

# **ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE**

**7**

**1998**

**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

BP BOHDAN BEJZE

## TEODYCEA TOMISTYCZNA

## Synteza\*

## 1. POJĘCIE TEODYCEI TOMISTYCZNEJ

W podręcznikach akademickich tomistycznej teodycei, bądź też teodycei zbliżonej do tomizmu, jest ona przedstawiana najczęściej w jednym z następujących trzech ujęć.

1. Teodycea zawiera rozmaite argumenty wykazujące prawdziwość twierdzenia, że Bóg istnieje. Argumenty te czerpane są z filozofii, psychologii, z historii kultury, a nawet odwołują się do nauk przyrodniczych.

2. Teodycea stanowi jedną z trzech gałęzi tzw. metafizyki szczegółowej. Oprócz teodycei do metafizyki szczegółowej są zaliczane: kosmologia i psychologia racjonalna. Od tych trzech gałęzi metafizyki szczegółowej odróżnia się metafizykę ogólną, zwaną często ontologią.

3. Teodycea stanowi zbiór filozoficznych zagadnień dotyczących Boga, które należą do filozofii bytu, czyli do metafizyki – bez dzielenia jej na ogólną i szczegółową. W toku przyczynowego tłumaczenia istniejącej rzeczywistości dochodzi się w metafizyce do uznania, że istnieje ostateczna Przyczyna całego świata, czyli Bóg.

Po przedstawieniu powyższych trzech ujęć musi zrodzić się pytanie: która z powyższych koncepcji teodycei jest najbardziej zgodna z tomistycznym systemem filozofii?

Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy sięgnąć do historii metafizyki. Otóż wiadomo, że w dociekaniach filozoficznych Arystotelesa występowała tzw. „filo-

---

\* *Synteze* przygotowaną przez Autora przejrzał, uzupełnił, konfrontując z zachowanymi notatkami z wielu lat wykładów biskupa prof. dra hab. B. Bejze, oraz zredagował ks. dr Sławomir Szczyrba – adiunkt przy Katedrze Filozofii Boga i Religii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, którą to Katedrą Autor *Syntezy* do r. akad. 1996/97 włącznie w pełni aktywnie kierował.

zofia pierwsza” (*philosophia prote*). Zajmowała się ona wyjaśnianiem bytu w świetle pierwszych zasad, a równocześnie wyjaśniała substancję najdoskonalszą, czyli byt boski. Z tego drugiego właśnie powodu Arystoteles posługiwał się nazwą *teologia*, czyli nauka o Bogu. Po Arystotelesie komentatorzy jego pism nazwali filozofię pierwszą mianem metafizyki (zaznaczając w ten sposób, że są to rozważania następujące po „fizyce”). Pod nazwą „metafizyki” znajdują się w tekstach Arystotelesa jego filozoficzne rozważania na temat Boga. Biorąc do ręki wydawane współcześnie pisma Arystotelesa w przekładach na języki nowożytny, należy szukać tytułu *metafizyka*, jeśli chcemy zapoznać się z wywodami poświęconymi Bogu.

W dziełach św. Tomasza z Akwinu znajduje się wykład teologicznej wiedzy o Bogu opartej na Objawieniu oraz filozoficzna nauka o Bogu, zwana przez św. Tomasza teologią filozoficzną.

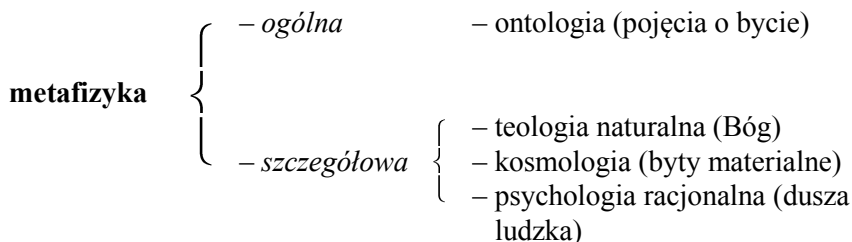
Koncepcję teologii filozoficznej zaczerpnął św. Tomasz z dzieł Arystotelesa, jednakże głęboko ją przekształcił. W systemie Arystotelesa Bóg jest jedną z pierwszych przyczyn bytu, ale nie jest Przyczyną jedyną. Charakter przyczyny pierwszej ma również materia, jako zasadniczy, obok formy, element strukturalny substancji materialnej. Materia stanowi konieczne podłoże procesów przyczynowych, natomiast sama pod względem przyczynowym jest niewytłumaczalna. W systemie Arystotelesa zatem nie występuje pytanie: skąd się wzięła materia? U św. Tomasza jest inaczej. Bóg stanowi jedyną Przyczynę skutkowych bytów w tym sensie, że jako Stwórca świata powołał do istnienia wszystko, co rzeczywiste. Wszystko więc, co istnieje, z materią włącznie, ma swe ostateczne wytłumaczenie w pochodzeniu od Boga. Różnice zachodzące między Arystotelesem a Tomaszem nie przekreślają jednak faktu, że obydwaj myśliciele rozważają problem Boga w obrębie metafizyki.

Również w teorii Franciszka Suareza SJ, wybitnego filozofa i teologa z przełomu XVI i XVII w., zagadnienia dotyczące Boga należały do metafizyki, nosiły zaś miano „teologii naturalnej”.

Odmierna koncepcja filozoficznej wiedzy o Bogu pojawiła się u Franciszka Bacona (także na przełomie XVI i XVII w.). Według jego klasyfikacji nauk, filozofia pierwsza zajmowała się podstawowymi pojęciami i twierdzeniami dotyczącymi wszystkich rzeczy. Metafizyka stała się gałęzią filozofii przyrody i miała za przedmiot formalną i celową przyczynę bytów materialnych. O Bogu natomiast mówiła teologia naturalna, będąca oddzielną częścią filozofii.

W podobny sposób filozoficzną wiedzę o Bogu potraktował Christian Wolff (XVII–XVIII w.), autor schematycznego podziału filozofii, który był stosowany przez licznych filozofów, także tomistycznych, aż do połowy XX w. W ujęciu Wolffa przedmiotem filozofii pierwszej, nazwanej przez niego *ontologią*, były najogólniejsze pojęcia o bycie. Bogiem natomiast zajmowała się teologia naturalna, rozumiana jako jedna z trzech części tzw. metafizyki szczegółowej (pozostałymi częściami metafizyki szczegółowej były: kosmologia i psychologia

racjonalna). Podział dokonany przez Wolffa można przedstawić w następującym schemacie:



Tego rodzaju interpretacