóg nie pamiętając o niewierności, chce odnaleźć człowieka jak Dobry Pasterz owcę:

*Pan Jezus niewierzących [...] czasami się zatrzyma
stoi jak krzyż twardy (196).*

Zgodnie ze słowami Ewangelii: „większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia”¹⁰, w sposób szczególny Chrystus traktuje tych, którzy potrzebują Jego przebaczenia. Nie potępia ich, lecz pragnie odzyskać:

świecący nawet niewierzącym jak ogromne ciało dobroci (65)

którędy do Ciebie [...] może od innej strony [...] bez wiary tylko z dobrocią jak na gapę (95)

W wywiadach ks. Twardowski często podkreśla, że do Boga zbliżyć się można tylko przez myślenie paradoksami:

*Tylko język paradoksów może wypowiadać to, co przerasta nasz rozum, mówić o Bogu*¹¹.

*Myślę, że o Bogu można mówić tylko językiem paradoksów*¹².

*Paradoksy po ludzku oddają wielkość Bożą*¹³.

Dlatego w swej poezji Twardowski często o Bogu – Tajemnicy mówi paradoksami. Albowiem jak inaczej wypowiedzieć wielkość, mądrość, nieskończoność Boga?

Bóg jest tak wielki że jest i Go nie ma (131),

Pan Bóg jest tak jasny, że nic nie tłumaczy (120),

⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 21.

¹⁰ Łk 15, 7.

¹¹ *Poeta i paradoksy. Rozmowa z J. Twardowskim. Rozmawia M. Zieliński*, „Nowe Książki”, 1991, nr 1, s. 57.

¹² „Mam tę świadomość, że Bóg mnie prowadzi”. Wypowiedź ks. Jana Twardowskiego na promocji zbioru wierszy „Trzeba iść dalej, czyli spacer biedronki”, „Magazyn – Słowo – Dziennik Katolicki”, 1994 nr 22, s. 14.

¹³ *Zobaczyć od nowa. Rozmowa z ks. J. Twardowskim. Rozmawiała B. Gruszka-Zych*, „Gość Niedzielny”, 1990, nr 15, s. 6.

*A Bóg
chodzi jak po Tatrach w niebie
tak wszechmogący, że nie stworzył siebie (278),*

Tylko Bóg jest wciąż jeden jakby Go nie było (176),

Człowiek nie może, nie jest w stanie pojąć Boga, zrozumieć Jego istoty. W filmie dokumentalnym o ks. J. Twardowskim pt. *Wiara mała*, Poeta powiedział m.in.: „*Gdyby człowiek pojął Boga, Bóg nie byłby Bogiem, lecz wymysłem ludzkiego rozumu*”¹⁴.

A Bóg „wymyślony” przez człowieka byłby „niemożliwy”. Ani ludzki, ani boski, nie mądry, a „mądraliński”, spełniający nasze życzenia. W jednym z wierszy Poeta przedstawił hipotetyczną sytuację, w której człowiek „stworzył” sobie Boga:

*Gdybyśmy sami sobie Ciebie wymyślili
byłbyś bardziej rozumiały i elastyczny
albo tak doskonały że obojętny
albo tak kochający że niedoskonały [...]
i dopiero byłbyś naprawdę niemożliwy (174).*

W innym liryku pt. *O firankach w stajni* zaradni współcześni ludzie:

modliliby się do Ciebie jak do małego milionera (59).

Bóg w twórczości Twardowskiego jest Stwórcą wszystkiego, co żyje. Twardowski tworzy obraz Boga, w oczach którego przyroda jest tak samo ważna jak człowiek. We wstępie do *Poezji wybranych* Jan od Biedronki pisze i o „równouprawnieniu” ludzi i zwierząt: „*To samo światło pada i na ludzi, i na koniki polne, i na świerszcze*”¹⁵. Ta myśl towarzyszy wielu utworom poety:

*Który stworzyłeś
pasikonika jak szmaragd z oczami na przednich nogach [...]
czerwoną trajkotkę z wąsami na głowie [...]
żabę grającą jak nakręcony budzik
psiaka z półopadniętym uchem (93).*

Zgodnie z biblijnymi słowami *Bóg wiedział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre*¹⁶, w twórczości Twardowskiego Bóg wszystko, co powołał do życia, tak samo umiłował.

¹⁴ *Wiara mała*. Film dokumentalny o ks. J. Twardowskim. Scenariusz i reżyseria G. Banaszkiwicz. Emisja TP, pr. II, 29 III 1991.

¹⁵ J. Twardowski, *Poezje wybrane*. Wyboru dokonał i wstępem poprzedził Autor, Warszawa 1979.

¹⁶ Rdz 1, 31.

Na zakończenie rozważań o osobie Chrystusa w twórczości Twardowskiego warto przywołać jeszcze jeden wiersz, w którym On się pojawia. Jest to wiersz zaskakujący. Oto jego fragment:

*Nie boję się dętej orkiestry przy końcu świata [...]
 boję się Twojej miłości
 że kochasz zupełnie inaczej
 tak bliski i inny
 jak mrówka przed niedźwiedziem [...]
 może widzisz jak pszczoła
 dla której białe lilie są zielononiebieskie
 pytającego omijasz jak jeża na spacerze [...]
 boję się Twojej miłości
 tej najprawdziwszej i innej (76).*

Zgodnie z nauką Kościoła, zmartwychwstanie ciał poprzedzi Sąd Ostateczny, który jak podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „ujawni to, co każdy uczynił dobrego, i to, czego zaniechał w czasie swego ziemskiego życia”¹⁷.

Jan Twardowski, jako kapłan, a więc ten, *któremu wiele dano*, w sposób szczególny zdaje sobie sprawę, że od niego *więcej żądać będą*¹⁸. Nie obawia się surowej kary, lecz braku miłości, z której kiedyś zostanie rozliczony. Wie, że miłość Chrystusa, nie jest łatwa, że trzeba jej się uczyć. Mimo to najczęściej w wierszach Księdza pojawia się Bóg, który *jest Miłością*. On zostawia swym uczniom nakaz, aby „*wzajemnie się miłowali*”, a za największą miłość uznają tę, „*gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich*”¹⁹.

Osobą, która bardzo często pojawia się w twórczości Twardowskiego jest Maryja. W 1990 r. wyszedł monograficzny tom pt. *Tak ludzka*²⁰. W wydaniu tym zamieszczono utwory rozproszone po różnych periodykach, tomikach, nie zawsze dostępne przeciętnemu czytelnikowi. Tom ten zawiera wiersze z lat debiutu, a także pełnej twórczości (1944–1989). Pomysł takiego tomiku zrodził się, jak pisze w krótkim posłowniu do niego J. Kotarska, ponieważ motyw maryjny w twórczości księdza Jana rozrósł się i stanowi *hipertemat*²¹. Obrazy, myśli, wątki związane z Matką Chrystusa są bardzo różnorodne, dotyczą nie tylko osoby Maryi, ale także człowieka i jego spraw.

Dla Twardowskiego podstawowym źródłem wiedzy o Maryi, podobnie jak o Chrystusie, jest Biblia. Jeśli jednak Boga – Człowieka, czytając Pismo Święte, poznać można dokładnie, tak o Jego Matce Świętej Księża nie mówi zbyt wiele. Tek-

¹⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1039, s. 254.

¹⁸ Łk 12, 48.

¹⁹ J 15, 13.

²⁰ J. Twardowski, „*Tak ludzka*”, bm. 1990.

²¹ Tamże.

stów poświęconych Bogurodzicy nie jest wiele, jak podaje ks. Stanisław Budzik²² – 20 perykop ewangelicznych. Pismo Święte przekazuje nam więc nieliczne informacje o Matce Jezusa, choć należy przyznać, że są one bardzo bogate w treść.

Osoba Maryi od początku chrześcijaństwa była przedmiotem dociekań teologów i ożywionego kultu wiernych. Już w 1590 r. pojawia się pierwszy systematyczny wykład mariologii autorstwa jezuita Franciszka Suareza²³. Dynamicznie rozwija się mariologia, czyli „część dogmatyki, która przedstawia w sposób systematyczny i metodycznie uporządkowany całą naukę Kościoła o Matce Jezusa Chrystusa”²⁴. Od soboru w Efezie w 431 r. ukazują się kazania, dysputy i sumy teologiczne. Kościół ogłasza dogmaty maryjne²⁵, ustanawia liczne święta ku czci Najświętszej Maryi Panny. Powstaje szereg modlitw skierowanych wprost do Matki Bożej. Od początku XX wieku zwoływane są regularnie Kongresy Maryjne, które mają przyczynić się do pogłębiania czci Matki Bożej. Na temat kultu Bogurodzicy wypowiedział się Sobór Watykański II. Konstytucja *Lumen gentium*²⁶ z 1964 r. poświęca czci oddawanej Maryi osobny fragment VIII rozdziału. Dokument podkreśla, że kult maryjny trwa od wieków, zwłaszcza od Soboru Efezkiego, do dziś. Obecny papież – Jan Paweł II osobie Matki Bożej poświęcił jedną z encyklik zatytułowaną *Redemptoris Mater*²⁷. Także najnowszy *Katechizm Kościoła Katolickiego*²⁸ podejmuje temat Najświętszej Maryi Panny. Autorzy nie tylko przytaczają dogmaty maryjne, ale podkreślają „posłuszeństwo wiary, miejsce Maryi w misterium Kościoła, oraz Jej macierzyńską rolę wobec członków Chrystusa”.

Obok Pisma Świętego i nauki Kościoła wielki wpływ na pobożność maryjną wywarły apokryfy. W pierwotnym Kościele były one bardzo rozpowszechnione. Zawierały często baśniowe szczegóły z życia Jezusa i Maryi. Autorzy apokryfów pragnęli wzbogacić historię przekazaną w pismach kanonicznych. Często w centrum nie stał Jezus, lecz Maryja. Z apokryfów wywodzi się tradycja o ofiarowaniu i pobycie Maryi w latach dziecięcych w świątyni jerozolimskiej, jak również imiona Jej rodziców: Anna i Joachim. W *Protoewangelii Jakuba*²⁹, pochodzącej z II wieku, podkreśla się świętość i wielkość Maryi, wokół Niej skupione są inne postaci. W *Ewangelii Pseudo-Mateusza*³⁰ czytamy m.in.: „Cały zaś lud był pełen

²² S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów, 1993.

²³ C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole, 1988, s. 119.

²⁴ S. Budzik, dz. cyt.

²⁵ Dogmaty maryjne: 431 r. – dogmat o Bożym Macierzyństwie, 553 r. – o Trwałym Dziewictwie, w czasie Soboru Trydenckiego (1545–1563) – o Świętości i Bezgrzeszności, 1854 r. – o Niepokalanym Poczęciu, 1950 r. – o Wniebowzięciu.

²⁶ *Sobór Watykański II: Konstytucje Dekrety Deklaracje* Pallotinum, Poznań 1967, s. 157–166.

²⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater” Ojca Świętego Jana Pawła II o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, Watykan, 1987.

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań, 1994, s. 120–125 ; s. 236–239.

²⁹ *Protoewangelia Jakuba*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu – Ewangelie Apokryficzne* M. Starowiejski (red.), t. 1, Lublin, 1980, s. 175–207.

³⁰ *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu...*, s. 208–242.

podziwu dla Maryi. Chociaż liczyła zaledwie trzy lata, kroki jej były już tak pewne, słowa tak mądre, a modlitwa tak doskonała, że można ją było wziąć za dorosłą, a nie za dziecko”. I dalej: „Modliła się tak długo, jakby miała już 30 lat [...], wykonywała sprawnie wszystkie prace, które z trudem wypełniały starsze kobiety”³¹.

Wszystkie apokryfy maryjne świadczą o wielkiej czci, jaką otaczano osobę Maryi i wielkim zainteresowaniu Jej postacią. Sądzę jednak, że przywoływanie wątków baśniowych, przedstawianie Matki Chrystusa jako osoby doskonałej, czyni z Niej Kogoś, kto w swej „świętości” nie może być bliski zwykłemu człowiekowi.

Zupełnie inaczej jest w poezji ks. Jana Twardowskiego. Jan od Biedronki jest jednym z największych czcicieli Najświętszej Maryi Panny w historii literatury polskiej. Już w 1959 r. w dwuczęściowym wydawnictwie pt. *Matka Boska w poezji polskiej*³² zostały umieszczone dwa wiersze maryjne księdza Twardowskiego – *Wiersz do Najświętszej Panny, Matka Boska z Or-Ota*. A w antologii *Matka*³³ z lat dziewięćdziesiątych nazwisko Jana od Biedronki pojawia się obok takich poetyckich sław, jak: R. Brandstaetter, T. Lenartowicz, K. K. Baczyński, C. K. Norwid i in.

Motyw Matki Bożej jest w poezji polskiej jednym z najczęściej spotykanych³⁴. U początków polskiej nie tylko religijnej, ale i narodowej poezji stoi *Bogurodzica*. Po niej przychodzą *Żale Matki Bożej pod krzyżem*, utwory S. Grochowskiego, K. M. Sarbiewskiego, A. Mickiewicza. L. Staffa, J. Zagórskiego i wielu innych. W kanon ten wpisuje się także maryjna twórczość księdza Jana.

Jak wspomniałam, osoba Maryi jest obecna od 50 lat w twórczości Poety. Czym można wytłumaczyć taką wierność jednemu tematowi? Często jako przyczynę wskazuje się wpływ, jaki na wychowanie syna wywarła matka – Aniela z Komderskich Twardowska. Jest to niewątpliwie słuszne. Sądzę jednak, że ważny jest również fakt przynależności księdza Jana do polskiego narodu. Od 1 kwietnia 1656 r., kiedy król Jan Kazimierz, składając swoje śluby w Katedrze Lwowskiej, polecił opiece Maryi całą Rzeczypospolitą i ogłosił Ją *Królową swego Królestwa*, pogłębiła się cześć oddawana osobie Najświętszej Maryi Pannie. O Polakach w świecie zwykło się mówić: *defensor Mariae*. Kult maryjny, trwający w Polsce kilka wieków, jest zjawiskiem w skali światowej wyjątkowym, przekazywany z pokolenia na pokolenie kształtuje świadomość narodową wielu Polaków.

Książd Twardowski należy do tych, którzy w sposób szczególny oddali się w opiekę Matki Bożej. Widoczne jest to przede wszystkim w wierszach Poety. Przebija z nich bardzo osobisty, a zarazem bardzo osobowy kontakt z Maryją. W lirykach maryjnych Twardowskiego bardzo wyraziste jest „ja” liryczne. Osobą mówiącą jest najczęściej ktoś, kto Matkę Chrystusa uznaje za swoją, kto czuje się Jej dzieckiem. Jeśli przedmiotem jest sama Maryja to taka, która wyznaje:

³¹ Tamże, s. 216.

³² *Matka Boska w poezji polskiej*, oprac. M. Jasińska i in., Lublin 1959.

³³ T. Śmiech, Z. Trzaskowski, *Matka*, Kielce 1995.

³⁴ *Matka Boska w poezji polskiej*, oprac. M. Jasińska i in., Lublin 1959, s. 5.

*każdy ma swoje własne zajęcia
tylko ja zwyczajnie jak mama
muszę mieć czas na wszystko
i dla wszystkich (51)*³⁵

Wizerunek Matki Boskiej jest w poezji Twardowskiego nietradycyjny, odświeżony, bez stereotypów. Poeta nie stroni od ukazywania fizycznego piękna Maryi, które najlepiej umieją oddać dzieci:

*Panno Święta rysowana w zeszycie
dziecięcymi rączkami –
piękna jak jedna kreska (6).*

*Uciekam od obrazowych ikon [...]
niech malują moją piękność dzieci (36).*

Zewnętrzna uroda Matki Boskiej nie ma nic z niezwykłości, nierealności. Przeciwnie Jej piękno polega na zwyczajności:

*Nim Ci Mamusiu – myślał Jezus –
kupią koronę
lepiej Ci w zwykłej szarej bluzce
w kropki zielone (32).*

Obraz Matki Bożej odbiega od kanonów, doskonałości. Brak w wierszach Twardowskiego wyniosłej, możnej Pani spoglądającej od czasu do czasu na człowieka. Maryja – Królowa nieba i ziemi, Matka Boga, w jednym z wierszy przedstawiona zostaje jako mała dziewczynka:

*Nie wierzą Świętej Annie wszyscy ważni święci
że znała Matkę Bożą w sukience do kolan
z dowcipnym warkoczykiem i wesołą grzywką (41).*

Obok Tej, która jest *tak ludzka, że nie była dorosłą od razu*, w utworach księdza Jana pojawia się Maryja:

*jak urzędniczka na poczcie zmęczona naszymi listami
jak babcia nad pasjansem który nie wychodzi
jak przyszywana ciocia [...]
jak nauczycielka nad klasówką z zielonym kleksem (42).*

Twardowski wyraźnie odchodzi od utrwalonych wzorów. Chce przede wszystkim przybliżyć to, co niewyraźalne. Odrzuca dogmatyczne, teologiczne widzenie Maryi. Jest Ona kimś tak bliskim, że brak Jej biblijnej wzniosłości. Maryja nie ma nic

³⁵ Wszystkie cytaty dotyczące osoby Najświętszej Maryi Panny pochodzą z tomu *Tak ludzka*.

wspólnego z cudownym trzyletnim dzieckiem z apokryfów, lecz porównana do babci, cioci, nauczycielki staje się Osobą najbliższą, z którą obcuje się na co dzień.

Taka właśnie Maryja towarzyszy człowiekowi w jego doświadczeniach. Nie Królowa, Dziewica, lecz Najlepsza Matka. Do Niej podmiot liryczny, wiele razy samotny i zmęczony, może się zwrócić. Ona bowiem zawsze pochyli się nad swym dzieckiem:

*Matka Boska mnie trzyma
jak niezdarną bańkę na słomie (5).*

*Żeby nie było o cierpieniu kazań [...]
tylko po prostu cierpienie
zwykle, tępe [...]
właśnie takie Matka Boska opatrzy (15).*

Maryja opiekuje się nie tylko człowiekiem, ale także przyrodą:
*szukasz pewnie jednej mrówki w lesie
tak bardzo spracowanej jakby miała umrzeć (40).*

Jest Matką wszystkiego, co żyje. To Maryja *przyjmuje poza kolejką wszystkich niepewnych, daje zapasowy klucz do nieba i zawsze tych, co się potkną, gotowa bronić*. Jej, jak dziecko matki, człowiek potrzebuje na co dzień. Obecność Maryi daje poczucie bezpieczeństwa:

*Nic mnie nie złamało [...]
bo wciąż widzę Ciebie Matko Najświętsza
zamiast berła – trzymasz kłębek włóczki
cerujesz teologię (22),*

*nic się nie zawali,
bo wciąż Mamusia ta sama (64).*

Można powiedzieć, że w twórczości Twardowskiego, zgodnie ze słowami Karola Wojtyły – Jana Pawła II: „*Maryja staje pomiędzy swym Synem a ludźmi w sytuacji ich braków, niedostatków i cierpień [...] jako Matka może – lub nawet więcej : »ma prawo« – powiedzieć Synowi o potrzebach ludzi*”³⁶. Maryja zgodnie z utrwalonym przekonaniem, jest Orędowniczką i Pośredniczką człowieka. Warto jednak podkreślić, że brak wierszom maryjnym patetyzmu i wzniosłości. Jest w nich co prawda postawa uwielbienia, pochwały, ale przez żart zostaje ona pozbawiona patosu, jak choćby w liryku *Róża*:

*A jednak święty Józef
dąsa się wyraźnie
gdy Matce Bożej różę wystrojoną niosą (65).*

³⁶ Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 1987, p. 21.

Na uwagę zasługuje sposób zwracania się do Najświętszej Maryi Panny. Apostrofy i zwroty wokatywne skierowane do Maryi są urozmaicone. Najczęstszymi są: *Matka Boska*, *Matka Najświętsza*, *Matka*. Rzadziej notowane to: *Mama*, *Mamusia*, *Panna Święta*. Widać wyraźnie, że używając tych form (przede wszystkim w vocativie), Twardowski rezygnuje z wielosłownia i retoryki, realizuje swoje poetyckie credo: *trzeba mówić najprościej o Matce Najświętszej*.

Warto przywołać jeszcze jedno określenie Maryi pojawiające się w wierszu *Skępe*:

*Panienko Najświętsza
Nastolatko ze Skępego (70).*

Nazywając Matkę Bożą *Nastolatką*, ksiądz Jan czyni Ją patronką wszystkich młodych, a zarazem tworzy po raz kolejny wizerunek Maryi dla każdego, Maryi, która *ucieka od kanonizowanej kosmetyki i papierowych abstrakcji*.

Twardowski często w swej twórczości nawiązuje do szczególnych momentów w życiu Matki Najświętszej m.in. do narodzenia Jezusa, ucieczki do Egiptu, obecności pod krzyżem Syna, Wniebowzięcia³⁷. We wszystkich tych utworach stosunek do Matki Bożej jest naznaczony głęboką wiarą i przywiązaniem.

Kilkakrotnie powraca w twórczości Twardowskiego motyw Maryi płaczącej, dzięki czemu jeszcze silniej poeta przełamuje konwencje i odrzuca obraz Maryi jako osoby nierealnej:

Rozplakała się Matka Boska (50).

*Matka Boska się śniła
plakała (59).*

Twardowski w wielu utworach szuka, co więcej odnajduje, bezpośredni kontakt z Maryją:

*piszę list bo Cię przecież zobaczyć nie mogę
myślę jednak że chyba czasami Ciebie słyszę
bo skąd się nagle bierze ten szept kiedy zasnę (46).*

*gdzieś za swym obrazem
żywa jesteś i milczysz ze mną (11).*

Jak wspomniałam na wstępie, motyw Maryi stanowi *hipertemat* w twórczości ks. Jana Twardowskiego. Nie sposób go wyczerpać w tak krótkiej pracy. Mimo to da się zauważyć, że Poeta Najświętszej Maryi Panny poświęca całe swe życie, do Maryi ucieka się w najważniejszych jego momentach. Pod opiekę Matki oddaje się, będąc dzieckiem, człowiekiem dorosłym, kapłanem, poetą. Tworzy nowy wizerunek Maryi. Nie można zatem zgodzić się ze słowami Z. Jastrzęb-

³⁷ Por. wiersze: *Mamusia (64)*, *O prostym pacierzu (17)*, *Dziękuję (60)*, *Matka dla wszystkich (55)*, *Wniebowzięcie (43)*.

skiego: „*W poezji powojennej nie ma twórców, którzy by zdecydowanie wyróżniali się wśród innych, którzy by wnieśli zupełnie nowe tony do poezji maryjnej*”³⁸, Twardowski bowiem wyróżnia się spośród innych poetów i wnosi nowe tony:

*co rano do maryjnych pieśni
dorzucając kilka własnych, jak garstkę czereśni (13).*

Często twórczość maryjna Twardowskiego porównywana jest do twórczości obecnego Papieża i kardynała Wyszyńskiego. Według Sulikowskiego: „*Duchowość Twardowskiego od czasu wstąpienia do seminarium warszawskiego [...] stale była orientowana względem Maryi, konsekwentnie i modlitewnie, jak bodaj u żadnego poety, poza Karolem Wojtyłą – oraz Stefanem kardynałem Wyszyńskim*”³⁹.

Moim zdaniem, jest to słuszne zestawienie, albowiem słowa Jana Pawła II – *Totus Tuus*⁴⁰ – z całą pewnością mogłyby przyświecać całej maryjnej twórczości Jana Twardowskiego. Jako dowód warto przywołać jeszcze jeden utwór pt. *Powracamy*:

*Z Matką Boską jest tak
najpierw bliska najbliższa
jak choinka opłatek gwiazdka
mama, mamusia, matka
potem teologia tłumaczy sercu
że Pan Jezus na pierwszym miejscu
lata biegną samotność wieczność
powracamy do Niej jak dziecko*⁴¹.

ADOLESCENTE DE SKEPE ET SON FILS

De la poésie de Jan Twardowski

Résumé

C'est dans la Bible que prend racines toute la création de Jan Twardowski et pour cela les personnages qui y apparaissent le plus souvent sont ceux du Christ et de la Vierge Marie.

Le poète Les peint d'une manière humaine et simple. Il rompt les schémas et les convenances pour donner la primauté au naturel ainsi qu'à la simplicité.

³⁸ *Matka Boska w poezji polskiej*, oprac. M. Jasińska i in., Lublin 1959, s. 210.

³⁹ A. Sulikowski, *Świat poetycki księdza Jana Twardowskiego*, Lublin 1995, s. 200.

⁴⁰ *Totus Tuus* bierze początek od św. Ludwika Marii Grignon de Montfort. Jest skrótem pełniejszej formy zawierzenia Matce Bożej, która brzmi: *Totus Tuus ego sum et omnia mea Tua sunt. Accipio Te in mea omnia. Praebe mihi cor Tuum, Maria.* Pochodzenie *Totus Tuus* wyjaśnia Ojciec Święty Jan Paweł II, w książce *Dar i Tajemnica*, (Kraków 1996, s. 30).

⁴¹ J. Twardowski, *Przed kapłaństwem klękam*, Warszawa 1996, s. 153.

KS. JAN JACHYM

„SPRAWIEDLIWY” WEDŁUG EZ 18

Czołową postacią judaizmu w okresie niewoli babilońskiej jest prorok Ezechiel¹. Działalność prorocką Ezechiela można podzielić na trzy okresy:

I – od chwili powołania do upadku Jerozolimy, 593–587 przed Chr.;

II – od zburzenia stolicy do zakończenia procesu osiedleńczego, 587–585;

III – od 585 r. do daty śmierci proroka (przyjmuje się 571 r.)².

Żyjąc pośród wygnańców, których osąd zdarzeń historycznych ulega modyfikacjom, a potrzeby duchowe i pragnienia zmieniają się, Ezechiel przypomina naukę Jahwe i konieczność wierności Przymierzu.

1. MIEJSCE ROZDZ. 18 W KSIĘDZE EZECHIELA

Księga proroka Ezechiela jest pewną całością i zdaniem większości egzegetów pochodzi od tegoż proroka³. Zdaniem L. Monloubou odznacza się najbardziej prostą strukturą ze wszystkich ksiąg prorockich⁴. Prorok okresu wygnania, ukazując historię zbawienia Izraela w jakimś łańcuchu niepowodzeń i kar, ustawnie podkreśla potrzebę nawrócenia i przemiany człowieka, by wola Jahwe mogła się wypełnić⁵.

Rozdział 18 Księgi Ezechiela jakby przerywał mowy proroka przeciw grzesznym mieszkańcom Jerozolimy i Judy w pierwszej części Księgi (rozdz. 1–24). Jego treścią jest bowiem stosunek człowieka do Boga oraz odpowiedzialność indywidualna za popełnione czyny. Zgodzić się trzeba ze zdaniem G. Fohrera,

¹ B. Lang, *Ezechiel. Der Prophet und das Buch*, Darmstadt 1981, s. 2–17; J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 224–252.

² E. Kutsch, *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*, Göttingen 1985; A. Lemaire, *Les formules de datation dans Ezechiel a la lumière de données épigraphiques récentes*, w: *Ezechiel and His Book*, Leuven 1985, s. 359–366.

³ W. Zimmerli, *Ezechiel*, I, BKAT, Neukirchen 1969, s. 4–12; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. I, Tarnów 1994, s. 137–141.

⁴ L. Monloubou, *Un prêtre devient prophète Ezéchiel*, Paris 1972, s. 40.

⁵ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 535–538.

który na podstawie wnikliwej analizy Księgi utrzymuje, że rozdz. 18 w obecnym miejscu został zamieszczony przez samego Ezechiela. Wyjaśnia on swą treścią los Sedecjasza, o którym mówi rozdz. 17, łączy się tym samym z rozdz. 19 rozwijającym alegoryczny obraz niewierności wobec Jahwe władców izraelskich⁶.

Zatem rozdz. 18 Księgi Ezechiela, zapisany prozą prorocką w ramach pierwszej części (rozdz. 1–24), tworzy całość treściową z rozdz. 17 i 19. Jest więc na swoim miejscu w obecnym układzie Księgi. Czas powstania tej mowy proroka Ezechiela umieścić trzeba bezpośrednio po upadku Jerozolimy i drugiej deportacji do Babilonii, po 587 r. przed Chr.

Rodzaj literacki tego rozdziału to maszał popularny w wierszu 2, a Tora prorocza w wierszach 5–32, ułożona w formę dysputy proroka-nauczyciela z Izraelem, ma za cel obronę wygnańców przed kryzysem wiary 7.

Izraelici, będąc w niewoli, nie widzieli powodów do nawrócenia. Wydawało im się, że kara – wygnanie – jest nieproporcjonalna do winy. Utwierdzali się w przekonaniu o odpowiedzialności zbiorowej, dlatego powtarzali przysłowie: „*Ojcowie zjedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom*”.

W nowych warunkach życia Izraela – niewoli, Ezechiel zapowiada dezaktualizację odpowiedzialności kolektywnej. Posługując się Torą proroczą, „Stróż nad Izraelem” przypomina, że prawodawstwo izraelskie od dawna przewidywało obok kar zbiorowych również karę indywidualną. Widoczne to już jest w prawie apodyktycznym, od początku jahwizmu w Izraelu, powtórzone później przez deuteronomistów. A prorok Ezechiel w najodpowiedniejszym momencie historii Narodu Wybranego dokonuje promulgacji tej odpowiedzialności indywidualnej, szczególnie w rozdz. 18 swej Księgi. „*Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec – za winę swego syna. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, występki zaś występnych na niego spadnie*” (Ez 18, 20).

2. „SPRAWIEDLIWY – GRZESZNIK”

Całość rozważań rozdz. 18 sprowadza prorok do tematu, że sprawiedliwość daje życie, a niesprawiedliwość (grzeszność) powoduje śmierć. Na przykładzie sprawiedliwy – grzesznik, Ezechiel uczy, że zarówno ojciec, jak i syn będą odpowiadać osobiście za popełnione czyny. Wiersz 19 tego rozdziału przytacza zdanie jakby wyjęte z dialogu ludu z Jahwe: „*Dlaczego syn nie odpowiada za winy swego ojca?*”

Odpowiedź jest jednoznaczna:

⁶ G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin 1952, s. 78–100.

⁷ Zob. J. Jachym, *Ez 18 – Tora prorocza. Analiza literacka*, w: *Światła Prawdy Bożej*, pr. zbior., Łódź 1996, s. 89–102.

„Ależ syn postępował według prawa i sprawiedliwości, zachowywał wszystkie moje ustawy i postępował według nich, a więc powinien żyć”.

Po takim oświadczeniu następuje uroczysta deklaracja Jahwe w wierszu 20, że każdy będzie indywidualnie odpowiadał za czyny, gdyż wszystkie jednostki należą do Boga (w. 4). Wynika z tego, że sprawiedliwość lub bezbożność będą odtąd podstawą rozrachunku z Bogiem, każdego indywidualnie. Powtórzenie przez Ezechiela zwrotu Pwt 24,16 wskazuje, że sama myśl teologiczna tego rozdziału nie jest czymś nowym. Prorok czasu wygnania kładzie jednak nacisk na osobistą odpowiedzialność, chcąc przezwyciężyć tragiczne poczucie wygnańców, które powstało na gruncie etycznego kolektywizmu w ramach Narodu Wybranego⁸.

Cała mowa proroka pouczająca o odpłacie Bożej została oparta na opozycji: sprawiedliwy – grzesznik. Artykuł niniejszy jest próbą odpowiedzi, jak należy rozumieć pojęcie *sprawiedliwy* w rozdz. 18 Księgi Ezechiela.

Do określenia pojęcia sprawiedliwości w księgach Starego Testamentu służy termin: *sedaqah* i *sedeq*⁹. Pierwsze pojęcie w ST występuje 157 razy¹⁰, a *sedeq* 205 razy¹¹. Przymiotnik *saddiq* – sprawiedliwy oznaczał tego, który żył według zasad *sedaqah*, czyli wypełnił wszystkie obowiązki z niej wypływające zarówno w życiu religijnym, jak i społecznym.

3. RDZEŃ ŚDQ W JĘZYKACH ZACHODNIOSEMICKICH

Rdzeń *sdq* nie jest wyłączną własnością języka Biblii. Występuje także w językach zachodniosemickich. Król Jerozolimy z XIV w. przed Chr., Abdi-Hepa używa słowa o rdzeniu *sdq* w liście do władcy Egiptu¹². Treść zredagowana w piśmie klinowym, zawiera prośbę o pomoc i przysłanie wojska w celu zaprowadzenia pokoju. W tekście listu użyto terminu *saduug*, który wydaje się, że jest spokrewniony z kananejskim *saduq*, które należy również do grupy słów języków zachodniosemickich. Treść listu i pokrewieństwo z *saduq* kananejskim wskazują, że wyraz *saduug* użyty przez Abdi-Hepa należy przetłumaczyć: prawy, słuszny, dokładny.

⁸ J. Jachym, *Ez 18, 20 – nauka odpowiedzialności indywidualnej*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 5, 1996, s. 79–91.

⁹ A. Jepsen, *sdk und sdkh im AT*, Göttingen 1965, s. 78.

¹⁰ Zob. np.: Rdz 15, 6; 18, 19; Pwt 6, 25; 24, 13; 2 Sm 8, 15; 1 Krl 10, 9; Iz 5, 7; Am 5, 7; Jr 9, 23; Ez 18, 5; Dn 9, 16; Ps 22, 32; 24, 5; 69, 28; 98, 2; 103, 17; 106, 31.

¹¹ Por. np.: Wj 23, 7; Pwt 16, 19; 25, 1; 1 Krl 2, 32; 2 Krn 6, 29; Iz 5, 23; 29, 21; Am 2, 6; 5, 12; Ez 18, 5–9; Mal 3, 18; Ps 5, 13; 72, 7; 94, 15.

¹² Panowanie Abdi-Hepa datuje się na lata 1376–1350 przed Chr., zob. H. Campbell, *The Amarna Letters and the Amarna Period*, BA 23 (1960), 10.

Podobnie w tekstach z Ugarit słowa o rdzeniu *sdq* tłumaczy się przez: prawy, słuszny lub prosty, co odpowiada przymiotnikowemu określeniu sprawiedliwy¹³.

Inskrypcja z Byblos, w języku fenickim, nazywa króla sprawiedliwym i prawnym – *mlk sdq wmlk jsr*¹⁴. Postępowanie władcy, szlachetne i praworzędne ma na celu zaprowadzenie w Byblos sprawiedliwości. Aramejskie *sidkah* też oznacza to, co prawe, a *saddiq* to ten, który wypełniając prawo Boże, nie narusza praw bliźniego¹⁵. W języku arabskim rdzeń *sdq* podkreśla to, co zgodne z prawem. Człowieka postępującego uczciwie i dobrze, zgodnie z normami życia religijnego i społecznego określano – *sadqun*¹⁶.

Rdzeń *sdq* spotyka się także w imionach bóstw i królów na starożytnym Bliskim Wschodzie. Amorycki król posługuje się imieniem *saduqa*. Tekst z Ugarit wspomina o bóstwie *sdq* – *Msr*¹⁷. O użyciu rdzenia *sdq* w imionach własnych mówią dwa teksty Biblii – Rdz 14, 18; Joz 10, 1. W pierwszym tekście rdzeń *sdq* zawiera imię Melchizedeka – *malki sedeq* – króla Szalemu, nazywanego również kapłanem Boga Najwyższego. Księga Jozuego zaś wymienia imię króla Jerozolimy, stawiającego opór Jozuemu. I w tym imieniu – *adoni sedeq* – występuje rdzeń *sdq*.

Z faktu, że rdzeń *sdq* znany jest w grupie języków zachodniosemickich, a szczególnie na terytorium ziemi Kanaan zarówno w czasach Abrama, jak i Jozuego wynika, że słowo *sedaqah* było w użyciu w Kanaanie w czasach przedizraelskich¹⁸.

Zachowane teksty starożytnego Bliskiego Wschodu mówią o *ṣedāqāh*, wyraźnie sławiąc praworzędność władcy i jego sprawiedliwość. Oto kilka przykładów to potwierdzających. Utwór napisany ku czci Iddindagana (ok. 1910 r. przed Chr.) wychwala sprawiedliwość króla:

Drogę i ścieżkę ty wyrównałeś.
Kraj sumeryjski uczyniłeś zadowolony,
Sprawiedliwość spoczęła na każdym ustach¹⁹.

Zachowane protokoły spraw sądowych między dokumentami z Lagasz świadczą o praworzędności miasta oraz o szukaniu sprawiedliwości na drodze

¹³ *The Assyrian Dictionary*, Chicago 1967, 59; por. W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a ST*, Warszawa 1980.

¹⁴ H. Donner, W. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I, Wiesbaden 1968, s. 42.

¹⁵ Köhl-Baum., 1115.

¹⁶ Por. C. Whitley, *Deutero-Isaiahs interpretation of sedeq*, VT 22 (1972) s. 470.

¹⁷ M. Astome, *Some New Divine Names from Ugarit*, JAOS 86 (1966), s. 282.

¹⁸ Zob. C. Whitley, art. cyt., s. 471.

¹⁹ A. Falkenstein, W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, s. 121.

sądowej w sprawach spornych²⁰. W kraju Sumerów, jak podają teksty, nadzór nad wcieleniem zasad sprawiedliwości ma bogini Nansze²¹.

W Egipcie prawość i sprawiedliwość określa słowo *Maat* (m⁴t). Przez wieki niezmiennie służyło ono do określania porządku kosmicznego, społecznego i etycznego w świecie²². *Maat* towarzyszy królowi w sprawowaniu władzy, w miejscach zakłóceń wprowadzają ją sądy, łączy się też z każdym Egipcjaninem. Najogólniej ujmując, *Maat* jest stanem, do którego ma zmierzać postępowanie człowieka, aby uzyskać harmonię w społeczeństwie ludzkim²³.

Przytoczone przykładowo teksty wybrane przekonują, że Starożytny Bliski Wschód znał nie tylko rdzeń *sdq* w swym słownictwie, ale i pojęcie sprawiedliwości, które przestrzegane przez władcę i lud gwarantowało pokój i szczęście.

4. ŠEDAQAH I TERMINY BLISKOZNACZNE W ST

Termin *šedāqāh* w księgach ST różnie próbowano tłumaczyć. Od XIX w. stanowi on specjalny przedmiot analiz egzegetycznych, na ich podstawie E. Kautzsch uważa, że *šedāqāh* w ST ma znaczenie „normy”. Jahwe jest sprawiedliwy, bo zawsze postępuje według *šedāqāh*. Człowiek, jeśli chce nazywać się *saddīq*, powinien żyć zgodnie z normą *šedāqāh*²⁴. Poszerzeniem tej definicji jest stwierdzenie, że *šedāqāh* jest stosunkiem między człowiekiem a Bogiem lub odniesieniem człowieka do ludzi. *Šedāqāh* reguluje zatem w społeczności prawa i obowiązki²⁵. Myśl o normatywności *šedāqāh* nasuwa tekst Księgi Kapłańskiej: „Nie będziecie popełniać niesprawiedliwości w wyrokach, w miarach, w wagach, w objętości. Będziecie mieć wagi sprawiedliwe, odważniki sprawiedliwe, sprawiedliwą efę, sprawiedliwy hin” (Kpł 19, 35–36).

²⁰ M. Bieliński, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1969, s. 348–351.

²¹ M. Bieliński, dz. cyt., s. 366–368.

²² S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972, s. 111–129; J. Černý, *Religia starożytnych Egipcjan*, Stuttgart 1965, s. 34.

²³ A. Gardiner, *Geschichte des Alten Ägypten*, Stuttgart 1965, s. 34.

²⁴ E. Kautzsch, *Die Derivate des Stammes sdq im alttestamentliche Sprachgebrauch*, Tübingen 1881, s. 52 n.

²⁵ F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1950, s. 682.

Podstawowym znaczeniem *ṣedāqāh* i *ṣedeq* jest więc postępowanie zgodnie z normą ściśle przepisana przez Prawodawcę. Przypomina to Ezechiel w swej Księdze (45, 9).

W definicji *ṣedāqāh* jako normy da się wyodrębnić trzy istotne elementy:

- sprawiedliwość (*ṣedāqāh*) jest obiektywną normą,
- jako norma określa stały sposób postępowania,
- powinna być stanem aktualnym i habitualnym każdego, kto chce nazywać się sprawiedliwym (*saddîq*).

W rozdziale 18 Księgi Ezechiela obok *ṣedāqāh* i *saddîq* zostały użyte:

“*emet* (18,8.9), *mišpaṯ* (18,6.8.9.17.21.27.30), *tôb* (18, 18). Przed ustaleniem, co oznacza *ṣedāqāh* i *saddîq* w Ez 18 trzeba bliżej określić wpływ na treść tych pojęć, paralelnych terminów: “*emet*, *mišpat* oraz *tôb*.”

Słowo **emet* (wierność, prawda) występuje w tekstach ST 127 razy. Rdzeń *’mn* w formie Qal oznacza pielęgnować, opiekować się, a w *Nifal* – niezawodny, wierny²⁶. Najczęściej **emet* spotyka się w tekstach mówiących o wierności wzajemnej między członkami wspólnoty oraz o wierności całego Izraela przymierzu z Bogiem. Stąd można mówić o **emet* Jahwe – wierności Jahwe i o **emet* Narodu Wybranego²⁷. We wszystkich tekstach **emet* oznacza wierność, stałą zasadę osobowego działania – sprawiedliwości zarówno Jahwe, jak i indywidualnego Izraelity²⁸.

W Księdze Ezechiela 18, 8 – **emet* odnosi się do indywidualnego członka Ludu Wybranego sprawującego sąd pomiędzy ludźmi. Użycie **emet* w tym zdaniu wskazuje, że chodzi o rozsądzenie wierne, zgodne z prawdą, jak przekłada

²⁶ H. Willdberger, **emet*, THAT, I, s. 201–209.

²⁷ **emet* Jahwe – np. Rdz 24, 27; Wj 34, 6; 2 Sm 2, 6; 15, 20; Oz 4, 1; Mi 7, 20; Jr 32, 41; 42, 5; Ps 25, 10; 40, 11; 61, 8; 86, 15; **emet* Narodu Wybranego – np. Rdz 24, 48; Wj 18, 21; Joz 24, 14; 1 Sm 12, 24; 1 Krl 2, 4; 2 Krl 20, 3; Iz 10, 20; 38, 3; Ps 19, 10; 51, 8; 101, 2;

²⁸ A. Jepsen, **emet*, TWAT, s. 354; A. Tronina, *Etymologia i pochodzenie hebrajskiego rdzenia „mn”*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1982, s. 27–48.

Biblia Jerozolimska²⁹. Zatem równałoby się to w tym względzie wydaniu sądu prawdziwego i rzetelnego – zgodnego z pojęciem sprawiedliwości (*ṣedāqāh*).

Synonimicznym terminem do *ṣedāqāh*, występującym także w Ez 18, jest słowo *mišpat* – 18,5.8.9.17.19.21.27 – od rdzenia *spt*, oznaczającego sędzię, wydawać wyrok³⁰. W ST występuje 425 razy³¹. W Księdze Ezechiela w formie *Qal* użyto ten termin 23 razy, a jako rzeczownik 43.

Wieloznaczne *mišpat* próbuje się, opierając się na tekście Iz 42, 1–4, gdzie występuje trzykrotnie, sprowadzić do trzech zasadniczych znaczeń³²:

- 1) zbioru praw – ujmując przedmiotowo³³,
- 2) praw osoby – w sensie subiektywnym³⁴,
- 3) władzy sądowniczej wydającej wyroki³⁵.

W rozdz. 18 Księgi Ezechiela *mišpat* w sensie sprawowania władzy sądenia występuje jedynie w wierszu 8 – „sprawiedliwie rozsądza”. W znaczeniu przedmiotowym – zbioru praw, należy rozumieć *mišpat* w Ez 18,5.9.17.19.21.27. *Mišpat* w znaczeniu zbioru praw w ST pojawia się 50 razy w połączeniu z *ṣedaqāh*³⁶. Z tego czterokrotnie zostało użyte w Ez 18 w wierszach:

- 5 – przestrzega prawa i sprawiedliwości,
- 19 – postępował według prawa i sprawiedliwości,
- 21 – postępowałby według prawa i sprawiedliwości,
- 27 – postępuje według prawa i sprawiedliwości.

Różnica w znaczeniu między *ṣedāqāh* a *mišpat* w tych wierszach wydaje się niewielka³⁷. Obydwa terminy w tym przypadku nie tyle oznaczają różne treści, ile różne aspekty jednego Prawa Jahwe – pełnego sprawiedliwości w sformułowanych nakazach czy zakazach³⁸. Takie rozumienie *mišpat* w wymienionych tekstach z Ez 18, podkreśla wyrażenie *ḥuqqôtaj* w wierszach 9.17.21 – oznaczające przepisy Prawa Świętości (Kpł 17–26). W tekstach tego Prawa wyrażenie to występuje jako określenie charakterystyczne³⁹. A czasowniki *šamar* – przestrzegać

²⁹ Por. BJ – „*rend in jugement véridique entre les hommes*”, Paris 1961, s. 1154.

³⁰ G. Liedke, *špt – richten*, THAT, II, s. 999–1009.

³¹ Np. Wj 21, 1; Lb 27, 5; Kpł 18, 4; 19, 15; Pwt 1, 17; 16, 19; 18, 3; Sdz 13, 12; 1 Krl 9, 28; 2 Krl 11, 14; 17, 34; Iz 28, 6; 50, 8; Ps 17, 2; 143, 2; Jr 39, 5; 40, 28; 52, 9; Ez 7, 23; 21, 32.

³² Por. J. Jeremias, *Mispat im ersten Gottesknechtlied (Iz 42, 1–4)*, VT 1 (1972) s. 31–42.

³³ Wj 21, 1; Kpł 18, 4; Pwt 18, 3; Iz 51, 4; Jr 32, 7.

³⁴ Lb 27, 5; Pwt 10, 18; Iz 50, 8; Jb 13, 18.

³⁵ Kpł 19, 15; Pwt 1, 17; Ps 143, 2; Iz 28, 6; Ez 21, 32.

³⁶ Rdz 18, 19; 2 Sm 8, 15; 1 Krl 10, 9; Jr 9, 23; 22, 3.15; 23, 5; Ez 33, 14.16.19; 45, 9.

³⁷ Por. m.in. Pwt 16, 19; Jr 46, 28; Prz 16, 8; Ps 1, 5; 7, 9; 9, 5; 17, 2.

³⁸ J. Guillet, *The-mes bibliques*, Paris 1954, s. 30–37.

³⁹ Kpł 18, 5.26; 19, 19.37; 20, 8.22; 25, 18; 26, 43; a u Ez w: 5, 6; 20, 11.13.16.19.21.24; 33, 15; 43, 11.18; 40, 5.24; 44, 24; 46, 14.

(w. 9/i) *‘aśah* – postępować, wypełniać (w. 21.27) wskazują, że dysputa Ezechieła w rozdz. 18 toczy się wokół Prawa Jahwe. Prorok nawołuje do wierności Prawu.

Mišpat zatem w Ez 18 łączy się ściśle z *ṣedāqāh*, staje się jego synonimem w tym rozdziale. Oznaczałoby więc prawo – sprawiedliwe ustawy Jahwe. Obowiązek ich przestrzegania na mocy przymierza spoczywa na każdym indywidualnie w Izraelu⁴⁰.

W dialogu proroka-nauczyciela z wygnańcami w rozdz. 18 uwidacznia się silnie stwierdzenie, że zachowanie Prawa Świętości jest warunkiem utrzymania przymierza z Jahwe w nowych warunkach życia Narodu Wybranego. I stąd nagromadzenie i powtarzanie określeń bliskoznacznych: *ṣedāqāh*, „*emet*, *mišpat*, *ḥuqqôtaj*, a nawet *tôb*.

Słowo *tôb* użyte zostało raz w Ez 18, 18, w znaczeniu negatywnym, z zaprzeczeniem – *lo’*. Pochodzi od akkadyjskiego *tābu*, a ugaryckiego *ṭb*⁴¹. *Tôb* jest jednym z głównych terminów w Biblii na oznaczenie stosunku Jahwe do człowieka oraz relacji człowieka do Boga i bliźnich⁴². W całym ST zostało użyte – 741 razy, z tego w Księdze Ezechiela 9 razy, gdy tymczasem u Izajasza w 13 miejscach, a 36 u Jeremiasza⁴³.

Dobroć (*tôb*) Jahwe ma zabarwienie nie tylko szlachetności i sprawiedliwości, ale także wielkoduszności. Jahwe wysłuchuje w dobroci cierpiących i skrzywdzonych. Szczególnie uwidacznia się to w psalmach, zawierających zachętę kultową do wychwalania dobroci Jahwe⁴⁴. Dobroć (*tôb*) Izraelity ma swe źródło w nakazach Boga. Prawo dał bowiem Jahwe dla dobra zarówno Narodu Wybranego, jak i indywidualnego jego członka (Pwt 10,13; 19,13). *Tôb* jednostki uzależnione jest od wierności Prawu. *Mišpat* Jahwe bowiem pomaga każdemu Izraelicie w takim postępowaniu w społeczności, aby było sprawiedliwe. To zaś jest warunkiem: „*aby być szczęśliwym po wszystkie dni*” (Pwt 6, 24).

W tekście Ez 18, 18 – zwrot *lo’tôb*, dotyczy przeto postępowania człowieka w społeczności, które jest niesprawiedliwe, niedobre. Chodzi o czyny złe, grzeszne, a więc przeciwne Prawu Jahwe. I ten termin ma swoje odniesienie do *ṣedāqāh*. W pozytywnym znaczeniu opisuje człowieka dobrego (*tôb*), czyli sprawie-

⁴⁰ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 539.

⁴¹ Zob. Köhl.-Baum., 348.

⁴² L. Stachowiak, *Güte*, BL², s. 646.

⁴³ J. Stroebe, *tob*, *gut*, THAT, 1, s. 653.

⁴⁴ Np. Ps 106, 1; 107, 1; 118, 19.29; 136, 1; zob. H. Witczyk. *Psalmy a kult*, w: *Psalmy: dialog z Bogiem*, Katowice 1995, s. 69–105.

dliwego (*saddîq*). Odwrotnie z przeczeniem lo⁷, jak w 18, 18, określa grzesznika – człowieka nie wypełniającego *ṣedāqāh* Jahwe⁴⁵.

Z przeprowadzonych analiz wynikają wnioski:

– rdzeń s^dq jest wspólny językom zachodniosemickim i występuje w tekstach pozabiblijnych starożytnego Bliskiego Wschodu,

– zawiera w swej treści nie tylko pojęcie porządku, jaki panuje we wszechświecie,

– lecz także to, co prawe, słuszne, zgodne z prawem, dobre zarówno ze strony bóstwa albo władcy, jak i jednostki,

– terminy bliskoznaczne podkreślają różne aspekty *ṣedāqāh*: wierne, uczciwie sądy (*emet), sprawiedliwe ustawy (*mišpāt*) oraz dobroć (*tôb*) wypływającą z przestrzegania *ṣedāqāh*, a przynoszącą szczęście indywidualnemu uczestnikowi Przymierza Izraela z Jahwe,

– idea sprawiedliwości jest wrodzona ludzkiej naturze zarówno w życiu społeczności, jak i jednostki jest czymś istotnym.

Przyjmując definicję *ṣedāqāh* jako normy przepisanej przez Prawodawcę⁴⁶, na podstawie poczynionych tu wniosków, trzeba ją poszerzyć w rozumieniu pojęcia normy⁴⁷. Słuszność tego szczególnie potwierdzają znaczenia terminów paralelnych w ST do *ṣedāqāh*: *jašar*, *mišpāt*, *tôb* i *šālôm*. Stąd więc zgodność działania osoby (*nefeš*) z normą *ṣedāqāh* dotyczyć będzie nie tylko prawodawstwa s^ddowniczego, ale również moralnego i religijnego⁴⁸.

Pojęcie *ṣedāqāh* ma znaczenie szersze w ST niż „sprawiedliwość” w językach współczesnych. Oznacza oprócz oddawania każdemu według należytnej miary i wypełniania obowiązków w społeczności, także świętość, prawość, uczciwość – prostolinijność. Zarówno dawcy *ṣedāqāh* – Jahwe, jak i zachowującego je poszczególne Izraelity, który staje się tym samym *saddîq* – sprawiedliwy zarówno w znaczeniu prawnym, jak i społecznym, moralnym i religijnym.

W tym rozumieniu sprawiedliwość jest zawsze relacją między dwoma podmiotami. Kiedy Bóg ją czyni, sprawiedliwość jest manifestacją istnienia Jahwe.

⁴⁵ J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris 1954, s. 31.

⁴⁶ P. van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, 1, Tournai 1956, 71 n; – sprawiedliwość potwierdza Przymierze z Jahwe Dawcą Prawa – zob. J. Pedersen, *Seelenleben und Gemeinschaftsleben*, w: *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des AT*, Darmstadt 1972, s. 44–47.

⁴⁷ Postulował to już: A. Descamps, *La justice de Dieu dans la Bible Grecque*, Louvain 1949, s. 69.

⁴⁸ Por. L'Hour, *Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament*, Stuttgart 1967, s. 43–45.

Kiedy czyni ją człowiek, przynosi mu w nagrodę błogosławieństwo Boże, objawiające się w długim, szczęśliwym życiu. Sprawiedliwość taka jest najwyższą wartością, która powinna kierować całym życiem człowieka⁴⁹.

5. ŞADDÎQ W EZ 18

Poczynione powyżej ustalenia, ułatwiają określenie znaczenia *şedāqāh* i *şaddîq* w tekście Ez 18. W całej Księdze Ezechiela te dwa pojęcia pojawiają się: *şedāqāh* – *şedeq* aż 24 razy, a *şaddîq* – 16 razy⁵⁰. Źródłem i miarą *şedāqāh* i *şaddîq* jest w Księdze Ezechiela wola Jahwe (14,20; 18,5)⁵¹.

Przepisy Prawa Świętości (Kpł 17–26) i obowiązek ich przestrzegania przypomina prorok wygnańcom, ponieważ są wyrazem woli Bożej skierowanej do człowieka. Wewnętrzna zgoda na *şedāqāh* Jahwe wychodzi daleko poza literę prawa i skierowana jest ku duchowi Prawa. Stąd można mówić o prawnej „postawie” i „pobożności” prawa, zawierających się w pojęciu biblijnego *şaddîq*⁵².

Przebywanie poza Palestyną powoduje, że Ezechiel – prorok i kapłan uwydatnia (18, 5–32) potrzebę czystości etycznej Narodu Wybranego dla zachowania Przymierza z Jahwe. Zacieśnianie życia do granic Prawa jest wynikiem deportacji i oderwania od form kultu sprawowanego w świątyni jerozolimskiej. Plan odbudowy życia narodowego przedstawia Ezechiel, opierając się na Prawie Świętości i konieczności zachowania go przez indywidualnego członka wspólnoty Izraela. Sprawiedliwy – *şaddîq* – staje się ten, kto wypełnia żądania przedstawione w Prawie Jahwe, kto szuka *şedāqāh* Jahwe (Jr 4, 1; So 2, 3)⁵³.

Obraz sprawiedliwego u Ezechiela ma więc niezaprzeczalne powiązanie z Prawem Świętości, używanym w bardzo starożytnej liturgii świątynnej⁵⁴. Rytuał kultyczny przewidywał liturgię w bramie świątyni. Przed wejściem przypominano pielgrzymowi warunki wymagane do pobytu w świątyni Jahwe (Pwt 26, 13–15; Ps 15, 24; Jb 31, 1–37). Pouczenia takie znajdują także teksty pozabiblijne, np.

⁴⁹ Zob. H. van Oyen, *Ethique de l'Ancien Testament*, Geneve 1974, s. 50–58; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 291–301.

⁵⁰ Pojęcia te występują: u Iz 61 razy i 14 razy; u Jr 14 i 3 razy; w Ps 83 i 52 razy, a w Prz 27 i 66 razy.

⁵¹ P. Heinisch, *Theologie des Alten Testament*, Bonn 1940, t. I, s. 57. J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris 1954, s. 71–74.

⁵² H. van Oyen, *Ethique de l'Ancien Testament*, Geneve 1974, s. 55.

⁵³ K. Koch, *s.dq.* – *THAT*, II, 526.

⁵⁴ W. Zimmerli, *Ezechiel*, I, 403; G. von Rad, dz. cyt., s. 297.

inskrpcja w świątyni egipskiej głosi: „Ten, który wchodzi tutaj winien być czysty, gdyż powinien się uwolnić z nieczystości przed wejściem do świątyni wielkiego boga”⁵⁵.

Przytoczenie przepisów Prawa Świętości i styl wyznania ogłaszającego sprawiedliwość członka Ludu Wybranego wskazują, że prorok w rozdz. 18 wykorzystał znane mu w szczególniejszy sposób jako kapłanowi, teksty liturgii świątynnej⁵⁶. Określenie *ṣaddîq hû* – podkreśla osobistą odpowiedzialność jednostki przed Jahwe za ich wypełnienie⁵⁷.

Ṣaddîq w dyspucie Ezechiela z rozdz. 18 ukazuje się jako Izraelita wierny *ṣedāqāh* Jahwe, wypełniający Prawo Świętości czyli obejmujące całe życie osobowe człowieka i wszystkie przejawy jego działania⁵⁸. Program społeczno-moralny w nowych warunkach życia przedstawia prorok wygnańcom, wykorzystując pojęcie sprawiedliwego, szczególnie w jego aspekcie etyczno-religijnym. Jedynie człowiek, którego będzie można nazwać sprawiedliwym – *ṣaddîq* (Ez 18, 5–9.31–32), może liczyć na pozostawienie przy życiu i uczestnictwo w kulcie w nowej świątyni w Jeruzalem (Ez 43, 11n)⁵⁹.

Takie rozumienie *ṣaddîq* w rozdz. 18 ma swoje uzasadnienie w jednej z głównych myśli teologicznych całej Księgi Ezechiela – o świętości Jahwe⁶⁰. Do wierności Prawu, które przypomina prorok w dialogu z wygnańcami, zachęcała formuła Prawa Świętości: „Świętymi bądźcie, bo ja Jahwe, Bóg wasz jestem święty” (Kpł 19, 2; 20, 7). Ta bowiem świętość Jahwe (1 Sm 6, 20) uświęca całą społeczność Izraela (Kpł 21, 15.23; 22, 9). Polega ono nie tylko na udziale w wywyższeniu Jahwe, lecz także na uczestnictwie każdego Izraelity indywidualnie w *ṣedāqāh* Jahwe, który miłuje i czyni dobro, a nienawidzi i karze zło (Kpł 20, 8; 21, 8; 22, 32).

Sprawiedliwy – *ṣaddîq*, przestrzegając przepisów religijno-moralnych zawartych w Prawie Świętości, wypełnia wolę Jahwe, który jest Bogiem Świętym, uświęcającym w sprawiedliwości. Tę prawdę głosił już prorok Izajasz – „Bóg Święty przez sprawiedliwość okaże swą świętość” (Iz 5, 16). Dlatego poucza pro-

⁵⁵ A. Eрман, *Die Religion der Ägypter*, Berlin 1934, s. 90, – wyznania babilońskie mówią o pielgrzymie łamiącym te wymagania, zob. A. Falkenstein, W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, 275.

⁵⁶ H. Reventlow, *Wächter über Israel*, Berlin 1962, s. 110; G. von Rad, dz. cyt., 296 n.

⁵⁷ Por. P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Roma 1947, 113; J. Jachym, *Ez 18 – Tora prorocza...*, s. 98–99.

⁵⁸ K. Koch, sdq, THAT, II, 526; por. H. Witczyk, dz. cyt., s. 205–211.

⁵⁹ J. W. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht*, Assen 1955, s. 150–155.

⁶⁰ Np. Ez 28, 25; 36, 22–24; 38, 23; 39, 27 – zob. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel*, Zürich 1954, s. 65 nn.

rok, że „*sprawiedliwego spotka sprawiedliwość*” (18, 20). Przypominając wygnańcom w nowym ujęciu treść Tory liturgicznej, którą kiedyś lud słyszał w bramie świątyni, używa prorok pojęć i terminów zrozumiałych dla słuchaczy, a używanych w formularzach kultycznych i prawniczych w Izraelu. Odnieść to trzeba zarówno do omówionego tu pojęcia *ṣaddīq* – sprawiedliwy, jak i do *rāšā* – grzesznik.

Na przykładzie tego przeciwstawienia: sprawiedliwy – grzesznik, Ezechiel w rozdz. 18 swej Księgi rozwija myśl, że zarówno ojciec, jak i syn będą odpowiadać osobiście za czyny, które popełnili, wszystkie bowiem osoby (*nefeš*) – jednostki należą do Boga.

Na tych dwóch przeciwstawnych pojęciach buduje „ojciec judaizmu” swoją naukę o odpowiedzialności indywidualnej w rozdz. 18, ogłaszając „śmierć” bezbożnemu grzesznikowi, a „życie” sprawiedliwemu.

„HOMME JUSTE” D’APRÈS ÉZECHIEL 18

Résumé

Le prophète Ézéchiel présente aux exilés, dans le chapitre 18 de son livre, le programme socio-moral dans les nouvelles circonstances de la vie. Sur l’exemple du contraire: le juste – le pécheur, Ézéchiel développe la pensée: que tant le père, que le fils seront responsables des faits qu’ils ont commis.

En rappelant aux exilés, dans la nouvelle conception, le contenu de Thora liturgique, que le peuple a entendu judis dans la porte du temple, le prophète utilise les notions des termes compréhensibles aux auditeurs. Le just en respectant les règles religieuses et morales conclus dans la seront responsables Loi de la Sainteté satisfait la volonté de Jahve qui est Saint Dieu. Le tel homme peut espérer rester vivant et participer au culte du nouveau temple.

KS. JAN JACHYM

POWSTANIE NOWEGO TESTAMENTU

WSTĘP

Roman Brandstaetter w *Kręgu biblijnym* przytacza testament, jaki pozostawił mu dziadek – prozaik hebrajski (1844–1928) – obywatel Tarnowa.

Na kilka dni przed śmiercią, dziadek między innymi powiedział wnukowi: „Będziesz Biblię nieustannie czytał. Będziesz ją kochał więcej niż rodziców, więcej niż mnie [...]. Nigdy się z nią nie rozstaniesz [...]. A gdy się zestarzejesz, dojdiesz do przekonania, że wszystkie książki, jakie przeczytałeś w życiu są tylko nieudolnym komentarzem do tej jedynej Księgi”¹. Te mądre słowa dziadka wielkiego pisarza trzeba odnieść do całej Biblii w rzeczywistości świata chrześcijańskiego. To Księgi Starego i Nowego Przymierza będziesz kochał, będziesz czytał i nigdy się z nimi nie rozstaniesz.

A Stary Testament to fundament teologiczny i historyczny zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa². Deklaracja *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II stwierdza, że cały Kościół – ten sprzed podziałów – otrzymał od Izraela objawienie Starego Przymierza³. Te obie części – Stary i Nowy Testament – złączone w jedną Biblię „to nie tylko nowy rozdział życia historii, etyki, ale również nowy rozdział literatury”⁴. Utożsamianie Biblii z innymi arcydziełami literackimi starożytnego świata: Mezopotamii, Egiptu czy Grecji byłoby jej okaleczeniem. Ważność i wartość Biblii w kulturze bierze się nie z jej literackich walorów. Biblia obecna jest w życiu Europy i świata chrześcijańskiego jako zbiór ksiąg sakralnych – Pismo Święte. Tego faktu nie można zapomnieć! O kulturotwórczej roli Biblii, zwłaszcza w życiu Europy, zdecydował właśnie jej sakralny i religijny wymiar.

¹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1977, s. 10.

² F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993, s. 95 nn.

³ *Nostra aetate*, pkt 4, Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 1968, s. 336

⁴ M. Jastrun, *Eseje*, Warszawa 1979, s. 458.

Tłumacze Ksiąg Starego i Nowego Testamentu podejmowali wysiłek, aby przekazać *Sacrum* – treść objawienia biblijnego, a nie arcydzieło literackie⁵.

Andrzej Wajda w wypowiedzi dla prasy, przed laty stwierdził: „wychowaliśmy się wszyscy na chrześcijańskiej Księdze, na Biblii, na Ewangelii, stąd mamy płaszczyznę porozumienia, wspólny język [...]. Biblia jest największą Księgą Zachodu [...]. Jedyną Księgą, która jest dla nas naprawdę ciągle ważna”. Jak bardzo wielka jest rola Biblii w kulturze przypominała nam, tu w łódzkim środowisku, konferencja naukowa zorganizowana przez Uniwersytet Łódzki w 1992 roku. Jej owoc to wydane przez tenże uniwersytet dwutomowe dzieło pt. *Biblia a kultura Europy*⁶.

1. NOWY TESTAMENT NA TLE EPOKI

Omówienie czasu powstania drugiej części Biblii – Nowego Testamentu, poprzedzić trzeba wprowadzeniem w epokę historyczną tego okresu, w którym powstały księgi Nowego Testamentu i do której nawiązują. Dla Izraela – Narodu Wybranego – to już etap judaizmu, a kraje basenu Morza Śródziemnego zdominowała w tym okresie kultura helleńska. Czas powstania ksiąg Nowego Testamentu obejmuje w przybliżeniu jeden wiek, gdy zaś Starego Testamentu dziesięć wieków. I chociaż prawie wszystkie księgi nowotestamentalne powstały poza Palestyną, to jednak treścią związane są z Palestyną i ze Starym Testamentem. Poznanie zatem środowiska życiowego Narodu Wybranego z czasów Chrystusa i apostołów oraz współczesnego mu hellenizmu jest nieodzowne do właściwego umiejscowienia w czasie i przestrzeni ksiąg Nowego Przymierza⁷.

Cóż to jest judaizm?

Reszta Izraela, która wróciła z niewoli babilońskiej, coraz bardziej z narodu staje się wspólnotą religijną. Ten nowy okres życia Narodu Wybranego z czasów Ezdrasza-Nehemiasza rozpoczyna czas judaizmu, który będzie istniał w czasach Jezusa i trwa do dzisiaj.

Pojęcie judaizmu zawiera 2 Mch 8, 1; 14, 38 oraz List do Galatów św. Pawła 1, 13, 14. Terminem tym określa się nowe cechy religii Mojżeszowej, tak charakterystyczne zwłaszcza w ostatnich dwóch wiekach przed Chrystusem i w czasach Nowego Testamentu. Skutkiem zaistniałej sytuacji historycznej Narodu Wybranego, wyłoniły się trzy siły kierujące judaizmem. Są nimi: życie kultyczne spr-

⁵ B. Chrzastowska, *Kłopot z cieniem*, „W drodze”, 11–12, 1985, s. 73.

⁶ *Biblia a kultura Europy*, pr. zbior. pod red. M. Kamińskiej i E. Małek, t. I–II, Łódź 1992.

⁷ T. Jelonk, *Przed lekturą Nowego Testamentu*, Kraków 1993; *Wstęp do Nowego Testamentu*, pr. zbior. pod red. R. Rubinkiewicza, Poznań 1996, s. 13–35.

wowane w świątyni jerozolimskiej, kapłani skupieni wokół niej oraz uczeni w Piśmie czuwający nad przestrzeganiem Prawa Mojżeszowego.

Koncentracja na studium Tory i kult świątynny zmieniają orientację religijną. W nowych warunkach życia wspólnoty Izraela podkreśla się mocno transcendentę Boga, Jego niedostępność. Zakazuje się wymawiania imienia Bożego – Jahwe, zastępując je określeniami: Niebios, Obecność, Potęgi albo przymiotnikami, np. Najwyższy, Nieśmiertelny, Wszechmocny.

Judaizm tych czasów, wyakcentowując rolę Prawa (Tory), przekształca religię jahwistyczną w religię Prawa. Jako kierunek późnego judaizmu, czasów księgi Daniela i literatury międzytestamentalnej, do głosu dochodzi apokaliptyka⁸.

Jej założeniem m.in. to próba odczytania objawienia Słowa Bożego w kontekście eschatologii na tle ówczesnych religijno-politycznych sytuacji Palestyny – Ziemi Obiecanej.

Poglądy judaizmu stanowią swoistą interpretację ksiąg wcześniejszych Starego Testamentu i mają swoje odzwierciedlenie w literaturze biblijnej tego czasu, w apokryfach i pismach qumrańskich, a także w później zredagowanym Talmudzie.

Judaizm okresu Nowego Testamentu charakteryzuje się wielością ruchów duchowych i społecznych, których rozwój można prześledzić od czasów Machabeuszy z II w. przed Chrystusem. Do nich zaliczyć trzeba znanych nam z ksiąg Nowego Testamentu: faryzeuszy saduceuszy, esseńczyków i zelotów. Właściwe zrozumienie religijnego rozwoju judaizmu ułatwia literatura judaistyczna, która „staje się pomostem między Starym a Nowym Testamentem, uzupełniając wiele rzeczy znajdujących się w hebrajskich pismach i głosząc idee, które ukazują się w dziejach Nowego Testamentu”⁹.

Judaizm czasów Jezusa, apostołów i ksiąg Nowego Testamentu był obok hellenizmu tylko częścią środowiska kulturowego Palestyny.

Czym zatem był hellenizm?

Odpowiedź na to pytanie jest ważna, Palestyna bowiem tamtych czasów stanowiła jeden z regionów świata grecko-rzymskiego. Obejmował on kraje basenu Morza Śródziemnego od Hiszpanii przez Italię, Bałkany i Grecję aż do Azji Mniejszej, a od niej (Azji Mniejszej) przez Syrię, Palestynę, Egipt, Północną Afrykę aż do Hiszpanii. Już teraz trzeba uświadomić sobie, że księgi Nowego Testamentu z wyjątkiem Ewangelii św. Mateusza i może Listów Jakuba i Judy powstały poza Palestyną, w tym właśnie środowisku grecko-

⁸ A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 1996, s. 185; zob. hasło: *Apokaliptyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, kol. 753.

⁹ T. Jelonek, *Przed lekturą Nowego Testamentu*, Kraków 1993, s. 24; zob. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.

rzymskim. Politycznie było to wielkie Imperium Romanum zbudowane na rzymskim prawie. Górowała w nim kultura helleniska wraz z wtopioną w nią kulturą łacińską. Język grecki *koine* był w powszechnym użyciu, znany dobrze i w samym Rzymie.

Hellenizm zrodził się jednak dużo wcześniej, powstał z wymieszania kultury greckiej z kulturą narodów podbitych przez Aleksandra Wielkiego, ucznia Arystotelesa, żyjącego w latach 356–323 przed Chrystusem¹⁰. Ten wielki Macedończyk uważał się nie tylko za wodza, ale i krzewiciela kultury. Rozumiejąc, że olbrzymim państwem można trwale rządzić, opierając się na jedności kulturowej. Dlatego próbował upowszechnić cywilizację i kulturę grecką na podbitych przez siebie terenach. Przedwczesna śmierć, 10 czerwca 323 r. przed Chrystusem, znieweczyła plany ambitnego wodza.

Nie zostawił następcy, skutkiem czego w wyniku wielu wojen wyłoniły się nowe monarchie i nowe dynastie. Między innymi Ptolemeuszów w Egipcie i Seleucydów w Syrii, a od tych ostatnich w końcu została uzależniona Palestyna.

Okres hellenizmu uczeni zamykają dziś między datą śmierci Aleksandra Wielkiego – 323 r. przed Chrystusem a podbojem Egiptu przez Augusta cesarza Rzymu w 30 r. przed Chrystusem.

Nazwa *hellenizm* pochodzi od historyka niemieckiego J. G. Droysena z pierwszej połowy XIX w. Utworzył ją od greckiego słowa *hellenistai* występującego w Dz 6, 1. W jego przekonaniu termin ten w *Dziejach Apostolskich* oznaczał Greków nawróconych na judaizm. W rzeczywistości owi *hellenistai* byli zhellenizowanymi Żydami, którzy w synagogach posługiwali się Pismem Świętym w języku greckim. Hellenem stawał się każdy, kto nauczył się języka greckiego i na swoim poziomie korzystał z owoców myśli greckiej¹¹.

Cywilizacja hellenistyczna bazowała na koncepcji człowieka jako osoby, która zdobyła oświatę i dojrzałość do samostanowienia. A wychowanie hellenistyczne starało się o tę formację osobową przez kształcenie fizyczne i muzyczne oraz wychowanie intelektualne i moralne.

„Według Arystotelesa najlepszy porządek społeczny to taki, który daje każdemu człowiekowi szansę sukcesu i szczęścia. Człowieka traktowano jako wielkość etyczną, a za największą jego zaletę uznawano *sōfrosynē* (zdrowy rozum, roztropność) będącą złożeniem z wiedzy, miary i autodyscypliny. Wielką uwagę zwracano na sprawy duchowe, co znalazło wyraz w sztuce, zwyczajach i obyczajach, instytucjach, stylu życia i sprawach dnia codziennego”¹².

¹⁰ Zob. *Hellenizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1993, kol. 660.

¹¹ K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1964, s. 250; A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1995, s. 15–31.

¹² S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 252.

Hellenizacja Palestyny największe rozmiary przybrała za króla Antiocha IV Epifanesa (175–164 przed Chrystusem) i niosła z sobą wiele zagrożeń, zwłaszcza religijnych. Jak była skuteczna niech uzmysłowi nam porównanie danych. Z 350 miast założonych w okresie hellenizmu, około 30 miast hellenistycznych znajdowało się w Palestynie, np. znane z Ewangelii miasta Dekapolu. Archeologowie zaś odkopali ruiny 20 teatrów greckich na terenie Palestyny.

Między judaizmem a hellenizmem istniało stałe napięcie, teocentryczna kultura żydowska spotkała się bowiem z antropocentryczną kulturą helleńską. Żydzi ciągle musieli wybierać: asymilację czy odejście od hellenizmu, krytykę, czy przyjęcie i dalszy rozwój, wyższą czy szerszą interpretację Tory. Zaznacza się to bardzo wyraźnie w postawach grup społecznych czasów nowotestamentalnych. Szczególnie widoczne to jest u wspomnianych już: faryzeuszów, saduceuszów i zelotów¹³.

2. KOLEJNOŚĆ POWSTAWANIA KSIĄG NOWEGO TESTAMENTU

Przedstawiony świat judeo-hellenistyczny ukształtował autorów Nowego Testamentu. Tworzyli oni swe dzieła jako członkowie nowej w tym świecie wspólnoty religijnej, to w Antiochii po raz pierwszy zaczęto nazywać ich chrześcijanami (Dz 11, 26). Treść ich ksiąg to Dobra Nowina o zbawieniu. Zanim hagiografowie podjęli trud utrwalania na piśmie mów i czynów Jezusa – dzieła Odkupienia, był czas ustnego głoszenia przez samego Mistrza z Nazaretu, a później przez naocznych świadków – apostołów.

To Orędzie Zbawienia głosił Jezus Chrystus jako Syn Boży, ale i jako Żyd, syn Maryi Dziewicy. Trafnie zauważa J. Wahle w książce *Wspólne dziedzictwo*: „To, że Jezus żył jako Żyd staje się zrozumiałe już przy powierzchownej lekturze Ewangelii. Zachował prawo, obchodził święta i brał czynny udział w nabożeństwach w świątyni i synagogach. Wszakże Jego nauka jest również zakorzeniona w Starym Testamencie i judaizmie, nawet jeżeli w większości wypadków poszedł On własną drogą”¹⁴.

Po wielu dyskusjach i kontrowersjach wśród egzegetów od czasów H. Gunkela (1862–1932), M. Dibeliusa (1883–1947) i R. Bultmanna (1884–1976) zgodzono się, że między nauką i czynami Jezusa a ich zapisem w księgach Nowego Testamentu istniał czas kerygmatu apostołowskiego i katechezy pierwszych gmin chrześcijańskich. Szczególnie jest to widoczne w Ewangeliach¹⁵. Wyróżnia się dzisiaj następujące okresy:

¹³ Zob. *Judaizm w I w. po Chrystusie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 276–279.

¹⁴ H. Wahle, *Wspólne dziedzictwo*, tłum. Z. Kowalska, Tarnów 1993, s. 12.

¹⁵ R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 1993, s. 127; hasło: *Nowy Testament*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, kol. 384–388.

- 1 – ustne przepowiadanie samego Jezusa i Jego cuda,
- 2 – świadectwo apostołów oświeconych światłem Ducha Prawdy jako autorytatywnych świadków tego co Pan Jezus czynił i głosił,
- 3 – etap redakcji na piśmie orędzia nowotestamentowego.

Do tego trzeciego okresu – utrwalania pisemnego Dobrej Nowiny, nawiązuje św. Łukasz we wstępie do swojej Ewangelii:

„Wielu już usiłowało opowiedzieć rzeczy, które się wśród nas wydarzyły tak jak je przekazali nam ci, co byli ich naocznymi świadkami i posługiwali słowu. Dlatego też i ja dostojny Teofilu postanowiłem zbadać dokładnie wszystko i opisać ci według kolejności, żebyś poznał całą prawdę pouczeń, których ci udzielono” (Łk 1, 1–4).

Analiza tekstów Nowego Testamentu doprowadziła do wniosku, że istniał wstępny etap redakcyjny, w którym zapisywano we fragmentach treści, które później autorzy ksiąg włączyli do redagowanych zbiorów. Na podstawie np. mów Piotra zapisanych w *Dziejach Apostolskich*, można pokazać główne schematy przepowiadania (Dz 2, 23–24; 3, 14–15; 4, 10). Taki kerygmat o Chrystusie stanowią hymny chrystologiczne: Flp 2, 6–11; Kol. 1, 15–20; Ef 2, 14–18; 1 Tm 3, 16; Hbr 1, 1–3; J 1, 1–18; 1 P 1, 19–21; 2, 21–25; 3, 18–22. Hymny te poprzez liturgię weszły do listów, zwłaszcza św. Pawła. Na tym etapie zapisano też mowy Jezusa, owe słynne Logia, które odnajdujemy w kerygmacie ewangelijnym, szczególnie o męce i zmartwychwstaniu Jezusa.

W drugiej połowie XX w. utrwalił się pogląd, że w tym trzecim okresie, po wstępnym etapie redakcyjnym, zostały zredagowane pisma, stanowiące dziś kanon Nowego Testamentu. W tym właśnie etapie połączono pomniejsze zbiory i fragmenty w jedną całość, uwzględniając potrzeby kerygmatyczne i katechetyczne pierwszych gmin chrześcijańskich.

Wymownym świadectwem jest tu pierwsze zakończenie Ewangelii św. Jana Apostoła: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze uczynił Jezus, wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20, 30–31).

Najwcześniej powstałymi księgami Nowego Testamentu są Listy św. Pawła, dlatego dajemy im pierwszeństwo w tym omówieniu tworzenia się zbioru ksiąg Nowego Przymierza¹⁶. Wspomina je jako zbiór Drugi list św. Piotra (2 3,15). Jest to świadectwo z ok. 100 r. po Chrystusie. Przypomnieć trzeba, że poza listem Jeremiasza (Ba 6, 1–72) żadna z ksiąg Starego Testamentu nie jest ujęta w formie listu. W Nowym Testamencie zaś na 27 ksiąg aż 21 to listy. Przyczynę należy upatrywać nie tylko w potrzebie kontaktu z odległymi gminami chrześcijańskimi w krajach basenu Morza Śródziemnego. Wydaje się, że na judo-chrześcijan mówiących po grecku, którzy są autorami listów nowotestamentalnych miała wpływ

¹⁶ Z. Niemirski, *Listy Pawłowe*, Radom 1996, s. 56.

praktykowana w świecie helleńskim forma pouczeń, przy zastosowaniu literackiej formy listu¹⁷.

Kolejność listów Pawłowych od czasów św. Augustyna (354–430), stosowana w zbiorach Nowego Testamentu, nie odzwierciedla czasu ich powstania¹⁸.

Mimo punktów dyskusyjnych w chronologii życia św. Pawła, a także w kwestii autorstwa niektórych listów, uczeni są zgodni, że najwcześniej został napisany List do Tesaloniczan. Powstał on w Koryncie podczas drugiej podróży misyjnej, najprawdopodobniej na początku 51 r. po Chrystusie.

W czasie trzeciej podróży misyjnej w latach 53–58 po Chrystusie, św. Paweł przebywa ponad dwa lata w Efezie, skąd pisze List do Filipian datowany na 56 r., a w następnym 57 r. powstają: Pierwszy list do Koryntian i Drugi do Tesaloniczan oraz List do Galatów¹⁹. Na okres pobytu Apostoła Narodów w Macedonii przypada redakcja Drugiego listu do Koryntian. Nie wiadomo gdzie dokładnie przebywał św. Paweł w Macedonii, skąd udał się do Grecji. Zapewne do Koryntu, w którym żyła najbliższa sercu Apostoła wspólnota chrześcijańska. W tym czasie, wydaje się powstał List do Rzymian, do gminy, której św. Paweł nie był założycielem²⁰. Przebywając już w Rzymie, po apelacji do cesarza, w latach 61–63 tworzy listy określane jako więzienne: do Kolosan, do Efezjan, do Filemona²¹.

Obok powyższych listów, za pisma Pawłowe uważa się także – choć coraz rzadziej – tzw. listy Pasterskie, dwa listy do Tymoteusza i list do Tytusa. Powstałyby te listy między 63 a 67 r. po Chrystusie, po wyjściu św. Pawła z rzymskiego więzienia. Powodem wątpliwości jest fakt, że nie ma tych listów Pasterskich w kanonie Marcjona z połowy II w., nie zna ich Ignacy Antiocheński (zm. ok. 110 r.) i prawdopodobnie Polikarp (zm. 156 r.). Znajdujemy jednak odniesienia do tychże listów jako Pawłowych u tak wielkich Ojców Kościoła, jak Ireneusz (II w.), Klemens Aleksandryjski (zm. 215 r.) czy Euzebiusz z Cezarei (zm. 339 r.).

List do Hebrajczyków²² przez wieki zaliczany do zbioru Pawłowego, dziś już z niego wykluczony. Choć zachowuje swoją wartość i miejsce w kanonie Nowego Testamentu. List ten nie zawiera adresu, tytuł *Do Hebrajczyków* jest o wiele późniejszy. Pewne jest jego przeznaczenie dla judo-chrześcijan i napisanie przez Żyda nawróconego na chrześcijaństwo. Datę napisania na podstawie analizy tekstu można ustalić na kilka lat przed 70 r. po Chrystusie, czyli na okres przed zniszczeniem Jerozolimy i świątyni.

¹⁷ Zob. *Epistolografia w starożytności*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 148.

¹⁸ T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1992; K. Romaniuk, *Św. Paweł, życie i dzieło*, Katowice 1995; *Wstęp do Nowego Testamentu*, pr. zbior., Poznań 1996, s. 302–388.

¹⁹ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965; E. Szymanek, *Listy do Galatów*, Poznań 1978.

²⁰ K. Romaniuk, *Listy do Rzymian*, Poznań 1978.

²¹ A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1962.

²² S. Łach, *List do Hebrajczyków, komentarz*, Poznań 1959.

Ewangelie – Mateusza, Marka i Łukasza należą do najstarszych pism Kościoła. Katechizm Didaché z końca I w. posługuje się już Ewangelią Mateusza i prawdopodobnie Łukasza. Synopsę – zestawienie 4 Ewangelii podaje Tacjan z drugiej połowy I w. w swoim Diatessaronie²³. Ewangelie są odrębnym gatunkiem literackim. Za jego twórcę uważa się Marka, który rozpoczyna swoje dzieło: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (Mk 1, 1)²⁴. Źródłem dla Ewangelii, które znamy są: Jezus, Apostołowie i Kościół pierwotny oraz ewangelicysty redaktorzy²⁵.

Te trzy pierwsze Ewangelie: Mateusza, Marka i Łukasza – zgodne w treści i podobne w formach opisu faktów i słów – nazywamy synoptycznymi²⁶.

Za najwcześniej powstałą Ewangelię, uważa się dość powszechnie Ewangelię Marka²⁷. Autora tejże Papiasz, bp Hierapolis ok. 130 r. po Chrystusie, nazywa „tłumaczem Piotra”. Tradycja z czasów Ireneusza (II w.), oraz liczne latynizmy w tekście Ewangelii wskazują na Rzym jako miejsce jej powstania. Ewangelia Marka byłaby zapisem katechezy Piotra wygłaszanej w stolicy imperium. Obecnie datuje się jej powstanie na lata między 65 a 75 r. po Chrystusie.

Między Ewangelią Marka a Ewangelią Mateusza występują duże zależności kompozycyjne i treściowe. Aż 95% materiału Marka obecne jest w dzisiejszej Ewangelii Mateusza²⁸. Powstała ta Ewangelia w dwóch etapach. Pierwszy tekst został napisany w dialekcie hebrajskim, o czym świadczą Ojcowie Kościoła. Mógł powstać w Palestynie przed 67 r. po Chrystusie. Obecny tekst grecki Mateusza, pochodzący z Antiochii, a datować go trzeba na lata 75–85 po Chrystusie.

Trzecia Ewangelia synoptyczna jest dziełem jedyne go pisarza pochodzenia helleńskiego w Nowym Testamencie – Łukasza²⁹. Napisał dwuczęściowe dzieło – Ewangelię i Dzieje Apostolskie. Ukazuje ono uniwersalizm Dobrej Nowiny i jej otwarcie na pogan z ich kulturą helleńską. Łukasza, po analizie językowej i literackiej jego dzieła, śmiało można nazywać hellenistą o wysokiej kulturze i dobrej znajomości języka greckiego. Z braku jakichkolwiek danych nie można ustalić miejsca napisania Ewangelii Łukasza. Czas powstania tej trzeciej Ewangelii synoptycznej egzegeci przyjmują lata po 80 r.

Dzieje Apostolskie to druga część Łukaszwego trudu. Nazwa obecnie używana jest o wiele późniejsza. Zupełnie słusznie można nazwać tę księgę

²³ S. Gądecki, *Wstęp do ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 24.

²⁴ *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 334.

²⁵ *Wstęp do Nowego Testamentu*, pr. zbior., Poznań 1996, s. 62–97.

²⁶ *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 624–627.

²⁷ H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, Poznań 1977, M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1996; T. Loska, *Ewangelia według św. Marka*, Katowice 1996.

²⁸ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, Poznań 1979; T. Loska, *Ewangelia według św. Mateusza*, Katowice 1995.

²⁹ F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, Poznań 1974; T. Loska, *Ewangelia według św. Łukasza*, Katowice 1996.

dziejami Kościoła. Były to początki, od Zesłania Ducha Świętego aż do przybycia Pawła do Rzymu. Czyli treść Dziejów to lata środkowe I w. po Chrystusie. Napisanie tej księgi datuje się na końcowe lata rządów cesarza Wespazjana (69–79 po Chrystusie)³⁰.

Pismami Janowymi przyjęło się określać: czwartą Ewangelię, trzy listy Jana i Apokalipsę. Już w okresie pierwszych Ojców Kościoła wyakcentowywano jedność autorską tych pism, wskazując, że środowisko ich powstania to Efez w Azji Mniejszej. Z tych starożytnych świadectw wyrosła tradycja, że św. Jan Apostoł działał w tym mieście, gdzie zmarł na początku II w. Współcześnie wysuwa się wiele zastrzeżeń do powyższych stwierdzeń. Próbą rozwiązania jest teoria głosząca, że pisma Janowe łączy wspólna tradycja gminy, w której działał św. Jan Apostoł. Inni twierdzą, że istniała szkoła Janowa – kierunek myślowy: kerygmatyczno-katechetyczny³¹. Wśród tych, którzy uznają autorstwo Janowe są Ojcowie Kościoła o takim autorytecie jak: Papiasz, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Polikrates, bp samego Efezu z końca II w.

Ewangelia wg św. Jana³² budzi wśród egzegetów wiele dyskusji zarówno co do autorstwa, jak i czasu powstania. W tej czwartej Ewangelii występuje odrębna tradycja ewangelijna, którą łączy się z nauczaniem św. Jana Apostoła. Ta Janowa gmina chrześcijańska, to wierni pochodzący ze świata hellenistycznego, zarówno poganie, jak i Żydzi. Czas tworzenia się tej Ewangelii zakreśla się datami między 64 a 150 r. po Chrystusie. Wielu jednak uważa, że ostateczną redakcję przypisać należy uczniom Jana pod koniec I w.³³

W skład pism Janowych wchodzi trzy listy. Łączy je wspólnota stylu, języka i myśli. Wykazują też związek z Ewangelią Jana i Apokalipsą. Mimo dyskusji wydaje się, że autora tych listów, trzeba szukać w tradycji apostoelskiej, powstałej wokół osoby Jana Apostoła³⁴. Czas i miejsce ich powstania egzegeci różnie określają. Najbardziej odpowiednia datacja to czas po powstaniu czwartej Ewangelii – schyłek I w. Kontrowersja z judaizmem i hellenizmem widoczna w tych listach wskazuje na ich zaadresowanie do gmin chrześcijańskich w Azji Mniejszej, z Efezem jako ich centrum.

Apokalipsa – Księgę Objawienia św. Jana umieszcza się jako ostatnią w zbiorze Ksiąg Nowego Testamentu³⁵. Jest ona jedynym pismem apokaliptycznym

³⁰ E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961; zob. *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 277–298.

³¹ *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 450–459.

³² L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975.

³³ S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 9–14; S. Mędała, *Ewangelia św. Jana, w: Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, nr 10, Warszawa 1992, s. 13–26.

³⁴ *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 508–513.

³⁵ A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959, s. 37–63; E. Ehrlich, *Apokalipsa, księga pocieszenia*, Poznań 1996; A. Tronina, *Apokalipsa orędzie nadziei*, Częstochowa 1996; B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996.

Nowego Testamentu. Nastręcza wiele trudności nie tylko swą treścią, ale także kwestią autorstwa. Dyskusja o autorze Apokalipsy ciągle trwa. Choć większość uczonych przyjmuje jej pochodzenie ze szkoły – tradycji Janowej. Jeśli zaś prawdą jest, jak chce M. E. Boismard, że powstała z odrębnych kiedyś tekstów, to jej czas tworzenia trwałby od czasów Nerona (54–68) po ostatnie lata panowania Domicjana (81–96). Ostateczna redakcja księgi w dzisiejszej postaci mogła dokonać się około 95 r. po Chrystusie³⁶.

Listy powszechnie – katolickie³⁷, w liczbie siedmiu, stanowią ostatnią część Nowego Testamentu. Do nich zalicza się trzy listy omówione w ramach Pism Janowych. Jak również list Jakuba, dwa listy Piotra oraz list Judy.

List Jakuba, jeżeli rzeczywiście pochodzi od Apostoła, Jakuba Młodszeo, syna Alfeusza, bp Jerozolimy, to chyba został napisany pod koniec życia Jakuba w latach 57–60. Jeśli autorem jest nieznan bliżej judo-chrześcijanin – hellenista, to czas jego powstania należy przyjąć na lata dziewięćdziesiąte I w. po Chrystusie³⁸. List Jakuba napisany pięknym językiem greckim, o jednolitej strukturze, czerpie z mądrości Starego Testamentu i w świat judeo-helleński próbuje wnieść te treści wzbogacone przez ewangelię.

Pierwszy list Piotra, zdaniem wielu uczonych, jest listem pseudonimowym, tzn. pisanym w imieniu innej osoby. Czas jego powstania to schyłek I w., a miejscem Rzym.

Drugi list Piotra, już od starożytności chrześcijańskiej budzi wątpliwości, kto jest jego autorem. Na podstawie analizy treści i odniesień do listu Judy i zbioru listów Pawłowych (2 P 3, 15–16), datę jego napisania przyjmuje się w początkach II w. po Chrystusie. Byłoby to najpóźniej zredagowane pismo Nowego Testamentu. Drugi list Piotra cechują język i idee właściwe kulturze hellenistycznej. Przekazując Dobrą Nowinę o zbawieniu pojęciami pozabiblijnymi zapoczątkowuje proces wyrażania prawd wiary językiem zrozumiałym dla ludzi poszczególnych kultur.

Ostatni z listów powszechnych to list Judy. Podobnie jak drugi Piotra stoi na pograniczu Kościoła apostołskiego i epoki Ojców Kościoła. Mógł powstać na przełomie I i II w. Treść listu świadczy przeciw autorstwu Judy Apostoła – „brata” Pańskiego. Jego autorem jest zapewne judo-chrześcijanin, który przypisał swoje dzieło Judzie Apostołowi.

³⁶ M. Czajkowski, *Apokalipsa*, w: *Wprowadzenie w myśli i wezwanie ksiąg biblijnych*, 10, Warszawa 1992, s. 156–166.

³⁷ F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, Poznań 1959; D. Szojda, *Listy katolickie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 429–443.

³⁸ *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 452.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona pokrótce chronologia powstawania ksiąg Nowego Testamentu, uwidacznia ich bliski czas tworzenia się i zapisu od wydarzenia historycznego, którym jest Jezus – Jego nauka i dzieło Odkupienia. Okres kształtujący zbiór ksiąg Nowego Przymierza obejmuje w przybliżeniu I w. Uznanie zaś tych 27 ksiąg przez Kościół jako natchnionych było w rzeczywistości uznaniem wewnętrznego autorytetu i mocy tych ksiąg. Zasygnalizowane przy niektórych pismach nowotestamentowych wątpliwości co do autora czy czasu powstania, w niczym nie zmieniają waloru natchnienia danej księgi i jej wartości teologicznych.

Poprzedzenie omówienia chronologii historycznej ksiąg Nowego Testamentu obrazem judaizmu i hellenizmu powinno ułatwić zobaczenie zasadniczych różnic między tymi księgami a literaturą świata judeo-hellenistycznego. Jak również niezwykłą oryginalność Dobrej Nowiny. To zaś, skrótowe co prawda, przypomnienie datacji powstania ksiąg kanonu Nowego Testamentu ma pomóc w ich lekturze. Czytanie bowiem Pisma Świętego winno być nie mniejszym obowiązkiem niż modlitwa.

„Nikt z nas nie posiada przepisu na dobre i właściwe przeżywanie Pisma Świętego – że zacytuję jeszcze raz R. Brandstaettera – ani też nikt nie może nikomu takiej recepty przekazać. Każdy musi sam dla siebie zdobyć tę umiejętność, zwłaszcza, że jest ona zawsze równoznaczna z szukaniem tego, co pragniemy znaleźć w Księdze, która udziela nam odpowiedzi na dręczące pytania. Ponieważ w zależności od naszych niepokojów i trosk stawiamy Świętej Księdze różne pytania, każdy z nas powinien ją na swój własny sposób czytać, przeżywać i wsłuchiwać się w udzielane przez nią nauki”³⁹.

Wówczas po takiej lekturze Pisma Świętego, okaże się, że stanie się Biblia dla nas jedyną Księgą życia i mądrości.

L'ORIGINE DU NOUVEAU TESTAMENT

Résumé

On admet généralement aujourd'hui qu'entre l'enseignement et les actes de Jésus et leur enregistrement dans les livres du Nouveau Testament, existait un temps du kérigmat des apôtres et la catéchèse des premières communes chrétiennes.

Actuellement cette période se divise en trois étapes:

- 1 – les paroles de Jésus et ses actes,
- 2 – le témoignage des apôtres comme les témoins de ce que Jésus a dit et de ce qu'il a fait,
- 3 – la rédaction par écrit des livres du canon du Nouveau Testament.

³⁹ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 7.

Les plus anciennes sont les épîtres de Saint-Paul. Les grandes épîtres de Paul et les lettres de prison ont été composées entre 51 et 63 après Jésus-Christ. Les épîtres pastorales datent entre 63–67 après Jésus-Christ.

L'épître aux Hébreux dont l'auteur reste inconnu bien qu'il soit inspiré a été écrite quelques années avant la destruction de Jérusalem et du temple.

La forme d'aujourd'hui des évangiles synoptiques date des années 65–85 après Jésus-Christ. Dans ce temps-là il faut situer Les Actes des Apôtres de Saint Luc.

Les écrits de Jean ont été rédigés à la fin du premier siècle après Jésus-Christ.

Les Épîtres Catholiques – Jacques; 1–2 Pierre; Jude – datent aussi de la fin du premier siècle. Cependant on admet l'opinion que 2P et l'Épître de Jude ont été écrits entre l'église apostolique et l'époque des Pères de l'Église.

KS. JANUSZ NAWROT

IZAJASZ I KRÓLESTWO JUDY WOBEK ZAGROŻENIA ASYRYJSKIEGO

Egzegeza tekstu Iz 30, 1–17

Całość opracowanego zagadnienia wymaga podjęcia kilku problemów, na tle których jaśniej uwidoczni się całe bogactwo sytuacji ukrytej w omawianym tekście. Konieczne jest tu krótkie wprowadzenie w ogólną sytuację czasów Proroka, by następnie przejść do szczegółowego omówienia treści interesującego nas rozdziału Księgi.

1. SYTUACJA SPOŁECZNO-RELIGIJNA KRÓLESTWA JUDZKIEGO W VIII I VII WIEKU P.N.E. W OCENIE IZAJASZA

Życie i działalność historycznego Proroka odsłania się na przełomie tych wieków, w czasie burzliwym i pełnym wydarzeń, związanych z szybkim wzrostem potęgi zarówno militarnej, jak i politycznej Asyrii. Mimo niefortunnej ekspedycji Sennacheryba (705–689) przeciw spiskującej Jerozolimie, kampanii opisanej przez Iz 36–38, hegemonia Asyrii pozostała w tym czasie bezsporna¹. Miało to oczywiście swój wpływ na sytuację obu królestw: Izraela i Judy, których zabiegi dyplomatyczne zmierzające do utworzenia koalicji państw sprzymierzonych przeciw imperium z próbami pozyskania poparcia Egiptu wypełniają niemal cały okres aż do upadku najpierw Izraela (722), a potem samej Asyrii (612 – zniszczenie Niniwy)².

¹ Bardzo dobry i zwięzły szkic historyczny okresu hegemonii asyryjskiej, por. H. W. Sagg s, *The might that was Assyria*, s. 72–79; J. B o u l o s, *Les peuples et les civilisations du Proche Orient*, s. 215–238. Opracowanie problemu deportacji mieszkańców zdobytych krajów, por. B. O d e d, *Mass deportations and deportees in the neoassyrian empire*, s. 12–48. Podstawowe teksty źródłowe, por. P. B u i s, *Un traité d'Assurbanipal*; H. C a z e l l e s, *Une nouvelle stèle d'Adad-nirari III d'Assyrie et Joas d'Israël*; D. L u c k e n b i l l, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, t. 1–2; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, J. P r i t c h a r d (ed.); M. S t r e c k, *Assurbanipal und die letzten Assyrischen Könige bis zum Untergänge Nineveh's*.

² Por. *Isaïe face aux invasions assyriennes*, pr. zbior., MDB, 4987, 49, s. 2–44; P. G a r e l l i, V. N i k i p r o w e t z k y, *Le Proche Orient asiatique. Les empires mésopotamiens – Israël*, s. 349; J.-M. A s u r m e n d i, *Isaïe 1–39*, s. 62.

Tymczasem prorocki punkt widzenia współczesnych wydarzeń różni się zasadniczo od czysto historycznego. Wypadki bowiem polityczne zostały zinterpretowane w świetle wiary, a wnioski z nich wyciągnięte są także natury religijnej. Wszystkie one zostały poddane dokładnemu egzaminowi, ściślej mówiąc, ostrej nieraz reprimendzie ze strony strażników czystości wiary wysyłanych ustawicznie przez Boga w celu ostrzeżenia grzeszącego ludu przed grożącymi konsekwencjami. Kanoniczna część *Księgi Izajasza* aż nadto wyraźnie opisuje wszelkiego rodzaju występki Izraela i Judy, w szczególności przeciw Bogu. Stanowią one religijno-społeczny wyraz upadku obydwu państw oraz tło postępowania już ściśle politycznego królestw. Dlatego nie bez racji będzie podać kilka znaczących postaw społeczno-religijnych, co rzuci ewidentne światło na jego generalną postawę odrzucenia wierności Jahwe, atakowaną przez Izajasza w rozdziale 30 *Księgi*. Już pierwsze zdania dzieła prorockiego boleją nad kompletnym rozprzężeniem obyczajowym ujętym tu w sposób ogólnego wprowadzenia w problematykę posłannictwa Proroka (1, 2–4; 3, 8; 5, 18.24c)³. Po tym wstępie uogólniającym, następuje cała seria grzechów narodu wybranego dzielonych generalnie na dwa sektory:

a) grzechy moralne: oszustwo (1, 22); rabunek i ucisk słabszych (3, 14–15; 32, 6c); pijaństwo (5, 11–12.22; 22, 13; 28, 7–8); kłamstwo (5, 20; 32, 7); namawianie do grzechu (29, 21a); mściwość (29, 21b); sprzedajność sędziów i łapówkarstwo (1, 23; 3, 9a; 5, 23); umiłowanie bogactw (2, 7; 5, 8); władza w rękach ludzi niekompetentnych (3, 12); pycha (3, 16.18–21; 32,9);

b) grzechy w odniesieniu do kultu Jahwe: obłuda religijna (1, 11–13a; 29, 13); fałszywy kult bożków (1, 29; 2, 8; zob. 2 Krl 17, 8–12.14–17); wróżbiarstwo (2, 6; 8, 19–20); bluźnierstwa imieniu Bożemu (5, 19–21)⁴.

³ Wszystkie te ogólne sformułowania, jak wynika z ich brzmienia, ustawiają zło popełnione przez naród w relacji do Jahwe: tenorem jest tu użycie trzech czasowników technicznie określających grzech ludu: odrzucić (wzgardzić) wystąpić przeciw Jahwe. Ten punkt widzenia należy do specyficznie prorockiej oceny sytuacji. Tutaj właśnie widzą oni źródło wszelkich występków.

⁴ Nie można przy tym pominąć pewnej procedury notowania tych występków: znaczna ich większość jest formalnie zadekretowana przez Prawo Mojżeszowe jako przestępstwa. Prorok jasno zmierza do dwóch celów:

- a) wykazania, że lud popełnia grzechy ze świadomością przekraczania nakazów Jahwe;
- b) ustalenia podstawy prawnej do wymierzenia przez Boga kary niewiernemu ludowi.

2. ANALIZA ROZDZIAŁU 30 KSIĘGI IZAJASZA

2.1. Układy obronne z Egiptem (30,1–8)⁵

- w. 1: Taki jest wyrok Jahwe:
 Biada synom upartym w przeprowadzaniu zamysłu,
 który nie pochodzi ode Mnie!
 Zawierają sojusz, w którym nie ma ducha mojego,
 i tak błąd do błędu dodają
- w. 2: Nie radząc się ust moich, udają się do Egiptu,
 aby się schronić pod opiekę faraona
 i skryć się w cieniu Egiptu.
- w. 3: Lecz opieka faraona na zawstydzenie wam wyjdzie,
 a krycie się w cieniu Egiptu – na hańbę!
- w. 4: Jakkolwiek posłowie byli już w Soan
 i wysłannicy dotarli do Chanes –
- w. 5: wszyscy się zawiodą na narodzie,
 z którego nie będzie pożytku
 który nie będzie mu wsparciem ani pomocą,
 lecz przyczyną wstydu, a nawet szyderstwa.
- w. 6: (Widzę) brzemień na zwierzętach Negebu!
 Poprzez krainę udręki i ucisku,
 lwicy i lwa ryczącego, żmii i skrzydlatego smoka,
 na grzbietach osłów wiozą swe bogactwa,

⁵ Politycznym kontekstem opisywanych wydarzeń jest rewolta antyasyryjska końca VIII w. za panowania Ezechiasza w Judzie. Król zachęcony powodzeniem swych reform, zwłaszcza religijnej, zdecydował się na przeciwstawienie Asyrii. Sytuacja imperium stała się niejasna po nagłej śmierci Sargona II w 705 r. Wybuchło wtedy powstanie Chaldecyzyków w Babilonie (705/4 r.), wprawdzie krwawo stłumione podczas pierwszej kampanii Sennacheryba, lecz na jakiś czas związało siły militarne państwa. Po raz drugi król zorganizował kampanię w celu stłumienia buntu Jazubigallenów i Kassytów w 702 r., o czym donosi obelisk z Chicago, I, 65–II, 36, por. D. Levine, *The second campaign of Sennacherib*, s. 312–317. Region Filistei i Palestyny postanowił szybko wykorzystać sytuację i zrzucić jarzmo tyrana. Wynikiem stała się trzecia ekspedycja karna monarchii asyryjskiej w latach 702–701, por. J. Boulos, dz. cyt., s. 228–229. Przez stronę asyryjską została ona szeroko opisana w inskrypcjach odnalezionych w czasie wykopalisk archeologicznych na terenie Niniwy tzw. walec Rassam oraz dokument roboczo oznaczony K 6205 i BM 82–3–23,131, zawierający szczegółowe sprawozdanie z trzeciej kampanii króla. Pozostałe dokumenty, wzmiankujące militarną operację Sennacheryba, to obelisk Taylora (691) i obelisk z Chicago (689), por. F. Gonçalves, „*L’expédition de Sennacherib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*”, s. 102–104; D. D. Luckenbill, dz. cyt. t. 2, s. 68–70.77.86. Liczne odniesienia biblijne, co do organizacji rewolty, por. Iz 18,1–4;22, 8b–11; 28, 7–13.14–18; 29,1–4; 30, 1–5.6–8.9–14; 31, 1–3.4; 32, 9–14; 2 Krl 20, 12–19; co do samej ekspedycji króla asyryjskiego, por. Mi 1, 8–16; Iz 1, 4–9; 8, 8b–10; 17, 12–14; 22, 1–14; 29,5–9; 31, 5–8.9; Syr 48,17–21; Tob 1,18–22; 1Mch 7,41–42; 2Mch 8,19; 15, 22–24.

- na garbach wielbłądów swe skarby
do narodu, który na nic się nie przyda.
- w. 7: Lecz pomoc Egiptu będzie daremna i próżna,
dlatego nazywam go gnuśnym Rahabem.
- w. 8: Teraz idź, zapisz to wobec nich na tablicy
i utrwaj to w księdze, aby służyło na przyszłość
jako świadectwo na wieki.

Tekst ten odnosi się do zabiegów politycznych przedsięwziętych przez królestwo Judy w celu uzyskania poparcia Egiptu dla planów rewolty⁶. Jest on całkowicie mowa Jahwe. Wersety 1–2 formułują zarzut: odrzucenie pomocy Jahwe przez zawieranie niepotrzebnych traktatów politycznych. Struktura wierszy jest bardzo rygorystyczna. Okrzyk *hōj*, „biada” poprzedza wzmiankę osób, których postępowanie opisane jest dwoma imiesłowami: *sôrerîm* oraz *haholekîm*, „zbuntowani” i „nieposłuszni”, za którymi następuje seria trzech zdań bezokolicznikowych, wprowadzonych przez *lamed*, wskazującego adresata. Dwom pierwszym zdaniom pierwszej serii przeciwstawia się zdanie rzeczownikowe negatywne, formułowane w 1 os. l.poj.: *lo’ minnî*, „nie z mego zamysłu” oraz *lo’ ruhî*, „nie z mego natchnienia”. Pierwszemu zdaniu bezokolicznikowemu drugiej serii przeciwstawia się zdanie czasownikowe negatywne: *upî lo’ ša’alu*, „nie radzą się moich ust”. Widać tu jasną opozycję między tym, co czynią adresaci wyroczeni, a co jest wolą Jahwe. Osoby będące obiektem wyroczeni określone są mianem *banîm*, „synowie”, w których należy rozpoznać Judejczyków⁷. Przydawka *sôrerîm* jest terminem technicznym na określenie synów nieposłusznych i zbuntowanych⁸. Podczas gdy dwa pierwsze zdania bezokolicznikowe w w. 1 wyjaśniają, na czym polega bunt, trzecie formułuje ich konsekwencje: grzech, za który Judejczycy są

⁶ Po okresie pewnego odprężenia, nawet współpracy za panowania faraona Szabaki (716–703), Egipt zmienił politykę względem Asyrii za jego następcy, faraona Szebitku (703–689). Wyczuwając odpowiednią koniunkturę po śmierci Sargona II (powstanie Chaldejczyków w Babilonie), imperium nad Nilem zaangażowało się w Palestynie po stronie państweczek regionu, chcąc przez to zmusić Asyrię do odwrotu i umocnić tym samym własną pozycję na Bliskim Wschodzie. Według inskrypcji asyryjskich Egipt interweniował na prośbę Ekronu, por. *obelisk z Chicago*, II, 78–III, 6. Realia historyczne są bardziej skomplikowane. W interesie Egiptu było zachęcanie do rewolty, której organizacja wymagała z pewnością licznych poselstw w obie strony: nad Nil lub do Palestyny. Teksty Izajaszowe nie pozostawiają wątpliwości co do takich układów. Samo Jeruzalem oparło swą politykę na potęgze faraona, licząc szczególnie na jego rydwany, por. Iz 31,1–3.

⁷ Podczas gdy w wyroczeniach Izajaszowych nie ma nigdzie *ben* w l. poj. na określenie całości ludu, przeciwnie, l. mn. *banîm* desygnuje go często, np. Iz 1,2.4; 30,1.9. Być może jest to zapożyczenie mądrościowe, por. H. Wildberger, *Das Buch Jesaja*, s.12–13; J. Jensen, *The Use of Tora by Isaiah*, s. 60–61; Termin ten w Księdze pojawia się w kontekście podkreślającym kontrast między dobrodziejstwami Jahwe, którymi napelnia swój lud (Iz 1,2–3), a niewdzięcznością tego ostatniego, który nie rozpoznał autora własnego dobra i odrzucił posłuszeństwo Bogu, por. Iz 1, 2–4; 30, 9.

⁸ W pierwszej kolejności wobec własnych rodziców, por. Pwt 21, 18.20.

odpowiedzialni. Mimo że sens wyrażenia *linsok massekah* nie jest jasny⁹, lecz paralelnie¹⁰ do drugiego sformułowania *la 'asôt 'ecah* nie pozostawia wątpliwości co do funkcji wyrażenia odnoszącego się do zabiegów dyplomatycznych w celu zawarcia paktu politycznego z Egiptem. Sformułowania rzeczownikowe *lo'-minni* i *lo'-ruhi* stanowią wyjaśnienie powodu uznania poczynań Judy za rebelię wobec Jahwe. Plan, który właśnie podejmują jej koła kierownicze nie jest Jego planem. Sens pierwszego z nich nie jest łatwy do uchwycenia¹¹, za to drugie zarzuca jasno Judejczykom bądź to nieszukanie poznania woli Bożej – bez wątpienia u samego Izajasza – bądź też niezważanie na przesłanie proroka¹². Podczas gdy słownictwo i obrazy w w. 1 przywołują przedmiot zarzutu, mianowicie wyłączenie Jahwe poza nawias działalności politycznej, w. 2 jasno deklaruje; że rebelia i grzech Judy polega na fackie oparcia się na potęgę egipskiej. Wyrażenia tego wersetu podtrzymane w w. 3 zasługują na szczególną uwagę, ponieważ w oczach Proroka ukazują ciężar grzechu ludzi kierujących ówczesną polityką. Jako takie wyrażenie *la 'ôz bema 'ôz* nie znajduje się nigdzie indziej w Biblii i jest jedynym pasażem, gdzie termin ten w sensie przenośnym odnosi się do rzeczywistości ludzkiej jako „ucieczki człowieka”¹³. Takie samo zabarwienie uzyskuje

⁹ Najprawdopodobniejsze jest jego wyprowadzenie z rdzenia *nsk* „roz/wylewać”, być może aluzja do jakiegoś bliżej nieokreślonego rytu związanego z celebracją traktatu politycznego. Ryt taki jest skądinąd znany w traktatach zawieranych przez Asyrię, czego przykładem może być tzw. graniasostup Asarhaddona lub traktat Assurbanipala z państwem Kedar, por. R. B o r g e r, *Die inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, s. 50–52; P. B u i s, *Un traité d'Assurbanipal*, s. 469–472. Obecność rytu namaszczenia oliwą w takim kontekście poświadczona przez Oz 12, 2b. Termin *massekah* oznacza normalnie wizerunek z lanego metalu, stąd omawiany tekst stanowiłby swoisty *hapax* w ST w sensie „wylania”, „uczty”, oddawanych zwykle przez *nesek* lub *nasik*. Tłumaczenie „idol z lanego metalu” musi być całkowicie zarzucone: Bóg nie może żądać, nawet inspirować fabrykacji idoli, por. M. D a h o o d, *Psalms I. 1–50*, s. 57–58.

¹⁰ Poprzez wprowadzenie niezwykle częstego w takich przypadkach w hebrajszczyźnie spójnika koordynacji *wë-*.

¹¹ W świetle Iz 29, 10 gdzie *ruah* jest dopełnieniem *nsk*, należy oddać *massekah wëlo' ruhi* przez „rozlewając, lecz nie z mego natchnienia”, to znaczy celebracje traktatów, którym natchnienie Jahwe jest całkowicie obce.

¹² Por. H. W. S c h m i d t, *Die grossen Propheten*, s. 127–140; H. W i l d b e r g e r, *Jesaja 28–39*, s. 1152–1153. Tekst Iz 29,15 zawiera wyrocznie typu *høj* wypowiedaną przeciw osobowościom pragnącym ukryć przed Jahwe ich plan (*'asah*, jak u Iz 30, 1). Generalnie jest to aluzja do przymierza z Egiptem, por. O. K a i s e r, *Das Buch den Propheten Jesaja*, s.218–220; H. B a r t h, *Die Jesaja-Worte in der Josiaszeit*, s. 134–135; H. W i l d b e r g e r, dz. cyt., s. 1126–1132.

¹³ *la'oz* jest forma inf. cstr. czasownika *'ôz*, „szukać ucieczki”, „uciekać się”. Czasownik ten jest zresztą w relatywnie rzadko używany w ST: poza Iz 30,2, który jako jedyny, poświadczają w sposób pewny formę *qal*, jest on użyty tylko 4 razy w *hip il* w sensie właściwym „znaleźć się bezpiecznym, pod ochroną”, por. Wj 9,19, normalnie w sensie wojennym, por. Iz 10,31; Jr 4,6; 6,1. Przeciwnie, rzeczownik *ma'ôz* jest dość często używany: 36 razy, z których 14 w sensie dosłownym i 22 w przenośnym W 19 wypadkach sens przenośnego *ma'ôz* odnosi się do ucieczki, z której człowiek korzysta, a pozostałe 17 razy (13 w Księdze Psalmów lub w innych tekstach poetyckich) oznaczają Jahwe, który jest ucieczką i bezpieczeństwem, lub rzeczywistość w najbliższej z Nim relacji,

także *wēlahsôt bēcel micrajim*¹⁴. Oba te wyrażenia są cechą charakterystyczną języka modlitwy. Badania wykazują, że związane są one z kultem świątyni¹⁵. Zatem wymowa obu wierszy jest jasna: polityka przymierza z Egiptem dowodzi nie tylko braku liczenia się ze stanowiskiem Jahwe (w. 1), lecz przeciwstawia Mu się czynnie (w. 2). Zmiana składni na początku w. 3 znamionuje zwrot w mowie Jahwe, tzn. początek groźby¹⁶. Widać tu znaczny postęp w odkrywaniu religijne-

por. 2 Sm 23, 23; Iz 17, 10; 25, 4; 27, 5; Jr 16, 19; Jl 4, 16; Na 1, 7; Ps 27, 1; 28, 8; 31, 3.5; 37, 39; 43, 2; 52, 9; także Prz 10, 29 (droga); Ne 8, 10 (radość w Panu), por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 150.

¹⁴ *Hsh bēcel* znajduje się jeszcze 3 razy w Biblii. W sensie dosłownym odnosi się ironicznie do ucieczki w cień krzaka kolczastego (Sdz 9, 15) a w sensie przenośnym w cień skrzydeł Jahwe (Ps 36, 8; 57, 2). Pomędzy 53 przypadkami użycie *cel* w Biblii, 33 wzmiankują cień z racji jego funkcji ochrony przed słońcem zarówno dosłownie, jak metaforycznie. Z tego 10 odnosi się do tejże funkcji Jahwe, zwłaszcza w tekstach poetyckich Psalterza (Ps 17, 8; 36, 8; 57, 2; 63, 8, także Iz 49, 2; 51, 16). Poza Bogiem *cel* jest atrybutem przypisanym królowi (Lm 4, 20) lub wodzom (Iz 32, 2). Obraz cienia jest zresztą wspólny krajom Bliskiego Wschodu na oznaczenie boskiej protekcji, por. F. H u b e r, dz. cyt., s. 149–152.

Takie same, nawet w stopniu jeszcze większym, są użycie, funkcje i kontekst czasownika *hsh*. Tworzony normalnie z przyimkiem *bē-* występuje w Biblii 37 razy, z czego 27 w Psalterzu. Oprócz Sdz 9,15 czasownik ma sens metaforyczny, gdy odnosi się do cienia, którego poszukuje się lub znajduje u Jahwe (2 Sm 23, 3.31; Iz 57, 13; Sof 3, 12; Na 1, 7; Ps 2, 12; 5, 12; 7, 2; 11, 1; 16, 1; 17, 7; 13, 3.13; 25, 20; 31, 2.20; 34, 9.23; 36, 8; 37, 40; 47, 22; 61, 5; 64, 11; 71, 1; 91, 4; 118, 8.9; 141, 8; 144, 2; Prz 30, 5; Ru 2, 12). Często słowo to jest związane z boskimi przymiotami wyrażającymi idee ucieczki, bezpieczeństwa i obrony. Może to być także coś ściśle związanego z Jahwe, np. Syjon (Iz 14, 32). Poza cieniem Egiptu w naszym tekście, czasownik ten w sensie przenośnym odnosi się wyłącznie do bóstw pogańskich (Pwt 32, 37) i – co nie jest pewne – do niewinności sprawiedliwego (Prz 14, 32), por. F. H u b e r, dz. cyt., s. 152–154; J. G a m b e r o n i, *hsh*, TWAT, t. 3, kol. 71–83.

¹⁵ Częstotliwość ich występowania w Księdze Psalmów każe generalnie opowiedzieć się za taką hipotezą, nie zaniedbując przy tym całej gamy trudności związanych z ustaleniem czasu powstania danych psalmów. Ich rozmieszczenie suponuje istnienie wcześniejszej niż Księga Izajasza fazy kultu świątynnego wyrażającego liturgicznie konserwatywną koncepcję teologiczną związaną ze Świątynią. Wszystko wskazuje więc na zapożyczenie prorockie języka tradycyjnie liturgicznego z Jerozolimy, por. O. K a i s e r, dz. cyt., s. 90–91.

¹⁶ Przynależność tego wersetu do całości była kontestowana, lecz nieprzekonująco. Fakt, że werset powtarza sformułowania w. 2 jest w rzeczywistości zupełnie charakterystyczny dla wyroczni typu *hōj*, por. J. J e n s e n, dz. cyt., s. 35–39.56. Powstaje zresztą wrażenie, iż wyrocznia mogłaby zakończyć się właśnie w tym miejscu, zwłaszcza że w. 4 zawiera główną trudność w ciągu logicznym mowy. Odnosząc do Judy (lub Ezechiasza) podmiot logiczny kontekstu zaimków *mal'akāw*, „posłowie” oraz *sarāw*, „wysłannicy”, część egzegetów sądzi, że w. 4 mówi o książętach i judejskich wysłannikach do ważnych centrów administracyjnych Egiptu, Soan i Chanes, por. A. P e n n a, dz. cyt., s. 275–276; J. S c h a r b e r t, dz. cyt., s. 272; P. A u v r a y, dz. cyt., s. 264. Inni, odwrotnie, widzą tu wysłanników faraona namawiających Judę do oporu. Wówczas oba wersety 4–5 byłyby w oczach Egipcjan odpowiedzią na wahania Judejczyków: wielkość terytorium monarchii od Soan do Chanes i potęga militarna armii faraona, której interwencji można być pewnym. Mowa Boga ujmuje to w sposób całkowicie odwrotny: to, co miało być ostoją państwewek palestyńskich stanie się ich wstydem,

go waloru działań politycznych Judy. Uciekając się do faraona i Egiptu, Judejczycy przypisują im rolę, jaką Bogu przyznawała modlitwa będąca Jego wyłącznym przywilejem. Stawiając na tym miejscu Egipt, polityka kierujących państwem stanowi rodzaj ciężkiej i niebezpiecznej idolatrii, mimo że bardziej subtelnej niż kult idoli ulanych z metalu. Podobna polityka może prowadzić wyłącznie do upadku, który Prorok przywołuje właściwymi terminami: *bošet*, „wstyd”, *kělmah*, „zawód”, *hobi’jiš*, „hańba”, *lo’ jô’ilu*, *lo’ lě’zer*, „nieużyteczność”, *herppah*, „infamia” (ww. 4–5)¹⁷. Dość powiedzieć, że te miejsca, które traktują o pomocy (*‘ezer*) jakiegokolwiek obcego ludu, najczęściej Egiptu lub obcych bóstw dla narodu wybranego, zaprzeczają istocie tej pomocy, bądź też afirmują jej nieużyteczność¹⁸. Kontekst antyidolatryczny odnaleźć można także w związku z rdzeniem *h’l*, „być wsparciem dla kogoś” (w. 5)¹⁹. Mimo wszelkich trudności mogących się pojawić w egzegezie szczegółowej tekstu, jego przesłanie jest czytelne. Stąd historycznie najlepiej sytuować go w kontekście rewolty anty-asyryjskiej po śmierci Sargona II w 705 r. przed Chr. Izajasz zarzuca Jerozolimie politykę sprzymierzania się z Egiptem. W oczach Proroka polityka ta jest w istocie rzeczą rebelią wobec Jahwe, a zatem grzechem. Szukając własnego bezpieczeństwa w potęgde Egiptu, lud zamienia Jahwe, jego jedyną, prawdziwą uciecz-

por. F. Huber, dz.cyt., s. 114; J. Vermeylen, dz. cyt., t. 1, s. 409; A. Kusckke, dz. cyt., s. 194–195.

¹⁷ Czasowniki *klm*, *hrp*, *bôš* należą do tego samego obszaru semantycznego i znajdują się w identycznych kontekstach, zwłaszcza w języku modlitwy, często wspólnie (Ps 68, 8.20; 71, 13; Jr 23, 40; 31, 19), por. obszerna praca na ten temat: M. A. Klopfenstein, *Scham und Schade nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebraischen Wurzeln bôs, klm und hpr*, ATHANT 62, Zürich 1972. Rdzeń *klm* nie występuje nigdzie indziej w Księdze Izajasza. Rzeczownik *herppah* znajduje się w 4, 1, a czasownik *bôš* jest w 20, 5, także w związku z zaufaniem do Egiptu (także Jr 2, 36). Terminy te przywołują los tych, którzy opuszczają Jahwe: dla *bôš* (Iz 65, 13; Jr 8, 9; 17, 13; 31, 19; 50, 12); pokładają swe zaufanie w rzeczywistościach ludzkich: (Mi 7, 16; Za 10, 5), zwłaszcza w bóstwach pogańskich (dla *bôš*: Oz 2, 7; 4, 19; 9, 10; 10, 6; Iz 1, 29; Jr 3, 24; 11, 13; 48, 13; dla *klm*: Iz 45, 16; Jr 3, 3.25; Ez 16, 52.54.63; 44, 13), lub też idolach: Iz 42, 17; 44, 9.11; 45, 16; Jr 2, 26; 7, 19; 10, 14; 50, 2; 51, 17; Ps 97, 7); ostatecznie tych, którzy są bezbożnikami: dla *bôš* (Jr 20, 11; Ps 6, 11; 35, 4.26; 40, 15; 44, 8; 53, 6; 70, 3; 71, 13.24; 83, 18; 86, 17; 109, 28; 129, 5; 132, 8; Hi 8, 22); dla *klm* (Ps 35, 4.26; 40, 15; 71, 13; 109, 29). Przeciwnie, ci, którzy uciekają się do Jahwe nie będą zawstydzeni (Iz 49, 23; 50, 7; So 3, 11; Ps 14, 6; 22, 6; 25, 3.20; 31, 2.18–20; 37, 17; 53, 6; 69, 7; 71, 1; 127, 5). Rdzeń *‘ezer* jest relatywnie często używany w prorocत्वach Izajaszowych. Oprócz 10, 3 zawsze wyraźnie w relacji do Egiptu (20, 6; 30, 5.7; 31, 1.3). Na 129 przypadków, 66 (w tym 39 w Psalterzu) dotyczy pomocy, którą Jahwe przyznaje, lub o którą jest proszony dla Izraela jako całości lub dla któregoś z jego członków (np. Rdz 49, 25; Wj 18, 4; Pwt 33, 7.26.29; 1Sm 7, 12; Iz 41, 10.13.14; 44, 2; 49, 8; 50, 7.9; Ps 10, 14; 22, 20; 27, 9; 35, 2; 38, 23; 63, 8; 94, 17; 106, 13; 118, 7.13).

¹⁸ Dla Egiptu (Iz 30, 7; 31, 3; Jr 37, 7; Na 3, 9; Lm 4, 17; 2Krn 28, 16.21; Za 1, 15); dla obcych bóstw (2Krn 28, 23); Pwt 32, 38 i 2Krn 28, 23 traktują o pomocy bóstw narodowych dla swych własnych ludów, por. F. Huber, dz. cyt., s. 157–160.

¹⁹ Najczęściej w polemice typowej dla Izajasza (14, 9–10; 17, 12; 18, 17), Jeremiasza (2, 8.11; 16, 19; także 1 Sm 12, 21; Ha 2, 18; Hi 21, 15).

kę, na państwo dorzecza Nilu. Zostaje to zakwalifikowane jako rodzaj ciężkiej idolatrii. Niezależnie od swej potęgi i zdecydowanego działania przeciw spodziewanemu atakowi Asyrii, kraj ten stanowić będzie źródło pohańbienia, konfuzji i wstydu nie tylko dla Judy, lecz także dla tych pozostałych państw regionu, które liczyły na jego poparcie²⁰.

Pozostałe ww. 6–8 stanowią przedłużenie tematu egipskiego, z tym że nie dotyczą bezpośrednio polityki królestwa judzkiego. Są one skierowane już konkretnie przeciw Egiptowi w odróżnieniu do poprzedzających je ww. 1–5, których negatywnym bohaterem jest bezsprzecznie Juda, mimo części opisowej poświęconej Egiptowi. Dlatego egzegeci są generalnie zgodni co do tej jednostki literackiej jako odrębnej ze względu na adresata. Jednak co do słownictwa, którym cytat operuje, jego zawartości tematycznej oraz zamiaru umieszczenia go w kontekście antyjudejskim, zdecydowanie należy tu widzieć całość tematyczną²¹. Mimo iż zwykle obecna w takich wypadkach formuła wprowadzająca *hinneh* nie jest tu akurat obecna, jest pewne w w. 8, że to Bóg daje Prorokowi rozkaz, przemawiając zarówno w w. 7b, jak i wcześniej²². Tekst rozpoczyna się od przywołania kraju niegościnnego²³, w którym obecność zwierząt – realnych lub fantastycznych – czyni go szczególnie groźnym, o czym przekona się w czasie swego marszu karawana obławowana bogactwami przeznaczonymi dla ludu, bogactwami zupełnie nieużytecznymi dla ich dawców. Zapewne owa judejska karawana przemierza szlak w stronę Egiptu, na co zdaje się wskazywać kontekst wersetu. Zestawienie wyrażen: „naród, który na nic się nie przyda” z w. 6b oraz „pomoc Egiptu będzie daremna i pusta” ukazuje ważny kontrast w w. 7a między uciążliwym charakterem przedsięwzięcia królestwa Judy, a jego bezużytecznością. Niezdolność Egip-

²⁰ Wskazuje na to użycie terminu *kol*, „wszyscy”, por. F. Gonçalves, dz. cyt., s. 153.

²¹ Zakończenie jednostki stanowi tymczasem przedmiot sporów. Nie można dalej podtrzymywać hipotezy o w. 7 jako finale całego tekstu. Jest to jeszcze zaznaczone w Biblii Tysiąclecia. Wiersz 8 nie może być traktowany oddzielnie, jako początek nowej jednostki literackiej, ponieważ jest związany z w. 7 dwoma przyrostkami 3 os. l. poj. r. z. (*ha-*) słów *huqqah* i *katbah*, co doskonale odpowiada rodzaj. terminu *micrajim*, Egipt. Zaimek przysłowny *hinneh* „teraz”, normalnie rozpoczynający nową jednostkę literacką, tutaj nie występuje w tym znaczeniu, lecz jedynie jako początek akcji nakazanej Prorokowi przez Jahwe. Poza tym nie ma powodu dzielić w. 7 na 7a i 7b na sposób łączenia pierwszej części z tekstem poprzedzającym a drugiej – z następującym, jak to czyni W. D i e t r i c h, dz. cyt., s. 140–144. Oddzielając w ten sposób znaczenie nieużyteczności Egiptu (w. 7a) i jego imię symboliczne (w. 7b), pozbawia się je racji istnienia, a nawet eliminuje sens rzeczywistości, która określa, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 146. Ponadto ww. 9–11 zmieniają temat, ale po raz kolejny wracają do Judy, co na siłę mogłoby stanowić przedmiot rozkazu danego Prorokowi, lecz nie wyjaśnia ani sensu imienia „Rahab”, ani racji jego umieszczenia w takim kontekście, por. H. W. S c h m i d t, dz. cyt., s. 89–90; J. V e r m e y l e n, dz. cyt., t. 1, s. 410–411.

²² Nie ma podstaw, by wnosić o zmianie interlokutora zapowiedzianego na początku rozdziału w w. 1 przez wyrocznię Jahwe. Obowiązkowe w takich przypadkach formuły wprowadzające zmianę nie są tu zaznaczone. Chodzi więc o mowę Boga od początku przynajmniej do końca w. 8.

²³ Wyrażenie *negeb* oznacza pustynię w wielu miejscach, tak również oddawane jest przez LXX.

tu do udzielenia pomocy jest mocno podkreślona, nawet udramatyzowana przez klimat sformułowań: *żadna przydatność – pomoc wiatrem i pustka – gnuśny Rahab* (w. 7b). Rozkaz napisania tego dany Prorokowi w w. 8 kończy tę jednostkę literacką. Można wnosić, że obecność imienia Rahab nadaje charakter symboliczny całej akcji urywka, który zbliżony jest swą wymową do Iz 8, 1–4²⁴ oraz 20, 1–6²⁵. Przyporządkowanie zaś tego imienia Egipcjom stało się powodem wielu koncepcji egzegetycznych²⁶. Niezależnie jednak od nich sens imienia wydaje się jasny: nawet jeśli Egipt jest tak straszny jak Rahab, w rzeczywistości skazany jest na bezczynność. Logika tekstu każe szukać przyczyny tego w działaniu samego Jahwe. Mimo że tekst odnosi się bezpośrednio do Egiptu, adresatem głównym pozostaje nadal Juda. Niemoc zachodniego sąsiada nie jest bowiem ukazana dla niej samej, lecz w kontekście zamiarów politycznych królestwa. To, o czym mówi się w tekście, nie ma innego celu, jak podkreślenie niemożliwości udzielenia przez Egipt skutecznej pomocy, co wpłynie niechybnie na przegraną wszelkich żydowskich przedsięwzięć politycznych. Toteż można konkludować, że inicjatywa, którą Prorok tak zawzięcie atakuje, mogła być podjęta między 705 a 701 r przed Chr.²⁷

²⁴ Z tą jednak pierwszorzędną różnicą, że porządek elementów jest odwrócony: podczas gdy w w. 1–4 rozkaz napisania i imię symboliczne (w. 1–3) poprzedzają wyjaśnienie imienia (w. 4), w 30, 6–8 takie wyjaśnienie (w. 6b–7a) poprzedza jego pojawienie się (w. 7b) oraz rozkaz spisania (w. 8). Nie można zatem wnosić zbyt szybko o zależnościach literackich obu tekstów.

²⁵ W obu tekstach Egipt jest celem oskarżeń. W obu też jest mowa o nagannym w oczach Jahwe zaufaniu politycznym nieokreślonych bliżej „mieszkańców wybrzeża” (w. 6a, może znów Judy?), do słabości tego państwa wobec wojowniczych zapędów Asyrii (w. 6). Oba w końcu mieszczą się w historycznym kontekście najazdów imperium ze wschodu. Tekst 20, 1–6 posuwa jednak dalej myśl Izajaszowa: Egipt jest nie tylko słaby, lecz zostanie kompletnie zdruzgotany przez armię najeżdżącą (w. 3–4), czego zachowanie się Proroka ma być znakiem. Historycznie kampania Sargona II w 711 r. potwierdziła prawdziwość prorocтва.

²⁶ Normalnie Rahab desygnuje nieznanego bliżej mitycznego potwora Chaosu, zwyciężonego przez Jahwe w czasie stwarzania świata (Ps 89, 11; Iz 51, 9–10; Hi 9, 13; 26, 12). W innym miejscu Rahab jest odniesiony do Egiptu (Ps 87, 4), w tekście prawdopodobnie późnego pochodzenia. Co do hipotez poszukujących źródeł zestawienia obu: Egiptu i Rahab myślnie w pierw. o ilustracji pychy Egiptu, później o konfiguracji Nilu, przypominającego ogromnego węża. Najbardziej przekonuje dziś hipoteza asymilacji zwycięstwa Jahwe nad Morzem Czerwonym w momencie wyjścia narodu wybranego ze zwycięstwem Jahwe nad wodami pierwotnego Chaosu, por. P. Dhorme, *Le Livre de Job*, s. 27–28.91.121; E. Beaucamp, *Le Probleme du Ps 87*, s. 53–75. W kontekście Izajaszowym przedstawia ona tymczasem spore trudności: wiadomo, że Prorokowi obca jest generalnie idea Wyjścia, co ostatecznie można by pokonać, decydując się na uznanie w. 7b za głosę, lecz nic za tym nie przemawia, por. F. Gonçalves, dz. cyt., s. 149.

²⁷ Lata te, jak wiadomo, znamionuje potężna ekspansja asyryjska sięgająca wybrzeży Morza Śródziemnego Przez okupację Filistei Asyryjczycy odciepli możliwość normalnej komunikacji między Palestyną a Egipcjami. Stąd może wzmianka o nietypowej dla karawany drodze wiodącej przez pustynię Negeb (w. 6a). H. Wildberger nie waha się precyzyjnie datować omawianego urywka na rok 701, por. H. Wildberger, dz. cyt., s. 1160–1161.

Egzegetowany wyżej tekst jest jednym z wielu dowodów negatywnego podejścia Izajasza do rewolty opierającej się na niemocy Egiptu. Wiele bowiem tekstów z tym związanych jasno ukazuje płonność wszelkich nadziei. Najbardziej dobitnie z tymi działaniami, poza wyżej wymienionymi, Prorok rozprawia się w tekście 18, 1–2.²⁸, a także 31, 1–3.²⁹ Nie ma żadnej wątpliwości, że rozdźwięk między sterującymi polityką Judy a Bożym posłańcem stał się faktem. Kara za nieposłuszeństwo nadejdzie rychło. Spore światło na omawiany problem rzuca także fragment mowy wysłannika asyryjskiego Rabsaka³⁰ w czasie najazdu Sennacheryba na Palestynę w 701 r., zanotowany w tekście Iz 36, 4–6. Autor tekstu wkłada w usta Asyryjczyka pytania będące w istocie rzeczy przedmiotem całej kampanii Izajasza przeciw polityce Jeruzalem³¹. Pierwsze z nich dworuje sobie z niemocy króla judzkiego. Następuje struktura stopniowana, ubrana w kpinę urzędnika asyryjskiego: Ezechiasz nie jest w stanie ukryć słabości pod płaszczem próżnych słów o rzekomej strategii polityczno-militarnej (w. 5). Drugie pytanie idzie dalej: chodzi o zawiązane sojusze. Wiersz 6 jest odpowiedzią samego urzędnika, zupełnie świadomego sytuacji króla³². W takim razie nie ma już dla

²⁸ Prorok zarzuca tym razem bezpośrednio Egipcjom proponowanie Judzie przymierza politycznego, a zarazem zapowiada plan, który Jahwe wygzekwuje: wysłanie armii asyryjskiej przeciw faraonowi. Assyria wypełni swą rolę, ponieważ Jahwe nie udzieli żadnej pomocy. Lecz i w tej wyroczni bardziej prawdopodobna jest intencja Proroka zwrócenia się do Judy: niech odrzuci proponowane układy. Stanowisko Proroka wynika ze zdrowego myślenia politycznego: jeżeli na przekór zewnętrznie wielkiej potędze Egipt musi upaść, Juda nie ma żadnego interesu wchodzić z nim w przymierze. Zwiastowanie klęski jest więc nie tylko realizmem politycznym Izajasza, lecz zwłaszcza znajomością zamierzeń Jahwe co do Memfis i Teb, choć trudno jest ustalić, czy myśli on o ekspedycji karnej Sennacheryba, czy może ma już daleką wizję kampanii Assurbanipala, która położyła kres aktywności egipskiej w 661 r., por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 139–145.

²⁹ Chodzi ściśle o politykę przymierza z Egipcjami. Myśl cytatu 30, 1–5 jest tutaj jednak posunięta dalej: nie tylko będzie to zupełny niewypał (ww. 1–5), lecz w dodatku dzieło specjalnie zamierzone przez Jahwe (31, 3). Sformułowanie w. 1 ganiące brak ufności w Świętym Izraela i nieradzenie się Go, każe wykluczyć myśl o jakimkolwiek niezdrowym nacjonalizmie Proroka lub jego strategii czysto politycznej. Jego przepowiadanie wypływa z intencji wyłącznie religijnych. Izajasz przeciwstawia się przymierzom, ponieważ nie da się ono pogodzić z zaufaniem do Jahwe. Naród wybrany musi podporządkować się albo swemu Bogu, albo innemu mocarstwu, por. F. H u b e r, dz. cyt., s. 204–212, 226–232. Mimo że Egipt rozporządza znaczną armią, zwłaszcza konnicą i rydwami (w. 1), w oczach Jahwe wszystko to jest jedynie słabością. Jakakolwiek akcja Jahwe doprowadzi do upadku każdą ludzką potęgę, co jasno wynika z ww. 2–3, por. H. W i l d b e r g e r, dz. cyt., s. 1228–1232.

³⁰ Tytuł szefa sekretariatu królewskiego odpowiedzialnego za relacje wewnątrzpaństwowe oraz zagraniczne, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 397.

³¹ Na co wskazuje użyty tu czasownik *batach*, opierać się na kimś, zaufać komuś, liczyć na kogoś.

³² Porównanie do *nadlamaney laski trzciniowej* służy Rabsakowi do ukazania dwójakiej sytuacji:

- 1) oparcie się na niej powoduje upadek, jest zatem nieprzydatna, bo zbyt słaba,
 - 2) wchodzi jednak w dłoń i przebija ją, zatem jest szkodliwa dla opierającego się na niej.
- Stwierdzenie w. 6b nie nasuwa żadnych wątpliwości co do intencji oficjała asyryjskiego.

rewolty króla żadnej nadziei³³. Problem musiał być więc bardzo palący, skoro Prorok poświęca mu tyle uwagi. Ostatni tekst pełni rolę wyraźnie historycznego weryfikatora przepowiedni Izajasza: oparcie się na słabym Egipcie będzie zgubą dla Judy oraz karą za wzgardzenie i odrzucenie pomocnej dłoni Jahwe.

2.2. Odrzucenie przesłania Bożego i wybór kłamstwa (Iz 30, 9–14)

- w. 9: Jest to lud krnąbrny, wiarołomni synowie,
synowie, którzy nie chcą być posłuszni Prawu Jahwe.
- w. 10: Mówią do widzących: „Nie miewajcie widzeń!”
a do proroków: „Nie prorokujcie nam prawdy!
Prawcie nam rzeczy pochlebne! Prorokujcie ułudy!
- w. 11: Schodźcie z drogi! Zbaczajcie ze ścieżki!
Usuńcie sprzed naszych oczu Świętego Izraela!”
- w. 12: Przeto tak mówi Święty Izraela:
– Ponieważ gardzicie tym upomnieniem,
a pokładacie ufność w bezprawiu i fałszu, i na tym polegacie,
- w. 13: przeto ta przewina będzie dla was jak gdyby pęknięciem,
co grozi rozpadem, powoduje wyłom w wyniosłym murze,
który runie nagle, w okamgnieniu.
- w. 14: Jego ruina będzie jak rozbicie glinianego dzbanu,
zmiądzzonego tak bezlitośnie,
że nie znajdzie się wśród jego odłamków skorupki do wzięcia
ognia z ogniska lub zaczerpnięcia wody z cysterny.

Kolejne wersety rozdziału różnią się w sposób jednoznaczny od poprzedzającej je części dotyczącej ataku Proroka na polityczne flirt Judy z Egiptem³⁴. Łatwo można rozróżnić w tekście trzech lokutorów: najpierw samego Proroka (w. 9.10a.12a), następnie przytoczone są słowa odbiorców jego mowy (w. 10a, 11),

³³ Jak sądzą niektórzy egzegeci słowa urzędnika mogą być zabiegiem czysto literackim autora, który posługuje się nim do ostatecznego przekonania Judejczyków co do nieużyteczności aliansów z Egiptem, por. B. Childs, *Isaiah and the Assyrian crisis*, s. 78–82.

³⁴ Wiersze 15–17 stanowią już odrębną całość, dlatego obecnie omawiana jednostka literacka nie może przekroczyć w. 14. Jej spójność tematyczna jest tymczasem dyskutowana, nawet kwestionowana. Niektórzy dostrzegają tu dwie odrębne części składające się z w. 9–11 oraz 12–14, por. O. Kaiser, dz. cyt., s. 233–234; H. Wildberger, dz. cyt., s. 1166–1179. Opierają się tu na hebrajskiej formule wprowadzającej zwykle nowy tekst: *laken koh 'amar qēdōš jišra'el*. Tutaj jednak w. 12–14 są ściśle powiązane tematycznie z poprzedzającymi je w. 9–11. Związek ten jest szczególnie mocny między w. 10–11 oraz podejmującymi ich temat w w. 12a–b. Poza tym formuła hebrajska nie musi zawsze rygorystycznie wprowadzać tematu całkiem odrębnego. Stąd należy tu raczej zachować ich jedność literacką.

by w końcu zabrał głos sam Jahwe (w. 12b–14). Formułowany wpierw przez Proroka temat zarzutu (w. 9) jest następnie ilustrowany na sposób cytowania słów buntowników ludu (w. 10–11) i ostatecznie powtórzony w formie wyroczni przez Jahwe (w. 12–14). Wprowadzona przez formułę *laken*, „dlatego” groźba jest logiczną konsekwencją opornej postawy ludu i kontynuacją słowa Bożego w ww. 13–14. Ekspozycja motywów groźby zawiera na raz cytaty mowy przeciwników Boga i cytaty mowy Jahwe³⁵.

Wyrocznia od początku w. 9 atakuje całość ludu, używając potrójnego paralelizmu synonimicznego na określenie opierających się zamysłem Bożym: naród buntowniczy – synowie kłamliwi – synowie nieusłuchani³⁶. Ogólne stwierdzenie *tôrah JHWH* powinno być zidentyfikowane w ww. 10–11 z prawdziwym przesłaniem proroków³⁷.

Izajasz następnie, począwszy od w. 10, kompletuje swój własny portret odbiorców przesłania przez zacytowanie ich słów³⁸. Metoda ta jest skonstruowana na opozycji między tym, czego oskarżeni zabraniają jasnowidzom i prorokom³⁹ a tym, co nakazują im czynić:

³⁵ W przeciwieństwie do tekstu Iz 28, 7b–13.14–18 i 30, 15–17 obie wypowiedzi zawarte w niniejszym tekście nie wykluczają się, lecz kompletują.

³⁶ Ich scharakteryzowanie zwłaszcza jako *'am mēri*, „naród buntowniczy” w w. 9 odnosi się zapewne do Iz 1, 2b.4.19–20; 28, 12; 30, 1.15b. Teksty te pełnią bowiem identyczną funkcję, jak w. 9: wszędzie znajdują się one w odniesieniu negatywnym do Boga, jako znak złej woli wobec Jego zamierzeń. Nie można na tej podstawie wątpić w jedność autorską samego Proroka tych wersetów. Zestawienie *'am mēri* i *banim lo' 'abu šēmô'a tôrat JHWH* „synowie, którzy nie chcą słuchać napomnień Jahwe” ma swój ekwiwalent w Iz 1, 19–20: *'im-to 'bu ušēma 'ttem [...] wē'im-ttēma 'anu umērītem*, „jeśli usłuchacie [...], jeśli odrzucicie, jeśli będziecie zatwardziali”. Lecz to, co tam jest sformułowane jako prosta możliwość zatnięcia się w oporze, u Iz 30,9 okazuje się już smutną rzeczywistością. Oskarżenie o odrzucenie posłuchu Prawa Pańskiego, por. także Iz 28, 12b.

³⁷ W Księdze rzeczownik *tôrah* jest zespolony z *JHWH Cēba 'ôt* (5,24b; 30,9b) lub z *'ēlohenu* (1, 10), w tym ostatnim w paralelizmie z *dabar JHWH*. Oprócz 8,20, gdzie *tôrah* należy odczytać jako pouczenie, którego każdy szuka u swego bóstwa, termin ten odnosi się zawsze do instrukcji Bożej przekazywanej przez samego Proroka, por. J. J e n s e n, dz. cyt., s. 65–121.

³⁸ Cytat taki należy zdecydowanie uznać za fikcyjny. Wypowiedzenie tak jasne i bezpośrednie słów uznanych skądinąd za zupełne odrzucenie Bożego działania pośród ludu jest niezwykle trudne do przyjęcia. Choćby z samych tylko względów psychologicznych. Byłoby to odkrycie własnych myśli skierowanych wprost przeciw Bogu poprzez błuźniercze słowa. Prorok wyraża tu raczej ukryte myśli swych przeciwników, widoczne jednak dzięki stylowi ich zachowania.

³⁹ Sam kontekst każe myśleć o jasnowidzach i prorokach, którzy głoszą słowo Boże niewygodne dla słuchających. Toteż drogi wyjścia z sytuacji są dwie: albo rezygnacja ze słuchania prawdziwych Bożych posłańców i wybór kłamców, albo kłamliwe prorokowanie tych pierwszych. Ponieważ było to niemożliwe, ST nie notuje bowiem żadnego przypadku rozmyślnego kłamstwa ze strony prawdziwych proroków, może raczej pomyłki (2 Sm 7, 3–4), los ich został przypieczętowany skazaniem, prędzej czy później na śmierć (Mt 23, 37; Dz 7, 51–53). W słowie Izajasz użyte są odpowiednio terminy *rewīm* i *hozīm*, zwykle odnoszące się właśnie do przepowiadaczy kłamstwa. Tutaj jednak Prorok nie polemizuje z nimi, nie podważa ich prawowitości, co więcej, wspomina ich opór

- nie mieć widzeń i nie prorokować prawdy,
- mówić pochlebstwa – prorokować złudzenia⁴⁰.

Werset ten połączony z kolejnym daje obraz ludzi zupełnie świadomych złej drogi przez siebie obranej⁴¹. Prorok kładzie w ten sposób na odbiorców oskarżenia ostateczne konsekwencje ich postawy i sprawia, że sami siebie czynią odpowiedzialnymi za karę, jaka na nich spadnie. Odrzucenie przez nich autentycznego orędzia proroków równa się faktycznemu odrzuceniu Świętego Izraela, o którym nie chcą niczego słyszeć.

Przez zacytowanie tym razem słów samego Jahwe w. 12a–b podsumowuje exposé oskarżenia. Konstrukcja wiersza opiera się na opozycji między tym, co Judejczycy odrzucają⁴² i przedmiotem ich zaufania⁴³:

- odrzucenie przestrogi,
- położenie ufności w krzywdzie (‘ošeq) i przemocy (nalôz).

Oba te słowa należy według ściślejszej egzegezy odnieść do szeroko pojętych stosunków ekonomiczno-społecznych⁴⁴. Prorok atakuje zatem w pierwszym rzędzie wszelką niesprawiedliwość panoszącą się w królestwie, choć hipoteza o podtekście egipskim nie jest do wykluczenia⁴⁵. Toteż podczas gdy w. 6–8 przeciwstawiają się zabiegom czynionym na polu polityki zagranicznej, o tyle w. 9–14

przeciw pragnieniom ludu. Z tego powodu tekst stoi w opozycji do 28, 7b–13 skierowanego przeciw fałszerzom prawdy.

⁴⁰ Jest to jedno z tych miejsc w pismach biblijnych, gdzie uwidacznia się z taką wyrazistością problem ostrej konfrontacji między prorokami posłanymi przez Boga a samozwańcymi szerzycielami kłamstwa (Mi 2, 6–11; 3, 5–8.11; Jr 2, 8.26; 4, 9–10; 5, 12–14.31; 6, 13–14; 14, 13–16; 23, 8–9.21.24–26.31; 26, 8–11; 29, 19; 37, 19; Ez 12, 21.24; 13; 14, 9–10; 22, 28), por. F. L. Hossfeld, I. Meyer, *Prophet gegen Prophet*.

⁴¹ Wskazuje na to paralelizm sformułowań pierwszej i drugiej w. 11: ustąpienie z właściwej drogi i zboczenie ze ścieżki jest równoznaczne z oddaleniem sprzed siebie Świętego Izraela.

⁴² Por. czasownik *m's* obecny w podobnym typie tekstów (Iz 5, 24b; 7, 15–16; 8, 6).

⁴³ Przedstawionego rzeczownikami *bêtoh* i *ma'an* znanych z tekstu Iz 30, 1. Być może chodzi tu ciągle o atak na pakt polityczny z Egiptem? Omawiany tekst znajduje się bezpośrednio po ww. 1–8.

⁴⁴ Oba też wzbudzają sporo kontrowersji egzegetycznych, gdyż w ocenie badaczy w formie zachowanej przez TM nie odpowiadają sobie wzajemnie: pierwszy termin oddawany jest zwykle przez „opresja”, „zmuszanie”, „wymuszenie”, drugi przez „zboczenie”, „chytrość”, „wypaczenie”, „wyrodność”. Dlatego idąc za LXX (en pseudei) egzegeci dokonują przekształcenia spółgłoskowego ‘ošeq w ‘iqeš wraz ze zmianą wokalizy „o” w „i”. Otrzymują tym samym paralelę ‘iqeš/nalôz oznaczającą niemal dokładnie to samo. Otóż wydaje się to nieco naciągane. Według struktury wyroczni oba wyrazy muszą bowiem mieć sens przeciwny do *nêkohôt* w w. 10a oraz do *tôrât JHWH* w w. 9b. Pierwsze tłumaczone jest przez „rzeczy prawdziwe, szczere, godne zaufania”. Am 3, 9–10 zestawia właśnie w paralelizmie antytetycznym ‘ašôt-nêkohah z ‘ašûqim, „umęczeni, zmuszani” i ha’ocêrim hamas wašod, „gromadzący przemoc i łupiestwo”. Wyrażenia zaś *tôrât ’êlohenu* (Iz 1, 10b) i *tôrât JHWH* (Iz 5, 24b) oznaczają pouczenia Jahwe dotyczące sprawiedliwości w stosunkach społecznych.

⁴⁵ Iz 30, 6b informuje o darach wiezionych przez karawany królestwa do Egiptu. Takie kupowanie sobie poparcia imperium musiało z pewnością być ściągane z podatnika judejskiego. Prorok wyjawia, jak się wydaje, tego rodzaju zbiorki pieniężne przeznaczone na cel skądinąd wypaczony, por. F. González, dz. cyt., s. 223–224.

atakują niesprawiedliwość społeczną w domenie polityki wewnętrznej, jaka wynika z prowadzenia tej pierwszej. Struktura wersetu jest identyczna z poprzedzającymi go ww. 10–11, mimo braku tych samych sformułowań. Właściwa treść groźby pojawia się w ww. 13–14 powiązanych ściśle poprzez zaimek przysłowny *laken*, „dlatego” w w. 12 uważany za jej przyczynę sprawczą. Użyty specjalnie w celu podkreślenia ciężaru winy rzeczownik *'awon*, ma stałą konotację uczynku dobrowolnie zawinionego, popełnionego z rozmysłem, co dobrze harmonizuje z treścią w. 11⁴⁶. Konstrukcja obu ostatnich wierszy polega na podwójnym porównaniu postępowania Jerozolimian do znanych im rzeczywistości:

a) budowlanej: szczelina sprawiająca wygięcie w murze, które z kolei stanie się przyczyną zawalenia się;

b) garncarskiej: stłuczenie dzbana z siłą powodującą doszczętne rozbicie wraz z niemożliwością dalszego jego użycia⁴⁷.

Należy zwrócić uwagę na adekwatność porównań do zaistniałej w królestwie sytuacji: tak jak szczelina jest na pierwszy rzut oka trudna do zauważenia, tak samo mieszkańcy kraju ignorują, wręcz lekceważą nadchodzące choć ukryte jeszcze skutki swej działalności. Nieszczęście nastąpi *pit'om*, „nagle”, „w jednej chwili”, „w okamgnieniu”, „bardzo szybko”. Lecz będzie ono tak bezwzględne, że zupełnie nieodwracalne, jak z cząstek rozbitego dzbana nie da się już nic zrobić. Wymowa porównań jest jasna: sami mieszkańcy miasta oporni na słowa Proroka zgotują sobie nieodwracalny los. Podsumowując krótko omówione wyżej wersety, należy stwierdzić głównie gniew Proroka przeciw opuszczeniu Jahwe przez decydentów polityki judzkiej. Takie postępowanie doprowadzi jedynie do upadku, który będzie nagły i ostateczny. Jeżeli można dopatrzeć się w tekście Iz 30,9–14 kontynuacji myśli poprzednich wierszy, to podobnie do tamtych, należy czas jego kompozycji ustalić na okres bezpośrednio poprzedzający kryzys związany z najazdem Sennacheryba.

2.3. Ufność w potęgę własnej armii odrzuceniem zaufania do Jahwe (Iz 30,15–17)

w. 15: Tak bowiem mówi Pan, Jahwe, Święty Izraela:
– W nawróceniu i spokoju jest wasze zbawienie,
w ciszy i ufności będzie waszą siłą!
Ale wy [tego] nie chcecie!

w. 16: Mówicie: „Nie!, bo na koniach umkniemy.

⁴⁶ Znaczenie tego słowa jest wielorakie: „grzech”, „błąd”, „nieszczęście”, „klęska”. W sensie jednak uczynku popełnionego rola dobrowolności jest tu dobrze uwidoczona.

⁴⁷ Zauważalna klimaktyczna budowa wersetów: w. 14 przedłuża myśl poprzednią: szczelina spowoduje wygięcie muru, co z kolei doprowadzi do jego upadku, co przyrównane jest do całkowitego rozbicia dzbana.

Dlatego uciekać będziecie!

„Na ściągłych rumakach cwałować będziemy”.

Więc szybciej popędzą ci, co was będą ścigać!

w. 17: Tysiąc was zadrzy przed groźbą jednego,
przed groźbą pięciu pierzchniecie – aż pozostaną z was
resztki podobne do słupa na wierzchołku góry
albo do drążka – znaku na wzgórzu!

W kolejnych wersetach jawi się znowu ten sam zarzut odrzucenia Jahwe przez naród wybrany, formułowany tymczasem jako zaufanie do potęgi własnej armii. Po denuncjacji przez Proroka haniebnych układów z Egiptem (ww. 1–8) oraz obnażeniu niesprawiedliwości społecznej wewnątrz państwa (ww. 9–14) kontynuuje stawianie zarzutów skierowanych przeciw kierownikom polityki judzkiej. Formuła *kī koh-’amar ’adonaj JHWH qēdōš jisra’el* uroczyste wprowadza mowę samego Jahwe, która zawiera dwa zdania paralelne oraz podaje w 2 os. l. mn. warunki osiągnięcia zwycięstwa:

a) zwycięstwo poprzez spokój i bezczynność⁴⁸

b) moc w spoczynku i ufności.

Zabierając głos, Prorok słowami Jahwe oskarża adresatów wyroczeni o odrzucenie tych warunków. Postawa ta jest następnie wyjaśniona, nawet zdramatyzowana na sposób cytowania zdań samych obwinionych. Opowiadają się oni za czymś zupełnie przeciwnym, niż chce tego Bóg. Wymowę myśli autor tekstu obrazuje z punktu widzenia:

a) stylistycznego: dwuczłonowym zdaniom paralelnym Jahwe (w. 15a) przeciwstawiają się symetrycznie dwuczłonowe wypowiedzi odbiorców przesłania (w. 16); spokojowi wypowiedzi Jahwe (w. 15a) przeciwstawia się szybkość i krótkość zdań Judejczyków (w. 16);

b) literackiego: obrazom spokoju (w. 15a) oponują obrazy dynamiki, ruchu, działania (w. 16);

c) logicznego: sposób proponowany przez Jahwe (w. 15a) zostaje odrzucony przez własne plany oskarżonych (w. 16).

Inaczej niż wypowiedzi Jahwe, zacytowanie odbiorców proroctwa odbywa się w dwóch etapach, rozdzielonych celowo wyrocznią ust prorockich odniesioną *stricte* do każdego ich zdania. Wyrocznia jest powiązana ze zdaniem poprzedzającym na sposób podjęcia tych samych wyrazów, lecz ze skutkiem przeciwnym do zamierzonego, tak samo jak wypowiedź oskarżonych sprzeciwiła się propozycji Jahwe. Wiersz 17 ciągnie dalej wymowę prorocką i stanowi zarazem jej kon-

⁴⁸ Tłumaczenie wyrazu *šubah* przez „nawrócenie”, jak chce tego Biblia Tysiąclecia, jest nie do przyjęcia, choć może ze względu na kontekst rozdziału byłoby bliższe współczesnej jego wymowie. Werseły następne absolutnie nie sugerują motywu nawrócenia, lecz odnoszą się, jak to będzie można zauważyć, do czystej nadaktywności militarnej królestwa judzkiego.

kluzję⁴⁹, choć wykracza już poza system sformułowań opozycyjnych wierszy poprzednich. Jest natomiast znakomitą ilustracją rozmiaru klęski Judejczyków⁵⁰. W całym tekście należy zatem widzieć wyrocznię obwieszczającą nieszczęście dla zbuntowanych przywódców ludu⁵¹. W tym momencie należy przypatrzeć się bliżej czterem terminom tak bardzo zalecanym przez Jahwe jako warunek przetrwania trudnego okresu historii państwa. Czy chodzi rzeczywiście tylko o bezruch, statyczny tryb postępowania? Druga para rzeczowników daje się łatwiej zrozumieć. Słowo *bēhašqet* jest urzeczownikowionym *hif'il* czasownika *šqt* oddawanego zwykle przez „s/odpocząć”, częściej, tak jak w *qal* oznacza „trzymać się z dala od”, „być spokojnym”⁵². Końcowe *bithah* tłumaczone jest najczęściej jako „zaufanie”, „ufność” z „Jahwe” jako swym obiektem⁵³. Tam gdzie oba czasowniki występują razem, wskazują na sytuację ludu lub miasta, które wiedzie

⁴⁹ Werset przydaje nieco trudności egzegetycznych: jego pierwsza część nie ma czasownika. Temat „tysiąca Izraelitów” znany jest w Pwt 32, 30. W Joz 23, 10 kwestia jest przedstawiona w sposób przeciwny: jeden Izraelita ściga tysiąc nieprzyjaciół. Temat pięciu ścigających znany jest w Kpł 26, 8 także w sensie podanym przez Joz. Może zatem Prorok celowo odwraca sytuację znane adresatom z historii jako chwała narodu wybranego?

⁵⁰ Stąd niektórzy egzegeci suponują retusz tego wersetu pod wpływem Pwt 32,30; Kpł 26, 8; Joz 23, 10; por. G. F o h r e r, dz. cyt. s. 101–104.

⁵¹ Jako taki, cytat wykazuje jednak pewne anomalie w stosunku do klasycznej struktury tego typu prorocत्व. Najpierw wspomniana w tekście w w. 16 gra słów między odbiorcami przesłania i odpowiedzią Jahwe jest praktyką dość częstą u proroków (Am 2, 11–5; 4, 1–3; 6, 13–14; 7, 16–17; 8, 4–8; Iz 22, 13–14; Jr 5, 12–14; 8, 10–12; 11, 21–22; Ez 26, 2–6; 28, 2–9; 35, 10–15), por. H. W. W o l f f, *Das Zitat im Prophetenspruch*, s. 36–129. Cytowana jednak w sensie przeciwnym do zdań adresatów wyroczni w kadrze eksponującym motyw jest być może jedyną właśnie w obecnym tekście oraz jeszcze w dwóch innych (Iz 28, 7b–13; 28, 14–18). Jest to „adaptacja klasycznej struktury prorocत्वa o nieszczęściu dla własnych potrzeb Izajasza”, jak pisze R. F. M e l u g i n, *The Conventional and the Creative in Isaiah's Judgement Oracles*, s. 301–311. Poprzez taki sposób literacki Prorok podkreśla nadzwyczajny ciężar winy ludzi kategorycznie odmawiających przyjęcia słowa Jahwe i optujących za własnym rozwiązaniem. Poza tym omawiany tekst nie powieła tradycyjnego schematu dwuczłonowego: wina – jej konsekwencje, lecz łączy ekspozycję motywów z zapowiedzią nieszczęścia w jednym w. 16. Uwidacznia się przez to także stylistyczny sposób podkreślenia ścisłego związku między przyczyną a skutkiem, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 168.

⁵² Por. Iz 18, 4. To prorocत्व znacząco wpływa na użycie czasownika. Skierowane przeciw Egipcjom wzywa Judę do trzymania się z dala od zbliżającej się rozgrywki egipsko-asyryjskiej, która z woli Jahwe stanie się hańbą Egiptu. Zestawione tam słowo z *hif'il* czasownika *tbh*, *kontemplować w spokoju* oznacza tyle, co *pozostać nieaktywnym*. W Iz 7, 4 *hif'il šqt* widziany w kontekście przestraschu Achaza i ludu na widok armii asyryjskiej *znaczy być bez strachu czy niepokoju*.

⁵³ Konstruowany z przyimkami *kē-*, *'al*, *'al* czasownik oznacza „powierzyć się komuś”, „oddać się w”... Taki sens bierze również w Iz 30, 14 i 31, 1. Jako inf. abs. tłumaczy się przez „czuć się bezpiecznie”, „być spokojnym”, „być bez troski”. Podmiot czasownika czuje się – prawdziwie lub nie – daleki od niebezpieczeństwa (Sdz 18, 7.10.27; Iz 12, 2; Jr 12, 5; Ps 27, 3; Hi 6, 20; 11, 18; 40, 23; Prz 11, 15; 14, 16; 28, 1). W Iz 32, 9.10.11 czasownik ten przywołuje beztroskę dumnych mieszkanek Jeruzalem spędzających czas na strojeniu się i zabawach.

życie spokojne, bez troszczenia się o swoją obronność⁵⁴. W tym więc świetle w Iz 30, 15a należy widzieć apel o spokój i pogodę ducha wykluczający wszelką troskę Judejczyków co do stanu ich bezpieczeństwa, tym bardziej zatem troskę militarną. Paradoksalnie Jahwe usiłuje przekonać lud, że cała jego moc tkwi w tym, co na pierwszy rzut oka może zostać uznane za źródło słabości.

Sens pierwszej pary rzeczowników odsłownych jest trudny do uchwycenia, ponieważ *šubah* jest *hapax legomenon* w Biblii. Drugi z nich, *nahat*, nie może być natomiast tłumaczony przez „wierność przymierzu” z Asyrią⁵⁵. Nie zgadza się to z całokształtem przesłania Izajasza, w oczach którego alians z tym państwem stanowi tak samo część tych samych czysto ludzkich zabiegów, które tak stanowczo potępiał w odniesieniu do Egiptu. Poza tym nie w takich układach ma leżeć zwycięstwo Judy. Zatem nic nie zmusza do odczytywania *nahat* w sensie innym niż zwykle.

Šubah jest przedmiotem dyskusji, która przypisuje jego pochodzenie już to od rdzenia *bwš*, „po/wrócić”, już to od *jšb*, „usiąść”, „siedzieć”, „pozostawać”. Stąd zwolennicy pierwszej interpretacji suponują tłumaczenie słowa przez „nawrócenie”⁵⁶. Lecz sens ten nie przylega do kontekstu. W paralelnym otoczeniu pozostałych trzech rzeczowników należy zdecydowanie oczekiwać myśli im pokrewnej. Co więcej, Biblia nie używa rdzenia czasownikowego tego słowa w precyzyjnym znaczeniu „nawrócić”⁵⁷. Znacznie bliższy wydaje się sens: „nie wdawać się” w rywalizację mocarstw, „trzymać się z dala” od wkładania swego losu w tryby potężnych machin imperialnych⁵⁸. Drugi z wymienionych czasowników jako rdzeń znajduje niemałą liczbę zwolenników⁵⁹. Jak wynika z przeprowadzonych badań, nie są one zresztą ze sobą sprzeczne.

⁵⁴ Por. Sdz 18, 7.27; Ez 38, 11; Iz 32, 17. Pierwsze dwa ujmują tę beztroskę negatywnie: lud lub miasto, nie dostrzegając niebezpieczeństwa, nic nie czynią dla swej obrony i staną się łatwym łupem zdobywców. Ostatni chwali spokój, jakim cieszą się, gdy nic im nie może zagrozić.

⁵⁵ Chodziłoby tu o alians z Asyrią zawiązany jeszcze przez Achaba w czasie jego pielgrzymki do stóp Tiglat-pileazara III do Damaszku, w 738 r., por. F. H u b e r, dz. cyt., s. 145.

⁵⁶ Por. np. H. W i l d b e r g e r, dz. cyt., s. 1181. W znaczeniu „powrót do Jahwe”, por. A. P e n n a, dz. cyt., s. 279, lub „odwrotu od”, co ma oznaczać wstrzymanie się od wszelkich działań wojennych, od szukania oparcia na siłach ziemskich, odejścia od udziału w rywalizacji wielkich mocarstw, czy wreszcie zupełnego powstrzymania się od wszelkiej aktywności, por. G. F o h r e r, dz. cyt., s. 101–103, H. B a r t h, dz. cyt., s. 49–50.

⁵⁷ Nawet słynny tekst Iz 7, 3 napomykający o „reszcie, która powróci” nie ma na myśli nawrócenia, lecz powrót z wygnania w sensie dosłownym. Aktualny stan badań i wnioski, por. J. V e r m e y l e n, dz. cyt., t. 1, s. 207–208. Jedyny może wyjątek to Iz 9, 12, lecz czasownik ten ma za swoje dopełnienie dalsze „Jahwe”, co jest tu istotną różnicą.

⁵⁸ Rdzeń *šwb* może przyjąć znaczenie: „powstrzymać się”, „zatrzymać”, „zaprzestać”. Trudność jednak powstaje, ponieważ składnia hebrajska używa wtedy przyimka *min-* oraz ściśle wlicza rzeczy, od których należy się powstrzymać? Jedyny istniejący tu przykład Mi 2, 8 nie wystarczy. Por. podobne Wj 32, 12; Lb 8, 25; Pwt 13, 18; 1 Krl 13, 33; 2 Krl 18, 14; Jr 4, 28; Ez 18, 24.27.

⁵⁹ Poprzez przyrównanie go do odpowiednika ugaryckiego i fenickiego, co daje synonimiczne znaczenie obu czasowników: *jšb* oraz *šwb*. Poprzez derywację metonimiczną można wówczas z

Dużo ciekawszy jest problem semantycznego zakresu omawianych terminów: czy Izajasz wzywa rodaków jedynie do rezygnacji z przesadnej ufności we własne uzbrojenie, czy może pragnie zupełnego rozbrojenia Judy?⁶⁰ Stojąc w jasnej opozycji do w. 16, Prorok najmniej żąda rezygnacji z używania konnicy. Lecz widzieć tu jego zgodę na defensywną strategię mieszkańców, to zaprzeczyć zarówno terminom w. 15, jak i całości przesłania prorockiego⁶¹. Według interpretacji powszechnie przyjętej, zwrot *'al-sus nanus* zapowiada szybkość ucieczki Judejczyków. Na zasadzie odwrotności byłaby zatem identyczność między tym, czego z taką nadzieją oczekują a groźbę wypowiedzianą ustami Proroka. Dla niego ci, którzy tak chętnie dosiadają swych rączych koni, nie mają nic lepszego do uczynienia niż to, czego chcą, by zgotować sobie klęskę, dramatyczniejszą jeszcze przez symboliczne zapowiedzi liczbowe⁶². Formuła *wé 'al-qól nirkab* oddaje ideę szybkości i jest paralelna do poprzedniej. Włożona w usta dumnych wojskowych stanowi zarazem o wielkości ich winy wobec ostrzeżeń Jahwe. Należy ją zdecydowanie rozumieć jako wypowiedzianą w intencji walki zdobywczej, a nie ucieczki. Sens opozycji między buńczuczными przechwałkami a zapowiedzią klęski jest zatem jasny: podczas gdy Jahwe proponuje spokój wykluczający odwoływanie się do militarnych sposobów działania, Judejczycy preferują szybkość swych koni i rydwanów. Szybkość, która dla Proroka będzie elementem ich wstydlivej ucieczki z pola bitwy. Kończący cały *passus* w. 17 ukazuje rozmiar wstydu i klęski: dysproporcję między nieprzyjaciółmi Judy a paniką przez nich wywołaną⁶³. Mimo że ani Egipt, ani Assyria nie są *explicite* wzmiankowane, myśl o nich musi niechybnie się pojawić. W efekcie to właśnie w Egipcie Judejczycy bez wątpienia zaopatrywali się w konie⁶⁴. Z drugiej strony,

„siedzieć” otrzymać: „spoczynek”, „spokój”, „bezczytność”. Pełniejszy ogład problematyki, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 176.

⁶⁰ G. Brunet sugeruje opozycję Izajasza jedynie do polityki ofensywnej królestwa, także kampanii najeżdżczych wojsk judzkich, choćby były prowadzone wyłącznie w celach obronnych. Ta bowiem przyniesie porażkę. Przeciwnie, Prorok byłby zwolennikiem strategii defensywnej polegającej *stricte* na udaniu się w cień dobrze urządzonych murów Jerozolimy, por. *Essai sur l'Isaie de l'histoire*, s. 123–134.

⁶¹ Fakt, że za Ezechiasza zostały przedsięwzięte zakrojone na szeroką skalę prace nad wzmocnieniem obronności Jerozolimy został wręcz napiętnowany przez Proroka (22, 8–11). Nie mógł więc on zmienić nagle zdania, zwłaszcza że prace te są dowodem braku ufności w Jahwe oraz pychy mieszkańców dumnych ze swego dzieła, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 178–185.

⁶² Wykluczyć tu należy supozycje, iż Judejczycy myślą o własnej ucieczce z pola bitwy, gdy zapowiadają rączość swych koni. Różnica między ich sformułowaniami a słowami Jahwe w żadnym wypadku nie pozwala na takie ujęcie przedmiotu sporu.

⁶³ Nieprzyjacielem określony jest rzeczownikiem *ga 'arat*, pochodzącym od rdzenia *g 'r*. Generalnie wyraża on ideę wyzwania rzuconego w czasie batalii w celu poniżenia przeciwnika. Większość z 21 przypadków użycia *go* w Biblii ma Jahwe za podmiot w kontekście wojny przeciw Chaosowi (2 Sm 22, 16; Iz 17, 13; 50, 2; Na 1, 4; Ps 18, 16; 104, 7; 106, 9; Hi 26, 11), bądź obrazów wyjętych z *ensemble* wojennego (Iz 46, 15; 51, 20; Ps 9, 6; 76, 7). Użycie tego słowa na określenie nieprzyjaciół Judy gwarantuje im niejako zwycięstwo w suponowanej walce, por. G. L i e d k e, *g 'r*, TWAT, t. 1, kol. 429–431.

⁶⁴ Por. Iz 31, 1.3; 36, 8–9; 2 Krl 18, 23–24.

szybkość ścigających ich wojsk nie jest cechą nikogo innego jak armii asyryjskiej⁶⁵. Wobec zbliżającej się wielkimi krokami inwazji imperium oraz tempa przygotowań obronnych, czas napisania obecnego tekstu należy odnieść, podobnie jak pozostałych, do przedziału lat 711–701 lub nawet 705–701⁶⁶. Nie wydaje się tutaj jednak pewny bezpośredni atak Proroka na alianse z Egiptem, raczej ogólną dezaprobatą wobec próżnych nadziei pokładanych w kawalerii i rydwanach, skoro są one zupełnie przeciwne zamierzeniom Jahwe wraz z konsekwencjami tego, łatwymi do przewidzenia.

Do pełnego obrazu politycznego należy jeszcze krótko zająć się tekstem Iz 22, 8b–14. Chodzi o prace przedsięwzięte przez Ezechiasza w celu wzmocnienia obrony Jerozolimy przed spodziewanym atakiem Asyrii. Politycznie było to całkiem zrozumiałe, toteż Prorok atakuje prace króla z innego powodu. Dla niego były one dowodem braku zaufania do Jahwe. Cykl 4 czasowników: *zebraliście – przeliczyliście – zburzyliście – urządziliście* opowiada o wojennych przygotowaniach mieszkańców. Sformułowanie *bajjôm hahu'*, „w ów dzień” w w. 8b i 12 stanowi wskazówkę formalną do wprowadzenia opozycji między zachowaniem Jerozolimian a oczekiwaniami Jahwe wyrażonymi w w. 12. Wiersze 8b–9 przywołują dumę mieszkańców z ogromnych sal pałacu królewskiego⁶⁷, służących częściowo jako zbrojownie, częściowo jako składy⁶⁸, może także miejsca, gdzie zbierano kosztowności na finansowe potrzeby wojny⁶⁹. Połączone jest to z ogólną troską o stan murów miasta oraz jego zaopatrzenia w wodę, tak ważną w czasie ewentualnego oblężenia⁷⁰. Ciąg dalszy prac relacjonują ww. 10–11a: generalna restrukturyzacja budynków i zbiorników wodnych⁷¹. Jest to znakomite tło ww. 11b–12 stanowiących niewątpliwie centrum cytatu: przedsięwzięcia króla i mieszkańców, oznaczają faktyczne odrzucenie Jahwe i wezwanie do zmiany stylu życia. Wiersz 11b w swoim kontekście jest zarzutem wobec Jerozolimian wzięcia w swoje ręce tego, co faktycznie opiera się na twórczej działalności samego Boga. Wiersz 12 opisuje postawę Jahwe wobec mieszkańców w okresie zagrożenia asyryjskiego: zachęca do pokuty i wołania o pomoc. Ich nieposłuszeństwo, niewąt-

⁶⁵ Por. Iz 5, 26; 18, 2.

⁶⁶ Por. F. Huber, dz. cyt., s. 137.

⁶⁷ Por. H. Wildberger, dz. cyt., s. 821–822.

⁶⁸ Por. 1 Krl 10, 17.

⁶⁹ Por. H. Wildberger, dz. cyt., s. 821–822.

⁷⁰ Według 2 Krl 20, 20; 2Krn 32, 3–5.30; Syr 48, 17 właśnie Ezechiasz szczególnie zajął się tym problemem.

⁷¹ W świetle przeprowadzonych badań archeologicznych działanie mieszkańców miasta sprowadzało się do powiększenia i umocnienia murów tak, by zamknąć w ich obrębie jedną, może nawet więcej dzielnic znajdujących się dotąd poza dotychczasowymi murami. Ezechiaszowe zabiegi co do aprowizacji miasta w wodę polegały ściśle na przekopie kanału wodnego między sadzawką górną w sąsiedztwie źródła Gihon oraz obecną sadzawką Siloe, by zaopatrzyć tę drugą w wodę, por. F. Gonçalves, dz. cyt., s. 60–68.182–183.

pliwie oparte na pysznym zadufaniu w sobie i stosownej obronności miasta, jest widoczne w w. 13. Wyraża się to postawą ciągłego uctowania, zabaw i uciech.

Reasumując: pokuta i płacz są zalecane jako podwójny znak przerwania owych radości i hulanek mieszkańców oraz rezygnacji z przeprowadzanych prac jako wyrazu ufności w opiekę Jahwe nad miastem i narodem. Ponieważ zaś do tego nie doszło, w. 14 nie pozostawia winowajcom żadnych szans: kara za nieprawość jest przesądzona.

POSŁOWIE

Czytając rozważany tekst biblijny, od razu narzuca się pytanie: co z wiarą dzisiejszych chrześcijan, którzy pokój tego świata budują nie na wierze i zaufaniu do Boga, lecz na starej rzymskiej zasadzie: *Si vis pacem, para bellum* – Chcesz pokoju, szykuj się do wojny. Również i nasze czasy współczesne niczego nie nauczyły się z owego tekstu biblijnego. Doświadczenie jest bowiem ciągle takie samo: usunięcie Boga poza nawias polityki czy wszelkich działań na rzecz pokoju nieodmiennie przynosi tak wiele nieszczęść, zanim zaślepiona ludzkość dojdzie wreszcie do jakiegoś konsensusu, *vide*: Bośnia lub Czeczenia. Jakże w tym kontekście ważne i aktualne jest orędzie Proroka oraz jakże wielki, ciągły ból Boga, którego przesłanie wkłada się z półśmieszkami lekceważenia między bajki. To także prawda, że od ludzkiej głupoty tylko Boże miłosierdzie jest większe.

LITERATURA

- Asurmendi J.–M., Isaie 1–39, CEv 23, Cerf, Paris 1976.
- Auvray P., Isaie 1–39, SB, J.Gabalda, Paris 1972.
- Barth, H., Die Jesaja–Worte in der Josiaszeit: Israel und Assur als Thema einer produktiven Neueninterpretation der Jesajaüberlieferung, WMANT 48, Neukirchener Vg, Neukirchen–Vluyn 1977.
- Boulos J., Les peuples et les civilisations du Proche Orient. Essai d'une histoire comparée des origines f nos jours", t. 2, Mouton & Co., 'Gravenhage 1962.
- Borger R., Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien, w: Babylonisch-Assyrische Le-sestücke, t. 1, PIB, Roma 1956.
- Beaucamp E., Le Problème du Ps 87, SBFLA 13, 1962/3, s. 53–75.
- Brunet, G., Essai sur l'Isaie de l'histoire, Picard, Paris 1975.
- Buis P., Un traité d'Assurbanipal, VT 28/1978, s. 469–472.
- Childs B., Isaiah and the Assyrian crisis, SCM Press Ltd., London 1967.
- Dahood, M., Psalms I. 1–50. Translated with an introduction and notes, AB, Doubleday & Co., New York 1965.
- Dhorme P., Le Livre de Job, EB, J. Gabalda, Paris 1926.
- Dietrich W., Jesaja und die Politik, Chr. Kaiser Vg, München 1976.
- Garelli P., Nikiprovetzky V., Le Proche Orient asiatique. Les empires mésopotamiens – Israël, Pres-ses Universitaires de France, Paris 1974.
- Gonçalves F., L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, EB 17, J. Gabalda, Paris 1986.

- Hobfeld F.L., Meyer I., Prophet gegen Prophet, BB 9, Vg Schweizerische Katholische Bibelwerk, Fribourg 1973.
- Huber F., Jahwe, Juda und die anderen Volker beim Propheten Jesaja, BZAW 137, W. de Gruyter, Berlin-New York 1976.
- Isaie face aux invasions assyriennes, pr. zbior., MDB 49/1987, s. 2–44.
- Jensen J., The Use of Tora by Isaiah. His debate with the Wisdom Tradition, The CBQ Monograph Series 3, Washington 1973.
- Kaiser O., Das Buch den Propheten Jesaja. Kapiteln 1–12, ATD 17, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.
- Kuschke A., Zu Jes 30,1–5, ZAW 46/1952, s. 194–195.
- Levine L.D., The second Campaign of Sennacherib, JNES 32/1973, s. 312–317.
- Luckenbill D., Ancient Records of Assyria and Babylonia, t. 1–2, The University of Chicago Press, Chicago 1926–1927.
- Melugin R.F., The Conventional and the Creative in Isaiah's Judgement Oracles, CBQ 36/1974, s. 301–311.
- Oded B., Mass deportation and deportees in the neoassyrian empire, Dr Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1979.
- Penna A., Isaia, LSB, Torino-Roma 1958.
- Saggs H. W., The might that was Assyria, Sidgwick & Jackson, London 1984.
- Scharbert J., Die Propheten Israels bis 700 vor Christum, Bachem, Köln 1965.
- Schmidt H., Die großen Propheten, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1923.
- Streck, M., Assurbanipal und die letztem Assyrischen Königs bis zum Untergänge Nineveh's, VB 7, J. Heinrichs, Leipzig 1916.
- Vermeylen J., Du prophète Isaie à l'Apocalyptique. Isaie 1–35, t. 1–2, J. Gabalda, Paris 1977/8.
- Wildberger H., Das Buch Jesaja: Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft, BKAT; t. 10/3, Neukirchener Vg Neukirchen-Vluyn 1982.
- Wolff H. W., Das Zitat im Prophetenspruch. Eine Studie zur prophetischen Verkündigungsweise, w: Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 22, München 1973.

Serie i zeszyty wydawnicze

- AB – The Anchor Bible, New York.
- ATD – Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.
- BB – Biblische Beiträge, Freiburg.
- BKAT – Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen.
- BZAW – Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin-New York.
- CBQ – Catholic Biblical Quarterly, Washington.
- Cev – Cahiers Evangile, Paris.
- EB – Etudes Bibliques, Paris.
- JNES – Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
- LSB – La Sacra Bibbia, Torino-Roma.
- MDB – Le Monde de la Bible, Paris.
- PIB – Pont. Inst. Biblicum, Roma.
- SB – Sources Bibliques, Paris.
- TB – Theologische Bibliothek, München.
- VB – Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig.
- VT – Vetus Testamentum, Leiden.
- WMANT – Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn.
- ZAW – Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Gießen.

KS. ANTONI JUST

WYCHOWANIE DO POKOJU W PEDAGOGII MATKI TERESY Z KALKUTY

WSTĘP

5 września 1997 r. radio, telewizja, a nieco później prasa i to nieraz o bardzo różniącej się orientacji światopoglądowej, podały wiadomość o śmierci Matki Teresy z Kalkuty. To, iż publikatory – niekiedy o bardzo odmiennych niż chrześcijańskie kierunkach ideowych – zamieściły tę smutną wiadomość, dowodzi wielkiej popularności Matki Teresy i jest niewątpliwym hołdem dla tej niezwyklej, cieszącej się niekwestionowanym autorytetem osoby.

O Matce Teresie można by pisać wiele w różnych aspektach, zważywszy na nieprzeciętnie bogatą osobowość i różnorodną, a tak skuteczną jej działalność charytatywną. Dzieło, jakiego dokonała, jest rzeczywiście imponujące: jest założycielką nowego, dynamicznie rozwijającego się zgromadzenia, które spieszy z pomocą wszystkim będącym w potrzebie. Szczególne tereny działania (jakże rozległe!) to opieka nad chorymi, biednymi, bezdomnymi, porzuconymi dziećmi, sierotami, trędowatymi, umierającymi w samotności, chorymi na AIDS etc.

Działalność Matki Teresy pozbawiona jakichkolwiek cech prozelityzmu czy ewangelizowania na siłę, nastawiona była na obecność przy człowieku, który jest w potrzebie i któremu z miłością stara się pomóc. Działalność ta inspirowana miłością Boga i bliźnich rodziła niewątpliwie właściwe, a więc pokojowe relacje międzyludzkie. Matka Teresa powtarzała często: „dzieła miłości mają wielki wkład na rzecz pokoju”.

W niniejszym artykule pragnę uwzględnić ten właśnie aspekt: wkład Matki Teresy w dzieło pokoju poprzez jej działalność charytatywno-wychowawczą.

1. MATKA TERESA Z KALKUTY W SŁUŻBIE POKOJU

O ile słowo wojna kojarzy się nam z agresją, zniszczeniem, nienawiścią – o tyle słowo pokój – jako przeciwieństwo wojny – nieodparcie kojarzy nam się z brakiem agresji, z budowaniem pomostów pomiędzy poszczególnymi ludźmi i

narodami oraz z miłością. W życiu Matki Teresy z Kalkuty jakże wyraziście występują te cechy, które znamionują człowieka pokoju. Jej postawa służby, dostrzeganie każdego człowieka, zwłaszcza będącego w potrzebie, jej miłość ogarniająca wszystkich bez wyjątku swoich braci, wspomaganie potrzebujących, a gdy nie była możliwa pomoc materialna, to przynajmniej jej życzliwa obecność i uśmiech, którym szczerze obdarowywała wszystkich napotkanych ludzi – oto charakterystyczne postawy i działania Matki Teresy, działania na co dzień i bez wielkich słów, wnoszące pokój w relacje międzyludzkie.

Kim była ta niezwykła kobieta? Matka Teresa z Kalkuty jest jedną z najbardziej popularnych i znanych kobiet, chociaż nie była ani gwiazdą filmową, ani politykiem i nie należała do możliwych tego świata. Przeciwnie, to prosta zakonnica, która swą niezwykłość zawdzięczała zwykłej codziennej pracy wśród biednych i najbardziej opuszczonych ludzi w rozmaitych zakątkach świata. Im poświęciła swoje życie, gdyż chciała, jak to sama określiła: uczynić coś pięknego dla Boga. Pisanie o Matce Teresie z Kalkuty to z pewnością ćwiczenie z hagiografii.

Ktoś nawet zrobił uwagę, że z biegiem czasu teksty o niej nasiąkają coraz bardziej słodyczą nekrologów i choć powiada się, że jesteśmy trochę lepsi niż obiegowe wśród bliźnich o nas opinie, a trochę gorsi niż nasze nekrologi – to jednak w przypadku Matki Teresy owa „nekrologowa” słodycz płynie, jak sądzimy, z zafascynowania jej niezwykłą osobowością, z heroizmu jej pięknego, ale i twardego życia, z autentyzmu chrześcijańskiej postawy życiowej łączącej kontemplację z działalnością charytatywną, idealizm z pragmatyzmem.

Słodyczą tchnącą „nekrolog” Matki Teresy znajduje uzasadnienie w wypowiedziach wysoko postawionych ludzi Kościoła, którym bliska i dobrze znana jest jej postać i działalność. Oto biskup Kalkuty De Lastic oświadczył wręcz, że jest to „postać kwalifikująca się do kanonizacji za życia”. Nazywana jest zresztą „świętą kalkuckich rynsztoków”. Kiedy w 1979 r. otrzymała Pokojową Nagrodę Nobla nie podniósł się ani jeden głos kwestionujący to wyróżnienie. Tak wielkiej jednomyślności i powszechnej aprobaty na tę właśnie kandydaturę nie było dawno w dziejach tejże szacownej instytucji. Nagroda Nobla była zresztą ukoronowaniem wielu innych nagród i odznaczeń, którymi uhonorowano Matkę Teresę. Samo wyliczenie narodowych (indyjskich) i międzynarodowych honorów, jakimi ją obsypano, zajęłoby sporo miejsca (jest ich ponad czterdzieści). Będąc osobą bardzo skromną i nie szukającą żadnej popularności, wyznała wprost: „Moim największym krzyżem jest popularność i wręczanie nagród. Trudno jest mi odnaleźć się w środowiskach politycznych czy dyplomatycznych”. Książe Filip, wręczając Matce Teresie Nagrodę „Tempelton” w 1973 r., powiedział: „Matko Tereso, wiem dobrze, że jest Matka ostatnią osobą

na tym świecie, która szukałaby nagród i uznania, ale wiem także, że jest Matka pierwszą, która na nie zasługuje”¹.

Żadna inna osoba w Indiach, których obywatelką była Matka Teresa, nie wzniosła się tak wysoko ponad wszelkie podziały tego kraju: etniczne, religijne, społeczne i nie zgromadziła tyle powszechnego respektu. Ta wątła, niepozorna kobieta ani szczególnie wykształcona, ani inteligentna, ani wylewna – jak pisał o niej londyński „Times” w artykule „Indyjska Superstar” – stała się osobistością światowego formatu. Wszystkie drzwi stały przed nią otworem, przekraczała najwyższe progi. Przyjmowali ją wybitni mężowie stanu, premierzy, prezydenci i to na nich, nie na nią spływał splendor tych spotkań. Noworoczne kalendarze z podobizną jej pomarszczonej twarzy sprzedawały się lepiej niż te, z których uśmiechają się gwiazdy ekranu.

Skąd to wielkie i niekwestionowane uznanie, jakim otoczona była osoba Matki Teresy przez ludzi różnych wyznań, narodowości, politycznych orientacji czy warstw społecznych? Odpowiedź nasuwa się jedna: płynie ono z niekwestionowanych kwalifikacji moralnych tej osoby. Jej siła to autentyzm życia inspirowanego Ewangelią, bezinteresowność działań na rzecz biednych, opuszczonych, zapominanie o sobie, a heroiczna troska o bliźnich pozostających w różnorodnej potrzebie.

Powiada się, że charakter człowieka, jego osobowość krystalizuje się wokół wartości. Im dany człowiek wybiera cenniejsze wartości, tym piękniejszą, bogatszą duchowo tworzy osobowość. Jakie zatem wartości legły u podstaw tak fascynującej osobowości, jaką postrzegamy u Matki Teresy?

I tutaj musimy cofnąć się do lat dzieciństwa Matki Teresy – jako że fundament osobowości według zgodnego dziś przeświadczenia pedagogów i psychologów kształtuje się w tym wczesnym okresie życia. Dla pełniejszego zatem ukazania i zrozumienia tej wielkiej indywidualności współczesnego świata, pozwolę sobie chociaż skrótowo, ograniczając się do istotnych momentów, nakreślić jej *curriculum vitae*.

2. ŻYCIE GANXHE BOJAXHIU – PÓŹNIEJSZEJ MATKI TERESY

Przyszła na świat 27 sierpnia 1910 r. w albańskiej rodzinie katolickiej, która wyemigrowała do Jugosławii (Skopje), wówczas pod panowaniem tureckim. Matka Teresa otrzymała na chrzcie imię – Ganxhe – kwiat. Dzieciństwo miała szczęśliwe, spokojne, można rzec wręcz sielskie. Najmłodsza z trojga rodzeństwa kochała bardzo swoją rodzinę i była przezeń kochana. Kochała, podziwiała swego ojca Kolë (Mikołaja) Bojaxhiu, obrotnego, a przy tym hojnego kupca, który swą szczodrobliwością wobec biednych starał się również „zarazić” swoje dzieci. Powtarzał im

¹ L. Gjergji, *Matka Teresa*, Velar 1994, s. 191.

często: „Musicie być hojni dla wszystkich, ponieważ Bóg był i jest hojny dla nas. Dał nam wszystko, dlatego też wyświadczajcie dobro wszystkim”². Po latach Matka Teresa wspominała swego ojca z wielką miłością i życzliwością. Przypominała ojcowskie wskazania i rady. Opowiadała: „Tato tak mi mówił: »„Moja córko nie przyjmij nigdy żadnego kęsa, jeżeli nie jest on dzielony z innymi«”³. Ta służba na rzecz innych wyrażała się u Mikołaja Bojaxhiu nie tylko zatroskaniem o swą rodzinę, której był materialny zabezpieczył w sposób więcej niż dostatni, ale miała również szerszy zasięg. Był bardzo aktywny na polu społecznym i kulturalnym. Założył pierwszy w historii Skopje teatr, orkiestrę, wspierał szkołę parafialną. Pasjonował się także polityką, popierał walkę ludów bałkańskich o wyzwolenie spod dominacji tureckiej. To zaangażowanie w politykę przyplacił życiem. Gdy w 1918 r. udał się do Belgradu na Zgromadzenie Narodowe został podstępnie otruty. Zmarł następnego dnia.

Matka Ganxhe – Drane Bojaxhiu była w pewnym sensie przeciwieństwem, a raczej dopełnieniem męża, który jako kupiec, społecznik, polityk miał bardzo wiele obowiązków i zajęć pozarodzinnych. Ona zajmowała się domem. Była osobą bardzo bogobojną, spokojną, zrównoważoną, stwarzała tę niepowtarzalną atmosferę rodzinnego ciepła. To ona była ostoją rodziny – ową „kapłanką ogniska domowego”, stwarzała oazę spokoju, ładu i miłości. W takiej to atmosferze wraasta ów *Kwiat* – przyszła Matka Teresa. Krótko wspomnę o losach najbliższej rodziny Matki Teresy. Brat Lazër w 1925 r. wyjechał do Tirany i tam pozostawał przez dłuższy czas jako stypendysta. W 1932 r. starsza siostra Age przyjechała do Tirany, by dołączyć do brata. W dwa lata później również i matka Drane przybyła do Albanii – do Tirany i tworzyli znów zwartą rodzinę, oczywiście bez będącej w dalekiej Kalkucie Matki Teresy. Zapewniała ich jednak, że „Nigdy nie zostawię was samych, przeciwnie przez modlitwę i ofiarę będę jeszcze bliżej was”⁴. Lazër w 1939 r. wyjechał na dalsze studia do Włoch i tam pozostał na stałe. Matka i siostra pozostały do śmierci w Albanii. Drane Bojaxhiu zmarła 12 lipca 1972 r. w Tiranie. Komunistyczny reżim Albanii nie pozwolił nigdy Matce Teresie na odwiedziny matki i siostry w Tiranie, a nawet nie zezwolił jej przybyć na pogrzeb matki. Ta, która stała się aniołem pocieszycielem umierających bezdomnych nędzarzy, nie mogła przybyć na pogrzeb swej ukochanej matki. Swój ból z tego powodu wyraziła takim oto stwierdzeniem: „Cierpienie nie zna granic, ale miłość także”.

Wróćmy jednak do młodocianych lat Matki Teresy, do lat gdy kształtowała się przyszła osobowość – misjonarki świata. W epoce, gdy Albańczycy nie posyłali dzieci, zwłaszcza dziewcząt, do szkół, w domu Bojaxhiu było inaczej. Był to dom otwarty na dobra kulturowe i oświatę. Dlatego nie tylko syn Lazër, ale obydwie córki uczęszczały do szkół. Ganxhe kończy szkołę podstawową prowadzoną przez parafię w Skopje, następnie liceum. Jest prymuską. Ma nadto piękny głos,

² Tamże, s. 37.

³ Tamże, s. 37.

⁴ Tamże, s. 70.

wspiera nim chór parafialny, jest bardzo aktywna w kółku dramatycznym, pisze wiersze i należy do Sodalicji Mariańskiej. To właśnie podczas spotkań sodalicyjnych, gdy czytowano entuzjastyczne listy młodego misjonarza jezuita rodem z Albanii, pracującego w dalekiej Kalkucie, idealistycznie usposobiona Ganxhe znalazła w owych reportażach pożywną strawę dla swej młodocianej wyobraźni. Odtąd sprawa misji, prace na terenach misyjnych stały się przedmiotem szczególnego jej zainteresowania, wręcz pasją. Doskonale orientowała się, w których krajach pracują misjonarze i z jakimi borykają się problemami. Tak miał się narodzić świat pragnień przyszłej misjonarki Indii, która również temu rodzajowi pracy zapragnęła poświęcić się całkowicie i bez reszty.

Decyzję poświęcenia swego życia pracy misyjnej i w ogóle życiu zakonnemu podjęła wcześniej, choć nie bez wewnętrznych rozterek. Sama Ganxhe opowiada o pierwszej myśli wstąpienia do zakonu w następujący sposób: „Byłam jeszcze małą, miałam 12 lat, gdy po raz pierwszy zapragnęłam całkowicie należeć do Boga. Myślałam o tym, modląc się przez sześć lat!” Oto jak po latach Matka Teresa wspomina swą decyzję pójścia drogą powołania zakonnego: „Ze świecą w rękę i z gorącym sercem podjęłam decyzję: chcę należeć tylko do Boga”⁵. Było to postanowienie równie gorące, jak i kruche, zważywszy na młodziutki wiek decydentki. A jednak od tego momentu myśl wstąpienia do klasztoru nie opuszczała jej. Powołanie to rozwijało się i wzrastało powoli. Rozeznania swej drogi życiowej szukała w modlitwie, w medytacjach, w nieustannym poszukiwaniu i odczytywaniu woli Bożej względem siebie. Próbowwała nawet uwolnić się od tej myśli, od „pokusy” przekroczenia furty klasztornej i prawie jej się to udało. Przekonywała samą siebie, że nie nadaje się do życia zakonnego, bo jest pełna radości, życia, kocha śpiew, muzykę, literaturę, pisze poezję. Jakżeż to wszystko pogodzić z życiem zakonnym? Chciała być nauczycielką i poświęcić się pracy w szkole. Czy będzie mogła realizować owe również piękne cele życia, gdy zostanie mniszką? A w ogóle, czy może decydować się na życie w klasztorze podległe rygorom, wymagające sił i zdrowia, podczas gdy jej zdrowie było słabe i siły raczej wątłe, choć entuzjazm życia rekompensował owe niedobory. W 17, a ostatecznie w 18 roku życia następuje „przesilenie” wewnętrznej walki, podejmuje decyzję poświęcenia się życiu zakonnemu. Pisze podanie do sióstr loretanek w Dublinie (Irlandia) z prośbą o przyjęcie do tego Zgromadzenia, prowadziło ono bowiem działalność misyjną w Kalkucie. Na podanie swoje złożone do sióstr loretanek otrzymała pozytywną odpowiedź. Pożegnanie z domem i zaprzyjaźnionymi osobami miało bardzo uroczysty, serdeczny charakter. Oto młodzież skupiona wokół chóru parafialnego i kółka dramatycznego przygotowywała przedstawienie teatralne, w trakcie którego wpleciono specjalne pożegnanie dedykowane Ganxhe. Było to wzruszające świadectwo miłości, szacunku i wdzięczności, jaką żywiła młodzież tamtejsza wobec Ganxhe. Żegnając się z matką,

⁵ Tamże, s. 63.

powiedziała: „Zapamiętam wszystkie twoje rady, ale przede wszystkim twoją dobroć i miłość”⁶.

Do Dublina, gdzie znajdował się Dom Generalny Sióstr Loretanek przybyła 13 października 1928 r., otrzymała imię zakonne Teresa. Niedługo tutaj zabawiła, bo już 1 grudnia tegoż roku wyruszyła statkiem do Indii, do Kalkuty. Po okresie próby, zwanej postulatem, rozpoczęła w maju 1929 r. nowicjat w Darjeeling. W dwa lata później (w 1931 r.) złożyła pierwsze śluby zakonne. Siostry loretanki w Kalkucie zajmowały się przede wszystkim prowadzeniem szkół. Tę pracę podejmowała również i młoda siostra Teresa. Równocześnie skończyła studia uniwersyteckie i napisała pracę doktorską. 24 maja 1937 r. złożyła uroczyste śluby zakonne.

Nakreśliła sobie taki oto program życia – *Twoim życiowym zadaniem jest: żyć, kochać i świadczyć o miłości Boga do ludzi*. Po złożeniu ślubów wieczystych została skierowana do nauczania historii i geografii w St. Mary. Była to ekskluzywna szkoła dla dziewcząt elity indyjskiej. Szkoła ta cieszyła się wielkim uznaniem miejscowych władz zarówno z powodu poziomu nauczania, jak i dzięki prowadzonym metodom wychowania. Po otrzymaniu nominacji na dyrektorkę tejże szkoły, z radością, a może nawet pewną chętnością, właściwą młodej osobie, donosiła swej matce o awansie i sukcesach: „Bądź szczęśliwa i radosna moja Mamo, ponieważ twoja mała Ganxhe jest szczęśliwa. Dla mnie jest to jakieś nowe życie. Nasze centrum jest bardzo ładne. Jestem nauczycielką i praca ta mi się podoba. Jestem także dyrektorką szkoły i wszyscy mnie lubią”⁷. Matka odpisała jej: „Moje drogie dziecko, nie zapominaj, że pojechałaś tam, aby pomagać ludziom biednym”. Tych zaś w Kalkucie, dziesięciomilionowej aglomeracji, nie brakowało.

Kalkuta – jak niektórzy powiadają – miasto koszmar, w którym tylko „insekty i właściciele zakładów pogrzebowych okazują zadowolenie z klimatu”⁸. Miasto wielkich kontrastów: oszłamiających bogactw i straszliwej nędzy. Miasto połyskujących świątyń, zapierających dech w piersiach pałaców, miasto ruder i slumsów. Nie jest w slumsach Indii czymś niezwykłym, że obcina się dziecku jedną rękę, by jako żebrak – kaleka wzbudzało więcej współczucia. W Kalkucie oblicza się, że około miliona ludzi rodzi się na ulicy, żyje na ulicy i umiera na ulicy. Siostra Teresa w Kalkucie ustawicznie ocierała się o nędzę ludzką. W ciągu tylko jednego roku (1943) zmarło w Kalkucie z głodu 2 mln osób. Ludność tamtejsza to nie tylko ofiary nękającego chronicznie głodu, ale nadto podziałów, kast, wojen, powodzi, nienawiści, chorób, z których wiele ma charakter zakaźny.

Widok tak wielkiej nagromadzonej biedy nie dawała spokoju Matce Teresie. Postanowiła działać. Ale cóż może dokonać jedna siostra zakonna wobec tak wielkich potrzeb i nędzy? Słowa jej matki: „Nie zapominaj, że pojechałaś tam, aby pomagać ludziom biednym”, przynaglają do heroicznej decyzji. Dlatego też

⁶ Tamże, s. 79.

⁷ Tamże, s. 112.

⁸ B. S r o k a, *Nadzieja*, „W drodze”, 1980, nr 7, s. 77.

chce jak najszybciej znaleźć się w samym centrum tej okropnej rzeczywistości i zacząć coś robić dla biednych ludzi. Zdaje sobie sprawę jak wielkie podejmuje ryzyko. W 1946 r., w drodze na coroczne rekolekcje, próbuje dokonać syntezy dotychczasowego swego życia zakonnego.

Obiektywni biografowie, gdy dokonują bilansu owego okresu życia siostry Teresy, zgodnie stwierdzają, iż miała wybitny talent pedagogiczny, świetnie prowadziła zakład jako dyrektorka, cieszyła się uznaniem swoich władz zakonnych i miłością wychowanek. Czegóż można jeszcze życzyć młodej siostrze, pracującej w warunkach odmiennych niż większość nauczycieli? Jako cudzoziemka musiała pokonać jeszcze bariery językowe. Ale i w tym względzie poradziła sobie świetnie. Dlaczego więc kusić Pana Boga i Opatrzność? A jednak już od pewnego czasu narastały w siostrze Teresie wątpliwości i niepokój. Pojawiły się myśli, czy aby niezbyt uładzone jest jej obecne życie, jej praca, czy nie nastąpiła zbyt wcześnie mała stabilizacja w jej życiu.

Jadąc na coroczne rekolekcje do Darjeeling, ten niespokojny duch pragnie dokonać dalszego kroku na drodze swego powołania. „Zdecydowałam się opuścić Zgromadzenie, aby móc w sposób bardziej wolny służyć najbardziej z biednych”⁹. Decyzję tę podjęła 10 lipca 1946 r., a towarzyszyła jej całkowita determinacja oraz pewność, że tego oczekuje od niej Bóg: „Byłam pewna, że to właśnie On mnie powołuje. Wezwanie było jasne: musiałam wystąpić z klasztoru, aby pomagać biednym, żyjąc razem z nimi i tak jak oni. To był nakaz, zadanie, pewność”¹⁰. Nazwała to swoim „drugim powołaniem”. Decyzja ta była zaskoczeniem, a nawet szokiem dla wielu współsióstr. Zwykle opuszczenie klasztoru przez zakonnice jest następstwem jakichś trudności współżycia z innymi siostrami bądź efektem konfliktowych stosunków z przełożonymi lub też rezultatem trudności z zachowaniem reguły zakonnej, osłabienia ideałów religijnych, czy wręcz kryzysu wiary. Otóż w przypadku Matki Teresy żaden z tych powodów nie był motywem odejścia ze Zgromadzenia Sióstr Loretanek. Raczej należałoby powiedzieć: tęsknota czy wezwanie do wyższej jeszcze doskonałości i bardziej heroicznego życia zakonnego.

Oto jak chlubne świadectwo wystawiła Matce Teresie, już po jej odejściu, Siostra Rosaria, która znała ją od dawna:

„Matka Teresa była dobrą siostrą, powiedziała bym wzorową. Pracowała nieustannie w dzień i w nocy. Troszczyła się o ludzi biednych i kochała ich. Odwiedzała ich regularnie zgodnie z możliwościami i naszą regułą. [...] Opuszczenie przez nią naszej wspólnoty było dla nas mocnym ciosem i wielką stratą. [...] Do dzisiejszego dnia jesteśmy w przyjacielskich stosunkach”¹¹.

Po decyzji zmiany drogi życiowej napisała podanie do przełożonej generalnej sióstr loretanek w Irlandii, Matki Mary G. Kennedy z prośbą o pozwolenie

⁹ L. Gjergji, dz. cyt. s. 130.

¹⁰ Tamże, s. 128.

¹¹ Tamże, s. 131.

opuszczenia dotychczasowego Zgromadzenia. Odpowiedź była następującej treści: „Jeżeli to Pan Cię powołuje, to całym sercem daję Ci pozwolenie. Ale proszę nigdy nie zapominać, że będzie siostra zawsze w naszym sercu. [...] Proszę również wiedzieć, że może siostra zawsze liczyć na przyjaźń, szacunek i miłość naszej Kongregacji. A jeżeli tak się stanie, że z jakiegoś powodu będzie siostra chciała do nas wrócić, przyjmiemy siostrę z wielką radością, jako nową siostrę”¹².

Zgoda Matki Generalnej na opuszczenie dotychczasowego Zgromadzenia, musiała jeszcze otrzymać aprobatę arcybiskupa Kalkuty. Ten jednakże sprzeciwił się zamiarowi Matki Teresy. „Znałem tę kobietę jako nowicjuszkę – powiedział arcybiskup Kalkuty Pereira – nie umiała należycie zapalić świecy w kaplicy. Spodziewacie się, że potrafi poprowadzić nową kongregację?” Rzeczywiście jako nowicjuszka nie potrafiła fachowo zapalić świecy w kaplicy, ale już jako Matka Teresa potrafiła zapalić tysiące młodych serc, by poświęciły się posłudze ubogich.

Cztery lata trwała jej cicha dyplomatyczna walka o status wolnej zakonnicy. Sprawa powędrowała w końcu do Rzymu. Czekając na ostateczną decyzję Rzymu, arcybiskup Kalkuty początkowo kategorycznie sprzeciwiający się pomysłowi Matki Teresy, obecnie po konsultacji z ojcem duchownym Matki Teresy godzi się na pośrednie rozwiązanie tejże kwestii, a mianowicie na tzw. eksklaustrację. Eksklaustracja pozwala pozostawić i działać poza wspólnotą zakonną, a równocześnie być prawnie związanym ze Zgromadzeniem bezpośrednio zależnym od biskupa. Praktycznie otrzymała więc wolną rękę, by z większą swobodą móc działać wśród najuboższych. Ale od czego zacząć? Jak zagospodarować tę nową pojawiającą się przestrzeń wolności? Zrozumiała, że musi wszystko zmienić w swoim życiu, począwszy od stroju, a skończywszy na kompletnej zmianie sposobu życia i działania. Ubrana w zwykłe sari, jak wszystkie biedne kobiety w Bengalu, przypina na ramieniu mały krzyżyk na znak, że uzbrojona jest tylko w miłość Chrystusa i że tę miłość chce nieść zwłaszcza tym wydziedziczonym, częstokroć nie posiadającym niczego oprócz życia. Zaczynała z kapitałem 5 rupii (wartość około 1 dolara), które i tak ofiarowała jakiemuś żebrakowi. Nigdy nie prosiła o pieniądze. Cała jej działalność charytatywna oparta była na dobrowolnych datkach.

By pomagać ludziom trzeba się dobrze przygotować zawodowo. Dlatego też udaje się na kurs pielęgniarski do Patna, słusznie uważa, że tego rodzaju umiejętności będą bardzo przydatne w przyszłej pracy.

Do Kalkuty powróciła przed Bożym Narodzeniem 1948 r. Postanawia działać, ale od czego i jak zacząć swoją nową misję? Każdy początek jest trudny. Jedno wie z wszelką pewnością, że musi głosić tym biednym, że są ogarnięci miłością Boga i jej serca. Dlatego idzie do nich, obdarowuje uśmiechem, uściskiem dłoni, pomaga w różnoraki sposób, rozdaje leki, a nade wszystko siebie, swą obecność nie narzucającą się, ale wspomagającą, zwłaszcza tych zupełnie opuszczonych i samotnych. Ci, którzy ją przedtem znali byli zdziwieni i zaskoczeni, gdy widzieli Matkę Teresę

¹² Tamże, s. 130.

ubraną w ubogie sari. Z trudem rozpoznawały ją dziewczęta ze szkoły, w której uczyła wiele lat. W ciągu dnia krążyła wśród tej straszliwej biedoty, żyjącej i umierającej, ot tak, zwyczajnie na ulicy. Wieczorem zaś śmiertelnie zmęczona, nie miała gdzie „głowy skłonić”, pozostawała biedna wraz ze swymi biedakami zwyczajnie na ulicy. Nachodziły i Matkę Teresę znów „pokusy” powrotu do pozostawionego domu zakonnego, gdzie miała zapewniony spokój i bezpieczeństwo, ale odrzucała je zdecydowanie, prosiła Boga: „Oj, Boże, to Ty doprowadziłeś do tego, że wystąpiłam z zakonu, w którym byłam tak bardzo szczęśliwa i choć trochę użyteczna, teraz prowadź mnie tak, jak Ty tego chcesz”¹³.

Nowa droga życia Matki Teresy była zarazem tradycyjna i pionierska. Tradycyjna w podejmowaniu różnorodnych akcji charytatywnych, które Kościół od samych początków propagował, a więc opieka nad chorymi, biednymi, opuszczonymi, sierotami czy umierającymi (por. Dz. 6, 1), ale sposób tej opieki był oryginalnie, a więc pioniersko, realizowany przez Matkę Teresę. Nie korzystając z istniejących już instytucji charytatywnych i możliwości działania na polu dobroczynności, jakie jej dawało dotychczasowe Zgromadzenie, wyszła naprzeciw przeogromnej biedzie, ale nie chciała ogrodzić się murem instytucji, gdzie częstokroć wkrada się biurokracja i formalizm.

Ma bogate doświadczenie dydaktyczne, organizuje więc z ubogimi dziećmi „szkołę życia” dosłownie na ulicy. Rozpoczęła tę pracę w pobliżu jednego ze zbiorników wodnych. Myła w nim dzieci, uczyła higieny i przy okazji wielu innych pożytecznych rzeczy. Oto jak Matka Teresa wspominała swoją pierwszą szkołę, bez dachu nad głową i bez żadnych pomocy dydaktycznych. „Myłam dzieci, które zawsze były brudne. Wiele z nich było mytych po raz pierwszy w swoim życiu. Uczyłam je higieny, poprawnego zachowania, religii i czytania. Moją tablicą była ziemia”¹⁴.

Miejscowi ludzie bardzo szybko postrzegli dobroczynne działanie „białej siostry”, która całymi dniami i nocami przebywała razem z nimi, pomaga im, uczyła ich dzieci i kochała je. Najłatwiej zdobywa się serca rodziców przez okazaną miłość do ich dzieci. Dlatego też zatroszczyli się o jakieś lokum i znaleźli jej niewielki skromny pokoik u rodziny Gomes.

Również dawne uczennice, których umysły i serca kształtowała w szkole St. Marys, a które ongiś uwielbiały swoją nauczycielkę, zaczęły obserwować Matkę Teresę w jej nowej roli wobec ubogich. Pierwsze zaczęły się zbliżać do niej, pomagać w pracy na rzecz ubogich. Poczły się głęboko ujęte jej postawą. Zapragnęły pójść w jej ślady i razem z nią pracować, by służyć innym. Pytały ją, co właściwie zamierza czynić? Odpowiedziała krótko: *Nieść miłość Chrystusa cierpiącym, przynieść ulgę w ich cierpieniach, być matką miłości dla wszystkich*. Pierwszą wolontariuszką, którą zafascynował taki program, była Shabashini

¹³ Tamże, s. 136.

¹⁴ Tamże, s. 139.

Dash, dziewczyna zamożna, pełna dobrej woli, wrażliwa na nędzę, a przy tym wspaniałomyślna i ofiarna. Zdeklarowała, że gotowa jest od zaraz pomagać Matce w jej posługiwaniu ubogim. Chcąc ją wypróbować, Matka Teresa pokazała jej swoje ubożuchne mieszkanko, swoją wyczerpującą pracę i życie w kompletnym ubóstwie. Shabashini nie zrażona tą wizją, odpowiedziała z zapałem: „Idę zdjąć z siebie te moje ubrania, biżuterię i zaraz wracam”, Nie, moja córko, odrzekła Matka, jeszcze nie teraz, przyjdź trochę później na uroczystość św. Józefa. 19 marca 1949 r. stawiała się przed Matką Teresą ubrana w ubogie sari i powiedziała: „Tylko nie mów mi proszę »nie«. Teraz przyszedłam już ostatecznie i zostanę z tobą”. Widząc zdecydowanie dziewczyny, powiedziała do niej z wielką miłością: „Tak, moja córko, zostań ze mną i niech Bóg ci pomaga w pełnieniu Jego dzieła”. Przyjęła imię zakonne Agnieszka z szacunku do Matki Teresy, która na chrzcie właśnie to imię otrzymała jako drugie.

Wspólnota zainicjowana przez Matkę Teresę powiększała się bardzo szybko. Przykład Matki Teresy był zaraźliwy, a jej poświęcenie dla biednych prowokacją i wyzwaniem dla wielu młodych szlachetnych serc. Oto jak Matka Teresa wspominała początki swego Zgromadzenia: „W 1949 r. zaczęły napływać pierwsze powołania. Pierwsza siostra ma na imię Agnieszka. Obecnie jest moją asystentką. Pierwsze dziecię dziewcząt, które się zgłosiły, były to moje uczennice ze szkoły, gdzie uczyłam. Jedna po drugiej poświęcały się Bogu, aby służyć najbiedniejszym z biednych”¹⁵.

Dzięki tym powołaniom praca misjonarska mogła się rozwijać; a potrzeb było wiele: szkoła, biedni, trędowaci, umierający. Należało jednak działać powoli, ponieważ pierwsze powołania były także pewnego rodzaju „testem”, a nawet ryzykiem. Było to budowanie nowej formy i nowych struktur posługi potrzebującym. „Praca, służba, czynna miłość – tak, ale pod warunkiem, że są one owocem wiary i modlitwy. Tylko wtedy możemy dobrze służyć człowiekowi, w przeciwnym razie staniemy się pracownikami socjalnymi, jak wielu innych. A to byłby nasz koniec” – mówiła Matka Teresa¹⁶.

Entuzjazm młodych dziewcząt, które chcą służyć bliźnim, Matka Teresa pragnie pogłębiać religią, przygotowuje dziewczęta do życia zakonnego i do złożenia ślubów, które by je na trwałe inspirowały do działania na rzecz ubogich. By nie wygasł młodzieńczy entuzjazm wraz z młodością, Matka Teresa chce wesprzeć religijną przesłanką dobrowolnego zobowiązania się ze względu na Boga. Tak zrodził się zamysł stworzenia nowicjatu dla pierwszych kandydatek Zgromadzenia. Matka Teresa nosiła już w swym sercu reguły przyszłej wspólnoty, które uwzględniałyby potrzeby czasów i możliwości młodych dziewcząt. Po długich deliberacjach i konsultacji Matka Teresa przedłożyła Stolicy Apostolskiej reguły życia nowego Zgromadzenia. Otrzymały one aprobatę Rzymu 7 października 1950 r. Zgromadzenie przybrało oficjalną nazwę Misjonarek Miłości.

¹⁵ Tamże, s. 142.

¹⁶ Tamże.

W momencie zatwierdzenia reguły Zgromadzenie liczyło 12 sióstr. Gdy w parę lat później otwarto dwa domy Zgromadzenia w Ranchiju i Delhi, liczba powołań przeszła oczekiwania Matki. Dziś jest to jedno z najbardziej dynamicznie rozwijających się Zgromadzeń, liczące ponad 4 tys. sióstr skupionych w 120 domach rozsianych po całym świecie. Sama zaś Matka Teresa nie miała swojego własnego domu, nie posiadała na swoją wyłączną własność niczego oprócz habitu, który też był własnością Zgromadzenia. Niektórzy biografowie dostrzegają pewne duchowe podobieństwo między Matką Teresą a św. Franciszkiem z Asyżu. Tu i tam wielka prostota, ukochanie i wybór biedy, ale gdy u św. Franciszka taki styl życia był przejawem protestu wobec pogoni za bogaceniem się i nabywaniem dóbr zewnętrznych z równoczesnym ubożeniem duchowym, z zamknięciem się i zatwardziałością serca na potrzeby drugich, to u Matki Teresy nastąpiła istotna zmiana akcentu: nie tyle ukochanie biedy, ile biednych, u których postrzeżga „umęczone, ponizone oblicze Chrystusa”.

Prócz żeńskiego Zgromadzenia założyła w 1963 r. męską gałąź: braci misjonarzy miłości (400 braci), a w 1969 r. powstaje Międzynarodowe Stowarzyszenie Współpracowników Matki Teresy. To właśnie oni duchowo i materialnie wspierają dzieło Matki Teresy. Jest to stowarzyszenie laickie, żyjące Ewangelią i duchem Matki Teresy, o charakterze międzywyznaniowym. Tylko 10% stanowią chrześcijanie. Obecnie na całym świecie jest około 100 tys. współpracowników, którzy poświęcają się odnajdywaniu ludzi najbardziej potrzebujących i usługiwaniu im. Aby pozostać jeszcze chwilę przy statystyce, dodajmy, że ponad 50 tys. osób dziennie dostaje gratisowy posiłek, około 30 tys. dzieci uczy się i je za darmo, ponad 1 tys. sierot co roku otrzymuje przybranych rodziców, 15 tys. umierających nędzarzy trafia z ulicy do przytułków, a lekarze i pielęgniarki z 670 ruchomych ambulatoriów opatrują co roku 6 mln chorych. I ta ogromna „infrastruktura miłosierdzia” powstała dzięki inicjatywie jednej kobiety, która całe swoje życie poświęciła bez reszty ubogim. Głównym motorem i inspiracją w tej ofiarnej pracy na rzecz ubogich był dla Matki Teresy Chrystus. Dlatego często cytowała słowa z Ewangelii św. Mateusza, w których Chrystus identyfikuje się z najbiedniejszymi, mówiąc: „Wszystko, co uczyniliście jednemu spośród moich braci najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Swoim córkom duchowym powtarzała niestrudzenie: „Trzeba szukać i kochać Chrystusa szczególnie w ludziach biednych i w nich Jemu służyć”.

Szczególne tereny działania Matki Teresy to:

- a) biedni i chorzy,
- b) umierający,
- c) opuszczone dzieci i sieroty,
- d) trędowaci.

Ad a. Matka Teresa doszła do wniosku, który może wydawać się trochę dziwny: aby pomagać biednym, trzeba samemu stać się biednym, należy doświadczyć biedy i spróbować ją przeżywać. Dlatego do kla-

sycznych trzech ślubów zakonnych: posłuszeństwa, ubóstwa i czystości dorzuciła czwarty ślub: bezinteresownej służby w kompletnym ubóstwie na rzecz ubogich. Dlaczego? Matka Teresa tak oto tłumaczy ów ślub: ludzie biedni są takimi, jakimi są, nie dlatego, że chcą, lecz dlatego, że zostali zmuszeni do bycia biednymi. My natomiast chcemy być biedne, tak jak oni, aby dać im oraz wszystkim innym świadectwo, że Bóg jest miłością. Dlatego też, ubóstwo jest naszą wewnętrzną mocą w służbie i miłowaniu Boga w biednych. Kolejny oryginalny aspekt biedy odkryty i doceniony przez Matkę Teresę to ten, iż ludzie materialnie biedni są częstokroć duchowo bogaci, ponieważ bieda, cierpienie pozwala im pełniej dojrzeć, stawać się bardziej ludźmi, rozumieć biedę innych i być bardziej wrażliwymi na potrzeby innych. Biedni sprawdzają nasze człowieczeństwo.

- Ad b. W dzielnicach nędzy Kalkuty, jak i w innych wielkich aglomeracjach Indii, spotykała często samotnie umierających nędzarzy na ulicy, w zakamarkach domostw, czy wręcz na śmietnikach. Matka Teresa widziała wielu tak umierających, gdy chodziła ulicami Kalkuty. Postanowiła i dla nich coś uczynić. Początek tej akcji był bardzo dramatyczny. Był rok 1952. Udała się do władz miejskich z prośbą o przydzielenie lokum dla umierających. Wyznaczono opustoszały dom w pobliżu słynnej świątyni bogini Kali. Dom ten Matka Teresa przyjęła z wielką radością i przed upływem jednej zaledwie doby wypełniła ludźmi umierającymi. Jednakże kapłani bogini Kali uznali, że transportowanie umierających do tegoż domu ludzi różnych kast, religii będzie oczywistą profanacją świętego miejsca. Dlatego udali się do miejscowych władz i zażądali kategorycznie usunięcia sióstr i likwidacji domu. Jeden z funkcjonariuszy przyrzekł, że uczyni wszystko, aby wyrzucić stamtąd tę „białą kobietę”, która nie respektowała ich tradycji religijnych i kastowych. I chciał tak uczynić. Zirykowany poszedł do domu dla umierających, aby na miejscu zweryfikować „sprawę profanacji”. Wszedł do jednej z sal, zobaczył scenę, jakiej jeszcze nigdy nie widział: wewnątrz leżało około stu mężczyzn i kobiet kończących swój żywot. Matka Teresa razem z innymi siostrami, nie zważając na nikogo, jak anioł opiekuńczy usiłowała być blisko każdego i każdej z nich, czyniąc wszystko, co jest możliwe, aby ich ratować. Gdy nie było już żadnego ratunku, pomagała im umrzeć w spokoju, w sposób godny człowieka. Urzędnik ów był wzruszony. Zawołał Matkę Teresę i powiedział: „Wszystkiego dobrego, dobra Matko. Proszę tak dalej czynić. Życzę dużo szczęścia i wielu sukcesów. Niech Bóg dopomaga!” Gdy opuszczał dom wzruszony tym, co zobaczył, powiedział do oczekujących go kapłanów i dziennikarzy: „Obiecałem wyrzucić stąd tę kobietę i podtrzymuję

moją obietnicę, ale zanim to uczynię, wasze matki i siostry, a także i wy sami musicie zacząć robić to, co robią te siostry”. Widząc dobroć, bezinteresowność i nadzwyczajne poświęcenie Matki Teresy dla umierających okoliczni mieszkańcy zaakceptowali ten dom. Podobnie uczynili i kapłani bogini Kali, wspomagając dzieło Matki Teresy w różnorodny sposób. Z przeciwników stali się wspomagającymi przyjaciółmi. Pewien człowiek przeniesiony z ulicy do owego domu powiedział: „Przez wszystkie te lata żyłem na ulicy jak zwierzę. Teraz będę umierał jak anioł, otoczony miłością i opieką”.

Ad c. W 1955 r. Matka Teresa otwiera Dom Dziecka Opuszczonego. W dzieciach tych „widzi” i „rozpoznaje” narodzone w grocie betlejemskiej, również odepchnięte przez wszystkich, Dziecię Jezus. Dzieci uratowane przez misjonarki miłości bywały adoptowane przez rodziny bądź pozostawały i wzrastały pod opieką sióstr, a Matka Teresa była zawsze dla nich prawdziwą matką. W Kalkucie, a także w innych częściach świata znajduje się pod opieką sióstr misjonek miłości około 30 tys. opuszczonych dzieci i sierot. Równoległe z opieką nad opuszczonymi dziećmi i sierotami rozwijała Matka Teresa szkolnictwo. Obecnie misjonarki miłości w samych tylko Indiach prowadzą 80 szkół.

Ad d. W Indiach żyje około 4 mln trędowatych. Strach przed tą zaraźliwą chorobą powoduje, że unika się tych chorych, już przysłowioowo – jak „trędowatych”. Osamotnieni, zaniedbani, pozostawieni swemu losowi, byli skazani na niechybną i w strasznych warunkach śmierć. Sytuację trędowatych w Indiach pogarszał jeszcze fakt wiązania tej choroby przez religię hinduizmu z karą za grzechy osobiste czy przodków. Matka Teresa podjęła się energicznie działania na rzecz tych nieszczęśliwych. Powtarzała: „Musimy coś zrobić dla tych ludzi!” Efektem tychże poczynań jest dziś ponad 80 specjalistycznych szpitali dla trędowatych, którymi opiekują się misjonarki miłości. Opieka ta jest niezwykle na miarę żarliwego serca Założycielki Zgromadzenia. Podczas gdy spontaniczną reakcją człowieka zdrowego na widok trędowatego jest chęć ucieczki, Matka Teresa głosiła odmienną zasadę. Dlatego jej nakaz skierowany do swych duchownych córek brzmiał: „Dotknij trędowatego swoją dobrocią”

Ponieważ trędowaci nie mogą żyć ze zdrowymi ani tak jak zdrowi ludzie, Matka Teresa zdecydowała się na założenie specjalnego miasta dla trędowatych SHANTI NAGAR – Miasta Pokoju. Trędowaci mogliby w nim żyć, pracować, zakładać rodziny, jednym słowem nie czuć się wyrzutkami społeczeństwa i prowadzić normalne życie. Zbudowanie takiego miasta – oazy dla trędowatych – zleciła Matka Teresa siostrze Francesce, Chorwatce pochodzącej z Jugosławii. Oto jej relacja: „W odległości około stu metrów od naszego domu, znajduje się

dzielnica dla trędowatych. Władze miejscowe podjęły decyzję spalenia całej dzielnicy, jeżeli trędowaci nie opuszczą jej i nie przeniosą się na inne miejsce. Ci biedni ludzie zwrócili się do nas z prośbą o pomoc. I tak rozpoczęła się ta cała historia. Matka Teresa poprosiła władze miasta o przyznanie jej jakiegoś terenu, gdzie mogłaby ich umieścić. Przychylnono się do naszej prośby i w 1963 r. otrzymaliśmy odpowiedni teren¹⁷. Shanti Nagar – Miasto Pokoju zostało ostatecznie zbudowane w latach 1979–1981. Obecnie pracuje w nim 11 braci misjonarzy miłości oraz wielu wolontariuszy z całego świata.

W celu ratowania narkomanów, ludzi zazwyczaj młodych i zagubionych, otwierała centra odwykowe w różnych miastach świata. Obecnie wiele różnych chorób trapi ludzkość. W ostatnich czasach, tak jakby nie wystarczały już istniejące, pojawiła się jeszcze jedna. Jest nią AIDS, choroba, która rzuciła widmo strachu na cały świat, do dziś nie uleczalna. Sieje spustoszenie wśród ludzi, nie oszczędza nikogo. Choroba ta nie zdziwiła ani nie zaskoczyła Matki Teresy. Odważnie stawiała jej czoła, nie wdała się w dyskusje nad przyczynami tej choroby. Stwierdziła jedynie, zgodnie ze swym nastawieniem pełnym miłości wobec wszystkich, a zwłaszcza wobec tych, którzy są dotknięci jakimś nieszczęściem: „To są ludzie, moi bracia i siostry. Powinniśmy się za nich modlić i wybaczyć im każde zło. Niektórzy zostali zainfekowani tą chorobą z własnej winy, a inni nie. Na razie zbyt mało wiemy o AIDS. Naszym zadaniem jest kochać ludzi i przebaczać wszystkim z całego serca¹⁸. W Granvich Viagen (USA) w wigilię Bożego Narodzenia w 1985 r. Matka Teresa dokonała otwarcia pierwszego centrum chorych na AIDS. Zamieszkało w nim 15 osób. Pojechała tam, aby być razem z nimi. Przy tej okazji powiedziała do dziennikarzy: „Mam nadzieję, że chorzy na AIDS będą żyli i umierali w pokoju dzięki pomocy i opiece naszych sióstr, a także innych ludzi. Nasza miłość nie może ograniczać się tylko do pewnej grupy ludzi. Jeżeli chce być prawdziwa, to powinna upodabniać się do miłości Pana Boga, który nie odrzuca nikogo¹⁹. „Nie można kochać i nic nie czynić dla tych, którzy potrzebują pomocy²⁰. Taka była Matka Teresa. Zawsze była tam, gdzie bieda czy jakieś inne nieszczęście. Wyruszyła na ulice świata, aby być właśnie tam, gdzie panuje cierpienie, głód, wojna. Działalność Matki Teresy pozbawiona jakichkolwiek cech prozelityzmu czy ewangelizowania na siłę, a tym bardziej moralizowania, nastawiona była na obecność przy człowieku, który jest w potrzebie i któremu z miłością stara się pomóc.

W grudniu 1989 r. miała wszczepiony stymulator serca. W 1990 r. wiosną ogłoszono, że Matka Teresa chce złożyć funkcję przełożonej Zgromadzenia. Papież wyraził zgodę. Gdy jednak rozpoczęły się poszukiwania następczyni i przeprowadzono w tym celu sondáže, okazało się, że siostry i bracia należący do

¹⁷ Tamże, s. 167–168.

¹⁸ Tamże, s. 179.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 181.

Zgromadzenia nie chcą słyszeć o zmianie. Matka Teresa wobec tego pozostała przełożoną. Gdy ją pytano, a co się stanie, gdy Siostra nie będzie już mogła dalej pracować? Odpowiedziała, żartując: że umrze wcześniej, a potem dodała poważnie: „To, co powstało, nie jest moim dziełem. A Bóg dogląda swego”²¹.

Kończąc owe biograficzne wątki z konieczności potraktowane wyrywkowo i niekompletnie w stosunku do tak bogatej indywidualności i różnorodnej działalności Matki Teresy, chciałbym wspomnieć jeszcze o parokrotnej bytności Matki Teresy w Polsce.

Po raz pierwszy przybyła na zaproszenie żeńskich zgromadzeń zakonnych (1983). Odwiedziła Zakład dla Ociemniałych, prowadzonych przez siostry franciszkanki w Laskach, modliła się na Jasnej Górze. Długo odpowiadała na pytania młodzieży zebranej u sióstr miłosierdzia w Warszawie. Tam też na Pradze (ul. Grochowska) zorganizowała pierwszy dom zakonny sióstr misjonek miłości. Obecnie w Polsce istnieją trzy takie domy (m.in. w Międzyzlesiu – dom dla umierających i chorych na AIDS).

Gdy po raz drugi miała przybyć do Polski Uniwersytet Jagielloński spontanicznie i przy wielkim aplauzie władz uczelnianych z pominięciem zwykle w takich przypadkach proceduralnych czynności, wystąpił z wnioskiem nadania Matce Teresie doktoratu *honoris causa*. Matka Teresa wyraziła zgodę, pod warunkiem, że nadanie jej tego odznaczenia odbędzie się zgodnie z jej sugestią nie w auli uniwersyteckiej w Krakowie, lecz w Warszawie w Domu Sióstr Misjonek Miłości, gdzie miała przybyć 27 maja 1993 r. w związku ze ślubami wieczystymi swych sióstr.

To był niezwykley doktorat. Odbył się, jak wspominałem, nie w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego *Collegium Maius*, lecz w stołówce, gdzie najbiedniejsi Pragi są dokarmiani na co dzień. Za zwykłym stołem ubrani w togi, purpurę i grono-staje z łańcuchami nadający doktorat rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, dziekan i prodiakan Wydziału Filozoficznego, a naprzeciw – nie na ozdobnym fotelu, lecz zwyczajnym krześle usiadła Matka Teresa ubrana w swoje sari, w granatowym sweterku i w zniszczonych sandałkach na bosych nogach. Żeby lepiej było widać doktorantkę podłożono jej zwinięty koc. Za Matką Teresą nie stały dostojne osobistości, które zwykle towarzyszą takim imprezom (chętnych byłoby na pewno wielu, lecz nie wysłano żadnych zaproszeń), lecz najbiedniejsi z biednych, którzy przybywają tutaj, aby otrzymać darmowy posiłek oraz pomoc oddanych im sióstr. Na zakończenie w podziękowaniu Matka Teresa powiedziała: „Jestem niegodna przyjęcia tego wspaniałego daru, ale jestem wdzięczna za niego i akceptuję go dla większej chwały Bożej i dla dobra naszych biednych. Cudownie jest widzieć, jak ubodzy stają się coraz bardziej i bardziej znani, kochani i jak coraz bardziej pragnie się im służyć”²².

²¹ R. Huseby, *Matka Teresa*, Vocatio, Warszawa 1993, s. 112.

²² W. Stróżewski, *Niezwykły doktorat*, „Tygodnik Powszechny”, 1993 nr 36, s. 6.

3. MATKA TERESA W SŁUŻBIE POKOJU

Znane jest owo rzymski przysłowie: *Si vis pacem, para bellum* – Jeśli chcesz mieć pokój, gotuj się do wojny. Dewiza ta niestety nadal w świecie polityków, a zwłaszcza producentów broni znajduje żarliwych wyznawców. I rzeczywiście XX wiek z jego absurdalnym wyścigiem zbrojeń, wyścigiem, który rujnował i rujnuje gospodarczo całe narody czy bloki polityczne, jest potwierdzeniem, że owa maksyma jest nadal realizowana. Przeważający procent budżetu narodowego przeznaczony jest na cele militarne. W celu utrzymania, jak się powiada, „równowagi” sił militarnych, a raczej górowania nad zdeklarowanym czy tylko potencjalnym wrogiem następuje eskalacja zbrojenia i powiększenie arsenału wojennego w sposób zupełnie irracjonalny. Świat współczesny nagromadził tak ogromne zasoby straszliwie groźnych – nie tylko dla życia ludzkiego – środków zniszczenia, że dalsza produkcja tychże środków, zważywszy na ogromne koszty i zagrożenie w skali całego globu, jest zupełnie bezsensowna. A przy tym realnie groźna, jeśliby owe środki zniszczenia znalazły się w nieodpowiedzialnych rękach i użyte zostały w desperackim geście. Nawet ich znikomy procent byłby niebezpieczny dla całej planety. Świat dzisiejszy stanął wobec takiej oto alternatywy: albo wojna, która w obecnych warunkach oznaczać może zagładę ludzkości i jej dorobku – albo pokój. Źródła zagrożeń dla pokoju są liczne: podziały na bloki i obozy polityczne, podziały etniczne, religijne. Nadto przeróżne przejawy niesprawiedliwości, wyzysku, które na dłuższą metę rodzą bunt i sprzeciw – i nierzadko doprowadzają do zbrojnego konfliktu. Znana była swego czasu parodia pokoju określana dziś jako *pax sovietica*, gdy realizowano podstępnie lub wręcz siłą imperialistyczne zapędy byłego Związku Radzieckiego, zdążające do ujarznienia i wcielenia wolnych, ościennych narodów w orbitę wpływów Kraju Rad. Po zwykłej agresji i pogwałceniu zasad sprawiedliwości i suwerenności głośno później proklamowano pokój.

Tymczasem prawdziwy i trwały pokój może być budowany jedynie na fundamencie sprawiedliwości: *Pax – opus justitiae*. Ale czy sama sprawiedliwość wystarczy na zaprowadzenie pokoju? *Soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym* tak oto traktuje temat pokoju, jego naturę, uwarunkowania i potrzebę budowania w sobie i wokół siebie nastawień pokojowych: „Pokój nie jest prostym brakiem wojny ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się także z despotycznego władztwa, lecz słusznie i właściwie zowie się »dziełem sprawiedliwości«. [...] Pokoju nigdy na zawsze nie da się zdobyć, lecz ciągle to trzeba budować. Ponieważ wola ludzka na domiar ukazuje się ułomna [...] zabieganie o pokój wymaga ze strony każdego człowieka stałego panowania nad namiętnościami, a ze strony prawowitej władzy, czujności.

Jednak i to nie wystarcza [...] Dla zbudowania pokoju niezbędnie konieczna jest zdecydowana wola poszanowania innych ludzi i narodów oraz ich godności,

jak też wytrwale praktykowanie braterstwa. A przez to pokój jest także owocem miłości, która posuwa się poza granice tego, co może wyświadczyć sama sprawiedliwość²³.

Sprawiedliwość i miłość, oto dwa istotne filary prawdziwego pokoju. Kościół popiera oczywiście pokojowe działania różnych organizacji (ONZ – UNESCO), ale równocześnie zdaje sobie sprawę, że nie można poprzestać na deklaracyjnych oświadczeniach polityków i dyplomatów. Daremny będzie wysiłek przywódców narodów zmierzający do zaprowadzenia trwałego pokoju, jeśli wśród ludzi zważnionych narodów będzie panować wrogość, pogarda, nieufność oraz nienawiści rasowe. Wiemy, ile to już rozejmów zawarto między walczącymi stronami, np. w byłej Jugosławii, a które ciągle były łamane wskutek zacierzwienia, chęci odwetu i zemsty. Dlatego nauka społeczna Kościoła, uznając, że wojny nie są efektem jakichś ślepych mechanistycznych sił, jakimś ciężącym nad ludzkością i nieprzewidywanym fatum, wzywa do odmiany serc i umysłów, do opamiętania, do nawrócenia i oczyszczenia serc z nienawiści, egoizmu, nietolerancji. Pokój czy wojna ostateczne swe ukryte źródło według nauki Kościoła mają we wnętrzu człowieka.

„Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego – mówi Chrystus – pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa [...] chciwość, przewrotność, podstęp, zazdrość, wyuzdanie, obelgi, pycha, głupota. Całe zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym” (Mr 7, 21–23).

Pokój zatem w rozumieniu nauki społecznej Kościoła zaczyna się od zaprowadzenia ładu we wnętrzu człowieka, od ukształtowania prawego sumienia i właściwych relacji z Bogiem, z bliźnimi i samym sobą. Chrystus powiedział do Apostołów: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam – Nie tak jak daję świat, Ja wam daję” (J 14, 27). Pokój ów jest przede wszystkim pokojem sumienia uwolnionego od zła i grzechów, jest następstwem wyzwolenia od wyrzutów sumienia, po dokonaniu ekspiacji za zło moralne. Teologiczna koncepcja pokoju związana jest więc z wolną postawą człowieka, z jego pozytywnym nastawieniem do bliźnich jako braci, których winienem szanować, co więcej kochać i przebaczać im różnorakie winy i za których los, życie, szczęście jestem na miarę moich możliwości odpowiedzialny.

Taką koncepcję pokoju i jego uwarunkowań reprezentuje Matka Teresa z Kalkuty. W dzień nadania Pokojowej Nagrody Nobla została oficjalnie nazwana **Matką Pokoju**.

Rzeczywiście, poprzez swą różnorodną aktywność na rzecz biednych, potrzebujących, wносиła w ich życie iskrę nadziei, wzmożone uczucie godności osobistej, że są tymi, o których inni pamiętają i postrzegają ich jako braci. „Największą współczesną chorobą – według Matki Teresy – nie jest ani trąd, ani gruźlica, lecz uczucie, że jest się niechcianym, zapomnianym i porzuconym przez innych²⁴.

²³ KDK, nr 78.

²⁴ R. Huseby, dz. cyt., s. 35.

Dzięki działalności sióstr misjonek miłości i pozostałych stowarzyszeń założonych przez Matkę Teresę biedacy ci dostrzeżeni w swym człowieczeństwie odyskiwali wzmożone poczucie swej godności, indywidualizmu, wychodzili, jeśli tak można powiedzieć z „cienia” animowości. Doświadczali, że są braćmi w wielkiej rodzinie ludzkiej, że ktoś o nich troszczy się, spieszy z pomocą, okazuje dobroć i miłość. Działalność charytatywna Matki Teresy nie ma nic wspólnego z ekliwym sentymentalizmem. Przeciwnie, jest bardzo realistycznym i konkretnie zorganizowanym działaniem na rzecz ubogich. Ubodzy – powiada Matka Teresa – nie potrzebują współczucia. Im potrzeba miłości, która rozumie i działa.

Istotne przesłanie Matki Teresy to budzenie wrażliwości ludzkiej na wszelkiego rodzaju nędzę i biedę ludzką, to konieczność otwarcia się na drugiego człowieka, dostrzeżenie w nim jego godności i wielkości z racji na dziecięctwo i „obraz Boży” zawarty w każdym człowieku, choć niejednokrotnie obraz ten pozostałby zniekształcony i zamazany przez niszczące siły zła i grzechu. To wreszcie głoszenie orędzia miłości, której znaczenie jest tak uniwersalne i tak zasadnicze w budowaniu pokoju w samym jego centrum, tzn. w sercu człowieczym. Jeśli tam pokój nie zagości, wszelkie rozejmy i traktaty pokojowe mogą okazać się krucho i zawodne. Człowiek pokoju musi naprawdę chcieć zachować pokój i dążyć do niego. Krótki pobyt w Norwegii związany z odebraniem Pokojowej Nagrody Nobla stał się dla Matki Teresy okazją nawiązania wielu znajomości z ludźmi tego kraju. Do licznych swych norweskich przyjaciół (a takich tylko miała) przesyłała ongiś pozdrowienie w jakże charakterystyczny dla siebie sposób – ot, tak, na skrawku papieru napisała: „Ten, kto modli się o panowanie miłości na świecie, sam stanie się narzędziem dla zaprowadzenia miłości i pokoju. Przyjmijcie to pozdrowienie. Bóg jest miłością... I pamiętajcie okazywanie miłości buduje pokój”²⁵.

Na pytanie pewnego dziennikarza: „Jakie znaczenie dla Matki i dla jej sióstr ma Pokojowa Nagroda Nobla?” Matka Teresa odpowiedziała: „Dla moich sióstr żadne, ponieważ ten fakt nie zmienia niczego w naszym Zgromadzeniu. Ta nagroda, podobnie jak wiele innych, jakie otrzymałam, ma jednak wielkie znaczenie dla naszych biedaków. Myślę, że jest to dar Boga i wielka pomoc w pracy z tymi właśnie rodzinami.... Przyznanie Pokojowej Nagrody odbyło się w odpowiednim czasie. Nagroda ta wskazuje na to, że świat uznał nie tylko istnienie ludzi biednych, potrzebujących, ale także obowiązek niesienia im pomocy. Jest to wielki wkład na rzecz pokoju. Nareszcie świat zrozumiał, że dzieła miłości mają wielki wkład na rzecz pokoju”. Z naciskiem dodała jeszcze: „Bez miłości – nigdy nie będzie pokoju”²⁶. Oto zasadniczy warunek trwałego, prawdziwego pokoju według Matki Teresy. Jedynie miłość, której owocem jest dobroć, życzliwość, tolerancja, chęć służenia i pomocy innym, zdolność i łatwość przebaczenia, poszanowanie drugiego człowieka – to te istotne cechy dojrzałej i autentycznej miłości mogą

²⁵ Tamże, s. 8.

²⁶ I. Gjergerji, dz. cyt., s. 198.

być podstawą trwałego zaistnienia pokoju. Ludzie dzisiaj – twierdziła Matka Teresa – nie potrafią się miłować. Tutaj właśnie leży początek zagrożeń dla pokoju.

17 czerwca 1989 r. w dniu otwarcia jeszcze jednego domu sióstr misjonarek miłości w Budapeszcie odbyło się bardzo interesujące spotkanie, podczas którego stawiano Matce Teresie wiele pytań. Oto jedno z nich: „Podróżuje Matka praktycznie po całym świecie. Jak ocenia Matka sytuację dzisiejszego świata? O odpowiedziała: „Obecnie panuje na świecie wiele trudności, nieporozumień, konfliktów [...] tam, gdzie występują jakieś trudności lub konflikty, apeluję o pokój. Modłę się do Boga, który jest źródłem miłości i pokoju, aby wszyscy i wszędzie żyli jak bracia we wzajemnej miłości, bez czynienia jakichkolwiek różnic i podziałów”²⁷.

W jednym ze swoich tekstów przeznaczonych dla sióstr na czas ранней medytacji napisała: „Nasze postępy w miłości są postępkami w pokoju. Wykorzystujemy miłość i miłosierdzie dla zdobycia świata. Pokój zaczyna się od uśmiechu. Uśmiechnij się każdego dnia... do ludzi, którzy właściwie nic cię nie obchodzą. Czyń tak w imię pokoju. Wspomagajmy w ten sposób pokój Boży, rozpalajmy Jego światło na ziemi”²⁸.

4. ZAKOŃCZENIE

Kończąc owe rozważania o Matce Teresie, o jej wkładzie w dzieło pokoju, można by zaryzykować postawienie takiej oto tezy: wszystkie dzieła Matki Teresy mają wartość i znaczenie przede wszystkim ze względu na bardzo duże natężenie miłości, z jaką je realizowała – i to ujęło, zafascynowało dzisiejszy świat, wydawałoby się tak nastawiony jedynie na konsumpcję i ekonomizm. Co się zaś tyczy postępowania, to podziwiano w Matce Teresie odwagę działania, silną wiarę, otwartość oraz przeświadczenie, że tylko miłością i dobrocią należy rozwiązywać wszystkie problemy współczesnego świata.

Gdy sceptycznie podnoszono, że wprowadzić heroiczną jest posługa Matki Teresy i jej sióstr tak ofiarnie poświęcających się umniejszeniu nędzy ludzkiej, ale czy ta praca wobec ogromu nędzy świata może dać jakiś wymierny efekt? Matka Teresa odpowiadała skromnie: „Jesteśmy jedną kroplą w oceanie nędzy i cierpienia ludzkiego, ale jeżeli nie byłoby tej kropli, nędza i cierpienie ludzkie byłoby jeszcze większe”²⁹. Dawano jej tytuły honorowe, o które się nie troszczyła i wysokie nagrody, które natychmiast przekazywała biednym. Gdy oznajmiono jej, iż jest kandydatką do Pokojowej Nagrody Nobla i zapytano, jak przyjęłaby tego rodzaju wyróżnienie, odpowiedziała: „Byłabym z tego bardzo zadowolona,

²⁷ Tamże, s. 204.

²⁸ R. H u s e b y, dz. cyt., s. 34.

²⁹ Tamże, s. 6.

ponieważ zaplanowałyśmy budowę 200 domów dla naszych biedaków i dla ich rodzin. Jeżeli ją otrzymam to dobrze, a jeżeli nie, to też dobrze”³⁰.

Jeżeli chodzi o ofiary pieniężne: w jednym tylko przypadku nie przyjęła czeku na sumę pół miliona dolarów, gdy została do niego dodana klauzula, iż kwota owa, zgodnie z wolą ofiarodawcy, ma być przeznaczona na podniesienie standardu życiowego sióstr, gdyż uważała, że „opiekując się biednymi, chcę pozostać i żyć na wzór biednych”. Przyjęła natomiast przekaz chłopczyka z USA, który wszystkie swoje oszczędności, w wysokości dwóch dolarów, przesłał na ręce Matki Teresy.

11 lutego 1994 r. Jan Paweł II powołał Papieską Akademię Życia skupiającą wybitnych uczonych, intelektualistów, ludzi prawych o nieposzlakowanym morale. Akademia ta ma służyć cywilizacji życia i miłości. Prócz ścisłego kierownictwa statut przewiduje nadto członków honorowych. W ich gronie znalazła się również Matka Teresa. Miała moralne prawo znaleźć się w tym dostojnym gronie.

Święty Franciszek z Asyżu powiedział: „To nieprawda, że pieniądze i władza zapewniają dobre życie. Wszystko, czego człowiek potrzebuje to miłość, radość, pokój”. Ta zasada życiowa była bardzo bliska Matce Teresie, dlatego nakazała, by w każdym domu Zgromadzenia na rozpoczęcie dnia pracy odmawiały siostry tę oto inspiracji franciszkańskiej *Modlitwę Pokoju*:

Panie, uczyn mi narzędziem Twego pokoju.

Pomóż mi upowszechniać: miłość tam, gdzie panuje nienawiść,
wiarę tam, gdzie rządzi zwątpienie,
nadzieję tam, gdzie jest strach i nędza.

Pomóż mi wprowadzać przebaczenie, gdzie popełniona została niesprawiedliwość,

budować jedność, gdzie trwa walka,
zapalać światło tam, gdzie mrok,
dawać radość tam, gdzie cięży smutek³¹.

Liczny zastęp Współpracowników Matki Teresy na całym świecie sekunduje misjonarkom miłości taką oto zawartą w regułach swego Zgromadzenia modlitwą:

„Spraw, Panie, abyśmy się stali godni służyć bliźnim na całym świecie, którzy żyją i umierają w ubóstwie i głodzie. Daj im dzisiaj za sprawą naszych rąk chleba ich powszedniego, a za pośrednictwem naszej rozumnej miłości udziel im pokoju i radości”³².

³⁰ Tamże, s. 195.

³¹ R. Huseby, dz. cyt., s. 96.

³² M. Muggeridge, *Matka Teresa z Kalkuty*, Pax, Warszawa 1993, s. 135.

BP ADAM LEPA

MAGIA OBRAZU

WSTĘP

Publikacje na temat „władzy mediów” dawno już wykroczyły poza obszar publicystyki. Dziś podejmuje się na ten temat gruntowne badania i pisze krytyczne prace¹. Nadal jednak „władza” ta kojarzy się przede wszystkim z prasą oraz z radiem i telewizją. Szczególnie ta ostatnia znalazła się w ostatnich latach pod silnym prężeniem krytyki, graniczącej wręcz z potępieniem².

Szczególną siłę w oddziaływaniu mass mediów na człowieka przypisuje się obrazowi. Wywiera on przemożny wpływ na odbiorcę zwłaszcza wtedy, gdy jest ruchomy, kolorowy i sugestywny. W opisie tego wpływu podkreśla się jego niezwykłą skuteczność, czego przykładem są przede wszystkim film i telewizja. W tym kontekście, w odniesieniu do obrazów mówi się dziś nawet o przemocy ze strony filmu i telewizji³.

Przedmiotem refleksji w artykule jest obraz statyczny, rozważany na przykładzie fotografii. Jest to wprowadzenie do rozległej problematyki, podjętej przede wszystkim pod kątem praktyki pedagogicznej i na użytek nauk o wychowaniu.

1. MECHANIZMY OBRAZU

Obraz spełnia różnorakie funkcje. Każda z nich doczekała się dziś obfitej literatury. Dużo uwagi np. poświęca się obrazowi jako podstawowemu czynnikowi komunikowania międzyludzkiego⁴. W funkcjonowaniu obrazu podkreśla się również warstwę informacyjną. Jej wysoka ranga w kulturze wynika m.in. z faktu

¹ Zob. np. M. Schudson, *The Power of News*, Cambridge 1996; G. Losito, *Il potere dei media*, Roma 1996; A. Massonet, *Le pouvoir des médias*, „Cité” 1997, nr 2, s. 19–24.

² J. Mander, *Four Arguments for the Elimination of Television*, New York 1978; J. Condry, K. Popper, *Telewizja. Zagrożenie dla demokracji*, tłum. z ang., Warszawa 1996.

³ A. Gauthier, *L'impact de l'image*, Paris 1993; O. Mongin, *La violence des images*, Paris 1997.

⁴ Ch. Cadet, R. Charles, J. L. Galus, *La communication par image*, Paris 1996.

„wszechobecności” obrazu w życiu człowieka⁵. Obraz wykorzystywany jest także do propagandy. Obok filmu i telewizji do celów politycznych używa się w szerokim zakresie plakatu (megaplakatu), kolorowej ulotki, rysunku politycznego czy napisów na budynkach i parkanach – zwanych graffiti⁶. W związku z tym podkreśla się, że obraz jest szczególnie przydatny w działaniach manipulatorskich, które każdej propagandzie zapewniają zwiększoną skuteczność.

Obraz traktowany jest również przez niektórych autorów jako ilustracja, przybliżająca rozumienie trudnych problemów i prawd, również moralnych i religijnych⁷.

Nie dziwi zatem głośno wyrażany postulat, poznawania języka obrazu. W związku z tym podejmuje się badania nad różnorodnymi postaciami obrazu i poświęca im krytyczne opracowania⁸.

Spośród wielorakich obrazów najczęściej rozpatrywany jest obraz ruchomy, dlatego w tym kierunku podjęto liczne badania i analizy⁹.

Obserwuje się sytuację wręcz paradoksalną. Otóż fotografia, która dała podwaliny pod cywilizację obrazu i stała się jednym z głównych fundamentów kultury masowej, dziś znalazła się w cieniu innych mass mediów. Została zdystansowana przede wszystkim przez film i telewizję. Widać to najwyraźniej w wynikach prowadzonych badań nad mediami i opublikowanych opracowaniach. Szerzej zakrojone badania nad obrazem fotograficznym praktycznie nie istnieją.

Dziś autorzy publikacji na temat fotografii nie ograniczają się już do wypowiedzi podstawowych, jak np. historia tego medium, jego rozwój oraz znaczenie w życiu jednostki i społeczeństwa¹⁰. Stosunkowo dużo uwagi poświęca się w studiach nad fotografią różnorodnym jej funkcjom¹¹. W ich kontekście podkreśla się jej rodzaje: fotografia dokumentalna, ilustracyjna, reporterska, artystyczna i użytkowa (stosowana). Wynaleziona w 1839 r. przez L. J. Daguerre’a przeżywa kolejne okresy rozwoju, aby dać początek filmowi i telewizji. Należy też zaznaczyć, że fotografia jest medium najbardziej popularnym w amatorskim tworzeniu przekazu wizualnego. W tym sensie niewspółmierne mniejsze są możliwości nakręcenia filmu video, a jeszcze bardziej filmu na taśmie celuloidowej.

⁵ W. Szolginia, *Informacja wizualna w krajobrazie miejskim*, Warszawa 1980, s. 19–284; M. Porębski, *Sztuka a informacja*, Kraków 1986, s. 244–252.

⁶ F. D’Almeida, *Images et propagande*, Paris 1995; S. Kobyliński, A. J. Wierzchowski, *Rysunki niecenzuralne 1954–1990*, Paris 1990.

⁷ R. Holloway, *Beyond the Image. Approaches to the Religions Dimension in the Cinema*, Geneva 1977.

⁸ E. Natta, *Il linguaggio dell’immagine*, Torino 1986.

⁹ Ch. Newbold, *Analising the Moving Image*, w: *Approaches to Media*, red. O. Boyd-Barrett, London 1995, s. 442–445.

¹⁰ J. Prinnet, G. Bléry, *La photographie et ses applications*, Paris 1983.

¹¹ J. Rek, *Fotografia*, w: *Encyklopedia wiedzy o prasie*, Wrocław 1976, s. 83–84; E. Ferenc, *Fotografia*, w: *Encyklopedia katolicka* t. 5, Lublin 1989, s. 416–417.

Aktywna obecność fotografii we współczesnej kulturze masowej wykazuje wyraźny wpływ na malarstwo. Autorzy zwracają uwagę, że obecnie, gdy fotografia znalazła się na szczycie swojego rozwoju, liczni malarze wyraźnie ją naśladowają w swojej twórczości. Mówi się w związku z tym o fotograficznym realizmie w sztuce, czy po prostu o fotorealizmie¹².

Autorzy wypowiadający się na temat funkcjonujących obecnie dwóch cywilizacji: słowa i obrazu, podkreślają pilną potrzebę dokładnego poznania struktury obrazu i jego wizualności¹³.

Kościół na temat cywilizacji obrazu wypowiedział się m.in. słowami papieża Pawła VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (1975): „Znamy też zdanie wielu psychologów i socjologów, którzy utrzymują, że cywilizacja słowa, jako nieskuteczna i nieużyteczna, już się przeżyła, a obecnie następuje nowy styl życia, cywilizacja obrazu” (EN, nr 42). Paweł VI nie omieszczał wtedy stanąć w obronie zagrożonej cywilizacji słowa, apelując o większe zaufanie do tej formy. Papież podkreślił, że „Słowo zawsze posiada swą wyższość i skuteczność, zwłaszcza gdy niesie ze sobą moc Bożą. Z tego powodu i w naszych czasach zachowuje swą aktualność Pawłowe »Wiara ze słuchania«. Słowo usłyszane prowadzi do wierności” (EN, nr 42).

Niniejsza refleksja nad fotografią ma być drobnym przyczynkiem do studiów nad obrazem. Znajomość fotografii jako mass medium pozwoli z pewnością łatwiej odczytać treści wpisane w inne media wizualne. Najbardziej popularne z nich to film, telewizja, komiks, plakat (megaplakat), a od pewnego czasu multimedia. Z kolei świat multimediów to internet, gry komputerowe, telewizja interaktywna, rzeczywistość wirtualna itp.¹⁴

Problematykę obrazu rozpatrzmy w tym artykule na przykładzie fotografii. Słowo „obraz” wykazuje wiele znaczeń. Mówi się np. o „obrazie” w znaczeniu filmu (o b r a z pt. *Potop*), dzieła malarstwa (o b r a z Jana Matejki) czy w odniesieniu do opisu sytuacji miasta lub instytucji (o b r a z miasta, młodzieży, o b r a z Kościoła itp.).

Tytuł artykułu podkreśla zarówno siłę oddziaływania obrazu (fotografii), jego nieznaną do końca specyfikę, jak również pewną tajemniczość.

Fotografię nie tylko się ogląda, ale także przeżywa. A zatem elementowi poznawczemu (intelektualnemu) towarzyszy element emocjonalny. Jeżeli w obrazie fotograficznym występują konkretne składniki (np. bliska osoba, wspomnienie z dawnych lat, piękne ujęcie itp.), wtedy w odbiorze fotografii dominują emocje. Należy tu dodać, że fotografia zreprodukowana w gazecie, została wybrana spośród wielu innych, właśnie głównie w tym celu, żeby zwracała uwagę, zastanawiała, wzniewiała określone uczucia. Obraz fotografowany to linia, barwa, wy-

¹² P. Krakowski, *O sztuce nowej i najnowszej*, Warszawa 1984, s. 147–170.

¹³ J. Wojnar, *Perspektywy wychowawcze sztuki*, Warszawa 1966, s. 175.

¹⁴ B. Jolival, *Les jeux vidéo*, Paris 1994; D. Monet, *Le multimédia*, Paris 1995; B. Jolival, *La réalité virtuelle*, Paris 1996; B. Falk, *Internet*, tłum. z j. ang., Gliwice 1997.

mowna treść i odbicie światła¹⁵. Odpowiedni efekt jest oczekiwany zwłaszcza wtedy, gdy fotografia zostaje wykorzystana w gazecie, książce, ulotce i plakacie. Dziś, dzięki doskonałej technice fotografowania, łatwo jest wyeksponować pewne elementy w konkretnej fotografii. Widać to na przykładzie fotografii wykorzystywanej w publikacjach reklamowych i pornograficznych¹⁶.

Obrazem o szczególnej specyfice jest plakat. Na podstawie badań okazało się, że np. mieszkańcy miasta zdolni są spoglądać zaledwie na 20% ogółu wywieszonych plakatów. Dzięki swojej konstrukcji i układowi, plakat jest w stanie zainteresować odbiorcę w stosunkowo krótkim czasie. Wystarcza zaledwie jedna sekunda, aby mógł być przezeń dostrzeżony i zrozumiany. Jest tak dlatego, ponieważ z reguły obraz trafia do świadomości jednostki o wiele szybciej niż słowo¹⁷. Ponadto w samym plakacie decydującą rolę spełnia jego „siła atrakcyjności”, wynikająca zarówno z jego „szoku barw” (duże natężenie spowodowane jaskrawością), jak i z połączenia dwóch przeciwstawnych elementów: abstrakcyjności i figuratywności.

Mechanizmy fotografii widoczne są przede wszystkim w obrazie telewizyjnym, a zwłaszcza w reklamie uprawianej na małym ekranie. Występuje tam zjawisko sprzężenia zwrotnego. Oto reklama, posługująca się najprostszymi obrazkami, kształtuje swych adresatów przede wszystkim jako członków społeczeństwa konsumpcyjnego. Ludzie coraz bardziej stają się dziećmi reklamy. Z kolei, otwierając się coraz szerzej na oddziaływanie reklamy, jednostka staje się bardziej podatna na jej wpływy, a one same okazują się jeszcze bardziej skuteczne.

Dzięki telewizji można się dziś przekonać, że obraz stał się prawdą. On uwiarygodnia fakty – nawet te nie istniejące w rzeczywistości. Dlatego tak ważne jest to, z jakimi obrazkami człowiek obcuje. Nie można więc przechodzić obojętnie wobec ikonosfery człowieka tak dziś wpływowej w dobie cywilizacji obrazu. Nic dziwnego zatem, że rośnie obecnie cały front krytyki w stosunku do telewizji. W sytuacji, gdy człowiek żyje w specyficznej dializie mózgowej z telewizją, ulega jej przemocy. Zdaniem O. Toscaniego telewizja jest „najgorszą ze wszystkich możliwych dyktatur, ponieważ nie jest już przeciw niej możliwa żadna rewolta. Więzienia i strażnicy przestali być potrzebni. Ekran telewizyjny zastąpił więzienne kraty. Życie stało się życiem z drugiej ręki”¹⁸.

W zależności od przyjętych założeń, obraz poddawany jest odpowiednim wzmocnieniom, które potęgują skuteczność jego wpływu. Stosuje się w tym celu takie zabiegi, jak podkład muzyczny, powtarzanie, ruch, kolor itp. Wzrost wpływu obrazu na psychikę jednostki jest również następstwem faktu, że obraz w swojej warstwie znaczeniowej w formie i w kontekście kulturalnym, a także w

¹⁵ J. A. Zieliński, *O widzeniu artystycznym*, Warszawa 1996, s. 7–38.

¹⁶ J. Szyłak, *Komiks i okolice pornografii*, Gdańsk 1996; Z. Bajka, *Krótką historią reklamy na świecie i w Polsce*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1993, nr 3–4, s. 16–47.

¹⁷ W. Szolginia, dz. cyt. s. 158 ns.

¹⁸ O. Toscani, *Reklama – uśmiechnięte ścierwo*, tłum. z j. niem., Warszawa 1997, s. 163.

odbiorze symboliki stale się zmienia. Jednocześnie ludzie oraz ich interpretacje obrazów ulegają stałej zmianie¹⁹.

Szybki rozwój cywilizacji obrazu oraz wynikające z niej zagrożenia dla słowa przyczyniły się do pogłębienia refleksji nad wzajemnym ustosunkowaniem się tych dwojga: obrazu i słowa. Pisano więc np. o teatrze jako książce ilustrowanej, o wizualności metafory, o ekranizacji dzieł literackich itp.²⁰

Rosnące zapotrzebowania człowieka sprawiły, że łączono w nowych mediach obraz ze słowem. Dokonano tego najpierw w filmie dźwiękowym, później w telewizji, a w ostatnich latach w multimediami. Obcowanie człowieka z mediami („sztuką ułatwioną”) prowadzi z reguły do wzrostu postawy konsumpcyjności. To z kolei sprawiło, że człowiek dość szybko zapragnął mieć obraz ruchomy, kolorowy i udźwiękowiony wyłącznie dla siebie. Doszedł bowiem do egoistycznego wniosku, że świat fikcji najlepiej i najwygodniej konsumuje się we własnym mieszkaniu.

Trudno jest dziś rozstrzygnąć, co stało się czynnikiem decydującym o gigantycznej ekspansji obrazu: okoliczność, że człowiek jest przede wszystkim wzrokowcem czy fakt, że przytłaczająca większość informacji dociera do jednostki za pośrednictwem obrazu (ilustracje, fotografie, telewizja itp.).

W charakterystyce obrazu podkreśla się, że jest on wręcz ponadkulturowy, ponieważ obcowanie z nim nie wymaga specjalnego wykształcenia, znajomości języków obcych, większego wysiłku umysłowego itp. Dlatego stał się on idealnym tworzywem reklamy i przemysłu medialnego. Jedną z podstawowych zasad jest tam hasło: „minimum słów, maksimum obrazu”²¹. Rozwój techniki ułatwia dziś coraz szybsze i doskonalsze rozpowszechnienie obrazu. Skracany jest czas między wykonaniem zdjęcia przez fotoreportera, a pokazaniem go w mediach całego świata²². To znów wzmacnia niepomniernie popyt na produkcję obrazów i podnosi ich rangę we współczesnej kulturze.

Przekazując dziś obrazy masowemu odbiorcy, należy uwzględnić ich najważniejsze mechanizmy. Tylko wtedy można liczyć na spodziewany rezultat.

¹⁹ A. Jamrozikowa, *Obraz i metanarracja*, Warszawa 1994, s. 94–112.

²⁰ A. Banach, *Pismo i obraz*, Kraków 1966, s. 189–197; P. Wert, *Kino i telewizja w kulturze literackiej*, w: *Kino i telewizja*, red. B. W. Lewicki, Warszawa 1977, s. 196–207; W. Godzic, *Retoryka języka filmu: problem metafory*, w: *Problemy semiotyczne filmu*, red. A. Helman, E. Wilk, Katowice 1980, s. 126–136; S. Wysłouch, *Wizualność metafory*, w: *Miejsca wspólne*, red. E. Balcerzan, S. Wysłouch, Warszawa 1985, s. 205–220.

²¹ M. Łań, *Foto – co to? w: Sztuka kształtowania wizerunku*, red. A. Drzycimski, Warszawa 1997, s. 113–120.

²² Jak podkreśla M. Łań, „Bariery odległości obala całkowicie system cyfrowy. Zrobione zdjęcie, wywołane choćby w bagażniku samochodu fotoreportera, w ciągu kilku minut może zostać przesłane do redakcji czy agencji i opublikowane na pierwszych stronach gazet. Tak szybką wysyłkę zapewni skaner; przynosi on obraz z negatywu do komputera, który wyśle wprowadzony obraz drogą satelitarną”, zob. M. Łań, dz. cyt., s. 119.

Listę tych mechanizmów można znaleźć w różnorodnych poradnikach dla fotoreporterów. Oto niektóre z nich²³.

Fotoreporter powinien brać pod uwagę nienasycony apetyt człowieka na obrazki. Jednakże, aby obraz (ilustracja, fotografia) mógł funkcjonować zgodnie z intencją autora, powinien być wsparty odpowiednim słowem. Odbiorcy należy bowiem ułatwić prawidłowy odbiór treści, jakie znajdują się w obrębie publikowanego obrazu. Sam obraz nie może być banalny. Powinien zawierać w sobie jakąś akcję. Stąd należy dostrzegać gesty, wyraz twarzy, ruch. Jednocześnie należy dbać, aby obraz nie rozpraszał adresata (np. czytelnika gazety). Dlatego należy zeń usunąć tzw. martwe pola (puste miejsca pozbawione obiektów). Dlatego zdjęcie powinno mieć jeden punkt ogniskowy, przykuwający uwagę osoby oglądającej. Nie może więc obejmować zbyt wielu osób. Natomiast pożądane jest pokazywanie nastrojów na twarzach ludzi fotografowanych. Doświadczenie uczy, że największe zainteresowanie budzą na zdjęciu: dzieci, znane osobistości, zwierzęta, nietypowo ujęty przedmiot, zdjęcia humorystyczne oraz obrazy, które poruszają ze względu na ich piękno (kolor, linia, twarze ludzkie). Zasady te widoczne są przede wszystkim na zdjęciach zamieszczanych na pierwszych stronach gazet i na okładkach magazynów ilustrowanych.

2. WPŁYW OBRAZU FOTOGRAFICZNEGO NA OSOBOWOŚĆ CZŁOWIEKA

W refleksji nad fotografią podnosi się jej niekwestionowane walory oraz cechy negatywne. Wśród cech pozytywnych wymienia się następujące.

1. Fotografia dzięki swojej „naturze” i specyficznej technologii „zatrzymuje” niejako pewne konkretne istnienie, np. osoby, sytuacji, scenerii itp. Wydarzenia biegną dalej, nowe fakty zajmują miejsce poprzednich, teraźniejszość staje się przeszłością, natomiast dzięki fotografii następuje „zatrzymanie” czegoś, co przemija, pozostaje pewien ślad.

2. Fotografia wykazuje wartość poznawczą. Można więc mówić o swoistej dydaktyce fotografii. Przybliża użytkownikowi obrazy niedostępnej przyrody, ukazuje obrazy z dalekich krajów, rejestruje wymierające zwierzęta i rośliny.

3. Dzięki fotografii dokonuje się dokumentacja faktów. Dotyczy to zarówno życia konkretnej rodziny, jak i pewnych wydarzeń z życia społeczeństwa.

4. Fotografia dała początek nowym zjawiskom życia społecznego. Dokonała np. „demokratyzacji” portretu, który wcześniej był wręcz zarezerwowany dla ludzi bogatych. Następstwem pojawienia się fotografii była też pocztówka, która z czasem stała się zjawiskiem społecznym²⁴. Również zadaniem fotografii było

²³ *Zasady i tajniki dziennikarstwa*, pod red. M. F. Mallette tłum. z j. ang., Warszawa 1995, s. 101–130.

²⁴ M. Baranowska, *Pocztówka jako wyraz wyobraźni masowej*, w: *Problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Brodzka, M. Hophinger, J. Lalewicz, Wrocław 1986, s. 247–256.

reprodukowanie dzieł sztuki, a więc przybliżanie ich szerszym kręgom społeczeństwa. Mówi się też o fotografii, że pogłębia więzy rodzinne i koleżeńskie (fotografie rodzinne, pozdrowienia z wakacji, wymiana zdjęć przez przyjaciół itp.).

5. Fotografia oraz jej różnorakie reprodukcje spełniają pozytywną rolę w kształtowaniu wyobraźni plastycznej. Widać to najwyraźniej u dzieci. Autorzy podkreślają, że jedną z istotnych cech współczesnego życia jest rosnąca ruchliwość. Szybkość przekazu i odbioru treści, ujawniana przede wszystkim w funkcjonowaniu mediów, sprawia, że treści emitowane bombardują wzrokową wrażliwość człowieka, a w szczególności dziecka. Tymczasem takie mass media, jak fotografia czy książka dostarczają bodźców stałych, nad którymi można się zastanawiać i które można dowolnie zgłębiać²⁵.

Wnikliwa analiza obrazu fotograficznego, podjęta przez psychologię i socjologię, prowadzi do odkrycia negatywnych skutków jego wpływu na osobowość człowieka. Oto najważniejsze przejawy tego wpływu.

1. Fotografia wprawdzie „zatrzymuje” fragment rzeczywistości i staje się jego utrwalonym śladem, niemniej wykazuje tendencję zniekształcania tej rzeczywistości. Ukazuje przecież zawsze jakiś wąski wycinek tej rzeczywistości, bez uwzględnienia szerszego kontekstu. To właśnie fotografia sprawia, że otaczający człowieka świat pokazywany jest bez całościowego powiązania. Otrzymuje się zestawienie obrazków pozbawionych związku.

Dlatego w zjawisku fotografii dostrzec można pewien paradoks. Oto z jednej strony, jest ona jakimś odbiciem rzeczywistości i jej dokumentacją, z drugiej strony, jednak w jakimś stopniu zniekształca tę rzeczywistość. Roland Barthes pisze wręcz, że fotografia jest „sama z siebie poświadczeniem autentyczności”, jednakże ta sama fotografia jako „z natury tendencyjna”, staje się w rzeczywistości „spektaklem dokonywanych iluzji”²⁶. Autor ten twierdzi ponadto, że „konsumpcja obrazów”, charakterystyczna dla społeczeństw rozwiniętych, prowadzi do tego, iż stają się one coraz mniej autentyczne, a coraz bardziej zafałszowane. Konsumują namiastki rzeczywistości, choć tkwią w przekonaniu, że są w dobrym kontakcie z rzeczywistością.

W praktyce fotografia, która zasadniczo ujawnia czyjąś obecność, może też równie dobrze jakąś obecność przesłonić, a nawet całkowicie wyeliminować. Ten aspekt obrazu fotograficznego widać jeszcze wyraźniej w filmie. Jest on wprawdzie narzędziem służącym do przekazywania prawdy o wydarzeniach, jednakże, jak stwierdza A. Helman, staje się zjawiskiem „z taką szatańską przewrotnością przystosowanym do kłamstwa”²⁷.

2. Dzięki pojawieniu się fotografii uległ popularyzacji portret człowieka. Przed się fotografią portret był wyłączną domeną malarza. Teraz człowiek pozuje

²⁵ Por. I. Słóńska, *Psychologiczne problemy ilustracji dla dzieci*, Warszawa 1977, s. 10 nn.

²⁶ R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. z j. franc., Warszawa 1996, s. 144.

²⁷ A. Helman, *Niebezpieczna gwałtowność czy niebezpieczne kłamstwo*, „Film” 1972,

do fotografii, aby utrwalić swoje oblicze w postaci portretu wykonanego nową techniką. Portret fotograficzny stał się bardzo popularny m.in. dlatego, że w przekonaniu ludzi zapewniał większą autentyczność niż portret wykonany przez malarza.

Tymczasem fotografia dokonuje niekorzystnych przekształceń wobec człowieka przez nią portretowanego. Jej zwawcy podkreślają m.in., że przekształca ona podmiot w przedmiot. Oznacza to, że fotografia prowadzi do uprzedmiotowienia człowieka²⁸. Wynika to z pewnej dominacji fotografa i aparatu fotograficznego nad człowiekiem, który jest przedmiotem dla „obiektywu” tego aparatu. Portret w ujęciu fotograficznym ulega więc pewnym, daleko idącym zniekształceniom. Oto pozujący do zdjęcia człowiek czyni wszystko, aby „wypaść” jak najkorzystniej. Dopinguje go do tego stereotypowa zachęta fotografa: „Proszę o przyjemny wyraz twarzy!” Mówi się w związku z tym, że masowy portret utracił nie tylko walory poznawcze i artystyczne, ale również swój autentyzm²⁹. Widać to zwłaszcza wtedy, gdy uwzględni się stosowane różnego rodzaju retusze oraz odpowiednią selekcję portretów, spośród których jeden będzie reprodukowany na masową skalę (prasa, książka, ulotka, plakat).

Zniekształcenie portretu fotograficznego wynika również ze specyfiki wzrokowego postrzegania. Przede wszystkim mechanizmy projekcji i identyfikacji sprawiają, że osoba oglądająca fotografię, która przedstawia portret człowieka, przerzuca nań własne stany psychiczne, a w rzeczywistości niespełnione potrzeby, tęsknoty, kompleksy. One to odbite niejako w wykonanym portrecie „wracają” do osoby oglądającej i dokonują wzmocnienia w niej aktualnego stanu psychiki³⁰. Mechanizm ten wyjaśnia znaną opinię, że człowiek to widzi, co chce zobaczyć.

3. Obraz fotograficzny (filmowy, telewizyjny) odzwyczaja człowieka od bezpośredniego postrzegania rzeczywistości i przeżywania jej.

Kontakt z fotograficznym ujęciem rzeczywistości jest dla człowieka łatwiejszy. Bezpośrednie obcowanie z rzeczywistością wymaga wysiłku intelektualnego i wzrokowego. Takiego wysiłku nie wymaga namiastka bezpośredniości, jaką jest m.in. fotografia. Z natury swojej zawsze konsumpcja jest łatwiejsza od komunikacji. Natura każdej imitacji ma to do siebie, że wywołuje potrzebę konsumpcji i stale ją pogłębia. Człowiek współczesny, który permanentnie widzi „świat w obrazku”, przyzwyczaja się do konsumpcyjnego odbioru rzeczywistości, ukazywanej w obrazach medialnych (fotografia, film, telewizja). Przy czym następuje tu mechanizm błędnego koła. Im więcej postępuje jednostka w konsumpcyjnym odbiorze rzeczywistości, tym mniej krytycznie odnosi się do „świata w obrazku”, co z kolei jeszcze bardziej oddala ją od rzeczywistości, a nawet prowadzi do pewnych zakłóceń w sferze kontaktów. Widać to jeszcze wyraźniej w odniesieniu do obrazu telewizyjnego. Rosnąca konsumpcja telewizji rodzi stan uzależnienia,

²⁸ R. Barthes, dz. cyt. s. 23–25.

²⁹ A. Ligocki, *Czy istnieje fotografia socjologiczna?* Kraków 1987, s. 30 nn.

³⁰ Por. E. Morin, *Kino i wyobraźnia*, tłum. z j. franc., Warszawa 1975, s. 32 nn.

który z kolei niweczy prawidłowe stosunki z innymi ludźmi³¹. Wskazana wyżej prawidłowość wyjaśnia w pewnym stopniu fakt, że określenie „dewaluacja”, odnoszone jest zawsze do słowa, a nigdy do obrazu, choć sygnalizuje zjawisko wyraźnie obecne w dziedzinie obrazów.

W tym miejscu należy podkreślić, że fotografia jest jednym z tych obrazów, które utraciły ścisłą więź z oryginałem (obok filmu, telewizji itp.). Jest ona zatem oddalona od oryginału, który pokazuje. Stała się jego kopią. Tymczasem człowiek odbiera tę fotografię jako realnie istniejącą rzeczywistość, a nie jako jej imitację. Rodzi to daleko idące następstwa. Na fotografii można przekazać różnego rodzaju treści, ponieważ wszystko nadaje się do przekazania i do oglądania. Przy czym jest to właśnie tylko „przekaz”. Oznacza to, że treść z takiego obrazu nie jest obdarowaniem osoby, która ją ogląda. Wszak poza fotografią nic nie istnieje, co mogłoby być przekazane tej osobie. Staje się więc obraz namiastką daru i w jakimś stopniu rodzi i utrwała fikcję.

Rozważane zjawisko można zaobserwować najwyraźniej na przykładzie obrazu telewizyjnego. Widać tam skrajne wręcz odejście obrazu od rzeczywistości, która została zniekształcona. Z myślą o tej sytuacji J. L. Marion twierdzi, że „fikcja i fałszerstwo należą do normalnego porządku obrazu zjawiającego się na ekranie telewizyjnym, a odniesienie do oryginału jest zgoła wyjątkiem”³².

Należy jeszcze dopowiedzieć, że obraz, który jest kopią, nie oddziałuje w takim stopniu inspirująco jak obraz, który jest oryginałem. Najnowsze badania nad telewizją podtrzymują tezę, że istnieje olbrzymia różnica między wpływem oryginału na człowieka, a wpływem imitacji³³.

4. Autorzy badający naturę obrazu, a w szczególności naturę jego bodźców, podkreślają fakt, że są one zasadniczo powierzchowne i nie wywołują głębszych reakcji intelektualnych³⁴. Dominują reakcje emocjonalne. Różne formy obrazu, jak np. linie, barwa, figura, proporcja itp. są nośnikami pewnej treści. Jednakże taki obraz nie wyzwala w jednostce dyskursywności, tzn. nie wzbudza czynności myślenia zmierzającej do celu poznawczego za pomocą pośrednich operacji myślowych. Obraz zatem nie prezentuje odbiorcy swoich składników osobno i w pewnej kolejności, lecz czyni to jednocześnie, tzn. w jednym akcie postrzegania. Sprawia to w dalszej konsekwencji, że odbiór obrazu (fotografii, filmu, telewizji) wymaga ograniczonego udziału intelektu, mniejszego np. niż czytanie. To ostatnie przeciwnie – jest oparte na współdziałaniu intelektualnym i rozwija umysł.

³¹ Por. S. van Calster, *Czy telewizja izoluje człowieka? Konsumpcja zamiast komunikacji*, „Communio” 1995, nr 6, s. 44–53.

³² J. L. Marion, *Ślepy w Siloe, czyli odniesienie obrazu do oryginału*, „Communio” 1990, nr 2, s. 15.

³³ A. Jurga, *O obiektywizm i wartości w telewizji*, w: O Panu Bogu w telewizji, red. ks. L. Dyczewski, Warszawa 1996, s. 39–62.

³⁴ Zob. M. Marody, *Technologie intelektu*, Warszawa 1987, s. 106–115.

Przekaz obrazkowy ogranicza zdrowy krytycyzm i rodzi niekontrolowane stereotypy myślowe.

5. Liczne okoliczności i racje sprawiają, że świat obrazu (np. fotograficznego) przedstawia się inaczej niż świat rzeczywisty. Oto najważniejsze z nich³⁵.

a. Fotografia nie ujmuje trójwymiarowej przestrzeni. Staje się praktycznie tylko jej podobizną.

b. Przedmioty objęte fotografią przedstawiają się oczom człowieka inaczej niż jest w rzeczywistości (naturalny kształt, barwa itp.).

c. Fotografia zatrzymuje ruch. Przedmioty utrwalone na fotografii znajdują się w ruchu albo ich otoczenie trwa w ruchu.

d. Istnieje również różnica w świetle. Inne jest światło naturalne towarzyszące bezpośredniemu oglądaniu jakiegoś wycinka rzeczywistości, inne jest światło odzwierciedlone na fotografii i wreszcie inne też jest światło towarzyszące oglądaniu fotografii.

e. Na psychikę jednostki wywierają odpowiedni wpływ poszczególne barwy. Przy czym inaczej funkcjonują w tym procesie barwy odbierane w bezpośrednim doświadczeniu rzeczywistości, a inaczej w jej fotograficznym ujęciu. O barwach mówi się, że są np. „spokojne” (biała), „ciepłe” (żółta), „zimne” (niebieska), ale też „dynamiczne” (cynobrowa), a nawet „ekscytujące” (czerwona)³⁶.

Są artyści, zdaniem których barwy „kłują”, „drapią”, a nawet kojarzą się z dźwiękiem i zapachem³⁷. Stanowisko takie zbieżne jest z wynikami badań, z których wynika, że oddziaływanie bodźców wzrokowych (np. z obrazu) doprowadza do zmian w funkcjach innych narządów (np. doznań dźwiękowych czy zapachowych)³⁸.

Barwy zatem nie pozostają bez wpływu na różnicę, jaka istnieje między obrazem świata z fotografii a obrazem świata rzeczywistego. W obrębie doznań estetycznych różnicę tę zauważa się również wtedy, gdy porównuje się odbiór barw i kształtów jednego dzieła artystycznego z jego fotografią lub poligraficzną reprodukcją³⁹.

f. Różnicę, jaka istnieje między obrazem fotograficznym a rzeczywistością, pogłębia jeszcze jedna okoliczność. Oto człowiek współczesny utracił wrodzoną zdolność rozumienia przez oczy. Zmysł ten został zdegradowany do roli instrumentu pomiarowego. Dlatego też nie dziwi wcale fakt, jak podkreśla znakomity znawca przedmiotu R. Arnheim, że „czujemy się zagubieni w obecności przedmiotów, które mają sens jedynie dla wyobraźni niewyjałowionej i odwołujemy

³⁵ Por. S. Szumań, *O sztuce i wychowaniu estetycznym*, Warszawa 1962, s. 86–89.

³⁶ O oddziaływaniu barw na psychikę człowieka zob. np. S. Konarski, *Światło i barwa*, Warszawa 1982, s. 96–98.

³⁷ P. Piotrowski, *Metafizyka obrazu*, Poznań 1985, s. 67–78.

³⁸ Por. Z. Włodarski, *Percepcja a rozpoznawanie*, „Psychologia Wychowawcza” 1966, nr 1, s. 32 ns.

³⁹ K. Ruda, *Uwarunkowania i znaczenie wrażeń estetycznych*, „Człowiek i Społeczeństwo” 1987, t. III, s. 101–111.

się do pomocy bardziej swojskiego środka: słów⁴⁰. Problem ten jest tym bardziej praktyczny i „codzienny”, że doznania wzrokowe osadzone są w kontekście czasoprzestrzennym. Dlatego na wygląd przedmiotów wpływa nie tylko to, co widzi się obok nich aktualnie, lecz także to, co dostrzegło się wcześniej.

g. Nie ulega wątpliwości, że odbiór obrazu zarówno tego na fotografii, jak i istniejącego w aktualnej rzeczywistości, uzależniony jest od czynników indywidualnych i subiektywnych. Badania wykazały m.in., że szczególnie wyraźne różnice w odbiorze obrazu zachodzą między osobami znerwicowanymi a normalnymi. I tak np. determinację ze strony barwy zauważa się w większym stopniu u zdenerwowanych niż u osób normalnych. Ponadto, osoby normalne dwa razy krócej przypominają sobie przedmioty widziane na obrazku (fotografii) niż osoby znerwicowane⁴¹.

Należy jeszcze dodać, że stopień zindywidualizowania odbioru fotografii i obrazów podobnych jest dość ograniczony. Można mówić nawet o pewnej stałości tego odbioru. Widać to najwyraźniej w odniesieniu do filmu. Oto rzeczywistość ujęta w filmie, dzięki specyfice tego medium powtarzana jest dosłownie. Podczas każdej jego projekcji pokazywane jest to samo wydarzenie. Również widz odbiera za każdym razem identyczne ujęcie pewnej rzeczywistości. Zupełnie inaczej jest z odbiorem np. spektaklu teatralnego. Tam każde przedstawienie konkretnej sztuki jest inne, a nawet niepowtarzalne. Budzi w odbiorcy nowe spostrzeżenia, emocje i myśli⁴².

WNIOSKI

Obraz fotograficzny wszystkich typów i odmian jest jednym z liczących się składników kultury. Ta ostatnia w ujęciu środowiskowym zdolna jest skutecznie oddziaływać na osobowość człowieka⁴³. Jeżeli założyć, że kultura jest tym wszystkim, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem, to wtedy należy przyjąć, iż poszczególne elementy kultury uczestniczą w formowaniu osobowości jednostki. Wynika z tego, że kontakt człowieka z obrazem fotograficznym (i podobnym) ma wymiar pedagogiczny, ponieważ wywiera liczący się wpływ na jego osobowość. Waga problemu staje się oczywista, jeżeli uwzględnić fakt, że „obraz fotograficzny” to także wielorakie odmiany fotografii, a więc np. kolorowe ulotki i foldery, niezliczone reprodukcje w prasie, książkach i albumach, różnego rodzaju plakaty, pocztówki i przeźrocza oraz film i telewizja.

⁴⁰ R. Arnheim, *Sztuka i percepcja wzrokowa*, tłum. z j. ang., Warszawa 1978, s. 15.

⁴¹ E. Ombach, *Zależność cech formalnych spostrzeganych przedmiotów od pewnych cech osobowości*, „Psychologia Wychowawcza” 1965, nr 4, s. 395–396.

⁴² Por. M. Gołaszewska, *Estetyka rzeczywistości*, Warszawa 1984, s. 148–155.

⁴³ Ks. J. Pasierb, *Kultura jako środowisko bycia i stawania się człowieka*, w: *Człowiek – wartości – sens*, pod red. K. Popielskiego, Lublin 1996, s. 263–288.

Z dotychczasowych rozważań wyłaniają się wnioski ważne dla dydaktyki i wychowania.

1. Istnieje powszechne przekonanie, że we współczesnej kulturze masowej obraz jest bardziej specyficznym jej elementem niż słowo⁴⁴. Ostatnio obraz rozpatrywany jest również w aspekcie etycznym zwłaszcza wtedy gdy, np. staje się podstawowym elementem w komunikowaniu masowym⁴⁵. I wreszcie obraz we wszystkich swoich odmianach stał się przedmiotem badań w związku z nastaniem cywilizacji obrazu. Jest zatem oczywiste, że problematyka obrazu powinna dziś interesować nauczycieli, duszpasterzy i rodziców. Może on bowiem albo ułatwiać proces wychowania, albo też utrudniać, a nawet unicestwiać. Problem obrazu powinien być żywo obecny w refleksji nad pedagogią wszystkich szczebli i typów.

2. W związku z powyższym należy postulować pomoc ze strony pedagogiki kultury, która w praktyce staje się wychowaniem człowieka w kulturze i dla kultury⁴⁶. Pomoc ta ułatwiłaby jednostce prawidłowy odbiór obrazu, warunkujący jego pozytywny wpływ na rozwój osobowości. Z postulatem tym wiąże się konieczność podjęcia dalszych studiów nad pedagogicznymi i psychologicznymi aspektami obrazu.

3. Dotychczasowe uwagi uzasadniają konieczność zapewnienia dzieciom i młodzieży nauki „czytania” obrazu. To z kolei zakłada poznanie złożonych mechanizmów percepcji obrazu⁴⁷. Prawidłowe „czytanie” obrazu każe przekroczyć ograniczenia wynikające z „myślenia plakatowego” i krytycznie odbierać treść danego obrazu. Nie wystarcza więc konsumować obrazy, lecz obcując z nimi, trzeba stawiać odpowiednie pytania. Nie powinno się zatem ograniczać do wzrokowego tylko rejestrowania przedmiotów objętych obrazem, lecz należy pytać, np. czego nie ma w postrzeganym obrazie, a co powinno być. Albo: dlaczego tak, a nie inaczej konkretny obraz został wykonany. A dalej: jaka jest jego wymowa ideowa i myśl przewodnia lub: co chciał autor wyrazić, wykonując obraz itp.

4. Ponieważ bezkrytyczne poddawanie się wpływowi obrazów, utwierdza jednostkę w postawie konsumpcji, przeto należy uczyć dzieci i młodzież aktywnego odbioru obrazu⁴⁸. Tylko wtedy bowiem przeżywanie obrazu może się stać dla jednostki twórczym elementem jej komunikowania międzyludzkiego.

Najważniejsze elementy aktywnego odbioru obrazu to przede wszystkim wysiłek myślowy, towarzyszący interpretacji obrazu, a następnie umiejętność odpowiedniego nazywania stanu psychiki, która „odbiera” aktualnie dany obraz. Co-

⁴⁴ K. Żygulski, *Obraz i słowo w kulturze masowej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1963, nr 2, s. 176 nn.; bp A. Lepa, *Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu?* „Ethos” 1993, nr 4, s. 20–35.

⁴⁵ K. Klauza, *Etyczne aspekty słowa i obrazu w komunikacji międzyludzkiej*, w: *Dziennikarski etos*, red. Z. Kobylńska, ks. R. D. Grabowski, Olsztyn, s. 78–101.

⁴⁶ Ks. S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996, s. 115 nn.

⁴⁷ I. Wojnar, *Perspektywy wychowawcze sztuki*, Warszawa 1966, s. 177 nn.

⁴⁸ A. Valeriani, *L'educazione nell'età dei mass mediów-media*, w: *Immagini e ragione nell'età dei mass media*, red. G. Lazzati, Milano 1983, s. 35–48.

dzienne doświadczenie uczy, że szczególnie trudnym zadaniem współczesnego człowieka jest znalezienie właściwych słów do oddania przeżyć, których doznaje w następstwie odbieranych obrazów. Język takich wypowiedzi jest najczęściej bardzo ubogi (np. obraz jest „piękny”, fotografia jest „udana”, plakat jest „ciekawy” itp.).

Ponadto bezkrytyczne konsumowanie obrazu pociąga za sobą postępujące niszczenie krytyczności człowieka, tłumi jego wyobraźnię, a następnie rozleniwia i podsycza pożądanie, wiążąc ściśle jednostkę z tym obrazem. Wyłącznie konsumpcyjne traktowanie obrazu stwarza jedynie pozory komunikacji międzyludzkiej. Jak się dziś dobitnie podkreśla, elektroniczna pseudokomunikacja prowadzi do swoistej kolonizacji świata⁴⁹. Wszak konsumpcja za pośrednictwem nowych mediów jest formą zniewolenia człowieka.

Wydaje się w związku z tym, że z myślą o praktyce wychowawczej należałoby pomyśleć o opracowaniu „sztuki oglądania” z jej warstwą ideową, praktyczną i metodologiczną⁵⁰. Byłoby to odpowiedzią na podkreślaną dziś opinię, że w dziedzinie mediów nie to jest istotne, co obraz czyni z człowiekiem, lecz to, co człowiek zdolny jest uczynić z obrazem (filmem, telewizją itp.)⁵¹.

5. Wspomniane wyżej zjawisko degradacji wzroku wyraża się w dwóch podstawowych funkcjach: pomiarowej i rozpoznawczej. Obejmowane wzrokiem rzeczy nie są odbierane przez człowieka tak, jak rejestruje je wzrok. Mówi się w związku z tym, że przestała funkcjonować wrodzona zdolność rozumienia za pośrednictwem oczu. Zdolność ta powinna być ponownie rozbudzona. W tym kierunku też należy wychowywać dzieci i młodzież. Oznacza to, że dzięki swojemu wzrokowi człowiek nie tylko widzi, ale przede wszystkim powinien rozumieć trzymaną w ręce fotografię, oglądany film, dostrzeżony plakat itp. Tego rodzaju formacja jest dziś pilnym wymogiem stawianym przede wszystkim pod adresem działań wizualizujących człowieka, a w szczególności pedagogii, która przygotowuje do prawidłowego odbioru mass mediów⁵².

Zarysowane w artykule zagadnienie wymaga dalszych badań. Przedłożone refleksje ukazują obraz przede wszystkim jako czynnik oddziałujący na osobowość jednostki. Stanowią więc drobny przyczynek do pedagogiki mass mediów. Nauczycielom i wychowawcom zaś mogą pomóc w zrozumieniu nowych zjawisk występujących w obrębie mass mediów wizualnych i audiowizualnych.

⁴⁹ O. Toscani, dz. cyt., s. 155 nn.

⁵⁰ B. Kaźmierczak, *Sztuka oglądania*, Warszawa 1969, s. 86 ns. Umiejętności prawidłowego odbioru obrazu powinny być przekazywane również w ramach edukacji plastycznej. Zob. H. Hohensee-Ciszewska, *Powszechna edukacja plastyczna*, Warszawa 1982, s. 50–54.

⁵¹ W. Godzic, *Oglądanie i inne przyjemności kultury popularnej*, Kraków 1996, s. 83 ns.

⁵² S. Dylak, *Wizualizacja w kształceniu nauczycieli*, Poznań 1995, s. 45–74; J. Gonnet, *Éducation et médias*, Paris 1997, s. 40–51.

MAGIE DE L'IMAGE

Résumé

L'auteur présente les plus importants mécanismes de l'image par l'optique des sciences et de la pratique pédagogiques. Ce qui constitue le point de repère dans cette réflexion c'est, avant tout, l'image photographique.

On a souligné l'influence négative de l'image sur le psychisme de l'individu.

Le titre de l'article montre l'indolence de l'homme dans sa façon d'utiliser l'image. Ce phénomène est lié avec le manque du savoir concernant les mécanismes de l'image ainsi qu'avec l'attitude de se soumettre au contenu que cette image présente. Les conclusions de l'article concernent toutes les formes de l'image, donc sont aussi valables pour l'image du film et celle de la télévision.

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI

TEOLOGICZNE ROZUMIENIE ŚWIADECTWA

WPROWADZENIE

Powszechnie uznane zdaje się przekonanie o słowach, które [tylko] pouczają i przykładach, które pociągają oraz o świecie bardziej oczekującym na świadków niż nauczycieli. Waga tytułowego zagadnienia pochodzi zatem zarówno z jego aktualności dla współczesnego chrześcijanina, jak i z jego charakteru kategorii teologicznej, adekwatnej opisowi życia chrześcijańskiego. Kategoria świadczenia jako postawa chrześcijańska stała się jednym z argumentów teologii fundamentalnej o praktycznym charakterze, przez który Kościół uwiarygodnia swoją nadprzyrodzoną tożsamość i swoją misję.

Literatura polskojęzyczna dotycząca tego zagadnienia nie należy do licznych i dotyczy to nie tylko analiz biblijnych. Publikacje ukazywały się raczej sporadycznie i w dużej mierze są to tłumaczenia, nie podejmujące systematycznej prezentacji zagadnienia, a jedynie poszczególne aspekty.

Na wstępie niniejszego artykułu zostanie przedstawiona krótka analiza filologiczna. Następnie zostanie zaprezentowane funkcjonowanie badanego pojęcia w Starym Testamencie, obejmujące zarówno dominujące tam znaczenie prawne, jak i zaczątki teologicznego rozumienia występujące u Deutero-Izajasza i w *Psalmach*. W dalszej kolejności omówione zostanie świadectwo w *Nowym Testamencie*, zwłaszcza w pismach Łukasza i Jana, u których nabiera ono nowych, rewelatywno-ewangelizacyjnych rysów i staje się nośnikiem doniosłych treści teologicznych. W trzecim punkcie, na podstawie analizy terminu od strony personalistycznej, wskazane zostaną istotne akcenty w zawartości tego pojęcia, jak znakowa i dialogalna struktura aktu świadectwa, związek świadka z powierzoną mu prawdą i podmiotem poświadczanych zdarzeń, świadectwo jako forma komunikacji interpersonalnej, kwestia obiektywnej wartości świadectwa, męczeństwo, a wreszcie funkcje świadectwa. W ostatnim, czwartym punkcie wskazane zostaną teologiczne źródła świadectwa chrześcijańskiego, jego zadania wobec poszczególnych odbiorców, jak i

wobec świata, cel oraz próba sformułowania istotnych elementów teologicznych świadectwa chrześcijańskiego, co zostało wskazane w tytule niniejszego artykułu¹.

1. ZARYS FILOLOGICZNY TERMINU

Biblijny rzeczownik *martyria*, oznaczający występowanie i wypowiadanie się jako świadek – *martys* w swojej najstarszej formie obecny jest już w *Odysei* Homera (11, 325), gdzie wyraża potwierdzenie stanu faktycznego, względnie wydarzenia. Jego korzenie sięgają indoeuropejskiego rdzenia *smēr-* / *mer-*, który oznacza „mieć w pamięci, mieć na uwadze”. Etymologicznie *martyria* znaczyłaby rozważające, ponownie badające przypominanie, podnoszenie w swojej świadomości czegoś doświadczonego, co nie może zostać zapomniane i w tym sensie powinno zostać przez stosowną wypowiedź przekazane do wiadomości innym.

Od V w. przed Chr. pojawiają się w języku pisanym czasowniki *martyreó* – „składać świadectwo, poświadczyć coś, co takim jest” (Herodot VIII, 95), lub „poświadczyć, że coś tak jest” (Sofokles, *Antygona* 515) oraz *martyromai* – „powołać na świadka” (Platon, *Fileb* 12b). Pojawia się także rzeczownik *martyrion*, którego akcent spoczywa na zawartości samej wypowiedzi (Herodot II, 22). Może on oznaczać dowód rzeczowy, dokument np. wieniec zwycięzcy – (Platon, *Prawa* 12, 943), lub nawet przedmioty, jak na przykład groby czy znaleziska jako dowody wcześniejszego osadnictwa, także i cytaty. Spotykane są liczne formy złożone, jak np. *symmartyreó* – współpoświadczać (Ksenofon Historicus, *Hellenika* VII 1, 35, 5–6) czy *diamartyromai* – wezwać na świadka (Ksenofon Historicus, *Hellenika* III, 2, 13, 4). Ma on również złożenia rzeczownikowe, jak np. *pseudomartys* – którego wypowiedź nie jest zgodna z rzeczywistością (Platon, *Gorgiasz*, 472b) czy *pseudomartyreó* – fałszywie poświadczać (Platon, *Prawa*, XI, 8, 939b)².

W języku greckim przeważa zdecydowanie prawne używanie tego terminu. Świadek dowodowy potwierdza w procesie fakt czy zdarzenie. Może on oczywiście asystować przy zawieraniu jakiegoś układu, o czym tekst dokumentu wyraźnie wspomina i co potwierdza złożonym tam podpisem. Niedostatek oczywistości świadectwa uzupełniany był przysięgą, w której wzywano bogów na potwierdzenie prawdy świadków. *Martyria* oznaczała w pierwszym rzędzie czyn, działanie, ale równocześnie mogła oznaczać treść tego działania, chociaż znane było odrębne określenie *martyrion* – świadectwo, dowód [rzeczowy]. Wypowiedź świadka procesowego przeznaczona była dla kogoś, ale równocześnie zwracała się przeciwko komuś. Wewnętrzna siła świadectwa mocniej była

¹ Tekst jest częścią przygotowywanej, większej rozprawy dotyczącej tematyki związku Kościoła i świadectwa.

² *Zeugnis [martyria]*, w: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (hrsg.), Bd. 2, Wuppertal 1979², s. 1479; K. Luke, *Biblijne pojęcie martyria* (świadectwo), w: *Ewangelizacja – dialog – rozwój*, Warszawa 1986, s. 73 n.

zespolona z tym, któremu miało ono pomóc, anizeli z samą sprawą i poznaniem obiektywnej prawdy o faktach³.

Termin ten użyty był również w nieco innym charakterze – w celu wyrażenia subiektywnego przekonania podmiotu o prawdziwości czegoś. Tak jest w przypadku Sokratesa, który postrzega siebie jako powołanego świadka boskiej prawdy, a przyjmując przykre okoliczności swojego życia, chce w ten sposób potwierdzić prawdę swojej nauki i przekonań (Epiktet, *Dissertationes* I, 29, 46; III, 22, 86)⁴.

Jak można było dostrzec, świat grecki posługiwał się terminem świadectwa w znaczeniu potwierdzania czegoś lub symbolizowania jakiejś rzeczywistości, które zdominowało jego znaczenie. Użycie w charakterze osobistego przekonania o prawdzie czegoś jest znane, ale należy raczej do odosobnionych.

2. ŚWIADECTWO W PIŚMIE ŚWIĘTYM

2.1. Świadectwo w *Starym Testamencie*

Pismo Święte, korzystając w znacznym stopniu z funkcjonującego w życiu społecznym potocznego i świeckiego słownictwa, nadaje mu jednak własne, religijne znaczenie. W przypadku badanego terminu istotna zmiana zostaje w Starym Testamencie jedynie zasygnalizowana, a dominującym znaczeniem będzie znaczenie prawne. *Septuaginta* oddaje terminem *martyrion* hebrajski rzeczownik *'éd*, wywodzący się od czasownikowego rdzenia *'úd*, poświadczonego w kilku językach semickich⁵. Podstawową myślą zawartą w tym rdzeniu jest powtarzanie, ponawianie czegoś, a stąd uroczyste potwierdzanie czegoś. Użyty w formie odrzeczownikowej *'úd* oznacza „wezwać, przywołać kogoś na świadka na czyjaś korzyść (Iz 4, 25; Jr 32, 10.25.44) lub niekorzyść (Pwt 4, 25; 30, 16; 31, 28), świadczyć za kimś lub przeciwko komuś (1 Krl 21, 10–13; Hi 29, 11; Iz 2, 13; Ml 2, 14). W obrębie analizowanej grupy językowej zasadniczy ciężar spoczywa na rzeczowniku *martyrion* – świadek, który występuje ponad 290 razy, z czego bezwzględna większość przypada na *Księgi Wyjścia* i *Liczb*; 45 razy obecny on jest w *Księdze Kapłańskiej* oraz w kilku miejscach dzieła kronikarza. Często jest mowa o *Namiocie Świadectwa*, np. Wj 29, 4. 10 n. Kpł 4, 4 nn. Lb 4, 25 nn. oraz o *Arce Świadectwa*, np. Wj 40, 3; Kpł 16, 2; Lb 4, 5. *Martyrion* użyto tutaj zgodnie z jego klasycznym, greckim znaczeniem, jako dokument lub dowód rzeczowy

³ *Zeugnis [martyria]*..., s. 1479; Sędzia rzymski, chcąc ustalić w procesie nade wszystko stan faktyczny, ograniczał się do materiałów przedstawianych przez strony procesowe. Stąd świadkowie byli wzywani przez strony i swoimi wystąpieniami wspierali je, zob. K. Kolańczuk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1973, s. 135–136.

⁴ *Zeugnis [martyria]*..., s. 1480.

⁵ K. Luke, dz. cyt., s. 75.

przypominający określone wydarzenia. Około 130 razy pojawia się złożenie *skanae tou martiriou* – *Namiot Spotkania* (także jako *Namiot Świadectwa*), które miało oddać hebrajskie *mó'éd*, wyrażające czas albo miejsce spotkania, którego Jahwe chce ze swoim ludem wybranym. Tylko hebrajski rzeczownik *'edut*, przetłóżony 35 razy jako *kibotos tou martyriou* – *Arka Świadectwa*, oznacza uroczyscie dane i przyjęte zarządzenie jako obowiązujące i uznane prawo czy przepis. Przy przekładzie z hebrajskiego na grecki, w rzeczowniku *martyrion* przyjmującym w sobie oba powyższe znaczenia, dokonano się przesunięcie akcentu z aktu spotykania się na miejsce tegoż spotkania, a on sam nabrał charakteru rzeczy przypominającej o tym spotkaniu. W konsekwencji nastąpiło zapoznanie podstawowego znaczenia hebrajskiego terminu jako aktu spotkania z Bogiem, a nacisk został położony na potrzebie przestrzegania przepisów i zarządzeń, które tych spotkań dotyczyły. Jedynie tam, gdzie żyjący w diasporze Żydzi zachowali znajomość rodzimego języka, pozostał im dostępny pierwotny sens *'edut*, jako objawiającej mowy Boga⁶.

Termin *martyrion* stosowano też na określenie monumentu czy pomnika, który ma charakter dokumentu przypominającego, np. Rdz 31,44 – stela, postawiona przez Jakuba jako znak zawartego przymierza z Labanem (zob. też Joz 22, 27 n). W psalmach jednak, zwłaszcza w *Psalmie 119*, np. Ps 119, 88. 119. 129. 146. 167 n (w sumie 23 razy), *martyrion* użyte jest w sensie porad, wskazówek, napomnień, które psalmista miłuje, podziwia i pragnie zachowywać. *Martyrion* zatem jako przepis i określenie zasad przymierza staje się nosicielem jego aktualizujących składników, takich jak wola Boga czy pouczenia Jahwe.

Drugim podstawowym terminem badanej grupy językowej jest *martys* – świadek, oddane przez hebrajskie *'ed* (54 razy). Używany jest on zgodnie z klasycznym znaczeniem greckim: *martys* to ten, który na podstawie swojego spostrzeżenia, obserwacji coś poświadcza albo – w sensie prawnym – zostaje wezwany do potwierdzenia stanu rzeczy lub umowy⁷. Tak nazwani zostają starsi miasta, mający zgodnie potwierdzić prawne nabycie przez Booza pola Noemi i wzięcia sobie za żonę Rut (Rt 4, 9 n).

Okoliczności wystąpienia świadka zostają szczegółowo określone w Prawie oraz przez przepisy rabiniczne⁸. Według żydowskiego prawa procesowego – w przeciwieństwie do naszego, które stoi na stanowisku domniemania niewinności – w procesie żydowskim oskarżony musiał dowieść swojej niewinności. W opowiadaniu o Zuzannie (Dn 13), Daniel przez oddzielenie od siebie obu świadków bada zgodność ich zeznań, a w konsekwencji słuszność wydanego wyroku śmierci. Wskazuje to jak wielkie było znaczenie świadków, w następstwie tego ko-

⁶ Zeugnis [*martyria*]..., s. 1480.

⁷ Zeugnis, w: *Bibeltheologischer Wörterbuch*, J. Bauer (hrsg.), Bd. 2, Graz–Wien–Köln 1967², s. 1540.

⁸ Zeugnis [*martyria*]..., s. 1480; Zeugnis, w: *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum. Christentum. Islam.*, Graz 1987, A. T. Khonry (hrsg.), kol. 1158–1159.

nieczność stawiania im wysokich wymagań moralnych, takich jak: bezstronność, dobra opinia, przestrzeganie religijnych przepisów, brak pokrewieństwa z oskarżonym⁹. W celu uzasadnienia wnoszonego oskarżenia wymagane było zgodne świadectwo co najmniej dwóch świadków (Pwt 17, 6; 19, 15; Lb 35, 30). W ten sposób chciano też przeszkodzić interesownym wystąpieniom lub pochodzącym z nienawiści. Wyroku śmierci nie wolno było wydać na podstawie zeznania jednego tylko świadka (Lb 35, 30). Do świadka też należał obowiązek rozpoczęcia wykonania kary (Pwt 17,7). Świadectwo kobiet i niewolników nie miało mocy prawnej. Prawo surowo zakazywało fałszywego świadczenia (Wj 20, 16; 23, 1), niemniej częste skargi na fałszywych świadków (np. Ps 27, 12; 35, 11) sugerują liczną obecność takich sytuacji.

Osoba Boga mogła zostać wezwana na świadka przez niewinnego (Hi 16, 19; Ps 89, 38) albo jako rękojmia zawartej umowy (Rdz 31, 50 n) lub uczciwości w spełnianym urzędzie (1 Sm 12, 5.6), także i win Izraela (Jer 29, 23). Ale zasadniczo jednak świadek to osoba ludzka, której wiarygodność domaga się weryfikacji (Prz 12, 17; 14, 5.25; Iz 8, 2). Składanie świadectwa miało charakter aktu liturgicznego (Pwt 19, 17: „mieć spór przed Jahwe”). Fałsz dowiedziony świadkowi był karany z całą surowością, przynajmniej taką karą, która spotkałaby niesłusznie przez niego oskarżonego (Wj 20, 16; Pwt 19, 16–20). Nadto podlegał on prawu zemsty i krwi¹⁰. Aby nie dopuścić do krzywdy niewinnego zakazane było przyjmowanie podarków oraz przypomniano o odpowiedzialności przed Bogiem (Wj 23, 6–9)¹¹.

W *Starym Testamencie* spotykamy także głębsze rozumienie świadka. W *Księdze Izajasza* (43, 10.12; 44, 8) Izrael jest nazwany Sługą Pańskim. Dzięki doświadczeniu w swojej historii zbawczych dzieł Jahwe, spełnienia otrzymanyh zapowiedzi i obietnic, może on – wobec narodów pośród których żyje – być świadkiem Jahwe, jego jedyności oraz mocy. Tutaj zostaje po raz pierwszy zasygnalizowany misjonarski wymiar Ludu Bożego, który swoją pełnię otrzyma w *Nowym Testamencie*¹².

Ostatnią, trzecią, formą badanej terminologii jest czasownik, który w swojej prostej postaci *martyreo* tylko 17-krotnie występuje w *Septuagincie*. Określa on sądową wypowiedź świadka (Lb 35, 30; Pwt 19, 15.18) oraz staje się przypo-

⁹ R. S c h n a k e n b u r g, *Zeugnis von Christus*, w: *Ihr werdet meine Zeugen sein...: Weitergabe des Glaubens und persönliches Apostolat*, K. M. Becker, J. Eberle (hrsg.), St. Ottilien 1993, s. 12–13.

¹⁰ *Świadek*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 1284; *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, opr. S. Łach, Poznań–Warszawa 1971, s. 200. 211; *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, opr. S. Łach, Poznań 1964, s. 201–202.

¹¹ *Księga Wyjścia, Wstęp*..., s. 227.

¹² K. Luke, *dz. cyt.*, s. 76–77; *Zeugnis*, w: *Lexikon religiöser...*, kol. 1159–1160; *Księga Izajasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, opr. L. Stachowiak, t. 2, Poznań 1996, s. 118–121.

mnieniem czegoś, np. stela postawiona przez Jakuba świadczy o jego zgodzie z Labanem (Rdz 31, 46 nn), a pieśń Mojżesza będzie świadczyć przeciw Izraelitom, gdy ich potomstwo zapomni o dobrodziejstwach Jahwe i zwróci się ku obcym bogom (Pwt 31, 21)¹³.

W *Starym Testamencie* zatem świadectwo funkcjonuje zasadniczo w kontekście prawnym, czasami nabiera nowych akcentów, jak to jest w Pięcioksięgu i Psalmach, gdzie staje się określeniem pouczeń Bożych, oraz u Izajasza, gdzie nabiera kerygmatycznego charakteru.

2.2. Świadectwo w *Nowym Testamencie*

Statystyczny rozkład słownictwa tej grupy w *Nowym Testamencie* pokazuje, że wśród autorów tematyka świadczenia jest najobszerniej obecna w pismach św. Jana: 47 razy *martyreo* (poświadczać), 30 razy *martyria* (świadcstwo) i 5 razy *martys* (świadek) oraz u św. Łukasza: 11 razy *martyreo* (poświadczać), 3 razy *martyria* (świadcstwo) i 13 razy *martys* (świadek)¹⁴.

Prawne rozumienie świadectwa występuje również w *Nowym Testamencie*, np. w przedstawieniu procesu Jezusa, gdy przełożeni szukają świadków przeciw Jezusowi, aby mieć powód do oskarżenia Go (*martyreo*: Mk 14, 55.56.59; Łk 22, 71 oraz *martys*: Mk 14, 63 i paralelne Mt 26, 65). Prawny charakter mają również cytaty z *Księgi Powtórzonego Prawa* – Mt 18, 16 i J 8, 17 – dotyczące liczby świadków i prawdziwości ich zeznań, występujące także w listach – Hbr 10, 28; 2 Kor 13, 1; 1 Tym 5, 19. Taka wymowa występuje jeszcze w *Dziejach Apostolskich*, gdy jest mowa o podstawieniu fałszywych świadków przeciw Szczepanowi (Dz 6, 13; 7, 58)¹⁵.

W tradycyjnym sensie potwierdzenia czegoś, znajdujemy jeszcze *martyreo* u św. Pawła, gdy poświadcza on gorliwość współbraci Żydów (Rz 10, 2) czy szczodrobliwosć Kościołów Macedonii na rzecz ubogich (2 Kor 8, 3, zob. też Kol 4, 13; Ga 4, 15). Naukę o zmartwychwstaniu umarłych wzmacnia on, przywołując jej dalekosiężne konsekwencje: gdyby nie była ona prawdziwa, to jego świadczenie musiałoby zwrócić się przeciwko Bogu [gdyż oznaczałoby to, że nie jest On w mocy wskrzeszać umarłych], a sam jej głosiciel okazałby się kłamcą (1 Kor 15, 15). Ale Paweł też jest pierwszy, który poszerza znaczenie terminu, nadając mu treści kerygmatyczne: używa go do określenia przedmiotu swojego przepowiadania, np. „świadcstwo Chrystusowe utrwaliło się w was” (1 Kor 1, 6), czy: „Tak też i ja przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże” (1 Kor 2, 1; zob. też 1 Tes 1, 10).

¹³ *Zeugnis* [*martyria*]..., s. 1481.

¹⁴ *Zeugnis* [*martyria*]..., s. 1481–1482; *Zeugnis*, w: *Bibeltheologischer Wörterbuch*, s. 1539.

¹⁵ *Zeugnis* [*martyria*]..., s. 1482; *Świadectwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. x. Léon-Dufour, Warszawa 1982, s. 951.

Nowe aspekty spotykamy także u synoptyków, którzy wnoszą aspekt oskarżenia, np. gdy Jezus poleca oczyszczonemu z trądu złożyć ofiarę „na świadectwo dla nich” (Mk 1, 44 i paralelne Mt 8, 4; Łk 5, 14), co oznaczać miało, z jednej strony, aprobatę i dowód autentyczności uzdrowienia, z drugiej jednak, stało się oskarżeniem niewiary w Jezusa. Zapowiedzi prześladowań Apostołów i stawiania ich przed sądami, będą sposobnością do głoszenia Jezusa oraz staną się równocześnie oskarżeniem Żydów – „na świadectwo dla nich” (Mt 10, 18 i paralelne Mk 13, 9; Łk 21, 13). Świadectwem będzie proch strząśnięty z nóg nieprzyjętych i wzgardzonych głosicieli Ewangelii (Mk 6, 11; Łk 9, 5; zob. też Łk 5, 14 Łk, czy 11, 47.48). Świadectwo dają zatem nie tylko osoby, lecz także rzeczy i czyny mogą w sposób niezamierzony pełnić funkcję świadka¹⁶.

Obok jednak tych rzadszych i mniej ważkich znaczeń, rysują się dwa nowe – brzemienne dla teologii aspekty. W *Dziejach Apostolskich* termin świadectwo wyraża czynność głoszenia Ewangelii. Przebywający w więzieniu jerozolimskim Paweł ma widzenie Pana, który mu zapowiada: „Wykazuj śmiałość, jak bowiem zaświadczałeś (*martyraesai*) o Mnie w Jeruzalem, tak teraz trzeba i w Rzymie zaświadczać (*martyraesai*)” (Dz 23, 11)¹⁷. Występujący w tym miejscu po raz pierwszy, czasownik bez dopełnienia oznacza samodzielność i odrębność wyrażanej przezeń czynności. Analogiczne znaczenie podaje Dz 4, 33: „I mocą wielką oddawali świadectwo (*martyrion*) wysłannicy [tzn. Apostołowie] powstaniu Pana Jezusa”¹⁸. Widać tutaj istniejącą ciągłość między pouczeniem Jezusa danym uczniom tuż przed Wniebowstąpieniem: „Wy jesteście świadkami tego [tzn. osoby, dzieła i nauczania Jezusa]” (Łk 24, 48; por. Dz 1, 8), a podjęciem i spełnianiem przez nich tego posłannictwa: „Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa” (Dz 4, 33)¹⁹. Dla Łukasza zatem świadkowie to: 1) Apostołowie, którzy otrzymali od Pana misję (Łk 24, 46–48), 2) byli bezpośrednimi uczestnikami Jego ziemskiego życia, nauczania i czynów: „Trzeba więc, aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami, począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty do nieba...” (Dz 1, 21–22) i (3) osobiście spotkali Zmartwychwstałego – „z Nim jedli i pili po Jego zmartwychwstaniu” (Dz 10, 41) – i dlatego mogą głosić, że

¹⁶ *Zeugnis [martyria]...*, s. 1482; *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz.*, opr. F. Gryglewicz, Poznań–Warszawa 1974, s. 142.

¹⁷ *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994, s. 656.

¹⁸ Tamże, s. 528.

¹⁹ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów dzisiejszych*, tłum. ks. A. Paciorek Katowice 1993, s. 420–421; *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 300.

Ten, który był ukrzyżowany – żyje: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami” (Dz 2, 32; por. Dz 1, 22–23; 3, 15; 13, 31)²⁰.

Dla Łukasza świadkami są także Szczepan (Dz 22, 20) oraz Paweł, choć nigdy historycznie nie spotkali się oni z Jezusem. W przypadku jednak Apostoła narodów, wizja, którą przeżył on pod Damaszkiem, była jednak realnym „spotkaniem” Zmartwychwstałego (Dz 9, 3–7; 26, 13–18), ustanawiającego go Apostołem i powołującego go do ewangelizowania: „Bo wobec wszystkich będziesz świadczył o tym, co widziałeś i słyszałeś” (Dz 22, 15 por. 23, 11; 26, 16). Sam Paweł jest świadom pochodzenia głoszonej przez siebie nauki bezpośrednio z danego mu objawienia, nie zaś z własnego rozpoznania, czy wymysłu (por. Ga 1, 11–2, 10). Łukasz wprowadza w związku z tym pewne rozróżnienie. Pisząc o zdarzeniach, które „przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa” (Łk 1, 2), w pierwszym rzędzie tytuł „sługi słowa” odnosi do Pawła, w dalszej kolejności określa go świadkiem, wobec Apostołów zaś czyni odwrotnie. Cechą charakterystyczną Łukaszowego użycia byłby zatem ów rys ewangelizacyjnego naznaczenia tożsamości świadka²¹.

Podstawowym warunkiem świadectwa Apostołów była ich obecność przy wydarzeniach, które poświadczają – ich własna wiedza w sprawie Jezusa. Być Apostołem znaczy być świadkiem. Wielokrotnie pojawiają się w związku z tym czasowniki „widzieć” i „słyszeć”. Przed Sanhedrynem Apostołowie odważnie wyznają: „Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4, 20), co wskazuje zarazem podstawę ich nauczycielskiego i pasterskiego autorytetu w pierwotnym Kościele. Nauczając w domu Korneliusza, Piotr powołuje się na swoją obecność w czasie publicznej działalności Jezusa: „A my jesteśmy świadkami wszystkiego, co działał w ziemi żydowskiej i w Jerozolimie” (Dz 10, 39). W ten sam sposób Łukasz uwiarygodnia swoją Ewangelię – przedstawione przez niego zdarzenia pochodzą od tych: „którzy od początku byli naocznymi świadkami” (Łk 1, 2). To samo stwierdza autor *Pierwszego Listu św. Piotra*: „nauczaliśmy jako naoczni świadkowie Jego wielkości” (1 P 1, 16). Przypomnieć trzeba by tu raz jeszcze wspomnianego już św. Pawła, który choć nigdy bezpośrednio nie spotkał Jezusa, to jednak „ujrzał Sprawiedliwego i Jego własny głos usłyszał” (por. Dz 22, 14–15) i dlatego ma w Rzymie wobec wszystkich świadczyć o tym, co widział i słyszał. Upewniając Koryntian co do prawdziwości zmartwychwstania, wylicza uczniów, którym ukazał się Zmartwychwstały i zamyka tę listę swoją osobą: „w końcu ukazał się mnie, poronionemu płodowi” (1 Kor 15, 8). Dotyczy

²⁰ *Zeugnis [martyria]*..., s. 1482–1483; *Zeugnis*, w: *Bibeltheologischer Wörterbuch*, s. 1541; K. Luke, dz. cyt., s. 80; H. Waldenfels, dz. cyt., s. 421–422; W. Wielgat, *Martyres prokech-eirotomenoi hypo tou Theu. Problem świadczenia Ludu Bożego*, Warszawa 1985, Bibl. ATK, s. 80, 83.

²¹ *Zeugnis*, w: *Bibeltheologischer Wörterbuch*..., s. 1541; *Ewangelia według św. Łukasza*..., s. 80.

to także diakona Szczepana, który przed swoją śmiercią widział Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga (Dz 7, 56)²².

Te kategorie „naoczności” i „nausznosci” obecne są już w *Starym Testamencie*, gdzie występują w opisach objawiania się Jahwe (teofanii) np.: „Zapytaj no dawnych czasów [...] czy słyszano o czymś podobnym? Czy słyszał jakiś naród głos Boży z ognia, jak ty słyszałeś [...]. Czy usiłował Bóg przyjść i wybrać sobie jeden naród [...] dziełami przerażającymi, jak to wszystko, co tobie uczynił Pan, Bóg twój w Egipcie na twoich oczach? Widziałeś to wszystko byś poznał, że Pan jest Bogiem [...] Z niebios pozwolił ci słyszeć swój głos [...]. Na ziemi dał ci zobaczyć swój ogień ogromny i słyszeć swoje słowa spośród ognia. [...] Na twoich oczach, ze względu na ciebie wydziedziczył obce narody. [...]” (Pwt 4, 32–38; zob. też Pwt 5, 23–24). Wydarzenia, których Izrael doznał w swojej historii, uzdolniły go do ich opowiadania, czyli świadczenia wobec sąsiednich narodów o Bogu prawdziwym, który żyje i działa²³.

Znacznie częściej posługuje się tymi dwoma czasownikami św. Jan, który używa ich w odniesieniu zarówno do świadectwa składanego przez ludzi – Apostołów i Jana Chrzciciela, jak i przez osoby boskie. Jezus, ponieważ „widział Ojca czyniącego” (J 5, 19), dlatego nie mówi sam od siebie, lecz występuje w Jego imieniu. Ponieważ On z nieba pochodzi, dlatego „świadczy On o tym, co widział i słyszał” (J 3, 32; zob. też J 8, 38) – poucza o Bogu, którego „...nikt nigdy nie widział” (J 1, 18)²⁴.

Używając tych samych czasowników, wyjaśnia św. Jan zdolność uczniów do głoszenia: „to wam oznajmiamy [...] cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce [...] oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli” (1J 1,1–3). Autentyczność i wiarygodność przedstawianych wydarzeń zostaje potwierdzona właśnie przez odwołanie się do bezpośredniej przy nich obecności: „zaświadczył to ten, który widział” (J 19, 35) zapewnia Jan, opisując przebicie boku Jezusa na krzyżu. Taka bliskość nie dopuszcza cienia wątpliwości co do autentyczności poświadczanych wydarzeń²⁵.

W scenie wskazania Jezusa przez Jana Chrzciciela, akt „zobaczenia” staje się warunkiem wydania świadectwa o tożsamości Jezusa: „Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego na Nim, jest Tym...” (J 1, 33) – taki znak

²² H. Waldenfels, dz. cyt., s. 420–421; T. Hergesel, *Biblijna idea ewangelizacji*, CS (1979) t. XI, s. 266; *Świadectwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 951; H. U. von Balthasar, *Świadectwo i wiarygodność*, „Communio” (1989) z. 6, s. 111; zob. Jan Paweł II, *Świadectwo wiary w Kościele – wspólnocie prorockiej*, w: tenże, *Wierzę w Kościół. Jeden, święty, powszechny i apostołski*, Watykan 1996, s. 149.

²³ W. Wielgat, dz. cyt., s. 138.

²⁴ H. Pagiewski, *Głoszenie Słowa Bożego jako świadectwo*, Warszawa 1971, s. 74.

²⁵ *Świadek, który słyszał na własne uszy*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 1284; *Świadkowie naoczni*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 1284–1285; H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 111; T. Hergesel, dz. cyt., s. 266.

rozpoznania Syna Bożego otrzymał Jan od posyłającego go. Tak też się stało: „Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim” (J 1, 32) oraz „Ja to ujrzałem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” (J 1, 34). Podobnie w relacji o przyłączeniu się pierwszych uczniów do Jezusa (J 1, 35–51) na przestrzeni 17 wersów kilkunastokrotnie użyto czasowników wyrażających czynność patrzenia i widzenia. Z jednej strony, jest to wyraz zrozumienia świadectwa Chrzciciela, ukierunkowanego na spotkanie z Jezusem i przystąpienia do Niego, a w konsekwencji nabycia osobistej i własnej wiedzy o Nim: „Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka i tego dnia pozostali u Niego” (w. 39), z drugiej zaś, kieruje powątpiewającego ku rozstrzygającemu świadectwu Jezusa: „Chodź i zobacz” proponuje Filip Natanaelowi (w. 46)²⁶. Owo Janowe „widzieć” należałoby, w kontekście składania świadectwa, rozumieć jako poznanie głębszych związków istotowych, które stają się przedmiotem świadectwa lub jako fakt osobowego i wewnętrznego spotkania się z Jezusem²⁷. Czasownik ten, wraz z związanym z nim „słyszeć” nabiera u św. Jana sensu bliskiego aktowi wiary – autor chce w ten sposób dać czytelnikowi niejako dotykalny udział w misterium osoby Pana²⁸.

Święty Jan obok klasycznego znaczenia świadectwa (np. J 2, 25; 3, 28; 18, 23; 3 J 3.6.12) ma własne, specyficzne jego znaczenie. Obok wspomnianego wyżej już aspektu wskazywania na Jezusa przez Jana Chrzciciela oraz przez Pisma (J 3, 53), sam Jezus składa świadectwo o sobie samym – o swojej tożsamości i misji. Ono jest zarazem Jego samoobjawieniem się przed światem i dlatego jego ranga jest najwyższa (por. J 3, 34). Jego wyższość nad innymi tkwi w identyczności świadka z jego przesłaniem: Jezus jest równocześnie podmiotem i przedmiotem świadectwa, jest ucieleśnieniem miłości Ojca, o której przyszedł zaświadczyć (zob. J 3, 13)²⁹. Terminologia używana przez Jana potwierdza objawieniowy charakter świadectwa. Jan sięga po czasownik *martyreo* – poświadczać, świadczyć i rzeczownik *martyria* – świadectwo, jako wypowiedź świadka, które charakteryzują się czynnym aspektem i oddają lepiej wydarzenie przekazania boskiego objawienia niż rzeczownik *martyrion* – świadectwo, dowód, który miał charakter bardziej rzeczowy, lub *martyis* – osoba świadka. W ten sposób uwaga czytelnika była skoncentrowana na samym wydarzeniu³⁰.

²⁶ G. Cottier, *Uświęceni w prawdzie*, Poznań 1996, s. 30, 32–24.

²⁷ Por. *Widzieć*, w: *Podręczny słownik biblijny*, kol. 1395; G. Siwek, *Kaznodzieja jako świadek*, w: *Sluga Słowa*, red. W. Przychyna, Kraków 1997, s. 89.

²⁸ *Ewangelia według św. Jana*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996 s. 159.

²⁹ A. Jankowski, *Eschatologiczne posłannictwo Ducha Parakleta*, „Analecta Cracoviensia” t. 5, 1975, s. 557–558; F. Józwiak, *Świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie w świetle IV Ewangelii*, „Ateneum Kapłańskie” 81 (1975) nr 399, s. 416, *Zeugnis [martyria]*..., s. 1844; H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 108–109; G. Cottier, dz. cyt., s. 53.

³⁰ *Zeugnis [martyria]*..., s. 1483.

Trzecim wreszcie, specyficznym Janowym, rysem świadectwa jest proklamująco-odsyłające świadectwo uczniów. Ci, którzy prawdę Bożą przyjęli, potwierdzili ją tym samym, dali więc w ten sposób świadectwo Jezusowi (zob. J 3, 33). Tak jest z Samarytanami, którzy uwierzyli w Jezusa dzięki świadectwu kobiety, która im Go wskazała (J 4, 39). Głębszy jednak sens ma świadectwo Apostołów, którzy widzieli i świadczą o życiu wiecznym, które było u Ojca i zostało im objawione (1 J 1, 2) oraz o Synu posłanym przez Ojca jako Zbawcy świata (1 J 4, 14). To świadectwo jest zbieżne ze świadectwem dawanym przez Ducha (J 15, 26; 1 J 5, 6), gdyż „widzenie” oznacza tutaj akt wiary. Wiara w Syna Bożego jest równoznaczna z posiadaniem w sobie świadectwa, które jest życiem wiecznym danym przez Boga, a obecnym w Jego Synu (1 J 5, 9–11). Świadectwo oznacza tutaj doświadczenie, które jest życiem w wierze w sensie egzystencjalnego trwania w Bogu, trwania w wewnętrznej i nadprzyrodzonej z Nim więzi³¹.

Według *Apokalipsy* Jezus jest „świadkiem wiernym i prawdomównym”, ponieważ wyjawia wspólnocie wiernych to, co sam poznał od Boga (Ap 3, 14; por. 1, 5). Cała księga jest świadectwem, które On składa, a które jest identyczne ze Słowem Bożym (Ap 1, 2.9), a zatem jest objawieniem. Spotkanie ze świadectwem Jezusa sprawia, że przezeń dotknięty zostaje przynaglany do jego dalszego przekazywania, ponieważ doświadcza tkwiącej w nim własnej mocy. Jest ono również składane przez tych, którzy wytrwali w prześladowaniach i w ten sposób mają udział w losie Jezusa – świadka pierwszego i wiernego (Ap 6, 9; 12, 17). Ich świadectwo wraz z krwią Baranka jest przyczyną ich zwycięstwa w doznawanych cierpieniach z powodu świadectwa Jezusa (Ap 12, 11; 20, 4)³².

Do tego świadectwa Jezusa, które objawia i jest równocześnie Objawieniem, dołączają inni świadkowie, a wśród nich Duch. On uczynił Apostołów świadkami (Dz 1, 8) i doprowadził ich do całej prawdy, ponieważ „mówił nie od siebie”, ale oznajmił „cokolwiek usłyszał” (J 16, 13). On jest mocą z wysoka czyniącą ich świadectwo skutecznym (Łk 24, 49). On sam jest też świadkiem, zgodnie z zapowiedzią Jezusa, który ma własne świadectwo, a w procesie sądu nad światem jest On świadkiem Jezusa (J 15, 26) i jednocześnie oskarżycielem świata (J 16, 8–11). Jego świadectwo dawane jest również wewnętrzne, w sercach wiernych (Rz 8, 16, por. Ga 4, 6), których uzdalnia do wyznawania wiary – składania świadectwa, że „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3)³³.

Podsumowując przedstawioną tematykę, należy wskazać przede wszystkim na nowość i oryginalność wniesioną przez *Nowy Testament* do rozumienia świadka i świadectwa. O ile w *Starym Testamencie* dominował jurydyczny charakter funkcjonowania świadka i składanego przezeń wyznania, a religijny aspekt zarysowuje się jedynie zaczątkowo u Deutero-Izajasza, o tyle Ewangelisci wprowadzili

³¹ Tamże, s. 1485; K. Luke, dz. cyt., s. 82.

³² *Zeugnis [martyria]*, s. 1485; K. Luke, dz. cyt., s. 81.

³³ G. Cottier, dz. cyt., s. 146. 150; H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 110; *Świadectwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 952.

dzając nowe, religijne treści, nadają temu terminowi własne i oryginalne znaczenie. Dla Łukasza świadkami są przede wszystkim Apostołowie, którzy byli z Jezusem od początku Jego działalności aż do Wniebowstąpienia, co staje się warunkiem ich posłania i autorytetu. Oni na własne uszy słyszeli i własnymi oczami widzieli wydarzenia, które głoszą. Im ukazał się Zmartwychwstały i dlatego w Jego imieniu występują i świadczą, że On żyje. Łukasz konstytuuje w ten sposób funkcję świadków w relacji do misterium paschalnego i stawia akcent na misji przepowiadania. W rozumieniu św. Jana punkt ciężkości spoczywa na rozpoznaniu i potwierdzaniu prawdy. Łukasz uwiarygodnia świadków ich historyczną autentycznością, natomiast Jan czyni to przez ich dotarcie do najgłębszej prawdy osoby Jezusa – Jego boskiej tożsamości i posłannictwa³⁴. W tych dwóch aspektach można mówić o ewolucji terminologii i jej pogłębianiu: od historycznego związku z wydarzeniami do tytułu ich głosiciela oraz od opowiadania o dokonanych wydarzeniach do dotarcia do ukrytej za nimi rzeczywistości i wejścia z nią w kontakt³⁵. Wydaje się, że to ostatnie znaczenie zbliża się do pierwotnej myśli hebrajskiej, która ukierunkowywała akt świadczenia ku przyszłości, a nie wstecz. Autorzy nowotestamentalni, którzy posługiwali się tym terminem, choć w zasadzie pisali po grecku, to ich myślenie było jednak ukształtowane przez środowisko semickie. Zatem poświadczane przeszłe wydarzenia mogą być proklamowane jako znaczące dla przyszłych pokoleń, ponieważ zbawcze dzieła Boga nadal zachowują swoją aktualność i moc³⁶. W *Starym Testamencie* brak też podstaw do doszukiwania się korzeni późniejszego tytułu *martyr* – świadek, męczennik³⁷.

3. PERSONALISTYCZNA STRUKTURA ŚWIADECTWA

Wybierając za kryterium odniesienie świadka do historycznych faktów, można wyróżnić trzy typy świadectw. Pierwszy rodzaj to świadectwo prawne, które przed sądem stwierdza stan rzeczy albo coś notarialnie uwierzytelnia. Jego przedmiot jest traktowany jako materiał do zrekonstruowania przez sędziego stanu rzeczy. Drugi rodzaj to świadectwo historyczne, składane przez uczestnika zdarzenia, który potwierdza jego realność oraz dokonuje jego interpretacji. Dzięki niemu mamy dostęp do wydarzenia początkowego, które przez niego niejako się uobecnia i staje zrozumiałe. Trzecim wreszcie rodzajem jest świadectwo z przekonania, wspomniane już przy osobie Sokratesa, którego bezpośredni związek z historycznym wydarzeniem jest najslabszy. Poprzez zaangażowanie osoby świadka i jego życia wyraża ono własne przekonanie człowieka o ważności po-

³⁴ F. Józwiak, dz. cyt., s. 416–417; *Zeugnis*, w: *Lexikon religiöser...*, kol. 1161; W. Wielgat, dz. cyt., 350.

³⁵ G. Siwek, dz. cyt., s. 90–91.

³⁶ W. Hryniewicz, *Nasz Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 190–191.

³⁷ *Zeugnis [martyria]...*, s. 1481; *Zeugnis*, w: *Bibeltheologischer Wörterbuch...*, s. 1540.

świadczanej prawdy. Wspólną cechą tych dwóch ostatnich jest fakt pośrednictwa poświadczanej rzeczywistości, różnica zaś pochodzi z ich związku z historycznością oraz sposobu uzasadnienia swoich roszczeń³⁸.

J. Guitton w swoich analizach wykazuje, że obok stwierdzenia faktyczności wydarzenia, niezbędne jest także podanie jego znaczenia, czyli jego związku z osobą. Ta wiedza wyróżnia świadka od relatora, sprawozdawcy czy obserwatora. W celu zobrazowania myśli podaje on przykład Kebasa, który ma być lepszym świadkiem śmierci Sokratesa aniżeli obecny wtedy Platon. On bowiem, choć nie był przy niej osobiście, pojął jej sens i to uczyniło go świadkiem. Podobnie ma się rzecz z fotografią czy filmem, które utrwalają jakieś wydarzenie. Same w sobie są jedynie zbiorem plam o różnych odcieniach, który dopiero dzięki umiejętności ich odczytania nabiera sensu – przez interpretacje i osąd co do ich treści podaje się ich znaczenie. Właściwie więc są one jedynie pewnymi materialnymi pośrednikami, ponieważ tylko człowiek może rozpoznać organiczną jedność wydarzenia, osoby i wartości za nimi stojącej. W ten sposób zostaje wydany sąd moralny, wykracza on bowiem poza stwierdzenie i wyjaśnienie faktów, które jest właściwe nauce. W przypadku Jezusa rzecz idzie nie o Niego samego w sobie albo o realność i wytłumaczenie jakiegoś faktu, np. rozmnożenia chleba, lecz o ich jedność – o Jezusa rozmnażającego chleb. Nie ma bowiem faktów zupełnie neutralnych czy obojętnych. Jak w akcie widzenia następuje równoczesne uchwycenie zjawiska i jego znaczenia, podobnie jest i w akcie świadczenia, w którym dokonuje się jednoczesnego uchwycenia rzeczywistości i symbolu ukazującego znaczenie zaświadczanego przedmiotu. Następuje tutaj swoista synteza realizmu i symbolizmu, w której rzeczywistość zawierająca głębsze znaczenie zostaje możliwie najadekwatniej opisana. To konieczne zjednoczenie wspomnianych już wyżej: osoby, wydarzenia i jego znaczenia – przez J. P. Guittona określone jako *wcielone idee*, lub *idee-fakty* – jest przedmiotem świadectwa i wyrażanego w nim sądu wiary. Z niego odczytujemy strukturę świadectwa od strony jego treści, do której należy element zwyczajny (osoba i wydarzenie) oraz nadzwyczajny – znaczenie wykraczające poza rzeczywistość zmysłową. Jeśli Wcielone Słowo jest rzeczywiste, to można je poznać tylko przez świadectwo, które dosięgnie jego ukrytego znaczenia. Dlatego też *Ewangelia* według św. Jana, choć najpóźniej historycznie napisana, jest lepszym świadectwem niż wcześniejsze, bo ona najbardziej uwydatnia znaczenie tych samych faktów³⁹.

Podobna myśl obecna jest u Izajasza, gdy Bóg przypomina Izraelitom, że mają być jego świadkami i wybranymi sługami, aby w ten sposób poznali, uwierzyli

³⁸ *Handbuch der Fundamentaltheologie*, W. Kern, H. J. Pottmeyer, H. Seckler (hrsg.), Freiburg im Breisgau 1985–1988, Bd. 4, s. 400–401; por. H. Pagiewski, dz. cyt., s. 68–69.

³⁹ J. Guitton, *Jezus*, Warszawa 1963, s. 112–114, 124–125; W. Pomarański, *Koncepcja świadectwa chrześcijańskiego u J. P. Guittona*, Bibl. KUL, Lublin 1975, s. 46–48; M. Rusecki, *Papież – świadek i znak jedności Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 43 (1996) z. 2, s. 150–151.

i zrozumieli jedyność i wyłączość Jahwe na tle czczonych przez sąsiednie narody bożków (Iz 43, 10)⁴⁰.

U św. Jana można też dostrzec to wewnętrzne ukierunkowanie świadectwa ku zrozumieniu. Dwaj uczniowie Jana Chrzciciela, usłyszawszy jego świadectwo o Jezusie, poszli za Nim i pozostali u Niego, ukazując w ten sposób, że pojęli świadectwo Jana (J 1, 35–39) zmierzające przeciwko rozpoznaniu i spotkaniu Jezusa. Jan Chrzciciel, dzięki widzeniu Ducha zstępującego na Jezusa, rozpoznaje i wskazuje Posłanego (J 1, 34). Wreszcie i sam Ewangelista w wodzie i krwi wypływających z przebitego boku Jezusa zobaczył świadectwo potwierdzające mesjańską i Boską godność Jezusa (J 19, 33–34 oraz 1 J 5, 6). W Ewangelii Jana świadczenie odnosi się więc nie tyle do autentyczności zdarzeń, ile do ich znaczenia, objawiającego się we wzbudzonej przez nie wierze⁴¹.

Dzięki świadkowi zatem można nie tylko upewnić się o prawdziwości wydarzeń, ale przede wszystkim można dotrzeć do ich wewnętrznej zawartości, której poznanie ma być celem świadectwa. On jest dopuszczony do tajemnicy ukrytej za zewnętrznymi oznakami wydarzeń i jemu jest dane jej poznanie, a potem podzielenie się nią z innymi. I choć mogłoby być dane również innym osobom uczestniczenie w tychże zdarzeniach, to jednak poznanie wewnętrznej treści świadectwa pozostaje dla nich niedostępne. Tak właśnie należałoby spojrzeć na postawę przywódców Izraela wobec Jezusa. Choć widzieli czynione przez Niego znaki i słuchali Jego nauki, to jednak nie rozpoznali w Nim zapowiedzianego i oczekiwanego Mesjasza. Znaki i wydarzenia, które dokonywały się na ich oczach nie doprowadziły ich jednak do rozpoznania w nich zbawczych dzieł Boga. Bez spojrzenia na nie w świetle wiary, czyli potraktowania ich jako znaków, nie jest możliwe dotarcie do ich znaczenia. Widzenie zatem zewnętrzne, choć jest konieczne, okazuje się niewystarczające, aby uczynić świadkiem. W odniesieniu do świadectwa chrześcijańskiego, oznaczałoby to, że samo potwierdzenie historyczności zdarzeń sprzed dwóch tysięcy lat miałyby jedynie znaczenie naturalne, nie religijne i nie sięgające do ich rzeczywistego znaczenia w historii zbawienia, którą konstytutywnie tworzą⁴².

F. Blachnicki widzi wewnętrzną strukturę świadectwa jako konsekwencję dialogicznej struktury osoby. Wychodząc od analizy Trójcy Świętej, którą tradycja Kościoła wschodniego wyjaśnia przez wzajemne udzielanie się sobie osób we wzajemnym dialogu, a ten ma za swój przedmiot miłość, miłość, równocześnie jego przyczyna. Syn jawi się w nim jako wypowiedziane przez Ojca słowo – sło-

⁴⁰ W. Wielgat, dz. cyt., s. 150.

⁴¹ G. Cottier, dz. cyt., s. 30; S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 110.

⁴² F. Józwiak, dz. cyt., s. 415–416; M. Rusecki, *Argumentacja prakseologiczna w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 41 (1994) z. 2, s. 124; tenże, *Papież – świadek i znak jedności Kościoła*, s. 150–151; H. Waldenfels, dz. cyt., s. 307; G. Cottier, dz. cyt., s. 175.

wo najgłębiej wewnętrzne, w którym Ojciec wypowiada samego siebie i w którym daje siebie poznać. Jest to słowo objawienia się i zarazem świadectwa o sobie samym. Człowiek naturalnymi władzami poznawczymi może jedynie z dzieła stworzenia rozpoznać istnienie, mądrość i moc Stwórcy, nie ma jednak dostępu do Jego wewnętrznej, duchowej tożsamości. Dlatego Syn, przez przyjęcie widzialnej ludzkiej natury i wejście w historię umożliwia przez siebie poznanie samego Ojca – poznanie Go w sobie samym, w Jego wewnętrznej naturze, zgodnie ze słowami „kto Mnie widzi, widzi i Ojca” (J 14, 9). W ten sposób, Ten który mieszka w niedostępnej światłości (1 Tm 1, 16) i którego nikt nigdy nie widział (J 1, 18) w swoim Synu odkrywa tajemnicę swojego wewnętrznego życia i miłości, w Synu, który stał się świadkiem Ojca i Jego własnym świadectwem⁴³.

Powyższe spostrzeżenia odnosi F. Blachnicki do świadectwa ludzkiego. Skoro osoba w swojej wolności i suwerenności jest dla drugiej osoby tajemnicą, to pozostanie nią tak długo, dopóki sama nie zechce siebie odkryć, czyli wyrazić siebie, wypowiedzieć siebie w słowie. Poznanie bowiem osoby z zewnętrznych przejawów jej aktywności pozostanie zawsze częściowe i niepełne, a może okazać się nawet mylące. Jednak człowiek jako istota stworzona na obraz i podobieństwo Boga, a więc z natury dialogalna, zdolny jest do odkrycia siebie przed drugą osobą. Im większa jest jego wewnętrzna wolność – posiadanie siebie i władanie sobą, tym doskonalej może on siebie objawić i udzielić się innej osobie, a więc tym samym złożyć świadectwo. Właśnie to słowo odkrywania siebie i równocześnie udzielania siebie w nim jest słowem świadectwa. W rzeczywistości wiary, pierwszy, który wychodzi z inicjatywą spotkania i nawiązania dialogu, czyli złożenia o sobie świadectwa, jest Bóg, który spodziewa się od człowieka odpowiedzi wiary⁴⁴.

Skoro świadectwo jest aktem dialogu osób, to związek jego przedmiotu ze świadkiem nie może polegać na zewnętrznej łączności w postaci posiadania jakiejś wiedzy (informacji) i zdolności udzielenia jej innym. Taka więź jest właściwa naukom, których przedmiot nie ma aspektu egzystencjalnego, czyli rozstrzygalności dla sensu istnienia człowieka. Nauka bowiem wyjaśnia fakty w świetle bezpośrednich przyczyn, przedmiotem zaś świadectwa są akty ludzkie wraz z ich najgłębszym znaczeniem. Wydarzenie i osoba stają się w świadku bytem intencjonalnym, aktualizowanym w składanym świadectwie. Wewnętrzną

⁴³ F. Blachnicki, *Pytania do Ojca*, „Oaza” 1997, z. 25, s. 18–20; tenże, *Tajemnica żywego Kościoła. Konferencje rekolekcyjne*, „Światło-Życie”, Lublin 1992, s. 18–19; I. Chłopkowska, *Martyria w życiu Kościoła w ujęciu ks. F. Blachnickiego*, Bibl. ATK, Warszawa 1989, s. 26–28; M. Brzozowski, *Martyria według ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy Apostoł wewnętrznej odnowy człowieka*. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu Światło-Życie. Lublin, 5–6 października 1987r., „Światło-Życie”, Lublin 1988, s. 84–85; H. Pagięwski, dz. cyt., s. 65–66.

⁴⁴ F. Blachnicki, *Pytania do Ojca...*, s. 20; I. Chłopkowska, dz. cyt., s. 25–26; por. M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 138.

łącność świadka i wydarzenia, a właściwie łączność między świadkiem a podmiotem wydarzenia (np. przyjaźń) pozwala uchwycić sens poświadczanych zdażeń, które ze względu na ich publiczną niedostępność lub niepowtarzalność dostępne są tylko przez świadectwo⁴⁵.

Taką właśnie wewnętrzną więź ma na myśli J. Guitton, gdy mówi o wyrastaniu świadectwa Apostołów z zażyłego obcowania z Jezusem, przyjaźni z Nim i dzielenia Jego życia. Zwraca on uwagę na obecność w Ewangeliach swoistej „piramidy przyjaźni” z Jezusem, u podstawy której znajduje się siedemdziesięciu dwóch uczniów, poprzez dwunastu Apostołów, spośród których zostaje jeszcze trzech wyróżnionych – Piotr, Jakub i Jan, a jeszcze spośród tych dwaj stają się Mu wyjątkowo bliscy – Piotr, wyznający Jego mesjańską godność zapytany o miłość do Niego oraz Jan spoczywający na Jego piersi podczas Ostatniej Wieczerzy. Szczytem tej piramidy przyjaźni jest wspólnota miłości Ojca i Syna, dających światu wzajemne świadectwo o sobie. Ich świadectwo jest archetypem i pierwowzorem dla świadectwa ludzkiego, ponieważ wskazuje, że poznanie Jezusa i Jego najgłębszej wewnętrznej tożsamości pochodzi z osobistego kontaktu z Nim⁴⁶.

Podobne przekonanie wyraża H. Pagiewski, wyprowadzający swoje analizy na gruncie homiletycznym. Według niego świadectwo jest najwyższym stopniem komunikacji międzyosobowej. O ile nauczanie, jako pośredni rzeczywisty świadek komunikacji przewyższający propagandę, przekonuje przez podanie racji intelektualnych, intersubiektywnie sprawdzalnych, będących wewnętrzną siłą prawdy, to świadectwo człowieka przedłuża sobą świadectwo dane już wcześniej przez Boga i staje się przekazicielem Objawienia Bożego. Ponieważ jest ono ukazaniem tajemnicy osoby i zamysłu Boga, stąd ta forma przekazu okazuje się dla nich najwłaściwsza ze względu na przestrzeń relacji międzyosobowych, których dotyczy. Odpowiadałoby to, z jednej strony, godności osoby odbiorcy i jego wolności w przyjęciu, z drugiej zaś strony, naturze i doniosłości proponowanej przez nie prawdy, którą ma nie tylko wiernie wyrazić wraz z jej ważnością, lecz także zawartą w niej relację pierwszego autora do każdorazowego jej odbiorcy⁴⁷.

Przekonanie to podziela również M. Majewski, widząc w świadectwie nosiciela wartości egzystencjalnych przekazywanych w dialogu. Szczegółowość tej formy przekazu w odniesieniu do katechezy tkwi w wewnętrznym zaangażowaniu katechety oraz jego osobistym i głębokim przekonaniu o jedyności i ważności przedstawianej prawdy, czego nie dostaje postawie dobrego przykładu czy nauczania⁴⁸.

W tym miejscu zapewne powstaje pytanie o stosunek między zaangażowaniem świadka i obiektywizmem jego wypowiedzi. Na pierwszy rzut oka zdaje się

⁴⁵ W. Pomarański, dz. cyt., s. 50–52.

⁴⁶ J. Guitton, dz. cyt., s. 122–123; W. Pomarański, dz. cyt., s. 55; zob. też W. Beinert, *Być wszędzie świadkiem Chrystusa. Racjonalność a przekaz wiary*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” t. 15, 1995, s. 40–42.

⁴⁷ H. Pagiewski, dz. cyt., s. 60, 66, 72, 79–80, 128–130, 136.

⁴⁸ M. Majewski, dz. cyt., s. 126–127.

ono przynajmniej osłabiać, jeśli nie odbierać w ogóle obiektywnie historycznej wartości świadectwom Apostołów i Ewangelistów – ich zaangażowanie bowiem suponuje subiektywizm, a w konsekwencji zniekształcenie obiektywnej treści przekazu. Optymalnym postulatem staje się tutaj absolutna bezstronność, przejawiająca się w obojętnym i beznamiętnym stosunku do wydarzeń. Wykluczenie jednak zaangażowania świadka, oznaczałoby jednak pozbawienie go jego uprzywilejowanego statusu wobec relacjonowanych wydarzeń i zrównanie go z obserwatorem, który coś widzi, ale nie musi tego rozumieć⁴⁹. Sam fakt zaangażowania świadka wydaje się raczej przemawiać na korzyść jego wiarygodności, ponieważ świadomość wagi poznanych prawd sprzyja ich pieczołowitemu zachowaniu, wolnemu od samowolnych poprawek czy uzupełnień. W wyjaśnieniu tej trudności, wydaje się konieczne najpierw samo dopuszczenie możliwości istnienia wiarygodnych przekazów, które są przecież później poddane krytycznej weryfikacji⁵⁰.

W przypadku Apostołów istotną okolicznością w określaniu wiarygodności ich świadectwa jest stwierdzenie pewnej przypadkowości w ich staniu się świadkami. To nie oni wybrali, ale to ich wybrał Jezus, a poświadczane wydarzenia im się przydarzyły, bez ich własnego udziału w ich kreowaniu. Widać to szczególnie na przykładzie chrystofanii, które Ewangelie przedstawiają jako wydarzenia, pozostające poza ich własną aktywnością, a one im się jakby mimo ich woli przytrafiły i zaskoczyły ich. Spostrzeżenie to pozwala mówić o czystości ich intencji oraz bezinteresowności, a w konsekwencji wierności w nieskażonym zachowaniu treści zdarzeń⁵¹.

G. Cottier nieco więcej, światła rzuca na ten problem, przedstawiając funkcjonowanie świadka w tradycji grecko-rzymskiego sądownictwa. Tam, w odróżnieniu od naszych współczesnych oczekiwań, świadek od samego początku był obrońcą i pomocnikiem oskarżonego, stawał się poręczycielem i gwarantem niewinności. Do swoich zeznań przykładał jakby pieczęć własnego życia i sam stawał się dowodem przedstawianych treści. Zaangażowanie świadka nie uchybiało więc wartości zeznań. W takim duchu przedstawiony został Jan Chrzciciel, który

⁴⁹ J. P. Guitton, dz. cyt., s. 117.

⁵⁰ Co do nieskażoności i wierności przechowania i przekazu apostołskiego i pierwszego Kościoła zob. S. I. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 165–177, a zwłaszcza J. Kudasiwicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 62–126. W tej ostatniej obok prezentacji poglądów R. Bultmanna, kwestionujących historyczność przekazu w Ewangeliach oraz ich krytykę, przedstawione są kryteria wiarygodności historycznego przekazu orędzia o Jezusie i Jego dziełach w czasie pomiędzy Nim a spisaniem Ewangelii. Por. J. Guitton, dz. cyt., s. 109–111 i W. Pomarański, dz. cyt., s. 13–14. Waga powyższych spostrzeżeń tkwi we wskazaniu na dużą wartość historyczną treści świadectw Ewangelii, czego konsekwencją jest uwzględnienie także ich zawartości wewnętrznej w celu uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa.

⁵¹ J. Guillet, *Świadectwo dziejów Apostolskich*, „Communio” 5 (1985) nr 2, s. 76. *Świadkowie naoczni*, w: *Podręczny słownik biblijny...*, kol. 1285; J. Guitton, dz. cyt., s. 117.

wyznawał, że nie jest Mesjaszem, a sensem jego egzystencji jest zaświadczyć o światłości (J 1, 7.20)⁵².

Konsekwencją takiego żądania obojętności od świadka byłoby też zakwestionowanie istoty samego aktu świadczenia, którego celem jest umożliwienie dotarcia do znaczenia opowiadanych zdarzeń. Zatem nielogiczne byłoby oczekiwanie obojętności świadka wobec znaczenia i wartości poświadczanego. Przecież to właśnie zaangażowanie jest wyrazem uznania wagi i znaczenia poświadczanych treści. H. Pagiewski stawia nawet postulat zaangażowania świadka w przepowiadaniu, rezygnacja bowiem z apelatywności będzie przeszkodą w nawiązaniu dialogu, na który przecież świadectwo chrześcijańskie jest ukierunkowane. Zaniechanie tej postawy osobistego przejęcia się i oddania się prawdzie już u samego początku podważa jej wiarygodność, nie sposób bowiem pogodzić obojętności świadka wobec niej z przekonaniem o wyjątkowości głoszonego przez niego orędzia⁵³.

H. Waldenfels widzi w zaangażowaniu świadków swoiste napięcie właściwe świadectwu czasów poapostolskich, które z jednej strony, potwierdza za Apostołami prawdziwość wydarzeń, a z drugiej strony, w proroczy sposób zapowiada przyszłość, wywodzącą się ze znaczenia przeszłych wydarzeń. Dlatego samo zabezpieczenie poprawności przekazu okazuje się niewystarczające, ponieważ nadrzędne jest znaczenie tego przekazu, z którego wywodzi się głoszenie świadka. To zaangażowanie jest analogiczne jak u proroków, którzy widzą i głoszą teraźniejszość kształtowaną i przeżywaną w świetle przeszłych obietnic, a te zwracają ją ku przyszłości, podtrzymując pamięć o przeszłości⁵⁴.

Kolejny moment pomagający bliżej określić tożsamość świadectwa chrześcijańskiego wypływa z przyjrzenia się wzajemnemu odniesieniu Jezusa do Ojca, które można określić mianem „przezroczyści”, lub „przejrzystości” Jezusa wobec Ojca. W śmierci na krzyżu, która jest najwyższym aktem „zaangażowania” Jezusa, przejawia się Jego posłuszeństwo w spełnieniu woli Ojca. Jezus daje pierwszeństwo osobie Ojca i sam wycofuje się na drugi plan, aby sobą nie przysłaniać Ojca i stać się jakby szybą, przez którą można zobaczyć Ojca, o czym sam mówi, gdy poucza Filipa (J 14, 8–10). Natura ludzka zwykle utrudniająca spotkanie z Bogiem, tym razem wyjątkowo pozwala zobaczyć Ojca. „Przezroczyść” Jezusa na osobę Ojca pochodzi z ich jedności, która przeniknięta jest wzajemną miłością, wolną od skazy miłości własnej. Dla każdego jednak świadectwa składanego przez człowieka jest to postawa fundamentalna, bez której treść świadc-

⁵² G. Cottier, dz. cyt., s. 17–18; zob. też wcześniejsze uwagi dotyczące charakteru udziału świadka w procesie.

⁵³ H. Pagiewski, dz. cyt., s. 52; G. Cottier, dz. cyt., s. 71.

⁵⁴ H. Waldenfels, dz. cyt., s. 307–308, 360.

stwa ulega zaciemnieniu i osłabieniu, a poświadczanie prawdy ukazuje się tutaj właśnie jako to ustępowanie miejsca jej samej, na której służbie pozostaje⁵⁵.

Wspominany już wcześniej J. P. Guitton wyraża tę myśl o „przezroczyści” świadka, wychodząc z analizy pojęcia autorstwa i odnosząc ją do Ewangelii Marka i Jana. Skoro świadek zastępuje podmiot poświadczanych wydarzeń, w miejsce którego staje, oznacza to, że można by zamiennie użyć ich imion i np. wstać imię Piotra, którego przepowiadanie relacjonuje Marek w swojej Ewangelii, w to miejsce Ewangelii, w którym występuje jego imię i nie zakwestionowałoby to jego osoby jako właściwego autora. W Ewangelii zaś Jana, sam autor przedstawia się jako bezpośredni uczestnik opisywanych wydarzeń, jako ten, który widział i proponuje swoje pośrednictwo. Idea „przezroczyści” byłaby adekwatnym wyrazem relacji zachodzącej między świadkiem a podmiotem poświadczanego wydarzenia⁵⁶.

Również w przedstawieniu postaci Jana Chrzciciela obecne jest to znamie „przezroczyści”. Oto po wskazaniu Jezusa ludowi, czyli spełnieniu swojej misji, Jan odchodzi. „Głośne wołanie” Jana oznacza misję herolda, a więc jedynie sługi poprzedzającego nadejście właściwego wysłannika. Taki jest też sens słów o potrzebie wzrastania Oblubieńca, a umniejszaniu się Jego przyjaciela (J 3, 28–30), określenie funkcji jako głosu (np. J 1, 23), który przecież sam w sobie jest jedynie dźwiękiem i bez słowa (także Słowa) nie ma znaczenia oraz oddania swoich uczniów, którzy po jego wyznaniu, nie zaś wskutek polecenia czy zachęty idą za Jezusem⁵⁷.

Do istotnych elementów świadectwa chrześcijańskiego należy również jego istotny związek z doświadczeniem wiary. Chodziłoby tutaj o doświadczenie bliższe potocznemu rozumieniu niż filozoficznemu – jako formie poznania. „Bezpośrednia percepcja wrażeń pochodzących od rzeczywistości”⁵⁸ wskazywałaby na potrzebę egzystencjalnego przeżywania swojej wiary przez chrześcijanina, co jest przedmiotem jego świadectwa dawanego wierze. Znaczenie – doświadczać – jest tu równoznaczne z bezpośrednim kontaktem czy uzyskaniem wiedzy na skutek bezpośredniego obcowania bądź uczestnictwa⁵⁹. Idea ta jest zbieżna ze wspomnianą już wyżej kategorią świadka naocznego, do których należeli Apostołowie, a do nich zalicza siebie również i Paweł (Dz 22, 15). Związek Dwunastu z po-

⁵⁵ J. Salij, *Teologia świadectwa*, w: *Referaty. XXII Kongregacja Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie*. Częstochowa–Jasna Góra 28 II – 2 III 1997, „Światło-Życie”, Katowice 1997, s. 4–5; *Handbuch der Fundamentaltheologie*, s. 386, 404.

⁵⁶ J. Guitton, dz. cyt., s. 119–120.

⁵⁷ G. Cottier, dz. cyt., s. 16, 21–24, 28–29, 40–41.

⁵⁸ *Doświadczenie*, w: *Mały słownik teologiczny*, K. Rahner, H. Vorgrimler, Warszawa 1987, kol. 90–91; zob. też *Erfahrung*, w: *Wörterbuch des Christentums*, V. Dreshen, H. Häring, K.–J. Kuschel (hrsg.), Zürich 1988, s. 298–299.

⁵⁹ *Doświadczenie*, w: *Mała encyklopedia filozofii*, red. J. Dębski, L. Gawor, S. Jedynek, Bydgoszcz 1996, s. 101–103; M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 21–27.

świadczaną rzeczywistością to właśnie doświadczenie w ścisłym sensie. Dotyczy ono zarówno spotkania i udziału w życiu Jezusa historycznego, jak i stwierdzenia tożsamości Ukrzyżowanego ze Zmartwychwstałym⁶⁰.

Jednakże takie poznanie Chrystusa nie jest dostępne pokoleniom poapostolskim, które mają jednak dalej je podawać. Dlatego należy tu mówić o poznaniu Chrystusa w szerszym znaczeniu, na czoło którego wysunie się egzystencjalne i osobiste odniesienie do Niego. Z pomocą wydaje się tu przychodzić rozróżnienie poczynione przez F. Blachnickiego wskazujące obecność w Nowym Testamencie dwóch podstawowych postaci świadectwa: typu Janowego oraz typu Pawłowego.

To pierwsze zdominowane jest intelektualnie i wyraża się w znajomości prawd wiary, historii Kościoła, poprawnych postaw moralnych czy wyjaśniania trudniejszych miejsc w Piśmie Świętym. Jest bliższe postawie intelektualistycznej niż życiu przenikniętym wiarą. Takie podejście do wiary symbolizowane jest w 1 J 1, 1–3, gdzie Apostoł zapewnia adresatów o bezpośrednim i osobistym widzeniu, słyszeniu lub nawet dotykaniu przedstawianych dalej spraw. Stąd ich pewność i prawdziwość, a więc obiektywność i historyczność są niewątpliwe i dlatego godne uznania i przyjęcia⁶¹.

Drugim sposobem podejścia do wiary jest postawa św. Pawła, który choć nie należał do grona uczniów Jezusa i historycznie Go nie znał, lecz przez objawienie doznane pod Damazkiem otrzymał poznanie Jego osoby i nauki (Dz 9, 3–6; 1 Kor 15, 8; por. Dz 26, 16 i Ga 1, 12)⁶². Stąd fundamentem jego wiary, w odróżnieniu od Jana Ewangelisty, jest duchowe, nie zaś bezpośrednie i zmysłowe poznanie Jezusa. I takiz też jest cel Pawłowego przepowiadania – doprowadzenie do spotkania z Jezusem w wierze, spotkania duchowego, ale przecież realnego. Prawdy wiary określone w jakimś spójnym, porządkującym je systemie pozostaną wtórne w stosunku do osoby Jezusa. Doświadczenie wiary, które odnajdujemy u Pawła, to tak ścisła więź z Nim, że może on wyznać: „Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne moje życie jest życiem wiary w Syna Bożego” (Ga 2, 20)⁶³. Paweł czyni Jezusa wyraźnym punktem odniesienia całego swojego istnienia i w swojej misji głoszenia Ewangelii i pozostaje daleki od intelektualnego jedynie jej roztrząsania, jak to wyraził w liście do Greków, dla których rozum i filozofia wyznaczały sens życia: „[...] nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże [...], a mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości [...]” (1 Kor 2, 1.4). Świadectwo zatem typu Pawłowego zmierza do wzbudzenia wiary, wprowadza w egzystencjalną więź z rzeczywistością wiary i pozostaje przejawem doświadczenia wiary, jako trwania w Chrystusie. Oba typy świadectw wzajemnie się uzupełniają. W porządku ewange-

⁶⁰ K. Luke, dz. cyt., s. 76–77; J. Guillet, dz. cyt., s. 75.

⁶¹ F. Blachnicki, *Świadectwo wiary w katechezie*, „Seminare” 5 (1981), s. 83–84.

⁶² Paweł, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 586.

⁶³ Zob. I. Chłopkowska, dz. cyt., s. 47.

lizacji, przepowiadania Pawłowe jest podstawowe, a w porządku nauczania pierwszeństwo należy do Janowego⁶⁴.

M. Majewski widzi w doświadczeniu wiary bezpośrednie spotkanie się z Bogiem i odniesienie do transcendencji, które prowadzi do odkrycia wartości nadprzyrodzonych i do nawiązania relacji osobowych z Bogiem. Jest ono wewnętrzną identyfikacją i zespoleniem z Jezusem i zaangażowaniem w przepowiadaną prawdę. Przenika ono człowieka i domaga się wyrazu w świadectwie. Bez tego wewnętrznego i organicznego związku między nimi jest jedynie jakieś powtórzenie, recytacja, odtwórczość, pozorne świadectwo⁶⁵. To zjednoczenie z Chrystusem i naśladowanie Go określone mianem doświadczenia chrześcijańskiego czy doświadczenia wiary, znajduje swój szczyt w męczeńskiej śmierci, czyli wytrwaniu w wierności składanemu świadectwu. Najgłębsza wspólnota z Jezusem przejawia się w doskonałym pójściu razem z Nim aż na Golgotę, gdzie On stał się najpełniej świadkiem Ojca – *martyrem*. W ludzkim świadku to wyniszczenie siebie otwiera przestrzeń dla rzeczywistości, którą poświadcza i czyni go przejrzystym wobec niej⁶⁶.

Podobnego zdania jest H. Pagiewski, widzący w postulacie osobistego doświadczenia wiary kaznodziei konsekwencję przyjęcia i zasymilowania głoszonych prawd we własnym życiu, która chroni je przed postrzeganiem jako prawdy same w sobie może i wartościowe, ale nie mające większego znaczenia dla życia oraz zachowuje od moralizatorskiego i doktrynerskiego zabarwienia czy potraktowania ich jako jednej w wielu równorzędnych ofert rynkowych dotyczących ukształtowania życia⁶⁷.

Przekonanie to jest udziałem także teologów spoza Kościoła katolickiego, którzy w osobistym lub wspólnotowym spotkaniu z Chrystusem widzą impuls do dawania świadectwa. Świadome przeżywanie tej łączności jest przyczyną wewnętrznej dynamiki chrześcijanina, gotowego do poświęceń dla wiary⁶⁸.

Również H. Mühlen, teolog i lider Odnowy w Duchu Świętym, widzi w doświadczeniu wiary podstawowe wydarzenie wejścia na drogę autentycznego życia chrześcijańskiego, przełamujące niewystarczający, bo zewnętrznie jedynie łączący z Bogiem i Kościołem, tradycyjny sposób wierzenia. Powrót do sakramentalnych źródeł, medytacja Słowa Bożego i trwanie we wspólnocie pozwalają

⁶⁴ F. Błachnicki, *Świadectwo wiary w katechezie*, s. 84–86.

⁶⁵ M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, s. 118–124.

⁶⁶ A. Kubiś, *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, „Communio” 7 (1987) nr 5, s. 79–80.

⁶⁷ H. Pagiewski, dz. cyt., s. 14. 28. 69–70; zob. też A. Wilczko, *Katecheza wychowująca do świadectwa wiary*, „Seminare” 2 (1977), s. 54. 59; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja*, Kraków 1995, s. 19, 21–22.

⁶⁸ *Wspólne świadectwo. Dokument studyjny* (1981), w: *Watykan–Genewa. Zbiór dokumentów. 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, Warszawa 1986, pkt 1 (s. 181).

na przeżywanie własnego życia w świetle wiary, jako osobistej przyjaźni z Bogiem, czego owocem staje się świadectwo⁶⁹.

Szczytem chrześcijańskiego świadectwa jest męczeństwo. Początkowo termin *martyś* dotyczył zarówno męczennika, jak i wyznawcy, choć starożytność chrześcijańska znalazła oddzielny tytuł do określenia tego ostatniego – *confessor*⁷⁰. Świadczenie potrzebuje niewątpliwie odwagi i konsekwencji, nawet radykalizmu w wierności i dlatego męczeństwo jest jego najwyższą postacią. Oznacza ono, że moc miłości chrześcijanina łączącej go najściślej z Jezusem okazuje się mocniejsza niż moc śmierci. Zasadnicze ukierunkowanie świadectwa na wierność aż do końca, nawet wśród prześladowań, widzi św. Paweł jako analogię w naśladowaniu Jezusa w „dobrym wyznaniu” złożonym przed Piłatem, do którego zachęca Tymoteusza (1 Tm 6, 12–13)⁷¹.

Do istotnych elementów męczeństwa chrześcijańskiego należy publiczne złożenie świadectwa o Chrystusie oraz świadome i dobrowolne przyjęcie śmierci z powodu tego wyznania. Ponieważ jednak nielicznym dane jest cierpieć prześladowanie aż do śmierci, dlatego męczeństwo pozostaje postawą docelową, z którą każdy uczeń Chrystusa winien się liczyć i być na nie gotowy. Zresztą sam styl życia chrześcijańskiego winien ujawniać zdolność do poświęceń dla wiary. W pierwszym Kościele żywa była świadomość, że świadczenie może wymagać nawet ofiary, która zrodziła się z medytacji nad cierpieniem Jezusa oraz refleksji nad wybuchającymi prześladowaniami⁷².

Zasadne jest w tym miejscu zapytanie o kryterium odróżniające prawdziwe męczeństwo od uzurpujących sobie to miano jego wypaczeń. Sam fakt śmierci nie udowadnia przecież prawdziwości przekonań, lecz tylko stwierdza, że wartość dla której męczennik oddał życie jest dla niego najwyższa, wyższa nawet od samego życia⁷³. W związku z tym również akt przyjęcia śmierci jako wyrazu wierności do końca swoim przekonaniom, powinien zostać poddany ocenie moralnej, w której intencja, przedmiot i okoliczności aktu decydują o jego wartości moralnej. Śmierć poniesiona na potwierdzenie ideologii nie będzie nigdy męczeństwem

⁶⁹ H. Mühlen, *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, t. 1: *Nauka i zachęta*, Kraków 1985, s. 43–69.

⁷⁰ E. Łomnicki, *Kryteria wiarygodności chrześcijańskiej w ujęciu apologetów starożytności*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” t. VII, s. 160; S. Pié-Ninot, *Męczennicy: świadectwo nie do zapomnienia*, w: Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 196 tam też tekst Orygenesusa wyjaśniający to rozróżnienie.

⁷¹ J. Salij, dz. cyt., s. 12; G. Cottier, dz. cyt., s. 88–89; *Dawanie świadectwa*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 223; *Męczennik*, tamże, kol. 724; S. Pié-Ninot, dz. cyt., s. 202; H. U. Balthasar, dz. cyt., s. 113.

⁷² *KK* 42; *KKK* 2473; *Wspólne świadectwo*, pkt 24 (s. 188); *Męczennik*, kol. 723.

⁷³ H. U. Balthasar, dz. cyt., s. 107; J. P. Guitton, dz. cyt., s. 106.

w właściwym jego rozumieniu, ponieważ nie będzie tu nigdy odniesienia do Najwyższego Dobra, od którego musi przecież pochodzić każde autentyczne dobro⁷⁴.

Na zakończenie tej części pozostało jeszcze przedstawienie funkcji pełnionych przez świadectwo. Po pierwsze, świadectwo jest znakiem – znakiem zbawczej obecności i działania Boga. Najpełniejszym znakiem tego jest sam Chrystus, ale w dalszej mierze także i chrześcijaństwo oraz chrześcijanin. Tutaj realizuje się funkcja profetyczna oraz zawiera się też aspekt informatywny. Po wtóre, jest ono spotkaniem, ponieważ ukierunkowuje na doprowadzenie odbiorcy do spotkania z Bogiem. W zaistniałym dialogu dokonuje się nie tylko wymiana informacji, ale przede wszystkim wymiana wartości i tak urzeczywistnia się jego funkcja dialogowa. Po trzecie, jest ono zaangażowaniem świadka w przekazywanie poświadczanej prawdy. Im głębsze rozpoznanie jej doniosłości i przyłgnięcie do niej, tym większy jest jego wewnętrzny dynamizm. Zaangażowanie odzwierciedla funkcję dynamiczną świadectwa. Wreszcie jest świadectwo zaproszeniem do wejścia w poświadczaną rzeczywistość wiary. Zaproszeniem tym usilniejszym, im czytelniej jawi się ono jako radykalny egzystencjalnie wybór, w którym wiara jest równoznaczna z pełnią życia, odrzucenie jej zaś z bezsensem. Tak spełnia ono swoją funkcję apologetyczną⁷⁵.

4. ŹRÓDŁA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŚWIADECTWA I JEGO ASPEKT APOSTOLSKI

Pytając o źródła chrześcijańskiego świadczenia, skierowani zostajemy ku sakramentom chrztu i bierzmowania, które przez włączenie w Lud Boży i jego posłannictwo, dają udział w kapłaństwie powszechnym, czy też inaczej, w kapłaństwie wspólnym. Konsekwencją chrzcielnego zakorzenienia chrześcijanina w kapłaństwie Chrystusa jest uczestnictwo w Jego potrójnej władzy: „...świeccy to wierni chrześcijanie, którzy przez chrzest wcieleni w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusa” (KK 31; por. ChL 14). W ten sposób zostaje

⁷⁴ J.-M. Garrigues, *Męczeństwo chrześcijańskie oraz jego ideologiczne wypaczenie*, „Communio” 7 (1987) nr 5 s. 89–91 – tam szersza analiza, według której podstawową postacią wypaczeń jest gnoza. Podczas gdy chrześcijański męczennik składa świadectwo prawdzie transcendentnej, to prądy gnostyckie, współcześnie obecne w formie nowożytnych ideologii (nazizm, komunizm) poświadczają same siebie i w ten sposób weryfikują siebie wewnątrz historii. Zob. też A. Grzegorzczak, *Wierność i świadectwo*, „Studia Filozoficzne” nr 5, 1987, s. 33–39. Autor, stojąc na gruncie moralności laickiej, wyraża przekonanie o możliwości godziwego przekroczenia zasady utilitaryzmu, zwłaszcza w sytuacjach deklaracyjnych. Byłoby to ważnym świadectwem przekonującym, uprzycynowanym wiernością wartościom, a składanym z nadzieją niemożności pozostania bezowocnym jakiegokolwiek dobra.

⁷⁵ H. Pagiński, dz. cyt., s. 61–63.

nawiązane do tradycyjnego rozróżnienia trzech funkcji w kapłaństwie Chrystusa: prorockiej, liturgicznej i królewskiej⁷⁶.

Funkcja prorocka, oznaczająca głoszenie posłannictwa Bożego Chrystusa, ma podstawowe znaczenie w niniejszych rozważaniach, ponieważ akt składanego świadectwa wiary staje się jej wyrazem. Takie przekonanie obecne jest w nauczaniu Soboru Watykańskiego II: „Święty Lud Boży ma także udział w prorockiej funkcji Chrystusa, szerząc o Nim świadectwo [...]” (KK 12); „Chrystus, Prorok wielki [...] pełni swe prorocze zadanie nie tylko przez hierarchię [...], ale także przez świeckich, których po to ustanowił świadkami [...], aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym” (KK 35) oraz: „...każdy [członek Ciała] ma nosić w sercu swoim Jezusa jako świętość, a duchem prorocstwa dawać świadectwo o Chrystusie” (DK 2). Adhortacja *Christifideles laici* również odwołuje się do tej idei o związku świadectwa z prorockim urzędem Chrystusa: „Zjednoczeni z Chrystusem, »wielkim prorokiem« (por. Łk 7, 16) ustanowieni w Duchu Świętym świadkami zmartwychwstałego Chrystusa świeccy otrzymują udział w nadprzyrodzonym zmyśle wiary [...]” (ChL 14). Teksty te wyraźnie pokazują, że u podstaw chrześcijańskiego świadectwa stoi partycypacja poszczególnych ochrzczonych, czy to całego Ludu Bożego w *munus propheticum* Chrystusa (KK 12), który On wypełnił swoim istnieniem i przepowiadaniem⁷⁷.

Związek świadectwa z prorocką misją Chrystusa nadaje mu nie tylko charakter religijny, ale i naznacza je apostołsko. Nie jest to jednak zagarnięcie świadectwa przez apostołstwo jako jednej z jego postaci, ale jego własny, pierwotny i podstawowy wyraz (por. KK 33; DM 11–12; DA 3)⁷⁸. Poświadczanie nie oznacza wyłącznie opartego na bezpośredniej wiedzy, przekonania o zaistnieniu jakiegoś faktu, ale integralnie należy do niego także wyjawianie uzyskanego poznania, obwieszczenie i głoszenie poznanej prawdy. Dotyczy to zarówno sakralnej, jak i świeckiej sfery życia. Słowa Apostołów wypowiedziane do przełożonych, starszych i uczonych w Jerozolimie: „Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy

⁷⁶ J.-G. Page, *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*, „Communio” 7 (1987) nr 3, s. 54, 56; por. L. Balter, *Kapłaństwo Ludu Bożego. Studium teologicznodogmatyczne*, Warszawa 1982, s. 196, 199.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Świadectwo wiary w Kościele – wspólnocie prorockiej*, w: tenże, *Wierzę w Kościół. Jeden, święty, powszechny i apostołski*, Watykan 1996, s. 148; J.-G. Page, *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*, s. 49, 51, 59; A. Luneau, M. Bobichou, *Kościół Ludem Bożym*, Warszawa 1980, s. 223; H. Pagiewski, dz. cyt., s. 57–58; S. Czerwik, *Sakrament bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiwicz, Warszawa 1981, s. 175–176; G. Siwek, dz. cyt., s. 92; L. Balter, dz. cyt., s. 191; por. J.-E. Borges de Pinho, *Wymiar profetyczny wierzącej osoby świeckiej*, „Communio” 7 (1987) nr 7, s. 68–69; J. Neuer, *Świadectwo chrześcijańskie* (DM 10–12), w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak, Płock 1981, s. 125–126.

⁷⁸ A. Luneau, M. Bobichou, dz. cyt., s. 223; L. Balter, dz. cyt., s. 193, 196; M. Kowalczyk, *Eklezjalno-apostołski charakter bierzmowania*, „Communio” 2 (1982) nr 2, s. 98; J.-G. Page, dz. cyt., s. 52–53.

widzieli i słyszeli” (Dz 4, 20) sugerują apostołski charakter świadectwa chrześcijańskiego. Świadkowi nie wolno zachować dla siebie poznanej prawdy, lecz choćby narażało go to na trudności, musi ją podawać dalej i dzielić się nią, a to przecież jest rdzeniem apostołatu chrześcijańskiego⁷⁹.

Powołanie wszystkich ochrzczonych do uczestnictwa w posłannictwie i misji Kościoła, pochodzące z sakramentu chrztu, oznacza także obowiązek jej podjęcia. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* poucza, że: „Wierni, przez chrzest wcieleni do Kościoła [...] są zobowiązani wyznawać przed ludźmi wiarę, którą otrzymali za pośrednictwem Kościoła. Przez sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymując szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej” (KK 11; por. DA 3). Powyższy tekst wskazuje na specjalną rolę bierzmowania w powołaniu oraz uzdolnieniu każdego chrześcijanina do składania świadectwa swojej wierze. O ile dotąd w teologii bierzmowania przeważał, a może nawet dominował, defensywny akcent walki duchowej i obrony wiary, w których chrześcijanin stawał się podobny do ofiarnego rycerza czy żołnierza, o tyle posoborowe ujęcia bierzmowania akcentują, obok budowania Mistycznego Ciała Chrystusa, także skierowanie ku światu z osobistym świadectwem o Chrystusie składanym w mocy Ducha. Wobec współczesnego kwestionowania wiary chrześcijańskiej i Kościoła, zachowana zostaje tutaj jednak zasadnicza zbieżność z istotą świadectwa, jaką jest złożenie wyznania wiary wraz z gotowością poniesienia jego konsekwencji⁸⁰.

Profetyczny charakter świadectwa, którym naznacza bierzmowanie, jest koherentny z logiką sakramentalną, według której bierzmowanie jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej przeznaczony jest dla wszystkich chrześcijan. Przekazuje on misję i wyraża się w ich zwróceniu się do świata, z którym dzielą się oni darem wiary, czyli „zdają sprawę z tej nadziei, która w nich jest”, a w konkretnych sytuacjach życiowych potwierdzają ją moralnymi wyborami, także przez jej obronę. Taka postawa staje się czytelnym i autentycznym wyrazem dojrzałej wiary. Pozostałe natomiast sakramenty nie należące do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a więc przeznaczone dla niektórych, aby uświęcić szczególne oko-

⁷⁹ W. Pomarański, dz. cyt., s. 54; R. Schnackenburg, *Brauchen wir noch Zeugen?*, w: K. Lehman, R. Schnackenburg, *Brauchen wir noch Zeugen?*, Freiburg 1992, s. 34.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie*, w: *Świadectwo Kościoła w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej. Księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej*. KUL 11–15 sierpnia 1991, Lublin 1994, s. 309; A. Skowronek, *Teologia bierzmowania*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 13 (1975) 1, s. 35 (tamże charakterystyczny przykład przedsoborowej homilii obrzędowej przeznaczonej dla 12-letnich kandydatów do bierzmowania); M. Kowalczyk, dz. cyt., s. 98; R. Kostecki, *Bierzmowanie – sakrament niewykorzystany*, „*Ateneum Kapłańskie*” 69 (1966) nr 387, s. 25–26; E. Weron, *Apostolstwo Katolickie*, Poznań 1987, s. 71–72.

liczności ich życia, nie są związane z przekazem posłannictwa Kościoła, nadają mu tylko konkretną postać związaną z sytuacją życiową⁸¹.

Przez bierzmowanie chrześcijanin zostaje zatem upoważniony oraz uzdolniony do świadectwa, które staje się apostołstwem. Staje się on urzędowym świadkiem Chrystusa (por. DM 11; KK 11), a jego posłannictwo pochodzi nie – jak dotąd – z mandatu czy posłania biskupa, lecz na mocy własnej misji, przez udział w kapłaństwie Chrystusa i Jego prorockim urzędzie. O ile od chrztu to on był przedmiotem posłannictwa Chrystusa, to jako bierzmowany sam staje się współpodmiotem tego posłannictwa i udzielenie daru Ducha Świętego ma je właśnie na celu. Dojrzałość chrześcijańska oznacza zmianę sytuacji chrześcijanina w Kościele. Przystaje on być wyłącznie odbiorcą jego nauczania dla własnego zbawienia, a skierowany zostaje do innych z Ewangelią o Chrystusie. Czyni to na wzór Apostołów, którzy dopiero dzięki otrzymaniu Ducha Świętego stali się zdolni świadczyć i otwarcie rozpoczęli głosić to, co widzieli i słyszeli⁸². W ten sposób chrześcijanin staje jakby na ofensywnej pozycji wobec świata, o którym wie, że koniecznie potrzebuje on Chrystusa i Jego Ewangelii. Następuje w ten sposób odwrót od dawniejszego apostołatu jako obrony i samopotwierdzenia się Kościoła wobec świata, ku poświadczaniu Ewangelii niosącej temu światu ocalenie i przemianę, nowe moce i światła. Dar Ducha udzielany w tym sakramencie umożliwia owocne jej przepowiadanie zarówno słowem, jak i całym życiem. Tenże Duch ma moc uchronić chrześcijanina przed dawaniem świadectwa poniżej własnych możliwości i wzywa do naśladowania poprzedników – apostołów, męczenników i wyznawców, którzy już wcześniej złożyli Chrystusowi doskonałe świadectwo i ukazali na sobie moc tegoż Ducha⁸³.

W nowym obrzędzie udzielania sakramentu bierzmowania obecne jest już to nowsze rozumienie, według którego bierzmowani stają się świadkami męki i zmartwychwstania Chrystusa wobec świata (OC 22). W modlitwie wiernych przewidziane jest za nich wezwanie, aby swoim postępowaniem dawali świadectwo o Chrystusie (OC 22). W końcowym błogosławieństwie biskup modli się, aby nie wstydzieli się przed światem wyznawać Chrystusa ukrzyżowanego (OC 33). Po-

⁸¹ F. Blachnicki, *Wiara i świadectwo*, „Światło-Życie”, Lublin, 1997, s. 32.

⁸² G. Bernacki, *Bierzmowanie sakramentem chrześcijańskiej dojrzałości*, w: *Dojrzałość chrześcijańska*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994, s. 40–41; J. Buxakowski, *Teologia bierzmowania. Aspekty duszpasterskie.*, „Ateneum Kapłańskie” 69 (1966) nr 387, s. 16–21; T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 124–127; A. Skowronek, *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele. W profilu ekumenicznym*, t. 1: *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995, s. 222–227. W. Hryniewicz kwestionuje takie rozróżnienie u H. Mühlena, gdyż uznanie, że dary charyzmatyczne dla posługiwania drugim, otrzymywane jako własny skutek bierzmowania, przyznawałyby je tylko katolikom i prawosławnym, którzy zachowali ten sakrament. Natomiast ochrzczeni we wspólnotach, które nie mają tego rytu sakramentalnego, musieliby być ich pozbawieni – zob. tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem*, przypis 68, s. 310.

⁸³ W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 313–317.

dobne myśli znajdują się w modlitwie formularza mszalnego przygotowanego na ten obrzęd: to Duch Święty sprawia, że bierzmowany staje się świadkiem Chrystusa i Ewangelii (OC 58). Fakt otrzymania tego sakramentu przez posługę biskupa, a więc następcy Apostołów, ma wyrazić przekazanie misji świadczenia o Chrystusie (OC 7)⁸⁴.

F. Blachnicki zauważa, że dar Ducha był konieczną pomocą dla Apostołów, mimo że od początku byli z Jezusem i wydawać by się mogło, że ich przygotowanie do świadczenia było wystarczające. Ujawniają oni jednak jakieś połowiczne tylko i częściowe zrozumienie Jezusa, na co wskazuje chociażby prośba o zaszczytne miejsca (Mk 10, 35 nn), chęć uchronienia Mistrza od męki (Mk 16, 22–23) czy opuszczenie Go podczas procesu i śmierci (Mk 14, 50), pomimo że przecież poznali tajemnicę Jego bóstwa (Mt 16, 16), widoczna jest także ich niemoc i obawy przed Żydami, co symbolizuje trwożliwe zamknięcie się w Wieczerniku (J 20, 19). Stąd wydaje się zrozumiała ze strony Jezusa obietnica szczególnej pomocy, jaką ma być Paraklet. Znamienny jest ostatni dialog przed ostatecznym odejściem do Ojca, w którym uczniowie jakby ignorują ostatnie przecież słowa Jezusa dotyczące ich misji i małodusznie dopytują się o doczesne przywrócenie królestwa Izraela (Dz 1, 4–8). I choć uzupełnili już swoje grono Maciejem (Dz 1, 15–26), a więc poczynili jakieś kroki w kierunku podjęcia zapowiadanej im misji, to jednak dopiero Duch otrzymany w dniu Pięćdziesiątnicy udziela im mocy do wyjścia z trwożliwego zamknięcia w celu złożenia swojego pierwszego świadectwa (Łk 24, 48) i daje im jego zrozumienie (J 14, 26)⁸⁵.

Tenże Duch przemawiał nie tylko przez Apostołów, ale i ma przemawiać przez prześladowanych i ciąganym przed sądy uczniów, którzy będą musieli składać wyjaśnienia dotyczące swoich wystąpień (Łk 12, 11 n). Staną się oni wtedy jakby narzędziami Ojca, który swoim Duchem będzie przez nich przemawiał (Mt 10, 20), co doprowadzi do ich swoistej kenozy. Znajdując się pośrodku pomiędzy Ojcem a niewierzącymi prześladowcami, staną się żywym i bezpośrednim poświadczaniem głoszonej prawdy, na dalszy plan odsuwając fakt zastępowania braku materialnej lub przedmiotowej oczywistości dowodu⁸⁶.

Również Jan Chrzciciel, dzięki Duchowi ujrzanemu nad Jezusem (J 1, 33–34) mógł wskazać Go jako posłanego Syna Bożego. Tenże Duch wspierał także pisarzy, którzy utrwaliли na piśmie świadectwo Apostołów (zob. DV 7) oraz strzeże Tradycji, przez którą trwa ono w Kościele (zob. DV 8). On również pobudza Kościół do świadectwa wierze dawanego własnym życiem. Poszczególni wierni o tyle mogą dawać świadectwo, o ile w Duchu Świętym postrzegają Chrystusa i całą rzeczywistość Objawienia. On bowiem rozświetla sobą to, co poznane

⁸⁴ Cz. Krakowiak, *Z problematyki teologicznej sakramentu bierzmowania*, „Roczniki teologiczno-Kanoniczne” 21 (1974) z. 6, s. 54–55; J.–M. Lustiger, dz. cyt., s. 73.

⁸⁵ F. Blachnicki, *Wiara i świadectwo*, s. 27–31; I. Chłopkowska, *Świadectwo w nauczaniu ks. Franciszka Blachnickiego*, Światło-Życie, Katowice 1997, s. 11–12

⁸⁶ J. – M. Lustiger, dz. cyt., s. 73.

zmysłami i rozumem, co zostało „zobaczone”, ale zrozumiane może zostać tylko dzięki Niemu. Jednak świadectwo, które wzbudza, nie jest możliwie dokładnym zreferowaniem widzianych wydarzeń, lecz jest ono poznaniem w wierze, dzięki pomocy i światłu przyobiecanego i otrzymanego Ducha Prawdy (J 16, 13)⁸⁷.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. rezerwuje termin świadectwo *testimonium* dla wyznawania świadectwa wiary, które określa jako przejaw apostołstwa. Otóż kanon 204, odwołując się do Konstytucji *Lumen gentium* (KK 31), mówi, że chrześcijanin, przez chrzest wprowadzony Kościoła, zostaje równocześnie włączony w kapłaństwo Chrystusa i uczestniczy w jego trzech funkcjach. Otrzymuje on tym samym zwyczajną i własną zdolność uczestniczenia w misji Kościoła i dawania świadectwa – apostołstwa. Kanon 225 §1 udzielenie delegacji do apostołstwa rozszerza o sakrament bierzmowania, o którym kanon 879 wyjaśnia, że: „ściślej [ono] zobowiązuje, by słowem i czynem byli oni [bierzmowani] świadkami Chrystusa oraz szerzyli wiarę i jej bronili”⁸⁸. Wreszcie kanon 786 uznaje właściwy wszystkim wiernym zarówno obowiązek, jak i prawo dawania świadectwa⁸⁹.

Nieco inaczej zostaje przedstawiona sprawa źródeł chrześcijańskiego świadectwa w dokumencie studyjnym *Wspólne świadectwo*⁹⁰ – owocu ekumenicznego dialogu Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego. Wspomniany dokument jako źródła wskazuje trzy Osoby Boskie oraz ich działalność w historii zbawienia. Wyraźnie dostrzegalny jest chrystocentryzm myśli: Ojciec dał świadectwo o posłanym na świat swoim Synu, ten złożył świadectwo o Ojcu i o sobie, a wreszcie Duch daje świadectwo o Jezusie. Tenże Duch, posłany przez Jezusa uczniom zgromadzonym we „wspólnocie świadectwa” pobudza ich do jego dawania. Również sam Kościół składa świadectwo od samego początku. Jest ono jednak nie jego własnym świadectwem, ale właściwie Jezusowym, którego on jest jedynie pośrednikiem. Kościół pośredniczy także świadectwu dawanemu przez Ducha⁹¹. Tak ogólne ujęcie zagadnienia jest konsekwencją przedstawienia go wyłącznie na płaszczyźnie biblijnej, jako podstawowej w dialogu ekumenicznym.

⁸⁷ Jan Paweł II, *Świadectwo wiary w Kościele – wspólnocie prorockiej*, s. 148–149; I. Chłopkowska, *Martyria w życiu Kościoła...*, s. 44 (za: F. Błachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, s. 333); G. Cottier, dz. cyt., s. 25. 27; *Świadectwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 952.

⁸⁸ KPK, kan. 879.

⁸⁹ P. Valdrini, *Apostolstwo, świadectwo i prawo*, w: *Laikat w Kościele. Aspekty prawno-teologiczne*, Warszawa 1992, s. 86–93 (tamże szczegółowa analiza występowania terminu świadectwo w KPK); R. Sztuchmiller, *O przygotowaniu dzieci do dojrzałości chrześcijańskiej*, w: *Dojrzałość chrześcijańska*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994, s. 160.

⁹⁰ *Wspólne świadectwo. Dokument studyjny* (1981), w: *Watykan – Genewa. Zbiór dokumentów...*, s. 179–199.

⁹¹ Tamże, pkt 16–19. Bardzo zdawkowo traktuje ten temat wcześniejszy dokument tegoż dialogu *Wspólne świadectwo i prozelityzm* (1970), w: *Watykan – Genewa. Zbiór dokumentów...*, (pkt 27), wspominaj jedynie, że „głębokim i prawdziwym źródłem świadectwa winno być przykazanie: Będziesz miłował pana Boga swego... (Mt 22, 37.39), zaś inspiracją do dawania świadectwa powinien być rzeczywisty cel Kościoła: chwała Boża przez zbawienie ludzi” (pkt 27).

Do istotnych zagadnień, które trzeba jeszcze podjąć, należy pytanie dotyczące celu składanego świadectwa. Jan Ewangelista mówi wprost, że ma ono wzbudzić wiarę u słuchaczy (J 19, 31.35) oraz doprowadzić ich do współuczestnictwa z Ojcem i z Jego Synem (1J 1, 3–4). Taki też jest cel świadectwa Jana Chrzciciela, który przyszedł „by wszyscy uwierzyli przez niego” (J 1, 7). Wiara, o której tutaj jest mowa, oznacza pełen ufności udział w niezmiennej trwałości i wierności Boga oraz łączność z Jezusem i osobiste spotkanie z Nim, a przez Niego z Ojcem. Uczniowie Jana, usłyszawszy jego świadectwo, poszli za Jezusem i pozostali u Niego (J 1, 37–39), co oznacza, że osiągnęło ono swój cel. Poznanie wydarzeń z życia Jezusa i ich zbawczego znaczenia prowadzi do uwierzenia w Niego i zawierzenia Mu, co wywiera zasadniczy wpływ na kształt życia. W ten sposób na drugi plan schodzi aspekt obiektywności i ścisłości faktów, a pierwszeństwo dane jest ich zbawczemu wymiarowi. Następuje przejście od faktologicznego do religijnego pojmowania świadectwa, wyraźnie dostrzegalne zarówno u Jana, jak i u Łukasza. Świadectwo pozostaje zatem w służbie wiary, którą rozbudza i umacnia, ta zaś wyraża jego skuteczność. Ono także zabezpiecza ją przed wypaczeniami doktrynerstwa, moralizmu czy skostnienia⁹².

Kończąc niniejsze rozważania, należy podjąć kwestię o definicję świadectwa. W literaturze brak jednolitego, powszechnie przyjmowanego i używanego określenia. Obecne tam propozycje związane są dość ściśle z dziedziną, na terenie której powstały (np. homiletyka, katechetyka, ekumenizm, misjologia, czy socjologia religii) i pozostają w konsekwencji zawężonymi określeniami. W. Wielgat, pisząc o świadectwie Ludu Bożego, określa świadków jako tych, którzy na mocy doświadczenia dzieł Bożych oraz z racji ich wybrania i uzdolnienia kerygmaticznie przekazują otrzymane dobrodziejstwa. M. Majewski ujmuje problem od strony katechetycznej i widzi w świadectwie zwyczajny sposób manifestowania swojego życia zespolonego z Chrystusem. H. Pagiewski wychodzi z praktyki homiletycznej i widzi w świadectwie słowo zaproszenia do przyjęcia czegoś prawdziwego. G. Siwek, stojąc również na gruncie praktyki homiletycznej, określa je jako zaświadczenie prawdy Ewangelii na mocy specjalnego posłannictwa. J. Neuer, podchodząc od strony praktyki misyjnej, istotę świadectwa chrześcijańskiego widzi w życiu Bożym. Wreszcie ujęcie ekumeniczne akcentuje stałe głoszenie dzieł Bożych w historii, przedstawiające Chrystusa jako światłość jaśniejącą dla każdego człowieka⁹³.

⁹² G. Cottier, dz. cyt., s. 175, 198; *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz.*, opr. L. Stachowiak, Poznań–Warszawa 1975, s. 114; *Wspólne świadectwo...*, pkt 21; M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej...*, s. 140.

⁹³ M. Dhavamony, *Sposoby i środki ewangelizacji*, „Verbinum” 65 (1979), s. 240–243; M. Majewski, *Tożsamość katechezy...*, s. 86, 124; M. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 80; Neuer, *Świadectwo chrześcijańskie*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, s. 125; H. Pagiewski, dz. cyt., s. 63; G. Siwek, dz. cyt., s. 91–91; W. Wielgat, dz. cyt., s. 67, 108; *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, pkt 5.

Na podstawie tych propozycji oraz wcześniejszych rozważań można wskazać istotne i wspólne elementy jako postawę do pełniejszego określenia. Wydaje się, że należałyby do nich: dojrzała wiara, wybór i posłanie oraz realizacja tego posłannictwa w całej wielości jej przejawów. Każdy z tych trzech elementów został szerzej omówiony w powyższych rozważaniach. Szczególnymi cechami świadectwa, które wyróżniają je spośród innych przejawów życia chrześcijańskiego byłyby:

- świadectwo profetycznie naznacza życie chrześcijańskie, co przejawia się w jego ewangelizacyjno-apostolskim ukierunkowaniu,
- świadectwo wyraża wewnętrzne przekonanie o prawdziwości orędzia Ewangelicznego, prowadzące do wierności, włącznie z gotowością do ofiary,
- świadectwo domaga się jako koniecznego warunku osobistego doświadczenia chrześcijańskiego, aby miało swoje podstawy w egzystencjalnie przeżywanej wierze,
- świadectwo opiera się ostatecznie na posłaniu i darze Ducha Świętego, co znajduje swój wyraz w podejmowaniu działalności ewangelizacyjnej.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule została podjęta analiza terminu „świadectwo” od strony biblijnej i teologicznej. Pierwszy, wstępny paragraf ukazał greckie korzenie terminu, nadające mu świeckie znaczenie potwierdzania prawdy przez osobę, lub rzecz, choć obecne jest także znaczenie świadka potwierdzającego swoje przekonania. W drugim paragrafie przedstawiono ewolucję znaczeniową tego terminu od jego prawnego do religijnego charakteru. Początki teologicznego rozumienia znajdują się już w *Księdze Izajasza*, w której tak zostaje określony Izrael w odniesieniu do sąsiednich narodów. W Nowym Testamencie funkcjonują dwa podstawowe rozumienia u Łukasza i u Jana. Ten pierwszy używa go w kontekście głoszenia Zmartwychwstałego przez Apostołów, naznaczając je rysem ewangelizacyjnym. U Jana na pierwszy plan wysuwa się rewelacyjny aspekt, w którym zostaje słuchaczom objawiona prawda Boża o Chrystusie. U obu ujawnia się jednak proklamacyjny charakter, który jest zgodny ze znaczeniem pierwotnego, hebrajskiego rdzenia tego terminu.

W trzecim paragrafie przeprowadzono analizę treści terminu, to pozwoliło uwyraźnić zawarte w nim elementy personalistyczne i wskazanie ich konstytutywnego charakteru w strukturze świadectwa. Dokonane rozróżnienie trzech typów świadków: prawnego, historycznego i z przekonania wynika z ich odniesienia do rzeczywistości historycznej i sposobu uzasadniania swoich wystąpień. W miejsce historycznego doświadczenia Apostołów, świadek z przekonania stawia własne doświadczenie wiary, które należy do podstawowych warunków składania świadectwa. Wykazano, że świadek, obok znajomości i potwierdzenia znanych wydarzeń, uzyskuje poznanie ich wewnętrznego znaczenia. Analiza dialogalnej

struktury osoby pozwoliła rozpoznać świadectwo jako ujawnienie przez nią tajemnicy swojego wnętrza innej osobie, a konsekwencją, właściwym świadkiem, może być tylko osoba, przedmioty zaś mogą być jedynie pośrednikami. Możliwość uchwycenia tego znaczenia pochodzi z osobistego odniesienia się świadka do osoby, której dotyczy przedmiot świadectwa. Dialogalność struktury świadectwa wskazuje również na nie jako najwyższy stopień komunikacji międzypersonalnej, podczas której dokonuje się przekaz wartości. W tym kontekście zrozumiała staje się postawa osobistego zaangażowania świadka, która nie musi kwestionować jego obiektywności czy ścisłości. Rozróżnienie dwóch nowotestamentalnych postaci świadczenia: Janowego i Pawłowego znalazło swoją podstawę i potwierdzenie w praktyce życia kościelnego. W świadectwie dawanym przez św. Pawła, dominuje egzystencjalne zabarwienie, dlatego na etapie ewangelizacji to jemu przysługuje prymat. Na późniejszym etapie mystagogii pierwszeństwo należy do świadectwa określonego jako Janowe, w którym przeważa rys intelektualny. Związek świadka z poświadczaną rzeczywistością, określanym mianem „przezroczystości”, wyraża służebność świadka wobec zdeponowanej w nim prawdy, na której służbie świadek pozostaje i której nie powinien sobą przysłaniać. Najwyższym aktem świadectwa chrześcijańskiego jest męczeństwo, które pozostaje docelową postawą wierności Chrystusowi. Odniesienie świadectwa do osoby adresata określają jego poczwórne funkcje: profetyczna, dialogowa, dynamiczna i apologetyczna.

Ostatni paragraf ukazał podstawowe środowisko teologiczne świadectwa, jakim jest chrzcielny udział w kapłaństwie Chrystusa, a zwłaszcza w Jego misji prorockiej, oraz sakrament bierzmowania, w którym zostaje udzielany dar Ducha Świętego i posłanie z Ewangelią o Chrystusie do świata.

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI

NIEDOJRZAŁOŚĆ EMOCJONALNA JAKO MOTYW STWIERDZENIA NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Podjmując zagadnienie niedojrzałości emocjonalnej jako motywu stwierdzenia nieważności małżeństwa, nie sposób nie rozpocząć naszych rozważań od spojrzenia na osobowość człowieka. Nie jest to zadanie łatwe, biorąc pod uwagę fakt, iż różne nurty psychologii, koncentrując się jedynie na poszczególnych aspektach osobowości, określają ją w sposób odmienny¹. Jest to jednak zadanie istotne, możliwe jedynie poprzez analizę struktur wewnętrznych człowieka, które z kolei oddziałują na jego zachowania zewnętrzne, określenie odpowiedzialności prawnej osoby w odniesieniu do sakramentu małżeństwa.

OSOBOWOŚĆ CZŁOWIEKA

W słowniku psychologicznym *osobowość* definiowana jest jako ogół sposobów reagowania człowieka, w całej gamie różnorodnych sytuacji, opartych na względnie stałych schematach zachowań, charakteryzujących jego osobę jako strukturę względnie spójną². Nie zagłębiając się jednak w rozważania dotyczące definicji *osobowości*, skoncentrujemy się na jej dwóch podstawowych aspektach, istotnych dla naszego tematu, tj. na zagadnieniu wolności człowieka oraz sposobie podejmowania przez niego decyzji.

¹ Jak stwierdza J. Kagan: „Personality is another word that everybody uses but few try to define. It is the concept that has been discussed at least since the time of the ancient Greeks...” (J. Kagan, E. Havemann, *Psychology – An Introduction*, New York 1968, s. 421).

² Por. R. Harrè, R. Lamb, L. Meccaci, *Psicologia-Dizionario Enciclopedico*, Milano 1986, s. 791.

J. Kagan określa osobowość jako: „... the total pattern of characteristic ways of behaving and thinking that constitute the individual's unique and distinctive methods of adjusting to his environment” (J. Kagan, E. Havemann, *dz. cyt.*, s. 422).

A. Sperling stwierdza natomiast: „The personality of an individual is made up of all his qualities. These qualities, or traits of personality are abstracted from his behaviour” (A. Sperling, *Psychology made simple*, London 1970, s. 169).

ZAGADNIENIE „WOLNOŚCI”

Na wstępie rozważań dotyczących „wolności” człowieka należy dokonać rozróżnienia między dwoma różnymi sposobami jej pojmowania.

Wolność, ujęta w sensie *filozoficznym*, oznacza niezależność człowieka w podejmowaniu konkretnych decyzji. Osoba w momencie dokonywania wyboru jest w stanie dostrzec, dzięki działaniu intelektu, wielość możliwości, spośród których wybiera tę jedyną w jej przekonaniu słuszną.

Z punktu widzenia psychologii natomiast osobę można nazwać *wolną*, jeśli w momencie podejmowania decyzji nie jest ona uzależniona od jakiegokolwiek choroby, sytuacji, czy też presji na nią wywieranej. Oznacza to, iż *wolność* pojęta *filozoficznie* zakłada uprzednie istnienie *wolności psychologicznej*³.

Działanie człowieka może być zdefiniowane jako *wolne* jedynie wtedy, gdy wynika ono zarówno ze zdolności intelektu do dokonania wyboru, jak i ze zdolności wolnej woli do podjęcia działania w kierunku obranym przez intelekt. W przypadku, w którym owa współpraca zostanie naruszona, decyzje podejmowane przez człowieka nie mogą być określone jako *wolne*. Zatem w sytuacji, w której osoba, będąc *wolną* od jakichkolwiek uzależnień natury psychologicznej, czy też medycznej jest w stanie dokonać wyboru między podjęciem konkretnego działania lub jego negacją, jej decyzje można określić jako *wolne*.

Wolność tak rozumiana nie oznacza jednak możliwości podążania w jakimkolwiek kierunku, pod naporem jakiegokolwiek instynktu. Oznacza, natomiast, że człowiek *wolny* jest w stanie uczynić z tego, co dzięki działaniu intelektu uznał za wartość, motyw i przyczynę działania. Człowiek nigdy nie będzie wolny od wad, słabości, frustracji, od charakteru. Stąd, *wolność*, o której mowa, nie zakłada absencji tychże elementów, wymaga jedynie, aby ich natężenie nie determinowało działania człowieka. W sytuacji patologicznej wpływ tychże elementów pozostaje tak silny, iż stają się one przyczyną i motywem działania, pozbawiając osobę możliwości dokonania wyboru⁴.

³ W. Ommeren precyzuje: „By philosophical freedom is meant the freedom which is required for a human act. It presupposes advertence and rational deliberation, and it has its basis in the power of the intellect to make objectively indifferent judgment. By acting freely, in this sense, is meant that at the time the choice to act is made, man is able to make an opposite choice, even if with difficulty or with repugnans. By psychological freedom, on the other hand, is meant freedom from influences, circumstances, pressures, illnesses, etc., which make the exercise of philosophical freedom difficult. Freedom in this sense, by its very definition, allows varying degrees. Psychological freedom is the facility of choice which results from the absence of obstacles and pressures” (W. Ommeren, *Mental Illness Affecting matrimonial consent*, Washington 1961, s. 76–77).

⁴ Jak pisze M. F. Pompèda: „Se la libertà dell’uomo deve essere affermata e riconosciuta, ciò non di meno non possiamo negare che egli subisca condizionamenti nel suo agire quotidiano ed anche nelle scelte fondamentali della propria esistenza. Sappiamo cioè che l’uomo è libero, ma non sconfinatamente libero: egli non è libero della propria natura di essere corporeo, socievole, sessuato ecc.; non è libero di tendere verso il bene; non può sottrarsi ad una certa dipendenza dal mondo,

SPOSÓB PODEJMOWANIA DECYZJI

Działanie człowieka jest konsekwencją podjętej przez niego decyzji. Charakteryzują je następujące elementy:

- *intencja*, która poprzedza decyzję,
- świadomość *celu*,
- zaangażowanie *intelektu* oraz *wolnej woli*,
- *wolność* dokonania wyboru,
- *zdolność do zrealizowania* podjętej decyzji⁵.

W procesie, który prowadzi do podjęcia przez osobę konkretnej decyzji, konieczna jest współpraca dwóch elementów, które charakteryzują osobowość człowieka: *facultas intellectiva* oraz *facultas deliberativa*.

Proces ten rozpoczyna się działaniem intelektu (*facultas intellectiva*), na które składają się następujące etapy:

- *cognitio* (poznanie przedmiotu),
- *aestimatio* (przedmiot staje się dla osoby wartością),
- *electio* (ocena aspektów pozytywnych oraz negatywnych i w konsekwencji dokonanie wyboru).

Nie wystarczy jednak samo działanie intelektu, aby dana osoba podjęła decyzję w sposób odpowiedzialny i wolny. Konieczna w tym względzie jest współpraca wolnej woli człowieka (*facultas deliberativa*). I choć byłoby z pewnością błędem całkowite rozdzielenie procesów zachodzących w intelekcie oraz charakteryzujących wolę człowieka, teoretycznie jednak jest to nie tylko możliwe, ale nawet konieczne do lepszego poznania problemu. Co więcej, nie tylko teoretycznie, ponieważ możliwa jest sytuacja, w której intelekt proponuje woli człowieka konkretne rozwiązania, ta jednak pod wpływem sfery emocjonalnej osobowości podejmuje decyzję dokładnie odwrotną. Zatem, ciężar podejmowania konkretnej decyzji nie należy do intelektu, a wręcz przeciwnie – obarcza wolną wolę człowieka. To ona musi dokonać praktycznej oceny wartości przedmiotu, aby w konsekwencji dokonać wyboru. Dlatego możliwa jest sytuacja, w której różnego rodzaju zaburzenia sfery emocjonalnej człowieka, uniemożliwiające właściwe funkcjonowanie jego woli, a nie mające żadnego wpływu na sferę intelektualną, mogą uczynić go niezdolnym do podjęcia decyzji w sposób wolny i odpowiedzialny⁶.

dalla società e dalla storia; la libertà è infine condizionata dalle passioni” (M. F. P o m p e d d a, *L'incapacità consensuale*, „Ius Canonicum”, 31 (1991), s. 119). Porównaj również: G. C a n e p a, *Il concetto di personalità nei suoi aspetti filosofici, biologici e medico-legali*, Roma 1953, s. 96–98; J. M. P i n t o G o m e z, *L'imaturità affettiva nella giurisprudenza rotale*, w: *L'imaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, dz. zbior., Città del Vaticano 1990, s. 30.

⁵ Por. A. A m a t i, *L'incidenza dell'imaturità psico-affettiva sul consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza canonica (can. 1095)*, Roma 1993, s. 57.

⁶ Por. P. A. B o n n e t, *La capacità di intendere e di volere nel matrimonio canonico*, Roma 1976, s. 147; M. F. P o m p e d d a, dz. cyt., s. 118; L. Z a n i, *Psicologia e vita*, Milano 1967, s. 58.

SFERA EMOCJONALNA OSOBOWOŚCI

Osobowość człowieka podlega procesowi jej kształtowania od momentu narodzin aż do okresu, w którym umownie można nazwać go dojrzałym⁷. Ponieważ jednak w naszych rozważaniach nie interesuje nas osobowość w sensie całościowym, a jedynie jej sfera emocjonalna, dlatego skoncentrujemy naszą uwagę na procesie dojrzewania emocjonalnego człowieka.

Sferę emocjonalną osobowości charakteryzują trzy podstawowe elementy⁸:

- *emocje* – jest to ogół zjawisk psychicznych i fizjologicznych, które określają reakcje osoby w odniesieniu do różnych sytuacji życiowych, np. bojaźń w odniesieniu do niebezpieczeństwa, radość w odniesieniu do sytuacji przyjemnych itd.,
- *sentymenty* – są to zjawiska emocjonalne natury psychicznej, pozbawione kontekstu fizjologicznego, które odnoszą się w sposób zdecydowany do przeszłości, wspomnień oraz do obrazów utrwalonych w psychice; niektóre z nich dotyczą samej osoby (zazdrość, nieśmiałość), inne świata zewnętrznego (sympatia, nienawiść, szacunek), inne jeszcze ustosunkowują osobę w odniesieniu do dóbr wyższych, takich jak dobro czy piękno,

⁷ Proces ten jest procesem dynamicznym, stąd trudno byłoby w jakimkolwiek momencie życia człowieka stwierdzić, iż osiągnął on stadium końcowe rozwoju osobowości. Jak precyzuje J. J. García Failde: „Es evidente que cuando hablamos de »madurez« de un ser humano y, dentro del ser humano, de su »afectividad« no podemos entender por »madurez« ese estadio »terminal« después del cual ya no hay una ulterior »madurez« mayor; y es que la persona, y con ella sus funciones psíquicas, se está haciendo continuamente, está »matutando« sin cesar; de aquí que deba hablarse de »grados« en la madurez de la personalidad, de la afectividad de la persona, y, por lo mismo, que deba hablarse de »grados« en la »inmadurez« de la misma persona, de la afectividad” (J. J. García Failde, *Manual de psiquiatria forense canonica*, Salamanca 1987, s. 80).

⁸ Wypada w tym miejscu przytoczyć przykładowo kilka określeń sfery emocjonalnej osobowości. J. M. Pinto Gomez definiuje ją jako „il complesso delle reazioni psichiche dell'individuo, sia nei contatti con il mondo esterno, sia nelle modificazioni interne dell'organismo” (J. M. Pinto Gomez, dz. cyt., s. 16).

A. Spierling zauważa, iż „psychology gives name the affectivity to the dimension of feeling whose two poles are pleasantness and unpleasantness” (A. Spierling, dz. cyt., s. 160).

S. P. Orallo natomiast twierdzi, że „la palabra afectividad en términos generales connota idea de aptitud de las personas para vivir y sentir afectos: pasiones, sentimientos, emociones, vivencias; determinando todo ello reacciones del ser que pueden alterar el curso de la conducta” (S. P. Orallo, *La inmadurez de la persona como causa de nulidad matrimonial*, w: *Curso de derecho matrimonial canonico*, prac. zbior., Salamanca 1989, s. 46).

Warto zwrócić uwagę również na określenie podane przez C. Ferrio: „L'affettività è una funzione mentale che sta assolutamente fuori della coscienza: il soggetto è infatti consapevole non dei prodotti dell'affettività come tali, ma delle cose conseguenze di questi nel campo della percettibilità e del pensiero” (C. Ferrio, *Trattato di psichiatria clinica e forense*, Torino 1970, s. 185).

- *instynkty* – są to pewne tendencje naturalne, które powodują określone reakcje w odniesieniu do różnych sytuacji życiowych, jak np. ucieczka w obliczu niebezpieczeństwa⁹.

PROCES DOJRZEWANIA EMOCJONALNEGO

Na wstępie naszych rozważań dotyczących procesu kształtowania sfery emocjonalnej człowieka należy zwrócić uwagę na rolę, jaką w tym temacie odegrała teoria Zygmunta Freuda. I choć niewątpliwie, jak podkreślają niektórzy autorzy, jest to teoria, która w świetle współczesnej psychologii straciła wiele na wartości, jej podstawowe symbole (*es-ego* – *super-ego*), dotyczące osobowości człowieka, są stosowane do dnia dzisiejszego i to nie tylko przez psychologów reprezentujących szkołę Freuda. Teoria ta określa proces dojrzewania emocjonalnego człowieka jako przejście od fazy całkowitej zależności dziecka od rodziców, opartej na uczuciu o charakterze wyjątkowo egocentrycznym, do fazy dojrzałej, w której kierując się uczuciem o wyraźnym zabarwieniu altruistycznym, człowiek koncentruje swoją uwagę na drugiej osobie. I choć konkretne rozróżnienie poszczególnych faz procesu dojrzewania zaproponowane przez Freuda nie zawsze znajduje poparcie w różnych teoriach współczesnych, większość psychologów jednak zgadza się z faktem, iż dojrzewanie emocjonalne człowieka oparte jest na przejściu od fazy *egoistycznej* do fazy *altruistycznej*¹⁰.

Dla każdego dziecka krąg rodzinny, w szczególności zaś matka, mają znaczenie podstawowe do odpowiedniego kształtowania osobowości. Od niej przede wszystkim zależy, w jakim stopniu dziecko w kontaktach ze światem zewnętrznym będzie w stanie odkryć własną niezależność. Dlatego, jeśli w pierwszym okresie swojego życia będzie ono pozbawione miłości ze strony matki, nie wspominając o bardziej drastycznych doświadczeniach, jakie może ono wynieść z domu rodzinnego, w okresie dojrzałości pozostanie w stadium rozdzielania wewnętrznego, będzie dobro i zło interpretować w sposób wyjątkowo egocentryczny, a samego siebie będzie postrzegać w świetle idealistycznym, choćby nawet jego postępowanie w odniesieniu do innych osób przybierało formy ewidentnie aspołeczne¹¹.

Okres dojrzewania dziecka charakteryzuje się przede wszystkim utratą egocentrycznego nastawienia do drugiego człowieka. Przejawia się to w rozlicznych relacjach koleżeńskich, które stają się istotnym elementem jego życia.

⁹ Por. J. J. García F a i l d e, dz. cyt., s. 72–73.

¹⁰ Por. E. C o l a g i o v a n n i, *Immaturità: per un approccio interdisciplinare alla comprensione ed applicazione del can. 1095, n° 2 e n° 3*, „Monitor Ecclesiasticus”, 113 (1988), s. 338–339.

¹¹ Por. A. A m a t i, dz. cyt., s. 61; L. A n c o n a, *La incapacità psicologica nella formazione del consenso matrimoniale*, w: *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel diritto canonico*, prac. zbior., Roma 1976, s. 95–96.

Często jednak owo otwarcie się na drugiego człowieka jest dość trudne, czy wręcz niemożliwe. Wynika to z faktu, iż różnego rodzaju perturbacje sfery uczuciowej, mające swoje korzenie w okresie dzieciństwa, czynią osobę niezdolną do przekroczenia progu, który teoretycznie wydaje się naturalny i prosty. Optymistyczne, czy też pesymistyczne nastawienie do życia, zaufanie, czy też jego brak w relacjach z innymi osobami, spokojny nacechowany realizmem, czy też impulsywny sposób reagowania w obliczu różnorodnych trudności, są przesłankami, które pozwalają ocenić poziom zaawansowania młodego człowieka w procesie dojrzewania emocjonalnego. Nie jest z pewnością łatwo osiągnąć własną tożsamość emocjonalną. Wręcz przeciwnie, okres ten skłania do naśladownictwa wzorów i sposobów postępowania innych. Tworzy się ideał grupy, w którym osobom słabym trudno jest dostrzec własną odrębność. Z drugiej strony jednak, jest to czas, który charakteryzuje dążenie młodego człowieka do niezależności zarówno pogładowej, jak i realnej. Jeśli więc w tymże okresie tendencje indywidualistyczne nie zostaną ukierunkowane w sposób właściwy, osoba jako taka pozostanie na zawsze indywidualistą niezdolnym do ukształtowania dojrzałych relacji osobowych z innymi¹².

Należy zaznaczyć, iż proces kształtowania sfery emocjonalnej człowieka nie osiąga nigdy punktu, w którym można byłoby określić go jako zakończony. Wręcz przeciwnie, różnego rodzaju doświadczenia życiowe, ciągle nowe możliwości oraz cele sobie stawiane sprawiają, że człowiek z każdym dniem staje się coraz bliższy idei doskonałości, która jednocześnie pozostaje dla niego wciąż odległą¹³. Niemniej jednak, możliwe jest stworzenie obrazu osoby dojrzałej emocjonalnie, tzn. takiej, która w procesie dojrzewania sfery emocjonalnej osobowości osiągnęła tzw. ostatnie stadium, czyli wiek dojrzałości. Według opinii wielu autorów charakteryzuje się ona przede wszystkim zdolnością do:

- podporządkowania własnych instynktów strukturom wyższym, tj. inteligencji i wolnej woli,
- zaakceptowania różnego rodzaju trudności życiowych w nadziei przezwyciężenia ich,

¹² Por. E. Colagiovanni, dz. cyt., s. 341–345; A. Ronco, *Considerazioni psicologici del consenso matrimoniale*, w: *Perturbazioni*, s. 103.

¹³ L. Ancona stwierdza, iż „la normalità non consiste affatto, secondo la prospettiva attuale della psicopatologia, nell’essere del tutto privi, ma nel fatto che le inibizioni, le distorsioni di giudizio, le conflittualità di cui si soffre siano sufficientemente controllati e rimangono controllabili anche in situazione di emergenza” (L. Ancona, dz. cyt., s. 98).

Podobnie F. Vanni: „Detta maturità non è una caratteristica statica e neppure si esaurisce in un punto »terminale«, ma è un processo dinamico integrativo interno ed esterno che, avendo il suo punto di maggiore interiorizzazione nel periodo primario (fanciullezza – adolescenza), dura tutta la vita tanto che oggi si tende a comprendere nella psicologia dello sviluppo la precedente riduttiva denominazione di psicologia dell’età evolutiva” (F. Vanni, *Immaturità psicologica: Dimensioni psicosociali e rilevanza canonistica*, ME, 111 (1986), s. 340).

- tworzenia dojrzałych relacji międzyosobowych,
- zaistnienia w strukturze społecznej środowiska,
- oceny krytycznej konkretnych sytuacji życiowych¹⁴.

POJĘCIE NIEDOJRZAŁOŚCI EMOCJONALNEJ

Niedojrzałość emocjonalna jest konsekwencją nieprawidłowego przebiegu, czy wręcz zablokowania procesu kształtowania sfery emocjonalnej osobowości. Blokada ta jednak nie dotyka w żaden sposób sfery intelektualnej, narusza jedynie prawidłowe funkcjonowanie woli człowieka. Dlatego, osoba taka osiąga czasem najwyższe szczyty intelektualnych możliwości, podczas gdy jej reakcje emocjonalne pozostają na poziomie dziecka. Owa rozbieżność między doskonale funkcjonującym intelektem oraz niedojrzałą osobowością jest bardzo charakterystyczna dla tego rodzaju przypadków. Zwykle przekształca się ona w bezsilność emocjonalną, która objawia się brakiem poczucia bezpieczeństwa oraz nienaturalnym w rozmiarach przywiązaniem do matki czy ojca. Osoba emocjonalnie niedojrzała próbuje za wszelką cenę stworzyć sobie swój własny świat, tworząc bariery, za którymi stara się znaleźć bezpieczne w jej przekonaniu schronienie. Z kolei w kontaktach z innymi, zdając sobie sprawę z własnej słabości emocjonalnej, stara się pozostawać obojętna, czy wręcz arogancka. Nie jest w stanie bronić się przed wszelkiego rodzaju sugestiami, czy też opiniami, dlatego próbując obronić własną tożsamość, często reaguje w sposób niekonwencjonalny i mało delikatny. Jej sumienie oraz spojrzenie na moralność człowieka zwykle przybiera formy bardzo prymitywne, zatem pozwala jej to interpretować różnego rodzaju sytuacje życiowe w sposób niezwykle osobisty. Cechą najbardziej charakterystyczną pozostaje wyjątkowo egocentryczne podejście do świata i do innych osób. Osoba taka nie jest zdolna do miłości, a w konsekwencji do stworzenia wspólnoty życia z drugą osobą, jaką jest w pełnym tego słowa znaczeniu małżeństwo¹⁵.

Możemy zatem określić *osobę niedojrzałą pod względem emocjonalnym* w sposób następujący:

- niezdolna do kontrolowania własnych instynktów i do podporządkowania ich działaniu intelektu,
- przywiązana często w sposób irracjonalny do matki lub ojca,
- niezdolna do podjęcia różnorodnych problemów życiowych z nadzieją przewyciężenia ich,

¹⁴ Por. F. Vanni, dz. cyt., s. 340.

¹⁵ Por. A. Amati, dz. cyt., s. 64; J. De Ajuriaguerra, *Manuel de Psychiatrie de L'enfant*, Paris 1970, s. 163–164; J. M. Pinto Gomez, dz. cyt., s. 1., 39; A. Porot, *Manuel alphacétique de Psychiatrie*, Paris 1975, s. 74.

- pozbawiona koniecznej zdolności krytycznej pozwalającej ocenić aspekty pozytywne i negatywne oraz umożliwiającej podjęcie dojrzałej decyzji,
- nastawiona egoistycznie w stosunku do ludzi i do świata,
- niezdolna do ukształtowania dojrzałej relacji uczuciowej z drugą osobą.

PRZYCZYNY WYWOŁUJĄCE NIEDOJRZAŁOŚĆ EMOCJONALNĄ

Powszechnie uważa się, iż niedojrzałość emocjonalna może być pochodną dwóch różniących się od siebie zjawisk¹⁶. Pierwszym z nich jest *zablokowanie* procesu rozwoju sfery emocjonalnej osobowości. W konsekwencji więź emocjonalna, która łączyła podmiot z drugą osobą w okresie dzieciństwa, przekształciła się w tak głębokie uzależnienie, iż nie jest on zdolny do samodzielnego podjęcia obowiązków wynikających z jego aktualnego stanu życiowego. Oto przykład: osoba, która zawarła związek małżeński, w odniesieniu do własnej żony oraz wynikających z małżeństwa obowiązków zachowuje się jak nieodpowiedzialny nastolatek.

Zupełnie inny charakter ma zjawisko, które określa się terminem *regresja*, a więc powrót do fazy rozwojowej uprzednio już pokonanej. Ma zwykle charakter jedynie częściowy i odnosi się do tych elementów, czy też tendencji, które w okresie dzieciństwa i dojrzewania określały sposób pojmowania życia i kształtowały relacje emocjonalne danej osoby. Zwykle rozróżnia się trzy podstawowe formy *regresji*, związanej:

- z pewnym *przedmiotem* (alkohol, narkotyki, a nawet osoba jako taka),
- z danym *stanem emocjonalnym* (kolejny zawód uczuciowy może wywołać potrzebę powrotu do typowych dla okresu dzieciństwa, czy też dojrzewania relacji emocjonalnych),
- z pewnym *stylem życia* w przeszłości¹⁷.

NIEDOJRZAŁOŚĆ EMOCJONALNA JAKO POWÓD STWIERDZENIA NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., w kanonie 1095 stwierdza:

„1° są pozbawieni wystarczającego używania rozumu;

¹⁶ W jednej z sentencji C. Ragni stwierdza się, iż niedojrzałość emocjonalna wynika „ex abnormi evolutione animi subiecti, quod sufficientem habens aetatem atque physicam progressionem membrorum, altera ex parte, caret proportionata intellectus ac voluntatis maturitate; quapropter subiectum, illud ob infortunium, incapax exstat ad peculiariora onera sumenda aut sadisfacienda, sicuti illa quae matrimonium respiciunt” (C. R a g n i, 15 stycznia 1985, „Sacrae Romanae Rotae decisiones seu Sententiae”, 77 (1985), s. 33.

¹⁷ Należy zaznaczyć, iż wyżej wymienione przyczyny, powodujące stan niedojrzałości emocjonalnej człowieka nie wyczerpują szerokiej gamy możliwości, jakie w tym temacie mogą się pojawić. Ogólnie jednak uważa się je za podstawowe i najbardziej powszechne.

2° mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych;

3° z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”.

Pośród wielu chorób oraz różnego rodzaju dewiacji o charakterze psychicznym, które czynią osobę niezdolną do wyrażenia w sposób ważny zgody małżeńskiej, należy wymienić również niedojrzałość emocjonalną. Opinia Roty Rzymskiej w tym temacie jest podzielona. Niektórzy autorzy podkreślają, iż niedojrzałość emocjonalna czyni osobę niezdolną do wystarczającego poznania przedmiotu małżeństwa oraz pozbawia ją tzw. wolności wewnętrznej koniecznej do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej. Inni zaś twierdzą, że wpływa ona przede wszystkim w sposób destrukcyjny na zdolność podmiotu do stworzenia dojrzałej relacji międzyosobowej. Wspomniane wyżej opinie są zgodne jednak co do faktu, że niedojrzałość emocjonalna może wywoływać niezdolność podmiotu do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej jedynie w przypadkach poważnych, tzn. wówczas gdy pozbawia ona całkowicie podmiot wolności koniecznej do podjęcia decyzji oraz przyjęcia wynikających z niej obowiązków¹⁸.

Ponieważ jak stwierdziliśmy uprzednio, niedojrzałość emocjonalna wpływa w sposób negatywny na wolę człowieka, nie destabilizując w żaden sposób jego sfery intelektualnej (w przeciwieństwie do chorób umysłowych), nie ma więc tutaj zastosowania punkt 1° kanonu 1095. Skoncentrujemy więc naszą uwagę na dwóch pozostałych punktach zawartych w kanonie 1095, tj. „*gravis defectus discretionis iudicii*” oraz „*incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentielles*”.

NIEDOJRZAŁOŚĆ EMOCJONALNA A *GRAVIS DEFECTUS DISCRETIONIS IUDICII*

Pojęcie *discretio iudicii*

Zawarcie sakramentu małżeństwa opiera się na wzajemnie wyrażonej zgodzie małżeńskiej, która jest konsekwencją osądu dokonanego przez obie strony w odniesieniu do natury, przymiotów, celów oraz wynikających z małżeństwa obowiązków. Osąd ten nie ma charakteru czysto teoretycznego, ale jest osądem praktycznym dotyczącym konkretnej osoby i konkretnego małżeństwa¹⁹. Na osąd ten składają się

¹⁸ Por. G. De Las Heras, *Neurosis, Psicopatias e Inmadurez afectiva*, IC, 28 (1988), s. 284; M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Roma 1982, s. 52.

¹⁹ W odniesieniu do tzw. osądu praktycznego A. Mendonça stwierdza: „The first element is adequate knowledge of the subject and of the matrimonial consent. This knowledge should be not merely speculative or abstract, but appreciative (evaluative) as well. The second element is the ability for critical reflection which consist in putting judgement together in order to arrive at a new judgement or decision. The third element is internal freedom not only for critical reflection but also for

dwie różniące się od siebie funkcje: *inquisitio* albo *investigatio*, polegające na dostrzeżeniu wielu istniejących możliwości, oraz *aestimatio* dotycząca konkretnej oceny argumentów przemawiających *za* i *przeciw* podjęciu przez podmiot konkretnej decyzji. W przypadku małżeństwa owe możliwości dotyczą:

- zawarcia konkretnego *małżeństwa*,
- z konkretną, wybraną przez siebie *osobą*,
- wszystkich *obowiązków*, które z niego wynikają, a które określa się terminem *intima comunitas vitae et amoris coniugalis*²⁰.

Decyzja o której mowa jest wypadkową procesu, biorą w nim udział *facultas intellectiva* oraz *facultas deliberativa* osobowości człowieka²¹. Dlatego podejmowana przez niego decyzja jest konsekwencją działania nie tylko jego intelektu, ale również, a raczej przede wszystkim wolnej woli, zatem zależy od sposobu zaprezentowania danego małżeństwa przez sferę emocjonalną osobowości człowieka. Decyzja taka byłaby jednak nieodpowiedzialna, gdyby opierała się jedynie na emocjach człowieka, a nie odnosiła się jednocześnie do elementów, które kształtują małżeństwo i które w późniejszej relacji małżeńskiej będą odgrywały rolę podstawową, takich jak: miłość wzajemna, również w najbardziej krytycznych momentach wspólnego życia, wierność, czy też zrodzenie i wychowanie potomstwa. Odpowiedzialność ta zależy niewątpliwie od poziomu dojrzałości emocjonalnej, który dana osoba osiągnęła w momencie podejmowania decyzji. I choć nie wymaga się w tym przypadku poziomu pełnej dojrzałości, co zresztą wydaje się niemożliwe z powodów, o których pisaliśmy wyżej, niemniej jednak jest niezbędne, aby struktura emocjonalna osobowości osiągnęła poziom, który pozwoli jej być samodzielną i w pełni odpowiedzialną za decyzje, które podejmuje²².

making the final decision (election) concerning the object” A. Mendonça, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „*Studia Canonica*”, 21 (1987), s. 86.

²⁰ Por. J. F. Castañó, *Il Sacramento del matrimonio*, Roma 1992, wyd. 2, s. 312–314.

²¹ Por. c. Annè, 26 stycznia 1971, SRRD, 63 (1971), s. 66 n.; c. Davino, 5 lutego 1975, SRRD, 67 (1975), s. 42 n.

²² Jak stwierdza np. M.F. Pompèda: „... la discrezione di giudizio non comporta uno stadio di totale e perfetta sanità mentale, cioè una condizione di completo equilibrio psichico: ma solo quel tanto di integrità dei processi psichici che permetta una conveniente valutazione dell’atto che si vuol compiere e consenta l’autonomia nei decidersi ad esso, così che l’atto possa dirsi proprio del soggetto che lo compie” (M. F. Pompèda, *Il canone 1095 del nuovo Codice di diritto canonico tra elaborazione precodificiale e prospettive di sviluppo interpretativo*, IC, 27 (1987), s. 543).

„Dojrzałość” czy *discretio iudicii*²³

Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 1095, 2° używa terminu *discretio iudicii*, nie zaś terminu *dojrzałość*. Wydaje się, że jest on bardziej adekwatnym w odniesieniu do sytuacji, którą określa. Mówiąc bowiem o poziomie dojrzałości, który jest konieczny do ważnego zawarcia związku małżeńskiego, nie stwierdza się jakoby poziom ten był jednoznaczny z tzw. stanem całkowitej dojrzałości człowieka. Nie wymaga się od osoby zawierającej związek małżeński doskonałej świadomości i poznania tego, co określa się terminem *matrimonium*. Nie stwierdza się nawet, iż osoba składająca zgodę małżeńską, musi to uczynić w najwyższym z możliwych stanie wolności wewnętrznej wynikającej z doskonałej stabilności woliwno-emocjonalnej. Z drugiej strony, należy zauważyć, że tzw. „całkowita dojrzałość” pozostaje terminem dość abstrakcyjnym. Człowiek bowiem dojrzewa nieustannie i każde nowe doświadczenie życiowe jest krokiem naprzód w procesie kształtowania jego osobowości. Stąd terminem zdecydowanie bardziej adekwatnym w odniesieniu do poziomu dojrzałości, również emocjonalnej, jaką osoba musi osiągnąć, aby jej działania oraz decyzje można było nazwać odpowiedzialnymi jest termin użyty przez Prawodawcę, tj. *discretio iudicii*, czyli *rozeznanie oceniające*²⁴.

W sytuacji, w której owo *rozeznanie oceniające* pozostaje na poziomie niewystarczającym, stwierdza się, że dana osoba wykazuje brak rozeznania oceniającego, który to brak czyni daną osobę niezdolną do ważnego zawarcia związku małżeńskiego. Dzieje się tak jedynie w przypadku, gdy ów brak rozeznania oceniającego może być określony terminem *gravis* czyli *poważny*.

WPLYW NIEDOJRZAŁOŚCI EMOCJONALNEJ NA *DISCRETIO IUDICII*

Wiele jest przyczyn powodujących brak wystarczającego rozeznania oceniającego w odniesieniu do małżeństwa. Jako jedną z nich wymienia się również *niedojrzałość emocjonalną* człowieka²⁵. Wpływając w sposób destrukcyjny na działanie

²³ Należy zauważyć, iż nowy Kodeks Prawa Kanonicznego jako pierwsze i podstawowe kryterium *dojrzałości* człowieka podaje kryterium wieku. W niniejszej pracy nie interesują nas jednak przypadki osób, które nie osiągnęły tzw. „wieku kanonicznego”. Koncentrujemy jedynie naszą uwagę na osobach, które mimo że taki wiek osiągnęły pozostają niedojrzałymi emocjonalnie. Zakłada się oczywiście, że osoby te nie są związane jakkolwiek przeszkodą natury prawnej.

²⁴ Por. M. F. P o m p e d d a, dz. cyt., s. 522–523.

²⁵ Niedojrzałość emocjonalna „... in primis enficere potest in contrahente capacitate ferendi iudicium practicum de personis aut rebus mundi realis et non imarginari [...]. Ad discretio iudicii, quae ad eliciendum consensum matrimoniale requiritur, iuditio forensi essentialem partem habere putatur in exercitio facultatis criticae, quae iudicium practicum de matrimonio hic et nunc appetendo efficitur [...]. Cum absque capacitate ferendi iudicium practicum consequenter non detur et libera electio, quia notatur insufficientia iudicii speculativi ad electionem faciendam [...]” (C. S t a n k i e - w i c z, 11 lipca 1985, ME, 111 (1986), s. 167).

jego wolnej woli, pozbawia go w momencie zawierania sakramentu małżeństwa dojrzałości oceny w stopniu tak znacznym, że niemożliwe staje się podjęcie decyzji dotyczącej małżeństwa w sposób wolny i samodzielny. Stąd osoba, która teoretycznie ma ogólną wiedzę w odniesieniu do małżeństwa, w praktyce nie jest w stanie wyważyć ciężaru poszczególnych argumentów, które prowadzą ją do podjęcia decyzji nie przez nią samą, ale przez jej słabość emocjonalną, która ją do podjęcia tejże decyzji nakłania. Istnieje bowiem ścisła zależność między sferą emocjonalną człowieka, która w sposób bezpośredni oddziałuje na jego wolę, a jego intelektem. Dwie struktury różniące się od siebie, stanowią jednak części składowe tej samej psychiki człowieka, a ich niewątpliwa współzależność wpływa w sposób nieobojętny na podejmowane przez niego decyzje²⁶. W sytuacji normalnej ingerencja emocji, sentymentów czy instynktów nie jest nigdy na tyle silna, aby zniewalać osobę w podejmowanych przez nią decyzjach. W sytuacji patologicznej, elementy te stają się jedynym motywem działania człowieka.

W temacie tym trzeba zwrócić uwagę na dwa istotne terminy użyte w kanonie 1095, 2° w odniesieniu do *braku rozeznania oceniającego*. Pierwszym z nich jest termin *gravis*, czyli *poważny*. I choć Kodeks Prawa Kanonicznego nie podaje dokładnego określenia terminu *gravis*, jak stwierdza się powszechnie w opiniach różnych autorów, jedynie głęboko zaawansowana niedojrzałość emocjonalna człowieka może być uważana za powód nieważności małżeństwa. Z drugiej jednak strony, koncepcja kanoniczna *niedojrzałości emocjonalnej* nie pokrywa się w zupełności z tzw. koncepcją psychologiczną. Oznacza to, że osoba uznana za niedojrzałą emocjonalnie z punktu widzenia psychologii, nie musi być uważana za taką z punktu widzenia prawa kanonicznego.

Drugim istotnym terminem wspomnianego wyżej kanonu jest określenie *istotne prawa i obowiązki małżeńskie*, czyli *iura et officia matrimonialia essentialia*. Należy zatem rozumieć, że *niezdolność* do zawarcia małżeństwa należy w tym przypadku interpretować w kontekście podstawowych praw i obowiązków wynikających z zawarcia sakramentu małżeństwa. Nie wdając się jednak w tym miejscu w szczegółowe rozważania dotyczące interpretacji wyżej wspomnianego terminu, gdyż temat ten zostanie podjęty w końcowej części naszego artykułu, zauważmy jedynie, że termin ten zwykle odnoszony jest do pojęcia małżeństwa ujętego jako *consortium totius vitae*.

²⁶ Jak stwierdza E. M. Egan: „... the will is free to choose to pursue or not to pursue the particular object which the intellect offers for its consideration. [...] the will in the last resort determines that a particular practical judgement of the intellect about the goodness or badness of an action is that on the basis of which is shall act” (E. M. Egan, *The nullity of marriage for reason of insanity or lack of due discretion of judgement*, „Ephemerides Iuris Canonici”, 39 (1983), s. 14).

NIEDOJRZAŁOŚĆ EMOCJONALNA A WOLNOŚĆ WEWNĘTRZNA CZŁOWIEKA

Zaburzenia emocjonalne, jak stwierdziliśmy uprzednio, mogą uczynić osobę niezdolną do podjęcia w sposób zupełnie wolny i niezależny decyzji dotyczącej zawarcia sakramentu małżeństwa. Mogą jednak wpłynąć również na sposób realizacji założeń opracowanych teoretycznie. Może się więc okazać, że człowiek nie mający określonego przez prawo kanoniczne wystarczającego poziomu dojrzałości emocjonalnej, teoretycznie jest zdolny do podjęcia decyzji małżeńskiej. W praktyce jednak jego wola jest zniewolona do tego stopnia, że nie jest on w stanie podążyć w kierunku obranym przez intelekt²⁷.

Brak tzw. wolności wewnętrznej, o którym tu mowa, nie został uznany przez nowy Kodeks Prawa Kanonicznego jako jeden z motywów wywołujących niezdolność osoby do ważnego złożenia zgody małżeńskiej. Jednak wielu spośród autorów²⁸ uważa, że należy traktować go w sposób autonomiczny, różniący się zasadniczo od typowej formy *discretio iudicii*²⁹.

Wolność wewnętrzna, określona jako warunek konieczny do ważnego zawarcia sakramentu małżeństwa, oznacza przede wszystkim zdolność osoby do ukierunkowania własnego działania zgodnie z określoną przez intelekt opcją. Wolność ta nie jest natury abstrakcyjnej, ale winna być interpretowana w kontekście wszystkich realnych uwarunkowań człowieka zarówno zewnętrznych (nie dotyczą problemu wolności wewnętrznej), jak i wewnętrznych, które wspólnie oddziałują na funkcjonowanie jego woli. W sytuacji normalnej wpływ tychże uwarunkowań nie jest silny na tyle, aby dana osoba nie była w stanie ukierunkować swojego działania zgodnie z opcją obraną przez intelekt. Wolność wewnętrzna

²⁷ Już w 1943 r. w jednej z sentencji c. Wynen czytamy: „Consensus denique, qui matrimonium perficit, debet esse deliberatus et voluntarius. Sane, ad matrimonium valide inudum non sufficit ut nupturiens sciat quid sit matrimonium, sed praeterea ad istud contrahendum sese determinare et deinceps voluntariae consensus suum praestare debet. Quare (abstrahendo heic a coactione externa, de qua in casu non agitur) excludatur oportet omnis praedeterminatio interna cui homo ob abnormem suam conditionem resistere non valet, atque generatim omnis status morbosus qui contrahentem impedit quominus sese determinet; insuper actus voluntatis libet sit necesse est seu contrahens debet esse dominus sui actus per liberum arbitrium”, (c. Wynen, 13 kwietnia 1943, SRRD, 35 (1943), s. 272).

²⁸ Por. c. Ewers, 2 grudnia 1972, SRRD, 64 (1972), s. 738; c. Bruno, 30 maja 1986, ME, 112 (1987), s. 451–454; c. Stankiewicz, 19 grudnia 1985, „Diritto Ecclesiastico”, 97 (1086–II), s. 315; c. Serrano, 24 kwietnia 1974, EICan, 31 (1975), s. 192 n.

²⁹ W jednej z sentencji c. Massini czytamy: „Quod vero attinet ad consensus defectum in genere, et in specie ad defectum internae libertatis, planum est nullum esse matrimonium non tantum sit deficiat omnino consensus, sed etiam si consensus vitietur defectu internae libertatis. Ad actum enim humanum, i.e. ex voluntate deliberate procedentem, requiritur ut homo eiusdem actus dominus sit per rationem et voluntatem. Dominus autem non foret sublata inmunitate ab intrinseca determinatione. Sed, ut internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitibus (can. 1086, § 1), ite interna libertas prorsus praesumenda est in homine”, (c. Massini, 10 lipca 1931, SRRD, 23 (1031), s. 274).

bowiem nie wyklucza, a wręcz przeciwnie, zakłada wpływ instynktów, emocji, przyzwyczajzeń oraz wielu innych elementów tworzących osobowość człowieka, na podejmowane przez niego działanie. Jeśli jednak wpływ tychże elementów będzie zbyt silny, jego działanie nie będzie mogło być określone jako wolne i podejmowane w sposób odpowiedzialny³⁰.

Jako jedną z przyczyn, które wywołują ograniczenie wolności wewnętrznej człowieka powszechnie uważa się niedojrzałość emocjonalną. I tak jak w odniesieniu do typowej formy *discretio iudicii* posługujemy się terminem *immaturitas cognitionis*, tak w tym przypadku można mówić o *immaturitas libertatis* albo *immaturitas voluntatis*, ponieważ to wolna wola człowieka zostaje ograniczona w takim stopniu, że nie jest on w stanie nadać realnej formy założeniom teoretycznym, dlatego podąża nieuchronnie w kierunku określonym przez instynkty i emocje. Osoba taka nie jest zdolna do stworzenia z inną osobą relacji pojętej jako *consortium totius vitae*, a w konsekwencji nie jest zdolna do ważnego zawarcia sakramentu małżeństwa³¹.

NIEDOJRZAŁOŚĆ EMOCJONALNA

A INCAPACITAS ASSUMENDI OBLIGATIONES MATRIMONII ESSENTIALES

Podejmując zagadnienie wpływu niedojrzałości emocjonalnej na ważność zgody małżeńskiej, większość autorów koncentruje swoją uwagę na kwestii dotyczącej *discretio iudicii*, czyli zdolności do podjęcia decyzji. Coraz częściej, jak zauważyliśmy, jest ona widziana również w kontekście wolności wewnętrznej człowieka. Zagadnienie to może być jednak rozważane jednocześnie w kontekście zdolności podmiotu do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, czyli *capacitas assumendi obligationes matrimoniales* (kan. 1095, 3°).

Incapacitas assumendi czy adempiendi?

Kodeks prawa kanonicznego w kanonie 1095, 3° uzależnia zdolność do zawarcia małżeństwa od zdolności podmiotu do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, które z niego wynikają. Użyty w kanonie termin *assumere* (podjąć)

³⁰ „Siendo escasa la afectividad, falta el atractivo necesario para una decisión libre en el momento de contraer y de decidir. Tampoco ha existido esta libertad cuando el atractivo ha sido tan intenso que la voluntad no ha podido resistir a los impulsos de estos afectos. Ambos casos pueden darse en la hipótesis de una inmadurez afectiva grave.[...] Y la razón está en que la inmadurez afectiva afecta más directamente a la voluntad, y de modo más concreto, al no poder resistir ésta los impulsos que vienen de dentro por la excesiva afectividad o por falta de decisión al no existir el colorido que presenta la afectividad para la decisión necesaria» (F. G. De Las Heras, dz. cyt., s. 289).

³¹ «Praeterea in eiusmodi immaturitate decisio in matrimonium potius compellitur impulsibus incosciis propter irresistibilem necessitatem satiandi aliquam ex tendentiis profundis, quam, elicitur a deliberata voluntate sese donandi in totius vitae consortium» (C. Stankewicz, dz. cyt., s. 167).

zakłada jednak konieczną zdolność podmiotu do wypełnienia obowiązków (*adempiere*), które w momencie zawierania małżeństwa na siebie przyjmuje. Oba terminy, tj. *assumere* i *adempiere* nie wykluczają się, a wręcz przeciwnie zależą od siebie wzajemnie. Trudno jest bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której podmiot, będąc zdolnym do podjęcia obowiązków wynikających z małżeństwa, nie byłby jednocześnie zdolny do ich wypełnienia. Oznaczałoby to, że jego zobowiązania mają charakter czysto teoretyczny i w konsekwencji pozbawione są jakiegokolwiek zawartości. Używa się natomiast terminu *assumere*, ponieważ jest on bardziej adekwatny w odniesieniu do momentu zawierania sakramentu małżeństwa. Wypełnienie obowiązków wynikających z małżeństwa (*adempiere*) dotyczy okresu następującego po jego zawarciu, nie zaś samego momentu składania zgody małżeńskiej³².

Podstawowym zadaniem prawa jest stwierdzenie, czy w momencie składania zgody małżeńskiej obydwie strony miały tzw. *capacitas assumendi*, czyli zdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Jeśli później, tzn. w życiu małżeńskim okaże się, że nie wszystkie spośród określonych przez prawo obowiązków zostały wypełnione, może to być dowodem na to, iż w momencie zawierania związku małżeńskiego podmiot nie miał zdolności do ich podjęcia (*capacitas assumendi*). Nie zawsze jednak, gdyż wspomniana wyżej sytuacja może być równie dobrze wynikiem oddziaływania wielu innych czynników, nie mających nic wspólnego z *incapacitas assumendi*, takich jak np. brak zaangażowania osobistego, czy też brak dobrej woli.

Niezdolność o charakterze trwałym i absolutnym?

Problemem, który wzbudza najwięcej kontrowersji w tym względzie jest kwestia dotycząca charakteru owej niezdolności, tzn. czy musi ona mieć charakter trwały, czy też jest wystarczająca, aby istniała w momencie składania zgody małżeńskiej. Wydaje się, że bardziej logiczna jest teza podkreślająca charakter czasowy owej niezdolności. Skoro jest prawdą, że obowiązki małżeńskie są konsekwencją ważnie wyrażonej zgody małżeńskiej, to wydaje się kwestią zupełnie obojętną, czy owa niezdolność istniała w okresie poprzedzającym zawarcie małżeństwa i czy będzie istniała ona nadal, np. po dziesięciu latach od momentu złożenia zgody małżeńskiej. Informacja taka może mieć wartość jedynie w odniesieniu do aspektów procesowych, gdyż stwierdzenie niezdolności w okresie przed-

³² Jak stwierdza J. F. Castaño: „... non possiamo capire che un soggetto sia capace di contrarre, e contragga di fatto il matrimonio, e, allo stesso tempo non possa assumere gli obblighi essenziali del matrimonio, obblighi che, proprio perché sono essenziali e considerati sotto una determinata ottica, sono anche elementi costitutivi del matrimonio stesso. Un consenso dissociato dal proprio oggetto è un consenso astratto ma anche vuoto di contenuto, e perciò non è consenso” (J. F. Castaño, dz. cyt., s. 325).

małżeńskim, jak i w okresie następującym po jego zawarciu mogłoby wskazywać na jej istnienie również w momencie zawierania małżeństwa. W sensie merytorycznym jednak, jak już stwierdziliśmy, jest to zupełnie obojętne. Jeśli nawet po dwóch czy trzech latach małżeństwa podmiot osiągnąłby, określony przez prawo w odniesieniu do małżeństwa poziom dojrzałości, a więc jego niezdolność nie miałaby charakteru trwałego, to jednak nie zmienia to faktu, że od chwili złożenia zgody małżeńskiej aż do tego momentu, byłby on niezdolny do wypełnienia obowiązków małżeńskich, a w konsekwencji nie mógłby do nich zobowiązać się w momencie zawierania małżeństwa. W przeciwnym wypadku zaistniałoby absurdalne zawieszenie ważności małżeństwa, w którym drugi ze współmałżonków byłby pozbawiony prawa, które słusznie mu się należy³³. I choć niektórzy autorzy twierdzą, że jest to możliwe, nazywając tenże okres „trudnością do przewyciężenia” oraz powołując się na kan. 1084 § 1, który w odniesieniu do impotencji wymaga istnienia niezdolności uprzedniej i trwałej³⁴, to jednak w naszej opinii jest to nie do pogodzenia ze stwierdzeniem, określającym moment złożenia zgody małżeńskiej jako źródło i początek małżeństwa, widzianego w perspektywie relacji międzyosobowej określanej terminem *consortium totius vitae*.

Innym problemem zdaje się odpowiedź na pytanie: czy niezdolność do zawarcia małżeństwa, wynikająca z przyczyn natury psychicznej, musi mieć charakter absolutny, tzn. w odniesieniu do wszystkich osób (większość autorów jest tego zdania)³⁵, czy też wystarczy, aby miała ona jedynie charakter względny, tzn. w odniesieniu do osoby, z którą zostaje zawarty sakrament małżeństwa³⁶. Ponieważ kanon 1095, 3° interpretuje ową zdolność w kontekście istotnych obowiąż-

³³ Jak stwierdza M.F. Pompedda: „Se è vero che gli onera coniugalia nascono dal vincolo validamente costituitosi, se ne deve dedurre, che la capacità ad essi deve essere presente solo dal momento stesso in cui essi hanno giuridicamente origine per i singoli contraenti, cioè dal scambio del consenso. Una volta accertata tale incapacità in quel momento, non vi è più da chiedersi se forse in un tempo più o meno lontano nel futuro essa possa essere sanata, poiché altrimenti dovremmo giungere ad un absurdum iudicium cioè di un negozio giuridico la cui validità resta in sospenso indipendentemente dalla volontà del contraente; né possiamo supporre una condizione implicita da parte dei nubenti” (M. F. P o m p e d d a, dz. cyt., s. 97–99).

³⁴ Jak stwierdza np. J. M. Pinto Gomez: „L’incapacità deve essere antecedente e perpetua. Non lo dice il canone 1095, 3°. Ma lo esige il can. 1084 § 1 che è luogo parallelo (can. 17). Nell’uno e nell’altro si tratta dell’incapacità del contraente ad assumersi obblighi essenziali del matrimonio. Nel canone 1084 con riferimento al bonum prolis, nel canone 1095 in relazione ai quattuor bona quando l’incapacità proviene da causa di natura psichica; quindi la causa deve essere di natura fisica nell’altro canone. Sarebbe però illogico che l’incapacità che deve essere antecedente e perpetua nell’uno caso, non lo sia nell’altro” (J. M. P i n t o G o m e z, dz. cyt., s. 50–51).

³⁵ Por. c. Di Felice, 12 listopada 1977; c. Di Felice, 15 marzec 1979; c. Fiore, 27 maja 1981; c. Pompedda, 19 lutego 1982.

³⁶ Por. c. Serrano, 9 lipca 1976; c. Serrano, 18 listopada 1977; c. Huot, 7 lipca 1979; c. Pinto, 12 lutego 1982.

ków małżeńskich, nie zaś w odniesieniu do osoby współmałżonka, stąd niezdolność, o której mowa, musi mieć charakter absolutny.

Istotne obowiązki małżeńskie

Kanon 1095, 3^o, określając niezdolność do zawarcia małżeństwa, odnosi ją do tzw. istotnych obowiązków małżeńskich (*obligationes matrimonii essentialis*). Często jednak w potocznym rozumieniu tego terminu nadaje się mu interpretację, odbiegającą od stwierdzenia użytego w kanonie. Obowiązki natury etycznej, zwyczajowej, czy też społecznej z pewnością odgrywają istotną rolę w życiu dwojga osób połączonych węzłem małżeńskim, trudno jednak uznać je za te, które Kodeks określa terminem *essentials*.

Podstawowym obowiązkiem małżeńskim jest pełna integracja małżonków, oparta na wzajemnym oddaniu i przyjęciu siebie, duszą i ciałem, oraz na stworzeniu tej więzi, którą często w teologii określa się terminem *sanktuarium*. I choć stwierdzenie to może wydawać się z punktu widzenia prawa mało konkretne, to jednak właśnie ono zawiera w sobie to, co w życiu małżeńskim jest najbardziej istotne i co stanowi jego podstawę i źródło, a co zwie się miłością w najbardziej idealnej formie jej pojmowania. Wszystkie inne wymiary relacji małżeńskiej, takie jak ojcostwo, macierzyństwo, wierność wzajemna, nierozzerwalność czy ogólnie mówiąc dobro małżonków, w miłości mają swoje źródło i moc. Aby jednak nadać naszym rozważaniom charakter bardziej systematyczny, możemy pokusić się o wyliczenie tych obowiązków, które w prawie określa się mianem istotnych:

- wspólnota życia i miłości,
- jedność i nierozzerwalność małżeństwa,
- działanie ze swej natury ukierunkowane na dobro małżonków oraz na zrodzenie i wychowanie potomstwa³⁷.

Niedojrzałość emocjonalna a *incapacitas assumendi*

Aktualnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego, w kanonie 1095, 3^o stwierdza, że zaburzenia natury psychicznej mogą uczynić osobę niezdolną do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, a przez to uczynić ją niezdolną do zawarcia samego małżeństwa. Jednym z wyżej określonych zaburzeń jest również niedojrzałość emocjonalna³⁸.

³⁷ Por. J. F. Castaño, dz. cyt., s. 327–329.

³⁸ Jak czytamy w jednej z sentencji c. Bruno: „Agitur nempe de individuis, qui passiones libidinesque dominare nequeunt, incapaces verae oblationis; in eis instinctuum, sensuum et commotio-nis evolutio, minime maturationem attingit. Proinde consensus matrimonialis ab iisdem praestitus invalidus consensus est, cum incapaces sint officia essentialia coniugii assumendi ac adimplendi” (c. Bruno, 16 grudnia 1988, w: *Immaturità psico-affettiva*, s. 184–185).

Osoba, która w procesie kształtowania swojej osobowości nie osiągnęła odpowiedniego poziomu dojrzałości emocjonalnej, charakteryzuje się przede wszystkim niezdolnością do stworzenia z drugą osobą stałej i dojrzałej relacji międzyosobowej. Egocentryczne nastawienie do życia, nie będące wynikiem przekory, ale prawdziwej niezdolności do umiejscowienia drugiej osoby w zarezerwowanym jedynie dla siebie i własnych potrzeb świecie, nieracjonalne przywiązanie do matki czy ojca, niezdolność kontrolowania impulsów emocjonalnych, instynktowny sposób reagowania, będący zaprzeczeniem działania racjonalnego i dojrzałego, a poza tym wyjątkowa trudność w odniesieniu do pojawiających się nieuchronnie trudności i problemów sprawiają, że druga osoba postrzegana jest albo jako przedmiot zaspokojenia własnych pragnień i idei życiowych, albo też jako niebezpieczeństwo i zagrożenie dla własnej tożsamości i błędnie pojmowanego szczęścia. Stąd trudno w takiej sytuacji mówić o możliwości stworzenia dojrzałej relacji międzyosobowej z drugą osobą, jaką jest małżeństwo pojęte jako *consortium totius vitae*. W konsekwencji trudno określić taką osobę jako zdolną do zawarcia w sposób ważny związku małżeńskiego, skoro wyklucza ona, choć nieświadomie, drugą osobę, w tym przypadku przyszłego współmałżonka z jakiegokolwiek płaszczyzny własnego życia³⁹.

Podsumowując nasze rozważania, należałoby zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo, jakie mogłoby wyniknąć ze zbyt szerokiej i niedokładnej interpretacji terminu *niedojrzałość emocjonalna*. Tylko w przypadkach, w których jest ona absolutnie ewidentna może być uznawana za jeden z powodów wywołujących niezdolność osoby do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej. Stąd nie należy interpretować zwykłej trudności w kontaktach z innymi jako *niedojrzałości emocjonalnej*. Nie jest przypadkiem, że kodeks używa pojęcia *gravis* w celu podkreślenia poziomu owej niedojrzałości. Nieprzypadkowo również Ojciec Święty Jan Paweł II zwracał uwagę na ten problem w przemówieniach skierowanych do Trybunału Roty Rzymskiej⁴⁰. W przeciwnym wypadku, jeśli pomylimy zwykłą trudność z prawdziwą niezdolnością, jak stwierdza Sygnatura Apostolska⁴¹, narażamy się na zatarcie istotnej granicy istniejącej między stwierdzeniem nieważności małżeństwa, a zwykłą formą rozwodu cywilnego.

A. Stankiewicz natomiast stwierdza: „Praeterea iurisprudentia Nostrī Fori admittit immaturitatem affectivam impossibilem reddere posse relationem interpersonalem [...] et causam fieri incapacitatis ad communionem vitae coniugalis” (C. Stankiewicz, 11 grudnia 1979, EphICan, 36 (1980), s. 401).

³⁹ „Evidenter isto sensu nequit affectiva immaturitas accipi uti constituen grave quoddam quod reddat impossibilem relationem interpersonalem” (c. Palestro, 28 czerwca 1989, SRRD, 81 (1989), s. 451).

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Roty Rzymskiej z dnia 5 lutego 1987*, „Acta Apostolicae Sedis”, 79 (1987), s. 1453–1459 oraz z 25 stycznia 1988, AAS, 80 (1988), s. 1178–1185.

⁴¹ *Litterae Circulares*, „Periodica de re morali canonica liturgica”, 62 (1973), s. 589.

IMMATURITÉ ÉMOTIONNELLE EN TANT QUE RAISON DE PRONONCER L'INVALIDITÉ DE MARIAGE

Résumé

L'immaturité émotionnelle en tant que cause (définie par canon 1095 du Code du Droit Canonique) de l'incapacité mentale du sujet à exprimer le consentement matrimonial d'une manière valable constitue l'un des problèmes les plus controversés et en même temps actuelles dans le domaine du droit matrimonial.

Dans notre étude, en se basant sur la notion de l'immaturité émotionnelle élaborée par la psychologie et la jurisprudence romaine, essaie de définir l'influence destructive de cette immaturité sur la personnalité de l'homme et, surtout, sur sa liberté de décider.

Cette maturité ne permettrait pas de connaître le sujet du consentement matrimonial ni de juger les arguments „pour” et „contre” le mariage; elle peut réduire enfin le libre arbitre de l'homme de cette manière qu'il ne serait pas capable de prendre la décision rationnelle et mûre, et, même, s'il la prenait, son immaturité émotionnelle rendrait incapable de réaliser ce but.

Cette immaturité émotionnelle est envisagée dans coteste „*gravis defectus discretionis iudicii*” (on souligne ici le manque de la liberté interne du sujet) et dans celui „*incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentielles*”.

C'est le caractère de cette immaturité qui est le plus important. Comme le souligne le Pape Jean Paul II elle doit se distinguer visiblement d'une simple difficulté qu'un sujet peut manifester dans ses relations interpersonnelles. Elle doit être la vraie incapacité d'un sujet à créer „*consortium totus vitae*” c'est-à-dire le mariage dans toute sa complexité et plénitude.

KS. MAREK STĘPNIAK

KONCEPCJA ROZWOJU W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

Pojęcie r o z w ó j ma szczególne zastosowanie w naukach ekonomicznych, gdzie oznacza pomnożenie dóbr materialnych, wzrost produkcji, ilości towarów na rynku, możliwości konsumpcyjnych społeczeństwa i innych zjawisk, które można zilustrować za pomocą liczb, procentów czy statystycznych diagramów. W języku codziennym, mówiąc o rozwoju, najczęściej mamy na myśli rozwój gospodarczy, na który składają się zmiany „strukturalne oraz inne zmiany towarzyszące wzrostowi gospodarczemu”¹.

Zagadnienie rozwoju począwszy od lat sześćdziesiątych naszego stulecia, stało się jednym z wiodących tematów nauczania społecznego Kościoła. Zapożyczenie terminu z języka ekonomii nie oznaczało bynajmniej, że nauczanie Kościoła dotyczyło jedynie rozwoju gospodarczego. Wymiar ekonomiczny został uznany za jeden z aspektów integralnego, czyli całościowego rozwoju człowieka i społeczeństwa.

WOBEC WYZWAŃ POSTKOLONIALIZMU

Pierwszym dokumentem, który prezentuje taką właśnie wizję rozwoju, jest opublikowana w Dakarze w 1958 r. *Deklaracja biskupów krajów frankofońskich Afryki*. Autorzy ukazują w niej problemy ekonomiczne, modele rozwoju społecznego i miejsce osoby ludzkiej w dokonującej się transformacji społeczno-ekonomicznej i kulturowej państw postkolonialnych. Za zagrożenia dla ładu społecznego zostały uznane, z jednej strony, ułuda marksistowskiej i komunistycznej koncepcji państwa, z drugiej zaś, przyjęcie takiego systemu ekonomicznego, który zysk uznaje za wartość nadrzędną. Można stwierdzić, że wskazanie na komunizm i prymitywny liberalizm było nawiązaniem do ocen zawartych w społecznych encyklikach papieża, począwszy od encykliki *Rerum novarum*. Au-

¹ Wzrost gospodarczy jest to rozszerzanie się zdolności danego kraju do produkcji towarów i usług pożądaných przez ludzi”. Cyt. za D. Kamerschen, R. McKenzie, C. Nardinelli. *Ekonomia*, Gdańsk 1991 s.958.

torzy posuwają się jednak dalej w swych analizach i ukazują trzecie najgroźniejsze niebezpieczeństwo: bezgraniczne zaufanie w rozwój nauki i techniki. Nie może więc dziwić stanowczo sformułowane stwierdzenie: „*Nie przestaniemy powtarzać, że ekonomia – podobnie jak technika – są dla człowieka, a nie człowiek dla ekonomii i techniki. Rzeczywiście ekonomia i technika, jakkolwiek są potrzebne, stanowią tylko część ludzkiego wysiłku, którego celem jest rozwój integralny człowieka w jego wymiarze doczesnym i wiecznym*”².

Rozwój społeczeństw postkolonialnych nie byłby możliwy bez pomocy państw, które już wcześniej weszły na drogę rozwoju. Udzielając pomocy, nie można ograniczać się jednak do gotowych i sprawdzonych w krajach zachodnich rozwiązań, ale należy je dostosować do lokalnych warunków, z uwzględnieniem kultury i tradycji społeczeństw afrykańskich. Charakterystyczna jest tu wypowiedź bp J. Kerkhhoofsa z Liège, który stwierdził, że społeczność międzynarodowa powinna promować wartości kulturowe społeczeństw postkolonialnych oraz wspomagać je na drodze rozwoju tak, aby mogły osiągnąć społeczną dojrzałość i niezależność³.

Rozwijane w kontekście polityczno-społecznym państw kolonialnych i postkolonialnych nauczanie znalazło swoje potwierdzenie i rozwinięcie w przemówieniu radiowym Jana XXIII do wiernych Afryki. Papież przypomniał, iż Kościół, wspierając procesy niepodległościowe w poszczególnych krajach, wskazuje przez nauczanie społeczne na zasady *działania „niezbędne dla rozwoju osobowego, rodzinnego, zawodowego, państwowego i międzynarodowego*”⁴.

Ważne znaczenie w upowszechnieniu integralnej koncepcji rozwoju miał Międzynarodowy Kongres Pax Christi (Genewa 1960). Podczas Kongresu kard. Feltin, arcybiskup Paryża, wskazał na niedorozwój jako źródło konfliktów społecznych i wojen oraz podkreślił ścisłą zależność między rozwojem a utrzymaniem pokoju na świecie. Teza, że „*rozwój jest nowym imieniem pokoju*”, upowszechniona później w nauczaniu Pawła VI, była przestrożą w sytuacji niebezpieczeństwa nowych konfliktów zbrojnych i narastających podziałów ideologicznych: gospodarczych między Wschodem i Zachodem.

Syntezę przedsoborowego nauczania Kościoła na temat rozwoju stanowią dwie encykliki społeczne Jana XXIII. W *Mater et Magistra* (1961) papież potwierdza i wyjaśnia wskazania swoich poprzedników oraz precyzuje naukę Kościoła wobec nowych problemów⁵. Pierwszym z nich jest światowy wymiar kwestii społecznej (MM 122), przejawiający się w nacechowanych niesprawiedliwością stosunkach „*między państwami o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego a państwami, które weszły na drogę do jego osiągnięcia*” (MM 157). Wzrastająca zależność między państwami sprawia, że pomoc narodom ubogim jest nie tylko

² Documentation Catholique (dalej DC) nr 1278, 25 V 1958.

³ Por. DC nr 1302, 26 IV 1959.

⁴ DC, nr 1330, 19 VI 1960.

⁵ Por. Cz. Strzemieszki, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s.292.

wymogiem sprawiedliwości, ale przede wszystkim warunkiem zachowania pokoju na świecie. Rozwój krajów ubogich wymaga więc pomocy żywnościowej, naukowej, gospodarczej i technicznej (por. MM 161, 163–165). Udzielanie pomocy nie może jednak prowadzić do nowych form kolonializmu (MM 170). To ostatnie stwierdzenie znalazło swoje rozwinięcie w encyklice *Pacem in terris* (1963), której głównym tematem są prawa człowieka. Charakteryzując stosunki między państwami Jan XXIII, przypomina, „*że należy dopomagać narodom w taki sposób, aby wolność ich pozostawała nienaruszona, i aby zdawały sobie one sprawę z tego, że same powinny odgrywać główną rolę w dziele swego gospodarczego i społecznego rozwoju, względnie, że na nich powinien spoczywać główny ciężar jego realizacji*” (PT 123). Państwa o wyższym stopniu rozwoju, udzielając koniecznej pomocy, powinny „*zawsze szanować szczególne właściwości tych narodów oraz cechy ich cywilizacji odziedziczonej po przodkach i wystrzegać się wszelkich zamiarów panowania nad nimi*” (PT 125).

Wspomniane wyżej encykliki uzupełniają się pod względem treści i reprezentują „*tę samą wiarę w człowieka, zaufanie do osiągnięć jego umysłu, otwarcie się na te osiągnięcia i wysoką ocenę ich wyników*” oraz optymizm wobec pragnień i zamierzeń ludzi dobrej woli, także wobec problemu rozwoju⁶.

ŚWIATŁA SOBORU

Problemy życia społeczno-gospodarczego zostały przedstawione i omówione przez ojców Soboru Watykańskiego II w trzeciej części konstytucji *O Kościele w świecie współczesnym*. Postęp techniczny, nowe metody produkcji, powstawanie nowych przedsiębiorstw, jako zjawiska pozytywne, służą zaspokojeniu potrzeb materialnych, intelektualnych i duchowych człowieka. Działalność gospodarcza, rozwijana według własnych metod i praw, powinna jednak uwzględniać granice porządku moralnego, „*żeby spełnił się zamiar Boży względem człowieka*” (GS 64). W procesie rozwoju ekonomicznego powinni uczestniczyć wszyscy członkowie społeczeństwa, a w wymiarze międzynarodowym wszystkie narody. Postulat ten jest konsekwencją prawa powszechnego przeznaczenia dóbr. Człowiek, korzystając z dóbr materialnych, „*powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada nie tylko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek*” (GS 69). Opierając się na powyższym prawie, Sobór formułuje wskazania dla wspólnoty międzynarodowej. Pierwszym celem narodów na drodze rozwoju jest „*pełna doskonałość ludzka obywateli*”, zaangażowanych w życie społeczne. Działania narodów rozwiniętych wobec narodów na drodze do rozwoju powinny mieć charakter pomocniczy. Wspólnota międzynarodowa powinna zadbać o właściwe wykorzystanie środków przeznaczonych na

⁶ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 372.

pomoc krajom ubogim, o zapewnienie tym krajom udziału w handlu międzynarodowym oraz o stworzenie instytucji niosących pomoc techniczną, kulturalną i finansową (por. GS 86). Różnice w rozwoju nie mogą być tłumaczone jedynie posiadaniem lub brakiem bogactw naturalnych, lecz przede wszystkim polityką gospodarczą i społeczną państw i rządów⁷.

Zagadnienie rozwoju było nieustannie podejmowane w nauczaniu i posłudze duszpasterskiej Kościołów latynoamerykańskich. Katolicka myśl społeczna, rozwijana w krajach Ameryki Południowej wpłynęła inspirująco na rozwój nauczania społecznego Kościoła, ukazała nowe uwarunkowania, problemy społeczne i propozycje naprawy niesprawiedliwych struktur społecznych. Biskupi latynoamerykańscy w *Deklaracji*, ogłoszonej w październiku 1966 r., raz jeszcze przypomnieli, że rozwoju nie należy rozpatrywać wyłącznie w wymiarach ekonomicznych. Kościół, świadomy swojej misji, popiera taki rozwój, który nie jest celem samym w sobie, ale służy doskonaleniu ludzi i narodów. Deklaracja kończy się apelem do przeprowadzenia pilnych i skutecznych reform społecznych tak, aby zapewnić wszystkim członkom społeczeństwa udział w życiu społecznym⁸.

POWOŁANIE DO ROZWOJU

Dojrzałym owocem nauczania społecznego Kościoła w latach 1960–1965 była encyklika Pawła VI *Populorum progressio*, ogłoszona 16 kwietnia 1967 r. Tytuł dokumentu wskazuje na jego główny temat, jakim jest rozwój integralny. Wybranie tego tematu i omówienie go w kontekście zachodzących przemian społeczno-gospodarczych w różnych regionach świata, potwierdziło fakt, że nauczanie społeczne Kościoła stanowi nieodłączną część jego orędzia ewangelizacyjnego. Chrześcijańska koncepcja rozwoju przedstawiona w tej encyklice odwołuje się najpierw do treści Objawienia i godności osoby ludzkiej. Człowiek, wyposażony przez Boga w rozum i wolność, bierze na siebie „*odpowiedzialność za swój rozwój i za swoje zbawienie*” (PP 15). Można więc mówić o „*powołaniu do rozwoju*”, którego celem jest wypełnienie zadania, jakie człowiek otrzymał od Boga. Rozwijając dary naturalne, człowiek powinien także „*zwracać swoje życie ku Bogu, pierwszej Prawdzie i najwyższemu Dobru*” (PP 16). Powołanie do rozwoju ma jednakże również swój wymiar społeczny. „*Wszyscy ludzie powołani są do posuwania naprzód pełnego rozwoju całej społeczności ludzkiej*”. Wielorakie powiązania i relacje w życiu społecznym rodzą także odpowiedzialność za rozwój samego siebie, innych oraz społeczności ludzkiej (por. PP 17). Podstawową for-

⁷ Por. A. Klöse, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 154.

⁸ W *Deklaracji CELAM* łatwo daje się zauważyć wpływ orędzia Pawła VI, wystosowanego do uczestników tego zgromadzenia. Papież podkreślił w nim konieczność udziału Kościoła w rozwiązywaniu ważnych problemów społecznych, jego misję ewangelizacyjną oraz model rozwoju integralnego, por. DC, nr 1482, 20 XI 1966.

mą tej odpowiedzialności jest praca, przez którą człowiek doskonali dzieło stworzenia, rozwija swoje umiejętności oraz jednoczy się we wspólnocie z braćmi (PP 27). „*Ekonomia i technika tracą bowiem wszelki sens, jeśli przestają się kierować dobrem człowieka, któremu powinny służyć*” (PP 34). Wykorzystanie mechanizmów gospodarczych dla dobra osoby ludzkiej i jej rozwoju ma szczególne znaczenie w krajach ubogich, których ludność, zajęta „*jedynie troską o codzienne utrzymanie*”, nie potrafi podjąć skutecznych działań. Pomoc taka jest bezwzględnie konieczna: „*idzie bowiem o życie ludów uboższych, o zgodę. Programy gospodarcze, których realizacja jest możliwa dzięki pracy ludzkiej, powinny być tak opracowane, aby zmniejszyć nierówności, usunąć dyskryminacje, wyzwolić ludzi od zależności niewolniczej*” (PP 55). Wzrastająca solidarność międzynarodowa oraz słuszne dążenia ludów ubogich do „*udziału w budowaniu lepszego świata*” wymagają oparcia stosunków między państwami na wzajemnym poszanowaniu, przyjaźni, ofiarności w niesieniu sobie pomocy i zgodnej współpracy na rzecz wspólnego rozwoju (PP 65).

W dokumencie tej rangi nie mogło zabraknąć przypomnienia, że wbrew powszechnie panującym opiniom, rozwój nie sprowadza się do wymiaru ekonomicznego, którego wyrazem jest pomnażanie dóbr materialnych. Tylko **rozwój integralny, obejmujący „każdego człowieka i całego człowieka”** (PP 14), wolny od „*chciwości, pożądania coraz większych bogactw, chęci zwiększenia własnej potęgi*”, oparty na „*prawdziwej hierarchii wartości*” (PP 18) jest rozwojem autentycznie służącym dobru człowieka i ludzkości. Zasadą regulującą stosunek człowieka do dóbr materialnych jest, mające swoje źródło w Biblii, prawo powszechnego przeznaczenia dóbr. Ponieważ ziemia „*została stworzona w tym celu, aby poszczególnym ludziom dostarczać zarówno środków do życia, jak i narzędzi rozwoju, wynika stąd, że każdy człowiek ma prawo otrzymać z niej to, co dla niego jest konieczne*”. Zasadzie tej podporządkowane jest prawo do własności, które nie ma charakteru absolutnego, ale ulega różnym ograniczeniom ze względu na dobro wspólne⁹.

Pomoc narodom będącym na drodze do rozwoju nie może ograniczać się do pojedynczych inicjatyw i doraźnych działań, ale powinna mieć charakter zorganizowany i strukturalny. Konieczne są więc programy, które by zachęcały, pobudzały, koordynowały, uzupełniały i scalały działalność jednostek i instytucji pośrednich (por. PP 33), koordynowanych przez władze publiczne. Programy te

⁹ Wypowiedź ta jest wyraźną polemiką z założeniami liberalizmu. Papież podaje konkretny przykład ograniczenia prawa własności w imię dobra wspólnego: wywłaszczenie gruntów – jeśli „*jakiś posiadłość ziemskie stanowią przeszkodę dla wspólnego dobrobytu, jak np. gdy są zbyt rozległe, gdy mało albo wcale nie są uprawiane, gdy powodują nędzę ludności, gdy przynoszą poważną szkodę krajowi*” (PP 23). Inne przykłady to spekulacje finansowe i lokowanie kapitałów w bankach zagranicznych. Trudno nie dostrzec w tej wypowiedzi wyraźnych odniesień do sytuacji krajów postkolonialnych. Por. J. Rollet, B. Steck, *Des idées chrétiennes pour la société*, Paris 1991, s. 132–141.

powinny obejmować także dialog międzykulturowy i pomoc narodom na drodze do rozwoju w zachowaniu ich własnej tożsamości (por. PP 10. 40) oraz pomoc w zakresie edukacji, gdyż „*pożądanie wiedzy dolega nie mniej niż głód fizyczny*” (PP 35).

Encyklika *Populorum progressio*, podejmując wyczerpującą i wieloaspektową analizę koncepcji rozwoju, wprowadziła do chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka pojęcie prawa do rozwoju. Prawo to wynika z godności osoby ludzkiej, jest związane ściśle z wolnością człowieka, nie może być zawieszane czy ograniczane z zewnątrz. Jako prawo naturalne i powszechne, nie jest zwykłym dodatkiem do listy już uznanych i proklamowanych praw, „*nie jest też odczytywane z ich treści, lecz jego formułowanie opiera się na globalnej wizji człowieka, na ujmowaniu integralnego rozwoju człowieka, z jednej strony, z drugiej zaś, na tle międzynarodowej kwestii społecznej i na przekonaniu, że prawa człowieka mogą być realizowane nie inaczej, jak tylko przez solidarną współpracę wszystkich narodów*”¹⁰. Rezultatem niemożności korzystania z tego prawa jest niedorozwój, rozumiany nie tyle jako stan ubóstwa czy pewnego opóźnienia w rozwoju, ale jako zjawisko o zasięgu międzynarodowym, mające swoje przyczyny w uzależnieniu politycznym i gospodarczym.

Encyklika zainspirowała także do dalszych refleksji nad procesem rozwoju. Wyrazem tego są liczne dokumenty, opracowane przez Kościoły lokalne¹¹. Dokument ten wywołał również fale krytyki, za rzekomo surową i niesprawiedliwą ocenę liberalnego systemu ekonomicznego, otwarcie drogi rewolucji marksistowskiej i teologii wyzwolenia¹².

ROZWÓJ WYMOGIEM WIARY I SOLIDARNOŚCI

Zagadnienie rozwoju jest jednym z głównych tematów społecznego nauczania Jana Pawła II, prezentowanego w homiliach i przemówieniach w czasie apostoelskich pielgrzymek oraz w postaci opracowanych dokumentów. Wśród bogatego zbioru tekstów źródłowych pierwszej grupy należy wskazać przede wszystkim na homilię wygłoszoną do pracowników plantacji trzciny cukrowej podczas podróży na Filipiny 20 lutego 1981 r. Głównym tematem homilii są trzy formy niesprawiedliwości, uniemożliwiające rozwój społeczeństwa. Pierwsza z nich przejawia się na płaszczyźnie międzynarodowej w powiększających się przedzia-

¹⁰ F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 163.

¹¹ Zob. np. Dokument Komisji Iustitia et Pax Episkopatu Algerii z 1969 r., list pasterski arcybiskupa Kinszasy z 1970 r., ekumeniczne orędzie Kościołów Francji z 1970 r., list pasterski biskupów Madagaskaru z 1972 r. Najnowszym dokumentem poświęconym m.in. problemowi rozwoju jest Deklaracja Konferencji w Harare zorganizowanej przez Papieską Radę Iustitia et Pax w 1996 r. Por. „Społeczeństwo”, 1996, nr 4, s. 605–607.

¹² Por. DC, nr 1515, 21 IV 1968.

łach między krajami bogatymi i ubogimi. Jednak wśród tego samego społeczeństwa pewne grupy zatrzymują dla siebie władzę i znaczną część dóbr materialnych, podczas gdy szerokie warstwy społeczne nie mogą zdobyć środków koniecznych do życia nawet kosztem wielogodzinnej wyczerpującej pracy w fabryce czy na roli. Trzecia forma niesprawiedliwości występuje wówczas, gdy prawa postępu ekonomicznego i coraz większego zysku tak wpływają na stosunki społeczne, że skazują na ubóstwo tych, którzy mogą zaoferować na rynku jedynie pracę własnych rąk. Kościół, głosząc Ewangelię, pragnie stać się głosem tych, którzy w życiu społecznym są pozbawieni praw i nie mają możliwości o nie się upominać. Kryterium właściwie pojmowanego rozwoju jest godność osoby ludzkiej. Przyjęcie tego kryterium oznacza w praktyce konieczność przemiany niesprawiedliwych struktur społecznych, tworzenie ładu społecznego, opartego na braterskiej sprawiedliwości i miłości, oraz uwzględnienie prawa powszechnego przeznaczenia dóbr i wynikających z niego praw ludzi pracy.

Wspomniane wyżej przedziały między krajami bogatymi i ubogimi, zwane później umownie jako przedziały między Północą a Południem, zostały bliżej zanalizowane w homilii wygłoszonej w Edmonton podczas podróży apostołskiej do Kanady w 1984 r. i nazwane niesprawiedliwością i złem w wymiarze światowym. Przywołując Chrystusowe słowa o Sądzie Ostatecznym (por. Mt 25, 31–46), Jan Paweł II uznaje za „braci najmniejszych” wszystkich żyjących w ubóstwie, pozbawionych pożywienia, środków do życia, ale także, co warto podkreślić, wolności i praw ludzkich. Niedorozwój i ubóstwo stanowią w ocenie Jana Pawła II większe niebezpieczeństwo dla pokoju światowego niż zbrojenia i broń atomowa¹³.

Summą nauczania społecznego Kościoła na temat rozwoju jest encyklika *Sollicitudo rei socialis* ogłoszona 20 grudnia 1987 r. z okazji 20. rocznicy *Populorum progressio*. Dokument ten ukazuje rozwój jako zjawisko o charakterze etycznym, kulturowym i ekonomicznym: „*Celem tego rozważania jest podkreślenie, poprzez refleksję teologiczną nad współczesną rzeczywistością, konieczności bogatszej i bardziej zróżnicowanej koncepcji rozwoju, zgodnie z sugestiami Encykliki [Populorum progressio przyp. M. S.], oraz wskazanie pewnych form jej urzeczywistnienia*” (SRS 4). Trójczłonowa struktura dokumentu, oparta na metodzie katolickiej nauki społecznej: „z o b a c z y ć, o c e n i ć, d z i a ł a ć” prezentuje najpierw podstawowe problemy współczesnego świata, refleksję nad rozwojem i działalnością człowieka oraz teologiczną interpretację zjawisk i szczegółowe propozycje. „Panoramę współczesnego świata” rozpoczyna opis utrzymującego się i wciąż powiększającego „*przedziału pomiędzy obszarem tak zwanej rozwiniętej Północy a obszarem Południa, będącego na drodze rozwoju*”. Podział geograficzny ma tu charakter umowny, ponieważ „*granice między bogactwem i ubóstwem przebiegają wewnątrz tych samych społeczeństw zarówno rozwinię-*

¹³ Por. *Solidarité et développement. L'engagement de l'Église catholique*, Paris 1992, s. 94–95.

tych, jak i na drodze rozwoju” (SRS 14). Jan Paweł II nadaje także szersze znaczenie pojęciu ubóstwa. Ubodzy to ludzie pozbawieni nie tylko środków do życia, ale także podstawowych praw osoby ludzkiej: prawa do wolności religijnej, do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się, inicjatywy ekonomicznej. Łamanie praw człowieka jest zawsze przejawem niedorozwoju, bez względu na poziom życia czy wskaźniki ekonomiczne (SRS 15). Odpowiedzialność za poszerzające się obszary ubóstwa ponoszą zarówno narody rozwinięte, „które nie zawsze, a przynajmniej nie w należytej mierze, poczuwały się do obowiązku niesienia pomocy krajom oddzielonym od świata dobrobytu, do którego one same należą” (SRS 16), jak i sprawujący władzę ekonomiczną i polityczną w społeczeństwach na drodze rozwoju. Do umacniania stanu bogactwa i ubóstwa przyczyniają się także „kierowane wolą ludzi” mechanizmy ekonomiczne, finansowe i społeczne, które prowadzą często do zniszczenia lub załamania gospodarki krajów słabiej rozwiniętych. O ile wspomniany wyżej umowy podział na Północ i Południe opiera się na różnicy między stopniami rozwoju, to inny podział na Zachód i Wschód zawiera się w różnicy między dwoma koncepcjami rozwoju: kolektywistyczną i liberalną. Ponieważ „obydwie są niedoskonałe i wymagają gruntownej korekty” (SRS 21) nauczanie społeczne Kościoła krytycznie ocenia zarówno kapitalizm, jak i marksistowski kolektywizm. Napięcie między Wschodem a Zachodem, mające swoje źródło w ideologii, rozszerza się na kraje będące na drodze do rozwoju, a pomoc gospodarcza wykorzystywana jest często jako narzędzie neokolonializmu i narzucania systemu politycznego (por. SRS 22–23).

Refleksję nad rozwojem i jego oceną, stanowiącą treść czwartego rozdziału encykliki, rozpoczyna Jan Paweł II od określenia różnicy między „mieć” a „być”, stwierdzając, że „posiadanie rzeczy i dóbr samo przez się nie doskonali podmiotu ludzkiego, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacenia jego »być«, czyli do urzeczywistnienia powołania ludzkiego jako takiego” (SRS 28). Posiadanie dóbr materialnych nie jest złem samym w sobie. Zło rodzi się wtedy, gdy człowiek nie uwzględnia „być”, czyli gdy posiadanie uważa za swój cel jedyny i pierwszorzędny. Takie filozoficzne spojrzenie uzupełnia myśl teologiczna o powołaniu człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Dobra, które człowiek posiada, są darem Bożym. Korzystając z nich i „czyniąc sobie ziemię poddaną”, człowiek „ma pozostać poddany woli Boga, który mu określa granice używania i panowania nad rzeczami, podobnie jak obiecuje mu nieśmiertelność” (SRS 29). Jan Paweł II ukazuje tu nowy, teologiczny wymiar rozwoju, którego istotą jest „podporządkowanie posiadania, panowania i użycia podobieństwu człowieka do Boga oraz jego powołaniu do nieśmiertelności” (tamże). Rozwój „jako współczesny wyraz zasadniczego wymiaru powołania człowieka” (SRS 30) jest zgodny z Bożym planem zbawienia. Kościół, głosząc Ewangelię i ukazując jej konsekwencje dla życia społecznego, podejmuje służbę wobec Bożego planu, a także wypełnia swoje powołanie „bycia sakramentem, czyli znakiem i narzędziem

działem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego” (SRS 31). Z misji Kościoła wynika nieustanna troska o ubogich, na którą należy przeznaczyć nie tylko środki zbywające, ale także część tych, które są konieczne do życia. „*W obliczu istniejących potrzeb nie wolno przedkładać ponad nie bogatego wystroju świątyń i drogocennych paramentów przeznaczonych do kultu Bożego; przeciwnie mogłoby się okazać konieczne sprzedanie tych dóbr, aby dać chleb, napój, odzież i dom temu, który jest ich pozbawiony*” (tamże). W tym radykalnym stwierdzeniu Jan Paweł II nie pierwszy raz przypomina, że troska o rozwój jest także powinnością Kościoła katolickiego, który podejmuje współpracę z innymi wspólnotami chrześcijańskimi i wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Moralny wymiar rozwoju polega na uznaniu i promowaniu praw człowieka i praw ludzi i narodów. Za najważniejsze zostały uznane: prawo do życia w każdej fazie jego istnienia, prawa rodziny, prawo do pełnego korzystania z dobrodziejstw nauki i techniki, prawo do wolności religijnej oraz sprawiedliwość w stosunkach pracy (por. SRS 33). Łamanie tych praw, czyli decyzje hamujące lub uniemożliwiające rozwój mają swoje źródło w tzw. „*strukturach grzechu*”, które z kolei powstają z działań i postaw „*przeciwnych woli Bożej i dobru bliźniego*” poszczególnych osób. Charakterystycznym przejawem „*struktur grzechu*” jest żądza zysku i pragnienie władzy, z „*zamiarem narzucenia innym własnej woli*” za wszelką cenę (SRS 37). Środkiem przewyciężenia „*struktur grzechu*” jest nawrócenie, czyli przemiana postaw duchowych człowieka wobec Boga, samego siebie, innych, a także natury. Fakt rosnącej współzależności społeczeństw w wymiarze ogólnosiwiatowym wskazuje na drugi środek – solidarność, rozumianą jako „*mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dla dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich*” (SRS 38). Tak rozumiana solidarność opiera się na wzajemnym poszanowaniu godności osoby ludzkiej, odpowiedzialności za słabszych, gotowości do dzielenia się dobrami materialnymi, a narody będące na drodze do rozwoju zobowiązują do unikania postawy czysto biernej lub niszczącej tkankę społeczną (por. SRS 39).

Propozycje działania na rzecz rozwoju zostały przedstawione w rozdziale szóstym encykliki. Dla nauczania społecznego Kościoła istotny jest moralny wymiar rozwoju, czyli określone decyzje ludzkie wpływające na ten proces. Kościół nie proponuje gotowych rozwiązań technicznych ani nie uznaje za własne określonych systemów ekonomicznych, ale zastrzega sobie prawo oceny tych zjawisk z punktu widzenia godności osoby ludzkiej, gdyż „*do sprawowania posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości*” (SRS 41). Kwestia społeczna, rozumiana jako suma niesprawiedliwych stosunków społecznych, w ostatnich latach dwudziestego stulecia „*nabrała wymiarów światowych*” (SRS 42). Środkiem naprawy proponowanym przez Kościół jest „*opcja preferencyjna na rzecz ubogich*”, czyli „*specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej*” (tamże). Wyrazem

opcji preferencyjnej w wymiarze społecznym są reformy międzynarodowego systemu handlowego, monetarnego i finansowego oraz struktur i mechanizmów działania instytucji międzynarodowych (por. SRS 43). Działania powyższe, podejmowane przez kraje rozwinięte, nie będą jednak skuteczne, jeśli zabraknie „ducha inicjatywy” w krajach na drodze do rozwoju. „*Rozwój ludów zaczyna się i znajduje najodpowiedniejsze urzeczywistnienie w zaangażowaniu się każdego narodu na rzecz własnego rozwoju we współpracy z innymi*” (SRS 44). Za najbardziej konieczne działania zostały uznane: zagospodarowanie przestrzeni wolności, podejmowanie inicjatyw, odpowiadających potrzebom społeczeństwa, zapewnienie podstawowego wykształcenia i konieczne reformy polityczne, „*aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytarne rządami demokratycznymi i dopuszczającymi uczestnictwo*” (tamże).

Problem religijnego i moralnego wymiaru rozwoju został na nowo podjęty przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris missio*. Negatywnymi skutkami nadrozwaju są nędza duchowa i moralna oraz nowoczesność areligijna, oparta na przekonaniu, że wzrost zamożności i dobrobytu oraz postęp techniczny i ekonomiczny decyduje wyłącznie o rozwoju osoby ludzkiej i jej doskonałości. Model rozwoju, wypracowany w krajach zamożnych i narzucany narodom ubogim niesie niebezpieczeństwo utraty ich tożsamości kulturowej i religijnej¹⁴. Zaangażowanie na rzecz ubogich, jako jeden z wymogów nowej ewangelizacji, wymaga powrotu do życia bardziej ascetycznego, otwarcia się na ich potrzeby oraz zaakceptowanie integralnego modelu rozwoju, który będzie uwzględniał wartości religijne i moralne (por. RM 59). Taki model rozwoju nie narzuca konkretnego systemu ekonomicznego czy politycznego ani tym bardziej nie preferuje kapitalizmu, który po rozpadzie państw socjalistycznych, po 1989 r. wydawał się propozycją szczególnie aktualną¹⁵. Omawiając ten problem w encyklice *Centesimus annus* (nr 42), Jan Paweł II przypomina ponownie, że godność osoby ludzkiej jest podstawowym kryterium wszelkich działań na płaszczyźnie życia społecznego.

Katechizm Kościoła Katolickiego w wielu miejscach prezentuje nauczanie społeczne Kościoła, przytacza fragmenty encyklik społecznych lub ich omówienie. Nie brakuje również wypowiedzi dotyczących rozwoju. Działalność gospodarcza, oparta na zasadach ekonomii, powinna uwzględniać dobro osoby ludzkiej i być prowadzona „*w ramach porządku moralnego, w poszanowaniu sprawiedliwości społecznej, w sposób odpowiadający zamiarom Boga wobec człowieka*” (KKK 2426). Rozwój nazwany „*syntezą wszystkich obowiązków społecznych*” (KKK 1908) jest praktyczną realizacją zasady dobra wspólnego i przedmiotem troski sprawujących władzę. Przedstawiony jest także teologiczny aspekt rozwoju: człowiek, otrzymując od Boga „talenty”, jest jednocześnie powołany do ich

¹⁴ Por. A. Durand, *La cause des pauvres*, Paris 1992, s.125.

¹⁵ Por. J. Y. Naudet, *La liberté pour quoi faire? Centesimus annus et l'économie*, Edition Mame 1992 s. 32.

pomnażania, czyli do rozwoju integralnego swojej osoby i wspólnoty ludzkiej (KKK 1937). Służy temu m.in. postęp nauki i techniki: „które w osobie i w jej wartościach moralnych znajdują swoją celowość i świadomość swoich ograniczeń” (KKK 2293).

* * *

Powyższa próba prezentacji nauczania społecznego Kościoła na temat rozwoju nie wyczerpuje zapewne tego zagadnienia. Z encyklik papieskich i dokumentów opublikowanych przez Episkopaty lokalnych Kościołów wybrano wypowiedzi najbardziej charakterystyczne. Starannego opracowania wymaga także nauczanie Jana Pawła II, który nieustannie upomina się o prawa najuboższych i porusza sumienia „możnych tego świata”¹⁶. Koncepcja rozwoju integralnego, ukazanie prawa do rozwoju jako jednego z podstawowych praw osoby ludzkiej oraz postulat podporządkowania działalności gospodarczej zasadom moralności i dobru człowieka są wyrazem zaangażowania Kościoła w przemianę niesprawiedliwych struktur społecznych i jego służby człowiekowi.

¹⁶ Por. Homilia na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego. Wrocław, 1 czerwca 1997 r., w: *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Ząbki 1997, s. 29–30.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

O NATURZE I POSŁANNICTWIE RUCHÓW KOŚCIELNYCH

Uwagi na marginesie nauczania Jana Pawła II

WPROWADZENIE

Punktem, z którego można by rozpatrywać rzeczywistość ruchów w Kościele jest historia ruchu katolickiego, który od połowy ubiegłego wieku, wpisał się wyraźnie w historię Europy¹. „Wyrażenie »ruch« było używane [...], aby określić całościową formę przyjętą przez katolicyzm w obrębie nowej laicko-liberalnej społeczności, począwszy od 1848 roku. Określenie »ruch katolicki« jest szeroko używane na określenie całego kompleksu form stowarzyszeniowych, a bardziej ogólnie w odniesieniu do form obecności publicznej katolików (prasa, kongresy, instytucje wychowawcze i pomocy społecznej, itd.) w nowej rzeczywistości cywilnej. Cechami charakterystycznymi »ruchu katolickiego«, były: charakter »świecki« i kierunek »antyliberalny«². Ten ruch rozpoczął się pod wpływem rozmaitych wydarzeń o różnym znaczeniu. Wśród nich można wymienić: koniec Państwa kościelnego w Włoszech i poszukiwanie nowych form wyrazu obecności społecznej Kościoła, pewna seria powrotów do źródeł liturgii, Ojców Kościoła, pod wpływem prac przygotowawczych i następujących po Soborze Watykańskim I. To wszystko skłaniało do przemyślenia na nowo eklezjologii. Ruch katolicki był w samej istocie odpowiedzią, jaką Kościół dawał ludziom, którzy przeżywali coraz bardziej jawną obcość środowiska wierzących w odniesieniu do życia społecznego.

To oddalenie i obcość pogłębiały się stopniowo w całej epoce nowożytnej. Jego owocem jest między innymi oddalenie rzeczywistości wiary od badań naukowych i od świata pracy. Ruch katolicki wyrażał się na różnorodnych poziomach: od inicjatyw wychowawczych, dzięki nim tworzono szkoły na różnych poziomach, poprzez działania społeczne, które stymulowały powstawanie róż-

¹ Jeśli chodzi o sumaryczne wskazówki dotyczące pochodzenia i rozprzestrzenienia się określenia „ruch katolicki”, zob. M. Berardinelli, *Per una storia della definizione di movimento cattolico*, w: *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Marietti, vol. I/1 Torino 1981, s. 2–13.

² G. Angelini, *I „movimenti” e l’immagine storica della Chiesa. Istruzione di un problema pastorale*, „La Scuola Cattolica” 116 (1988), s. 552.

nych spółdzielni i pomocy społecznej aż do działań politycznych poprzez uczestnictwo w życiu różnych państw.

Wydaje się, że właściwym punktem wyjścia do zrozumienia zjawiska ruchów kościelnych jest nie tyle zewnętrzna płaszczyzna socjologiczna i ich wpływ społeczny, ale bardziej płaszczyzna teologiczna, która rozpatruje jako rzeczywistość zdolną do odnowy życia dzisiejszego Kościoła, tzn. jedną z form jego samorealizacji, zgodnie z nauczaniem zawartym w podstawowych dokumentach Soboru Watykańskiego II.

TŁO HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

W latach bezpośrednio poprzedzających Vaticanum II dojrzewała tzw. „teologia laikatu”. Poszukiwała ona powtórnego określenia miejsca świeckich w Kościele, prawie zawsze czyniła to kosztem duchownych. Świeccy nie mogli czynić tego, co czynili duchowni, ale sukcesywnie mogli robić to, czego nie powinni czynić duchowni. Wierni świeccy, nie mając święceń kapłańskich, żyli jednak w świecie. Teologia laikatu lat pięćdziesiątych miała jednakże tę zasługę, że ukazała cały Kościół jako podmiot zróżnicowanej odpowiedzialności. Starła się mieć na uwadze ożywienie jedyne go ciała eklezjalnego. Jednakże nie dotyczyła jeszcze tego najgłębszego punktu, który dopiero ukazał Sobór. Nie chodziło już o to, aby widzieć przede wszystkim to, co odróżniało chrześcijan między nimi, lecz przy pełnej świadomości zróżnicowania stanów w Kościele, widzieć to, co ich łączyło. To było ich skarbem, który wszyscy otrzymali od Pana i który zarazem był źródłem ich godności i ich nadziei. To mieli najbardziej cennego do ofiarowania wszystkim innym ludziom, ich braciom. Tym najcenniejszym skarbem była ich komunია, społeczny wyraz ich chrzcielnej godności.

Kościół, który narodził się z Męki i Zmartwychwstania Chrystusa oraz z wyłania Ducha Świętego, rozprzestrzeniający się na cały świat i w każdej epoce, oparty na Apostołach i ich następcach, ubogacała przez wieki łaska wciąż nowych darów. One to pozwalały Kościołowi w różnym czasie być obecnym w sposób nowy i odpowiadający pragnieniu prawdy, piękna i sprawiedliwości, które Chrystus wzbudzał w ludzkich sercach i na które On sam stanowi jedyną, zadowalającą i pełną odpowiedź.

Magisterium Kościoła niezmiennie podkreśla, że Kościół bardzo potrzebuje nieustannej odnowy, reformy, odkrywania na nowo i w sposób coraz bardziej autentyczny niewyczerpanego bogactwa tajemnicy Chrystusa: *Ecclesia est semper reformanda*. Kościół jest wspólnotą Ludu Bożego w drodze, ciągle potrzebującego duchowej odnowy i kościelnej reformy³. Wielokrotnie sami papieże i biskupi przy-

³ Por. J. Ratzinger, *Wędrujące towarzystwo. Kościół i jego ustawiczne odnawianie*, w: *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 87–103.

nosili tę charyzmatyczną energię reformatorską. Kiedy indziej Duch dozwalał, by kapłani lub świeccy byli inicjatorami i twórcami dzieła kościelnej odnowy, które pozwoliło przeżywać, dzięki tworzącym się wspólnotom, grupom, stowarzyszeniom i ruchom, przynależność do jednego Kościoła i służbę jednemu Panu.

CHARYZMATY, DARY BOGA DLA CZŁOWIEKA W KOŚCIELE

Temat charyzmatów w Kościele stał się doniosły w debacie teologicznej przed kilkoma zaledwie latami. „Zagadnienie charyzmatów – pisze ks. prof. L. Balter – przeżywało w dobie posoborowej swój renesans. O charyzmatkach mówiło się i pisało przy każdej niemal okazji, podciągając pod to wspólne miano różnorodne przejawy życia kościelnego: posługi, urzędy, prace i zadania, a nawet samo powołanie chrześcijańskie, nie mówiąc już o życiu (i zbawieniu) wiecznym”⁴. Można powiedzieć, że problematyka charyzmatów przyciągnęła kościelną uwagę poprzez dzieła z pneumatologii, które towarzyszyły rozwojowi integralnej eklezjologii katolickiej po Soborze Watykańskim II, co działo się też nie bez pośrednich związków z ruchem odnowy charyzmatycznej. Wejście na teren trudnej teologicznie problematyki charyzmatów oznacza podjęcie zagadnienia niezwykle dziś żywego, jakkolwiek niekiedy wypaczonego przez media masowe.

Ojciec Święty w swoim przemówieniu wygłoszonym podczas II Międzynarodowego Kolokwium Ruchów, nawiązał do tekstu relacji końcowej nadzwyczajnego Synodu Biskupów: „ruchy apostołskie [...] opierają się na tych darach charyzmatycznych, które razem z darami hierarchicznymi – tzn. z posługami święceń – stanowią część tych darów Ducha Świętego, którymi przyozdobiony jest Kościół, Oblubienica Chrystusa”⁵. Godne podkreślenia jest papieskie stwierdzenie, że zarówno aspekt instytucjonalny, jak i charyzmatyczny, zarówno hierarchia, jak i wierni świeccy są jednakowo istotne (*co-essenziali*) i zmierzają do życia, odnowy i uświęcenia, jakkolwiek w różny sposób. Szczególnie doniosły jest fakt, że aczkolwiek wyrażenie „ruchy kościelne” w sensie literalnym nie występuje ani w tekstach soborowych, ani w nowym Kodeksie Prawa Kanoniczne-

⁴ L. Balter, *Rola charyzmatów w życiu Kościoła. (Teologiczne spojrzenie na charyzmaty)*, w: *Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, Duch Święty i jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na rok 1997/98*, Katowice 1997, s. 281. W artykule tym Autor dowodzi, że nie jest prawdą jakoby teologia przedsoborowa nie zajmowała się należycie zagadnieniem charyzmatów i ich rolą w życiu Kościoła. Przed ostatnim Soborem „Charyzmatom poświęcano bądź to osobne monografie lub rozdziały w podręcznikach teologii ascetycznej, bądź też wzmiankowano o nich przy omawianiu zagadnienia łaski Bożej, Darów Ducha Świętego, cnót wlnych oraz innych zagadnień życia chrześcijańskiego. Wzmianki o charyzmatkach są niewątpliwie trochę zardknie, nie można jednak twierdzić, że samo zagadnienie było niedostrzegane” (tamże, s. 282).

⁵ AA VV, *I movimenti nella Chiesa. Atti del secondo Colloquio Internazionale dei movimenti su „Vocazione e missione dei laici nella Chiesa oggi”*, Rocca di Papa, 28 febbraio – 4 marzo 1987, Nuovo Mondo, Milano 1987, s. 24–25.

go, to jednak Papież utrzymuje, że „w dokumentach soborowych możemy znaleźć wyraźne odniesienie do ruchów kościelnych przede wszystkim tam, gdzie mówi się, że „Duch Święty [...] rozdziela pomiędzy wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: »każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku« (1 Kor 12, 7)» (LG, 12).

Nie tylko nauczanie Papieża wiąże rzeczywistość ruchów kościelnych z tematem charyzmatów i zadaniem odnowy Kościoła. Również Synod Biskupów w 1987 r. w swoim *Instrumentum laboris* mówi o charyzmatach, czyli darach rozdzielanych przez Ducha dla dobra jednostek i budowania Kościoła⁶. To synodalne podkreślenie zostało następnie podjęte w adhortacji posynodalnej *Christifideles laici*⁷.

Związek między porządkiem instytucji i porządkiem charyzmatów – ukazany przez Jana Pawła II – może stać się przedmiotem dalszej refleksji teologicznej. Już św. Paweł wobec trudności charyzmatycznych w gminie w Koryncie napominał, że takie dary są przeznaczone na użytek osób w takiej mierze, w jakiej te osoby budują Kościół. W rzeczy samej – nie istnieje alternatywa między charyzmatem i instytucją, lecz wzajemna zależność, o której Papież powiedział w słowach: „Autentyczny ruch stanowi niejako duszę, która działa ożywiająco wewnątrz Instytucji. Nie jest on strukturą alternatywną w stosunku do Instytucji. Jest natomiast źródłem obecności, która nieustannie odradza jej egzystencjalną i historyczną autentyczność”⁸.

Nie może być rywalizacji i przeciwstawiania między tymi dwoma porządkami, ponieważ takie przeciwstawianie byłoby „jak nigdy zgubne zarówno dla jedności Kościoła, jak też dla wiarygodności jego misji w świecie i zbawienia dusz”⁹. Chodzi o współpracę w prawdzie i miłości oraz o to aby każdy wypełniał własne zadanie.

Można by tak oto podsumować punkty istotne związane ze zjawiskiem ruchów kościelnych. Ruchy rodzą się z osób zarówno duchownych, jak i świeckich jako coś nieoczekiwanego. Ich forma i sposób obecności (ich duchowa fizjonomia) określa się i precyzuje w czasie. Ruchy nie są owocem planowania przez urzędy pastoralne i nie są przez nie determinowane. W znanej w szerokich kręgach książce *Raport na temat wiary* kard. J. Ratzinger w pełnej sympatii ocenie mówi o nadziejach związanych z nowymi ruchami kościelnymi. Uderzający jest dla Kardynała misjonarski zapal młodych, którzy przynależą do tych ruchów¹⁰.

⁶ Por. Synod Biskupów 1987, *Instrumentum laboris*, nr 30, „L'Osservatore Romano” 1 V 1987.

⁷ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n. 24, 29.

⁸ Jan Paweł II, *Ruchy kościelne duszą instytucji* (przemówienie do kapłanów z ruchu *Comunione e Liberazione*, 12 IX 1985) „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6 (1985) nr 9, s. 29.

⁹ AA VV, *I movimenti nella Chiesa...*, s. 26.

¹⁰ „Zapału tych młodych ludzi – stwierdza kard. Ratzinger – nie planowano w żadnym urzędzie duszpasterskim, ale objawił się sam. Fakt ten spowodował, że urzędy odpowiedzialne za planowanie duszpasterskie, właśnie dlatego, że chcą być postępowe, nie wiedzą, co z nimi począć. Podczas gdy

Trzeba, ażeby ruchy były otwarte na komunikowanie mocnego doświadczenia eklezjalnego, którym one żyją. Ich międzynarodowy charakter jest znakiem, że dzisiaj obecność chrześcijańska jest na tyle bardziej skuteczna, na ile bardziej bierze pod uwagę światowy horyzont każdego ludzkiego problemu. I dlatego papieżstwo, zasada jedności Kościoła opartego na biskupach, nigdy podczas wieków nie zapomniało dowartościowywać zjawisk odnowy Kościoła, które kierowały się dwoma zasadami, tj. radykalizmem i uniwersalizmem. „Stare formy, które uwikły się w wewnętrzne sprzeczności i znalazły upodobanie w negacji, schodzą ze sceny, nowe zaś torują sobie drogę”¹¹.

Historia ruchów, może być opisana jako historia dążenia do świętości; nie istnieje jednak inna optyka widzenia historii Kościoła. Jeśli weźmiemy pod uwagę niektóre wielkie archetypy świętości chrześcijańskiej, które pozostawiły swój trwały ślad w historii Europy i świata, możemy odkryć pewne analogie, które z kolei pozwolą lepiej rozumieć historię dzisiaj. Na początku każdego ruchu jest zawsze pewne historyczne wydarzenie związane z odejściem. Benedykt zostawia Rzym, ponieważ uważa, że ten świat jest skończony. Franciszek zostawia własną rodzinę i miasto. Ignacy z Loyoli zostawia wojsko, aby stać się żołnierzem na inny sposób. To samo ma miejsce w odniesieniu do każdego założyciela współczesnych ruchów.

Święci nie są poruszeni jakąś koniecznością zewnętrzną, lecz przez pewną potrzebę wewnętrzną, nie myślą o założeniu nowego zakonu. Święci chcą całym sobą w prostocie naśladować Chrystusa i stworzyć szkołę jego służby. Narodziny świętości są faktem absolutnie darmowym i poprzez świętych założycieli dokonuje się odnowa życia Kościoła. Ich wiara staje się formą egzystencji. Święci razem ze swoimi uczniami realizują tę otwartość na całość, która konstytuuje głęboką odpowiedź na potrzebę, którą odczuwają ludzie w tym czasie historycznym.

Święci założyciele pojawiają się w typowych momentach historii Kościoła i świata. Benedykt ujawnia się, kiedy Imperium Rzymskie chyliło się ku definitywnemu upadkowi i wraz z nim – jak się niektórym wydawało – kończyło się całe stworzenie. Franciszek żyje na początku ery nowożytnej, kiedy powstaje życie miejskie i Kościół musi uwolnić się od nazbyt ścisłego i wyłącznego związku ze środowiskiem wiejskim. Ignacy żyje między rozłamem protestantyzmu a rewolucją francuską, w czasie definitywnego narodzenia się klasy drobnomieszczańskiej, kiedy to trzeba nowego podejścia do nowego świata.

Ruchy kościelne powstają w takim momencie czasów nowożytnych, które charakteryzuje wielka sekularyzacja. W tym okresie, kiedy to świat kultury, sztuki i pracy rozwija się bez związków z Kościołem, a niekiedy w opozycji do niego,

rodzą się problemy związane z wejściem tych ruchów do aktualnych instytucji kościelnych, nie obserwuje się podobnego zjawiska w przypadku relacji: Kościół hierarchiczny jako taki a ruchy”, (*Raport o stanie wiary*. Z ks. kard. J. Ratzingerem rozmawia V. Messori, Wyd. Michalineum, Kraków, Warszawa–Struga 1986, s. 36–37).

¹¹ Tamże, s. 37.

chrześcijanie są powołani, aby dotrzeć do samych korzeni swojego chrześcijańskiego powołania i swojej ludzkiej tożsamości.

Kościół – Ciało Chrystusa – został ustanowiony jako dogłębna jedność dwóch porządków: hierarchicznego (urzędu, instytucji) i charyzmatycznego. W porządku hierarchicznym członkowie Kościoła spełniają własne role i funkcje według hierarchii posług. Porządek charyzmatyczny to dziedzina łaski i świętości, poprzez który Duch Święty, niezależnie od stopni hierarchicznych, udziela komu chce i jak chce, specjalnych łask do służby na rzecz wzrostu Kościoła i jego misji w świecie. Te dwa porządki, choć odróżnione względem siebie, nie przeciwstawiają się sobie na wzajem, lecz uzupełniają. Są one – jak mówi Jan Paweł II – komplementarne, ponieważ jeden i drugi służą życiu i misji Kościoła zarówno na poziomie osób, jak i wspólnot. Dlatego nie może być rywalizacji i podziałów między tymi dwoma porządkami. „Przeciwstawianie urzędu charyzmatowi – uczy Papież – [...] działa się zawsze ze szkodą zarówno dla jedności Kościoła, jak dla wiarygodności jego misji w świecie” (2 marca 1987 r.)

Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* tak pisze: „W czasach najnowszych zjawisko zrzeszania się katolików świeckich ożywiło się i przybrało charakter szczególnie zróżnicowany. Jeśli bowiem zrzeszanie się wiernych zawsze było zjawiskiem w jakiś sposób obecnym w historii Kościoła, o czym świadczą po dziś dzień rozmaite bractwa, trzecie zakony i stowarzyszenia, to niezwykle ożywienie w tej dziedzinie nastąpiło w czasach najnowszych, kiedy to powstały i rozszerzyły się liczne i bardzo zróżnicowane formy zrzeszeń: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy. Możemy wręcz mówić o *nowej epoce zrzeszeń* katolików świeckich. Istotnie, – dopowiada nieco dalej Papież – „obok zrzeszeń tradycyjnych, a niekiedy wprost z ich korzeni, wyrosły nowe ruchy i stowarzyszenia, o specyficznym charakterze i celach: wielkie jest bowiem bogactwo i wielorakie zasoby, którymi Duch Święty ożywia Kościół” (*Christifideles laici*, 29). Jan Paweł II uczy, że: „Charyzmaty Ducha zawsze tworzą więzi oparte na podobieństwach, które każdego mają wspierać w wypełnianiu jego obiektywnego zadania w Kościele. Tworzenie się takiej komunii jest prawem powszechnym. Przeżywanie jej jest jednym z aspektów posłuszeństwa wielkiej tajemnicy Ducha.

Dlatego autentyczny ruch stanowi niejako duszę, która działa ożywiająco wewnątrz Instytucji. Nie jest on strukturą alternatywną w stosunku do Instytucji. Jest natomiast źródłem obecności, która nieustannie odradza jej egzystencjalną i historyczną autentyczność”¹².

¹² Jan Paweł II, *Ruchy kościelne...* s. 29.

JAN PAWEŁ II: KOŚCIÓŁ JEST RUCHEM

Nauczanie Jana Pawła II o tradycyjnych grupach i nowych ruchach kościelnych cechuje nad wyraz pozytywna ocena ich miejsca i roli w Kościele. Papież jest pierwszym promotorem i gwarantem autentyczności nowych rzeczywistości w Kościele. Ta generalnie pozytywna ocena pozostaje niezmienna pomimo pewnych negatywnych zjawisk, przydarzających się niektórym nowym ruchom i wspólnotom, polegających na ciasnym zamykaniu się w sobie, poczuciu samozadowolenia i absolutyzowaniu swojego charyzmatu.

Ruchy kościelne, naucza Jan Paweł II, „reprezentują sobą pewną nowość, która jeszcze oczekuje na odpowiednie zrozumienie w całej ich pozytywnej skuteczności dla Królestwa Bożego, które dokonuje się w historii dzisiejszej”¹³.

27 września 1981 r. Papież, przyjmując w Castel Gandolfo uczestników I Międzynarodowego Spotkania Ruchów, zaskoczył obecnych określeniem, którym się posłużył: „Jak dobrze wiecie, sam Kościół jest ruchem”¹⁴. W tym stwierdzeniu Papież wyraził porównanie, które co do treści nie było nowe, było jednakże oryginalne, jeśli chodzi o użytą terminologię. To porównanie może służyć jako punkt wyjścia do teologicznej refleksji na temat znaczenia wydarzenia eklezjalnego i na temat historyczno-teologicznej wartości ruchów.

Godzi się wspomnieć, iż spotkanie ruchów było zorganizowane przez ruch *Światło-Życie*, z jego założycielem ks. Franciszkiem Blachnickim oraz ruch *Comunione e Liberazione* z ks. Luigi Giussanim¹⁵. To spotkanie pozwoliło zebrać różne koncepcje eklezjologiczne i podzielić się doświadczeniem wiary dużej grupy wspólnot, które zaznaczyły swoją obecność nie tylko w wymiarze lokalnym

¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji trzydziestolecia ruchu Comunione e Liberazione*, 29 września 1984, w: *I movimenti nella missione della Chiesa. Tre discorsi di Giovanni Paolo II*, Documenti 5, Milano 1985, s. 21.

¹⁴ AA VV, *I movimenti nella Chiesa negli anni '80. Atti del primo convegno internazionale. Roma, 23–27 settembre 1981*, Jaca Book, Milano 1982, s. 14.

¹⁵ Ruch *Comunione e Liberazione* powstał w 1954 r. z doświadczenia wiary włoskiego księdza z archidiecezji mediolańskiej Luigi Giussaniego. Dziś ten ruch jest obecny w 64 krajach na wszystkich kontynentach. Od 1983 r. ruch zaistniał w Polsce gdzie nosi nazwę *Komunia i Wyzwolenie*. Ruch *Comunione e Liberazione* ma aprobatę Stolicy Apostolskiej dla swych najbardziej dojrzałych form: *Memores Domini* – Stowarzyszenie Osób Świeckich Konsekrowanych, Bractwa *Comunione e Liberazione*. Ruch wychowuje do świadomości, że chrześcijaństwo jest Wydarzeniem całkowicie nowym i nie mającym porównania w historii: Bóg stał się człowiekiem, rodząc się z niewiasty, stworzył wewnątrz rzeczywistości świata jedyną możliwość prawdziwego wyzwolenia człowieka, dając mu najgłębsze znaczenie jego egzystencji i wynosząc go na poziom, z którego więzi ze wszystkim co człowieka otacza, mogą być przeżywane coraz bardziej prawdziwie i dojrzałe. Aby zbawcza Obecność Jezusa Chrystusa mogła być rozpoznawana i przyjęta „tu i teraz”, wewnątrz codziennej rzeczywistości tak, by stawała się w człowieku źródłem osądu i działania, trzeba żyć komunią kościelną. Przeżywanie, budowanie i wyrażanie tej komunii we wszystkich środowiskach, angażując w to nawet najbardziej banalne okoliczności życia, jest wedle słów Jana Pawła II „istotnym wkładem, jaki chrześcijanie mogą dać dla wyzwolenia wszystkich”.

czy krajowym, lecz przede wszystkim międzynarodowym. Nie wszyscy zaproszeni uznawali siebie za ruch kościelny, tak jak *Opus Dei* czy też *Wspólnoty Neokatechumenalne*. Wzięli oni udział w drugim spotkaniu ruchów, które odbyło się w Rocca di Papa, od 28 lutego do 4 marca 1987 r.¹⁶

Ten wspólny dorobek teologiczny ruchów kościelnych dokumentuje, że słowo „ruch”, tak bardzo rozpowszechnione w publicystyce, nie określa wyłącznie pewnych rzeczywistości socjologicznych, które są zarazem nazywane wspólnotami, grupami, stowarzyszeniami, lecz określa również, a może przede wszystkim, to zjawisko wewnętrznego ruchu ciała kościelnego, na rzecz jego prawdziwej odnowy, tzn. takiego *aggiornamento*, jakie zostało zamierzone przez Vaticanum II. Sama klasyfikacja socjologiczna ruchów kościelnych nie wystarcza. Trzeba na tę żywą rzeczywistość spojrzeć teologicznie. Badanie zjawiska ruchów tylko od strony socjologicznej prowadzi do konstatacji, że są one między sobą bardzo zróżnicowane i w zależności od opcji, jakie im się przypisuje, można dokonać ich skatalogowania.

RUCH I MISTERIUM

Papież – w przemówieniu powitalnym do uczestników I Międzynarodowego Spotkania Ruchów – stwierdził, że Kościół jako taki jest ruchem i zaraz potem dodał: „Jest On przede wszystkim misterium, tajemnicą odwiecznej miłości Ojca, jego ojcowskiej miłości, od której bierze początek posłanie Syna i posłanie Ducha Świętego”¹⁷. Jan Paweł II używa słowa „misterium” na oznaczenie samego życia Bożego, ukrytego w Jego odwiecznym istnieniu, które objawiło się jako zrodzenie i odrodzenie w historii człowieka i które ma oblicze Chrystusa i Kościoła. Jest to ruch, którego początek znajduje się w sercu Boga i który dociera do serca człowieka i z tego odnowionego ludzkiego serca rozprzestrzenia się, aby przekształcać nowe obszary życia człowieka. „Kościół – kontynuuje Papież – zrodził się z tego posłania i znajduje się *in statu missionis*. Jest On ruchem, który przenika do serc i sumień i wpisuje się w historię człowieka i ludzkich wspólnot. Ruchy w Kościele powinny odzwierciedlać w sobie tajemnicę tej miłości, z której on się zrodził i nieustannie się rodzi”¹⁸.

W tych papieskich stwierdzeniach zawarte są podstawowe racje uzasadniające jego wyjątkowe zainteresowanie i szczególną uwagę przykładaną do zjawisk ruchów kościelnych, które Jan Paweł II umieszcza wewnątrz programu swego pontyfikatu. Papież rozmyśla o konieczności nieustannego odradzania się Kościoła zarówno w sercu poszczególnych ludzi, jak i w sercu konkretnej kultury, która

¹⁶ Zob. AA VV, *I movimenti nella Chiesa. Atti del secondo Colloquio Internazionale...*

¹⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne z 27 września 1981 r. w Castel Gandolfo*, w: AA VV, *I movimenti nella Chiesa negli anni '80...*, s. 14.dz. cyt., s. 14.

¹⁸ Tamże.

będzie prowadziła do przeobrażania serca człowieka i przeobrażania kultury. Papież dostrzega pilną potrzebę, ażeby ludzie odkrywali aktualność wiary i zafascynowanie nią i przez to stawali się zdolni do tworzenia nowych form życia człowieka. Taki integralny program stawia Ojciec Święty przed stowarzyszeniami i wspólnotami zwanymi ruchami kościelnymi. To określenie „ruch” tylko w przybliżeniu wyraża to, czego chciałoby być nośnikiem. Mówiąc o „przybliżeniu w określeniu”, trzeba zauważyć, iż istnieją wspólnoty, które nie utożsamiają się z tą terminologią socjologiczną, lecz *de facto* żyją tym duchowym doświadczeniem, które charakteryzuje wszystkie ruchy eklezjalne. I dlatego bardziej niż czyste określenie opisujące stowarzyszenie, słowo „ruch” wskazuje na najgłębszą duchową rzeczywistość, która jest zarazem widoczna w historii Kościoła: „Ruchy powinny odzwierciedlać w sobie tajemnicę miłości Chrystusa”¹⁹.

Każdy ruch nie stanowi, rzecz jasna, całego Kościoła, lecz jeśli chce być prawdziwie kościelnym ruchem, nie może ograniczać się do przeżywania tylko pewnego częściowego aspektu doświadczenia Kościoła. Każdy ruch kościelny jest wezwany do wychowywania i do wyrażania poprzez swój charyzmat całej tajemnicy Kościoła.

Wraz z Soborem Watykańskim II stało się bardziej jasne, że teologia nie może być częściowa, lecz musi opisywać powołanie chrzcielne każdego wiernego wewnątrz jedyne go ludu Bożego. Dokumenty soborowe podkreśliły tożsamość chrześcijańską i kapłaństwo wspólne, które poprzez chrzest staje się udziałem każdego wiernego (por. LG, 10). Nie oznacza to przekreślenia różnic w odniesieniu do tych, którzy przyjmują kapłaństwo urzędowe, lecz to ostatnie jest widziane jako funkcjonalne (służebne) wobec całości Ciała Chrystusa. Jeden i zawsze ten sam Duch Chrystusa, dosięgając w różnorodnych [odmiennych] okolicznościach historii ludzi o różnych temperamentach i osobowościach, daje początek różnym i odnowionym odpowiedziom, tj. ciągle nowym doświadczeniom jedyne go Pana, które spełniają, według Pawłowego określenia, wydarzenie Jego Wcielenia w czasie, aż przyjdzie (Kol 1,24). I tak można zrozumieć, jak jest możliwe właściwe mówienie o jednej duchowości chrześcijańskiej, to znaczy o życiu wzbudzonym przez Ducha w sercu wierzącego. Każda autentyczna duchowość rodzi się jako wyraz życia Chrystusa w jego czasie. I chociaż nie potrafi nigdy wyrazić w formie ostatecznej i całkowitej takiego życia, to jednak usiłuje i pragnie być uczestnictwem i wyrazem całkowitym, nie zaś szczegółowym czy też ubocznym.

W ten sposób św. Benedykt z Nursji wymaga, aby nic nie było przeciwstawiane miłości Chrystusa, św. Franciszek z Asyżu dąży, aby żyć Ewangelią *sine glossa*; każdy z nich w swojej charakterystycznej części pragnie być odbłaskiem całości.

¹⁹ Tamże.

ODPOWIEDŹ CZŁOWIEKA

Temat duchowości prowadzi do rozważenia podmiotowego aspektu życia ruchów, który jest zawarty w ostatniej części krótkiego przemówienia Papieża 21 września 1981 r.: „Ruchy w Kościele Ludzie Bożym są wyrazem tego ruchu, który jest odpowiedzią człowieka na Odkupienie i na Ewangelię. Jest to ruch ku Bogu samemu, który tak bardzo zbliżył się do człowieka”²⁰.

Podobne ujęcie podmiotowe i przedmiotowe rozwinął Ojciec Święty w innym przemówieniu nadzwyczaj ważnym do zrozumienia samej idei ruchu. W tym przemówieniu, wygłoszonym z okazji trzydziestolecia powstania ruchu *Comunione e Liberazione*, Jan Paweł II podkreślił aspekt charyzmatyczny ruchów i ich funkcję odnowy Kościoła. „Trzeba zaznaczyć – mówił Papież – jak Duch, aby kontynuować z dzisiejszym człowiekiem ów dialog zapoczątkowany przez Boga w Chrystusie i kontynuowany na przestrzeni całej Tradycji chrześcijańskiej, wzbudził we współczesnym Kościele liczne ruchy eklesjalne. Są one znakiem wolności form, w których realizuje się jedyny Kościół”²¹. Jest godne podkreślenia, że w tym ruchu ku Bogu Papież wpisuje, po augustyńsku, potrójny ruch, tj. „ku własnemu wnętrzu, ku własnemu sumieniu i sercu”, dalej ruch „ku ludziom, naszym braciom i siostram, których Chrystus stawia na drodze naszego życia” i wreszcie ruch „ku światu, który nieprzerwanie oczekuje dla siebie objawienia się synów Bożych”²².

Zacytowany w całości dłuższy fragment krótkiego przemówienia Papieża do uczestników Spotkania Ruchów w Rzymie w 1981 r. dobrze ilustruje integralną koncepcję wiary, która ożywia ruchy kościelne. Nie czują się one posłane do pewnego określonego typu człowieka, nie zamierzają bynajmniej wypełniać wolnej przestrzeni zakreślonej przez jakąś strategię kościelną, nie czują się też wezwane do podejmowania jakiś szczegółowych dzieł (modlitwa, wychowanie, asystencja, itd.), lecz pragną nade wszystko być odzwierciedleniem całościowego przemienienia osoby w każdym środowisku i w każdym wymiarze egzystencji.

Od samego początku Chrystus zdobywał ludzi poprzez ludzi, którzy go przyjęli i którzy wyrazili w ich życiu taki sposób podejmowania rzeczywistości i współżycia z innymi, w którym stało się widoczne i pociągające w szczególności sposób oblicze Chrystusa. Ci ludzie wzbudzili wokół siebie jakieś poruszenie życia małe lub duże, bliskie lub dalekie, znane lub nieznanne, inaczej mówiąc, pewien ruch. I to jest wewnętrzny dynamizm Kościoła. Każdy może sobie przypomnieć osoby i zdarzenia, które pozytywnie naznaczyły jego drogę ku wierze bardziej dojrzałej, bardziej świadomej i żywo przeżywanej i które to osoby i zda-

²⁰ Tamże.

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji trzydziestolecia ruchu...* s. 21.

²² Cyt. za, *I movimenti nella Chiesa negli anni '80...*, s. 14.

rzenia sprawiły zarazem otwarcie się na poznanie głębszych motywów własnego ludzkiego powołania i osobistych zdolności.

Przy końcu swego życia Jezus dokonuje podwójnego posłania: posyła On Ducha i posyła apostołów, jak to jest zapisane w Ewangelii św. Jana (15, 26–27). Te dwa posłania nie są wobec siebie paralelne, lecz jedno jest zawarte w drugim. Jedno jest mocą i motywem (racją) drugiego. Duch Chrystusa nie dosięga człowieka inaczej jak przez instytucję Kościoła, przez apostołów i przez sakramenty. Jednakże ten dar obiektywny staje się w człowieku poprzez jego temperament i jego osobiste talenty, podmiotowym charyzmatem, tzn. darem, który sprawia, że wiara ma pewien szczególny akcent, który odnosi się do całości.

Jest to wyraziście widoczne, na przykład, w historii papieństwa naszego wieku. Obiektywny charyzmat Piotra został jak gdyby upodmiotowiony we wrażliwościach osobowych Papieży tak odmiennie opatrnościowych: Pasterz Anielski (Pius XII), Dobry Papież (Jan XXIII). Ta prawidłowość jest również widoczna w osobie Jana Pawła II, tam gdzie charyzmat historii jednego narodu stał się miejscem jego otwarcia na wymiar uniwersalny.

Ten dynamizm już od początku, od okresu dziejów apostoelskich, jest możliwy do dostrzeżenia. Dla św. Pawła było to pewne spotkanie, aczkolwiek tajemnicze w swojej formie, to jednak było kontynuowane poprzez innych ludzi, którym Paweł się powierzył i które wyraziło się w bardzo bliskich osobowych relacjach udokumentowanych przez jego listy i przez księgę *Dziejów Apostolskich*. Do tego stopnia spotkanie staje się w nim osobiste, że będzie on mówił o „Ewangelii Pawła, o swojej Ewangelii”, która niczym się nie różni od Ewangelii Chrystusa, lecz jest jej tradycją (przekazem) poprzez osobowość, wrażliwość, temperament Szawła (por. Ga 1, 6–7; 2 Tes 2, 13–14). Ten sam dynamizm weryfikuje się u Ewangelistów: Jana, Mateusza, Marka i innych. Stają się oni jakby soczewką, poprzez którą dociera do nas światło Chrystusa. My zaś nie możemy zatrzymać się na tej soczewce, lecz trzeba iść dalej²³.

Sobór Watykański II mówił o charyzmatkach odnowy, które w każdym czasie, przynosiły nowe owoce, pod postacią nieskończonej licznych form życia osobistego i wspólnotowego, świeckiego i zakonnego w historii ludzi. Zawsze Pan wzbudzał w Kościele ludzi, którzy mieli moc, aby dać nowe świadectwo jego piękna wobec świata. Bóg zawsze potrzebował ludzi, którzy byliby inicjatorami nowego dzieła, które zarazem jest tradycyjne.

Również w naszych czasach wybrał On inicjatorów nowych wspólnot jako wielki dar dla Kościoła Apostołów, aby każdy z nas mógł dojrzalej przeżywać chrzest, aby bardziej fascynujące było spotkanie z Chrystusem oraz z większym przekonaniem móc być posłusznym Jego jedynej władzy. Jeden z inicjatorów nowego dzieła w Kościele, przemawiając na Synodzie Biskupów w 1987 r. po-

²³ Por. H. U. von Balthasar, *Le implicazioni del Verbo*, w: *Verbum Caro. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1970, s. 60–61.

święconym powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie powiedział m.in.: „Dzisiejszy człowiek, jak nigdy dotąd w historii wyposażony w możliwości działania, z trudem usiłuje rozumieć Chrystusa jako jasną i pewną odpowiedź dotyczącą jego własnej pomysłowości. Instytucje często nie dają takiej odpowiedzi. Dzisiaj nie brakuje werbalnego czy kulturowego powtarzania orędzia. Człowiek dzisiaj oczekuje być może nieświadomie doświadczenia spotkania z osobami, dla których fakt Chrystusa jest rzeczywistością tak obecną, że ich życie jest przemienione. Jest to zderzenie ludzkie, które może poruszyć człowieka dzisiaj. Jest to wydarzenie, które jest echem początkowego wydarzenia, kiedy to Jezus podniósł oczy i powiedział: »Zacheuszu, zejdź prędko, ponieważ dziś chcę się zatrzymać w twoim domu» (Łk 19,5).

W ten sposób Tajemnica Kościoła, która od dwóch tysięcy lat do nas dociera, musi ciągle na nowo wydarzać się przez łaskę, musi ciągle stawać się obecnością, która porusza, to znaczy powinna stawać się ruchem. Jest to taki ruch, który przez swoją naturę czyni bardziej ludzkim sposób życia środowiska, w którym ma miejsce. Dla tych, którzy są wezwani dzieje się coś analogicznego do tego, co było cudem dla pierwszych chrześcijan. Doświadczenie wyzwolenia tego, co ludzkie ciągle towarzyszy spotkaniu z odkupieńczym zdarzeniem Chrystusa: »Kto idzie za Mną będzie miał życie wieczne i stokroć już tutaj« (por. Mt 19,20)²⁴.

ZAKOŃCZENIE

Ruchy kościelne w nauczaniu Jana Pawła II są ukazane jako żywa tkanka wspólnoty eklezjalnej, która jest karmiona i ożywiana organicznie według szczególnej pedagogii pewnego charyzmatu. Ta pedagogia z samej swej istoty nie powoduje konfliktów z urzędem kościelnym (chyba, że w przypadku ludzkiej słabości i ograniczeń), ponieważ dotyczy uszczegółowienia rzeczywistego nauczania. Pierwszorzędny cel gromadzenia się i bycia razem ludzi wierzących jest jeden: żyć pamięcią Chrystusa. Ta pamięć, aby była autentyczna, musi być całościowa. Polega to na tym, że wiara aktualizuje się jako kultura, wychowanie, moralność, solidarność i jako pasja obwieszczenia Chrystusa każdemu człowiekowi.

Świadczyć w świecie o nowości, którą jest Jezus Chrystus, to nie tyle coś zrobić, lecz przede wszystkim trwać w łasce chrztu, czyli łasce bycia nowym stworzeniem. Chrześcijańskie posłannictwo i misja polega na ujawnieniu się tej nowości w działaniu. W encyklice na temat misji Jan Paweł tak pisze: „Człowiek współczesny bardziej wierzy świadkom, aniżeli nauczycielom, bardziej doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom, aniżeli teoriom. Świadectwo

²⁴ L. Giussani, *L'avvenimento cristiano. Uomo, Chiesa, Mondo*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1993, s. 23–24.

życia chrześcijańskiego jest pierwszą i niezastąpioną formą misji. [...] Pierwszą formą świadectwa jest samo życie misjonarza, rodziny chrześcijańskiej i kościelnej wspólnoty, które uwidacznia nowy sposób postępowania” (*Redemptoris missio*, nr 42). Ruchy kościelne są ważnymi miejscami, w których dokonuje się wzrost i ciągłe dojrzewanie ochrzczonych oraz gdzie zaprasza się i przyjmuje tych wszystkich ludzi dobrej woli, którzy szukają Boga i mają poczucie transcendentnej wartości ludzkiego życia.

DE LA NATURE ET DE LA MISSION DES MOUVEMENTS ECCLÉSIASTIQUES.
REMARQUES CONCERNANT L'ENSEIGNEMENT DE JEAN PAUL II

Résumé

Ce qui constitue le point de repère pour comprendre le phénomène des mouvements ecclésiastiques c'est leur dimension théologique et non pas l'analyse sociologique. L'auteur présente a problème d'une manière suivante:

- fond historique et théologique
- charismes – dons offerts par Dieu à l'homme
- Jean Paul II: l'Église est un mouvement
- mouvement et mystère
- réponse de l'homme

L'enseignement de Jean Paul II adressé aux représentants des mouvements ecclésiastiques présente le mieux la conception intégrale de la foi qui anime les personnes participantes à l'activité des communautés et des groupes différents dans l'Église. Les mouvements ecclésiastiques voudraient représenter un ferment évangélique ainsi qu'un outil d'une transformation complète d'une personne dans chaque dimension de l'existence et dans chaque milieu.

KS. STANISŁAW GRAD

BUDOWA KOŚCIOŁA PW. ŚWIĘTEGO ANTONIEGO W TOMASZOWIE MAZOWIECKIM*

Inicjatorem budowy pierwszego kościoła katolickiego pw. św. Antoniego w Tomaszowie był hr. Antoni Ostrowski. Z dotychczasowej historiografii¹ opartej na kronikach parafii tomaszowskiej dowiadujemy się, że hr. Ostrowski najpierw poczynił starania o przeniesienie drewnianego kościoła z Tobiasz do Tomaszowa, a dopiero potem pomyślał o budowie dużego gotyckiego kościoła na miarę swoich ambicji i możliwości. Taką wersję podawała najstarsza z zachowanych kronik, kronika parafii spisana przez ks. Wawrzyńca Gaworskiego w 1872 r.², a za nią tę wersję powtarzają nowsze kroniki.

Jednakże wspomniany przekaz kronikarski nie odzwierciedla faktycznych wydarzeń. W archiwum parafii św. Antoniego w Tomaszowie odnaleziono dokument, który jest kopią dokumentu sporządzonego z okazji poświęcenia 27 sierpnia 1825 r. kamienia węgielnego pierwszego gotyckiego kościoła pw. św. Antoniego w Tomaszowie³. Wynika z niego, że poświęcenie kamienia węgielnego i rozpoczęcie budowy nowego murowanego kościoła nastąpiło w czasie, kiedy jeszcze funkcjonowała parafia w Tobiaszach. Dopiero 23 listopada 1825 r., w kilka miesięcy po tym fakcie, hr. A. Ostrowski otrzymał pozwolenie od arcybiskupa warszawskiego Wojciecha Leszczyca Skarszewskiego na przeniesienie niewielkiego drewnianego kościoła z Tobiasz do Tomaszowa. Przeniesienie to nie nastąpiło, aby był świątynią parafialną do momentu, kiedy znajdą się fundusze na budowę bardziej okazałej świątyni, ale by mógł służyć potrzebom duszpasterskim w okresie rozpoczętej już budowy nowego murowanego kościoła. Arcybiskup Warszawski, wydając pozwolenie na przeniesienie kościoła, w sposób nie budzący wątpliwości zastrzegł, że w drewnianym kościele miały się odprawiać nabożeństwa parafialne, ale tylko do czasu wybudowania nowego murowanego kościoła. W niedługim czasie po otrzymaniu pozwolenia na przeniesienie, drewniany kościół stanął na

* Artykuł ten stał się podstawą książki pt. *Kościół pw św. Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim*, Tomaszów Mazowiecki 1998. Część informacji w nim zawartych w książce rozszerzono.

¹ R. Kotewicz, *Antoni Ostrowski 1792–1845*, Warszawa 1995, s. 100.

² ApT, sygn. A 2, k.2.

³ Tamże, sygn. B1, k.1.

nowym miejscu. 15 stycznia 1826 r. został poświęcony przez ks. Szymona Batyńskiego proboszcza i dziekana brzezińskiego⁴.

Z zastrzeżenia Arcybiskupa Warszawskiego wynika, że budowa kościoła murowanego w tym czasie już trwała i należało się spodziewać, że moment jej ukończenia nie będzie zbyt odległy. Murowany kościół budowano w zachodniej części miasta przy zakończeniu ul. Piotrkowskiej, dziś skrzyżowanie ul. Piłsudskiego z ul. Legionów. Jednak wspomniana budowla nie została ukończona. Wypadki polityczne, wybuch powstania listopadowego, zaoczne skazania hr. Antoniego Ostrowskiego na karę śmierci za jego czynny udział w powstaniu i głosowanie za detronizacją cara i w konsekwencji jego przymusowy wyjazd za granicę oraz konfiskata dóbr sprawiły, że w budowie kościoła powstała ponad trzydziestoletnia przerwa⁵.

Tyle lat przerwy, to zbyt długi okres dla rozpoczętej budowli, której nie można było kontynuować no i dlatego trzeba było ją rozebrać. Rozbiórka fundamentów i murów niedokończonej świątyni nastąpiła w miesiąc po otrzymaniu nowego pozwolenia na budowę kościoła. Stał on już w nowym miejscu na placu położonym w centrum miasta.

Wspomniany dokument dotyczący poświęcenia kamienia węgielnego pierwszego tomaszowskiego kościoła został 15 lipca 1861 r.⁶ po 36 latach wydobyty z fundamentów niedokończonej budowli. O tym fakcie informuje nas kopia innego dokumentu sporządzonego 13 czerwca 1862 r. z okazji poświęcenia kamienia węgielnego pod nowy kościół. Z zachowanej kopii tegoż dokumentu dowiadujemy się, że obydwa akty zarówno stary z 1825 r., jak i nowy z 1862 r. zostały włożone do podwójnego naczynia szklanego i cynkowego, a następnie zamurowane w fundamentach nowej świątyni pod wielkim ołtarzem⁷.

Fakt złożenia obydwu dokumentów w fundamentach budującego się kościoła wskazuje na to, że tomaszowianie budowę tę traktowali jako kontynuację tamtej budowli rozpoczętej w 1825 r., chociaż nowy kościół był budowany w innym miejscu.

Zarówno z pierwszego, jak i drugiego dokumentu wynika, że pierwotnie koszty budowy kościoła, plebanii i budynków gospodarczych wziął na siebie hr. Antoni Ostrowski. Mądrości hrabiego i jego zdolności przewidywania należy przypisać to, że sprawa budowy kościoła nie upadła całkowicie, a tylko została odłożona w czasie. Hrabia A. Ostrowski 30 czerwca 1826 r. zobowiązał się aktem notarialnym do wybudowania własnym kosztem kościoła, plebanii i zabudowań gospodarczych.

⁴ AAL, ApT, sygn. B 1, Inwentarz „Fundi Instructi” z 1827 r., k. 1.

⁵ S. Grad, *Tomaszów Mazowiecki, początki miasta i kościoła pw. św. Antoniego*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 5 (1996), s. 230.

⁶ ApT, sygn. B 1, k. 6.

⁷ Tamże, k. 8v.

Jednak sam akt notarialny nie wystarczał hrabiemu, potrzebował większych gwarancji, mocniejszych zabezpieczeń, aby jego wola mogła być zrealizowana. W tym celu wystarał się o zatwierdzenie tego zobowiązania przez Rząd Królestwa Polskiego. Rząd zatwierdził je 10 maja 1827 r.⁸ W dokumencie wydanym wówczas mowa jest o wybudowaniu z funduszków hr. Antoniego Ostrowskiego kościoła katolickiego wraz z budynkami pomocniczymi w mieście Tomaszowie.

O tym jak ważne było to zatwierdzenie rządowe przekonał się hrabia w kilka lat później. Rząd rosyjski, który po upadku powstania listopadowego skonfiskował jego dobra rodowe, przejął na siebie również ciężary i zobowiązania prawnie uczynione przez dawnych właścicieli, a do nich należało m.in. wypłacenie 20 tys. rubli na wybudowanie kościoła pw. św. Antoniego. Niestety w ramach represji popowstaniowych rząd nie dawał zezwolenia na dokończenie rozpoczętej już budowy, a tym samym odwlekał sprawę wypłaty należnej kwoty na ten cel. Nie udało się wznowić budowy pierwszemu proboszczowi tomaszowskiemu ks. Wojciechowi Klonowskiemu, który duszpasterzował w Tomaszowie w latach 1826–1832, ani jego następcy ks. Antoniemu Dietrychowi (1832–1861). Od samego początku swojego duszpasterzowania w tym mieście czynił on usilne starania w celu wyjednania pozwolenia na wznowienie budowy. Potrzeba nowego kościoła była wielka. Niewielki drewniany kościół zlokalizowany na obrzeżach miasta nie mógł sprostać potrzebom duszpasterskim, ponadto brak przy nim mieszkania dla księdza proboszcza utrudniał pracę duszpasterską. Proboszcz zmuszony był mieszkać w wynajętym mieszkaniu w mieście i codziennie pokonywać drogę około 1,5 km do kościoła. Ksiądz A. Dietrych pokonywał tę drogę codziennie przez 29 lat. Również jego następcą ks. Ludwik Dąbrowski, proboszcz tomaszowski w latach 1861–1872, zmuszony był kilka razy dziennie pokonywać tę odległość. Zmęczony tą sytuacją, pisał w liście do hr. Stanisława Ostrowskiego, że chętnie przeniósłby się na inną parafię, gdyż uprzykrzył mu się brak mieszkania przy kościele⁹. Zapewne również dotkliwie odczuwali ten brak obydwaj poprzedni proboszczowie.

Szczupłość dotychczasowego kościoła, jego położenie niemal poza miastem, brak przy nim mieszkania dla duszpasterza, a także widok niszczących murów rozpoczętej budowli nowego kościoła spowodowały, że ks. Dietrych, jako gorliwy duszpasterz, dokładał wszelkich starań, aby wyjednać u władz pozwolenie na kontynuację budowy. Co więcej, czynił wszystko, aby rozbudzić u swoich parafian pragnienie budowy kościoła. Starał się uświadomić wiernym, że zapis hr. Antoniego Ostrowskiego na budowę, jej rozpoczęcie i dramatyczne przerwanie, konfiskata dóbr, zaoczny wyrok śmierci na hrabiego i jego przymusowy pobyt, a potem śmierć na obczyźnie były testamentem i zobowiązaniem, aby kontynuować rozpoczęte dzieło.

⁸ AAL, ApT, sygn. B 1, k. 8.

⁹ ApT, sygn. B 4, k. 89v; list ks. Dąbrowskiego do hr. Ostrowskiego z 13 III 1868 r.

Budową kościoła w Tomaszowie był również żywo zainteresowany syn hr. Antoniego – Stanisław Ostrowski, który w 1898 r., w trzy lata po śmierci ojca, powrócił do kraju. Pod koniec lat pięćdziesiątych widoki na uzyskanie pozwolenia na budowę kościoła zaczęły przybierać realne kształty. Władze gubernialne zażądały dwóch projektów na budowę kościoła w zupełnie nowym miejscu. Zgodnie z życzeniem władz owe projekty zostały wykonane. Pierwszy z nich powstał w 1857 r. Autorem jego był Tomasz Stano, który w tym czasie pełnił urząd budowniczego powiatu rawskiego. Autorem zaś drugiego projektu, powstałego w 1858 r., był słynny architekt warszawski Henryk Marconi¹⁰.

Jednakże te projekty, według których kościół w Tomaszowie miał być świątynią dwuwieżową o trzech nawach, nie zdobyły uznania władz rządowych. Nie godziły się one, aby kościół tomaszowski przypominał rozpoczętą w 1825 r. świątynię. Po trzydziestu latach od przerwania budowy rząd chciał obniżyć koszty budowy. Godził się na wybudowanie niewielkiego kościoła. Nawet projekt Tomasza Stano, według którego koszt budowy wynosił 18 707 rs (rubli srebrnych) i mieścił się w granicach przeznaczonych 20 tys. rs nie znalazł aprobaty, wydawał się zbyt drogim przedsięwzięciem.

Rząd rosyjski zwrócił się do Franciszka Tournelle'a, wówczas pomocnika budowniczego gubernialnego warszawskiego, aby w celu obniżenia kosztów przerobił projekt tak, aby powstała budowla jednowieżowa z jedną nawą.

22 marca 1858 r. Franciszek Tournelle w piśmie do Rady Tajnego Gubernatora Cywilnego Warszawskiego poinformował, że dokonał już przeróbki planów i zmodyfikował kosztorys budowy kościoła parafialnego w Tomaszowie. Mając na uwadze nakazane oszczędności, nakreślił plan budowli o jednej wieży. W celu dalszych oszczędności, opuścił w projekcie podzielenie kościoła arkadami i filarami na trzy nawy, powstała więc świątynia jednonawowa¹¹.

Zaprojektowany przez F. Tournelle'a kościół chociaż o mniejszych wymiarach na zewnątrz przez zlikwidowanie filarów, miał mieć o 156 stóp², czyli o 14,5 m² powierzchni więcej aniżeli ten, który zaprojektował budowniczy powiatu rawskiego Tomasz Stano. Dalsze oszczędności poczynił Tournelle przy fundacji organów. Zamiast planowanych 1500 rs przeznaczył na ich wybudowanie tylko 1000 rs. Przyznać trzeba, że twórca nowego, bardziej oszczędnego projektu nie tylko dążył do obniżki kosztów budowy kościoła, ale w kosztorysie dodał też wiele pozycji, które przez poprzednich projektantów zostały pominięte np.: przeznaczył 61 rs na lasowanie wapna, 244 rs na piasek, 236 rs na cement i gips, 360 rs na dozór techniczny przy budowie, dodał 172 rs na urządzenie trzech ołtarzy, które w poprzednim projekcie zostały zbyt nisko wycenione, na zainstalowanie ławek

¹⁰ ApT, sygn. B 6, k. 16; Henryk Marconi (1792–1863) był profesorem w Szkole Sztuk Pięknych w Warszawie, jednym z najaktywniejszych architektów XIX w. Przedstawiciel historyzmu.

¹¹ ApT, sygn. B 3, k. 3.

dodał również 80 rs, a ambony 15 rs. Razem dodał 1168 rs, a mimo to nowy projekt wprowadzał oszczędności na sumę 2009,72 rs¹².

Poprzedni kosztorys budowniczego powiatu Tomasza Stano wynosił 18707,51 rs, podczas gdy kosztorys F. Tournelle'a wynosił 16 697,79 rs. Jednak i ta suma władzom rządowym wydawała się zbyt wysoka i została obniżona administracyjnie do 15 430 rs.

Władze rządowe nie tylko ograniczyły wysokość kwoty przeznaczonej na budowę kościoła, ale w sposób rygorystyczny ograniczyły też wielkość budowli i narzuciły swój oszczędnościowy projekt. Aby jeszcze utrudnić dzieło tej budowy rząd gubernialny, rozpisując 27 lipca 1860 r. przetarg na wykonanie robót budowlanych przy tomaszowskiej świątyni, wydał bardzo rygorystyczne warunki, które mieli spełnić przystępujący do niego wykonawcy.

Były one następujące:

1. Do konkursu nie mógł przystąpić wykonawca pochodzenia żydowskiego.
2. Przystępujący do konkursu mieli złożyć deklarację, że wykonają dzieło za sumę niższą niż 15 287, 29 rs. Wnioski miały być składane w ciągu jednego miesiąca
3. Najwięcej obaw budził warunek, że przystępujący do przetargu zobowiązany był złożyć tzw. vadium w wysokości 1/10 części całych kosztów budowy, czyli 1529 rs, jak również 10 rs na koszt licytacji. Tym, którzy odpadną, vadium i koszt licytacji miały być w najbliższym czasie zwrócone. Vadium tego, który wygra miało być złożone w Banku Polskim i tam pozostać do czasu zupełnego wywiązania się z warunków umowy.

4. Kościół miał być wybudowany w ciągu dwóch lat.

5. Wykonawca miał mieć wypłacaną sumę ustaloną na licytacji w trzech ratach¹³.

Warunki te były bardzo trudne do spełnienia z powodu zaniżonej ceny i bardzo wysokiego vadium. Vadium to w wysokości 1529 rs mogło zostać utracone przez wykonawcę w wyniku niedotrzymania warunków umowy, również z przyczyn obiektywnych. Bardzo krótki czas na wykonanie dzieła rodził uzasadnione wątpliwości czy przeszkodą nie będą złe warunki atmosferyczne i czy zleceniodawca będzie terminowo wypłacał przeznaczone na ten cel pieniądze. Nawet przy założeniu, że uda się wypełnić wszystkie techniczne warunki umowy wielu wykonawców odstraszała wielkość vadium, które należało wpłacić do Banku Polskiego. Pieniądze te miały pozostać tam aż do czasu zupełnego wywiązania się z warunków umowy, czyli do czasu odbioru technicznego budynku, który powinien nastąpić przed upływem dwóch lat od rozpoczęcia budowy. Życie uczyło jednak, że rząd, który miał odbierać budynek, czynił to często bardzo opieszale i niejednokrotnie dokonywał tego w kilka lat po ukończeniu budowy obiektu.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, k. 5 n.

Nic więc dziwnego, że mimo ogłoszenia trzech terminów licytacji do konkursu nikt się nie zgłosił¹⁴. Zaistniała więc groźba dalszej zwłoki w budowie kościoła parafialnego w Tomaszowie.

Jednakże tym razem impas w przygotowaniach do budowy nie trwał zbyt długo. W piśmie z 7 stycznia 1861 r. naczelnik powiatu rawskiego zwrócił się w tej sprawie do Magistratu miasta Tomaszowa. Ponieważ na trzy terminy, które były ogłoszone na licytację, nikt się zgłosił, aby budowa kościoła mogła być prowadzona, naczelnik powiatu, stosując się do zarządzenia gubernatora warszawskiego, polecał Magistratowi Tomaszowa, aby zaprosił wszystkich członków dozoru kościelnego do wspólnej narady, w jaki sposób można by najdogodniej wykonać tę budowlę¹⁵.

Naczelnik powiatu poinformował też, że według przepisów budowla powyższa może być prowadzona sposobem administracyjnym (gospodarczym) albo bezpośrednio przez Dozór Kościelny, albo też przez komitet ustanowiony do kierowania pracami¹⁶. Wybrano drugie rozwiązanie. Budową kościoła miał się zająć powołany do życia Komitet Budowy.

Chociaż ks. Antoni Dietrych czynił wiele starań, aby jak najszybciej uzyskać pozwolenie na budowę kościoła, jednak tego momentu nie doczekał. W początkach stycznia 1861 r. został powołany na Rektora Seminarium Duchownego w Warszawie i kanonika kapitulnego.

Ksiądz Antoni Dietrych był szanowany zarówno przez swoich parafian, jak również kapłanów z sąsiedztwa. Kiedy rozeszła się wieść, że odchodzi z Tomaszowa do Warszawy, ks. Ignacy Polakowski, proboszcz z Łaznowa wyraził ubolewanie, że opuszcza ich najlepszy przewodnik z dekanatu, ale też przyznał, że cała archidiecezja zyskuje nieoszacowanego człowieka dla wychowania młodego pokolenia¹⁷.

Nowym proboszczem w Tomaszowie został ks. Ludwik Dąbrowski, dotychczasowy prefekt czteroklasowej szkoły rządowej w jedynej wówczas łódzkiej parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny¹⁸.

Ksiądz Ludwik Dąbrowski nie mógł zaraz po swojej nominacji przybyć do Tomaszowa z powodu utrudnień, jakie stawiały ówczesne władze szkolne. Jeszcze 19 marca 1861 r. w liście do hr. Stanisława Ostrowskiego żalił się, że nie może teraz przybyć do Tomaszowa, gdyż sprzeciwił się temu inspektor szkolny. Ksiądz Dąbrowski liczył, że będzie mógł zaraz po swojej nominacji objąć nową placówkę bez żadnego naruszania porządku szkolnego, gdyż jego zastępcą na lekcjach religii miał zostać proboszcz łódzkiej parafii ks. Wojciech Jakubowicz. Pomimo tego, że ks. Dąbrowski został przez rząd zatwierdzony na probostwo w

¹⁴ Tamże, k. 7.

¹⁵ Tamże, Pismo Gubernatora Warszawskiego z 10 IX 1860 r., nr 8530/21138

¹⁶ Tamże.

¹⁷ ApT, sygn. B 6, k. 1; list z 13 I 1861 r.

¹⁸ ApT, sygn. A 2, k. 3.

Tomaszowie, mimo że postarał się o zastępstwo w szkole, to jednak inspektor zakomunikował mu, że jako nauczycielowi pod żadnym pozorem nie wolno mu opuszczać posady. Były to celowe działania ze strony rządu zaborczego, aby utrudniać pracę duszpasterską. Ksiądz Dąbrowski, chcąc uniknąć konfliktu z władzami szkolnymi, postanowił pozostać w Łodzi aż do czasu zwolnienia z prefektury¹⁹.

We wspomnianym liście do hr. Stanisława pisał, że jeżeli do Świąt Wielkanocnych zwolnienie z prefektury w Łodzi nie nadejdzie, to on na dwa tygodnie w czasie świąt uda się do Tomaszowa, aby zająć się sprawami związanymi z mającą się rozpocząć budową kościoła. Przede wszystkim chciał się zająć organizowaniem komitetu budowy z osób wskazanych przez hr. Ostrowskiego, a także zorganizowaniem dostawy kamienia przez parafian na fundamenty kościoła. Miał również nadzieję, że po przybyciu do Tomaszowa i zatwierdzeniu przez rząd komitetu budowy będzie mógł zająć się gromadzeniem materiałów budowlanych²⁰.

Natomiast ks. Antoni Dietrych, mimo przeniesienia do Warszawy, w dalszym ciągu był żywo zainteresowany budową kościoła w Tomaszowie. Chętnie służył swoją pomocą w załatwianiu różnych spraw z nią związanych, dlatego niejednokrotnie był proszony o pomoc przez swojego następcę i byłych parafian. Ponieważ sprawa wydania pozwolenia na budowę kościoła ciągle się przeciągała, ks. Ludwik Dąbrowski – burmistrz Tomaszowa, Jan Lenartowski – kasjer w urzędzie miejskim, Ignacy Rokicki i aptekarz, Adolf Lange zwrócili się 1 czerwca 1861 r. do ks. Dietrycha z prośbą, aby zechciał użyć swojego wpływu u władz gubernialnych, by sprawę wydania pozwolenia przyśpieszyć²¹. Prawdopodobnie interwencja przyniosła pozytywny skutek, gdyż w niedługim czasie, zaledwie w przeciągu kilkunastu dni władze państwowe wydały tak bardzo oczekiwane zezwolenie. Oprócz tego ks. Dietrych wspierał finansowo dzieło budowy. Na ten cel przekazał sumę 1750 rs, które były oszczędnościami całego jego życia²².

Po kilkuletnich przygotowaniach do budowy i spełnieniu wszystkich wymogów stawianych przez władze naczelnik powiatu rawskiego reskryptem wydanym 13 czerwca 1861 r. na zlecenie Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego pozwolił na budowę kościoła parafialnego pw. św. Antoniego w Tomaszowie²³. Kościół miał być zbudowany sposobem gospodarczym przez powołany w tym celu Komitet Budowy.

Rząd gubernialny polecił, aby w skład Komitetu wchodziły następujące osoby²⁴:

- 1) hrabia Stanisław Ostrowski, prezes dozoru kościelnego,
- 2) Franciszek Tournelle, budowniczy guberni warszawskiej,

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ ApT, sygn. B 6, k. 2.

²² AAL, ApT, Inwentarz „Fundii Instructi” z 1936 r., s. 3.

²³ ApT, sygn. B 3, k. 10 n.

²⁴ Tamże.

- 3) Tomasz Stano, budowniczy powiatu rawskiego,
- 4) Jan Lenartowski, burmistrz miasta Tomaszowa,
- 5) Ignacy Rokicki, kasjer magistratu w Tomaszowie,
- 6) ks. Franciszek Chmielewski, dziekan dekanatu brzezińskiego i zarazem proboszcz parafii Ujazd,
- 7) ks. Ludwik Dąbrowski, proboszcz parafii tomaszowskiej,
- 8) Szymon Olszowski, dziedzic dóbr Niewiadów,
- 9) Adolf Lange, aptekarz, członek dozoru kościelnego,
- 10) Karol Urlych, członek dozoru kościelnego.

8 lipca 1861 r. odbyło się pierwsze zebranie Komitetu Budowy Kościoła, na którym przyjęto regulamin prac Komitetu²⁵:

1. W razie nieobecności prezesa Komitetu hr. Stanisława Ostrowskiego do przewodniczenia w Komitecie został powołany Szymon Olszowski

2. Stałe narady miały się odbywać w każdy pierwszy wtorek miesiąca, oprócz nadzwyczajnych, które mogły być zwoływane w razie potrzeby.

3. Do odbycia narad i podjęcia decyzji potrzebna była połowa wszystkich członków Komitetu, czyli pięciu, w tym jeden mający uprawnienia budowlane.

4. Aby Komitet mógł się zająć przygotowaniem potrzebnych materiałów, zaistniała konieczność, aby z funduszu na budowę kościoła ulokowanym w Banku Polskim została wydzielona suma 5 tys. rs i złożona w kasie miejskiej w Tomaszowie.

5. Na kasjera powołano Adolfa Lange, który miał koordynować wydatki bieżące.

6. Na dozór techniczny przeznaczono 540 rs. Ponieważ budowniczy Tomasz Stano przyjął na siebie obowiązek dozoru technicznego, w razie przyjazdu wypłacano mu honorarium z wyżej wymienionej sumy.

W niedługim czasie po ukonstytuowaniu się Komitetu Budowy 26 sierpnia 1861 r. stosownie do zarządzenia władz gubernialnych, przybył do Tomaszowa naczelnik powiatu i wręczył komitetowi egzemplarz projektu mającego się budować kościoła autorstwa Franciszka Tournelle'a. Projekt ten został zatwierdzony przez Komisję Rządową i zobowiązał Komitet do przedstawienia odpowiednich wniosków w celu wyasygnowania potrzebnych sum z funduszy złożonych w kasie miejskiej, a pochodzących z dawnych zobowiązań hr. Antoniego Ostrowskiego²⁶.

Pierwsza wypłata nastąpiła 18 września 1861 r. w wysokości 5 tys. rs.

Nowy kościół miał powstać w centrum miasta na placu wyznaczonym przez Gubernatora Cywilnego Warszawskiego. Z tej nowej lokalizacji bardzo zadowolony był Komitet Budowy.

Komitet, przystępując do gromadzenia materiałów i wyszukiwania wykonawców, doszedł do przekonania, że może poczynić znaczne oszczędności, gdy członkowie Komitetu sami zajmą się zakupem materiałów i dostawą ich na miejsce z pominięciem różnych przedsiębiorców. Co więcej, znajdującą się na tym

²⁵ Tamże, k. 13.

²⁶ ApT, sygn. B 3, k. 11.

terenie glina pozwalała na miejscu założyć cegielnię²⁷. Po wypaleniu jednego pieca cegły przekonano się, że cegła była dobra i tania. Próba wykazała, że tysiąc cegieł z dostawą na plac budowy kosztował tylko 7 rubli. Komitet 5 września 1861 r. postanowił kontynuować wypalanie potrzebnej cegły przez zatrudnionego dobrego rzemieślnika – strycharza, który miał pracować pod nadzorem członka Komitetu Adolfa Lange. Komitet doszedł do wniosku, że można również zaoszczędzić na innych materiałach: kamieniu polnym, wapnie i drewnie.

W tym samym dniu, w którym zapadła decyzja o dalszym wypalaniu cegły, Komitet Budowy kościoła zawarł umowę z Tomaszem Pogonowskim, przedsiębiorcą robót budowlanych, mieszkającym w mieście Końskie, na wybudowanie w całości kościoła. Umowa ta zawierała następujące warunki:

1. Pan Pogonowski przyjął na siebie obowiązek wybudowania kościoła w całości, tzn. wykonania wszystkich robót ziemnych, murarskich, ciesielskich, stolarskich, ślusarskich, kowalskich i blacharskich i zobowiązał się dostarczyć potrzebne materiały. Miał zatem wybudować cały budynek z dachem bez wyposażenia wewnętrznego, tzn. ołtarzy, dzwonów, organów i podłóg, za sumę 12 550 rs. Była to stosunkowo niska cena, dlatego że znaczną część materiałów budowlanych, a zwłaszcza cegłę, Komitet zobowiązał się dostarczyć po kosztach produkcji.

2. Materiały budowlane przed użyciem do budowy musiały być Komitetowi przedstawione do wglądu, aby ten mógł zaaprobować jakość materiału.

3. Wykonawca zobowiązał się wykonać wszystkie prace zgodnie z planami i kosztorysami.

4. Do wykonania gzymsów i tynków Pogonowski zobowiązał się zatrudnić uzdolnionego w tych pracach rzemieślnika.

5. Czas budowy powinien trwać dwa lata. Należało tak rozłożyć prace, aby w ciągu 1862 r. ściany budowli były wyprowadzone i przykryte dachem, a w 1863 r. należało wykonać resztę robót zewnętrznych i wewnętrznych.

6. Pogonowski przyjął na siebie odpowiedzialność i zobowiązał się świadczyć całym swoim majątkiem w razie niedotrzymania warunków umowy.

7. Wykonawca zobowiązał się zatrudnić uzdolnionego majstra, który by w razie jego choroby mógł kierować pracami budowlanymi²⁸.

Warunki, jakie podyktował Komitet Budowy, były twarde, albowiem chciał się zabezpieczyć przed niesumiennym wykonawcą, a realizator przyjął je, gdyż widział, że chociaż ilość prac jest duża, to jednak możliwa do zrealizowania.

Ponieważ uzgodniony czas na wybudowanie kościoła był krótki, wykonawca wykorzystując okres zimy, gromadził potrzebny materiał. Do 14 lutego 1862 r. zgromadził 155 tys. cegieł w cenie 7 rubli za tysiąc sztuk – całość za 1085 rs. Była to cegła przygotowana przez Komitet Budowy i odkupiona przez wykonawcę. Zakupił również drewno w ilości wystarczającej na całą budowlę za 805,7 rs,

²⁷ Tamże, k. 17.

²⁸ Tamże, k. 15 v.

kamień polny za 90 rs, wapno za 660 rs oraz drewno do wypalania cegły za 1000 rs. Ponadto dokonał przetarcia i obróbki drewna za 143,56 rs. Łącznie wydał 786,63 rubli.

Komitet przy rozpatrzeniu wniosku Pogonowskiego o uiszczenie tej kwoty dokonał sprawdzenia zgromadzonych materiałów i uznał, że są one zgodne z wykazem wykonawcy. Postanowił uczynić zadość jego prośbie i wypłacić należną sumę.

Z przedstawionych materiałów wynikało, że prace przygotowawcze do budowy kościoła postępowały bardzo szybko. Nagromadzenie w tak krótkim czasie, zaledwie 5 miesięcy, znacznej ilości cegły, drewna i wapna mogło rokować nadzieję, że budowa kościoła w przewidzianym terminie zostanie ukończona.

Ponieważ członkowie Komitetu nie byli zadowoleni z narzuconego im przez władzę rządową projektu jednonawowego kościoła z jedną wieżą, chcieli poczynione oszczędności wykorzystać do wybudowania trzynawowego kościoła z dwiema wieżami.

Komitet Budowy kościoła, nie godząc się na mały jednonawowy kościół z jedną wieżą, mimo że wiedział, iż nie jest w stanie wybudować kościoła według zamierzeń hr. Antoniego zarówno z braku funduszy, jak i braku pozwolenia, postanowił wybudować niewielki kościół trzynawowy z możliwością rozbudowy na przyszłość.

Na posiedzeniu 26 stycznia 1862 r. Komitet Budowy pod przewodnictwem hr. Stanisława Ostrowskiego podjął decyzję, że z przeznaczonego funduszu, dzięki poczynionym oszczędnościom, będzie można wybudować kościół z dwiema wieżami o trzech nawach sklepionych cegłą²⁹. Kościół taki zdaniem Komitetu jako wspanialszy i ozdobniejszy będzie bardziej stosowny dla stale rozwijającego się miasta, jakim jest Tomaszów. Z tego powodu na wniosek członków Komitetu budowniczy powiatu rawskiego Tomasz Stano sporządził nowy plan kościoła i kosztorys, które już były gotowe w połowie marca³⁰.

Według nowego planu budowa kościoła miała kosztować 15 432 rubli i 45,9 kopiejek. Nowy kosztorys o 145 rubli i 40,5 kopiejek przewyższał już zatwierdzony. Aby z tego powodu nie dopuścić do odrzucenia nowego projektu Komitet zobowiązał się, że ta kwota przy wykonaniu robót będzie zaoszczędzona³¹.

14 marca 1862 r. Komitet Budowy zwrócił się do Tajnego Rady Gubernatora Cywilnego w Warszawie, aby nowy projekt „swoją przychylną opinią zaopatrzył i raczył wyjednać u wysokiej władzy zatwierdzenia nowych planów i pozwolenie na budowę według nich kościoła parafialnego w Tomaszowie”³².

Niezwykłej odwadze członków Komitetu Budowy Kościoła należy przypisać prośbę o zatwierdzenie innego, nowego, projektu budowy. Był już przecież zatwierdzony projekt i było pozwolenie, na które czekano przez całe dziesięciole-

²⁹ Tamże, k. 17.

³⁰ Tamże, k. 20.

³¹ Tamże, k. 18.

³² Tamże, k. 20.

cia. Teraz Komitet, wyrażając swoje niezadowolenie z zatwierdzonego projektu budowy i wnosząc prośbę o zatwierdzenie innego, mógł łatwo narazić się urzędnikom różnych szczebli, a ci mogli torpedować zatwierdzenie nowego projektu całymi latami. Ale przemogło pragnienie, aby w Tomaszowie stanął kościół, może nie na miarę ambicji tomaszowian, ale z możliwością rozbudowy w przyszłości. Rząd zaboreczy torpedował wszelkie inicjatywy duszpasterskie, ograniczał pozwolenia na budowę kościołów. Jednak we wszystkich instytucjach znajdowali się życzliwi ludzie, którzy umieli obejść represyjne przepisy i pomóc w załatwieniu wielu spraw. Na takich ludzi liczył hr. Ostrowski i pozostali członkowie Komitetu.

Wszystkim staraniom o wyjednanie i zatwierdzenie nowego projektu patronował i przewodniczył hr. Stanisław Ostrowski. 2 kwietnia 1862 r. burmistrz Tomaszowa Jan Lenartowski powiadomił hrabiego, że ksiądz proboszcz powrócił z Warszawy z wiadomością, że do wyjednania zatwierdzenia nowego projektu potrzebne są dawne projekty kościoła. Projekt budowniczego Tomasza Stano z 1857 r. i projekt architekta Henryka Marconiego z 1858 r.³³ Burmistrz Lenartowski przesłał te projekty mieszkającemu na stałe w Warszawie hr. Stanisławowi z prośbą, aby je doręczył do odpowiednich instytucji.

Na szczególną uwagę zasługuje niezwykła harmonia w pracach Komitetu. Wszystkich członków scalało i jednoczyło jedno pragnienie, możliwie jak najszybsze wybudowanie nowego kościoła katolickiego w Tomaszowie. Zarówno nowy projekt, jak i prośba Komitetu z 14 kwietnia 1862 r. zostały skierowane do budowniczego Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

Budowniczy Komisji Rządowej pozytywnie ustosunkował się do prośby Komitetu Budowy i nowego projektu, dlatego że budowniczy powiatu rawskiego przedstawił projekt, który był wierną kopią projektu sporządzonego przed kilku laty przez wybitnego architekta Henryka Marconiego³⁴. Autorytet tego profesora zdecydował, że budowniczy Komisji Rządowej zwrócił się do swoich władz zwierzchnich, aby ten projekt zatwierdziły. I tak też się stało.

Komitet Budowy działał, jak już powiedzieliśmy, pod przewodnictwem hr. Ostrowskiego przy bardzo czynnym zaangażowaniu innych członków, zwłaszcza bardzo młodego i energicznego proboszcza tomaszowskiego ks. Ludwika Dąbrowskiego. Obejmując probostwo tomaszowskie, miał zaledwie 27 lat i z młodzieńczą energią zaangażował się w dzieło budowy kościoła. O jego zaangażowaniu świadczy bardzo bogata korespondencja dotycząca budowy wysyłana do różnych instytucji i osób, a zwłaszcza do hr. Stanisława Ostrowskiego. Zachowało się około 70 listów ks. Dąbrowskiego skierowanych do hrabiego, w których wyrażał radość z postępującej budowy lub niepokój z powodu pojawiających się trudności. Często prosił o radę czy decyzję dotyczącą rozwiązania poszczególnych spraw, a także błagał o interwencję w poszczególnych instytucjach, aby

³³ ApT, sygn. B 6, k. 16.

³⁴ ApT, sygn. B 3, k. 21; pismo z 9 V 1862 r.

przyspieszyć dzieło budowy. Wiele listów wskazuje na to, że ks. Dąbrowski potrafił nie tylko wyjednać u hrabiego dodatkowo znaczne sumy pieniędzy, np. na ufundowanie ołtarza, organów, posadzki czy innych przedmiotów koniecznych do funkcjonowania kościoła, ale równocześnie potrafił przez dyskretne rady wpływać na takie czy inne decyzje zarówno hrabiego, jak i całego Komitetu.

Po otrzymaniu zatwierdzenia nowego projektu przystąpiono do jego realizacji. Dzieło budowy zostało w sposób oficjalny rozpoczęte od uroczystego poświęcenia kamienia węgielnego. Datę uroczystości ustalono na 13 czerwca 1862 r., który jest jednocześnie dniem święta św. Antoniego – patrona kościoła i zarazem patrona inicjatora tego dzieła śp. hr. Antoniego Ostrowskiego. W tym dniu na mocy upoważnienia arcybiskupa warszawskiego, Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, ks. Franciszek Chmielowski, dziekan brzeziński i zarazem proboszcz parafii Ujazd, po odprawieniu uroczystej mszy świętej w drewnianym kościółku udał się procesjonalnie na miejsce budowy w asyście duchowieństwa, urzędników miejskich i powiatowych oraz licznie zgromadzonego ludu z parafii tomaszowskiej i parafii sąsiednich. Przed samą uroczystością poświęcenia kamienia węgielnego przemówił do zgromadzonych stosownie do okoliczności ks. Ignacy Polkowski. Następnie ks. Chmielowski dokonał obrzędu poświęcenia kamienia węgielnego. Obrzęd zakończono odśpiewaniem hymnu *Ciebie Boga wysławiamy*³⁵.

Oryginał dokumentu poświęcenia kamienia węgielnego wraz z dokumentem erekcyjnym pierwszego kościoła z 27 marca 1825 r., który wydobyto 15 lipca 1961 r. z fundamentów niedokończonej budowli, po odczytaniu i dokonaniu podpisów został złożony w dwóch naczyniach – szklanym i cynkowym, a następnie zamurowany w fundamentach budującego się kościoła. Z zachowanej kopii tegoż dokumentu można się dowiedzieć, że parafia tomaszowska w dniu poświęcenia kamienia węgielnego liczyła 2020 wiernych, a w całym mieście mieszkało około 6 tys. mieszkańców³⁶. Po tej uroczystości hr. Stanisław Ostrowski zaprosił przybyłych gości na obiad. Było na nim 40 osób, wszyscy członkowie Komitetu Budowy, naczelnik powiatu, budowniczy kościoła Pogonowski, sześciu księży – dziekan, a zarazem proboszcz z Ujazdu, proboszczowie z Łaznowa, Chorzęcina, Lubochni, Białobrzegu i miejscowy proboszcz³⁷. Nie przybył na tę uroczystość bardzo ceniony przez tomaszowian były proboszcz tutejszej parafii – ks. Antoni Dietrych, który wcześniej powiadomił, że z powodu innych obowiązków nie będzie mógł być obecny³⁸.

W kilka dni po uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego Komitet zwrócił się do naczelnika powiatu z prośbą o przekazanie następnej raty z fundu-

³⁵ ApT, sygn. B 1, k. 7n.

³⁶ Tamże, k. 6.

³⁷ ApT, sygn. B 5, k. 3n; lista osób uczestniczących w obiedzie sporządzona odręcznie przez hr. Stanisława Ostrowskiego.

³⁸ ApT, sygn. B 4, k. 26; list ks. Dąbrowskiego do hr. Ostrowskiego z 7 V 1862 r., w którym pisze, że ks. Dietrych nie może przybyć i jest pozwolenie z konsystorza na poświęcenie fundamentów. Ma tego dokonać miejscowy dziekan.

szu budowy zdeponowanego w Banku Polskim. W piśmie swoim motywował to tym, że wcześniej otrzymane pieniądze zostały już zużytkowane, a zamierzano w ciągu 1862 r. wybudować ściany kościoła i przykryć całość budowli dachem. Do wykonania tych prac potrzebne były pieniądze w wysokości 7300 rs. Dlatego też Komitet prosił naczelnika powiatu, aby odpowiedni wniosek wystosował do swoich władz zwierzchnich³⁹. Naczelnik przychylił się to tej prośby i drugą ratę w wysokości 7300 rubli wypłacono 29 sierpnia 1862 r.⁴⁰

Komitet Budowy, zabiegając o jak najszybsze wzniesienie murów świątyni, nie zapominał ani na chwilę o urzędzeniu wnętrza kościoła. Rozpoczął od umowy na wykonanie organów, gdyż słusznie wnioskował, że budowa wspomnianego instrumentu będzie wymagać odpowiedniego czasu. 9 lipca 1862 r. zawarł umowę na wykonanie organów z organomistrzem Mateuszem Mielczarskim, mieszkającym w Warszawie. Miały być wykonane, z dobrego materiału, do końca października tegoż roku za sumę 8 tys. złp czyli 1200 rubli. Opakowanie i dostarczenie tegoż instrumentu na kolej miało być na koszt wykonawcy, a przewiezienie go ze stacji kolejowej w Rokicinach do Tomaszowa miało odbyć się furmankami na koszt Komitetu Budowy. Jeżeli chodzi o dalsze punkty umowy, to wypłata powyższej sumy 8 tys. zł miała być dokonana w trzech ratach. Przy zawarciu umowy Mielczarski miał otrzymać 2 tys. zł, przy dostarczeniu instrumentu na miejsce 3 tys. zł, a resztę – 3 tys. zł po ustawieniu instrumentu i uznaniu przez biegłych, że jest on dobry i odpowiedni co do wartości sumy zadeklarowanej. Miał to być instrument 11-głosowy o 615 piszczałkach⁴¹.

23 listopada 1862 r. Komitet Budowy dokonał oceny prac wykonanych przez Pogonowskiego. Według budowniczego powiatu rawskiego ich wartość i zakupionych materiałów oceniona została na kwotę 9130 rs. Obliczenia te zaakceptował Komitet i do wypłacenia należności Pogonowskiemu upoważnił kasę miejską⁴².

Członkowie Komitetu obradowali nad dalszymi etapami prac. Nie udało się założyć sklepienia w głównej nawie między prezbiterium a chórem muzycznym. Ponieważ zdaniem Komitetu Budowy wybudowanie sklepienia ze zwyczajnych cegieł było zbyt ciężkie i mogłoby spowodować rozsadzanie filarów, Komitet postanowił, aby do wybudowania sklepienia sprowadzić z Rogowa 8 tys. sztuk cegły dętej. Ponieważ cegła ta była droższa, a do tego dochodziły jeszcze koszty transportu, całą tę różnicę postanowił wyrównać prezes komitetu hr. Stanisław Ostrowski⁴³.

Jeżeli chodzi o wystrój wnętrza świątyni ustalono, że będą trzy ołtarze drewniane, w których pewne elementy będą pozłoczone. W głównym ołtarzu miała być

³⁹ ApT, sygn. B 3, k. 24; pismo z 16 VI 1862 r. nr 1025.

⁴⁰ Tamże, k. 48; wypłata nastąpiła na mocy pisma Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych nr 23334/15070.

⁴¹ Tamże, k. 25.

⁴² ApT, sygn. B 4, k. 19.

⁴³ Tamże.

umieszczona figura Chrystusa Pana rozpięta na krzyżu, a nad nią, w medalionie, namalowany obraz św. Antoniego Padewskiego – patrona kościoła. W bocznych obrazach: po prawej stronie NMP, a po lewej św. Władysława. Zamówienie figur, obrazów, jak też i samą budowę ołtarzy postanowiono odłożyć aż do czasu wykonania poszczególnych projektów. Do ich wykonania został zobowiązany członek Komitetu Budowy kościoła, budowniczy powiatu rawskiego, Tomasz Stano.

Natomiast zamiast zaprojektowanych 4 konfesjonałów postanowiono nabyć tylko 2, a resztę sumy przeznaczoną na ten cel użyć na inne cele. Ambonę postanowiono wykonać z drewna. Projektował ją również budowniczy powiatu rawskiego Tomasz Stano. Początkowo planowano po 5 ławek z każdej strony kościoła, o długości 2,40 m każda, ale ponieważ środek kościoła byłby wówczas zbyt wąski dla procesji, postanowiono ustawić po 6 ławek z każdej strony o długości 2,10 m⁴⁴.

Dzwony przewidywano zamówić wcześniej, aby były gotowe w momencie wykończenia kościoła. Obowiązek zamówienia ich w Warszawie i ustalenia ceny przyjął na siebie hr. Stanisław Ostrowski.

2 września 1863 r. ks. Dąbrowski zwrócił się do hr. Stanisława z prośbą, aby zajął się przetopieniem jednego dzwonu liczącego ok. 120 kg i obstalunkiem nowego o wadze 570 funtów, czyli 228 kg. Zarówno przetopienie starego dzwonu, jak i odlanie nowego wykonano w fabryce Michała Petersigle w Warszawie.

6 listopada 1863 r. dzwony były gotowe do odebrania. Rachunek opiewał na 393 rs i 15 kop⁴⁵. Ksiądz Dąbrowski 18 listopada tegoż roku powiadomił hrabiego, że wysłał mu 300 rs, aby ten zapłacił za dzwony⁴⁶. Prosił również, aby hrabia zajął się przygotowaniem do ich poświęcenia. „Zapewne – pisał – biskup Plater przybędzie do Warszawy na święta albo na 8 grudnia, niech kanonik Dietrych poprosi biskupa o ich poświęcenie”. Dzwony te zostały poświęcone później 21 marca 1864 r. przez wspomnianego biskupa w kościele św. Krzyża w Warszawie⁴⁷.

Posadzkę początkowo zamierzano położyć z cegły, a schody do kościoła miały być wykonane z drewna, ale z uwagi na to, że są to materiały nietrwałe postanowiono odłożyć te prace na czas późniejszy, dopóki Komitet nie obmyśli innego sposobu wykonania tych robót. Postanowiono do tej sprawy wrócić na kolejnym posiedzeniu Komitetu⁴⁸.

Tempo budowy kościoła i gromadzenia materiałów w 1862 r. było zadowalające. Nie udało się jednak wykonać w całości zaprojektowanych prac, a mianowicie sklepienia nad nawą główną kościoła. Na opóźnienie tej sprawy wpłynęła obawa Komitetu, że zarówno mury, jak i filary nie wytrzymają sklepienia z normalnej cegły. Postanowiono wówczas sprowadzić cegłę dętą z Rogowa. Wybuch

⁴⁴ Tamże, k. 19 v.

⁴⁵ ApT, sygn. B 7, k. 27.

⁴⁶ ApT, sygn. B4, k. 23.

⁴⁷ ApT, sygn. B 7, k. 27; odesłano je do Tomaszowa 30 IV 1864 r.

⁴⁸ ApT, sygn. B 4, k. 33v.

powstania styczniowego, drastyczna sytuacja w kraju spowodowały, że prace przy kościele zostały znacznie opóźnione. Wystąpiły trudności z zakupem pewnych materiałów. Księża Dąbrowski i Pogonowski chcieli jak najszybciej ukończyć prace przy budowie świątyni. Sprawa sklepienia wy płynęła na posiedzeniu Komitetu Budowy w ostatnich dniach lipca 1863 r. Ponieważ były trudności z nabyciem stosownej cegły, ksiądz proboszcz i wykonawca wpadli na pomysł, aby wykonać sklepienie pozorowane z otynkowanych bali drewnianych. Udało się im pozyskać dla tego pomysłu znaczną część członków Komitetu wraz z budowniczym powiatowym Tomaszem Stano⁴⁹. Na posiedzeniu Komitetu nie było dwóch najważniejszych osobistości hr. Stanisława Ostrowskiego i budowniczego gubernialnego Franciszka Tournelle'a. Wiadomo, że do nich należały ostateczne decyzje. Ksiądz proboszcz postanowił powiadomić hr. Stanisława Ostrowskiego o obradach Komitetu i decyzji zastąpienia sklepienia murowanego imitacją sklepienia wykonaną z drewna i nakłonić hrabiego do przyjęcia takiego rozumowania. Zawiódł się, gdyż już 11 sierpnia hrabia wystosował do niego list z żądaniem objaśnień, co do zastąpienia murowanego sklepienia w części środkowej nawy sklepieniem drewnianym.

Zostaje otwarty problem, czy rzeczywiście ściany i filary kościoła były tak słabe, że nie mogły unieść sklepienia z cegły, czyżby taki błąd popełnił projektant, a był nim przecież sam profesor H. Marconi, czy też zwyciężyła chęć szybszego zakończenia budowy kościoła. Sprawa ta ważna była dla księdza proboszcza, a zwłaszcza dla budowniczego, który zobowiązany był do dotrzymania terminu ukończenia budowy. Zapewne zdania były podzielone. Miał wątpliwości co tej zmiany prezes Komitetu budowy hr. Stanisław Ostrowski, a przede wszystkim warszawski budowniczy gubernialny Franciszek Tournelle.

Ksiądz Dąbrowski w obszernym liście z 17 sierpnia 1863 r. usiłował przekonać hr. Ostrowskiego co do słuszności decyzji podjętej przez Komitet Budowy⁵⁰. Okazał się nie byle jakim mistrzem. Najpierw napisał, że chcąc uczynić zadość życzeniom hrabiego, pragnie pospieszyć z wyjaśnieniem, że do tej pory zarówno w robotach murarskich, jak i ceglanskich nie odstąpiono w niczym od projektu budowy i kosztorysu. Ale po doprowadzeniu budowy do dzisiejszego stanu zrodziła się poważna obawa, czy mury nawy głównej liczące 2,5 cegły wsparte na 4 cienkich filarach będą w stanie wytrzymać wielki ciężar sklepienia. Nigdy odstępstw od projektu nie czyniono, ale tu jest nie tylko obawa, jest dramat, że mury nie wytrzymają ciężaru sklepienia z cegły i cała budowla runie. Na poparcie swoich tez powołał się na autorytet wykonawcy Tomasza Pogonowskiego, który miał oświadczyć, że tej części sklepienia na swoją odpowiedzialność nie chce przyjąć a przecież – dodaje proboszcz – Pogonowskiemu doświadczenia w budownictwie zaprzeczyć nie można. Ksiądz Dąbrowski, aby naświetlić dramat tej

⁴⁹ ApT, sygn. B 3, k. 28

⁵⁰ ApT, sygn. B 4, k. 33.

sprawy i ukazać słuszne według niego rozwiązanie, przytacza też wiele innych argumentów, które winny przekonać hrabiego i innych oponentów. Przede wszystkim powołuje się na złą jakość cegły, jej słabą trwałość, nie z winy tych, którzy ją wyrabiają, ale z winy surowca, czyli gliny, która na tym terenie występuje. Także w konstrukcji dachu, według projektu nie użyto belek poprzecznych. Krokwie wspierają się na belkach leżących bezpośrednio na murach, czyli cały ciężar dachu zamiast jak zwykle spoczywać na ścianach budowli rozpiera je z ukosa na boki, co znacznie osłabia mury. Dodawszy do tego wielki ciężar sklepienia, który również przeć będzie na boki, może nastąpić osunięcie się ścian i zawalenie sklepienia. Nie omieszkał też udramatyzować nieco: „Doprawdy, głowy modlących się parafian będą bardzo zagrożone [...] niebezpieczeństwem zawalenia się sklepienia”. W następnej części listu w sposób obszerny wyjaśniał, że dlatego Komitet zdecydował się na drewniane sklepienie, że żadne inne być nie może. Jeżeli chodzi o przygotowania cegieł na sklepienie używano przy ich wyrobie w zeszłym roku węgla tłuczonego z gliną według projektu Tournelle’a, ale prawdopodobnie z powodu powstania, zaprzestano ich produkcji⁵¹. Wskutek tego budowniczy Stano w ubiegłym roku zaprojektował cegłę dętą, która miała być zakupiona w Rogowie, lecz nie można jej teraz dostać.

Z tych to powodów – referował w dalszym ciągu ks. Dąbrowski – członkowie Komitetu, łącznie z budowniczym powiatowym, w celu usunięcia niebezpieczeństwa powzięli myśl zastąpienia sklepienia murowanego imitacją z bali drewnianych od wewnątrz wytynkowanych. Przy czym sugestywnie stwierdzał, że sklepienie to nie traci na trwałości, a zyskuje na lekkości.

Przesyłając te wyjaśnienia, ks. Dąbrowski sądził, że zarówno hr. Ostrowski, jak i budowniczy Tournelle uznają słuszność powyższej decyzji członków Komitetu. Był niejako pewny, że przekonał hrabiego, i nie mylił się, dlatego poprosił go o zakomunikowanie decyzji komitetu panu Tournelle’owi i prosił hrabiego o przekonanie budowniczego do tego projektu. Ksiądz Dąbrowski doskonale znał hrabiego, nie tylko przekonał go, ale zarazem włączył do pozyskania w tej sprawie budowniczego gubernialnego.

To, że obawy Komitetu wyrażone w liście ks. Dąbrowskiego pod względem merytorycznym nie były aż tak oczywiste, świadczy odręcznie spisana opinia przez budowniczego Tournelle’a na marginesie protokołu posiedzeń Komitetu Budowy z 27 lipca 1863 r., na którym została podjęta decyzja o drewnianym sklepieniu⁵².

Tournelle w opinii tej 31 lipca 1863 r. pisał, że aby osądzić, czy mury mogą wytrzymać sklepienie, potrzebne jest stwierdzenie, czy w czymś nie odstąpiono od projektu. Wątpi, aby śp. profesor Marconi, projektując kościół, myślał o sklepieniu z dętych cegieł, o tym też nie myślała Rada Budownicza przy zatwierdzeniu

⁵¹ Tamże.

⁵² ApT, sygn. B 3, k. 28

projektu, gdyż byłaby to zastrzeżła. Co więcej, jeżeli nie było dętych cegieł, można zrobić na sklepienie cegłę mniejszych rozmiarów i użyć do gliny przy jej formowaniu drobnotłuczonego węgla, co zmniejszyłoby ciężar i polepszyło jej gatunek. Co więcej, budowniczy gubernialny stwierdził, że imitacja drewniana nie zastąpi rzeczywistego sklepienia ani pod względem trwałości, ani pod względem ozdoby. W dalszym ciągu listu do hr. Stanisława pan Tournelle pisał, że opinia proboszcza z Tomaszowa nie wystarcza, aby sklepienie z cegły nie mogło być wykonane. Przed podjęciem ostatecznej decyzji prosił o przesłanie projektu kościoła, przekroju murów z wyraźnym poświadczeniem budowniczego powiatowego, że w niczym nie odstąpiono od planów, a jeżeli zaś odstąpiono, to w czym i o ile. Nadto potrzebna jest mu opinia budowniczego co do gatunku cegły użytej do ścian i filarów. Wówczas będzie mógł postawić ostateczną opinię.

Mimo licznych zabiegów ze strony ks. Dąbrowskiego sprawa sklepienia w nawie głównej do końca 1863 r. nie została definitywnie załatwiona. Zaniepokojony proboszcz w liście z 22 grudnia 1863 r. proponował hr. Ostrowskiemu, że dobrze byłoby dla sprawy, aby obydwaj budowniczowie gubernialny warszawski oraz powiatowy rawski w oznaczonym dniu przybyli do Tomaszowa i dokonali oceny wykonanych prac i na miejscu podjęli wspólną decyzję o rodzaju sklepienia⁵³.

Do takiego spotkania nie doszło. Budowniczy guberni warszawskiej Tournelle pisał w liście do hr. Ostrowskiego z 17 kwietnia 1864 r., że budowniczy powiatowy odpowiedział mu na skierowany do niego list i zapewnił go, że ściany kościoła są w zupełnie dobrym stanie, prezbiterium i ściany boczne zasklepione. Potrzeba spotkania przestała istnieć, a on gdy tylko nadarzy się okazja wstąpi do Tomaszowa. Napisał też hrabiemu, że zgadza się, aby sklepienie nawy głównej zostało wykonane z bali drewnianych⁵⁴. 17 kwietnia 1864 r. wyraził więc zgodę na imitację sklepienia z bali drewnianych.

Zwyciężyła zatem opcja ks. Dąbrowskiego, sklepienie zostało wykonane z desek, pan Tournelle ustąpił. Wpłynęła na to prawdopodobnie ciężka sytuacja w kraju, stan wojenny wywołany powstaniem styczniowym i obustronna chęć najszybszego ukończenia budowy kościoła.

W drugiej połowie 1863 r. stan prac przy budującej się świątyni wyglądał następująco: nawy boczne i prezbiterium miały sklepienie, w prezbiterium sklepienie było już wytynkowane, wieże kościoła były wyprowadzone ponad dach, fronton kościoła również był otynkowany⁵⁵. Natomiast nie było sklepienia w nawie głównej od prezbiterium do chóru, nie było również posadzki. Ksiądz proboszcz proponował, aby zamiast posadzki z cegły położyć posadzkę z bali dREW-

⁵³ ApT, sygn. B 4, k. 40.

⁵⁴ ApT, sygn. B 6, k. 23.

⁵⁵ ApT, sygn. B 4, k. 34.

nianych⁵⁶. Jednak ta propozycja podłogi nie została przyjęta, postanowiono założyć posadzkę z tafli cementowych. 6 kwietnia 1864 r. zawarto umowę na jej wykonanie z Adolfem Bannertem⁵⁷. Według umowy wykonawca zobowiązał się w ciągu 4 miesięcy od dnia jej zawarcia położyć w kościele parafialnym posadzkę z tafli cementowych za sumę 799,65 rs. Ponieważ fundusz budowy świątyni był na wyczerpaniu, z pomocą w ufundowaniu tej posadzki pospieszył prezes Komitetu. Z funduszu budowy wzięto na posadzkę 350 rs, resztę – 449,65 rs – pokrył z własnych pieniędzy hr. Ostrowski⁵⁸.

Umowa o wykonanie posadzki spowodowała konieczność zawarcia w 1864 r. wielu umów z różnymi wykonawcami w celu wykończenia wnętrza kościoła. W kilkanaście dni później, 18 kwietnia tegoż roku, zawarto umowę pomiędzy hr. Ostrowskim a Henrykiem Heintze⁵⁹, rzemieślnikiem zamieszkałym w Warszawie, na wykonanie ołtarza głównego. Zobowiązał się on wykonać ołtarz wielki według projektu Tomasza Stano wraz z ramami do obrazów, figurami, rzeźbami i płaskorzeźbami. Ponadto miał wykonać tabernakulum, mensę ołtarzową i trzy stopnie do ołtarza. Ołtarz ten miał być z dwiema żłobkowanymi kolumnami w stylu korynckim, ośmiobocznym tabernakulum, a po bokach miały być umieszczone dwie rzeźby patronów kościoła – św. Antoniego i św. Stanisława. Oprócz tego miał wykonać dwie ramy: większą usytuowaną w centralnej części ołtarza o wymiarach 165x90 cm i mniejszą, owalną, o średnicy 75 cm, która umieszczona została w górnej części ołtarza⁶⁰. Wszystkie części wykonane zostały w Warszawie, a hrabia zastrzegł sobie, że chciałby zobaczyć złożony ołtarz w warsztacie przed wysłaniem do Tomaszowa, aby mógł ocenić jakość wykonania poszczególnych elementów, szczególną wagę przywiązywał do wykonania figur i płaskorzeźb. Wyżej opisany ołtarz wykonano za 800 rs srebrem, wliczając w to materiał i wszelkiego rodzaju prace związane z jego wykonaniem. W koszty ołtarza wliczono też jego transport koleją do stacji Rokiciny, a stamtąd koszt przewozu do Tomaszowa miał pokryć Komitet Budowy. Wykonawca zobowiązał się wykonać ołtarz w ciągu 3 miesięcy. Należność za wykonaną pracę miała być wypłacana w trzech ratach: pierwsza przy zawarciu umowy tytułem zaliczki 150 rs, w ciągu następnych 6 tygodni 200 rs, przy wysłaniu wykonanego ołtarza 150 rs, po ustawieniu go w kościele w Tomaszowie 200 rs. Pozostającą część 100 rs ustalono zatrzymać jako rękojmię dobrego materiału i dokładnego wykonania, miała być wypłacona dopiero po urzędowym odbiorze ołtarza⁶¹. Nastąpiło to 31 grudnia

⁵⁶ Tamże, ks. Dąbrowski pisał: „co do podłogi zapewno niepodobna dawać wedle anszlagu ceglanej, sądzę, że jak na teraz poprzestać będzie na drewnianej z dwóch calowych desek heblowanych”.

⁵⁷ ApT, sygn. B 3, k. 29v.

⁵⁸ ApT, sygn. B 7, k. 31.

⁵⁹ ApT, sygn. B 3, k. 31v.

⁶⁰ Tamże, k. 39 v.

⁶¹ Tamże, k. 40.

1864 r. Wówczas to Komitet potwierdził, że ołtarz został wykonany zgodnie z projektem i podpisanym kontraktem⁶².

25 lipca 1864 r. została zawarta kolejna umowa z artystą rzeźbiarzem Andrzejem Pruszyńskim o wykonanie z kamienia szydłowieckiego⁶³ figury Chrystusa Ukrzyżowanego. Miała być ona umieszczona w centralnej części ołtarza na krzyżu z drewna dębowego.

Pruszyński podjął się wykonać to dzieło wraz z krzyżem za cenę 200 rs. Koszt transportu zobowiązał się pokryć hr. Ostrowski. Pieniądze te zgodnie z prośbą artysty wypłacone miały być w dwóch równych ratach. Pierwsza przy zawarciu umowy, a druga po ukończeniu dzieła⁶⁴. Pierwszą ratę zapłacił hr. Ostrowski w dniu zawarcia umowy, tj. 25 lipca 1864 r., a drugą w dwóch etapach: 22 kwietnia 1865 r. wypłacił 500 zł polskich, a w 5 dni później 25 rubli jako wyrównanie. Z wykonanego dzieła zadowoleni byli zarówno twórca, jak i odbiorca. Artysta udał się osobiście do Tomaszowa, aby nadzorować umieszczenie figury w ołtarzu. Tytułem kosztów podróży zwrócono mu 15 rs. Hrabia był tak zadowolony z wykonanego dzieła, że dodał od siebie Pruszyńskiemu 50 rs., co stanowiło jedną czwartą części kosztów całego dzieła. Było to wielkie uhonorowanie twórcy. 1 sierpnia 1865 r. Pruszyński pokwitował – jak się wyraził – „łaskawie mi dodanych przez Pana Hrabiego 50 rubli”⁶⁵.

W ciągu całego 1864 r. trwały prace przygotowawcze związane z oddaniem kościoła do użytku wiernych. 8 sierpnia 1864 r. ks. Dąbrowski pisał do hrabiego, „... pan Bannert już od poniedziałku układa posadzkę, dziś zapewne uporządkuje prezbiterium.[...] Dzwony dawno już zawieszono i używane, mniejszy ma głos dobry, większy jakoś brzęczący, nie możemy dotąd dojść przyczyny. Musi mieć wewnątrz jakąś skałę, okute zostały przez miejscowego kowala bardzo starannie. Ławki są w robocie. Burmistrz Lenartowski ofiarował na nie drewno dębowe dobrze wysuszone. Będą lakierowane kolorem naturalnym.[...] Robotą każdej ławki uzgodniona na 5, 50 rubla plus koszt lakieru”⁶⁶. Szybkie tempo przy pracach wykończeniowych wymagało funduszy. Komitet uzyskał wypłatę trzeciej raty w wysokości 3 tys. rubli⁶⁷.

23 października 1864 r. został poświęcony i oddany do użytku wiernych nowy kościół pw. św. Antoniego w Tomaszowie. Po odprawieniu mszy świętej w starym drewnianym kościele wyruszyła procesja eucharystyczna do nowego kościoła. Procesję tą prowadził ks. Szelewski proboszcz z Brzezin przy licznych udziałach duchowieństwa i wiernych. Po przybyciu do nowo wybudowanej świątyni

⁶² Tamże, k. 44.

⁶³ Tamże, k. 43.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, k. 43 v.

⁶⁶ ApT, sygn. B 4, 54–55.

⁶⁷ ApT, sygn. B 3, k. 48; dokonano jej na podstawie upoważnienia Rządu Guberni Warszawskiej z 11 VIII 1864 r. nr 64630/15898 i z 30 VIII 1864 r., nr 78230/19048.

ks. Franciszek Chmielowski, dziekan brzeziński i zarazem proboszcz parafii Ujazd, dokonał jej poświęcenia, po tym akcie odprawił w niej pierwszą mszę świętą, w czasie której kazanie wygłosił ks. Urbański, proboszcz Koniec w diecezji sandomierskiej⁶⁸.

Pod koniec 1864 r. została wykonana ambona przez Konstantego Szymańskiego, który 19 grudnia 1864 r. za swoją pracę otrzymał 60 rubli. Była to opłata za robotę stolarską. Cały koszt budowy ambony wynosił 100 rubli. Ksiądz proboszcz nie był zadowolony z tej ambony, stwierdził że „nie odpowiada całości budowy, ale za 100 rubli nie można mieć lepszej”⁶⁹.

Pracom przy wykończeniu kościoła towarzyszyły represje popowstaniowe. Ksiądz Dąbrowski przekazał 14 stycznia 1865 r. hrabiemu wiadomość, że budowniczy powiatu rawskiego Tomasz Stano otrzymał dymisję i został uwięziony w cytadeli. Oprócz tego w pobliskich Smardzewicach rozwiązany został klasztor franciszkanów przy kościele św. Anny. Żalił się proboszcz, że przybywa pracy, a zabraknie pomocy ze strony zakonników⁷⁰.

4 maja 1865 r. poinformował prezesa Komitetu, że figura Chrystusa Ukrzyżowanego dotarła na miejsce bez uszkodzeń i jej wykonawca oświadczył, że całą należność otrzymał już od hrabiego. Administrator parafii pomyślał też o bocznych ołtarzach, które powinny być zamówione w przyszłym roku, tj. 1866. Zanim zamówiono te ołtarze, były już do nich przygotowane obrazy. Jeden był już ukończony, a na drugi zebrano sumę 135 zł. Pieniądze te zebrano przy okazji sztuk grywanych przez teatr amatorski w Tomaszowie.

Następnym nabytkiem do kościoła był obraz św. Barbary autorstwa Tegazza. Ufundował go Stanisław Kronenberg, który mieszkał w kantorze Towarzystwa Magdeburgskiego (firma Kronenberg i Nelkenbraun). W tym czasie zamówiony też został obraz Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Podjął się go namalować Antoni Murzynowski. Do jego pracowni ksiądz proboszcz udał się wraz ze znanym rzeźbiarzem A. Pruszyńskim, który polecił Murzynowskiego. Po tej informacji proboszcza, 18 lipca 1865 r. zawarta została umowa z artystą na wykonanie w ciągu ośmiu miesięcy wyżej wymienionego obrazu o wysokości 2,016 m i szerokości 1,006 m za 150 rs⁷¹.

30 lipca 1865 r. stolarz Paweł Nekamowicz wystawił hrabiemu rachunek za wykonanie ławki kolatorskiej za 170 rs⁷².

W tym czasie zakupił też hrabia rzeźbę Matki Bożej Niepokalanego Poczęcia⁷³, za którą dziękował ksiądz proboszcz w liście z 8 listopada 1865 r. Figura ta

⁶⁸ ApT, sygn. B 5, k. 12; „Przegląd Katolicki” 1864, nr 44, s. 715.

⁶⁹ ApT, sygn. B 4, k. 57.

⁷⁰ Tamże, k. 60.

⁷¹ ApT, sygn. B 3, k. 45.

⁷² ApT, sygn. B 7, k. 36.

⁷³ ApT, sygn. B 5, k. 16; list hrabiego do ks. Dąbrowskiego z 3 XI 1865 r., w którym informuje o dokonanej zakupie u rzeźbiarza Andrzeja Pruszyńskiego.

miała stanąć na dziedzińcu przed kościołem, ale z jej ustawieniem należało poczekać do czasu wyrównania terenu⁷⁴. W tym samym liście proboszcz nie omieszczał przypominać hrabiemu, że czas rozpocząć prace przy bocznych ołtarzach. Prosił też o przysłanie ich planów⁷⁵.

Członkowie Komitetu zwrócili się 23 maja 1866 r. do Rządu Gubernialnego z prośbą o wypłacenie ostatniej raty w wysokości 432 rs⁷⁶.

23 maja 1866 r. Komitet donosił, że naczelnik powiatu rawskiego powodowany monitami Rządu Gubernialnego w Warszawie zagroził karą, jeżeli Komitet nie przygotuje kościoła do odbioru. Z powodu niewykończenia ołtarzy bocznych protokół odbiorczy nie mógł być przedstawiony. Komitet prosił hrabiego o przysłanie projektów tychże ołtarzy, gdyż bez nich budowa nie mogła być rozpoczęta⁷⁷.

Pod koniec maja tegoż roku Paweł Nekamowicz zgłosił ofertę na wykonanie dwóch ołtarzy bocznych. Zgodził się je wykonać według projektu Podczaszyńskiego za 300 rubli, wraz z dostawą do Kolei Żelaznej Warszawsko-Wiedeńskiej. Pod koniec lipca ołtarze były już gotowe, skoro 31 lipca zawarta została umowa z Janem Druchlińskim o pomalowanie i wyzłocenie obydwu ołtarzy bocznych. Pracę wyceniono na 180 rubli⁷⁸. Wykonano ją dosyć szybko, gdyż w liście do ks. Dąbrowskiego z 14 września hrabia pisze, że prace te zostały ukończone i niebawem ołtarze zostaną odesłane do Tomaszowa⁷⁹.

W końcu 1866 r. rozeszła się w Tomaszowie wiadomość, że bardzo zaangażowany w budowę kościoła i cieszący się dużym autorytetem ks. Ludwik Dąbrowski zostaje przez władze archidiecezji przeniesiony do Łodzi. 16 grudnia 1866 r. wiadomość ta zaniepokoiła wielu tomaszowian, a także hr. Ostrowskiego, który w tej sprawie wysłał list do ks. Dąbrowskiego. W kilka dni później ks. Dąbrowski odpowiedział hrabiemu, że rzeczywiście administrator archidiecezji zapytywał go, czy gdyby władza duchowna zechciała przenieść go do Łodzi, to czy on wyraziłby zgodę. Odpowiedział, że tak, ale sprawa wydaje się w tej chwili nieaktualna. Według Dąbrowskiego nowym proboszczem w Łodzi ma zostać ks. Świdorski, wikariusz parafii św. Aleksandra w Warszawie⁸⁰.

Do wyposażenia kościoła brakowało chrzcielnicy. Z ofertą wystąpił L. Knoll, który zaproponował przerobienie na chrzcielnicę znanego hrabiemu wazonu z gotycką nakrywą. Koszt jej przerobienia przewidywano na około 90 rubli⁸¹.

Od stycznia 1867 r. wprowadzony został nowy podział administracyjny Królestwa Polskiego. Odtąd składało się ono z 10 guberni i 85 powiatów⁸². W wyni-

⁷⁴ ApT, sygn. B 4, k. 68.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ ApT, sygn. B 3, k. 47.

⁷⁷ ApT, sygn. B 6, k. 51

⁷⁸ ApT, sygn. B 3, k. 52.

⁷⁹ ApT, sygn. B 5, k. 18.

⁸⁰ ApT, sygn. B 4, k. 86.

⁸¹ ApT, sygn. B 6, k. 59; pismo z 20 VIII 1867.

ku tego podziału Tomaszów znalazł się w powiecie brzezińskim, guberni piotrkowskiej.

Ksiądz Dąbrowski w liście do hrabiego w pierwszych dniach stycznia 1867 r. z trwogą pisze o mających się dokonać zmianach. Dzieli się informacją, że Tomaszów będzie należał do powiatu w Brzezinach, gdzie naczelnikiem będzie Kajetan Szultz, a budowniczym obecny inżynier z Rawy – Tarnowski. Wszystkie urzędy przenoszą się na nowe miejsce, co wpłynie ujemnie na starania o pozwolenie na budowę plebanii. Szczególnie zdegustowany był tym, że stolica guberni będzie w niedalekim Piotrkowie: „Najgorzej jest dla nas, że gubernię będziemy mieli w Piotrkowie”⁸³.

W ostatnich dniach czerwca Komitet Budowy Kościoła zwrócił się do władz guberni piotrkowskiej i do naczelnika powiatu brzezińskiego o zarządzenie urzędowego odbioru kościoła, który służy już parafianom od 3 lat⁸⁴.

W październiku 1871 r. dozór kościelny w Tomaszowie zwrócił się do władzy gubernialnej z prośbą o pozwolenie na przeprowadzenie zbiórki na ogrodzenie wokół kościoła. Prośbę swoją motywował tym, że posiada już znaczną część potrzebnej sumy uzyskaną z dochodów teatru amatorskiego działającego przy tutejszym kościele⁸⁵.

17 stycznia 1871 r. w liście do hrabiego ks. Dąbrowski żalił się na budowniczego powiatu brzezińskiego Kaliszewskiego, który dopiero w 6 lat po ukończeniu budowy kościoła zabrał się wreszcie do zrobienia protokołu odbiorczego, w którym pozmnieszał wiele sum podanych w sprawozdaniu, w związku z tym, różnica wynosi 268 rubli i 15,5 kop. Posądzal o celowe działanie budowniczego Kaliszewskiego, który dawał mu do zrozumienia, że przyczyną tej różnicy w sumach jest to, że musiał on bez żadnego wynagrodzenia pracować nad sporządzeniem tego protokołu. Komitet był jednak przekonany, że roboty zostały wykonane według kosztorysu i projektu, a nadto wiele robót wykonano poza kosztorysem z funduszu własnego hrabiego, jak też z ofiar innych osób, które to ofiary według rachunków wynoszą razem 1980 rubli i 48,5 kop. Protokołu więc takiego Komitet podpisać nie może, gdyż wtedy uznawałby się winnym defraudacji wymienionej sumy. Ponieważ pan Tournelle, budowniczy gubernialny warszawski, jest także członkiem Komitetu Budowy Kościoła, dlatego ksiądz proboszcz przysyłał protokół odbiorczy wraz ze wszystkimi dokumentami hrabiemu i prosił uprzejmie, aby zechciał on przedstawić mu te dokumenty i porozumieć się z nim, w jaki sposób należy postąpić⁸⁶.

⁸² P. Kubicki, *Bojownicy kapłani...*, t. I, Sandomierz 1939, s. 284.

⁸³ ApT, sygn. B 4, k. 88.

⁸⁴ ApT, sygn. B 6, k. 58; list hr. Stanisława Ostrowskiego z 30 VI 1867 r. skierowany do Rządu Gubernialnego Piotrkowskiego i do Naczelnika Powiatu Brzezińskiego.

⁸⁵ Tamże, k. 63; pismo dozoru kościelnego z 13 X 1871 r. Posiadał on 168 rs i 63 kp. a na przeprowadzenie tej inwestycji potrzebował ok. 300 rubli.

⁸⁶ ApT, sygn. B 4, k. 96.

W związku z tym listem hrabia zwrócił się do Szimana, naczelnika powiatu z prośbą o wyjaśnienie, dlaczego nastąpiły rozbieżności przy sporządzaniu protokołu odbiorczego kościoła w Tomaszowie. Prezes nadmieniał w nim, że budowniczy powiatu, sporządzający protokół odbiorczy, oznaczył wartości wszystkich ołtarzy nie według rzeczywistej ceny, ale według projektów. Wykazał w protokole tylko jeden obraz zamiast dwóch znajdujących się w bocznych ołtarzach, za które zapłacono po 150 rs. Prezes budowy prosił naczelnika powiatu, aby ten polecił budowniczemu powiatowemu sprawdzić wspomniane niedokładności – po czym dozór kościelny i Komitet Budowy poprawiony protokół potwierdzą swoimi podpisami⁸⁷.

W odpowiedzi na interwencję naczelnika powiatu, budowniczy powiatu brzezińskiego odpowiedział, że całkowicie nie rozumie dlaczego dozór kościelny uporczywie odmawia podpisania protokołu odbioru – przecież tam chodzi tylko o 107 rubli i 30 i 1/4 kop. Zadeklarował też, że gotów jest przybyć do Tomaszowa, aby osobiście wyjaśnić sprawę⁸⁸.

Sprawa ta ciągnęła się przez kilka kolejnych miesięcy. Zakończył ją budowniczy Tournelle, który w liście do hr. Ostrowskiego napisał, że budowniczy Kaliszewski nie przyjechał na umówione spotkanie do Tomaszowa, sądzi jednak, że można by podpisać protokół odbiorczy, bo trudno go dalej przetrzymywać, a tę różnicę w razie zaistnienia problemów będzie łatwo wyjaśnić⁸⁹.

Wybudowanie trzynawowego kościoła w Tomaszowie w trudnych warunkach okresu międzypowstaniowego i czasu powstania styczniowego było wielkim osiągnięciem Komitetu Budowy i społeczeństwa tomaszowskiego⁹⁰. Nie było jednak ono na miarę pierwotnych zamierzeń inicjatora budowy, uczynionych w innym zupełnie czasie. Nie było też na miarę ambicji Komitetu i docelowych potrzeb duszpasterskich rozwijającego się miasta. Komitet, zamawiał projekty u najlepszych mistrzów, mimo że borykał się na co dzień z ciasnym gorsetem przepisów i ograniczeń rządu zaborczego, wybudował kościół w kształcie prostokąta o zachwianych proporcjach, zbyt krótki do swojej szerokości, łatwy jednak w przyszłości do rozbudowania bez uszczerbków dla architektury obiektu, a raczej z pożytkiem. Przez dodanie poprzecznej nawy i obszernego prezbiterium kościół zyskiwał na walorach architektonicznych. Rozbudowa wydawała się konieczna nie tylko ze względów duszpasterskich, ale także dlatego, że chciano wyzyskać właściwe piękno i proporcje architektoniczne. W kwietniu 1872 r., kiedy finalizowały się sprawy odbioru kościoła, odszedł z Tomaszowa do Łodzi ks. Dąbrow-

⁸⁷ ApT, sygn. B 3, k. 57v.

⁸⁸ Tamże, k. 59; pismo z 10 II 1872 r.

⁸⁹ ApT, sygn. B 6, k. 66; list z dnia 6 IV 1872 r.

⁹⁰ A. Barszczyńska-Krupa, *Spółczesność Tomaszowa Mazowieckiego w walce o niepodległość i wyzwolenie społeczne w XIX wieku*, w: *Tomaszów Mazowiecki dzieje miasta*, Warszawa–Łódź 1980, s. 122.

ski, aby kontynuować rozpoczęte tam dzieło budowy świątyni pw. św. Jakuba, później przemianowanej na kościół pw. Podwyższenia Świątego Krzyża.

Po kilkumiesięcznym okresie administracji ks. Bonifacego Wołyńca proboszczem tomaszowskim został ks. Wawrzyniec Gaworski. Idąc w ślady poprzednika, wybudował plebanię i urządził nowy cmentarz grzebalny. Ideą przewodnią jego piętnastoletniego duszpasterzowania było dążenie do powiększenia kościoła tomaszowskiego tak, aby zajaśniał w pełni piękna swojej architektury. Pod koniec swojego pobytu w Tomaszowie zwrócił się do jednego z najwybitniejszych architektów tego czasu Konstantego Wojciechowskiego o wykonanie projektu powiększenia kościoła. Był on autorem projektów kilkudziesięciu kościołów w Królestwie Polskim, m.in. kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Łodzi i katedry w Częstochowie⁹¹. Konstanty Wojciechowski zgodził się wykonać projekt rozbudowy kościoła wraz z kosztorysami, projekt był już gotowy w 1886 r., 23 marca tegoż roku ówczesny ksiądz proboszcz wypłacił architektowi za wspomniany projekt 300 rubli⁹². Nie dane jednak było ks. Gaworskiemu przeprowadzenie dzieła rozbudowy i ostatecznego wykończenia kościoła. Uczynił to w latach 1888–1892 jego następca ks. Ludwik Zajtz.

CONSTRUCTION DE L'ÉGLISE SAINT – ANTOINE À TOMASZÓW MAZOWIECKI

Résumé

C'est le comte Antoni Ostrowski qui a initié la construction de l'église Saint – Antoine à Tomaszów Mazowiecki. Cette construction a été réalisée en 3 étapes. Les travaux de la première étape ont été arrêtés, hélas, par le gouvernement russe après l'insurrection de novembre.

Deuxième étape durait de 1862 jusqu'à 1864. On a construit l'église mais dans un autre emplacement au centre de la ville. On l'a construite selon le projet du prof. Henryk Marconi. L'église avait trois nefs, deux tours sans abside ni transept, parce que seulement un tel projet a été admis par le pouvoir gouvernemental à réaliser. Néanmoins le plan architectonique a prévu son agrandissement. On pourrait construire le transept, l'abside et le presbytère sans endommager la beauté de l'église; au contraire cet agrandissement lui ajouterait de magnificence. C'est Stanisław Ostrowski qui dirigeait le Comité de construction, tandis que le curé de la paroisse Ludwik Dąbrowski coordonnait tous les travaux.

3^{ème} étape avait lieu dans les années 1888–1892. On a construit le transept et le presbytère avec abside. C'est Konstanty Wojciechowski – l'un des meilleurs architectes des églises en 2^e moitié du XIX^e s. qui a conçu le plan de cet agrandissement.

⁹¹ K. Stefański, *Architektura sakralna w okresie przemysłowego rozwoju miasta 1821–1914*, Łódź 1995, s. 154.

⁹² ApT, sygn. A 2, k. 358.

KS. MIECZYSLAW RÓŻAŃSKI

SZKOLNICTWO PARAFIALNE W ARCHIDIAKONACIE UNIEJOWSKIM W ŚWIETLE WIZYTACJI Z 1683 ROKU

Przechowywana w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku wizytacja archidiaconatu uniejowskiego z 1683 r.¹ jest drugą z kolei zachowaną do naszych czasów wizytacją z tego terenu². Sporządzona została na zlecenie arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Stefana Wyżgę h. Jastrzębiec (1679–1685) przez archidiacona kolegiaty kolegiackiej w Uniejowie ks. Andrzeja Pruskiego³. Jest ona czystopisem akt zawierającym całkowitą wizytację archidiaconską zewnętrzną, tzn. przedstawia stan materialny parafii i wewnętrzną, czyli dotyczący życia duchowieństwa, służby kościelnej, parafian, a zatem również nauczycieli⁴.

Wizytacja ta przeprowadzona została według następującego schematu: określenie własności wsi, krótki opis kościoła i jego wewnętrznego wyposażenia, uposażenie parafii i zakreślenie jej granic terytorialnych, duszpasterze. W ramach tej ostatniej grupy mieściła się oprócz duchowieństwa, a więc proboszcza i wikariusza, także służba kościelna – nauczyciele, organiści i wyrobnicy. Informacje o szkole istniejącej przy parafii zawarte są zasadniczo w dwóch miejscach. W części informującej o uposażeniu parafii, gdzie następuje opis ziem należących do niej, w tym opis ziemi szkolnej. Drugi przekaz o szkole znajdujemy przy omawianiu służby kościelnej. Wizytator umieścił tam informacje o nauczycielach.

Terytorium archidiaconatu uniejowskiego podzielone było na pięć dekanatów: uniejowski, szadkowski, warcki, radamszczański, brzeźnicki oraz zajmowało wąski pas ziemi między następującymi archidiaconatami: kaliskim na zachodzie, gnieźnieńskim i łęczyckim na północy, od wschodu graniczyło z łęczyckim i ku-

¹ Ma sygnaturę AAG Wiz 8.

² Najstarsza zachowana wizytacja archidiaconatu uniejowskiego pochodzi z lat 1635–1636, i ma sygnaturę AAG, Wiz 5.

³ Był on także prałatem domowym papieskim.

⁴ Opisem akt wizytacyjnych arcybiskupów gnieźnieńskich zajmował się S. L i b r o w s k i, *Repertorium akt wizytacyjnych arcybiskupów gnieźnieńskich*, ABMK 28(1974), s. 146–151.

rzelowskim, a od południa z terytorium wieluńskim i diecezją krakowską⁵. Tak uformowana granica znajdowała się na osi parafii – od zachodu Dobra – Warta – Tubądzin – Wąglczów – Charłupia Mała – Godynice. Od północy wyznaczały ją parafie Boleszczyn – Uniejów – Wilamów graniczące z archidiakonatem gnieźnieńskim. Następnie wzdłuż rzeki Ner, która wyznaczała naturalną granicę od północy i wschodu z archidiakonatem łęczyckim. Na tej granicy znajdowały się następujące parafie: Grodzisko – Świnice – Wartkowice – Niewiesz – Bałdrzychów – Małyń – Lutomiersk – Górka – Pabianice. Dalej graniczyły parafie: Drużbice – Grocholice – Kamiensk – Kodrąb – Kobile – Soborzyce. Z ziemią wieluńską graniczyły parafie Uników – Stolec – Rychłocice – Restarzew – Działoszyn. Granica z diecezją krakowską przebiegała następująco: parafie Mykanów – Kłomnice i Soborzyce pozostawały w archidiakonacie uniejowskim, a po stronie diecezji krakowskiej znajdowały się parafie Kłobucko – Mstów i Przyrów⁶.

Archidiakoniat ten był stosunkowo duży, jego powierzchnia wynosiła 6807 km², był drugi pod względem wielkości w archidiecezji gnieźnieńskiej, po archidiakonacie gnieźnieńskim.

Na tak zarysowanym terytorium postaramy się przedstawić działalność szkół parafialnych w drugiej połowie XVII w. Niestety, nie będzie to obraz pełny, gdyż ks. Pruski nie dokonał wizytacji wszystkich istniejących parafii, opuścił te, do których dotarcie było wyjątkowo utrudnione z powodu otaczających je mokradeł. Nie zwizytował z tego powodu parafii Kamionacz i Spicymierz. Brak jest również opisu duszpasterstwa w kościołach kolegiackich w Łasku i Uniejowie. Zatem na ogólną liczbę 99 parafii, istniejących w tym czasie w archidiakonacie uniejowskim, zwizytowano 95 parafii.

W pracy tej zajmiemy się tylko stanem szkolnictwa parafialnego, wynikającego z wizytacji. Przyjęto zasadę, że tam istniała szkoła parafialna, gdzie jest wzmianka o samej szkole lub nauczycielu. Wydaje się, że jeżeli wizytator stwierdza istnienie szkoły lub podaje uposażenie nauczyciela, bądź też mówi o jego obowiązkach, to można przyjąć, że w parafii tej istniała szkoła, w której uczono, chyba że wyraźnie stwierdzono jej brak. Oczywiście przyjęcie takiej zasady może budzić różne zastrzeżenia. Niemniej jednak wydaje się, że takie kryterium oddaje prawdę. Należy bowiem wziąć pod uwagę fakt, że szkoły nie były wizytowane oddzielenie, ale wspomniano je przy okazji wizytowania parafii. Są to zatem informacje uboczne przy opisie parafii, zawierają najczęściej uposażenie, imię i pobory nauczyciela.

⁵ S. Arnold, *Terytoria plemienne w ustroju administracyjnym państwa polskiego*, Kraków 1927, s. 5–6; S. Zajączkowski, *Studia nad terytorialnym formowaniem się ziem łęczyckiej i sieradzkiej*, Łódź 1951, s. 14; A. Wrotniak, *Powstanie i organizacja archidiakonatu łowickiego*, masz. Bibl. KUL, s. 52.

⁶ J. Korytkowski, Mapa, w: J. Łaski, *Liber Beneficiorum*, t. II (na końcu książki); B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK, 18 (1969), s. 329.

Wizytacja ta zawiera 86 przekazów o szkołach w 83 parafiach. W parafiach Uników (dek. Warta) i Glinno (dek. Uniejów) istniały po dwie szkoły, a w parafii Osiny (dek. Szadek) brak jest informacji, czy była szkoła w Osinach, istniała natomiast przy kościele filialnym w Chabielicach. Sieć szkół w archidiaconacie była następująca: w dekanacie uniejowskim na 22 zwizytowane parafie jest 20 informacji dotyczących szkół. Brak jest przekazów z trzech parafii – Chwalborzyce, Wartkowice i Wierzchy. Natomiast w parafii Glinno, jak już wyżej wspomniano, były dwie szkoły – we wsi parafialnej i przy filii w Brodni. W dwóch parafiach – Grodzisko i Wielenin szkoła nie istniała. W pierwszej z nich wizytator zapisał, że szkoły nie ma (*schola non est*), a jednocześnie podał imię i nazwisko nauczyciela⁷. Należy zatem przypuszczać, że szkoła w tej miejscowości istniała, a w okresie wizytacji była nieczynna prawdopodobnie z powodu braku uczniów. W drugiej z wymienionych wsi było uposażenie dla szkoły, lecz nie było nauczyciela (*Rector schola non est*)⁸. W tym przypadku szkoła była zamknięta z powodu jego nieobecności. W tym dekanacie istniała jeszcze szkoła przy kolegiacie w Uniejowie, nie została tutaj ujęta z powodu braku jej w wizytacji. Zatem w tym dekanacie istniało co najmniej 18 szkół w 17 parafiach.

W dekanacie szadzkowskim zwizytowane były 23 parafie i w każdej z nich była szkoła. Dla rzetelności dodać należy, że na terenie tego dekanatu była także szkoła przy kolegiacie łaskiej, niestety, duszpasterstwo tej parafii nie zostało objęte wizytacją. W jednym przypadku – w parafii Osiny – wizytator nie zostawił żadnego zapisu opisującego szkołę we wsi parafialnej, lecz jej filii we wsi Chabielice.

W dekanacie Warta znajdowały się 22 parafie. Wizytator nie był w dwóch parafiach – Kamionacz i Spicimierz, a z kolejnych dwóch nie przekazał informacji dotyczących szkoły – Jeziorsko i Wąglców. W jednej parafii – Uników istniały dwie szkoły – we wsi parafialnej i przy filii w Klonowie⁹. Zatem na terenie tego dekanatu istniało na pewno 19 szkół w 18 parafiach.

Dekanat Brzeźnica obejmował 15 parafii. Wizytator przekazał informacje o szkołach w 10 parafiach. Brak jest informacji z parafii: Borowno, Działoszyn, Mstów, Mykanów, Sulmierzyce.

Dekanat Radomsko miał 15 parafii. Wizytator przekazał informacje z 14 parafii. Z jednej parafii – Kodrąb nie było żadnych danych dotyczących szkoły. Na tym terenie istniało 13 szkół. W parafii Pławno nie było szkoły z „najwyższych uzasadnionych powodów” (*ab superius allegatam rationem non foveat*)¹⁰. Szkoda, że nie uzasadnił, jakie to były powody.

⁷ ADWł. AAG, Wiz. 8, s. 17.

⁸ Tamże, s. 7.

⁹ Tamże, s. 174, 176.

¹⁰ Tamże, s. 272.

Sieć szkół parafialnych w archidiakonacie uniejowskim w 1683 r.¹¹

Lp.	Nazwa dekanatu	Liczba parafii	Wzmianki o szkołach	Liczba szkół	Procent
1.	Uniejów	22	20	18	81,81
2.	Szadek	23	23	23	100,00
3.	Warta	22	19	19	86,36
4.	Brzeźnica	15	10	10	66,66
5.	Radomsko	15	14	13	86,66
	Razem	97	86	83	84,29

Jak wynika z przedstawionego wyżej zestawienia liczba szkół w archidiakonacie uniejowskim świadczy o dobrze rozwiniętym szkolnictwie na tym terenie. Pamiętać trzeba, że wizytacja ta przeprowadzona została po wojnie szwedzkiej (1655–1657), która spowodowała olbrzymie zniszczenia gospodarcze. Odbudowa kraju przebiegała wówczas w bardzo powolnym tempie i poniesionych strat w zasadzie nie odrobiono do końca XVII w. Według powszechnie przyjętego przekonania również i w szkolnictwie występował regres. Historyk A. Wyczański twierdził, że szkolnictwo parafialne nie odrodziło się aż do czasów powołania Komisji Edukacji Narodowej¹². Tej tezy nie da się utrzymać w świetle interesującej nas wizytacji. Co prawda nie wiemy, jaka liczba szkół istniała na terenie archidiakonatu w okresie bezpośrednio poprzedzającym „potop” szwedzki, ale dane, jakie przekazał wizytator, jasno pokazują, że kondycja ich po wojnie była dobra. Na 97 ujętych w wizytacji parafii istniały na pewno 83 szkoły, co daje 84,29%. Niestety, brak nam informacji, czy były szkoły w 11 parafiach. Podobna sytuacja panowała w wielkopolskiej części archidiecezji poznańskiej, którą przebadał S. Olczak. Tam również w analogicznym okresie liczba parafii, które miały szkoły sięgała około 90%¹³.

Utrzymanie szkoły parafialnej, w myśl polskich uchwał synodalnych, w zasadzie spoczywało na proboszczu. To on miał zatroszczyć się o budowę szkoły, o nauczyciela i jego utrzymanie. Podstawą finansowania, szczególnie gdy chodzi o utrzymanie nauczyciela, były dochody z parafii, z których otrzymywał pewną część. Poza tym o szkołę mieli zadbać sami parafianie, budując szkołę, konserwować ją, a w razie konieczności – odbudowując. Nauczyciela wynagradzano zarówno w pieniądzu, jak i w naturaliach, lub też wykonywano usługi na jego rzecz. Źródłem utrzymania nauczyciela i szkoły były też fundacje. Najważniejszą

¹¹ W tabeli nie uwzględniono szkół kolegiackich w Uniejowie i Łasku, które nie zostały wówczas zwizytowane.

¹² A. Wyczański, *Polska – Rzeczpospolitą szlachecką 1454–1764*, Warszawa 1965, s. 408

¹³ S. K. Olczak, *Szkolnictwo parafialne w Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku (w świetle wizytacji kościelnych)*, Lublin 1978, s. 58–60.

z nich była fundacja erekcyjna, która określała uposażenie nauczyciela w kawałek ziemi, ogród, lub też wyznaczała mu dziesięcinę z jakiejś wsi. Były też fundacje od osób – proboszcza, parafian na rzecz szkoły, nauczyciela czy też uczniów. Problematyką tą zajmiemy się w dalszej części naszych rozważań.

Najczęściej szkoły w omawianym archidiaconacie uposażone były w kawałek ziemi, który znajdował się w pobliżu kościoła. Tylko dziewięciu parafiam – Niewiesz¹⁴, Wielenin¹⁵, Dmenin¹⁶, Wola Grzymalina¹⁷, Kwiatkowie¹⁸, Chojne¹⁹, Krzeczów²⁰, Pabianice²¹ i Rusiec²² – w uposażeniu nauczyciela znajdował się także ogród. Niemożliwe jest określenie, jak wielki był ten ogród, ani też jak wielki był to kawałek ziemi. Wizytator, informując o uposażeniu w ziemię, pisał najczęściej *area pro Schola* (ziemia dla szkoły), *specialem aream* (specjalna ziemia), *aream pro Rectore Schola* (ziemia dla rektora szkoły). Trudno jest zbadać czy był to tylko kawałek ziemi, na którym zbudowana została szkoła, czy też była to ziemia uprawna, z której korzyści czerpał nauczyciel. Najczęściej informacja ta zawarta była w jednym zdaniu razem z określeniem położenia tej działki według punktów orientacyjnych i zaznaczeniem, czy istnieje budynek szkolny. Oczywiście punktami tymi były znane miejsca lub domy w parafii. Najczęściej był nim cmentarz przykościelny. Obok niego szkoła znajdowała się w następujących miejscowościach: Druzbice²³, Brzeźnica²⁴, Kobiele²⁵, Dąbrowa²⁶, Stolec²⁷. Drugim punktem orientacyjnym był sam kościół, przy nim znajdowały się szkoły w: Dmeninie²⁸, Szadku²⁹, Unikowie³⁰, Zadziemu³¹ i Glinnie³². Wizytator określał też położenie, na podstawie stron świata, lokalizując je w odniesieniu do kościoła albo jakiegoś domu czy miejsca. Tak zlokalizowane zostały szkoły na południu: Grocholice³³, Kwiatkowi-

¹⁴ ADWł. AAG, Wiz. 8, s. 21

¹⁵ Tamże, s. 5.

¹⁶ Tamże, s. 265.

¹⁷ Tamże, s. 268.

¹⁸ Tamże, s. 48.

¹⁹ Tamże, s. 164.

²⁰ Tamże, s. 112.

²¹ Tamże, s. 42.

²² Tamże, s. 142.

²³ Tamże, s. 108.

²⁴ Tamże, s. 296.

²⁵ Tamże, s. 257.

²⁶ Tamże, s. 194.

²⁷ Tamże, s. 179.

²⁸ Tamże, s. 256.

²⁹ Tamże, s. 80.

³⁰ Tamże, s. 174.

³¹ Tamże, s. 55.

³² Tamże, s. 64.

³³ Tamże, s. 124.

cach³⁴, Chojnem³⁵; na północy: Krzepczówie³⁶, Korczówie³⁷, Górcie³⁸ i wschodzie: Kliczkowie³⁹. W niektórych parafiach określenia były bardziej szczegółowe, np. w Wiewcu szkoła znajdowała się w kierunku Brzezin⁴⁰, w Pabianicach koło plebani w kierunku miasta⁴¹, w Tubądzinie koło ogrodu⁴² a przy ziemi plebańskiej we Wróblewie⁴³ i Wieleninie⁴⁴.

Budynki szkoły ks. Pruski nazywał *domus* (dom, mieszkanie), *domuncula* (domek) i *taberna* (chata). Były one równocześnie miejscem nauczania i mieszkaniem dla nauczyciela i jego rodziny. Brak jest informacji, jak wyglądały z jakiego materiału zostały wykonane (murowane czy drewniane), nie wiemy też, z ilu pomieszczeń się składały. Jedynie wiemy, że w Brzeźnicy budynek szkoły był w ruinie⁴⁵, a w Pęczniewie i Stolcu wymagał naprawy⁴⁶. Wizytator zanotował też inicjatywę budowlaną, nowy budynek szkolny budowano w Szczercowie⁴⁷. Zasadniczo nauczyciel mieszkał sam w budynku szkolnym. Wizytator zaznaczył o tym fakcie jedynie w dwóch przypadkach – w Niewieszu i Świniach⁴⁸. Zdarzało się także, że budynek ten był mieszkaniem dla innych osób nie związanych z nauczaniem. Tak było w Grabnie, gdzie w jednym budynku mieszkał zarówno wikariusz, jak i nauczyciel, każdy w swojej części⁴⁹.

Na podstawie tych danych można stwierdzić, że szkoła parafialna znajdowała się zwykle wraz z innymi domami kościelnymi – plebanią, wikarówką – niedaleko kościoła. Podane przez wizytatora określenia według stron świata nie przedstawiają chyba żadnych prawidłowości, jedynie wyjaśnienie budowania szkoły w takim, a nie innym miejscu wynika z nadania ziemi przy erekcji parafii, warunków geologiczno-budowlanych, czy też praktycznych, według których postawiono szkołę w takim, a nie innym miejscu.

Ksiądz, prałat, wizytator najwięcej informacji zostawił o nauczycielach. Używa on trzech nazw na określenie tego zawodu. Są to *Rector Schola* (rektor szkoły), *Baccalaureus* (bakalarz) i *Minister Schola* (minister szkoły). Z tekstu

³⁴ Tamże, s.48.

³⁵ Tamże, s. 164.

³⁶ Tamże, s.112.

³⁷ Tamże, s.159.

³⁸ Tamże, s. 39.

³⁹ Tamże, s. 186.

⁴⁰ Tamże, s.283

⁴¹ Tamże, s. 42.

⁴² Tamże, s. 191.

⁴³ Tamże, s. 189.

⁴⁴ Tamże, s. 5.

⁴⁵ Tamże, s. 296; *cum domunculis ruinosis*.

⁴⁶ Tamże, s. 61; 179.

⁴⁷ Tamże, s. 136.

⁴⁸ Tamże, s. 21; 13.

⁴⁹ Tamże, s. 157.

jego relacji wynika, że bardzo dowolnie używał tych nazw. Trudno jest doszukać się jakichś prawidłowości, które różnicowałyby stopień wykształcenia osób pełniących te funkcje, np. bakałarz występuje w większych miastach takich, jak Sieradz⁵⁰, Widawa⁵¹, Warta⁵² czy Dobra⁵³, ale też we wsiach Brzyków⁵⁴, Wróblew⁵⁵ i Buczek⁵⁶. Niemożliwe jest odnalezienie dzisiaj informacji, czy osoby, którym nadano ten tytuł faktycznie miały go z racji ukończenia studiów na Akademii Krakowskiej, czy też jest to tylko określenie wizytatora. Jedyna pewna informacja, że nauczyciel studiował na Akademii Krakowskiej dotyczy Pabianic, występuje on z tytułem *Rector Schola*⁵⁷, a pośrednio możemy wnioskować, że bakałarz z Sieradza, Piotr Antoni Czechowski, miał ten tytuł, gdyż pobierał pensję, która przysługiwała promotorowi z Akademii Krakowskiej⁵⁸. O zamiennym używaniu tytułów świadczy też sformułowanie *Minister Schola* i *Rector Schola*, które czasem występują obok siebie w odniesieniu do jednej i tej samej osoby. Takie określenie nauczycieli znajdujemy w Grocholicach⁵⁹ i Kobielach⁶⁰, występują jako ministrzy szkoły, a innym razem jako rektorzy szkoły.

Ksiądz Pruski przekazał w swoich zapisach wizytatorskich imiona i nazwiska nauczycieli, którzy w czasie jego pobytu w parafii pełnili tę funkcję. Lista ta przedstawia się następująco:

Dekanat Uniejów

Lp.	Parafia i filia	Imię i nazwisko	Źródło
1.	Bałdrzychów	Grzegorz	s. 24
2.	Górka		
3.	Kwiatkowice		
4.	Lutomiersk	Jan Lutomierski	s. 36
5.	Małyń	Marek Kandelio	s. 30
6.	Męka	Adam Stolciencis	s. 59
7.	Mikołajewice	Franciszek Gołasik	s. 46
8.	Pabianice	Andrzej Mączyński	s. 43
9.	Rossoszyca	Szymon Szadkowicz	s. 58

⁵⁰ Tamże, s. 206.

⁵¹ Tamże, s. 145.

⁵² Tamże, s. 229.

⁵³ Tamże, s. 238.

⁵⁴ Tamże, s. 153.

⁵⁵ Tamże, s. 190.

⁵⁶ Tamże, s. 103.

⁵⁷ Tamże, s. 43.

⁵⁸ Tamże, s. 206.

⁵⁹ Tamże, s. 124, 126; *pro vicario et ministro schola i Rector schola Franciscus Kostrzewicz.*

⁶⁰ Tamże, s. 258; *aream ... pro ministro schola i Rector schola Martinus Muszynski.*

10.	Wierzchy		
11.	Zadzim	Stanisław	s. 58
12.	Chwalborzyce		
13.	Drużbin	Stanisław Hotoniński	s. 71
14.	Glinno	Stanisław Gądkowski	s. 64
15.	Brodnia (filia parafii Glinno)	Janaszek	s. 65
16.	Grodzisko	Franciszek Bedałas	s. 17
17.	Niemysłów	Albert Bakowicz	s. 74
18.	Niewiesz	Andrzej Soldanowicz	s. 22
19.	Pęczniew	Walenty	s. 62
20.	Siedlątków	Szymon Winkowski	s. 68
21.	Wielenin		
22.	Świnice		
23.	Wartkowice		

Dekanat Radomsko

Lp.	Parafia i filia	Imię i nazwisko	Źródło
1.	Borzykowa	Jan Kurzelowieński	s. 262
2.	Dąbrowa		
3.	Dmenin		
4.	Dobryszyce	Samuel	s. 252
5.	Gidle	Maciej Seczemski	s. 271
6.	Kamieńsk		
7.	Kłomnice	Stanisław Janowicki	s. 266
8.	Kobiele	Marcin Muszyński	s. 77
9.	Kodrąb		
10.	Krepa		
11.	Pławno		
12.	Radomsko		
13.	Soborzyce		
14.	Żytne	Szymon Bedoński	s. 260
15.	Grzymalina Wola		

Dekanat Brzeźnica

Lp.	Parafia filia	Imię i nazwisko	Źródło
1.	Borowno		
2.	Brzeźnica		
3.	Dworszewice	Jan Mataczek	s. 300
4.	Działoszyn		
5.	Jedlno		

6.	Kruszyna	Jan Broński	s. 279
7.	Lgota	Jan	s. 287
8.	Mstów		
9.	Mykanów		
10.	Pajęczno		
11.	Rząśnia	Tomasz Durczyński	s. 316
12.	Siemkowice	Maciej Faber	s. 306
13.	Sulmierzyce		
14.	Wąsosze	Mikołaj Wasoski	s. 302
15.	Wiewiec		

Dekanat Warta

Lp.	Parafia i filia	Imię i nazwisko	Źródło
1.	Boleszczyn	Andrzej	s. 241
2.	Brzeźno	Paweł	s. 182
3.	Burzenin	Szymon Waskiewicz	s. 171
4.	Charłupia Mała	Maciej Rycerski	s. 213
5.	Chojne		
6.	Dąbrowa	Jan	s. 195
7.	Dobra		
8.	Jeziorsko		
9.	Kamionacz		
10.	Kliczków		
11.	Miłkowice	Walerian Iwiacowicz	s. 233
12.	Spiemierz		
13.	Stolec	Grzegorz	s. 180
14.	Tubądzin		
15.	Uników		
16.	Klonów (filia par. Uników)		
17.	Warta		
18.	Wąglczów		
19.	Wróblew		
20.	Złoczew	Jan Zygułski	s.178
21.	Sieradz	Piotr Antoni Czechowski	s. 206
22.	Charłupia Wielka	Grzegorz Wawrowicz	s. 193
23.	Skęczniew	Kasper	s. 235

Dekanat Szadek

Lp.	Parafia i filia	Imię i nazwisko	Źródło
1.	Brzyków	Albert Noga	s. 153

2.	Buczek		
3.	Druzbice		
4.	Grabno	Jan Korcinus	s. 158
5.	Grocholice	Franciszek Kostrzewicz	s. 126
6.	Krzepczów	Jan	s. 113
7.	Łobudzice		
8.	Marzenin	Tomasz Kozierski	s. 92
9.	Parzno	Jan z Parzna	s. 122
10.	Poźdzenice	Roch	s. 99
11.	Restarzew	Stanisław	s. 139
12.	Rusiec		
13.	Rychłocice	Tomasz z Rychłocic	s. 151
14.	Sędziejowice		
15.	Strońsko	Piotr	s. 163
16.	Szadek		
17.	Szczerców		
18.	Widawa		
19.	Wygielzów	Jan Pielski	s. 118
20.	Kaszewice	Bartłomiej Zagorski	s. 128
21.	Korców	Andrzej Kielikowicz	s. 161
22.	Borszewice	Jan Lodański	s. 87
23.	Osiny		
24.	Chabielice (filia par. Osiny)		

Oprócz podania imion i nazwisk nauczycieli wizytator przedstawił też stan cywilny nauczycieli. Na 53 przekazanych imion i nazwisk nauczycieli, 17 z nich było żonaty⁶¹, co stanowi 32,07%. Tylko o dwóch wiemy na pewno, że byli stanu wolnego: z Krzepczowa, o którym ksiądz prałat napisał, że jest nieżonaty⁶², oraz z Szadku, tamtejszy nauczyciel był prezbiterem⁶³. Co do pozostałych nie mamy żadnych informacji.

Ksiądz Pruski podał także w kilku przypadkach staż pracy nauczycieli zatrudnionych w parafii: w Charłupi Małej⁶⁴ i Brzeźnicy⁶⁵ pracowali od 6 lat, w Charłupi Wielkiej 8 lat⁶⁶, w Złoczewie 16 lat⁶⁷, Siedlątkowie 20 lat⁶⁸, a Grabnie

⁶¹ Tamże; byli to nauczyciele z parafii: Brzeźno (s. 182), Charłupia Mała (s. 213), Stolec (s.180), Uników (s. 175), Wróblew (s.190), Kruszyna (s. 279), Lgota (s. 287), Brzeźnica (s. 297), Dobryszce (s. 252), Gidle (s. 271), Kobile (s. 258) i Restarzew (s. 239), Rychłocice (s. 151), Strońsko (s. 163), Kaszewice (s. 128), Korców (s. 161), Borszewice (s. 87).

⁶² Tamże, s. 113.

⁶³ Tamże, s. 83.

⁶⁴ Tamże, s. 213.

⁶⁵ Tamże, s. 293.

⁶⁶ Tamże, s. 193.

aż 30 lat⁶⁹. Nie poinformował natomiast, poza jednym przypadkiem, w jakim wieku byli przedstawiciele tej grupy zawodowej. Częściowo wnioskować o tym można z czasu ich zatrudnienia w parafii. Jedyną informacją jest wzmianka o nauczycielu w Borzykowej, który był w młodym wieku, a jego ojciec również pracował w tej samej parafii, gdzie pełnił funkcję kantora⁷⁰. W kilku przypadkach podał też miejsce urodzenia nauczających. Przy nauczycielach w Marzneninie⁷¹ i Rychłolicach⁷² napisał, że pochodzą z tych miejscowości, a przy nauczycielach w Parznie⁷³ i Lutomiarsku⁷⁴ wskazują na to przybrane przez nich od tych miejscowości nazwiska.

Od nauczycieli wymagał Kościół nienagannego życia pod względem moralnym i wypełniania praktyk religijnych. Kilka informacji z tej dziedziny przekazał wizytator. W większości były to informacje pozytywne. O nauczycielu w Zadzimiu pisał, że był zdolny, przydatny i proboszcz jest z niego zadowolony⁷⁵. Natomiast w Dąbrowie rektor szkoły nauczał gorliwie i wytrwale⁷⁶. Pozytywne określenia *modestus* (skromny, obyczajny, umiarkowany, rozważny) i *honestus* (poważny, szanowany, uczciwy) otrzymali nauczyciele w Brzeźnie⁷⁷, Burzeninie⁷⁸, Krzeczowie⁷⁹, Restarzewie⁸⁰, Korczowie⁸¹, Kaszewicach⁸² i Borszewicach⁸³. Jedynie negatywnie wypowiedział się wizytator o nauczycielu w Stolcu, którego określił brakiem porządności⁸⁴ i Boleszczynie, który był „mocno podejrzany” (*sed valde suspectu*)⁸⁵. Niestety nie podał, jakie były powody takiego sądu o tych nauczycielach.

Dodatkowo wizytator poinformował o innych cechach nauczycieli. Dowiadujemy się z nich, że nauczyciele w Dąbrowie⁸⁶ i Chabielicach⁸⁷ nie umieli śpie-

⁶⁷ Tamże, s. 178.

⁶⁸ Tamże, s. 69.

⁶⁹ Tamże, s. 158.

⁷⁰ Tamże, s. 262.

⁷¹ Tamże, s. 92.

⁷² Tamże, s. 151.

⁷³ Tamże, s. 122; *Joannes Parznensis*.

⁷⁴ Tamże, s. 36; *Joannes Lutomiarski*.

⁷⁵ Tamże, s. 55.

⁷⁶ Tamże, s. 265.

⁷⁷ Tamże, s. 182.

⁷⁸ Tamże, s. 171.

⁷⁹ Tamże, s. 113.

⁸⁰ Tamże, s. 139.

⁸¹ Tamże, s. 161.

⁸² Tamże, s. 128.

⁸³ Tamże, s. 87.

⁸⁴ Tamże, s. 180.

⁸⁵ Tamże, s. 241.

⁸⁶ Tamże, s. 195.

⁸⁷ Tamże, s. 109.

wać. Natomiast nauczający w Widawie troszczył się o to, co było konieczne do funkcjonowania szkoły⁸⁸, a bakałarz w Brzykowie był jednocześnie wytruskiem z wsi Kocin, która znajdowała się w tej parafii⁸⁹.

Uposażenie nauczycieli stanowiło osobną grupę informacji przekazanych przez ks. Pruskiego. Opracowując to zagadnienie dla terenu Śląska, W. Ostrowski przyjął potrójny podział dochodów nauczycieli:

- 1) dochody z gospodarstwa rolnego,
- 2) wynagrodzenie stałe,
- 3) dochody okolicznościowe⁹⁰.

Podział ten odpowiada treści informacji przekazanej przez wizytatora.

Do uposażenia nauczycieli należy zaliczyć przede wszystkim ziemię i budynki szkolne. Niestety, na podstawie tej wizytacji nie można ustalić, jakie dochody przynosiło nauczycielom posiadanie ziemi i ogrodu. Drugi rodzaj dochodów – wynagrodzenie stałe – pochodziło zasadniczo z dwóch źródeł: od samego proboszcza i od wieśniaków. W miastach ponadto opłacał nauczyciela magistrat. Zapłata, jaką otrzymywał nauczyciel, była najczęściej w formie pieniężnej, rzadziej w naturze. Proboszcz płacił nauczycielowi *solaria*⁹¹. Według określeń stosowanych przez wizytatora można podzielić go na kilka podgrup. Najczęściej stosował zwrot, że płaci według możliwości (*pro posse solaria*). Do grupy tej należało 9 parafii, przy czym stosował to określenie tylko w dekanacie warckim⁹². W dwóch parafiach – w Parznie⁹³ i Stolcu⁹⁴, a w jednej, mianowicie, w Wąsoszach⁹⁵, że nauczyciel ma dochód niestały. Stała pensja generalnie kształtowała się w granicach od 4 do ponad 35 florenów rocznie. Są to oczywiście sumy skrajne⁹⁶. W Warcie⁹⁷ i Marzeninie wysokość zapłaty wynikała z zapisu uczynionego

⁸⁸ Tamże, s. 145.

⁸⁹ Tamże, s. 153.

⁹⁰ W. Ostrowski, *Wiejskie szkolnictwo parafialne na Śląsku w II połowie XVII w. (w świetle wizytacji kościelnych)*, Wrocław 1971, s. 94.

⁹¹ ADWł. AAG, Wiz. 8: Tak określił zapłatę nauczyciela w parafiach: Glinno (s. 64, płacił prepozyt z Zadzimia, ponieważ parafia ta była afiliowana do tamtejszej prepozytury); Pajęczno (s. 310); Lgota (s. 287); Żytno (s. 260), Grocholice (s. 126); Wróblew (s. 190) i Złoczew (s. 178), przy czym przy dwóch ostatnich zaznaczył, że sumy te zapewnione są na mocy erekcji parafii.

⁹² Tamże. W wyżej wspomnianym dekanacie określił tak pensję nauczyciela w parafiach: Boleszczyn (s. 244); Brzeźno (s. 181); Burzenin (s. 171); Dobra (s. 238); Kliczków (s. 186); Miłkowice (s. 233); Uników (s. 175); Skęczniew (s. 235), poza terenem tego dekanatu określenia tego użył tylko raz przy parafii Łobudzice (s. 105) w dekanacie szadkowskim.

⁹³ Tamże, s. 122.

⁹⁴ Tamże, s. 180.

⁹⁵ Tamże, s. 302.

⁹⁶ Tamże. 4 floreny otrzymywał nauczyciel w Woli Grzymalinej (s. 268, z zaznaczeniem, że jest to suma wynikająca z erekcji parafii), 7 florenów w Rychłolicach (s. 151), 8 florenów w Grabnie (s. 151), Sędziejowicach (s. 95), Kaszewicach (s. 128), Korczowie (s. 161), Borszewicach (s. 87), 12 florenów w Restarzewie (s. 139), 20 florenów w Warcie (s. 229), 35 florenów i 6 groszy w Szadku (s. 83).

na rzecz szkoły. Z tym, że w Marzeninie wizytator chyba pomylił się, podając sumę uposażenia nauczyciela w wysokości 70 florenów na rok z procentów od sumy 140 florenów⁹⁸. Odm inną sytuacją miał nauczyciel w Sieradzu, który otrzymywał od magistratu miasta 10 florenów na kwartał. Miał on również zabezpieczenie w dziesięcinie prostej, która wypłacana mu była w czasie zapustów⁹⁹. Taki zapis miał też nauczyciel w Rossosze¹⁰⁰.

Trzecią formę opłat nauczycieli stanowiły dochody okolicznościowe. Na ten temat nie ma jednak żadnej wzmianki w sprawozdaniu z wizytacji. Należy jednak przypuszczać, że na tym terenie, podobnie jak i w innych częściach kraju, nauczyciele takie dodatkowe dochody uzyskiwali. Należały do nich, np. kolęda, grosze stołowe.

Omawiając problematykę zarobków nauczycieli, należy podkreślić, że rzadko który z nich korzystał tylko z jednej formy wynagrodzenia. Często na jego dochody składały się świadczenia pieniężne proboszcza czy parafian. Ponadto często dochodziły jeszcze zwyczajowe opłaty zarówno pieniężne, jak i w naturaliach związane z innymi jego pracami w parafii. W omawianej wizytacji mamy tylko dwie informacje, dotyczące innych zobowiązań nauczycieli. Obydwie dotyczą wykonywania przez nich funkcji liturgicznych w kościele. Nauczyciel w Brzeźnicy zobowiązany był do wykonywania oficjum ku czci św. Jana Chrzciciela i *Godzinek do Najświętszej Maryji Panny*¹⁰¹, a w Radomsku śpiewał tylko *Godzinki* razem ze swoimi uczniami¹⁰². Nie należy zapominać o tym, że w wielu parafiach były też przyjęte zwyczajowe opłaty, które wnosili rodzice uczniów. Dodatkowe korzyści czerpali też nauczyciele z uprawy pola i ogrodu, które stanowiły zabezpieczenie istnienia szkoły. Trudno jest zatem określić, jakie były faktyczne zarobki nauczycieli. Wizytator w żadnym bowiem przypadku nie określił w sposób stanowczy, że wymieniona przez niego suma jest całością dochodów, jakie otrzymywał nauczyciel. Krzywdzące natomiast dla tej grupy zawodowej byłoby twierdzenie, że wszyscy mieli dodatkowe, inne źródła dochodów. Na pewno było o nie łatwiej w miastach, gdzie zapotrzebowanie w tym okresie na osoby umiące czytać i pisać było wielkie.

Akta wizytacji kościelnej, jak widać z wyżej przeprowadzonych rozważań, stanowią ogromnie cenny materiał do badań nad zagadnieniem szkolnictwa parafialnego. Widoczne luki w źródle dotyczące szkół należy bardziej tłumaczyć niedokładnym sporządzeniem opisów obiektów podlegających wizytacji niż świadectwem braku istnienia szkoły. Na podstawie tej wizytacji można odtworzyć

⁹⁷ Tamże, s. 229. Uczyniony on został na dobrach Kawęczyn *Baccalaureus scholae pro solario iuxta inscriptionem in bonis Kawęczyn*.

⁹⁸ Tamże, s. 92, *Solariatur per florenus 70 a censu procaeniens annuo a florenus 140*.

⁹⁹ Tamże, s. 206.

¹⁰⁰ Tamże, s. 57.

¹⁰¹ Tamże, s. 293–294.

¹⁰² Tamże, s. 244.

sieć szkół parafialnych wówczas pracujących i kadre nauczającą. Brakuje w niej, niestety, informacji na temat tych, którym szkoła służyła, tj. uczniów oraz programów realizowanych w tych szkołach. Wyjaśnić to należy tym, że te zagadnienia nie interesowały w sposób bezpośredni wizytatora, gdyż uczniowie nie byli w sposób bezpośredni zależni od parafii i jej proboszcza, a program nauczania w sposób ogólny był określony przez synody Kościoła w Polsce.

KS. PIOTR ZWOLIŃSKI

FILIPINI JAKO KUSTOSZE
SANKTUARIUM MATKI BOŻEJ ŚWIĘTORODZINNEJ
W STUDZIANNIE DO KASATY KONGREGACJI W 1865 R.

1. POCZĄTKI ORATORIUM ŚW. FILIPA NERI W POLSCE

Działalność św. Filipa Neri – apostoła, wybitnego myśliciela i reformatora, założyciela kongregacji kapłanów świeckich, przyjaciela papieży – znana była w Polsce już za jego życia. Z inicjatywy świętego powstało w Rzymie polskie kolegium. Chciał, aby jak najwięcej młodych Polaków studiowało w Wiecznym Mieście¹. Stworzył dla nich odpowiednie warunki materialne i duchowe. Jego radość i uznanie budził triumf Kościoła na ziemiach polskich, gdzie zwycięstwo nad nowinkarstwem obyło się bez rozlewu krwi. Polacy wracający z Rzymu opowiadali w Ojczyźnie, co widzieli i słyszeli o „Mężu Bożym”. Stąd sława jego imienia rozeszła się szybko w naszym kraju. Wzrosła tym bardziej, gdy 25 maja 1615 r. wyrokiem Kościoła został zaliczony w poczet błogosławionych, a następnie 12 marca 1622 r. kanonizowany przez papieża Grzegorza XV. Świętego Filipa kanonizowano już 27 lat po śmierci. Do szybkiego rozwoju jego czci przyczynili się kolejni papieże, rozdawali bowiem wybitnym osobistościom relikwie świętego i zachęcali do modlitwy z prośbą o wstawiennictwo św. Filipa w załatwianiu trudnych spraw².

Królewicz Władysław, syn Zygmunta III Wazy, gdy przebywał w Rzymie w celu wypełnienia ślubów po zwycięstwie chocimskim, otrzymał od papieża Urbana VIII, jako pierwszy z Polaków, relikwie tego świętego, które złożył na Jasnej Górze. Król Jan Kazimierz wraz z małżonką Marią Ludwiką obchodzili uroczyste dzień św. Filipa 26 maja w kaplicy królewskiej. Obraz świętego wystawiali tego dnia do publicznego kultu. Podobnie król Michał Korybut Wiśniowiecki nosił na piersiach jego relikwie oprawione w kryształ. Biskup poznański Andrzej Opaliński, przebywając jako poseł Zygmunta III w Rzymie, otrzymał od papieża

¹ H. Jaromin, *Zarys historii Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri w Polsce (1668–1968)*, „Nasza Przyszłość”, t. 32, 1970, s. 12.

² K. Chłędowski, *Rzym ludzie baroku*, Lwów 1931, s. 7, J. Pabis, *Żywot św. Filipa Neriusza*, Tarnów 1931, s. 293, 297.

paciorki św. Filipa, które później złożył w kościele św. Apostołów Piotra i Pawła w Krakowie. Łukasz Opaliński, marszałek nadworny, wybudował w Puszczy Rytwiańskiej dom rekolekcyjny poświęcony św. Filipowi. Obrali go też za swego patrona i oddał mu we wstawienniczą opiekę cały swój ród.

Najbardziej do rozwoju czci św. Filipa przyczynili się pijarzy, którzy obrali go za pierwszorzędnego patrona swego zgromadzenia. Począwszy od Warszawy, fundowali mu kaplice i ołtarze³.

Kapituły Krakowska i Lwowska czyniły starania o założenie na ziemiach polskich zgromadzenia księży na wzór Oratorium rzymskiego, założonego staraniem św. Filipa na mocy bulli erekcyjnej, noszącej datę 15 lipca 1575 r., wydanej przez papieża Grzegorza XIII⁴. Założenie Congregatio Oratorii przy kościele S. Maria in Vallicella w dzielnicy di Parione w Rzymie w celu – ogólnie mówiąc – pracy nad uświęceniem kleru, przyjmuje się jako najważniejsze wydarzenie w życiu św. Filipa⁵. Zabiegi kapituł polskich okazały się bezowocne, nie znaleziono bowiem kandydatów chętnych do życia oratoryjnego.

Proboszcz kościoła w Zdzieżu pod Borkiem w Wielkopolsce, ks. Feliks Duramin, już przed 1642 r. starał się o założenie kongregacji przy swoim kościele. Jego następca, ks. Adam Budziecki, podjął wysiłki poprzednika, pomnożył fundację przy kościele zdzieszowskim do tego stopnia, że zdołał zebrać i utrzymać 33 kapłanów, prowadzących życie wspólnotowe według zaleceń Oratorium rzymskiego⁶. Dzieło to jednak nie przetrwało czasu potopu szwedzkiego.

Próby założenia kongregacji Oratorium w Poznaniu przed 1668 r. podjął się ks. Stanisław Grudowicz, proboszcz parafii św. Małgorzaty na Śródcie, który w czasie pielgrzymki do Rzymu zapoznał się z kongregacją vallicelliańską i stał się gorliwym czcicielem św. Filipa⁷. Starania ks. Grudowicza w Poznaniu przeciągały się. Momentem przełomowym w tych staraniach stało się zawarcie znajomości z Adamem Konarzewskim w 1667 r. W wyniku ich porozumienia postanowiono, że Święta Góra pod Gostyniem stanie się siedzibą kongregacji filipińskiej.

Święta Góra od początku XV w. była miejscem, na którym Matka Boża odbierała szczególną cześć. 3 marca 1512 r. został wydany dekret uznający Świętą

³ [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu dwóchsetnego Zgromadzenia XX. Filipinów na Górze Świętej Gostyńskiej roku p. 1868*, t. 1; Poznań 1869, s. 58.

⁴ J. Pabis, *Żywot św. Filipa...* s. 115.

⁵ Tamże, s. 113.

⁶ Tamże, s. 298.

⁷ Ks. S. Grudowicza (ur. 8 V 1611 r., zm. 19 XI 1684 r.) uznaje się za założyciela życia kongregacyjnego Oratorium św. Filipa Neri w Polsce. Był on promotorem kongregacji na Świętej Górze, w Borku, w Poznaniu na Śródcie i w Studziannie. Ks. Grudowicz uzyskał doktorat z teologii i filologii w Akademii Lubrańskiego, był rektorem Seminarium Duchownego w Poznaniu i tamtejszym penitencjarzem katedralnym. Nazwisko Grudowicz nie jest prawdziwe. Z nieznanego do końca przyczyn zmienił je po powrocie do kraju po odbytej wyprawie wojennej 1621 r. i pobycie w Rzymie ok. 1630 r. Współcześni mu przypuszczali, że matka jego pochodziła z Zamoyskich, ojciec natomiast z Giedrojców, [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...* s. 66–68.

Górę za miejsce cudowne i pozwalający na wzniesienie tam nowej kaplicy. Z czasem rodzina Gostyńskich – właściciele pobliskiego Gostynia – zbudowała tam kościół, w którym zostały umieszczone trzy przedmioty otaczane kultem: obraz Matki Bożej Gostyńskiej, Pietá i Chrystus Ukrzyżowany⁸. Święta Góra była znanym miejscem pielgrzymkowym, które potrzebowało stałej opieki duszpasterskiej. Adam Konarzewski, h. Wręby⁹, żywiąc szczególne nabożeństwo do obrazu Matki Bożej Świętogórskiej, miał zobowiązanie wobec sanktuarium wynikające ze ślubowania, jakie uczynił dla tego miejsca. Dlatego też podjął się wyjednać zgodę na założenie kongregacji i rezygnację Andrzeja Gostyńskiego z patronatu nad Świętą Górą.

Konarzewski doszedł do porozumienia z Gostyńskim i obaj 26 kwietnia 1668 r. na Śródcie u ks. Grudowicza spisali stosowny akt. Konarzewski na mocy zapisów zagwarantował podstawy materialne przyszłemu oratorium, natomiast ks. Grudowicz pomyślnie załatwił sprawy na forum kościelnym. Papież Klemens X wydał 10 grudnia 1670 r. bullę aprobacyjną kongregacji Oratorium na Świętej Górze, zrównując ją z prawami kongregacji rzymskiej¹⁰. Oprócz aprobaty Stolicy Apostolskiej potrzebna była zgoda ordynariusza diecezji. Grudowicz i Konarzewski popełnili pewną niezręczność, udali się bowiem do biskupa na końcu. Biskup Stefan Wierzbowski, ordynariusz poznański, 11 września 1671 r. wydał w Warszawie dekret finalizujący założenie kongregacji na Świętej Górze pod Gostyniem. Pismem tym zatwierdził dekret erekcyjny z 9 lipca 1668 r. wydany przez księży delegowanych do zatwierdzenia kongregacji świętogórskiej. Dzięki temu, że już 9 lipca wydany został dekret erekcyjny – introdukcja Oratorium na Świętej Górze miała miejsce 4 października 1668 r.¹¹

⁸ K. Kuźmak, *Maria Rosa Mystica. Sanktuarium na Świętej Górze Gostyńskiej. Dzieje i teologia*, Gostyń 1988; H. Jaromin, *Zarys historii...*, s. 15–16.

⁹ Adam Florian Konarzewski, ur. 1640 z rodziców Melchiora z Konarzewa (pod Rawiczem) i Urszuli z d. Pogorzelskiej. Zdobywał wykształcenie na Uniwersytecie w Pradze. Po powrocie do kraju był dworzaniem króla Jana Kazimierza. Po śmierci rodziców, jako jedyne dziecko odziedziczył dużą fortunę. Pojął za żonę Zofię z Bnina Opalińską, wojewodziankę poznańską. Jest autorem kilku książek o charakterze pobożnościowym, m.in. w 1668 r. przetłumaczył z łaciny żywot św. Filipa. Podobnie jak Opalińscy był żarliwym orędownikiem kultu św. Filipa w Polsce, fundator kościoła na Świętej Górze pod Gostyniem. Zmarł 3 VI 1676 r. [A. Brzeziński], s. 61–64, 111.

¹⁰ Tamże, s. 62; H. Jaromin, *Zarys historii...*, s. 17–19.

¹¹ H. Jaromin, *Zarys historii...*, s. 19–20. Drugim domem filipińskim, który ukonstytuował się w Polsce, była kongregacja w Poznaniu, powstała w 1671 r. przy kościele św. Małgorzaty na Śródcie, tamże, s. 46–47.

2. ZAŁOŻENIE KONGREGACJI FILIPIŃSKIEJ W STUDZIANNIE

Pierwszymi członkami kongregacji świętogórskiej, poza przełożonym ks. Stanisławem Grudowiczem, byli księża: Piotr Adam Smoszewski, Jan Woniecki, Stanisław Sanner i brat Mateusz Rospędzki¹².

Ksiądz Smoszewski był krewnym ks. Jana Stanisława Zbąskiego, w którego dworze w Studziannie, w powiecie opoczyńskim, w parafii Brudzewice od 1660 r. obraz przedstawiający Świętą Rodzinę zaczął się cieszyć oznakami kultu. Kult ten ukierunkowany był szczególnie na postać Matki Przenajświętszej. Zbąski, uczyniwszy już bardzo wiele dla zatwierdzenia cudowności Obrazu Matki Boskiej Studziańskiej i rozszerzenia jego kultu, zaczął czynić starania o zapewnienie stałej opieki duszpasterskiej w tworzącym się sanktuarium. Zależało mu, aby Studziannę oddać w opiekę jakiemuś zgromadzeniu, które miało na stałe zastąpić dotychczasowych opiekunów Cudownego Obrazu i duszpasterzy studziańskich, sprawujących tam posługę pod przewodnictwem ks. Kazimierza Boleszyńskiego. Prymas wolał, aby Studziannę objęli księża diecezjalni. Nie był wolny od obaw, że osadzenie tam zgromadzenia wiązałoby się z uszczupleniem jego praw. Wyraźnie na to wskazuje relacja w *Kronice*, omawiająca wydarzenia z 1671 r. „Od tego zaś czasu [po 18 marca 1671 r.] najdostojniejszy Ksiązę Prymas uważniej rozważał, jakich to kapłanów przyłączyć na stałe na służbę do Kościoła i Obrazu, liczne rodziny zakonne interesowały się tym miejscem [...], lecz wielce rozważającemu najbardziej podobało się wybrać kapłanów”¹³.

Sam ks. Zbąski zafascynowany był myślą i dziełami św. Filipa Neri. Dlatego przesłał do ks. Stanisława Grudowicza list, zapraszający go na uroczystość ogłoszenia cudowności Obrazu. Obiecał pokryć koszty podróży. Grudowicz jednak nie przybył na tę uroczystość. Na przeszkodzie stanęły mu prace budowlane na Świętej Górze. Ksiądz Zbąski, wysyłając do niego list, spodziewał się, że uda się mu nakłonić przełożonego filipinów do założenia nowej placówki w Studziannie¹⁴.

Kongregacja gostyńska wysłała tymczasem księży Sannera i Smoszewskiego do Studzianny, aby zapoznali się na miejscu z możliwościami objęcia przez filipinów tworzącego się sanktuarium. 11 października 1671 r. stanęli oni po raz pierwszy w Studziannie. Przybył tam też biskup kujawski Kazimierz Florian Czartoryski, przyjaciel ks. Smoszewskiego. Biskup, jako czciciel apostoła Rzymu, zachęcał filipinów, aby objęli pracę duszpasterską w tym sanktuarium licznie nawiedzanym już przez pielgrzymów z terenów całej Rzeczypospolitej. Po powrocie na Świętą Górę, filipini przekonani o możliwościach wielkiej pracy duszpasterskiej w Studziannie, zdecydowanie opowiedzieli się za objęciem w pieczę duszpasterską tego sanktuarium¹⁵.

¹² [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 78–79.

¹³ ASd., *Kronika*, sygn. I, s. 28.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 29.

Kiedy budowa kościoła i klasztoru w Studziannie była na ukończeniu, ks. Zbąski listownie ponaglał przełożonego kongregacji gostyńskiej o jak najszybsze objęcie Studzianny. Ksiądz Grudowicz zgodził się, aby ks. Smoszewski wyjechał tam z misją pracy duszpasterskiej przy kaplicy studziańskiej. Do pomocy ks. Smoszewskiemu oddelegowany został też ks. Sanner. Pośpiech Zbąskiego spowodowany był tym, że król Michał Korybut Wiśniowiecki zalecił mu w tym czasie przewodniczenie poselstwu do Rzymu. Król zamierzał prosić papieża Klemensa X o pomoc w wojnie przeciwko Turcji. Dlatego fundatorowi zależało, aby jeszcze przed wyruszeniem do Rzymu osobiście osadzić w Studziannie ks. Smoszewskiego¹⁶.

Ksiądz Jan Stanisław Zbąski, udając się w podróż do Rzymu, 10 lipca 1673 r. przyjechał do Studzianny. Byli tam już obaj oddelegowani filipini. 11 lipca ks. Zbąski w sposób uroczysty w asyście zaproszonych gości i kapeli, która już związała się w sanktuarium, umieścił w kaplicy obraz św. Filipa. Następnie odprawił mszę świętą, w trakcie której kazanie wygłosił ks. Sanner. Po mszy świętej i odśpiewaniu *Te Deum* oddał zarząd ks. Smoszewskiemu, przekazując mu wszelkie prawa fundatorskie oraz prawo patronatu. Załatwiwszy sprawę półoficjalnego (wakowała w tym czasie stolica arcybiskupia w Gnieźnie) przekazania Studzianny Oratorium, wyjechał do Rzymu. Udał się jednak najpierw do Gostynia, gdzie odbył rozmowę z ks. Grudowiczem, w trakcie której zakomunikował mu, że dokonał przekazania filipinom Studzianny wraz z wsią Małoszyce, będącą darowizną królewską¹⁷.

Ksiądz Smoszewski, który miał doświadczenie wyniesione ze Świętej Góry, zajął się sprawą organizacji duszpasterstwa sanktuarijnego w Studziannie. Pracowali tam nadal kapłani wybrani przez ks. Kazimierza Boleszyńskiego, delegowanego już w 1669 r. przez ks. Zbąskiego do zapewnienia opieki duszpasterskiej w tym miejscu. Ksiądz Smoszewski dążył do zaprowadzenia wśród nich stylu życia i pracy odpowiadającej duchowi św. Filipa. Wprowadził prosty i zrozumiały styl mówienia kazań, które miały trafiać do wszystkich słuchaczy. Zadbął o należytą obsługę konfesjonałów, wprowadzając stałe dyżury. Osobiście podjął się kierownictwa duchowego tych pielgrzymów, którzy z pobliskich miejscowości regularnie przychodzili do Studzianny¹⁸.

Warto w tym miejscu przybliżyć tę niezwykle barwną postać pierwszego studziańskiego filipina. Pochodził z Wielkopolski, urodził się ok. 1630 r. Rodzicami byli Jan, kasztelan santecki i Eleonora z Czarnkowskich. Początkowo kształcił się u ojców jezuitów w Poznaniu. Następnie studiował matematykę i filozofię w Lovanium, specjalizację w zakresie artylerii zdobył w szkole wojskowej w Paryżu. W czasie wojny z Francją służył w armii hiszpańskiej. Po powrocie

¹⁶ ASd, Kronika, sygn. I, s. 32.

¹⁷ Wieś ta była nadana sanktuarium studziańskiemu z dóbr królewskich przez króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego i zatwierdzona przez Sejm. Zob. tamże, J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy Katedry Metropolitarnej Gnieźnieńskiej*, t. 4, Gniezno 1883, s. 444.

¹⁸ ASd, Kronika, sygn. I, s. 34.

do ojczyzny, walczył przeciwko wojskom szwedzkim króla Karola Gustawa. Dostał się do niewoli, więziony był w Toruniu. Po odzyskaniu wolności walczył przeciw Szwedom, Węgom, Kozakom i wojskom moskiewskim. Kiedy w ojczyźnie zapanał względny spokój, oddał się życiu duchowemu z zamiarem poświęcenia się na służbę Bogu. Po przyjęciu święceń kapłańskich, odbył pielgrzymkę do Loreto i Rzymu. Jak głosił ks. Sanner w kazaniu wygłoszonym w 1684 r. w Srebrnej Górze¹⁹ w trakcie nabożeństwa żałobnego odprawianego za spokój jego duszy: „Takiego używał poważania w narodzie, że i w obozie i na Sejmach rad jego zasięgano. Mieszkał później utajony w Łopiennie, dziedzicznym swym mieście, gdzie po spaleniu drewnianego kościoła wystawił nowy, murowany”²⁰.

Gdy przebywał w Wiecznym Mieście w Wielki Czwartek był jednym z tych pielgrzymów, którym ówczesny papież Aleksander VII umywał nogi, „posadziwszy go na miejscu, które wyobrażało siedzenie św. Piotra”²¹. Na pamiątkę tego wydarzenia ks. Adam Smoszewski do imienia otrzymanego na chrzcie dodał imię Piotr. Po powrocie z pielgrzymki, biskup poznański Wojciech Tolibowski proponował mu m.in. opactwo wągrowieckie, a nawet sufraganię poznańską. Później przedstawiciele województwa poznańskiego i kaliskiego, zgromadzeni na sejmie grodzkim, wystosowali do niego prośbę o przyjęcie biskupstwa poznańskiego, zapewniając, że wyjedną mu tę godność u króla Jana Kazimierza. Smoszewski, uznając się niegodnym, żadnej godności i urzędu nie przyjął. Sprzedał Łopienno oraz dziedziczną wioskę Brzózę, a otrzymaną sumę oddał całkowicie na potrzeby miejscowego kościoła. W 1668 r. stał się jednym z pierwszych członków Oratorium św. Filipa na Świętej Górze pod Gostyniem²².

Na 8 grudnia 1673 r. wyznaczono uroczyste przeniesienie Cudownego Obrazu z kaplicy dworskiej do wykończonego już, ale jeszcze niekonsekrowanego kościoła. Na uroczystość tę zaproszeni listownie przybyli: ks. Stanisław Grudowicz wraz z Adamem Konarzewskim²³. Zjechało się wielu znamienitych gości, duchownych i świeckich. W sumie w uroczystościach brało udział blisko 30 tys. wiernych. Przebieg ich był następujący: po odprawieniu sumy w kaplicy dworskiej zaintonowano hymn do Ducha Świętego. Uformowała się procesja, która wyruszyła w stronę kościoła. Obraz nieśli: Władysław z Leszna Leszczyński, wojewoda łęczycki; główny koniuszy królewski, Stanisław z Lipia Lipski; wojewoda rawski, Jan Szumowski (vel Szomowski), podskarbi królewski oraz Skawski, kasztelan sochaczewski. Władzę archidiecezjalną reprezentował oficjał opoczyński ks. Stanisław Tynicki. Jak notuje *Kronika*, „uroczo przedstawiał się ten

¹⁹ K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 27, Kraków 1929, s. 76.

²⁰ Zob. [A. Brzeziński], *Pamiątka jubileuszu...*, s. 104–105.

²¹ Tamże, s. 105.

²² „W rozpamiętywaniu rzeczy ostatecznych trwał ustawicznie. Przed drzwiami celi miał trumnę, a u stóp krzyża, przed którym się modlił, trupa głowę, aby na znikomość i koniec rzeczy ludzkich zawsze patrzeć”, tamże, s. 106.

²³ ASd, *Kronika*, sygn. I, s. 34.

rozśpiewany orszak owiany entuzjazmem.[...] Lud ze wszystkich stanów, hołdował swej Pani i Królowej, która brała w posiadanie pierwszy kościół studziński”. Po umieszczeniu Obrazu w głównym ołtarzu, mszę świętą odprawił ks. Tynicki, w czasie której Słowo Boże wygłosił ks. Grudowicz. Wyszedł od słów *Pieśni nad Pieśniami*, mianowicie: „*Wstań Przyjaciółko moja, Gołębico moja, wstań, pospiesz i przychodź*”²⁴.

Warto nadmienić, że w tym czasie w związku z dużym ruchem pielgrzymkowym, wokół sanktuarium na gruntach kościelnych wzniesiono osiedle, które z czasem otrzymało nazwę Poświętne²⁵.

Na początku 1674 r. powrócił z Rzymu ks. Zbąski, skąd przywiózł paliusz dla prymasa Kazimierza Floriana Czartoryskiego. Wtedy to 28 marca zwrócił się do prymasa o urzędowe osadzenie filipinów w Studziannie. Odpowiadając na prośbę Zbąskiego, prymas polecił utworzyć trybunał do przeprowadzenia procesu erekcyjnego kongregacji Oratorium św. Filipa Neri w Studziannie. Trybunał, pod przewodnictwem ks. Tomasza Niemierskiego, wydał 1 kwietnia 1674 r.²⁶ dekret erekcyjny datowany 13 kwietnia²⁷. Ksiądz Zbąski potwierdził też wtedy fakt, że filipini stali się dziedzicami dóbr Studzianna²⁸. Prymas mianował ks. Tynickiego komisarzem introdukcji, która odbyła się według życzenia fundatora 8 maja 1674 r.

Uroczystości rozpoczęły się w kaplicy dworskiej, gdzie ks. Grudowicz, jako promotor kongregacji, odprawił mszę świętą Po Eucharystii, upoważniony przez fundatora ks. Kazimierz Soczewski w uroczysty sposób przekazał posiadłość księżom: Grudowiczowi, Smoszewskiemu oraz Sannerowi. Po tym akcie ponownie w procesji został przeniesiony obraz św. Filipa, tym razem do kościoła. Na progu świątyni ks. Tynicki w imieniu prymasa przekazał jej klucze filipinom.

„Tak wprowadzeni trzej księża filipini, głosem wyraźnym każdy pojedynczo po trzykroć głośno protestowali za spokojną posiadłością miejsca”. Po tym akcie ks. Grudowicz wyraził publicznie zgodę na pozostanie ks. Smoszewskiego w Studziannie – zlewając na niego „wszelką moc ukształcenia jej i przyjmowania jej członków, tudzież zupełnie władztwo tak w rzeczach duchowych jako i doczesnych, zalecając usilnie trzymać się wiernie we wszystkich przepisów kongregacji

²⁴ Tamże, s. 35. [T. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...* oraz autorzy, którzy się na niej opierali, w swych publikacjach popełnili błąd, podając datę przeniesienia Obrazu na 10 VII 1673 r. W uroczystości tej miał rzekomo już wtedy brać udział ks. Grudowicz. Poza tym zostało dowiedzione, że kościół w Studziannie 10 VII był jeszcze w budowie. Książka ta w głównej mierze oparta jest na *Zbiorze wiadomości o Świętej Górze...* autorstwa K. Dominikowskiego. W źródle tym podany jest właściwie 8 XII jako data powyższej uroczystości. Por. K. D o m i n i k o w s k i, *Zbiór wiadomości o świętej Górze pod Gostyninem osiadłej przez Kongregację Oratorii św. Filipa Neriusza, ukończony w czterech częściach we wrześniu 1836 r.*, ASG, sygn. A XI 1719, cz. 2, s. 70.

²⁵ ASd, Kronika, sygn. I, s. 35.

²⁶ Tamże, s. 36.

²⁷ ASd, Actus Erectionis, sygn. IV.

²⁸ Zob. BSS, Capitula Triennialia..., sygn. G 1059, k. 1–4; ASd, Kronika, sygn. I, s. 51.

vallicelliańskiej²⁹. W kościele mszę świętą odprawił ks. Tynicki, a kazanie wygłosił ks. Sanner²⁹.

W uroczystościach wzięli udział księży sprawujący dotychczas pieczę nad sanktuarium, m.in. Marcin Frydrychowicz, Jakub Krusicki, Stanisław Słowikowski, Jakub Judziński, Wojciech Korzeniowski oraz proboszcz miejsca Wojciech Wilgostowski. Ponadto zebrały się tłumy wiernych, zaproszone na tę uroczystość *listem obwieszczalnym*³⁰.

Następnego dnia zwołano sesję, na której ks. Grudowicz, występując z urzędu promotora kongregacji studziańskiej, oficjalnie zapytał, czy kapłani pracujący przy tym kościele deklarują się zostać członkami Oratorium i czy zechcą wpisać się do księgi kongregacyjnej. Oprócz ks. Smoszewskiego, do kongregacji wstąpili księży: Jakub Krusicki, Wojciech Korzeniowski i przybyły tego dnia Mikołaj Kielczewicz oraz kilku braci do posługi kościelnej i domowej. Inni zaś kapłani pozostali przy kościele w roli kapelanów. Proboszczem wybrano ks. Smoszewskiego, ministrem, czyli ekonomem, został ks. Korzeniowski³¹.

Ksiądz Grudowicz przed wyruszeniem w drogę powrotną na Świętą Górę, na prośbę ks. Smoszewskiego, pozostawił ks. Sannera, który zająć się miał formacją duchową kapłanów i braci w Studziannie, będących nowicjuszami kongregacji³².

Warto przybliżyć postać ks. Stanisława Sannera, zaangażowanego podobnie jak ks. Smoszewski w powstanie i rozwój kongregacji studziańskiej. Urodził się w 1628 r. prawdopodobnie w Miejskiej Górcie, gdzie później był proboszczem. W dzień wprowadzenia kongregacji w Gostyniu, podał swe imię do spisu członków. Nie mógł jednak do niej wstąpić, ponieważ związany był ślubem wstąpienia do jakiegoś zakonu. Ksiądz Grudowicz wyjednał mu dyspensę Stolicy Apostolskiej i w ten sposób przyspieszył jego oficjalne wstąpienie do kongregacji. Ksiądz Sanner rzekł się probostwa w Miejskiej Górcie i stał się filipinem prowadzącym życie według ideału założyciela Oratorium. Bogaty był w cnoty pokory, posłuszeństwa i pracowitości. Prawdopodobnie wraz z bratem Kazimierzem odbył studia w Rzymie. Poza łaciną znał biegle grekę i hebrajski. Zasłynął jako doskonały kaznodzieja. Kilka kazań wydał drukiem w Lesznie³³. Był nader pobożnym kapłanem, uważanym za mistyka, kierował formacją duchową kapłanów i braci w kongregacji gostyńskiej i studziańskiej. Zapewne cieszył się zaufaniem władzy duchownej, skoro powierzono mu spisywanie łask doznawanych na Świę-

²⁹ Kazanie te ukazało się drukiem w Lesznie w 1678 r. pt.: *Owca Chrystusowa*.

³⁰ K. Dominowski, *Zbiór wiadomości...*, ASG, sygn. A XI 1719, s. 72.

³¹ Wybrani zostali głosami księży Grudowicza i Sannera, pozostali bowiem członkowie Oratorium, poza ks. Smoszewskim, nie mieli jeszcze prawa głosu, tamże, s. 75.

³² K. Dominowski, *Zbiór wiadomości...*, ASG, sygn. A XI 1719, s. 75.

³³ M.in. kazanie na uroczystość położenia kamienia węgielnego pod świątynię świętogórską wygłoszone 8 IX 1675 r., wydane w 1677 r. oraz wspomniane już kazanie na nabożeństwie pogrzebowym ks. Smoszewskiego, wydane w 1686 r. oraz kazanie pt. *Owca Chrystusowa*. [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 111; K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 27, s. 76–78.

tej Górze i w Studziannie oraz przyjmowanie przysięg od zeznających i świadków. Dzięki jego zamiłowaniu do historii i skrzętnemu notowaniu wydarzeń z życia kongregacji, mamy nieocenione dane do badań nad historią oratorium świętogórskiego, jemu również przypisuje się autorstwo wielokrotnie już cytowanej *Kroniki studziańskiej*³⁴. W 1675 r., kiedy ks. Smoszewski udał się w pielgrzymkę do Rzymu, zastępował go w funkcji przełożonego w Studziannie³⁵. Po śmierci Smoszewskiego w 1684 r. został wybrany przełożonym³⁶. W 1687 r. powrócił do Gostynia, gdzie został trzecim z kolei przełożonym kongregacji świętogórskiej. Od 1690 r. był sparaliżowany. Zmarł 6 lub 9 lipca 1695 r. Księga zmarłych oratorium gostyńskiego wymienia go jako ojca dwóch kongregacji Oratorium św. Filipa w Polsce: w Gostyniu i w Studziannie³⁷.

Ksiądz Smoszewski, pierwszy przełożony studziański, wprowadził tę kongregację w tryb życia i pracy w duchu św. Filipa. Za jego urzędowania wystarano się w Stolicy Apostolskiej o bullę aprobacyjną, która nosi datę 14 grudnia 1674 r.³⁸ Prymas Andrzej Olszowski dokonał poświęcenia kościoła sanktuaryjnego w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 2 czerwca 1675 r.

Smoszewski oddany był całym sercem posłudze konfesjonału. Jak głosił po-grzebowy kaznodzieja ks. Sanner, wziął sobie za regułę słowa jezuita ks. Kaspra Druzbickiego: „*Pilnuj Wasz Mość z żarliwości zbawienia dusz, konfesjonału, a Bóg będzie osobliwych grzeszników naganiał*”. Kiedy w 1679 r. nawiedziła Studziannę zaraza, a Smoszewski przebywał na Litwie, na pierwszą wiadomość o epidemii powrócił i oddał się całkowicie ratowaniu chorych. Cały czas spędzał na ich pielęgnowaniu, spowiedzi i komunikowaniu, przygotowując chorych na drogę do Wieczności. Na swoje czasy był człowiekiem doskonałym w życiu duchowym, niezwykle ofiarnym, poddającym się ciężkim umartwieniom, również cielesnym. Co roku odprowadzał dziesięciodniowe rekolekcje. Chociaż nie składał ślubów, to w realizowaniu rad ewangelicznych nie miał sobie równych. Niezwykle pracowity, każdą chwilę poza posługą duszpasterską i prywatną modlitwą, oddawał w okresie wiosenno–letnim pracy w ogrodzie, w czasie zimowym – posługom klasztornym. W duszpasterstwie pełen pokory i prostoty, był wiernym naśladowcą św. Filipa, „wszystkie swoje siły poświęcał na przybliżenie zbawienia ludziom”. Zmarł tak, jak przepowiedział – 6 maja 1684 r. Pochowany został w podziemiach kościoła studziańskiego³⁹. O jego osobowości pełnej pokory może świadczyć napis, który w testamencie prosił, aby umieszczono na jego grobie: *Tu*

³⁴ Zob. [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 142–143.

³⁵ K. Dominikowski, *Zbiór wiadomości...*, ASG, sygn. A XI 1719, s. 80.

³⁶ BSS, *Capitula Trienalia...*, sygn. G 1059, k. 6.

³⁷ [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 144.

³⁸ Asd, *Bulle i przywileje...*, sygn. II, Bulla papieża Klemensa X z 14 XII 1674 r. Starania w tej sprawie czynił osobiście ks. Grudowicz w Rzymie. Zob. [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 102.

³⁹ [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 106–109.

leży Piotr Adam Smoszewski, kapłan Kongregacji Oratorii, noszący imiona dwóch grzeszników, a sam trzeci, mający nadzieję dostąpienia tegoż miłosierdzia Bożego, którego dostąpili tamci⁴⁰.

W pierwszych latach istnienia kongregacji na Dziewiczej Górze chlubnie zapisało się w jej dzieje wielu filipinów. W 1739 r. z kongregacji weneckiej wysłano do poszczególnych domów filipińskich w Polsce wezwanie z prośbą o podanie nazwisk zmarłych filipinów, którzy przykładem życia i bogactwem cnót najchlubniej zapisali się w dziejach danej kongregacji, stanowiąc przykład do naśladowania dla współbraci i wiernych. W Studziannie, po zwołaniu osobnej kapituły do wytypowania nazwisk, wystosowano 26 lipca 1739 r. pismo, w którym wymieniono, wraz z uzasadnieniem, prócz dwóch wzmiankowanych, nazwiska dziewięciu księży⁴¹.

Ksiądz Wojciech Aleksander Szumowski vel Szomowski, syn skarbnika koronnego, poświęcił się całkowicie kongregacji. Będąc dziedzicem licznych majątków, duże sumy przekazał na rzecz rozwijającego się sanktuarium, m.in. ofiarował wieś Ceteń. Jak głosi Księga zmarłych „zmarł bogaty w cnoty i zasługi” w grudniu 1685 r., w 26 roku życia⁴².

Ksiądz Marcin Frydrychowicz, wykładowca Akademii Krakowskiej, przez dwie kadencje w latach 1687–1690, 1708–1711 pełnił funkcję przełożonego⁴³. Za jego przełożenia rozpoczęto prace nad budową nowej, okazałej świątyni sanktuarijnej. Odnaczał się szczególnym upodobaniem modlitwy różańcowej. W 1689 r. założył Bractwo Różańca Świętego, którego był gorącym propagatorem wśród pielgrzymów⁴⁴. Zmarł w wieku 80 lat, 11 września 1713 r., zostawiwszy 2 tys. florenów w złocie, jako legat z wieczystym obowiązkiem mszy wotywniej przed obrazem Matki Bożej Różańcowej⁴⁵. Jest autorem kazań o tematyce różańcowej, które ukazały się drukiem⁴⁶.

Ksiądz Jan Cellary pochodził z zamożnej rodziny posiadającej liczne majątki ziemskie. Sam ks. Cellary posiadał Wysokin i był współdziedzicem Odrzywołu. W latach 1705–1708 pełnił funkcję przełożonego kongregacji. Hojnie uposażył kościół studziański, m.in. na mocy testamentu zapisał 30 tys. złp. Dbał o rozwój

⁴⁰ Tamże, s. 105.

⁴¹ [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 254–255.

⁴² ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 9. Asd, Summarium Transactionum..., sygn. VIII, Transakcje dóbr Ceteń, Wyrówka i młyna Krępa, s. 14.

⁴³ BSS, Capitula Trienalia..., sygn. G 1059, k. 8–9, 25.

⁴⁴ ASd, Bulle i przywileje..., sygn. II, Dowód na Bractwo Różańcowe, wystawiony 19 IV 1689 r.

⁴⁵ ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 50. ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., Obligacje – zapisy na rzecz Studzianny (nie wypełniane) z 1860 r., s. 504.

⁴⁶ K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 16, s. 360.

śpiewu i muzyki w sanktuarium. Zmarł nagle, gdy przebywał w swoim dworku w Wysokinie, 16 października 1710 r.⁴⁷

Ksiądz Jan Ligęza pochodził z zamożnej i szanowanej rodziny, dzięki temu cieszył się pewnymi wpływami w ojczyźnie. Po odbyciu wielu pielgrzymek, m.in. do Rzymu i Compostelli, wstąpił do kongregacji studziańskiej. Wybierany był przełożonym na cztery kadencje w latach 1690–1693, 1702–1705, 1711–1714. Ponownie obrany w 1714 r., nie podolał trudom urzędu i z uwagi na brak sił i chorobę, w 1716 r.⁴⁸ zrzekł się przełożenia. Oddany był posłudze konfesjonau, dzięki temu stał się znanym i cenionym spowiednikiem. Był kierownikiem duchowym m.in. swego przyjaciela o. Stanisława Papczyńskiego. On to doradzał o. Papczyńskiemu, aby założył zgromadzenie marianów⁴⁹. Księdza Ligęzę należy zaliczyć do pionierów domu studziańskiego. Przeżył on wszystkich filipinów starszej generacji. Obdarzył klasztor dość okazałym majątkiem. Księga zmarłych wzmiankuje, że był benefaktorem kongregacji i spoczywa w grobowcu kościoła studziańskiego obok takich fundatorów, jak księża Smoszewski i Szumowski. Zmarł 10 maja 1723 r.⁵⁰

Wymienieni zostali ponadto ks. Mikołaj Maczewski, który pełnił przez wiele lat funkcję ojca duchownego w kongregacji i był założycielem przyszpitalnej apteki⁵¹. Ksiądz Stefan Orchowski przez 52 lata był członkiem kongregacji, ściśle zachowującym przepisy Instytutu Oratorium św. Filipa Neri. Przy rozlicznych cnotach był też niezwykle wytrwałym spowiednikiem, pracowitym, nietolerującym lenistwa u siebie i swoich współbraci. W kongregacji pełnił funkcję spowiednika od 1705 r. i przełożonego w latach 1719–1721. Zmarł 11 sierpnia 1726 r.⁵² w kościele, w trakcie mszy świętej w 79 roku życia.

Ksiądz Walenty Kleniewski zasłynął jako znakomity teolog i kaznodzieja. Spełniał gorliwie każdą powierzoną mu funkcję. Przez wiele lat pełnił urząd ministra kongregacji⁵³. *Pamiętka jubileuszu...* charakteryzuje go następująco: „ojciec najłagodniejszy, w przepowiadaniu Słowa Bożego gorliwy, do wszystkich usług i urzędów najpierwszy, cierpliwości nadzwyczajnej”⁵⁴. Zmarł w 72 roku życia, pełnił wówczas urząd przełożonego, 17 marca 1737 r.⁵⁵

⁴⁷ BSS, Capitula Trienalia..., sygn. G 1059, k. 22–23. ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 46–47. Na rozwój orkiestry i chóru sanktuarijnego pewną sumę przeznaczył również brat ks. Cellarego w 1700 r. Zob. ASd, Summarium Transactionum..., sygn. VIII, s. 23.

⁴⁸ BSS, Capitula Trienalia..., sygn. G 1059, k. 7–8, 20–21, 23–25.

⁴⁹ S. S y d r y, *O. Stanisław Papczyński i jego dzieło*, Warszawa 1937, s. 53–54, 83.

⁵⁰ ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 59.

⁵¹ [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 255.

⁵² ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 61. BSS, Capitula Trienalia..., sygn. G 1059, k. 10–18, 19, 27. K. D o m i n i k o w s k i, *Zbiór wiadomości...*, ASG, sygn. A XI 1719, s. 80.

⁵³ BSS, Capitula Trienalia..., sygn. G 1059, k. 47.

⁵⁴ [A. B r z e z i Ń s k i], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 255.

⁵⁵ ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 69.

Ksiądz Alojzy Humański, był tylko przez pewien czas kapłanem kongregacji, której zapisał majątek swój na Żeleźnie, przez jakiś czas pełnił funkcję ministra. Później król August II Sas, widząc jego zalety i doświadczenie, sprowadził go na swój dwór i mianował asesorem w trybunale i nuncjaturze. Humański został kanonikiem warszawskim, plockim, chełmińskim i chełmskim oraz oficjałem generalnym.

Umarł na służbie Rzeczypospolitej poza domem studziańskim. Nie znamy daty ani miejsca jego śmierci⁵⁶.

Ostatnim z wymienionych jest ks. Wojciech Rudzki vel Radzki. Odszedł on z kongregacji za namową biskupa krakowskiego Felicjana Konstantego Szaniawskiego, oddając się pod jego jurysdykcję. Został kanonikiem krakowskim, sandomierskim i oficjałem. Również nie znamy daty i miejsca jego śmierci⁵⁷.

3. LOSY KONGREGACJI

Od chwili erekcji kongregacji studziańskiej, aż do maja 1684 r. nieprzerwanie jej przełożonym był ks. Adam Smoszewski. Po jego śmierci przełożonym został wybrany ks. Stanisław Sanner. Deputatami zostali księża Frydrychowicz, Korzeniowski, Krusicki i Ligeża⁵⁸. Następne wybory, w myśl przepisów Oratorium, odbyły się po trzech latach 27 maja 1687 r. Na przełożonego wybrano wtedy ks. Marcina Frydrychowicza, skład rady domowej pozostał bez zmian z tym, że ks. Sanner powrócił do Gostynia, z czasem obejmując urząd przełożonego tej kongregacji⁵⁹. W trakcie tych wyborów wbrew prawu Oratorium przyznano bierne prawo wyborcze w głosowaniu na urząd przełożonego tym, którzy nie ukończyli 15-lecia pobytu w kongregacji. Postanowiono tak z uwagi na większą liczbę członków kongregacji oraz dlatego, że po odejściu ks. Sannera to prawo przysługiwałoby tylko czterem wymienionym księżom⁶⁰.

27 maja 1690 r. przełożonym obrano ks. Jana Ligezę. Rządcą majątku został ks. Jakub Krusicki, deputatami obrano księży: Jana Rapackiego, Marcina Frydrychowicza i Stefana Orchowskiego⁶¹. Kolejne wybory w 1693 r. przyniosły pierwsze poważne nieporozumienia wewnątrz kongregacji. Mimo że w tym czasie w Studziannie pracowali duszpasterze całym sercem oddani sanktuarium, to powodem nieporozumień były urażone ambicje i brak umiejętności zawarcia kompro-

⁵⁶ [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 255.

⁵⁷ Tamże, s. 255–256.

⁵⁸ BSS, Capitula Trienalia..., sygn. G 1059, k. 6.

⁵⁹ Trudno powiedzieć dokładnie, kiedy został przełożonym w Gostyniu z uwagi na zatarg z ks. M. Dylińskim, obrany przełożonym kongregacji po śmierci ks. S. Grudowicza w 1684 r. Zob. [A. Brzeziński], *Pamiętka jubileuszu...*, s. 141, 144.

⁶⁰ Zob. BSS, Capitula Trienalia..., sygn. G 1059, k. 7.

⁶¹ Tamże, k. 7–8.

misu. Wybrano wtedy przełożonym, przy równej liczbie głosów, ks. Rapackiego z tym, że wybór ten w myśl przepisów filipińskich był nieprawomocny. Statuty jasno precyzowały konieczność 10-krotnego głosowania przy równym podziale głosów i jeśli ono nie dało wymaganej absolutnej większości, wybór następował przez kompromis. Ksiądz Krusicki, który razem z ks. Rapackim kandydował do urzędu, utrzymując, że wybór jest niekanoniczny, odwołał się do prymasa, kard. Michała Radziejowskiego. Prymas po otrzymaniu pisma kongregacji studziańskiej potwierdzającej ważność wyborów, uchylił roszczenia ks. Krusickiego. Ten jednak, mając poparcie księży Antoniego Porzeckiego i Szymona Kasprowicza, nadal roszcząc pretensje, wprowadził chaos w życie kongregacyjne. W celu rozstrzygnięcia sporu wezwano z Gostynia ks. Sannera, jako współzałożyciela kongregacji. Ksiądz Rapacki i deputaci uważali go za władnego do jednoznacznego rozstrzygnięcia zaistniałego sporu. Sam ks. Sanner również rościł sobie do tego prawo. Ksiądz Krusicki zaoponował, uważając, że przepisy Oratorium nie pozwalają członkowi innej kongregacji mieszać się w sprawy studziańskie. 26 lutego 1694 r. na specjalnej sesji, którą spisujący sekretarz zatytułował *Congregatio pacifice*, ks. Sanner potwierdził prawomocność wyboru, wydalając z kongregacji księży: Krusickiego, Kasprowicza i Porzeckiego. Zezwolił im pozostać rezydentami przy sanktuarium, ale bez prawa zamieszkania w klasztorze. Ponadto ukarano pozbawieniem dożywotnio głosu czynnego ks. Orchowskiego, który też podważał prawomocność wyborów. Jak wcześniej wykazano, ten wzorowy duszpasterz, wieloletni spowiednik kongregacji, został później przełożonym⁶².

Ksiądz Orchowski, dystansując się od pretensji i działań wspomnianych księży, słusznie zauważył, że znajomość prawa i przepisów Oratorium przez członków kongregacji pozostawia wiele do życzenia. Ta nieformalność wyboru zdolna była zakłócić harmonię i owocną współpracę filipinów w latach rozkwitu sanktuarium studziańskiego.

Kolejnym przełożonym wybrano 12 maja 1696 r. ks. Wojciecha Korzeniowskiego. Do rady domowej weszli księża Frydrychowicz, Ligęza, Rapacki i Cellary⁶³. Za tej kadencji w latach 1696–1698 wzniesiono w bliskim sąsiedztwie dworu Starołęskich-Zbąskich, przekazanego do dyspozycji księży pracujących w Studziannie, kościół pw. św. Józefa. Świątynia ta, wzniesiona jak się wydaje dla upamiętnienia miejsca objawienia Matki Bożej mularzowi Wojciechowi Lenartowiczowi, spełniać miała przez wiele lat funkcję kaplicy cmentarnej⁶⁴.

10 czerwca ponownie na urząd przełożonego wybrano ks. Rapackiego. Urząd radnych otrzymali księża: Cellary, Frydrychowicz, Korzeniowski i Ligęza. Kolejne wybory trzy lata później przyniosły zmianę przełożonego, został nim ks. Ligęza, a ks. Rapacki – deputatem. Reszta rady pozostała bez zmian.

⁶² BSS, Capitula Triennialia..., sygn. G 1059, k. 8–11, 15–16.

⁶³ Tamże, k. 19.

⁶⁴ Zob. W. Cellary, Liber pro Rationibus, ASd, sygn. IX, s. 47.

Po wyborach dokonanych w 1705 r. na urząd przełożonego wszedł ks. Jan Cellary. Do składu rady, z której ubył ks. Marcin Frydrychowicz dołączył ks. Alojzy Humański. Od tego czasu urząd spowiednika nieprzerwanie, aż do śmierci, pełnił ks. Stefan Orchowski⁶⁵.

W pierwszej dekadzie XVIII w. w Studziannie pracowało kilkunastu księży i braci filipińskich, zapewniając należyłą obsługę duszpasterską miejscowej ludności i licznym rzeszom pielgrzymów.

Na przestrzeni całego omawianego okresu, w sanktuarium pracowało od kilku do kilkunastu braci. Pełnili oni różne funkcje, przeważnie zajmowali się pracą fizyczną i nadzorowali majątki ziemskie kongregacji. Zajmowali się obsługą szpitala, wykonywali prace służebne w klasztorze, wielu z nich było muzykami w sanktuaryjnej orkiestrze, która zawiązała się już w XVII w. Pochodzili przeważnie z ubogich warstw społecznych, choć znajdowali się między nimi też szlachci- ce – na ogół wdowcy, którzy oddawali szczególne usługi kongregacji, kwestując w poł. XVIII w. na rzecz budowy nowego kościoła i klasztoru. Byli też tacy, którzy po trudach związanych z walką w obronie granic Rzeczypospolitej, pragnęli wieść ustabilizowane, bogobojne życie w maryjnym sanktuarium⁶⁶.

W trakcie wielkich epidemii, jakie nawiedziły te strony w latach 1674, 1679, 1704, 1708 i 1710, filipini służyli chorym i lękającym się śmierci nie tylko pomocą duchową, udzielając sakramentów świętych, również pielęgnowali i żywili ich. Klasztor stawał się wtedy wielkim hospicjum⁶⁷. Wspomniano już, że na wieść o epidemii w 1679 r. ks. Smoszewski, przebywający wówczas na Litwie, wrócił czym prędzej do Studzianny, aby oddać się posłudze chorych. Kronikarz przypisuje jednoznacznie opiece Matki Przenajświętszej fakt, że w 1674 r. w trakcie trwania epidemii nie zachorował żaden z księży pracujących w sanktuarium, choć nieustannie opiekowali się chorymi. Jak już wzmiankowano, rok ten był szczególnie ciężki z uwagi na nieurodzaj, głód i panoszące się epidemie. W sumie zmarło wtedy w okolicy na czarną ospę kilkaset osób. Samych żebraków, którzy późnym latem tłumnie zgromadzili się przy sanktuarium w nadziei jałmużny – przybywało wtedy więcej pielgrzymów niż zwykle – zmarło blisko 500⁶⁸. Dopiero w trakcie epidemii, jaka dotknęła na początku września 1708 r. wsie Małoszyce i Studziannę, zmarł jeden z filipinów, mający 56 lat, znakomity kaznodzieja ks. Wawrzyniec Krzypecki oraz jeden z braci filipińskich (bądź służących) Piotr Cieśla⁶⁹.

⁶⁵ BSS, Capitula Trienalia..., sygn. G 1059, k. 19–21.

⁶⁶ ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, passim. Zbiór Dobroczyńności..., s. 240. ASd, Kronika, sygn. I, s. 35. W. Cellary, Liber pro Rationibus, ASd, sygn. IX, s. 78.

⁶⁷ ASd, Kronika, sygn. I, s. 51, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 34–35, 39–42.

⁶⁸ Tamże, s. 51.

⁶⁹ Ks. W. Krzypecki zanim wstąpił do kongregacji był kanonikiem opatowskim. W czasie tej epidemii zmarł też 18 VIII kapelan ks. S. Kasprowicz, ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 41, 42.

W 1708 r. przełożonym ponownie wybrano ks. Marcina Frydrychowicza. Radnymi zostali ks. Wojciech Korzeniowski, Jan Ligęza, Jan Rapacki, Stefan Orchowski. Poza nimi członkami kongregacji – ze stażem 10 lat w zgromadzeniu – byli księża: Alojzy Humański, Mikołaj Maczewski, Michał Zaliński, Franciszek Czołkoszewicz, Jan Cellary⁷⁰. W następnych wyborach kolejny raz powierzono przełożeniu ks. Ligęzie. Do rady domowej weszli księża Rapacki, Korzeniowski, Maczewski i Józef Wilczyński. Po trzech latach kolejny raz funkcję przełożonego powierzono ks. Ligęzie, ale ten z powodu choroby i narastających trudności wewnątrz samej kongregacji, zrezygnował z urzędu w 1716 r.⁷¹ Urząd przełożonego powierzono wtedy ks. Czołkoszewiczowi. Radnymi zostali księża: Korzeniowski, Ligęza, Orchowski i Kleniewski. Z uwagi na staż w kongregacji prawo głosu mieli też księża: Kazimierz Kowarski i Bartłomiej Zawadzki⁷². W tymże roku kongregacja postanowiła wydrzeć ks. Zawadzkiego za sprzeniewierzenie wraz z br. Klepackim, zarządcą jednego z majątków klasztornych, 30 tys. florenów. Ten fakt jak również rezygnacja z urzędu ks. Ligęzy, rozpoczął okres nieporozumień, waśni i nadużyć w majątkach kongregacji, a co za tym idzie – kryzys powołań⁷³.

Więść o istniejących brakach i nadużyciach w życiu kongregacji studziańskiej dotarła do prymasa Stanisława Szembeka, który postarał się o upoważnienia apostolskie w nuncjaturze i zarządził w 1717 r. kompleksową wizytację⁷⁴. Dwa lata wcześniej zwizytował dom studziański o. Jan Wirkowski, komisarz archidiacona kurzelowskiego⁷⁵. Po przeprowadzeniu dokładnej wizytacji prymas wydał dekret zawierający 47 punktów. Dowiadujemy się z niego, że kongregacja podlega jurysdykcji ordynariusza. Zalecono tam m.in.: sumienne wykonywanie obowiązków przez przełożonego i radnych, cotygodniową spowiedź, wspólnotowe rozmyślanie o godz. 6⁰⁰. Wszystkie stypendia mszalne miały zasilać wspólną kasę, a obowiązkowe rozliczanie rozchodu i dochodu z majątku ustalono na stycznia (w latach następnych na czerwiec). Nakazano też rzetelne spisywanie akt i ich przechowywanie, ze szczególnym uwzględnieniem protokołów wyborów. Zalecono ponadto, aby nie przyjmować do kongregacji osób, które nie rozliczyły się z funduszy bądź nie wypełniły poprzednich obowiązków. Pod karami kościel-

⁷⁰ BSS, Capitula Triennialia..., sygn. G 1059, k. 22–23.

⁷¹ Tamże, k. 24–25.

⁷² Tamże, k. 26.

⁷³ Tamże, k. 27.

⁷⁴ Ordynariusz diecezji nie miał prawa wizytacji kongregacji filipińskiej. Kompetentna była tylko Stolica Apostolska albo ten, któremu przeprowadzenie wizytacji poleciła, tamże, k. 40–43. W. Cellary, Liber pro Rationibus, ASd, sygn. IX, s. 11.

⁷⁵ ASd, Actus Erectionis, sygn. IV. Po dokumencie znajduje się potwierdzenie wiz. kongregacji dokonane przez o. J. Wirkowskiego, komisarza archidiacona kurzelowskiego, 6 VIII 1715 r., s. 25.

nymi zakazano przywłaszczania i spieniężania kosztowności, tj. wotów i darów złożonych na użytek kongregacji⁷⁶.

Dekret uściślał też zasady przyjmowania do nowicjatu i przyjmowania święceń przez członków oratorium. Znosił prawo dyspensy, na mocy którego przyjmowano członkom zbyt wcześnie prawa wynikające z 10-lecia pobytu w kongregacji. Zaostrzono klauzurę, zakazano braciom nocować w majątkach. Zabroniono pod karą wydalenia przechowywania napojów alkoholowych w pokojach i wyjazdów z klasztoru bez wiedzy przełożonego, a każdorazowy wyjazd miał być odnotowany. Wszystkie sprawy sporne miały być rozstrzygane wspólnie przez przełożonego i radę domową. Nowo obrany przełożony miał obowiązek wyjechać po wyborach do arcybiskupa gnieźnieńskiego po zatwierdzenie i jurysdykcję lub wysłać w tym celu swego delegata. Dekret też zajął się sprawami gospodarczymi, związanymi z budową nowego kościoła, zalecał równocześnie remont dachu na starym kościele i budynku klasztorным⁷⁷.

Przyczyny upadku ducha filipińskiego i rozluźnienia życia kongregacyjnego brały się stąd, że kongregacja obdarzała członków dużą wolnością, nie egzekwowała regulaminu domowego, ponieważ nie zapewniono przełożonym skutecznej władzy. Księża nie składali ślubów, nic ich nie wiązało z kongregacją, dlatego też mogli w każdej chwili opuścić mury „klasztoru”. Poza tym przy stałym zapotrzebowaniu kapłanów do pracy w sanktuarium, przyjmowano członków często zbyt pochopnie. Zdarzały się osoby niegodne. Przyjmowano też zakonników, którzy gdy pracowali przez jakiś czas w kongregacji, łatwiej uzyskiwali zwolnienie od ślubów, a później przechodzili na samodzielne placówki w duszpasterstwie diecezjalnym. Założyciele i pierwsi niezwykle gorliwi i świątli członkowie domu studziańskiego powymierali⁷⁸ bądź tak jak ks. Ligęza nie byli już w stanie zaprowadzić ładu i należytej dyscypliny. Można też ogólnie za regres życia kongregacyjnego winić czasy upadku moralności w społeczeństwie doby saskiej. Przyjąć jednakże należy, że pierwszą przyczyną był brak władzy nadrzędnej, od początku bowiem istnienia kongregacji studziańskiej nie przeprowadzono w niej żadnej wizytacji.

Postanowienia dekretu nie od razu zmieniły oblicze życia kongregacyjnego. Od 1719 r., kiedy to na przełożonego wybrano dotychczasowego spowiednika, zacnego kapłana, ks. Stefana Orchowskiego, rozpoczął się spór, a potem pięcioletni proces kongregacji z jej radnym w tej kadencji, ks. Franciszkiem Czołkoszewiczem, który dokonał malwersacji znacznych sum pieniędzy kongregacyjnych. Przywłaszczył też i sprzedał część kosztowności składanych przez pielgrzymów jako wota przed Cudownym Obrazem⁷⁹. Do tego w sposób perfidny,

⁷⁶ Zgodę na to mógł wydać tylko ordynariusz.

⁷⁷ BSS, Capitula Triennialia..., sygn. G 1059, Kopia dekretu powizytacyjnego, k. 30–33.

⁷⁸ Ks. W. Korzeniowski zmarł 9 VI 1718 r., dożywszy 80 lat, jeden z pierwszych członków kongregacji, wielokrotnie wybierany radnym. Pochowany został w grobowcu przed Cudownym Obrazem. Zob. ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 56.

⁷⁹ Zob. Streszczenie sprawy przeciwko Wiel. Fr. Czołkoszewiczowi, ASd, bez sygn., s. 1–5.

falszując weksle, oskarżył kongregację o to, że jest mu dłużna. Oskarżony o świętokradztwo, krzywoprzysięstwo i kradzieże został wydalony z oratorium i prawdopodobnie aresztowany⁸⁰.

W 1722 r. powierzono funkcję przełożonego ks. Kleniewskiemu. Radnymi zostali księża: Ligęza, Orchowski, Rudecki i Rucki. Poza nimi do kongregacji należeli z prawem 10-lecia ks. Zawistowski i ks. Brześciański. Trzy lata później przełożonym obrano ks. Wojciecha Ruckiego. W 1728 r. przełożonym został ponownie obrany ks. Walenty Kleniewski. W skład rady domowej wchodził ci sami księża. Członkami kongregacji z prawem głosu byli też księża: Wojciech Ozga, Marcin Wróblewski, Adam Gorzechowski wybrany w tymże roku radnym. Ponadto w kongregacji było jeszcze 5 księży, których staż wynosił mniej niż 10 lat. W tym czasie w sanktuarium pracowało też 7 braci⁸¹. Protokół z następnych wyborów podawał m.in., że kongregacja liczy 9 kapłanów, z których 6 nie miało 10-letniego stażu pobytu w kongregacji, ponadto pracowało 6 braci⁸². Przełożonym został wtedy ks. Bartłomiej Rudecki, zmarły w 1738 r. Na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych przełożonymi byli kolejno: ks. Józef Bieliński, obrany na to stanowisko w 1737 r. i ks. Marcin Wróblewski, pełniący tę funkcję po śmierci ks. Bielińskiego w 1738 r., co najmniej do 1745 r. Do tego roku prowadzona była cytowana księga zawierająca protokoły wyborów i sesji, stąd znany dokładnie nazwiska kolejnych przełożonych i radnych oraz liczbę księży i braci laików, pracujących w kongregacji studziańskiej. We wspomnianym 1745 r. kongregacja w sumie liczyła 9 księży. Wśród nich był już ks. Wojciech Cellary, kapłan, który miał w przyszłości położyć wielkie zasługi dla sanktuarium⁸³. Za nim jednak zaczął on odgrywać pierwszoplanową rolę w życiu kongregacji, trzeba powiedzieć, że Studzianna była po 1717 r. kilkakrotnie wizytowana. Wizytowali ją prymasi Teodor Andrzej Potocki, Krzysztof Antoni Szembek oraz ich delegaci⁸⁴.

W 1751 r. wizytacji dokonał prymas Adam Ignacy Komorowski, który 22 marca wydał, podobnie jak w 1717 r. prymas Stanisław Szembek, obszerny dekret reformacyjny⁸⁵. W piśmie tym nakazywał ówczesnemu przełożonemu ks. Maciejowi Dostowskiemu, aby w ciągu miesiąca zrealizował wszystkie postanowienia, jakie nakazywały kolejne dekryty powizytacyjne. W dokumencie tym położono akcent

⁸⁰ „Czołkoszewicz przysiągł, mimo niezbitych dowodów przeciwko niemu, że nie sprzedał Żydom złota i klejnotów ze Świętego Obrazu. Działając uprzedzająco, podał kongregację do sądu prymasowskiego. Z racji na upozorowane oszczerstwo i zarzut świętokradztwa filipini studziańscy zabiegli o aresztowanie winnego, motywując to dużą szkodliwością społeczną popełnionych przez niego czynów, m.in. malwersacje pieniędzy pochodzących z darowizn”, tamże, s. 5.

⁸¹ BSS, Capitula Triennialia..., sygn. G 1059, k. 60, 70–71, 76.

⁸² Jeden z nich, br. Tomasz Sikorski, zmarł przed wyborami 28 III 1731 r., ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 64.

⁸³ Zob. BSS, Capitula Triennialia..., sygn. G 1059, k. 82, 85–87. ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 73.

⁸⁴ W. Cellary, Liber pro Rationibus, ASd, sygn. IX, s. 11.

⁸⁵ Tamże, s. 11–24.

głównie na wypełnianie regulaminu dziennego. Postanowiono przeprowadzać wspólną medytację z zastosowaniem podręcznika ks. Wuykowskiego. Miała się ona rozpoczynać w porze letniej o godz. 5³⁰, natomiast zimą o 6⁰⁰. Wszyscy filipini zobowiązani byli do obecności w kościele przed odsłonięciem Cudownego Obrazu i śpiewu *Ave Maris Stella*. Dekret wskazywał na niedociągnięcia i słabe angażowanie się kapłanów studziańskich w rozwój śpiewów w sanktuarium.

Zobowiązano też członków kongregacji do obecności i punktualności w refektarzu. Zniesiono możliwość odprawiania jednej mszy świętej według własnej intencji, ale podniesiono wysokość pensji, która wynosić miała 260 florenów na rok. Zakazano wyborów przełożonego bez obecności delegata prymasowskiego. Zobowiązano filipinów do corocznych rekolekcji w Łowiczu. Dekret zobowiązywał przełożonego, aby w wypadku uporczywego niestosowania się do regulaminu przez któregoś z filipinów, doniósł o tym prymasowi. W dokumencie tym zawarte też były m.in. napomnienia odnośnie do szybszej realizacji prac budowlanych w klasztorze i kościele. Nakazano reperację dachów i murów zabudowań kościelnych oraz regularne wypłacanie wynagrodzenia za pracę robotnikom i służbie pracującej na rzecz kongregacji⁸⁶.

Pismem z 14 czerwca 1751 r. prymas delegował ks. Michała Awedyka do skontrolowania, czy zalecenia dekretu reformacyjnego weszły w życie. Komisarz prymasowski stwierdził m.in., że nie poczyniono starań odnośnie do rozpoczęcia prac remontowych i budowlanych. Wskazał jednocześnie na ks. Cellarego jako na kapłana w pełni kompetentnego do pokierowania kongregacją i zaprowadzenia odpowiednich zmian⁸⁷.

Wybory z 6 listopada 1751 r. przeprowadzone w myśl postanowień dekretu, w obecności Michała Awedyka – delegata prymasowskiego – przyniosły zmianę na stanowisku przełożonego. Został nim ks. Wojciech Cellary⁸⁸, który doprowadził w stosunkowo krótkim czasie do podniesienia poziomu życia duchowego członków kongregacji. Podjął równocześnie usilne starania o zapewnienie funduszy potrzebnych na budowę klasztoru oraz prac związanych z wykończeniem wnętrza i pokryciem dachu obecnej bazyliki. W tym względzie wykazał się dużą inwencją i zatroskaniem o podupadłe dobra oratorium studziańskiego⁸⁹.

Ksiądz Wojciech Cellary należy do grona najwybitniejszych duszpasterzy studziańskich. Pełnił funkcję przełożonego do 1756 r. Był też przez wiele lat rządcą domu. Ponownie powierzono mu urząd przełożonego w 1762 r. Zmarł w wieku 66 lat w 1765 r., z czego 33 lata przeżył w kongregacji, oddając wszystkie swoje zdolności i prace dla rozwoju sanktuarium. Pochowany został w bazylice pod ołtarzem Matki Boskiej Bolesnej⁹⁰.

⁸⁶ Tamże

⁸⁷ Kopia raportu w tej sprawie z 23 IX 1751 r., tamże, s. 41–44.

⁸⁸ Tamże, s. 51.

⁸⁹ Tamże, s. 66–84.

⁹⁰ ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 193. Zob. H. Jaromin, *Zarys historii...*, s. 69.

W połowie XVIII w. w sanktuarium było 8 księży, mających do pomocy 7 braci. Jak podaje księga zmarłych, byli to księża godni, pracowici, niezwykle oddani sprawom sanktuarium. Poza ks. Cellarym pracował ks. Pawłowicz, będący ministrem kongregacji; ks. Kuczewski, prefekt kaplicy, sekretarz skarbcza, prefekt kaznodziejów. Do jego funkcji należało też przyjmowanie gości. Funkcję tę pełnił również ks. Wyszyński. Ceremoniarzem, prefektem biblioteki oraz opiekunem szpitala był ks. Surmiński. Ksiądz Olisiewicz pełnił funkcję przełożonego przytułku przy kościele św. Józefa, był też promotorem Arcybractwa Różańca św. Ksiądz Tarabaszowski był prefektem apteki, wizytatorem chorych, pomocnikiem bibliotekarza. Jako senior w klasztorze przebywał ks. Żebrowski. Pełnił on funkcję magistra nowicjuszy.

Braćmi byli: Michałowicz, wiceprokurator; Malinowski, Dziaduski, Makulski, Jakubiński, Garczyński i Pazdierowski⁹¹.

Stuzianna, począwszy od lat dwudziestych XVIII w., nie dysponowała wystarczającą liczbą kapłanów. Dlatego ks. Cellary słał prośby do kongregacji w Gostyniu i Poznaniu o przysłanie księży do pomocy w pracy duszpasterskiej. Na ogół przybywający do Studzianny filipini pomagali okresowo, wymieniając się ze współbraćmi ze swoich kongregacji. Niektórzy jednak pozostawali na stałe, m.in. ks. Jakub Wirski, przybyły z Poznania. Powierzono mu przełożęństwo w 1756 r. Funkcję tę pełnił jeszcze w latach 1759–1762 i 1765–1768.

Kapłan ten wraz z ks. Cellarym w wydatny sposób przyczynił się do powstania okazałego gmachu klasztornego i wykończenia bazyliki. Zmarł w wieku 68 lat w 1784 r. w Studziannie⁹².

Ksiądz Stanisław Rumpentowski, który przybył do pomocy z Gostynia, podobnie jak ks. Wirski, pełnił w Studziannie urząd przełożonego przynajmniej przez dwie kadencje⁹³. Był kapłanem niezwykle oddanym kongregacji, godnym, wykształconym, spędzającym wiele czasu na modlitwie. Zmarł w Studziannie w 1781 r.⁹⁴ w 62 roku życia. Dzięki jego staraniom, czynionym w Stolicy Apostolskiej pozwolono, aby dom studziański miał do 12 kleryków, z których godni mogli być wyświęceni na kapłanów. Odpowiednie zezwolenie zostało wydane 6 maja 1779 r.⁹⁵ przez papieża Piusa VI. Do tego czasu zgromadzenie przyjmowało członków, którzy mieli własne patrimonium albo na pensję kongregacji. Wówczas byli utrzymywani z funduszków domu studziańskiego. Od wspomnianego

⁹¹ Zob. W. Cellary, *Liber pro Rationibus*, ASd, sygn. IX, s. 53; ASd, *Monumenta Mortuorum*, sygn. V, s. 106, 194, 197.

⁹² ASd, *Monumenta Mortuorum*, sygn. V, s. 201. Zob. H. Jaromin, *Zarys historii...*, s. 69.

⁹³ Trudno jest ustalić jednoznacznie kolejnych przełożonych w Studziannie w drugiej poł.

XVIII w., nie zachowały się bowiem z tego okresu protokoły sesji domowych ani dokumenty kurialne.

⁹⁴ ASd, *Monumenta Mortuorum*, sygn. V, s. 199–200.

⁹⁵ ASd, *Bulle i przywileje...*, sygn. II, Breve pap. Piusa VI.

roku aż do kasaty kongregacja utrzymywała i kształciła swoich kleryków. Kształcili się w Poznaniu⁹⁶, Warszawie, Kielcach, Sandomierzu i Studziannie⁹⁷.

Następnym długoletnim przełożonym był wydawca niezwykle cennej dla sanktuarium i potomności, wielokrotnie już cytowanej książki pt.: *Zbiór Dobrej czynności y Łask...* – ks. Kazimierz Przybylski. On to najdłużej, prawdopodobnie nieprzerwanie przez 38 lat sprawował rządy w kongregacji. Za jego przełożenia zostały ukończone prace nad wystrojem nowego kościoła sanktuaryjnego, których uwieńczeniem było umieszczenie w nim Cudownego Obrazu 2 lipca 1776 r.⁹⁸. Również w tym okresie w 1788 r. została zakończona budowa drugiego skrzydła klasztoru, który budowano etapami, za przełożenia księży: Cellarego, Wirskiego, Rumpentowskiego i Przybylskiego.

Ksiądz Przybylski sprawował swe rządy w czasach niezwykle burzliwych. Był to okres rozbiorów ojczyzny, insurekcji kościuszkowskiej i wojen napoleońskich. W tym czasie liczba księży pracujących w Studziannie wahała się od 5 do 10, m.in. w 1812 r. do kongregacji należało 6 kapłanów i 5 braci⁹⁹.

Nie wiemy dokładnie, jakie było zaangażowanie w tym czasie duszpasterzy studziańskich w obronę i odzyskanie niepodległości Ojczyzny. Wiadomo jedynie, że 17 sierpnia 1809 r., kiedy to w Opocznie uroczysto obchodzono 40-lecie urodzin cesarza Francuzów, została odprawiona msza święta w intencji Napoleona. Celebrował ją dziekan opoczyński ks. Feliks Alojzy Lasota, a patriotyczne kazanie wygłosił filipin studziański ks. Franciszek Wojnarski. W czasie „wiosny nadziei” 1812 r., kiedy armia napoleońska zaczęła swą kampanię na wschodzie, filipini studziańscy w swoich kazaniach podnosili ducha patriotyzmu w narodzie, dodawali otuchy i nadziei na zwycięstwo¹⁰⁰.

Ksiądz Przybylski prawdopodobnie z powodu podeszłego wieku, z uwagi na sytuację polityczną, ogólne zamieszanie, stan wojny, również z uwagi na – ogólnie mówiąc – żywe prądy oświeceniowe, dosięgające wielu dziedzin życia kościelnego¹⁰¹, nie zdołał wychować odpowiedniej liczby kapłanów, którzy byliby oddani całkowicie kongregacji. Zmarł 14 maja 1814 r.¹⁰² w wieku 84 lat.

Następcą ks. Przybylskiego został ks. Ignacy Fiksiński, zatwierdzony na urządzie przełożonego przez biskupa kieleckiego Wojciecha Górskiego¹⁰³.

⁹⁶ Jako pierwszy został tam wyświęcony Antoni Koziański, eksfranciszkanin. Wysłany do Poznania, aby w ten sposób ominąć przeszkody, jakie stawiała Kuria Gnieźnieńska. Po przyjęciu święceń wrócił do Studzianny. Zob. H. Jaromin, *Zarys historii...*, s. 70.

⁹⁷ ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., s. 154–156, 229, 247.

⁹⁸ Zob. W. Nater, *Kult Obrazu...*, s. 21.

⁹⁹ Zob. J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński*, Radom 1913, s. 261. Por. H. Jaromin, *Zarys historii...*, s. 70.

¹⁰⁰ J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński...*, s. 118–119.

¹⁰¹ Zob. J. Śrutwa, *Oświecenie w Polsce i jego wpływ na życie kościelne*. w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, s. 34–36.

¹⁰² ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 125.

¹⁰³ ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., List bpa W. Górskiego z 29 V 1814 r., s. 11.

Trzeci rozbiór Polski i włączenie Krakowa do Austrii spowodowały zniesienie diecezji tarnowskiej na mocy bulli papieża Piusa VII z 9 czerwca 1805 r. Podzielono terytorium dawnej diecezji tarnowskiej między biskupstwa krakowskie i przemyskie¹⁰⁴. Na miejsce skasowanej diecezji Papież w tym samym dniu erygował diecezję kielecką, w skład której m.in. weszło z archidiecezji gnieźnieńskiej 6 dekanatów wraz ze Studzianną. Diecezja kielecka istniała do chwili śmierci jej ordynariusza, wspomnianego biskupa Górskiego w 1818 r. W tymże roku Studzianna znalazła się w diecezji sandomierskiej, którą utworzono głównie z terenów diecezji kieleckiej¹⁰⁵.

Kongregacja w tym czasie musiała przeżywać duże trudności finansowe skoro ks. Fiksiński prosił biskupa kieleckiego o zezwolenie na sprzedaż precjozów liturgicznych i kosztowności ofiarowanych do wystroju Cudownego Obrazu. W ten sposób chciał zdobyć fundusze na bieżące remonty prowadzone w kościele i klasztorze. Z otrzymanych pieniędzy wyremontowano dach klasztorny i pokryto blachą miedzianą wielką kopułę bazyliki¹⁰⁶.

Filipini nadal przeżywali kryzys powołań, brakowało księży w Studziannie. W 1814 r. biskup Górski w odpowiedzi na prośby ks. Fiksińskiego o zaradzenie zaistniałej sytuacji, radził prosić kongregację gostyńską o pomoc. Ze swej strony biskup obiecał pośredniczyć w pomyślnym załatwieniu sprawy oraz wyraził gotowość postarania się o dyspensę od ślubów zakonnikom, którzy skłonni byłiby wstąpić do kongregacji w Studziannie. Jednocześnie przestrzegał przed zbyt pochopnym przyjmowaniem do oratorium, gdyż troszczył się, aby nie zostali przyjęci – jak miało to miejsce – ludzie niegodni, mogący rzucić cień na życie kongregacyjne¹⁰⁷.

Po śmierci ks. Marcina Jareckiego 22 maja 1814 r.¹⁰⁸ i wydaleniu z kongregacji w 1815 r. ks. Jana Karpińskiego¹⁰⁹, pracowali w Studziannie jedynie księża:

¹⁰⁴ Zob. B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985.

¹⁰⁵ W. Urban, *Dzieje ustroju Kościoła na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, s. 483. Zob. D. Olszewski, *Diecezja kielecka. Zarys dziejów 1805–1987*, Kielce 1988.

¹⁰⁶ ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., s. 39; vol. II, bez sygn., Inwentarz... z 1818 r., s. 633.

¹⁰⁷ ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., s. 11–13.

¹⁰⁸ Ks. M. Jarecki wcześniej był członkiem kongregacji biechowskiej. W l. 1793–1796 pełnił obowiązki przełożonego. Wskutek nieudolności w sprawowaniu rządów podupadło wtedy gospodarstwo klasztorne. Jarecki nieprawnie sprzedał też wiatrak biechowski i znaczne części gruntu. Opuścił kongregację i przez jakiś czas pracował przy kościele w Kaczanowie. Potem wyjechał do Małopolski, z czasem wstąpił do kongregacji studziańskiej. Na jego postawę człowieka uczciwego, uczzonego, choć niezaradnego w sprawach gospodarczych, rzuca cień jego przyjaźń z innym członkiem domu biechowskiego, a później studziańskiego, człowiekiem nieuczciwym ks. J. Karpińskim. Zob. H. Jaromin, *Zarys historii...*, s. 95–96. ASd, Monumenta Mortuorum, sygn. V, s. 125.

¹⁰⁹ Ks. J. Karpiński wstąpił do kongregacji w Biechowie w 1796 r. i w tymże roku został jej przełożonym. Przez nieuczciwe gospodarowanie i przywłaszczenie znacznych sum pieniędzy doprowadził do zrujnowania całego gospodarstwa. Żył niegodnie, otwarcie sprzeciwiając się regułom

Fiksiński, Franciszek Woynarski i Jan Dulnicki. Do pomocy mieli czterech braci: Czyżewskiego, Trojanowskiego, Szczególnickiego i Witmana oraz dwóch nowicjuszy: Barańskiego i Kwiatkowskiego¹¹⁰.

W odpowiedzi na prośbę o pomoc przybył z Gostynia już w lutym 1816 r. ks. Wojciech Burkiewicz, który z czasem objął urząd przełożonego po schorowanym ks. Ignacym Fiksińskim (zastępował go w obowiązkach)¹¹¹. W tym czasie przybył do Studzianny również ks. Wojciech Gembalski. Kongregacja w 1816 r. liczyła więc pięciu kapłanów, dwóch kleryków, którzy pobierali naukę w seminarium diecezjalnym, i czterech braci¹¹². W 1818 r. w Studziannie pracowało sześciu kapłanów, trzech kleryków i trzech braci. Czasowo pracował wtedy ks. Paweł Ziątkiewicz, który z uwagi na zły stan zdrowia – „nie służyły mu zimne mury”, uzyskał zgodę przełożonych oraz konsystorza i 20 sierpnia 1818 r. opuścił Studziannę¹¹³.

Ksiądz Fiksiński, później ks. Burkiewicz czynili starania o utworzenie w Studziannie parafii. Ich starania zostały zaakceptowane w 1820 r. przez biskupa sandomierskiego Adama Burzyńskiego. Przyłączył on parafię brudzewicką do kościoła w Studziannie 9 kwietnia 1820 r. Dotychczasowy proboszcz Drzewicy i Brudzewic – ks. Ignacy Maj – usunął się do Drzewicy i przekazał kongregacji chylący się ku upadkowi drewniany kościół w Brudzewicach¹¹⁴. Wcześniej Studzianna należała do parafii brudzewickiej, która z kolei była filią parafii w Drzewicy. Od tego czasu kościół w Studziannie stał się kościołem parafialnym, choć pozostała poprzednia nazwa parafii. W 1847 r. świątynia w Brudzewicach została rozebrana. Kiedy proboszcz z Drzewicy zaczął czynić starania wokół wystawienia tam nowego kościoła, konsystorz sandomierski kategorycznie zabronił mu tego, oświadczając, że parafia istnieje w Studziannie, a nie w Brudzewicach. Stosowne pisma od biskupa sandomierskiego i konsystorza zostały wysłane w 1847 r. do władz rządowych. Od tego momentu praktycznie przestała funkcjonować nazwa – parafia brudzewicka.

Oratorium. Zaciągnawszy 20 tys. złp długu, wyjechał do Małopolski w 1803 r. Po pewnym czasie wraz z ks. Jareckim wstąpił do kongregacji studziańskiej. W 1815 r. potajemnie ściągnął z Cudownego Obrazu dwa sznury pereł i sprzedał proboszczowi z Kunic. Za te i inne przewinienia zmuszony był opuścić Studziannę w maju 1815 r. Zob.: H. J a r o m i n, *Zarys historii...*, s. 96–98. ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., Korespondencja ks. Fiksińskiego do bpa Górskiego z 8 III i 6 VI 1815 r., s. 25–29.

¹¹⁰ ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., List ks. Fiksińskiego do bpa Górskiego z 6 VI 1815 r., s. 29; J. W i ś n i e w s k i, *Dekanat opoczyński...*, s. 261.

¹¹¹ Ks. Fiksiński zmarł na stanowisku przełożonego 3 XI 1819 r. Księga Aktów Zeyścia par. brudzewickiej, vol. z l. 1810–1825, r. 1819, s. 11.

¹¹² ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., Sprawozdanie ks. Fiksińskiego o stanie kongregacji złożone do Konsystorza kieleckiego z 18 V 1816 r., s. 76.

¹¹³ Tamże, vol. I, bez sygn., s. 116; vol. II, bez sygn., Inwentarz... z 1818 r., s. 635.

¹¹⁴ Tamże, vol. I, bez sygn., Akta bpa A. Burzyńskiego, s. 144; Pismo Konsystorza sandomierskiego do ks. I. Maja z 28 VII 1820 r., s. 150.

Do parafii w Studziannie należały wioski: Brudzewice, Wólka Kuligowska, Wólki, Gapinin, Myszakowiec, Poręby, Kozłowiec, Ponikła, Ceteń, Wyrówka, Młynczyisko, Fryszerka, Młyny, Małoszyce, Poręby, Studzianna, Poświętne. Wieś Ossa, należąca wcześniej do parafii brudzewickiej, została przyłączona do parafii w Odrzywole¹¹⁵.

W grudniu 1828 r. na stanowisko przełożonego po zmarłym ks. Wojciechu Burkiewiczu wybrano ks. Wojciecha Gembalskiego¹¹⁶. Następne wybory w 1831 r. przyniosły zmianę na stanowisku przełożonego, którym został ks. Maciej Barański. Za czasów jego rządów w kongregacji nastąpił zupełny upadek ducha filipińskiego wśród księży pracujących w sanktuarium. Nastąpił wówczas nienotowany dotąd kryzys wartościowych powołań. Księża popadli w nałóg pijaństwa, zaniedbując obowiązki duszpasterskie, byli zgorszeniem dla miejscowej ludności i pielgrzymów przybywających do Cudownego Obrazu¹¹⁷. Fatalny obraz kongregacji pogarszały nieporozumienia i wzajemne oskarżenia wśród kapłanów. W 1838 r. Studziannę zwizytowała specjalna komisja delegowana przez władzę diecezjalną. W wyniku wizytacji wysłano pismo do Gostynia z prośbą, aby przysłano kapłana na miejsce ks. Barańskiego który, jak orzeczono „nie kwalifikuje się na przełożonego”. Ponadto niektórzy filipini zostali ukarani odbyciem rekolekcji. Zarzucono im też, że samowolnie skracali czas rekolekcji pokutnych, nakładanych na kapłanów skierowanych do Studzianny przez władzę diecezjalną. Zalecono również ścisłe przestrzeganie regulaminu dnia, wspólne ćwiczenia duchowe, właściwą obsługę konfesjonaułu i głoszenie kazań przed sumą¹¹⁸.

Wiemy, że poza ks. Maciejem Barańskim i ks. Józefem Wentkowskim, który pełnił urząd ministra, pracowali przez pewien czas w Studziannie w drugiej połowie lat trzydziestych XIX w. księża: Jakub Rogólski, Władysław Stermachowski, Tomasz Stawicki i Stanisław Mojżeszowicz¹¹⁹. Ksiądz Barański mimo orzeczenia komisji pełnił urząd przełożonego do 18 listopada 1844 r.,¹²⁰ do chwili śmierci, ponieważ nikt nie podjął się administracji kościoła i kongregacji. W tymże roku ks. Wentkowski przesłał do władzy diecezjalnej raport o stanie kon-

¹¹⁵ Proboszczowie z Drzewicy nie pogodzili się z faktem przekazania parafii filipinom. Zob. ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., Korespondencja z l. 1820–1847, passim. Akta Rządu Gubernialnego Radomskiego, WAP w Radomiu. Brudzewice. Reperacje kościoła 1818–1865, sygn. 5513, s. 19, 95–96.

¹¹⁶ Ks. W. Burkiewicz zmarł na stanowisku proboszcza parafii brudzewickiej 21 X 1828 r. w wieku 53 lat. Zob. Księga Aktów Zeyścia..., vol. z l. 1826–1837, s. 65. ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., s. 211.

¹¹⁷ ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., Raport dziekana opoczyńskiego do Konsystorza sandomierskiego z lipca 1834 r., s. 216.

¹¹⁸ ADS, Filipini–Studzianna, vol. I, bez sygn., Pismo dziekana opoczyńskiego do Konsystorza sandomierskiego z lipca 1838 r., s. 261; Pismo Konsystorza sandomierskiego do kongregacji gostyńskiej z lutego 1839 r., s. 302.

¹¹⁹ Tamże, vol. I, bez sygn., Korespondencja z l. 1836–1839, passim.

¹²⁰ Tamże, vol. II, bez sygn., s. 38.

gregacji, a w nim listę członków domu studziańskiego. Dowiadujemy się z niej, że pracowało tylko trzech księży, mianowicie ks. Wentkowski, ks. Anzelm Klimaszewski, ks. Stanisław Zwolski (obaj w kongregacji od 1838 r.). W klasztorze przebywali też księża emeryci: były proboszcz parafii w Mnie – Kazimierz Kotasiński i Joachim Nycz. Do kongregacji należeli wtedy klerycy: Andrzej Maślewski, Julian Jastrzębski, oraz bracia: Adam Czyżewski, Józef Jędrzejewski, Ludwik Jarzębiński, Franciszek Sobczyński¹²¹.

W 1845 r. przełożonym został ks. Klimaszewski, administratorem parafii został mianowany ks. Wentkowski, a ministrem i urzędnikiem stanu cywilnego ks. Zwolski. Wskutek złego gospodarowania majątkiem, kongregacja zaciągnęła długi w wysokości 14 046 złp. W październiku 1845 r. biskup sandomierski powołał komisję, która ustaliła, że „nieporządek, nieład, długi i nadużycia, jakie miały miejsce, były skutkiem niegodnego pożycia członków tego zgromadzenia, nieposłuszeństwa i zarozumiałości młodych kapłanów, a słabości i niedołążności w zarządzie ze strony przełożonego”. Przełożonego nie zdjęto ze stanowiska, ale przydzielono mu komisarza w osobie ks. Tomasza Wiktora Sakowskiego, administratora parafii w Odrywole. Decyzję komisji zatwierdził biskup 4 grudnia 1845 r. Ksiądz Sakowski jednakże, zajęty swoimi obowiązkami, nie był w stanie wywiązać się z powierzonej mu funkcji¹²².

Sytuacja w kongregacji zamiast poprawiać się, pogorszyła się. Doszły nadużycia natury moralnej, jakich dopuścili się ks. Zwolski i Wentkowski, Dlatego w 1847 r. biskup Goldmann zalecił, aby sąd diecezjalny przeprowadził proces przeciwko wymienionym księżom oraz ks. Klimaszewskiemu¹²³. Po przeprowadzeniu dochodzenia i procesie kanonicznym, wspomniani księża zostali wydaleny z kongregacji i skazani na odbycie rekolekcji pokutnych w klasztorze Ojców Reformatorów w Radomiu. Zostali zobowiązani też do złożenia egzaminów *ex universo*¹²⁴.

Administrację parafii i majątków kongregacyjnych polecono ks. Wincentemu Winiarskiemu, któremu pomagał kaznodzieja ks. Marcin Wilkowski oraz czterej bracia filipińscy, z których Józef Jędrzejczak vel Jędrzejewski zmarł 6 kwietnia 1847 r. Nadal przebywali w Studziannie dwaj księża emeryci. W 1852 r. z kolei ks. Winiarski dopuścił się nadużyć finansowych na niekorzyść kongregacji. Zo-

¹²¹ ADS, Filipini–Studzianna, vol. II, bez sygn., Lista imienna Zgromadzenia XX. Świeckich Oratorium św. Filipa Neryusza znajdującego się w Studziannie w 1844 r., s. 36–37.

¹²² Zob. ADS, Filipini–Studzianna, vol. II, bez sygn., Korespondencja z 1845 r., *passim*.

¹²³ Tamże, vol. II, bez sygn., List bpa Goldmana do Konsystorza sandomierskiego z 18 II 1847 r., s. 307–309.

¹²⁴ Ks. J. Wentkowskiemu zasądzono sto dni rekolekcji, ks. S. Zwolskiemu – 70, a ks. A. Klimaszewskiemu – 40. Ks. Wentkowski zmarł na probostwie w Libiszowie w 1849 r.; ks. Klimaszewski przez wiele lat był proboszczem w Tulinie, zmarł w 1894 r. w Rudzie Kościelnej; ks. Zwolski został wikarym w Małogoszczy. Zob.: Filipini–Studzianna, vol. II, bez sygn., Korespondencja z 1847 r., *passim*. J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński...*, s. 261; tenże, *Monografie kościołów dekanatu opatowskiego*, Radom 1908, s. 393.

stał zdjęty ze stanowiska i skazany w 1854 r. na roczne rekolekcje w bernardyńskim klasztorze w Radomiu¹²⁵.

W 1852 r. zwrócił się do władzy diecezjalnej ks. Konstanty Piwarski, wyrażał chęć objęcia w administrację Studzianny i restytuowania upadłej kongregacji. Ksiądz Piwarski – jak się miało okazać – stał się mężem opatrznościowym dla sanktuarium i kongregacji.

Urodzony 13 września 1824 r. we wsi Bułzec w pow. radomskim, pochodził ze stanu szlacheckiego. Rodzicami jego byli Feliks i Eleonora ze Szczepańskich. W latach 1834–1841 pobierał naukę w gimnazjum w Radomiu, później do 1845 r., był prywatnym nauczycielem. W lutym 1845 r. zgłosił się do kongregacji studziańskiej, skąd 1 września 1845 r. został wysłany do seminarium sandomierskiego. Święcenia kapłańskie otrzymał 13 maja 1849 r. Następnie krótko był wikariuszem w Rakowie, po czym został administratorem parafii Bardo k. Opatowa. 11 czerwca 1852 r. objął w administrację Studziannę¹²⁶.

Do oratorium wstąpili wyświęceni w 1852 r. kandydaci świętej teologii, absolwenci Akademii Duchownej w Warszawie: ks. Jan Waclawski, ks. Aleksander Janczarski i ks. Franciszek Szmajter wyświęcony w 1854 r.. Na przełożonego wybrano 12 kwietnia 1845 r. ks. Piwarskiego. Wybór ten został zatwierdzony przez władzę państwową 16 października¹²⁷. W tym czasie w kongregacji było dwóch kleryków, którzy przebywali w akademii warszawskiej. Ksiądz Piwarski bowiem kładł duży nacisk na odpowiednie wykształcenie intelektualne i należytą formację duchową księży filipinów. Stąd podjął starania o utworzenie przy klasztorze szkoły spełniającej funkcje niższego seminarium, w której odbywałoby się początkowe kształcenie kandydatów do stanu kapłańskiego.

W 1855 r. szkoła rozpoczęła swoją działalność rekolekcjami uczniowskimi. Jej pierwszym kierownikiem został ks. Szmajter. Kadre nauczycielską stanowili odpowiednio wykształceni filipini. Zajęcia odbywały się z języków: łacińskiego, polskiego, francuskiego, niemieckiego. Wykładano historię, geografę, matematykę, fizykę oraz katechizm w obszerniejszym ujęciu, czyli teologię popularną. Zgodę na treść i zakres wykładów udzieliła władza diecezjalna¹²⁸.

Ogromną pomocą w procesie dydaktycznym szkoły była kongregacyjna biblioteka. Gromadzenie zasobów bibliotecznych trwało zapewne od początku działalności filipinów w tym miejscu. Pierwsze większe wzmianki o niej pochodzą z połowy XVIII w.¹²⁹ Książki przekazywane były do biblioteki głównie po zmarłych członkach kongregacji. Pochodziły również z darowizn, m.in. domu gostyń-

¹²⁵ ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., s. 95. Zob. J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński...*, s. 261.

¹²⁶ Zob. ADS, Teczka personalna ks. K. Piwarskiego, bez sygn.

¹²⁷ ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., Pismo Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchowych sekcja wyznań z 16 X 1854 r., s. 109.

¹²⁸ Tamże, Raport ks. Piwarskiego do Konsystorza sandomierskiego z IX 1855 r., s. 154–156.

¹²⁹ Zob. W. Cellary, *Liber pro Rationibus*. ASd, sygn. IX, s. 53.

skiego, proboszcza nieznamierowickiego oraz z zakupów. W 1818 r. znajdowały się w niej 1873 woluminy. Przeważały księgi wydane w drugiej połowie XVII i pierwszej połowie XVIII w.¹³⁰

W latach 1855–1856 pracował w Studziannie ks. Feliks Szymański, wydany ze zgromadzenia 3 marca 1857 r. za bezpodstawne oskarżenie przełożonego. We wrześniu 1856 r. ze Studzianny odszedł ks. Szmajter do diecezji płockiej, z której pochodził. W tymże roku został wyświęcony w Sandomierzu diakon zgromadzenia ks. Józef Kiesiewicz, który ukończył naukę w seminarium kieleckim (diec. kielecko-krakowskiej). Po święceniach poddał się pod rozporządzenie władzy diecezjalnej. Nie będąc członkiem kongregacji, jeszcze przez kilka lat pracował w sanktuarium¹³¹.

W 1856 r. do kongregacji należeli alumni, którzy kształcili się w seminarium diecezjalnym: Józef Bagiński, Antoni Lewandowski i Jan Wencel. Ponadto było jeszcze pięciu kleryków w domu studziańskim: Antoni Koprzycki, Franciszek Sobczyński, Teodor Lisowski, Alojzy Dobrzyński i Karol Składowski¹³².

Do grona księży „odnowicieli” kongregacji studziańskiej, których zgromadził przy sobie ks. Piwarski, dołączył ks. Jan Ziółkowski, kandydat świętej teologii, absolwent Akademii Duchownej w Warszawie. W 1859 r. opisał w języku polskim *Ustawy czyli Konstytucje Oratorium*, poświęcając tam wiele miejsca dniom świątecznym, zwyczajom i odpustom obchodzonym w Studziannie¹³³. Prowadził wykłady w niższym seminarium. W 1861 r. został wikariuszem w diecezji sandomierskiej¹³⁴. Był obdarzony wieloma talentami, „dusza artystyczna” – jak podaje jego wychowanek ks. Teodor Czerwiński. Jego życie zakończyło się tragicznie¹³⁵. Do grona odnowicieli dołączyli dwaj księża: wyświęcony w 1858 r. za dyspensą papieską ks. Józef Bagiński oraz ks. Antoni Lewandowski, który przyjął święcenia kapłańskie w 1860 r.¹³⁶

Trzeba przyznać, że dzieło odbudowy kongregacji, którego podjął się ks. Piwarski, po krótkim czasie zakończyło się sukcesem, zarówno w sensie duchowym, jak i materialnym. Do 1857 r. udało się przeprowadzić konieczne remonty w klasztorze oraz w budynkach majątków ziemskich. Pracy musiało być wiele,

¹³⁰ ADS, Filipini–Studzianna, vol. II, bez sygn., Inwentarz... z 1818 r., s. 634. BSS, Studzianna i Brudzewice, bez sygn., Katalog księgozbioru.

¹³¹ ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., Korespondencja od IX 1856 do III 1857, s. 229, 247–303.

¹³² Tamże, Lista alumnów przyjętych do Zgromadzenia XX. Filipinów w Studziannie i wyłączenie od zaciągu wojskowego na rok 1856 potrzebujących, s. 200.

¹³³ Zob. BSS, sygn. J–1482. ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., s. 374.

¹³⁴ ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., s. 487.

¹³⁵ ASd, (Teczka), sygn. XVIII. Pamiętnik, rkps.

¹³⁶ ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., s. 393. E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Materiały do zaangażowania patriotycznego zakonów męskich w Królestwie Polskim w l. 1861–1864*, w: *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początku XX w.*, Lublin 1976, s. 122.

świadczy o tym raport, jaki złożył w tymże roku do konsystorza sandomierskiego przełożony po wykonaniu koniecznych robót. „Przybyłem na to miejsce niegdyś tak kwitnące, a w ten czas opustoszałe. Stojące jak szkielet, z którego duch wyszedł. Patrząc na te mury obdarte, zaniedbany kościół i wszędzie same tylko ruiny, spostrzegając trudno było od łez się wstrzymać”¹³⁷.

Młodzi kapłani filipińscy prowadzili życie według zaleceń założyciela Oratorium, wypełniając swój domowy regulamin. Wstawali rano o godz. 5⁰⁰, szli na medytacje do refektarza lub do kościoła, w zależności od pory roku o 5³⁰ lub 6⁰⁰. O godz. 7⁰⁰ przychodzili wszyscy do kościoła na mszę świętą. Tam, przy akompaniamencie organów, śpiewali chórem po odsłonięciu Cudownego Obrazu *Ave Maris Stella*. W niedziele ponadto po mszy świętej odprawiali suplikacje z wystawieniem Najświętszego Sakramentu w puszcze i mówili litanie do Najśladszego Imienia Jezusa z modlitwami za siebie i swoich dobrodziejów. Koło południa odprawiali mszę świętą. O godz. 12⁰⁰ chodzili do refektarza na obiad. Po obiedzie przed Najświętszym Sakramentem mówili, w zależności od dnia tygodnia, Litanie do Pana Jezusa bądź do Najświętszej Maryi Panny oraz Anioł Pański i przepisane modlitwy. O godz. 6⁰⁰ wieczorem spożywali w refektarzu wieczerzę, po której w kościele odmawiali Litanie do Wszystkich Świętych, przepisane modlitwy oraz Anioł Pański. O godz. 9⁰⁰ udawali się na spoczynek. Ponadto w każdy czwartek o godz. 3⁰⁰ po południu w kościele przed ołtarzem św. Filipa wspólnotowo śpiewali hymn, antyfonę, wiersz i modlitwę do swego założyciela. To samo spełniali po niesporach w liturgiczne wspomnienie św. Filipa. W każdy piątek sprawowana była śpiewana suma przed ołtarzem Pana Jezusa za duszę śp. ks. Kudrzyckiego, którego epitafium znajduje się w bazylice. W każdą sobotę po niesporach mówili Litanie do Najświętszej Maryi Panny z modlitwami za siebie i swoich dobrodziejów. Co kwartał odprawiali żałobne nabożeństwo za duszę wspomnianego ks. Kudrzyckiego¹³⁸. Ponadto obowiązani byli na mocy obligacji i zapisów odprawiać msze święte i nabożeństwa żałobne za dobrodziejów sanktuarium¹³⁹.

Księża poza sprawowaniem zwykłych czynności duszpasterskich wśród parafian i pielgrzymów, pracą w szkole i niższym seminarium, prowadzili liczną orkiestrę sanktuarijną, w której uczestniczyli bracia. Opiekowali się przytułkiem i apteką szpitalną, która świadczyła usługi dla ludności. Wizytacja duszpasterska dokonana 30 września 1859 r. przez biskupa Józefa Michała Juszyńskiego, wypadła pomyślnie. Potwierdziła zaangażowanie księży filipinów na rzecz parafii i sanktuarium¹⁴⁰.

¹³⁷ ADS, Filipini–Studianna, vol. III, bez sygn., s. 329.

¹³⁸ J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński...*, s. 260.

¹³⁹ Zob. ADS, Filipini–Studianna, vol. III, bez sygn., *Obligacje–Zapisy...* z 1860 r., s. 502–504.

¹⁴⁰ Zob. J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński...*, s. 262.

Czas dobrze prowadzonej pracy duszpasterskiej przerwał wybuch powstania styczniowego. Wszyscy filipini zaangażowali się w akcję powstańczą. Wcześniej, bo już w 1861 r. po wypadkach warszawskich, ks. Aleksander Janczarski był inicjatorem postawienia krzyża ku upamiętnieniu poległych w stolicy. Najbardziej oddany sprawie niepodległościowej był ks. Piwarski. Po wybuchu powstania m.in. zbierał podatki na rzecz Rządu Narodowego, przewoził rozkazy do oddziałów powstańczych, organizował akcję ukrywania osób poszukiwanych przez władze carskie. Schronienie w klasztorze znalazł jako zbieg polityczny m.in. br. Ambrożego Ostrowski z klasztoru reformatów w Stopnicy. W działalności tej pomagał ks. Józef Bagiński. Wspomniany ks. Janczarski pomógł dowódcy oddziału powstańczego gen. Antoniemu Jeziorańskiemu w zorganizowaniu w Studziannie 10 lutego 1863 r. punktu zbornego. Wtedy to Jeziorański zgromadził przy sanktuarium oddział liczący 1200 ludzi. Ksiądz Jan Waclawski odbierał od nowo wstępujących do oddziałów – podobnie jak ks. Piwarski – przysięgi powstańcze. Ksiądz Antoni Lewandowski brał czynny udział w walkach powstańczych¹⁴¹. Za działalność patriotyczną ks. Piwarski został aresztowany w lutym 1863 r. Po śledztwie zwolniono go w czerwcu. Pod Drzewicą, gdy przewoził meldunek dla oddziału powstańczego został aresztowany i skazany 18 września 1863 r. na 10 lat robót katorżnych w kopalniach syberyjskich z pozbawieniem wszelkich praw stanu. Wywieziony w stanie ciężkiej choroby 4 listopada 1863 r., przebywał na katordze od kwietnia 1868 r. Zwolniony, przebywał do 1873 r. w Tunce, następnie w Irkucku i Spasku. We wrześniu 1880 r., w trakcie czasowego zwolnienia, przybył do Warszawy. Później był w Wysokim Kole. Następnie, aby poddać się leczeniu, ponownie przybył do Warszawy. Zmuszony do opuszczenia Królestwa, udał się do Smoleńska, gdzie w 1884 r. uzyskał prawne zwolnienie z wygnania i możliwość powrotu na stałe do kraju. W 1885 r. uzyskał zgodę na przywrócenie do stanu kapłańskiego. Był wikariuszem w Klwowie, następnie w Teczowie, gdzie zmarł w 1889 r.¹⁴² Prawdopodobnie razem z ks. Piwarskim skazany został za czynny udział w powstaniu i zesłany na katorgę brat kongregacji Jan Czerski¹⁴³.

Ksiądz Jan Waclawski przebywał w 1864 r. przez pięć miesięcy w areszcie w Opocznie, a później w Radomiu. Zwolniony 5 listopada, powrócił do Studzianny. Po aresztowaniu ks. Piwarskiego władza diecezjalna 1 listopada 1863 r. powierzyła funkcję zarządcy zgromadzenia ks. Aleksandrowi Janczarskiemu. W tym czasie już był on p.o. Regensa Konsystorza Archidiecezji Warszawskiej. Nie

¹⁴¹ Zob. E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Materiały...*, s. 122. P. Kubicki, *Bojownicy Kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w l. 1861–1915*. cz. 1, t. 3, Sandomierz 1933, s. 752, J. P. Dekowski, *Powstanie Styczniowe 1863–1864 w Tomaszowie Mazowieckim i sąsiednich powiatach*, Tomaszów Maz. 1935, s. 7–8, 44.

¹⁴² Zob.: ADS, Teczka personalna..., bez sygn., J. S. Pietrzak, *Księga powstańcy 1863 r.*, Kraków 1916, s. 86–87.

¹⁴³ Wzmianka na ten temat znajduje się jedynie u J. P. Dekowskiego. *Powstanie Styczniowe...*, s. 33.

przyjął funkcji zarządcy z racji na pełnione obowiązki i nieustabilizowaną sytuację w kraju. Nie przyjął zarządu nad zgromadzeniem również ks. Stanisław Gordon, proboszcz z Drzewicy, pełniący urząd dziekana opoczyńskiego ani ks. Szczepański, proboszcz z Opoczna. W zastępstwie uwięzionego przełożonego władza diecezjalna powierzyła pieczę nad zgromadzeniem i jego dobrami, ks. Józefowi Bagińskiemu¹⁴⁴.

W styczniu 1864 r. w Studziannie pracowali księża: Bagiński, Waclawski i Lewandowski. W lutym obciążono kongregację kontrybucją w wysokości 560 rubli za przechowywanie w klasztorze poszukiwanych przez władze carskie zbiegów politycznych: Wawrzyńca Wiśniewskiego i Wojciecha Łęgowskiego¹⁴⁵. Jako przełożony ks. Bagiński gorliwy duszpasterz i pracowity gospodarz – spisał się nad podziw dobrze, mimo trudnej sytuacji politycznej i gospodarczej w kraju. Za jego zarządu upiększono wnętrze kościoła, zadbano o budynki, jak również o otoczenie klasztoru¹⁴⁶.

Kiedy stało się jasne, że nie ma szans na powrót ks. Piwarskiego, 31 lipca 1864 r. na przełożonego wybrano jego dotychczasowego zastępcę – ks. Bagińskiego, a ministrem ks. Antoniego Lewandowskiego. Antoni Kacprzycki, przebywający jako brat, a potem kleryk w zgromadzeniu, został przyjęty do seminarium warszawskiego we wrześniu 1864 r. W kongregacji był też alumn IV roku – Ignacy Kosiarkiewicz, studiujący w Akademii Duchownej w Warszawie. W klasztorze mieszkał ponadto emeryt – ks. Józef Naruszewicz¹⁴⁷.

4. PRZEBIEG KASATY

Okres ostatnich miesięcy 1864 r. uważany jest za przełomowy w dziejach zakonów w Królestwie Polskim. W tym czasie bowiem car Aleksander II zatwierdził wcześniej opracowany ukaz, dotyczący życia i działalności zakonów oraz dodatkowych przepisów wykonawczych. Na mocy tego aktu przystąpiono do utrzymywanej dotąd w tajemnicy akcji kasaty zakonów.

Udział duchowieństwa w manifestacjach religijno-patriotycznych w latach 1861–1863 oraz w powstaniu styczniowym uświadomił zaborcy silne więzi łączące ludność Królestwa Polskiego z Kościołem. Oczywiście już znacznie wcześniej roztoczono nadzór nad instytucjami kościelnymi, inwigilowano księży diecezjalnych i zakonnych. Choć władze zaborcze uznały wpływ zakonów na lud-

¹⁴⁴ Zob. ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., Korespondencja z XI 1863, s. 538, 545, 580. P. Kubicki, *Bojownicy Kapłani...*, cz. 1, t. 3, s. 665.

¹⁴⁵ P. Kubicki, *Bojownicy Kapłani...*, cz. 1, t. 3, s. 661–662.

¹⁴⁶ ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., Opinia ks. Gordona o ks. Bagińskim przesłana do Konsystorza sandomierskiego, s. 586.

¹⁴⁷ ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., Korespondencja od VII do IX 1864 r., s. 609, 659, 674–675.

ność w czasie powstania listopadowego za szkodliwy politycznie, to jednak nie doszło do likwidacji klasztorów w Królestwie po 1831 r. Przyjmuje się, że władze rosyjskie obawiały się wtedy silnych protestów ze strony ludności. W tym czasie odebrano jedynie pijarom szkoły. Carat skupił się natomiast na zbieraniu niezbędnych doświadczeń organizacyjnych, niezwykle ważnych dla pomyślnego przeprowadzenia tak dużego przedsięwzięcia, jakim miała być przyszła kasata wszystkich zakonów w Królestwie.

Zaangażowanie się klasztorów w powstaniu styczniowym stało się dogodnym pretekstem do przeprowadzenia „reformy zakonnej”, dokonanej już w Cesarstwie, a przygotowywanej dla Królestwa¹⁴⁸.

4 grudnia (22 listopada) 1864 r. car zatwierdził ukaz „regulujący” sprawy zakonne. W myśl tego prawa tam, gdzie klasztor liczył ośmiu zakonników, miał pozostać etatowy. Tam, gdzie liczba była mniejsza, stawał się nieetatowy. Ukaz likwidował klasztory nieetatowe automatycznie. Etatowe zaś pozostały, ale skazane były na wymarcie, ponieważ nie można było przyjmować nowych członków. Klasztor w Studziannie został zaliczony do nieetatowych, kongregacja bowiem liczyła w sumie sześciu członków. Gdyby chodziło o prawne wykonanie tego ukazu, to władze nie powinny stosować go do księży filipinów. Według bowiem myśli założyciela Oratorium, duchowi synowie św. Filipa nie mieli tworzyć zakonu, lecz zgromadzenie księży świeckich. Każdy z filipinów, ponieważ nie składał żadnych ślubów, mógł opuścić kongregację bez żadnej dyspensy Stolicy Świętej. Na ten fakt powoływali się sami filipini studziańscy. Kongregacji przed kasatą bronili biskup i konsystorz sandomierski¹⁴⁹. Wykonanie ukazu wobec kongregacji studziańskiej zostało na jakiś czas zawieszono.

„Dzieła” kasaty nie zakończono w 1864 r. W latach następnych likwidowano dalsze klasztory, przejmując mienie zakonne i sprawując nadzór policyjny nad duchowieństwem. Na polecenie komisji zakonnej 20 września (2 października) 1865 r. skasowano pięć domów męskich: filipinów w Studziannie, marianów w Iglówce, pijarów w Opolu, bernardynów w Krześlinie i Łukowie¹⁵⁰. Tego dnia do Studzianny przyjechał naczelnik wojenny powiatu opoczyńskiego mjr Zacharow w celu dokonania kasaty kongregacji.

Oświadczył on, że dekret sądowy znoszący kongregację nie rozpatrywał czy księża kongregacyjni są duchownymi świeckimi lub zakonnymi, ale uznał, że według akt i rubryceli Studzianna umieszczana była zawsze wśród zgromadzeń zakonnych. Po ogłoszeniu kasacji zgromadzenia, księża Bagińskiego i Lewandowskiego odesłał do klasztoru jasnogórskiego. Księża Waclawskiego pozostawił w Studziannie w celu zaspokojenia potrzeb duchowych kościoła i

¹⁴⁸ P. P. G a c h, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984, s. 175–176.

¹⁴⁹ Zob. ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., Korespondencja z 1865 r., passim.

¹⁵⁰ P. P. G a c h, *Kasaty zakonów...*, s. 185.

parafii¹⁵¹. Władza diecezjalna chciała go wysłać do Kozienic, jednakże nie udał się tam, nie było bowiem nikogo, kto by właściwie zapewnił opiekę duchową w Studziannie. Dziekan opoczyński starał się, aby emeryt, ks. Naruszewicz, został wikariuszem etatowym do pomocy ks. Waćławskiemu. Kacprzycki został klerikiem diecezjalnym¹⁵².

W styczniu 1866 r. władze zaborcze uznały trzech księży filipinów za duchownych świeckich i zgodziły się, aby pracowali duszpastersko w diecezji sandomierskiej, pod warunkiem, że żaden z nich nie będzie pracował w Studziannie. Ksiądz Józef Bagiński został proboszczem w Wójcinie, gdzie zmarł w 1904 r., a ks. Lewandowski przeszedł do Staszowa, zmarł w 1908 r. Biskup Antoni Sotkiewicz w 1868 r. starał się, aby powierzono ks. Janowi Waćławskiemu stanowisko wiceregenta seminarium sandomierskiego. Jednakże kandydatura ta nie została zatwierdzona przez władze z powodu zaangażowania się ks. Waćławskiego w powstanie. Pracował w Białobrzegach Radomskich, następnie w 1869 r. został proboszczem w Nieznamierowicach, gdzie zmarł w 1873 r.¹⁵³

Ksiądz Stanisław Bernatowicz, kapłan diecezjalny, został 26 lutego 1866 r.¹⁵⁴ mianowany administratorem parafii i kościoła w Studziannie. Księdzu Gordonowi władza diecezjalna powierzyła przekazanie pozostałości majątku kongregacyjnego ks. Bernatowiczowi i wprowadzenie go w urząd. Ksiądz Gordon sporządził katalog biblioteki studziańskiej, po czym księgozbiór liczący jedynie 959 pozycji, został przewieziony do Sandomierza¹⁵⁵. Zapewne w trakcie zamieszania spowodowanego kasatą, część dokumentów z archiwum kongregacyjnego, podobnie jak połowa książek z biblioteki zaginęła.

¹⁵¹ ADS, Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., Zawiadomienie ks. Gordona o kasacji zgromadzenia przesłane do Konsystorza sandomierskiego 3 X 1865 r., s. 665.

¹⁵² A. Kacprzycki został przyjęty do seminarium warszawskiego we wrześniu 1864 r., tamże, vol. III, bez sygn., s. 609, 675.

¹⁵³ E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Materiały...*, s. 123. P. Kubicki, *Bojownicy Kapłani...*, s. 665.

¹⁵⁴ Akta Rządu Gubernialnego Radomskiego. WAP w Radomiu. Studzianna–Dobra. Fundusze klasztoru 1864–1866, sygn. 6485, s. 31. ADS. Filipini–Studzianna, vol. III, bez sygn., Nominacja ks. Bernatowicza z 26 II 1866 r., s. 725.

¹⁵⁵ BSS, Studzianna i Brudzewice., bez sygn. Zob. Katalog księgozbioru...

ŹRÓDŁA I OPRACOWANIA

A. Źródła

I. Źródła rękopiśmienne

- Archiwum Kongregacji Filipinów w Studziannie Actus Erectionis – Erectio Congregationis Oratorii Studzianensis S. Patris Philippi Neri 1674 sygn. IV.
- Anonyma Chronica Studzianensis – Kronika sygn. I.
- Bulle i przywileje Zgromadzeniu i Kościołowi Oratorianów św. Filipa Neri w Studziannie różnymi czasy nadane sygn. II.
- Cellary W., Liber pro Rationibus sygn. IX.
- Monumenta Mortuorum sygn. V.
- Publikacje i relacje kronikarskie (teczka) sygn. XVIII.
- Streszczenie sprawy przeciw Wiel. Franciszkowi Czołkoszewiczowi, podane Najdostojniejszemu Ks. Prymasowi Królestwa, Księżciu Teodorowi Potockiemu, przez Wiel. Kongregację Oratorium Studziańskiego Św. Filipa Neri w 1724 r. około święta św. Jakuba Apostoła, ułożone dla przyszłej Komisji przez Prześwietnego ks. Andrzeja Moranti bez sygn.
- Summarium Transactionum, Munimentorum, Inscriptionum, Legatorum et aliarum Ordinationum Venerabilis Congregationis Studzianensis oratorii Sancti Philippi Neri in Anno 1724 die 15 Decembris conscriptum et connotatum sygn. VIII.
- Archiwum Parafialne w Studziannie
- Księga Aktów Zeyścia, vol. I. 1810–1825,
vol. I. 1826–1837,
vol. I. 1853–1871 bez sygn.
- Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu
- Filipini–Studziana (vol. I–III) bez sygn.
- Teczka personalna ks. Konstantego Piwarskiego bez sygn.
- Archiwum Kongregacji Filipinów na Świętej Górze
- Dominikowski K., Zbiór wiadomości o Świętej Górze pod Goścyniem osiadłej przez Kongregację Oratorii Św. Filipa Neriusza, ukończony w czterech częściach we wrześniu 1836 r. sygn. A XI
1719.
- Biblioteka Seminarium Duchownego w Sandomierzu Capitula Triennialia, sive Electiones Praepositorum et officiolim Congregationis Oratorii Studziannensi sygn. G.
1059.
- Studziana-Brudzewice bez sygn.
- Ustawy, czyli Konstytucje Oratorium sygn. J–1482.

Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Radomiu Rząd Gubernialny
Radomski:

Brudzewice. Reperacja kościoła (1818–1865) sygn. 5513.
Stuzianna – dobra. Fundusze klasztoru (1864–1866) sygn. 6485.

II. Źródła drukowane

[Brzeziński A.], *Pamiętka jubileuszu dwóchsetnego Zgromadzenia XX. Filipinów na Górze Świętej Gostyńskiej roku p. 1868*, t. 1, Poznań 1869.
Wiśniewski J., *Dekanat opoczyński*, Radom 1913.

B. Opracowania

- Chłędowski K., *Rzym ludzie baroku*, Lwów 1931.
Dekowski J. P., *Opoczno i okolice*, Warszawa 1977.
Estreicher K., *Bibliografia polska*, t. 16 i 27. Kraków 1898 i 1929.
Gach P. P., *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984.
Jabłońska-Deptuła E., Gawrysiakowa J., *Materiały do zaangażowania patriotycznego zakonów męskich w Królestwie Polskim w l. 1861–1864*, w: *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początku XX w.*, Lublin 1976, s. 51–200.
Jaromin H., *Zarys historii Kongregacji Oratorium Św. Filipa Neri w Polsce (1668–1968)*. „Nasza Przyszłość”, t. 32, 1970, s. 5–143.
Korytkowski J., *Prałaci i kanonicy katedry Metropolitalnej Gnieźnieńskiej*, t. 4, Gniezno 1883.
Kubicki P., *Bojownicy Kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w l. 1861–1915*, cz. 1, t. 3, Sandomierz 1933.
Kumor B., *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985.
Kuźmak K., *Maria Rosa Mystica. Sanktuarium na Świętej Górze Gostyńskiej. Dzieje i teologia*, Gostyń 1988.
Nater W., *Kult Obrazu Matki Boskiej Studziańskiej (Świętorodzinnej) do czasów rozbiorowych*, masz., Studzianna–Lublin 1973.
Olszewski D., *Diecezja kielecka. Zarys dziejów 1805–1987*, Kielce 1988.
Pabis J., *Żywot św. Filipa Neriusza*, Tarnów 1931.
Pietrzak J. S., *Księża powstańcy 1863 r.*, Kraków 1916.
Sydry S., *O Stanisław Papczyński i jego dzieło*, Warszawa 1937.
Śrutwa J., *Oświecenie w Polsce i jego wpływ na życie kościelne*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 2, cz. 1. Poznań–Warszawa 1979, s. 19–38.

Urban W., *Dzieje ustroju Kościoła na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 2, cz. 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 480–496.

PHILIPPIENS COMME SURVEILLANTS DU SANCTUAIRE DE LA VIERGE MARIÉ DE LA SAINTE – FAMILLE À STUDZIANNA

Résumé

À la fin du XVII^e et au début du XVIII^e ss. Studzianna a été un des centres les plus importants du culte de la Vierge en Pologne. Ce qui en témoigne c'est le grand nombre des pèlerins ainsi que celui des relations concernant les grâces et les bienfaits obtenus par intermédiaire de la Vierge dans Son Image Miraculeuse. Le développement du Sanctuaire, son importance croissante et son rôle dans la vie religieuse de la Pologne sont les résultats des efforts des Philippiens. Dans l'article on a présente les commencements de l'Oratoire du Saint Phillippe Néri en Pologne, la fondation de la Congrégation à Studzianna et son histoire ainsi que sa cassation accomplie par le gouvernement usupateur comme la répression après l'Insurrection de Janvier.

BP BOHDAN BEJZE

STUDIA FILOZOFICZNE NA KATOLICKIM UNIWERSYTECIE
LUBELSKIM NA SZLAKU MEGO ŻYCIA UMYSŁOWEGO*

I. Gdy w wieku sześciu lat i pół we wrześniu 1935 r. rozpoczynałem w Publicznej Szkole Powszechnej Nr 1 im. Kazimierza Promyka w Pabianicach szkolną edukację, potrafiłem już biegle czytać. Nauczył mnie w domu rodzinnym mój ojciec za pomocą dwóch rzeczy, którymi były: litery abecadła wypisane – każda oddzielnie – na równo wykrojonych kartonikach oraz *Trylogia* Henryka Sienkiewicza.

W klasie pierwszej i drugiej nie musiałem się uczyć, ponieważ to, czego wymagał szkolny program, już umiałem. W domu zamiast przygotowywać się do szkolnych lekcji, czytałem to, co mnie interesowało i bawiłem się w wojsko. W następstwie takiej sytuacji, szkołę, w której czułem się bardzo miło, na serio polubiłem. Zapewne dzięki temu z ochotą odnosiłem się do wszystkich następnych etapów mojej szkolnej nauki. Miałem zarazem szczęście, że na każdym z tych etapów spotykałem nauczycieli kompetentnych, mądrych, kulturalnych, życzliwych. Stwarzali oni atmosferę korzystną dla chętnego uczenia się. Tak było przed wojną w szkole powyżej wymienionej, a następnie po wybuchu wojny i zapanowaniu niemieckiej okupacji, na tajnych kompletach. Tak też było po wojnie w szkole średniej, którą ukończyłem 2 czerwca 1948 r. w Pabianicach uzyskaniem świadectwa dojrzałości.

Tak również było w latach 1948–1953 w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, po którego ukończeniu przyjąłem 14 czerwca 1953 r. święcenia kapłańskie. I tak również było w czasie pięcioletnich studiów – od października 1953 r. do czerwca 1958 r. – na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W latach tych nie ukazywały się w Polsce nowe książki, które by sprzyjały poznawaniu filozofii chrześcijańskiej. Z powodu państwowej cenzury nie wydawano na KUL-u nawet skryptów. Jednakże na Wydziale Filozofii KUL panowała

* Wypowiedź w programie Symposium Jubileuszowego z okazji 50-lecia Wydziału Filozofii KUL, 15 listopada 1996 r.

atmosfera skłaniająca studentów do solidnej pracy. Kształtowało tę atmosferę wielu profesorów. Wydaje mi się, że w stopniu wybitnym wpłynął na nią profesor Jerzy Kalinowski, dziekan tego Wydziału.

Na studentów wszystkich wydziałów działających wówczas na KUL-u wpływ głęboko odczuwalny, urabiający również atmosferę uczelni, wywierał ks. Jerzy Mirewicz SJ, duszpasterz akademicki.

II. Gdy sięgam wspomnieniami do lektur z okresu dzieciństwa i wczesnej młodości, to rysują mi się w pamięci przede wszystkim dzieła Sienkiewicza: wymieniona już *Trylogia* (którą wertowałem wielokrotnie), a także *W pustyni i w puszczy*, *Krzyżacy*, *Quo vadis*. W czasie okupacji, gdy nie drukowano nowych książek polskich, ciągle wracałem do tych dzieł, choć w moim rodzinnym domu znajdowało się sporo pozycji innych także autorów (Kraszewskiego, Prusa, Żeromskiego), po które również sięgałem.

Sądzę, że świetna polszczyzna Sienkiewicza uwrażliwiła mnie na jakość języka. Wrażliwość ta ugruntowała się w szkole średniej dzięki doskonałemu poloniście, profesorowi Witoldowi Majewskiemu, który uczył moją klasę. Na wypracowania przygotowywane na jego lekcje poświęcałem w domu kilka godzin.

Gdy przebywałem w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, zauważyłem niesłychanie staranne przemówienia, które wygłaszał ówczesny ordynariusz łódzki, biskup Michał Klepacz. Pochłaniałem też odczyty znanych pisarzy katolickich, których biskup Klepacz zapraszał do naszego Seminarium.

Z takim nastawieniem znalazłszy się na Wydziale Filozofii KUL, z przejściem uczestniczyłem w zajęciach (wykładach, ćwiczeniach), które prowadzili: ks. profesor Stanisław Kamiński, ks. rektor Józef Iwanicki, profesor Stefan Swieżawski, ks. profesor Józef Szuleta. Profesorowie ci różnili się od siebie wielorako: co do problematyki swych dociekań, co do temperamentu, sposobu bycia itd., wspólna jednak była im troska o precyzję i kulturę języka. Była to troska bezcenna dla szlifowania studenckich umiejętności myślenia i wyrażania myśli.

Walory języka, przede wszystkim niezwykle oryginalnego, charakterystyczne dla przemówień ks. Jerzego Mirewicza SJ, sprawiały, że przemówień tych wysłuchiwałem w kościele akademickim przy KUL-u z zapartym tchem. Takie same zresztą doznania dzieliło bardzo wielu studentów z innych lubelskich uczelni.

III. Dzieła Sienkiewicza wpłynęły na mnie – jak mi się zdaje – nie tylko swym językiem, lecz również wielkimi problemami, którymi pulsują: problemami religijnymi, moralnymi, narodowymi, społecznymi. Nasycenie się tymi prawdziwie wielkimi problemami w trakcie wielokrotnej lektury pism Sienkiewicza doprowadziło do tego, że w szkole średniej, a później w Seminarium Duchownym i w czasie studiów na KUL-u czytałem tylko utwory autorów podejmujących tematy najistotniejsze. Były to: utwory Antoniego Gołubiewa i Hanny Malewskiej, a z autorów zagranicznych Gilberta Chestertona, Grahama Greena, Bruce’a Marshalla.

Przytoczone przypomnienia wyjaśniają mi obecnie wybór, jakiego dokonałem ongiś wśród zagadnień ściśle filozoficznych, by – studiując na Wydziale Fi-

lozofii KUL – poznać je gruntownie i w przyszłości pracować nad nimi. Były to w ramach tomistycznej metafizyki zagadnienia najważniejsze: zagadnienie analogii i zagadnienie filozoficznego poznania Boga. O doniosłości tych zagadnień przekonałem się dzięki wykładom i naukowemu seminarium ojca profesora Mieczysława Alberta Krąpca OP, który przemyślał doktrynę św. Tomasza z Akwinu, potrafił wskazać genialnie na węzłowe aspekty tej doktryny.

Więc analogia i poznanie Boga – to według mego przekonania, uformowanego przez dociekania ojca profesora Krąpca – zagadnienia filozoficzne zasługujące na to, by im się poświęcić do końca życia. Stały się one tematami mej pracy magisterskiej (1956) i rozprawy doktorskiej (1959) oraz opracowanych na ich podstawie artykułów naukowych, które znalazły się w „Rocznikach Filozoficznych” (1958, nr 1; 1962, nr 1; 1963, nr 1). Tych zagadnień dotyczyły moje artykuły pomieszczone w „Zeszytach Naukowych KUL” (1958, nr: 1, 2, 3; 1962, nr 1) i w miesięczniku „Znak” (nr 47 1958; 59, 1959). Następne publikacje znalazły się wówczas w stadium przygotowania.

1 września 1963 r. w katedrze w Łodzi otrzymałem sakrę biskupią i objąłem stanowisko biskupa pomocniczego diecezji łódzkiej. Następnym tego wydarzenia stała się konieczność zajęcia się sprawami duszpasterskimi w dużej skali.

Jesienią 1964 r. wziąłem udział w trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II, a jesienią 1965 r. w sesji czwartej i w zakończeniu soborowych obrad.

Pod wpływem doświadczeń i przemyśleń związanych z Soborem Watykańskim II rozpocząłem w 1967 r. wydawanie serii *W nurcie zagadnień posoborowych*, a w 1974 r. serii *Chrześcijanie*. Pierwsza z tych serii została zakończona w 1995 r., tworzy kolekcję dwudziestu tomów. Seria *Chrześcijanie* jest kontynuowana, obecnie w druku znajduje się jej tom 22. W 1994 r. założyłem serię *Dialogi o Bogu i kulturze*. Do 1996 r. ukazały się trzy tomy tej serii: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu* (1994 i 1995), *Wobec Boga i moralności* (1996), *W trosce o kulturę* (1996). W przygotowaniu znajduje się tom czwarty.

Wydziałowi Filozofii KUL serdecznie życzę kontynuacji osiągnięć wypracowanych dawniej (naukowej dociekliwości i kultury) oraz osiągnięć nowych.

BISKUP BOHDAN BEJZE LAUREATEM NAGRODY NAUKOWEJ IM. IRENY I FRANCISZKA SKOWYRÓW

Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym, działający przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, przyznał biskupowi Bohdanowi Bejze Nagrodę Naukową I stopnia im. Ireny i Franciszka Skowyrów na rok 1997. Za podstawę tego wyróżnienia Jury Nagrody uznało fakt, iż biskup Bejze jest twórcą i redaktorem serii wydawniczych *Chrześcijanie* i *W nurcie zagadnień posoborowych*. Uroczystość wręczenia Nagrody odbyła się 5 maja 1997 r. w sali reprezentacyjnej Trybunału Koronnego w Lublinie. Wzięli w niej udział m.in. arcybiskup Bolesław Pylak, metropolita lubelski, oraz przedstawiciele pracowników naukowych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. W czasie uroczystości otrzymali również: Nagrodę Naukową II stopnia ks. dr hab. Krzysztof Góźdz z Wydziału Teologii KUL i Nagrodę Specjalną – pani Ursula Wolf z Münster. W programie spotkania decyzje Jury Nagrody zreferował i laudacje poświęcone laureatom wygłosił ks. dr hab. Edward Walewander, dyrektor Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym. Przyznane dyplomy wręczył laureatom ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, prorektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Po otrzymaniu dyplomów laureaci wygłosili przemówienia. Oto tekst przemówienia biskupa Bejze:

Księżu Arcybiskupie, proszę Księży, Panie, Panowie!

Z żywym zainteresowaniem śledziłem i śledzę artykuły, wywiady i recenzje omawiające kolejne tomy serii wydawniczych *Chrześcijanie* i *W nurcie zagadnień posoborowych*. Czuję się uprzywilejowany, gdy odkrywam, że tekst poświęcony nowej pozycji należącej do wymienionych serii napisał pracownik naukowy wyższej uczelni katolickiej lub doświadczony publicysta. Korzystam z tej nadzwyczajnej okazji, jaką stwarza obecna uroczystość, by serdecznie podziękować wszystkim autorom wszelkiego rodzaju omówień, które dotyczą wydanych dotychczas 22 tomów *Chrześcijan* i 20 tomów *W nurcie zagadnień posoborowych*. Spośród autorów, ku którym kieruję w tej chwili uczucia wdzięczności, wymieniam ks. prał. dr. Ireneusza Skubisia, który będąc redaktorem naczelnym szeroko znanego w Polsce i w wielu krajach Tygodnika Katolickiego „Niedziela”, zamieścił na jego łamach teksty licznych, przeprowadzonych ze mną rozmów o *Chrześcijanach*, jak i o tomach z serii „posoborowej”.

Publikacje, których przedmiotem były redagowane przeze mnie serie prac zbiorowych, odegrały bardzo poważną rolę w ukształtowaniu mego przekonania o społecznym znaczeniu tych prac i zapotrzebowaniu na ich kontynuację. Podobną rolę spełniły pewne wypowiedzi okazjonalne wygłoszone ustnie oraz opinie sformułowane w listach. Oto wypowiedzi i oceny szczególnie dla mnie ważne:

13 czerwca 1987 r. w łączności z II Krajowym Kongresem Eucharystycznym Ojciec Święty Jan Paweł II odbył wizytę apostolską w Łodzi. Po przybyciu na teren lotniska pod Łodzią, Ojciec Święty wysłuchał słów powitania, a następnie skierował się ku zakrystii urządzonej przy ołtarzu polowym. Przechodząc obok stojących tam kardynałów, biskupów, księży, Papież pozdrowiał ich. Gdy zobaczył mnie, powiedział: „Biskup Bejze, który wydaje *Chrześcijan*”. Rzecz oczywista, że Ojciec Święty mógł zareagować na moją obecność innymi słowami, a jednak wyeksponował właśnie serię *Chrześcijanie*.

Biskup Bronisław Dembowski, ordynariusz diecezji włocławskiej, w jednym ze swoich listów do mnie wyraził interesujące myśli o pracach, które redaguję. W ich kontekście podkreślił, że dla kultury historycznej i zarazem moralnej szczególnie ważne znaczenie ma seria *Chrześcijanie*.

W trakcie odwiedzin kierownika Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego, ojca Floriana Pełki TJ, zauważyłem, że wśród książek znajdujących się w jego biurze widnieje niemal komplet – jak na ówczesny stan – tomów *Chrześcijan*. Ojciec Pełka, późniejszy przełożony Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego, zauważywszy moje zainteresowanie tymi tomami, powiedział: „W tym biurze mamy pod ręką te tylko książki, które przydają się bezpośrednio do pracy w Radiu Watykańskim”. Przyznając się, że zaliczenie *Chrześcijan* do książek o tego rodzaju przydatności bardzo mnie uradowało.

Doszła do mnie w dokładnej formie wypowiedź ojca prof. Alberta M. Krąpca OP o serii *W nurcie zagadnień posoborowych*. Ojciec Krąpiec wyraził przekonanie, że w przyszłości okaże się w pełni znaczenie tej serii wydawniczej dla rozwoju i upowszechniania katolickiej doktryny w Polsce.

Podczas letniego urlopu w Europie Zachodniej odwiedziłem jeden z polskich ośrodków duszpasterskich działających na rzecz naszej emigracji. Miejscowy duszpasterz, ksiądz w średnim wieku, witając się ze mną, przedstawił się nazwiskiem i dodał: „w nurcie zagadnień posoborowych”. Natychmiast zaistniał między nami nastrój wzajemnego zaufania, co wielce ułatwiło dalszą rozmowę.

Wysoko cenię sobie listy, które przesłał do mnie ks. kard. Stefan Wyszyński Prymas Polski w sprawie redagowanych przeze mnie serii wydawniczych. Listy te (z zachowaniem ich oryginalnego tekstu) brzmią następująco:

Warszawa, dnia 29 grudnia 1969 r.

N. 3652/69/P.

Ekscelencjo!

Drogi Księżę Biskupie!

Na prośbę Biskupa (Bp dr. František Tomášek, Apoštolský Administrátor, zamieszkał: Praha 1, Hradčanské nám. 16, Czechosłowacja), uprzejmie zwracam się o łaskawe wysyłanie Mu książek swego wydawnictwa, omawiających sprawy soborowe oraz reform posoborowych w ogóle i w Polsce – potrzebnych dla Świętego Kościoła Czech i Moraw. Z wyrazami braterskiej czci i oddania w Panu

Stefan kard. Wyszyński

Drogi Biskupie Bohdanie,

dziękuję Ci całym sercem za przyjęcie opóźnionego wstępu do książki *W służbie Ludowi Bożemu*, a zwłaszcza za nowe wydawnictwo *Chrześcijanie*. Niech Matka Najświętsza dodaje cierpliwości Księdzu Biskupowi, który tak wytrwale prowadzi „serie wydawnicze”.

Pełen czci i oddania w Chrystusie Panu

Warszawa, 29 04 80

Stefan kard. Wyszyński

Dopisek na liście z 3 VIII 1980 r.

Drogiemu Biskupowi Bohdanowi składam serdeczne podziękowanie za wyd. *Chrześcijanie* (tom V) – pełen czci dla żmudnej pracy Dostojnego Redaktora.

SKW

W czasie jednego z plenarnych zebrań Konferencji Episkopatu Polski pojawiło się zagadnienie polskich publikacji poświęconych problematyce Soboru Watykańskiego II. Wypowiadając się na temat tych publikacji, Ksiądz Prymas Wyszyński – który zebraniu przewodniczył, jak zawsze – wyróżnił serię *W nurcie zagadnień posoborowych*. Do opinii tej dołączył się wówczas arcybiskup Antoni Baraniak, metropolita poznański.

Wieloletnia przełożona generalna Zgromadzenia Sióstr Urszulanek „szarych”, matka Andrzeja Górskiego, w swych listach adresowanych do mnie niejednokrotnie dzieliła się opinią o tym, jak ważne dla Kościoła w Polsce są książki z kolekcji *Chrześcijanie* i *W nurcie zagadnień posoborowych*. A matka Górskiego świetnie rozumie potrzeby katolickich środowisk w naszym kraju i bardzo dobrze zna się na książkach.

Szanowni Państwo!

Jak najpiękniej dziękuję Jurorom Nagrody Naukowej im. Ireny i Franciszka Skowyrów, z ks. prof. Edwardem Walewandrem na czele, za przyznanie mi tej Nagrody w roku 1997. Odnoszę to wyróżnienie również do autorów, których prace wypełniły tomy objęte seriami *Chrześcijanie* i *W nurcie zagadnień posoborowych*, odnoszę do wydawców tych serii, a także do adiustatorów, redaktorów technicznych i pracowników poligrafii. Bez ich kompetencji i życzliwego trudu moje pomysły założenia i długofalowego redagowania odnośnych serii wydawniczych pozostałyby w sferze idei. Serdecznie pozdrawiam wszystkich, którzy nagrodzone dziś książki – bo właściwie to one zostały zaszczycone Nagrodą Sko-

wyrów – kupowali, czytali, kompletowali, pożyczali innym. Wszystkim przyjaciołom dobrych książek katolickich gorąco życzę, by nie zawiedli się na nowych tomach, które będą ukazywać się pod moją redakcją i moich następców. A do samego siebie kieruję wezwanie: *memento*, **Pamiętaj, że Nagroda im. Skowyrów zobowiązuje!** Na koniec, wszystkim Państwu obecnym w tej pięknej sali bardzo dziękuję za uprzejmy udział w mojej części obecnego uroczystego spotkania.

* * *

Po przyznaniu biskupowi Bohdanowi Bejze Nagrody Naukowej imienia Ireny i Franciszka Skowyrów (której wręczenie odbyło się 5 maja 1997 r. w Lublinie), ksiądz profesor Roman Bartnicki, rektor Akademii Teologii Katolickiej i ksiądz arcybiskup Józef Kowalczyk, Nuncjusz Apostolski nadesłali na adres laureata swoje gratulacje. Oto ich teksty:

NUNCJATURA APOSTOLSKA

W POLSCE

Warszawa, 25 czerwca 1997

Jego Ekscelencja
Ksiądz Biskup Bohdan Bejze
Biskup pomocniczy Archidiecezji Łódzkiej
Łódź

Ekscelencjo

Uprzejmie dziękuję za list z dnia 31 maja br. i egzemplarz „Niedzieli Łódzkiej” z 1 czerwca br.

Proszę przyjąć serdeczne gratulacje z okazji przyznania Księdzu Biskupowi I stopnia naukowej nagrody im. Ireny i Franciszka Skowyrów. Jest to kolejny dowód uznania dla pracy naukowej i wydawniczej Księdza Biskupa. Z tej okazji życzę wytrwałości i sił do dalszego, owocnego wykorzystywania swoich talentów dla dobra Kościoła i polskiej kultury.

Łączę wyrazy szacunku i dar modlitwy

† *Józef Kowalczyk*
Nuncjusz Apostolski

AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ
W WARSZAWIE
REKTOR
13 VI 1997 r.

Jego Ekscelecja
Ks. bp. prof. dr hab. Bohdan Bejze
Łódź

Ekscelencjo!

W imieniu Senatu Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i swoim własnym serdecznie gratuluję przyznania Księdzu Biskupowi Nagrody Naukowej I Stopnia im. Ireny i Franciszka Skowyrów na rok 1997. Cieszy nas fakt, że dostrzeżono zasługi Księdza Biskupa jako twórcy i redaktora 22 tomów *Chrześcijan* i 20 tomów *W nurcie zagadnień posoborowych*. Serie te mają wielkie znaczenie dla kultury historycznej i moralnej naszego narodu. Istnieje społeczna potrzeba ich kontynuowania.

Życzymy Księdzu Biskupowi wszystkiego najlepszego, zwłaszcza wielu kolejnych tomów obydwu serii.

Szczęść Boże

Ks. prof. dr hab. *Roman Bartnicki*

BP BOHDAN BEJZE

BISKUP MICHAŁ KLEPACZ

Wspomnienie z okazji 50. rocznicy sakry i 30. rocznicy śmierci

Z 1997 r. związane są ważne rocznice dotyczące osoby biskupa Michała Klepacza, który przez 20 lat (1947–1967) był ordynariuszem diecezji łódzkiej. Są to rocznice następujące: pięćdziesięciolecie sakry biskupiej (13 kwietnia 1947 r.), ingresu do katedry w Łodzi (20 kwietnia 1947 r.) oraz trzydziestolecie śmierci (27 stycznia 1967 r.) i pogrzebu (31 stycznia 1967 r.). Jesienią 1997 r., bezpośrednio po letnich wakacjach, przypadnie 60. rocznica rozpoczęcia przez ks. profesora Michała Klepacza działalności naukowej na Uniwersytecie Stefana Bato-rego w Wilnie.

Na przestrzeni 20 lat przynależności do Episkopatu Polski biskup Klepacz należał do najwybitniejszych i najbardziej zasłużonych dla Kościoła i narodu polskich biskupów rzymskokatolickich. Dzięki temu, że w środowiskach kościelnych i naukowych taka opinia była ugruntowana, mogłem bez najmniejszego trudu pozyskać od wielu autorów cenne teksty do prac zbiorowych dedykowanych biskupowi Klepaczowi. Wkrótce po śmierci biskupa Klepacza, mianowicie w latach 1968 i 1969, nakładem Wydawnictwa Sióstr Loretanek w Warszawie ukazały się kolejne dwa tomy opatrzone tytułem *O Bogu i o człowieku*. Na książkach tych widnieje dedykacja: „Pamięci biskupa Michała Klepacza, przyjaciela twórców i miłośników wiedzy”. Wśród autorów tej dwutomowej publikacji znajdują się: ks. kardynał Stefan Wyszyński prymas Polski i ks. arcybiskup Karol Wojtyła. Tytuł *W kierunku chrześcijańskiej kultury* umieszczony jest na okładce obszernego dzieła (liczącego 724 strony), które zostało ogłoszone drukiem przez Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w 1978 r. Na tym z kolei dziele, wydanym w wysokim nakładzie 5 tys. egzemplarzy, znajduje się dedykacja: „W dziesiątą rocznicę śmierci biskupa Michała Klepacza, w dowód wdzięcznej pamięci o jego zasługach dla chrześcijańskiej kultury”. O *Słowo wstępne* do tej wyjątkowej książki poprosiłem prymasa Stefana Wyszyńskiego. Prymas Tyśiąclecia nie odmówił. Jego tekst zasługuje na najbardziej baczną uwagę.

Przypominam wymienione wyżej publikacje książkowe z myślą o historykach, a także o publicystach i dziennikarzach, którzy będą chcieli wypowiadać się o biskupie Klepaczu. Pod wpływem tych samych myśli wyrażam również takie oto przekonanie: kto zamierza pisać o biskupie Klepaczu, winien najpierw prze-

czytać książkę ks. Krzysztofa Gruczyńskiego, *Biskup Michał Klepacz 1893–1967* (Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993). Książka ta zawiera istotną treść rozprawy doktorskiej autora, opartej na sumiennym przebadaniu dostępnych dotychczas dokumentów. W stosunku do wypowiedzi autorów, którzy ani nie przebadali dokumentów, ani biskupa Klepacza osobiście nie znali, a sformułowali pod jego adresem opinie oceniające, trzeba będzie wcześniej lub później zareagować w imię uczciwie traktowanej prawdy!

Jestem pewien, że osobista znajomość biskupa Klepacza stanowi szczególnie ważne uzasadnienie wypowiedzianego o nim. Dlaczego? Dlatego, że biskup Klepacz nie prowadził zapisków, pamiętników, które by wyrażały jego przeświadczenia i uczucia. Cóż więc, pod wpływem wspomnianych wyżej rocznic, powinieniem przypomnieć o nim na podstawie spostrzeżeń osobistych?

Biskup Michał Klepacz był człowiekiem o głębokiej wiedzy oraz szerokich i ustawicznie żywych zainteresowaniach. Wykształcony w zakresie filozofii chrześcijańskiej i teologii, zajmował się również pedagogiką i szkolnictwem, filozofią nowożytną i współczesną, osiągnięciami wiedzy przyrodniczej i – nade wszystko – literaturą piękną. Nadto śledził pilnie bieżące procesy społeczne i polityczne. Czytał – można by rzec – niemal ustawicznie, nawet w krótkich przerwach między załatwieniem dwu kolejnych interesantów brał do ręki którąś z książek, znajdujących się nie tylko w bibliotecznych szafach, lecz zawsze również tuż pod ręką na biurku.

A cechy charakteru? Sądzę, że nie trzeba było odbyć wielu spotkań z biskupem Klepaczem, by zauważyć ujmującą prostotę w jego sposobie zachowania się oraz uprzejmość, z jaką traktował innych ludzi.

Kto natomiast poznał biskupa Klepacza bliżej, mógł stwierdzić wartości nieczęste: wyrozumiałość, usiłowanie, by w drugim człowieku dopatrzeć się znamion dodatnich i radość niewymuszoną z każdego osiągnięcia, z każdego przejawu dobra, które stało się udziałem czyimkolwiek.

Długoletnia znajomość z biskupem Klepaczem i liczne rozmowy przeprowadzone w różnych sytuacjach umożliwiały rozpoznanie w nim głębokiej i spokojnej wiary oraz cierpliwości w znoszeniu rozmaitych udręk (także fizycznych, które nękały go dotkliwie jeszcze przed ostatnią chorobą śmiertelną i tych, które spowodowała choroba ostatnia).

Jednakże poznać dokładniej biskupa Klepacza nie było rzeczą łatwą, bo z przeżyć osobistych, zwłaszcza najbardziej wewnętrznych, nieczęsto się zwierzał; wolał w sposób pogodny i życzliwy poświęcać swój czas sprawom innych, temu, co dzieje się w świecie i – oczywiście – książkom.

Rzecz naturalna, że mając te wyjątkowe zalety intelektu i charakteru, był bardzo ceniony jako rozmówca, partner dialogu. Cieszył się przeto szacunkiem, a także przyjaźnią w kręgach duchowieństwa i osób świeckich, uczonych, pisarzy i ludzi prostych: szanowali go również politycy.

Do jakich celów swoje talenty i możliwości biskup Klepacz świadomie wykorzystywał? Pracował usilnie dla dobra Kościoła i dla dobra kraju. Świadczą o tym rozliczne jego przedsięwzięcia na terenie Polski i za granicą, między innymi przemówienia, które wygłosił podczas obrad Soboru Watykańskiego II i przez Radio Watykańskie oraz listy duszpasterskie, będące wyrazem troski o to, co należy Bogu i o to, co pomyślne i zaszczytne dla narodu. Zapewne ta podwójna troska biskupa Klepacza znajdzie w przyszłości, u historyków dziejów powojennych Kościoła w Polsce sprawiedliwą ocenę.

KS. JAN JACHYM

PIERWSZE EKUMENICZNE DNI BIBLIJ W ŁODZI

Od 11 do 21 maja 1997 r. po raz pierwszy w Łodzi odbyły się Ekumeniczne Dni Biblii. Towarzystwo Biblijne w Polsce, jak co roku, wydało z tej okazji *Słowo na Ekumeniczne Święto Biblii 1997*. Czytamy w nim:

„Hasłem tegorocznego Święta Biblii są słowa Apostoła Narodów z Drugiego Listu do Koryntian: »Bóg powierzył nam słowo pojednania« (5, 19). Siostry i Bracia! Chrześcijanie! To »słowo pojednania« – czyste i szczere – znajduje się w Biblii. Dlatego trzeba nam wszystkim: podzielonym, oddalonym od siebie, okopanym na własnych pozycjach, przekonanym o własnej wyższości – trzeba nam wszystkim otwierać Biblię i pochylać się nad nią. [...] Dlatego też Towarzystwo Biblijne w Polsce, idąc za wezwaniem papieża Jana Pawła II, powtarza raz jeszcze jego słowa i czyni je swoimi, prosząc razem z nim, by »wszyscy chrześcijanie z odnowionym zapałem powrócili do Biblii« (TMA, 40). Na drodze do roku 2000 przewodnikiem i trwałym punktem odniesienia niechaj dla wszystkich chrześcijan stanie się Pismo Święte. [...] Życzymy wszystkim, do których dotrą słowa naszego orędzia, by przez biblijne »słowo pojednania« odnaleźli w tych dniach drogę do Boga i do ludzi. W tym Roku Jezusa Chrystusa, u progu Wielkiego Jubileuszu odkryjemy wszyscy raz jeszcze Jedyne Zbawiciela Świata, który »pojednał nas ze sobą i nam powierzył słowo pojednania« (2 Kor 5,18–19)».

W ramach łódzkich Dni Biblii w świątyniach Kościołów: rzymskokatolickiego, chrześcijan baptystów, ewangelicko-reformowanego, ewangelicko-metodystycznego, oraz ewangelicko-augsburskiego odbywały się codziennie specjalne nabożeństwa biblijne.

Oddział Regionu Łódzkiego Polskiej Rady Ekumenicznej wspólnie z Komisją do Spraw Ekumenizmu Kurii Archidiecezjalnej w Łodzi zorganizował sesję naukową na temat Biblii. Odbyła się ona 13 maja 1997 r. w dużej sali obrad Rady Miejskiej w Łodzi, przy ul. Piotrkowskiej 104. Tematem sesji była: *Biblia – geneza i znaczenie dla kultury europejskiej*. Na program złożyły się odczyty:

- *Słowo na Ekumeniczne Święto Biblii 1997* – BARBARA ENHOLC-NARZYŃSKA, dyrektor generalny Towarzystwa Biblijnego w Polsce,
- *Znaczenie „Świętego Ludu” w Biblii i w judaizmie* – pastor SEMKO KOROZA, Kościół ewangelicko-reformowany, Łódź,

- *Powstanie Nowego Testamentu* – ks. JAN JACHYM, Kościół rzymskokatolicki, Łódź,
- *Modelowe studium biblijne* – Ewangelia Marka 2,1-12 – pastor KRYSTIAN BER, Kościół chrześcijan baptystów, Łódź,
- *Biblia – egzystencja – rozumienie. O znaczeniu Biblii dzisiaj* – ks. BOGUSŁAW MILERSKI, Kościół ewangelicko-augsburski, Łódź.

Rolę i znaczenie takich Dni Biblii dla jedności chrześcijan uświadamiamy sobie lepiej, znane twierdzenie ks. prof. Wacława Hryniewicza, że Bóg jest Bogiem ekumenicznym, a zatem i Pismo Święte jest Biblią ekumeniczną. Taki ekumeniczny przekład Biblii w zamierzeniu Towarzystwa Biblijnego w Polsce i Kościoła rzymskokatolickiego ma się ukazać dla uczczenia Roku Dwutysięcznego Chrześcijaństwa, by wpisać się w „służbę pojednania”. Biblia jest bowiem znakiem wspólnoty w Jezusie Chrystusie i „słowną ikoną naszego Pana”, jak to wyraził Paweł Ewdokimow, wybitny teolog prawosławny.

RECENZJE

ks. Marian Ruścicki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, ss. 316.

Wobec wyczerpania się pierwszego dziesięcioletniego nakładu *Istoty i genezy religii*, książki znaczącej nie tylko dla studiujących teologię lub nauki religioznawcze, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu podjęło się jej wznowienia. Autor tejże publikacji, uzupełnionej i poprawionej, nie rości sobie prawa do wszechstronnego wyczerpania tematyki ani do prezentacji ostatnich wyników badań. Raczej chciałby pomóc czytelnikowi zorientować się w podstawowych zagadnieniach i być może uporządkować zamęt pozostały z nie tak dawno jeszcze lansowanych teorii dotyczących „wyższości” nauki oraz światopoglądu naukowego nad religią oraz pomóc czytelnikowi w odpowiedzi na pytanie o sensowność i aktualność religii w dobie tak dynamicznego postępu naukowo-technicznego oraz laicyzacji życia.

Tytuł publikacji jest w pełni adekwatny w stosunku do jej zawartości. Prezentację materiału, jak sugeruje przejrzysty plan pracy, podzielono zgodnie z tytułem na dwie części. We wstępnym rozdziale pierwszej części, podejmującej problem istoty religii, omówione zostały trzy nauki zajmujące się badaniami nad religią, a więc najpierw nauki religioznawcze (m.in. historia religii, psychologia religii, socjologia religii czy fenomenologia religii), w dalszej kolejności filozofia religii, a wreszcie stosunkowo nowa dziedzina, jaką jest teologia religii, każda z właściwym sobie zakresem kompetencji badawczych. Sformułowanie pojęcia religii, poprzedzone zostaje najpierw ustosunkowaniem się do niebagatelnej kwestii, jaką jest adekwatna metoda. Pojęcie religii przedstawiono, odwołując się do klasycznego rozróżnienia jej podmiotu, przedmiotu i zachodzącej między nimi relacji. Zagadnienie poszerzono o prezentację w kolejnych punktach naczelnych idei religijnych, podstawowych przejawów życia religijnego oraz jego konsekwencji dotyczących kultu, moralności i form organizacyjnych. Następny rozdział ma charakter dopełniający, proponuje czytelnikowi krytyczne ustosunkowanie się do tzw. redukcjonistycznych ujęć religii, jak teorie psychologiczne (L. Feuerbach i W. James), psychoanalityczne (S. Freud, C. Jung i E. Fromm) czy socjologiczne (marksizm). Część pierwsza kończy się rozdziałem o oryginalności religii na tle licznych przejawów aktywności ludzkiej, jak nauka, filozofia, estetyka, etyka czy ogólnie biorąc kultura.

Druga część obejmuje problem pochodzenia religii wraz ze związanymi z tym pytaniami. Zanim autor przejdzie do istoty rzeczy, odnosi się najpierw do wyjaśnień proponowanych przez teorie naturalistyczne (być może znane czytelnikowi przynajmniej ze słyszenia) oraz do powszechnego niedawno przekonania o *homo religiosus* czy teorii praobjawienia jako początku religii. Dopiero po tym wprowadzeniu, następuje przejście do meritum, które wyjaśnia genezę religii, opierając się na objawieniu w stworzeniu i przez stworzenie i objawieniu historycznym oraz rozpoznaniu go przez człowieka i jego odpowiedź. Ostatni, trzeci rozdział, ma charakter dopełniający, wyjaśnia kwestie szczegółowe w świetle objawieniowej koncepcji genezy religii, takie jak: zagadnienie tzw. religii naturalnych, kwestię założycieli religii, powstawania religii nowych czy zaniku starszych. Zapewne dla wielu czytelników będzie interesująca ze wszech miar odpowiedź na pytanie o wielość religii, ich możliwości zbawcze, a wreszcie o roszczenie chrześcijaństwa do bycia religią absolutną (sformułowanej przez autora jako zbawcza religia światowa) oraz konsekwencji w odniesieniu do innych religii niechrześcijańskich. Autor daje szereg oryginalnych, własnych rozwiązań, odbiegających w znacznym stopniu od tradycyjnych, co niekiedy wzbudza interesujące dyskusje.

Oprócz interesującej i na czasie tematyki, niewątpliwą zaletą tej pozycji jest także przejrzysta konstrukcja monografii oraz jej przystępny język, zrozumiały także dla czytelnika rozpoczynającego swoje pierwsze spotkanie z tą problematyką. Obszerna literatura przedmiotu zamieszczona na końcu, dotyczy w przeważającym stopniu publikacji polskojęzycznych i daje orientację w tej dziedzinie na przełomie ostatniego trzydziestolecia. Nowe wydanie zawiera także indeks osobowy. Nie wydaje się mankamentem brak skorowidzu rzeczowego ze względu na bardzo szczegółowy, a zarazem przejrzysty spis treści pozwalający bez większych trudności zorientować się w zakresie podjętych problemów. Krótka notka o autorze oraz jego dorobku naukowym, zamieszczona na okładce, służy do okazania zaufania autorowi i sięgnięcia po tę lekturę bez obawy rozczarowania czy zmarnowania czasu.

ks. Grzegorz Dziewulski

Lothar Schaf er, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schöpfung der Natur*, Frankfurt am Main 1993, ss. 279.

Przywołany w tytule niniejszej książki *Projekt Bacona* wyznacza główny nurt cywilizacji współczesnej. Stanowi on bowiem treść propagowanej przez Francisca Bacona (1561–1626) nowej, w stosunku do starożytnej i średniowiecznej, strategii naukowego badania przyrody. W starożytności i średniowieczu poznanie przyrody stanowiło cel sam w sobie, natomiast w czasach nowożytnych zaczęto je traktować jako środek prowadzący do wzrostu powszechnego dobrobytu ludzkości. Zgodnie z projektem Bacona miało to być poznanie sprzężone z techniką, dostarczające człowiekowi środków do panowania nad przyrodą i efektywnego uwalniania się od biedy materialnej.

Dzisiaj panuje powszechna zgoda co do tego, że praktykowane w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych techniczne wykorzystywanie przyrody prowadzi do jej rozległych zniszczeń. Mówi się nawet o globalnym wymiarze kryzysu ekologicznego i w nowożytnym sposobie badania przyrody upatruje się główną przyczynę jego wystąpienia. Nic więc dziwnego, że pojawiają się coraz liczniejsze głosy, za Hansem Jonasem, żądające odrzucenia ideałów zawartych w projekcie Bacona i skoncentrowania wysiłków na programowej ochronie przyrody. Konsekwentnie więc wysuwany jest postulat zarzucenia technicznych działań człowieka wobec przyrody na rzecz odpowiedzialności człowieka za przyrodę. Oznacza to zgodę na przewyżczenie dominującej w cywilizacji zachodniej antropocentryki na rzecz fizjocentryki, czyli respektowania w ludzkim działaniu własnych praw przyrody.

Zawarte w książce L. Schafera studium podejmuje ten wątek dyskusji nad zakresem, dynamiką i przyczynami kryzysu ekologicznego. Kieruje się jednak przeciw głoszonemu przez H. Jonasa takiemu „zryczałtowanemu” oskarżaniu nowoczesności. Schafer nie wiąże bowiem kryzysu ekologicznego z ideałami przyświecającymi projektowi Bacona, lecz raczej z programem Bacona, czyli ze środkami i metodami, za pomocą których ideały te były realizowane. Wskazuje tym samym na potrzebę istotnego w dyskusji nad kryzysem ekologicznym rozróżnienia między ideałem a programem zawartym w projekcie Bacona. Kryzys ekologiczny domaga się bowiem gruntownych analiz dotychczasowych form technicznego wykorzystywania przyrody, by na ich podstawie wskazać nowe, usprawiedliwione ekologicznie możliwości realizowania ideałów Bacona. Stąd też Schafer stawia współczesnej filozofii nie tyle zadanie wglądu w istotę techniki, ile poszukiwania kryteriów jej ekologicznego wartościowania. Tak też zdaje się formułować myśl przewodnią niniejszej książki. Całość zaś problematyki związanej z tą myślą przedstawia w strukturze siedmiu rozdziałów obejmujących kolejno: postawienie problemu i wyznaczenie teoretycznej płaszczyzny jego rozważania, analizę strukturalnych przejawów kryzysu ekologicznego, prezentację współczesnego sporu o dziedzictwo Bacona, krytykę tworzonej w reakcji na projekt Bacona naturalistycznej koncepcji odpowiedzialności za przyrodę, krytykę inspirowanej myślą Platona i Arystotelesa teorii ochrony przyro-

dy przed destrukcyjnym działaniem techniki, następnie pozytywny wykład etyki ekologicznej, budowanej w oparciu o zasadę autonomii i cielesności człowieka, i wreszcie zapowiedź przyszłości techniki w świetle stawianych przed nią kultywacyjnych zadań wobec przyrody. Książkę uzupełnia bogaty zestaw cytowanej w tekście literatury przedmiotu, a także starannie opracowany indeks osobowy i rzeczowy.

Przyjmując za punkt odniesienia projekt Bacona, w pierwszym rozdziale książki L. Schafer przywołuje potęgowane kryzysem ekologicznym pytania o legitymizację technicznej działalności człowieka w przyrodzie. Przekonany o cywilizacyjnym charakterze kryzysu ekologicznego nie wiąże go z naturalnymi procesami historii przyrody i twierdzi, że rozważania o etycznej legitymizacji technicznej działalności człowieka mogą być podejmowane w ramach teorii kultury, nie zaś teorii przyrody. W ten sposób określa strony sporu o źródła tej legitymizacji. Z jednej strony wskazuje na humanistów upatrujących w autonomicznym rozumie ludzkim instancję normującą techniczną działalność człowieka w przyrodzie, z drugiej zaś strony, na naturalistów upatrujących tę instancję w samej przyrodzie. Konsekwentnie do końca książki ukazuje racje wspierające pierwszą ze stron zarysowanego sporu.

Drugi rozdział książki poświęca Schafer zależnościom między strukturalnymi przejawami kryzysu ekologicznego a możliwościami ich rozpoznawania i analizowania. Wskazuje zatem na wtórny względem działań technicznych charakter efektów ekologicznych, następnie na znaczenie nieuchwytnych dla naocznych spostrzeżeń procesów skutkujących w zakresie ekologii, dalej na kompleksywny i globalny charakter problemów ekologicznych, wreszcie na ich charakter dramatyczny. W ślad za charakterystyką kryzysu ekologicznego Schafer wskazuje na konieczność zmiany paradygmatu w podejściu do jego przejawów. Zaleca zatem odejście od praktyki zatrzymywania się jedynie na zjawiskach występujących w obrębie kryzysu ekologicznego na rzecz sięgania do podstaw zagrożonego życia. Wskazuje ponadto na potrzebę koncentrowania uwagi na kompleksowych problemach ekologicznych, przeciwdziałanie którym wymaga zaangażowania interdyscyplinarnego. Podkreśla wreszcie pragmatyczny status odpowiedzialności orientującej przyszłościowo techniczną działalność człowieka w przyrodzie. Tym samym odcina się od propozycji H. Jonasa w tym zakresie, zgodnie z którą odpowiedzialność stanowi zasadę konstytuującą etykę cywilizacji technologicznej.

Konfrontacja ze stanowiskiem Jonasa wypełnia treść następnego rozdziału książki, prezentującego spór o dziedzictwo Bacona. Zdaniem Schafera, Bacon jest wiodącą postacią nowożytnej kultury. Jakkolwiek wkład Kartezjusza, Hobbesa, Galileusza, Keplera, Pascala i innych badaczy XVII w. w tworzenie nowoczesnej metodologii przyrodoznawstwa jest bardziej znaczący niż wkład Bacona, to jednak jemu przyznaje Schafer pierwszeństwo i to nie tylko ze względu na skuteczne rozpropagowanie hasła, że nauka jest równoznaczna z władzą, lecz również ze względu na rozpoznanie i zaprezentowanie praktycznego wymiaru funkcjonowania nauki „dla pożytku człowieka”. Gdy więc Jonas zaleca odrzucenie projektu Bacona upatrując w nim jedną z przyczyn kryzysu ekologicznego, to Schafer broni tego projektu, upatrując w nim szansę dla ludzkości. Dlatego w projekcie Bacona rozróżnia ideały od programu ich realizacji zaleca więc modyfikację programu, aby zachować ideały. Zaleca mianowicie wzbogacenie programu o myśl jeszcze obcą Baconowi, że przyrodę trzeba chronić, aby móc ją wykorzystać. Realizacja tej myśli nadaje projektowi Bacona wymiar polityczny i społeczny. Oznacza to konieczność realizacji tego projektu z uwzględnieniem granic wzrostu, a także zmian w zakresie konsumpcyjnego zachowania człowieka i w zakresie jego preferencji ekonomicznych. Jakkolwiek bowiem człowiek zdany jest na korzystanie z przyrody, to jednak tę konieczność musi wiązać z granicami wzrostu. Chodzi więc o to, aby wzrost gospodarczy nie był celem samym w sobie. Człowiek tylko wtedy jest bowiem uprawniony do zaspokajania swoich potrzeb dobrami przyrody, gdy potrafi ocenić te potrzeby. Potrzeby człowieka muszą być zatem powiązane z jego moralnością.

Konfrontacji z myślą Jonasa poświęca Schafer także następny rozdział zatytułowany *Naturalizm i odpowiedzialność za przyrodę*. Nawiązuje tutaj bezpośrednio do proponowanej przez Jonasa w *Das Prinzip Verantwortung* etyki odpowiedzialności. Schafer podkreśla wagę zawartego w etyce

odpowiedzialności apelu o potrzebę zmiany naszego postępowania względem przyrody. Równocześnie jednak nie godzi się z filozoficzną argumentacją wspierającą ten apel. Nie godzi się on mianowicie za przyjętą przez Jonasa fizjocentryczną perspektywą przewyciężania antropocentryzmu. Utrzymanie tej perspektywy prowadzi bowiem do błędnej w istocie próby uzależniania norm etycznego postępowania człowieka wobec przyrody od faktycznego stanu tej przyrody. Ostatecznie Schafer podjętą przez Jonasa próbę fizjocentrycznego uzasadnienia etyki odpowiedzialności uznaje za nieudaną, a nawet za niedopuszczalną. Nie umożliwia ona ponadto przewyciężenia antropocentryzmu, wklajając się w jego nowe odmiany. Dlatego też Schafer konsekwentnie orientuje się na antropocentrykę etyki tradycyjnej, zgodnie z którą odpowiedzialność za przyrodę ujmowana jest w ramach zobowiązań, jakie spoczywają na nas w stosunku do drugiego człowieka, włącznie ze zobowiązaniami w stosunku do nas samych i do nadchodzących pokoleń. Odpowiedzialność człowieka za przyrodę może się bowiem pojawić tylko jako część odpowiedzialności człowieka za człowieka.

Krytykę naturalistycznego uzasadniania etyki odpowiedzialności człowieka za przyrodę uzupełnia Schafer w piątym rozdziale krytyką inspirowanej myślą Platona i Arystotelesa teorii ochrony przyrody przed destrukcyjnym działaniem techniki. Myśl starożytna jest bowiem traktowana przez zwolenników fizjocentryzmu jako wiedza orientująca w zakresie praktyki życiowej człowieka, co sprawia, że dostrzegają oni w niej także podstawę do określenia warunków niedestrukcyjnego funkcjonowania techniki. Schafer nie podziela tego poglądu zwolenników fizjocentryzmu i mówi w tym przypadku o pseudoterapiach, czyli o pozornych środkach zaradczych, proponowanych przez myśl antyczną odnoszoną do warunków cywilizacji technologicznej. Zarówno bowiem proponowana przez Platona praktyczna filozofia przyrody, jak i proponowana przez Arystotelesa teleologiczna koncepcja przyrody nie przystają do warunków cywilizacji technologicznej. Schafer mówi więc o tych koncepcjach jako anachronicznych w odniesieniu do współcześnie doświadczanego kryzysu ekologicznego i wartość tych koncepcji dostrzega jedynie w perspektywie ich historycznych badań.

Po krytyce podjętej przez H. Jonasa metody tworzenia i uzasadniania etyki odpowiedzialności Schafer przedstawia pozytywny wykład własnej koncepcji etyki ekologicznej. Zasada się ona na autonomii i cielesności człowieka. Oznacza to, że tworzenie takiej etyki nie wymaga odrzucenia antropocentryzmu, a nawet wyraźnie go zakłada. Dopiero bowiem w perspektywie antropocentrycznej, uwyrażniającej autonomię człowieka, ujawnia się problem jego odpowiedzialności względem przyrody. Tak pojmowany antropocentryzm nie wskazuje na opozycję człowieka wobec przyrody, lecz stanowi podstawę teorii, zgodnie z którą korzystanie przez człowieka z zasobów przyrody jest podporządkowane jego moralności, w propozycji Schafera uzasadnianej etyką Kanta. Oznacza to ponadto, że tworzenie etyki ekologicznej wymaga odrzucenia fizjocentrycznej koncepcji przyrody na rzecz koncepcji fizjologicznej. Zrywa ona z podtrzymywanym przez zwolenników fizjocentryzmu rozumieniem przyrody jako pewnej całości czegoś, co istnieje i jest poddane powszechnym prawom i rozumie przyrodę jako pewną całość, która sprzyja, bądź nie sprzyja życiu. Fizjologiczne pojęcie przyrody wskazuje więc na związek człowieka z przyrodą wyrażający się w fizjologicznych procesach wymiany między organizmem a jego otoczeniem. Zdaniem Schafera nie implikuje ono ani archaicznego hasła „z powrotem do przyrody”, ani też odrzucenia techniki, lecz podporządkowuje stosowanie środków naukowych i technicznych zasadom moralno-praktycznym, obejmującym odpowiedzialność za zdrowie cielesne. Zdania zaś powinnościowe, sformułowane z odwołaniem się do fizjologicznego pojęcia przyrody nie ściągają na siebie podejrzeń o naturalizm. Ich powinność nie wynika bowiem z normatywnego stosunku człowieka do przyrody, lecz z obowiązków, które człowiek ma wobec siebie, w szczególności z obowiązku troski o swoje zdrowie cielesne. Z fizjologicznej koncepcji przyrody wynika ponadto nowe doświadczenie podstawowe, które można opisać jako powrót do skończoności. Nieskończone universum nowożytnego przyrodoznawstwa stworzyło iluzję, że przyroda jest obszarem bezgranicznym i niewyczerpywalnym. Przyroda jako nasz habitat i miejsce realnych oddziaływań ma natomiast ścisłe granice. Procesy wymiany, którym podlegamy jako organizmy, są bardziej gęste, bezpośrednie i ściślejsze niż do niedawna przyjmowano. Wszelkie więc odpady cywilizacji technicznej dosięgają człowieka w fizjologicznym obiegu przyrody.

Dlatego też intencje zawarte w pytaniach o odpowiedzialność za przyrodę zacierają do ochrony organizmów, w przekonaniu że stanowi ona ochronę pytającego człowieka. Człowiek jako organizm stanowi bowiem część metabolizmu przyrody.

Rozważania zawarte w książce kończy rozdział siódmy poświęcony przyszłości techniki. Przyjęcie w poprzednim rozdziale autonomii człowieka i jego cielesności jako zasad konstytuujących etykę ekologiczną nie stanowi, zdaniem Schafera, dowolnie dobranej tezy antropologicznej, lecz tezę uwzględniającą adekwatną do faktycznego stanu rzeczy pozycję człowieka w przyrodzie. Teza ta wskazuje mianowicie na człowieka jako istotę kultywującą zarówno samą siebie, jak i jej przyrodnicze otoczenie. W tezie tej zawarta jest ponadto myśl o pośredniczącej roli techniki w spełnianiu przez człowieka owej kultywacyjnej funkcji. Technika stanowi tutaj istotne dopełnienie człowieka. Schafer nawiązuje tym samym do stanowiska A. Gehlena, zgodnie z którym człowiek jest istotą niepełną, zdaną niejako na tworzenie kultury. Gdy więc Jonas i zwolennicy fizjocentryzmu w technice upatrują zagrożenie dla przyrody, to Schafer dostrzega związane z techniką możliwości doskonalenia przyrody. Pod warunkiem wszakże, iż zastosowanie techniki będzie się odbywać w perspektywie ekologicznej, co G. Ropohl wyraził w stwierdzeniu, że współczesna technika wymaga „ekotechnicznego uzupełnienia”. Dlatego mówiąc o strukturalnych wymaganiach stawianych przyszłościowo zorientowanej technice i technologii, Schafer wskazuje na konieczność tworzenia alternatywnych form techniki, nie zaś nowej etyki. W tym też jedynie dostrzega on możliwość dochowania wierności projektowi Bacona bez niebezpieczeństwa popadania w błędy popełnione na etapie naiwnej jego realizacji.

Recenzowana książka L. Schafera stanowi jeden z licznych dzisiaj głosów w dyskusji nad przyczynami, zakresem i dynamiką kryzysu ekologicznego. Nie ogranicza się ona jednak do konstatacji faktów czy jasnego wykładu określonego stanowiska wobec tych faktów, lecz przez swój polemiczny charakter porządkuje przedmiotowo tę dyskusję i dookreśla prezentowane w niej wypowiedzi. Ujawniają się w ten sposób erudycyjne walory jej autora, wszechstronnie zorientowanego zarówno w faktycznym stanie kryzysu ekologicznego, jak i w różnorodnych nurtach odnośnych opracowań teoretycznych. Erudycyjny charakter tego opracowania potwierdza ponadto uwzględniona w nim bogata literatura przedmiotu, a także wnikliwie analityczny sposób jej spożytkowania.

Wskazanych powyżej walorów prezentowanej tutaj książki nie osłabiają zasadniczo pewne niekonsekwencje. Można je odnaleźć w braku wskazań na różnice występujące w stanowiskach filozofów zaliczanych przez Schafera do zwolenników fizjocentrycznej koncepcji człowieka, przyrody i relacji człowieka do przyrody. Różnice te zasługują na uwagę głównie ze względu na różne tradycje filozoficzne, do których odwołuje się np. H. Jonas, K. M. Meyer-Abich czy R. Spaemann. Nieuwzględnianie tych różnic powoduje, że ostrze krytyki kieruje Schafer z jednakową siłą do każdego ze wspomnianych tutaj uczonych. Zróżnicowana analiza ich stanowisk zróżnicowałaby także krytykę, a może nawet w niektórych przypadkach uczyniłaby ją bezpodstawną. Wiele wskazuje na to, że taka krytyka nie odnosiłaby się do stanowiska wyrażonego przez K. M. Meyer-Abicha w praktycznej filozofii przyrody. Niekonsekwencją wydaje się także ujmowanie autonomii człowieka w kontekście myśli Kanta. Zabieg ten powoduje, że autonomia człowieka w praktyce utożsamia się z subiektywizmem, w konkretnym przypadku pojmowanym jako absolutyzacja ludzkiego rozumu. To zaś wydaje się niezgodne z całością wyводу Schafera upatrującego w tej autonomii podstawy etyki ekologicznej, zabezpieczającej odpowiedzialność człowieka za środowisko, w którym i dzięki któremu człowiek żyje.

Niezależnie od przedstawionych tutaj uwag krytycznych i nie odnotowanych niedociągnięć merytorycznych książka L. Schafera zasługuje na wnikliwą uwagę ze strony przygotowanych filozoficznie czytelników. Można ją także zalecić studentom filozofii zainteresowanym ekologią człowieka i bioetyką.

ŚWIAT ZOFII JOSTEINA GAARDERA – CZYLI Z MYŚLĄ O FILOZOFICZNEJ EDUKACJI MŁODZIEŻY

Gdy przed laty w Akademii Teologii Katolickiej został zainicjowany cykl wykładów *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, nie brakło wśród uczestników dyskusji głosów postulujących pilną potrzebę refleksji w ramach szeroko pojętej dydaktyki filozofii. Jeden z dyskutantów podniósł problem filozofowania z dziećmi¹. Postawił wtedy pytania: Jak należałoby przedstawiać ważne problemy filozoficzne tym, którzy filozoficznej formacji nie mają? Czy nie należałoby czegoś przedsięwziąć u nas, jeśli już nie w odniesieniu do dzieci, to chociaż w odniesieniu – z myślą – o młodzieży? Czy i jak w sztukę filozofowania wprowadzać najmłodszych?

Pytania wówczas postawione nie tylko nie uległy dezaktualizacji, lecz ożyły i zyskały na znaczeniu. Do przywołania i poniekąd sformułowania na nowo powyższych pytań, które autor niniejszego omówienia postawił w 1992 r. podczas wzmiankowanej dyskusji, skłania trzecie już wydanie w Polsce (w krótkim odstępie czasu, po pierwszym wydaniu w 1995) *Świata Zofii* Josteina Gaardera², norweskiego nauczyciela filozofii.

Jostein Gaarder (ur. 1953) napisał *Świat Zofii* dla swojej nastoletniej córki. W ciągu pięciu lat od pierwszego norweskiego wydania w 1991 r., *Świat Zofii* zrobił furorę na całym świecie, stał się pierwszym bestsellerem, osiągnął łączny nakład ponad 10 mln egz.³ (w Polsce 100-tysięczny nakład zniknął błyskawicznie z księgarskich półek)! Nowym zjawiskiem, towarzyszącym kolejnym edycjom książki Gaardera, są powstające także w całym świecie (od niedawna również w Polsce, skupiające u nas ponad 500 członków) „Kluby *Świata Zofii*” – prawdziwe młodzieżowe kluby filozoficzne⁴.

Od dawna istniało zapotrzebowanie na tego typu publikację i refleksję. Pierwsze zdecydowane próby poczynił w tym kierunku Matthew Lipman, autor dwóch książek: *Harry Stottelmeiers Entdeckung. Philosophieren mit Kindern* oraz *Handbuch zu „Harry Stottelmeiers Entdeckung”*⁵. *Świat Zofii* Josteina Gaardera w sposób znakomity wyszedł naprzeciw postulatowi M. Lipmana. Gaarder trafił ze swoją propozycją w przysłowiową dziesiątkę. Nie może zatem nikogo dziwić, iż inny nauczyciel – tym razem nauczyciel filozofii z Niemiec, Peer Olsen – opracował *Przewodnik po Świecie Zofii* – zeszyt z ćwiczeniami⁶. W ten sposób Gaarder i Olsen stali się autorami sporego poruszenia wśród szerokich rzesz czytelników, jakiego dawno nie obserwowano. Owo poruszenie należy określić mianem prawdziwego sukcesu, gdy weźmiemy pod uwagę ogólną spadkową tendencję w czytelnictwie, a zwłaszcza w odniesieniu do propozycji ambitniejszych.

Książka Gaardera podstępnie (w tym najlepszym znaczeniu) – jak pisze M. Środa – wciąga w zagadnienia filozoficzne rzesze nie tylko młodych ludzi⁷. Z dużym zainteresowaniem sięgają po nią także dorośli. I tych ostatnich także frapuje lektura książki norweskiego nauczyciela. W czym tkwi sekret niezwyklej popularności i poczytności *Świata Zofii*?

Przede wszystkim konstrukcja fabuły sprawia, że czytelnik od samego początku świetnie się bawi, choć od razu zostaje postawiony wobec poważnych pytań. To właśnie pytania (Kim jesteś? Skąd się wziął świat?), jednakowo ważne dla dorosłych i dzieci, zaczynają wciągać i wyzwalać

¹ Zob. *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1992, s. 35–37.

² J. G a a r d e r, *Świat Zofii*, tłum. I. Zimnicka, Jacek Santorski & CO Wydawnictwo 1997, ss. 559.

³ W Japonii rozeszło się blisko 5 mln egz.!

⁴ Zob. J. E y, *Co siódmy w futrze królika*, „Polityka”, nr 50, 1997, s. 98; 101.

⁵ Obie pozycje zostały opracowane i wydane przez Daniela G. Camhy’ego w wydawnictwie Haldler-Pichler-Temsky we Wiedniu (Wien 1990). Zob. J. M a c h n a c z, *Filozofowanie z dziećmi*, „Przegląd Powszechny” 1992, nr 2 (846), s. 304–309.

⁶ Jacek Santorski & c.o. Wydawnictwo.

⁷ M. Ś r o d a, *Dzieci to filozofowie, filozofowie to dzieci*, „Nowe Książki”, 1997, nr 9, s. 4–6.

osobliwy niepokój metafizyczny. Przed trybunałem tych pytań musi bowiem przejść wszystko to, co konkretny człowiek uznał za odpowiedź, także ten, który żył przed stuleciami. To właśnie tu budzi się ciekawość, bo tylko wtedy, gdy człowiek może skonfrontować własną odpowiedź z odpowiedzią kogoś innego, tylko wtedy, gdy może porównać się z kimś innym, nie jest już sam. Gaarder słusznie też przemycza przekonanie dotyczące tajemnicy: Możliwe, że tajemnicy nie zdoła się nigdy rozwiłać, ale to nie przekreśla w niczym tego, że ma ona jakieś rozwiązanie (por. s. 25). Subtelnie zatem autor *Świata Zofii* wprowadza rozróżnienie, ale nie rozprawia o nim głośno, nie teoretyzuje ponad miarę, między porządkiem bytowania, z którego nie wyklucza *a priori* Tajemnicy, a porządkiem poznania. Człowiek, poznając, zawsze mierzy się z tajemnicą tego, co jest. Więcej, zwraca uwagę na doniosłość pewnych pytań stawiających go wobec tajemnicy istnienia. Gaarder zdaje się w ogóle przywracać człowieka pytaniu, jako podstawowemu sposobowi istnienia człowieka. Tym bowiem co zagraża człowiekowi współczesnemu jest utrata zdolności zdumiewania się i w konsekwencji – brak pytań lub banalność stawianych pytań (por. s. 28, 32).

W dobie banalizacji prawdy o człowieku, banalnych odpowiedzi na banalne pytania, w dobie paradoksu odpowiedzi na niezadawane pytania, musi zrodzić się osobliwa reakcja obronna i podejrzliwość wobec wszelkich prób zdobywania człowieka dla określonych przekonań⁸, lub też – wręcz odwrotnie – bezkrytyczna uległość wobec prościutkich, zwodniczych idei o charakterze cząstkowym, doraźnym (i zwykle – pragmatycznym). Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest zanik mądrości i miłości mądrości za cenę w miarę dostatniego i spokojnego urzędzenia się. Obnażenie tych niepomyślnych tendencji (s. 30–31) przemawia do młodego czytelnika, a postawienie go przed wyborem (s. 31) uświadamia mu dramatycznie odpowiedzialność za własne życie. Dorosły czytelnik prawdopodobnie – o ile nie uprzedzi się z góry do proponowanych syntez i skrótów – ma możliwość skonfrontowania się z własnym sposobem przeżywania swojego życia (dzieciństwa, wieku młodzieńczego, dorosłych wyborów).

Metoda eksperymentów myślowych i konfrontacji z codziennością, która już uzyskała określony rytm i kształt (którą ucieleśniają dorośli – np. mama Zosi) pozwalają wyjść młodemu człowiekowi poza tzw. oczywistości i przejść do prawdziwych zdzwień i wzruszeń.

Świat Zofii często krytykowano za brak metody, zarzucano, że trudno z niego nauczać⁹. Zarzutów nie jest trafny. Gaarderowi nie chodzi nade wszystko o nauczanie historii filozofii jako jakiejś historii poglądów. W centrum stawia po prostu człowieka filozofującego, czyli pytającego. Dlatego w *Świecie Zofii* widnieje podtytuł *Cudowna podróż w głąb historii filozofii*. Podróż ta rozpoczyna się od kilku podstawowych pytań, które stają u podłoża innych pytań. Wydaje się, że autorowi *Świata Zofii* bliskie jest przekonanie, które osobiście podzielam, iż filozofii (i filozofowania) nie da się nauczyć jak choćby przykładowo matematyki. Filozofowanie bowiem jest sztuką patrzenia na siebie, na otaczający świat przyrody i świat ludzki – świat kultury, sposoby myślenia i różne uwarunkowania tegoż myślenia. Zrozumieć drogi ludzkiego myślenia, to wybrać się w drogę za mądrym przewodnikiem, który zmusza do zastanawiania się, rozbudza ciekawość i pasję życia, pozwala dociekać najgłębszych racji do i dla życia. Jest to sztuka oglądania i widzenia tego, co cząstkowe (szczegółowe) w perspektywie coraz bardziej całościowej. Wtedy bowiem rozbłyska pełne znaczenie tego, co do tej pory wydawało się bez znaczenia lub uzurpowało sobie prawo do bycia całościowym punktem widzenia. Innymi słowy jest to znaczące upomnienie się o mądrościowe podejście do rzeczywistości¹⁰. Jeśli zaś idzie o rodzaj literacki, to raczej jest to zachęta w stylu klasycznych proreptyków aniżeli podręcznik czy profesjonalne wprowadzenie do filozofii.

⁸ Może ona przyjąć kształt postmodernistycznego zarzutu o represywnym charakterze prawdy, który opiera się na założeniu sceptycyzmu i absolutnego relatywizmu poznawczego oraz – ogólniej – nihilizmu aksjologicznego.

⁹ To właśnie skłoniło m.in. P. Olsena do rozpisania – jak powiada M. Środa w cytowanym wyżej omówieniu – filozoficznych problemów Zofii na zagadki, role, pytania, tabele, konspekty dyskusji, tropy.

¹⁰ Por. ks. M. K u r d z i a ł e k, *Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych*, „Ethos”, 9 (1996) nr 35–36, s. 82–83 (przyt. 5).

Świat Zofii uświadamia dorosłym i młodym potrzebę rozmowy oraz obnaża nieumiejętność prowadzenia tej rozmowy ze swoimi dziećmi. Uświadamia potrzebę autorytetów (ojca, nauczyciela) w czasach bankructwa autorytetów i pokazuje sposób przezwyciężenia tej niekorzystnej, wręcz antywychowawczej tendencji kultury współczesnej.

Jeśli zrozumiemy tytuł *Świat Zofii* metaforycznie jako *Świat mądrości* oraz uświadomimy sobie to, iż mądrość jako Boże arcydzieło – zgodnie z Księżą Syracysesa (24, 8) – otrzymała polecenie od Boga rozbicia swego namiotu pośród synów ludzkich, to *Świat Zofii* Gaardera może być czytany na wiele sposobów. Jest to jednak w każdym przypadku przygoda odnajdywania siebie prawdziwszego. A jest to dopiero początek niezwyklej przygody, którą przedsięwziął Bóg, aby wyjść naprzeciw człowiekowi. Wydaje się, iż *Świat Zofii* Gaardera może wyjść naprzeciw prawdziwym spotkaniom się i rozmowom młodzieży i dorosłych. Jest wyrazem troski o mądrość.

Mankamenty w postaci nadmiernych uproszczeń, które mogą irytować wyczulonych na intelektualną subtelną profesjonalnych filozofów, można autorowi wybaczyć. Gaarder w jakiś sposób ocala dobre imię filozofii – miłości mądrości, tak mocno ostatnimi czasy sponiewierane. Kraina filozofii prawdziwej – z pozoru tak odległa i niebezpieczna – okazuje się krainą zagubionego dzieciństwa. Wydawnictwu można pogratulować wyczucia i szybkiej decyzji oraz starannego zrealizowania polskiego tłumaczenia, którego trud pomyślnie pokonała Iwona Zimnicka.

ks. Sławomir Szczyrba

PRZEMÓWIENIE REKTORA
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ŁODZI
KS. DRA IRENEUSZA PEKALSKIEGO Z OKAZJI INAUGURACJI
ROKU AKADEMICKIEGO 1997/98

Zgodnie z wieloletnią tradycją, cztery archidiecezjalne uczelnie teologiczne Łodzi w drugą sobotę października rozpoczynają swój kolejny rok akademicki. Wypada zauważyć, że nasza uroczystość zbiega się szczęśliwie w czasie z 35. rocznicą otwarcia przez wielkiego Papieża Jana XXIII prac Soboru Watykańskiego II.

Najpierw zgromadziliśmy się w bazylice archikatedralnej, aby na wspólnej modlitwie zawierzyć Bogu czekające nas zadania związane ze zdobywaniem i przekazywaniem solidnej wiedzy filozoficzno-teologicznej, wyznaczane przez soborowe nauczanie oraz inne dokumenty papieskie zrodzone z ducha soborowego dzieła. Obecnie w seminaryjnej auli uczestniczymy w drugiej części naszych uroczystości.

W imieniu archidiecezjalnych uczelni kościelnych Łodzi z wielką radością pragnę powitać wszystkich dostojnych gości, którzy swoją obecnością zechcieli uświetnić inaugurację nowego roku akademickiego.

Bardzo serdecznie witam Pasterza Kościoła łódzkiego Księdza Arcybiskupa Władysława Ziółka. Do słów powitania pragnę dołączyć podziękowanie za przewodniczenie w bazylice mszy świętej celebrowanej w intencji tych, którzy w naszych uczelniach podejmują wielki trud nauczania, wychowania i uczenia tego, co w dalszej lub bliższej przyszłości może służyć pomnażaniu duchowego bogactwa Kościoła łódzkiego, który pragnie być coraz bardziej soborowy.

Witam Jego Ekscelencję Księdza Biskupa Bohdana Bejze. Witam Jego Ekscelencję Księdza Biskupa Adama Lepe.

Szczególnym gościem naszej uroczystości jest Ksiądz Prałat dr Eugeniusz Edyk, absolwent naszego Seminarium, wieloletni profesor Seminarium Polonijnego w Orchard Lake, obecnie kapłan archidiecezji Detroit w Stanach Zjednoczonych. Witam serdecznie Księdza Prałata w murach naszej Uczelni. Dziękuję za podjęcie się trudu wygłoszenia wykładu inauguracyjnego.

Pragnę powitać Pana Senatora Andrzeja Ostoję-Owsianego, nowo wybranego łódzkiego parlamentarzystę.

Życzliwym słowem powitania obejmują przedstawiciele władz samorządowych naszego miasta. Pragnę powitać Pana Marka Czekalskiego, prezydenta miasta Łodzi.

Bardzo serdeczne słowo powitania kieruję do Jego Magnificencji Księdza prof. dra hab. Romana Bartnickiego, Rektora zaprzyjaźnionej z nami i od wielu lat współpracującej z naszymi uczelniami Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Cieszy nas obecność na naszych inauguracyjnych obchodach przedstawiciele wyższych szkół akademickich miasta Łodzi.

Witam Jego Magnificencję Pana prof. dr hab. nauk medycznych Henryka Stępnia, Rektora Akademii Medycznej w Łodzi.

Witam Jego Magnificencję Pana generała brygady prof. dr hab. nauk medycznych Henryka Chmielewskiego, Rektora Wojskowej Akademii Medycznej w Łodzi.

Witam Jego Magnificencję Pana prof. dr hab. Krzysztofa Kuźmińskiego, Prorektora Politechniki Łódzkiej.

Witam Jej Magnificencję Panią prof. Annę Wesołowską-Firlej, Prorektora Akademii Muzycznej w Łodzi.

Witam Jej Magnificencję Panią dr Jolantę Lemann, Prorektora Państwowej Wyższej Szkoły Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej w Łodzi.

Witam Pana prof. dra hab. Jana Rostowskiego, Prodziekana Wydziału Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego.

Wdzięcznym głosem powitania chciałbym objąć przedstawiciele naszych bratnich seminariów duchownych.

Witam Jego Magnificencję ks. dra Stanisława Plichtę, Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu.

Witam Jego Magnificencję ojca Lucjana Ubysza, Rektora WSD Ojców Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach.

Witam Jego Magnificencję ks. dra Mieczysława Woźniaka, Prorektora WSD Księży Salezjanów w Łodzi.

Bardzo serdecznie witam i dziękuję za przybycie na nasze uroczystości samodzielnych pracowników naukowych wyższych uczelni państwowych w Łodzi, a w szczególności Wielce Szanownym Panom Profesorom, którzy w minionych latach pełnili funkcję rektorów tych Uczelni i do dziś utrzymują z nami życzliwe kontakty.

Z bardzo serdecznym słowem powitania pragnę zwrócić się także do wszystkich pozostałych wielce szanownych gości, którzy zechcieli przybyć na uroczystą inaugurację nowego roku akademickiego naszych Uczelni. Wśród nich chciałbym szczególnie wymienić najbliższych krewnych seminarzystów z I roku. Serdecznie Państwa witam, i pozdrawiam w imieniu całej społeczności seminaryjnej!

Jak już wspomniałem, oprócz Wyższego Seminarium Duchownego, także trzy inne archidiecezjalne szkoły teologiczne rozpoczynają dziś nowy rok zajęć dydaktyczno-wychowawczych. Witam zatem kapłanów reprezentujących władze tychże Uczelni.

Witam Jego Magnificencję ks. dra Stanisława Skobla, Prorektora Instytutu Teologicznego w Łodzi.

Witam Księdza Prałata dra Andrzeja Świątczaka, Dyrektora Łódzkiego Punktu Konsultacyjnego ATK. Księdzu Prałatowi serdecznie dziękuję za wygłoszenie homilii podczas liturgicznej części naszych uroczystości.

Witam Księdza Prałata Józefa Fijałkowskiego, Dyrektora Kolegium Teologicznego w Łodzi.

Na koniec serdeczne słowo powitania chciałbym skierować do obecnych pośród nas wykładowców, pracowników administracyjnych, kleryków i przedstawicieli studentów naszych uczelni teologicznych.

W dalszej części naszej inauguracji weźmie udział Pan Makary Sasiak, Kanclerz Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.

Dzisiejszy dzień jest szczególnym świętem tych kleryków i świeckich studentów teologii, którzy w bieżącym roku akademickim podejmują studia filozoficzno-teologiczne w odpowiedzi na rozpoznany dar powołania kapłańskiego lub z myślą o pogłębianiu swojej wiedzy religijnej. Na początku tej trudnej, ale pięknej drogi, życzymy Wam, aby studia w naszych Uczelniach teologicznych stały się dla Was prawdziwą pasją i przygodą zarazem, aby zaowocowały ubogaceniem waszych umysłów i serc prawdami objawionymi przez odwieczną Mądrość.

Obecnie proszę o wysłuchanie sprawozdania z działalności naukowo-wychowawczej w minionym roku akademickim Wyższego Seminarium Duchownego.

W minionym roku akademickim świętowaliśmy jubileusz 75-lecia powstania naszej Uczelni.

W roku akademickim 1996/97 zajęcia naukowo-dydaktyczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi prowadziło 44 profesorów i wykładowców, w tym 4 nauczycieli akademickich zatrudnionych na Uniwersytecie Łódzkim. Ponadto naszą kadrę naukowo-dydaktyczną stanowiło 5 nauczycieli akademickich prowadzących zajęcia w ATK w Warszawie.

W minionym roku akademickim do grona wykładowców został powołany ks. dr Piotr Zwoliński. Podjął on zajęcia z zakresu historii Kościoła, w miejsce ks. dra Kazimierza Gabryela, który poprosił o zwolnienie z pracy w Seminarium. Ksiądz Piotr Zwoliński został nadto zaangażowany jako wykładowca na Wydziale Teologicznym oraz Wydziale Kościelnych Nauk Społecznych i Historycznych ATK.

W czasie wakacji zmarł nagle ks. prof. dr hab. Lech Remigiusz Stachowiak, wybitny biblista, członek Papieskiej Komisji Biblijnej, wieloletni samodzielny pracownik Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i naszych Uczelni.

W roku sprawozdawczym w Seminarium studiowało 88 kleryków, w tym 2 ze Zgromadzenia Księży Filipinów.

Po odbyciu rozmowy kwalifikacyjnej i przeprowadzeniu egzaminu wstępnego na pierwszy rok studiów przyjęto 15 seminarzystów. W ubiegłym roku naszą Uczelnię ukończyło 15 diakonów. Wszyscy oni uzyskali tytuł magistra teologii na

Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Natomiast 6 alumnów zdało egzamin państwowy z języka migowego.

W omawianym okresie trzech absolwentów naszego Seminarium, po roku pracy duszpasterskiej, zostało skierowanych przez Księdza Arcybiskupa na studia zagraniczne: jeden do Rzymu, a dwóch na studia w Hiszpanii na Uniwersytecie w Pampelunie.

Od ubiegłego roku nasze Seminarium prezentuje swoją stronę w sieci komputerowej INTERNET.

W minionym roku akademickim kontynuowaliśmy współpracę z innymi uczelniami kościelnymi Łodzi oraz sąsiednich diecezji. Nasi wykładowcy prowadzili zajęcia w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów, Księża Salezjanów, w Łódzkim Punkcie Konsultacyjnym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w Instytucie Teologicznym, Kolegium Teologicznym oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu i Księża Orionistów w Zduńskiej Woli.

W omawianym okresie staraniem grupy pracowników dydaktyczno-naukowych Seminarium ukazał się kolejny, piąty, tom „Łódzkich Studiów Teologicznych”.

22 kwietnia 1997 r. odbyła się w naszym Seminarium sesja naukowa zorganizowana wspólnie przez Katedrę Filozofii Przyrody Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i naszą Uczelnię dla uczczenia pierwszej rocznicy śmierci ks. prof. dra hab. Szczepana W. Ślagi.

Ekscelencje!
Magnificencje!
Szanowni Państwo!
Drodrozy Klerycy i Studenci!

W imię Pana rozpoczynamy nowy rok akademicki. Przed nami wspólne zadania, określane przez specyficzny charakter naszych Uczelni kościelnych. Zadania te wynikają także z uważanego wgłębiania się w przesłanie, jakie przekazał nam Ojciec Święty Jan Paweł II w trakcie czerwcowej pielgrzymki do Polski. Nowy rok akademicki przebiegać będzie nadto w łączności z trwającym III Synodem Archidiecezjalnym, którego zakończenie przewidziane jest w listopadzie przyszłego roku. Ogarniając myślą czekającą nas pracę, odczuwamy wewnętrzne przynaglenie do powierzenia się z zaufaniem i nadzieją Temu, który nas powołał do jej realizacji.

Rok akademicki 1997/98 ogłaszam za otwarty!

QUOD FELIX, FAUSTUM FORTUNATUMQUE SIT!

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH
LIPIEC 1996 – CZERWIEC 1997

1996

31 VII – Przybycie do archidiecezji łódzkiej Figury Matki Bożej Fatimskiej. Główne uroczystości powitania, w których udział wzięła cała wspólnota seminaryjna, odbyły się w kościele pw. Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi. Mszy świętej przewodniczył nuncjusz apostolski w Rumunii arcybiskup Janusz Bolonek.

16 IX – Zjazd kandydatów na pierwszy rok studiów filozoficzno-teologicznych. Formację seminaryjną w Szczawinie, pod kierunkiem księży przełożonych, księży profesorów i ojców duchownych rozpoczęło 17 alumnów, w tym jeden z Kongregacji Księża Filipinów.

24–27 IX – Skupienie rozpoczynające rok akademicki prowadził ks. prałat Jan Stanisławski, wikariusz biskupi ds. stałej formacji kapłanów archidiecezji poznańskiej.

28 IX – W bazylice archikatedralnej odbyły się święcenia diakonatu, których udzielił biskup Bohdan Bejze. Święcenia diakonatu przyjęło 14 alumnów, a 14 szatę duchowną.

30 IX – Rozpoczęcie wykładów w nowym roku akademickim. Inauguracja roku akademickiego wyższych szkół Łodzi w Teatrze Wielkim.

12 X – Inauguracja roku akademickiego czterech uczelni teologicznych: Seminarium Duchownego, Filii ATK, Instytutu Teologicznego i Kolegium Teologicznego. Wykład inauguracyjny nt. *Ekumenizm w świetle dokumentów Kościoła i nauki Soboru Watykańskiego II*, wygłosił arcybiskup Janusz Bolonek, nuncjusz apostolski w Rumunii.

18 X – Spotkanie alumnów z siostrą Emmanuele Melard ze Wspólnoty Błogosławieństw w Medjugorje.

26 X – W auli seminaryjnej odbyła się premiera filmu Grzegorza Królikiewicza pt. *Bardziej niż siebie samego* – o życiu ks. prałata Tadeusza Pecolta.

4 XI – Przedstawiciele Seminarium wzięli udział w Konserwatorium Katolickiej Nauki Społecznej, które odbyło się w sali posiedzeń Senatu UŁ. Referat nt. *Naród i państwo w Katechizmie Kościoła Katolickiego* wygłosił o. prof. Jacek Salij.

6–7 XI – Skupienie modlitwne *Dzień Jedności z Ojcem Świętym*. Słowo wprowadzające wygłosił arcybiskup Władysław Ziółek, następnie przewodniczył uroczystej mszy świętej koncelebrowanej. Podczas liturgii homilię wygłosił ks. prał. Niewęglowski. Podczas uroczystych nieszpórów, w których uczestniczyli klerycy łódzkich seminariów duchownych, homilię wygłosił ks. dr J. Struś SDB, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Księży Salezjanów.

11 XI – Z okazji 78. rocznicy odzyskania niepodległości arcybiskup Władysław Ziółek odprawił mszę świętą dziękczynną w archikatedrze łódzkiej.

21 XI – Odprawiono mszę świętą koncelebrowaną pod przewodnictwem arcybiskupa Władysława Ziółka, następnie dokonano poświęcenia oratorium w gmachu WSD.

23 XI – Dzień Jedności Służby Liturgicznej w bazylice archikatedralnej. Eucharystii przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek. Program powołaniowy dla ministrantów przygotowali alumni V roku.

23 XI – Sesja poświęcona osobie i życiu sługi Bożej Wandy Malczewskiej.

24 XI – Msza święta w intencji beatyfikacji sługi Bożej Wandy Malczewskiej. Mszy przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek. Homilię wygłosił ks. dr Aleksander Janeczek SDD.

25–26 XI – Dni powołaniowe w Seminarium. Program przygotowali alumni V roku.

5 XII – Spotkanie modlitwne wspólnot seminaryjnych Łodzi w bazylice archikatedralnej o uświęcenie kapłanów.

7–8 XII – Skupienie modlitwne, któremu przewodniczył ks. Jan Pałyga, pallotyn z Warszawy.

21 XII – Wspólna wieczerza wigilijna, rozjazd na ferie świąteczne.

1997

5–6 I – Skupienie modlitewne alumnów. Przewodniczył ks. Aleksander Radecki, ojciec duchowny Metropolitarne Seminarium Duchownego we Wrocławiu.

19 I – Początek Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan pod hasłem *W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem* (2 Kor 5, 20)!

25 I – Uroczysta akademicka ku czci św. Tomasza z Akwinu. Wykład nt. *Sytuacja i potrzeby kultury dziś* (refleksje nawiązujące do międzynarodowej konferencji, która odbędzie się w marcu 1997 r. w Rzymie), wygłosił biskup prof. dr hab. Bohdan Bejze.

11–12 II – Modlitewne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. dr Jan Słomka.

6 III – Spotkanie modlitewne wspólnot seminaryjnych Łodzi w archikatedrze o uświęcenie kapłanów.

10 III – Przedstawiciele Seminarium wzięli udział w Konferencjum Katolickiej Nauki Społecznej, które odbyło się w sali posiedzeń Senatu UŁ. Referat nt. *Nauka społeczna Kościoła a transformacja systemowo-ustrojowa Polski* wygłosił prof. dr hab. Tadeusz Preciszewski.

11–15 III – Rekolekcje wielkopostne, prowadził ks. dr Waldemar Irek, wykładowca Seminarium Duchownego we Wrocławiu.

19 III – Święto patronalne archidiecezji łódzkiej. Rozpoczęcie cyklu dni upamiętniających 10–lecie wizyty papieża Jana Pawła II w Łodzi. Był to również *Dzień Świata Pracy*, konferencję wygłosił arcybiskup Tadeusz Gocłowski, metropolita gdański.

23 III – Światowy Dzień Młodzieży w duchowej łączności z Janem Pawłem II, konferencję wygłosił o. Jan Góra OP.

5–6 IV – Skupienie rodziców alumnów.

10 IV – W gmachu seminaryjnym odbyło się zebranie Rady Programowej Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej. Ośrodek ten powołany do istnienia zarządzeniem Rektora UŁ powstał z przekształcenia Konwersatorium Katolickiej Nauki Społecznej. W ramach swej działalności Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej organizuje konwersatoria Katolickiej Nauki Społecznej pod protekto-

ratem rektorów UŁ, ATK i WSD w Łodzi. Zebranie Rady Programowej otworzył ks. rektor dr Ireneusz Pękalski, a funkcje przewodniczących pełnili: prof. dr hab. Maria Kamińska i prof. dr hab. Leszek Wojtczak. Obecnych było ponad dwadzieścia osób z różnych środowisk naukowych Łodzi. Przybył z Warszawy prorektor ATK ks. prof. dr hab. Wojciech Bołoz. Środowisko uczelni kościelnych naszej archidiecezji reprezentowali: ks. dr W. Kulbat, ks. dr A. Perzyński, ks. dr J. Słomka oraz ks. dr A. Świąteczak.

12 IV – Z racji 10. rocznicy wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Łodzi zorganizowany został Dzień Inteligencji Twórczej w bazylice archikatedralnej. Do udziału zaproszona została katolicka inteligencja archidiecezji łódzkiej. Mszy świętej przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek. Przemówienie wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Wielgus, rektor KUL.

22 IV – Sesja naukowa z racji pierwszej rocznicy śmierci ks. prof. dr hab. Szczepana Witolda Ślaga. Referaty wygłosili: ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański, *O myśl etyczną w ekofilozofii*; ks. prof. dr hab. Józef Dołęga, *Potrzeba ekofilozofii w perspektywie chrześcijańskiej*; ks. prof. dr hab. Kazimierz Kloskowski, *Zagadnienia początków życia – problem wciąż otwarty*. W dyskusji panelowej nt. *Ksiądz prof. dr hab. Szczepan W. Ślaga – badacz i teoretyk początków życia*, wzięli udział: ks. prof. dr hab. Bernard Hałaczek, dr hab. Anna Latawiec, ks. dr Wiesław Dyk i ks. dr Zbigniew Łepko.

W Rektoracie UŁ odbyło się zebranie Rady Użytkowników Metropolitarnej Sieci Komputerowej w Łodzi – LODMAN. Nasze Seminarium Duchowne było reprezentowane przez ks. prorektora dr Andrzeja Perzyńskiego.

13 V – Wyjazd wspólnoty seminaryjnej do Parzna, gdzie znajduje się krypta sługi Bożej Wandy Malczewskiej. Pod przewodnictwem arcybiskupa Władysława Ziółka modlono się o beatyfikację Wandy Malczewskiej.

17 V – Początek rekolekcji przed święceniami kapłańskimi w Domu Rekolekcyjnym w Szczawinie. Prowadził ks. dr Stanisław Grad.

24 V – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej z rąk arcybiskupa Władysława Ziółka przyjęli następujący diakoni:

- ks. Adam JANISZEWSKI
- ks. Andrzej JASTRZEMBSKI
- ks. Mariusz JERSAK
- ks. Michał KIJĄŃSKI
- ks. Piotr KOTAS
- ks. Roman KURZDYM

ks. Andrzej PARTYKA
ks. Zbigniew PAWLIK
ks. Maciej ROJKOWICZ
ks. Krzysztof RYBICKI
ks. Łukasz SZMIT
ks. Paweł SZUBERT
ks. Andrzej WASIAK
ks. Stanisław ZIĘTEK
ks. Wojciech ŻELEWSKI

26 V – Wyjazd wspólnoty seminaryjnej na 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny do Wrocławia.

27 V – Uroczysta msza święta w bazylice archikatedralnej, jako znak duchowej łączności z Międzynarodowym Kongresem Eucharystycznym. Uroczystościom przewodniczył kard. Adam Joseph Maida, arcybiskup metropolita Detroit w USA.

29 V – Archidiecezjalne Święto Eucharystii pod przewodnictwem arcybiskupa Zenona Grocholewskiego z Rzymu.

31 V – Grupa alumnów pojechała do Wrocławia na Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny z udziałem Ojca Świętego Jana Pawła II.

3 VI – Kursy III i IV wzięły udział w uroczystościach jubileuszowych św. Wojciecha w Gnieźnie.

4 VI – Kursy I i V uczestniczyły we mszy świętej z Ojcem Świętym w Kaliszu.

13 VI – Udział alumnów w Teatrze Wielkim w programie upamiętniającym wizytę Ojca Świętego Jana Pawła II w Łodzi. Referaty wygłosili: arcybiskup Władysław Ziółek, *Wizyta Jana Pawła II w Łodzi z perspektywy dziesięciu lat*; ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, *Jan Paweł II i kultura*. Odbył się również koncert w wykonaniu artystów Teatru Wielkiego.

16 VI – Msza św. prymicyjna neoprezbiterów w kaplicy seminaryjnej.

19 VI – Uroczysta msza święta na zakończenie roku akademickiego w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem arcybiskupa Władysława Ziółka.

Z ŻAŁOBNEJ KARTY

11 VII 1996 – zmarł **JAN MĘDRZAK** – prezes łódzkiego Klubu Inteligencji Katolickiej.

3 VIII 1996 – zmarł biskup **JÓZEF ROZWADOWSKI**, były ordynariusz diecezji łódzkiej, przeżył 87 lat, w kapłaństwie – 65 lat, w biskupstwie – 28 lat. Urodził się 19 marca 1909 r. w Krakowie, w 1931 r. został wyświęcony na kapłana. W latach 1939–1944 był ojcem duchownym w Seminarium Duchownym w Krakowie. Studiował filozofię, teologię i psychologię na Uniwersytecie Jagiellońskim, następnie w Rzymie etykę wychowawczą. W 1933 r. uzyskał stopień doktora teologii. W latach 1953–1968 był profesorem teologii moralnej i ascetyki w seminariach duchownych (krakowskiego, katowickiego, częstochowskiego), a także wykładał na Uniwersytecie Jagiellońskim pedagogikę i psychologię rozwojową. Od 1952 r. był referentem Kurii Metropolitarnej w Krakowie ds. młodzieży pozaszkolnej. Od 1957 roku powołany do pracy w Komisji Szkolnej Episkopatu, od tegoż roku także był wizytatorem nauki religii. 29 października 1968 r. mianowany ordynariuszem łódzkim, konsekrowany w bazylice na Jasnej Górze 24 listopada 1968 r. przez kardynała Karola Wojtyłę, ingres do katedry łódzkiej odbył się 1 grudnia 1968 r. W latach 1969–1983 był przewodniczącym Komisji Episkopatu do Spraw Rodzin, przez kilka lat był także członkiem Komisji Głównej Episkopatu Polski. Po osiągnięciu wieku emerytalnego, 24 stycznia 1986 r., zwolniony ze stanowiska ordynariusza diecezji łódzkiej.

Oprac. ks. Andrzej Perzyński

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
1997 ROK

- BRACZKOWSKI PIOTR – Historia parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Łasku w latach 1818–1925
Promotor: *ks. dr Stanisław Grad*
- JANISZEWSKI ADAM – Forma kanoniczno-liturgiczna zawarcia związku małżeńskiego w kościelnym prawie powszechnym i partykularnym
Promotor: *ks. dr Ireneusz Pękalski*
- JASTRZEMBSKI ANDRZEJ – Odpowiedzialność za środowisko naturalne jako postawa chrześcijańska w świetle nauczania Kościoła po Soborze Watykańskim II
Promotor: *ks. dr Stanisław Skobel*
- JERSAK MARIUSZ – Problem wpływu mass mediów na religijność człowieka w oparciu o wypowiedzi autorów na łamach tygodnika „Niedziela” w latach 1993–1995
Promotor: *bp dr Adam Lepa*
- KIJAŃSKI MICHAŁ – Zaangażowanie władz poznania i woli w doświadczeniu Boga w oparciu o pisma św. Jana od Krzyża
Promotor: *ks. dr Aleksander Janeczek*
- KOTAS PIOTR – Duchowe macierzyństwo Maryi wobec Narodu Polskiego w pielgrzymkach do Ojczyzny w nauczaniu Jana Pawła II
Promotor: *ks. dr Aleksander Janeczek*
- KURZDYM ROMAN – Ewangeliczna rada czystości i jej wpływ na życie duchowe kapłanów na podstawie „Ate-neum Kapłańskiego” w latach posoborowych 1965–1995
Promotor: *ks. dr Aleksander Janeczek*
- PARTYKA ANDRZEJ – Ocena moralna eksperymentów genetycznych w świetle polskiej literatury teologicznej i nie-teologicznej
Promotor: *ks. dr Stanisław Skobel*
- PAWLIK ZBIGNIEW – Samuel a Dawid na tle genezy monarchii izraelskiej
Promotor: *ks. prof. Lech R. Stachowiak*

- ROJKOWICZ MACIEJ – Stosunek chrześcijanina do cierpienia na łamach miesięcznika „Apostolstwo Chorych” w latach 1993–1995
Promotor: *bp dr Adam Lepa*
- RYBICKI KRZYSZTOF – Teilhardowska koncepcja stwarzania w kontekście sporu kreacjonizmu z ewolucjonizmem
Promotor: *ks. dr hab. Bogdan Bakies*
- SZMIT ŁUKASZ – Śmierć ludzka w kontekście chrześcijańskiej nadziei w świetle nauczania Jana Pawła II
Promotor: *ks. dr Andrzej Świątczak*
- SZUBERT PAWEŁ – Dziecko i rodzina w Starym Testamencie
Promotor: *ks. prof. L. R. Stachowiak*
- WASIAK ANDRZEJ – Bajka Jotama (Sdz 9, 7–15) na tle prób ustanowienia monarchii
Promotor: *ks. prof. Lech R. Stachowiak*
- ZIĘTEK STANISŁAW – Idea posłannictwa Syna Bożego we wczesnochrześcijańskim hymnie chrystologicznym 1 Tm 3, 16
Promotor: *ks. dr Eugeniusz Szewc*
- ŻELEWSKI WOJCIECH – Wyzwoleńcza moc poznanej prawdy wg logionu J 8, 32
Promotor: *ks. dr Eugeniusz Szewc*

SPIS TREŚCI

KSIĄDZ PROFESOR SZCZEPAN WITOLD ŚLAGA (1934–1995) – BADACZ I TEORETYK POCZĄTKÓW ŻYCIA

ks. Sławomir Szczyrba, Rys biograficzny ks. prof. dra hab. Szczepana Witolda Ślaga 3

* * *

W PIERWSZĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI KSIĘDZA PROFESORA SZCZEPANA W. ŚLAGI – SESJA NAUKOWA W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI (22 kwietnia 1997 r.)

abp Władysław Ziółek, Słowo wprowadzające na otwarcie sesji..... 11

ks. Mieczysław Lubański, O myśl etyczną w ekofilozofii 13

ks. Józef M. Dołęga, Potrzeba ekofilozofii w perspektywie chrześcijańskiej 19

ks. Kazimierz Kłoskowski, Zagadnienie początków życia – problem wciąż otwarty..... 27

WYPOWIEDZI PANELOWE

ks. Bernard Hałaczek, Jego polemika była podaniem ręki. Wprowadzenie do dyskusji panelowej..... 35

Anna Latawiec, Ksiądz Profesor Szczepan W. Ślaga – redaktor „*Studia Philosophiae Christianae*”..... 37

ks. Wiesław Dyk, Ksiądz Profesor Szczepan W. Ślaga – kapłan-przyrodnik..... 43

Zbigniew Lepko SDB, Ksiądz Profesor Szczepan W. Ślaga – nauczyciel i członek społeczności akademickiej..... 47

ks. Ireneusz Pękalski, Słowo na zakończenie sesji 49

* * *

Anna Lemańska, Biologia a biofilozofia w ujęciu ks. Szczepana W. Ślaga 51

SESJA NAUKOWA POŚWIĘCONA ADHORTACJI *VITA CONSECRATA* (8 marca 1997 r.)

abp Władysław Ziółek, Homilia podczas Liturgii Godzin na rozpoczęcie sesji..... 59

Aleksander Janeczek SDB, Duchowość w adhortacji *Vita consecrata* 63

abp Stanisław Nowak, Chrystologiczno-trynitarne źródła życia konsekrowanego 67

m. Krystyna Dębowska, Zamyślenia nad *Servitium Caritatis*. Życie konsekrowane objawieniem Bożej miłości w świecie 75

abp Władysław Ziółek, Słowo na zakończenie sesji..... 85

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Urszula Michalak, urszulanka SJK, Racjonalne poznanie rzeczywistości 87

ks. Piotr Moskał, Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplanacji religii..... 99

ks. Sławomir Szczyrba, Od „śmierci Boga” do „śmierci filozofii”. Kilka uwag o samodekonstrukcji filozofii 141

Andrzej Szostek MIC, Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II 157

ks. Stanisław Więlgus, Ideowy obraz współczesnej kultury euroatlantycznej i nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II 169

* * *

Ewa Ciesielska, Nastolatka ze Skępego i jej Syn. O poezji ks. Jana Twardowskiego.....	185
ks. Jan Jachym, „Sprawiedliwy” według Ez 18.....	197
ks. Jan Jachym, Powstanie Nowego Testamentu.....	209
ks. Janusz Nawrot, Izajasz i królestwo Judy wobec zagrożenia asyryjskiego. Egzegeza tekstu Iz 30, 1–17.....	221

* * *

ks. Antoni Just, Wychowanie do pokoju w pedagogii Matki Teresy z Kalkuty.....	243
bp Adam Lepa, Magia obrazu.....	263
ks. Grzegorz Dziewulski, Teologiczne rozumienie świadectwa.....	277
ks. Grzegorz Leszczyński, Niedojrzałość emocjonalna jako motyw stwierdzenia nieważności małżeństwa.....	309
ks. Marek Stępnia, Koncepcja rozwoju w nauczaniu społecznym Kościoła.....	329
ks. Andrzej Perzyński, O naturze i posłannictwie ruchów kościelnych. Uwagi na marginesie nauczania Jana Pawła II.....	341

* * *

ks. Stanisław Grad, Budowa kościoła pw. Świętego Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim.....	355
ks. Mieczysław Różański, Szkolnictwo parafialne w archidiakonacie uniejowskim w świetle wizytacji z 1683 roku.....	379
ks. Piotr Zoliński, Filipini jako kustosze Sanktuarium Matki Bożej Świątorodzinnej w Studziannie do kasaty kongregacji w 1865 r.....	393

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

bp Bohdan Bejze, Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na szlaku mego życia umysłowego.....	427
Biskup Bohdan Bejze laureatem Nagrody Naukowej im. Ireny i Franciszka Skowyrów.....	431
bp Bohdan Bejze, Biskup Michał Klepacz. Wspomnienie z okazji 50. rocznicy sakry i 30. rocznicy śmierci.....	437
ks. Jan Jachym, Pierwsze Ekumeniczne Dni Biblii w Łodzi.....	441

* * *

ks. Marian Rusecki, <i>Istota i geneza religii</i> , Lublin – Sandomierz 1997 – rec. ks. Grzegorz Dziewulski.....	443
Lothar Schafer, <i>Das Bacon – Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schöpfung der Natur</i> , Frankfurt am Mein 1993 – rec. Zbigniew Łepko SDB.....	444
<i>Świat Zofii</i> Josteina Gaardera – czyli z myślą o filozoficznej edukacji młodzieży – rec. ks. Sławomir Szczyrba.....	448

* * *

Z ŻYCIA SEMINARIUM

Przemówienie Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi ks. dra Ireneusza Pękalskiego z okazji inauguracji roku akademickiego 1997/98.....	451
Diariusz wydarzeń seminaryjnych lipiec 1996 – czerwiec 1997.....	455
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. 1997 Rok.....	461

* * *

TABLES DES MATIÈRES

PROF. SZCZEPAN WITOLD ŚLAGA (1934–1995) – CHERCHEUR ET THÉORICIEN DU COMMENCEMENT DE LA VIE

Sławomir S z c z y r b a, Biographie du prof. Szczepan Witold Ślaga 3

* * *

CONFÉRENCE DANS DE SÉMINAIRE DE £OD□ (LE 22 AVRIL 1997) À L’OCCASION DE LA PREMIÈRE ANNIVERSAIRE DE LA MORT DU PROF. £ELAGA

Mgr Władysław Z i ó ł e k, Avant – propos 11

Mieczysław L u b a ń s k i, De la pensée éthique dans l’écophilosophie..... 13

Józef M. D o ł ę g a, Besoin écophilosophique dans la perspective chrétienne 19

Kazimierz K l o s k o w s k i, Commencement de la vie – problème toujours ouvert 27

COMMUNICATIONS

Bernard H a ł a c z e k, Son polémique était le signe de l’amitié..... 35

Anna L a t a w i e c, Prof. Szczepan W. £elaga – redacteur de *Studia Philosophiae Christianae* 37

Wiesław D y k, Prof. Szczepan W. £elaga – prêtre-naturaliste 43

Zbigniew Ł e p k o, Prof. Szczepan W. £elaga – professeur et membre de la société académique 47

Ireneusz P ę k a l s k i, Clôture de la conférence 49

* * *

Anna L e m a ń s k a, Biologie et biophilosophie dans la conception de Sz. £elaga..... 51

CONFÉRENCE CONSACRÉE À LA *VITA CONSECRATA* (LE 8 MARS 1997)

Mgr Władysław Z i ó ł e k, Homélie pendant l’Office des Heures au commencement de la conférence 59

Aleksander J a n e c z e k, Spiritualité dans *Vita consecrata* 63

Mgr Stanisław N o w a k, Sources christologiques et trinitaires da la vie consacrée 67

Krystyna D ę b o w s k a, Réflexions sur *Servitium Caritatis*. Vie consacrée comme manifestation de l’amour divin 75

Mgr Władysław Z i ó ł e k, Clôture de la conférence 85

DISSERTATIONS ET ARTICLES

Urszula M i c h a ł a k, Connaissance rationnelle de la réalité..... 87

Piotr M o s k a l, Limites de l’explication analytique de la religion de J. M. Bocheński OP 99

Sławomir S z c z y r b a, De „la mort de Dieu” à „la mort de la philosophie”. Quelques remarques concernant l’autodéconstruction de la philosophie..... 141

Andrzej S z o s t e k, Homme et culture dans la conception de Jean Paul II 157

Stanisław W i e l g u s, Tableau des idées dans la culture euroatlantique contemporaine et enseignement du Saint Père Jean Paul II 169

* * *

Ewa Ciesielska, Adolescente de Skêpe et son fils. De la poésie de Jan Twardowski	185
Jan T. Jachym, „Homme juste” d’après Ézéchiel 18	197
Jan T. Jachym, L’origine du Nouveau Testament	209
Janusz Nawrot, Ésaïe et royaume de Juda à propos la menace assirienne. Exégèse du texte (Ésaïe 30, 1–17)	221

* * *

Antoni Just, L’éducation à la paix dans la pédagogie de la Mère Thérèse de Calcuta	243
Mgr Adam Lepa, Magie de l’image	263
Grzegorz Dziwulski, Comprehension théologique du témoignage	277
Grzegorz Leszczyński, Immaturité émotionnelle en tant que raison de prononcer l’invalidité du mariage	309
Marek Stępniak, Conception du développement dans l’enseignement social de l’Église	329
Andrzej Perzyński, De la nature et de la mission des mouvements ecclésiastiques. Remarques concernant l’enseignement de Jean Paul II	341

* * *

Stanisław Grad, Construction de l’église Saint-Antoine à Tomaszów Mazowiecki	355
Mieczysław Różański, L’enseignement paroissial dans l’archidiaconat de Uniejów à la lumière de la visitation à 1683	379
Piotr Zwoliński, Philippiens comme surveillants du sauctuaire de la Vierge Marie de la Sainte-Famille à Studzianna	393

COMPTE – RENDUS ET CRITIQUES

Mgr Bohdan Bejze, Études philosophiques dans l’Université Catholique de Lublin – un aperçu sur ma vie intellectuelle	427
Monseigneur Bohdan Bejze – lauréat du prix scientifique Irena i Franciszek Skowrowie. Recteur de l’Académie Théologique prof. R. Bartnicki félicite Monseigneur B. Bejze ..	431
Mgr Bohdan Bejze, Monseigneur Michał Klepacz – souvenir à l’occasion de la 50 ^e anniversaire du sacre de la 30 ^e anniversaire de sa mort	437
Jan T. Jachym, Premières journées oecuméniques consacrées à la Bible	441

* * *

Marian Rusecki, <i>Sens et genèse de la religion</i> , Lublin–Sandomierz 1997 – Grzegorz Dziwulski	443
Lothar Schafer, <i>Das Bacon – Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schöpfung der Natur</i> , Frankfurt am Mein 1993 – Zbigniew Lepko	444
<i>Sofies Verden</i> de Jostein Gaarder – une idée d’enseigner la philosophie aux adolescents – Sławomir Szczyrba	448

* * *

NOUVELLES DU SÉMINAIRE

Discours du Recteur du Séminaire dr Ireneusz Pêkalski à l’occasion de l’inauguration de l’année académique 1997/98	451
Événements du Séminaire – juillet 1996 – juin 1997	455
Régistre des mémoires de maîtrise préparés au Séminaire à Łódź en 1997	461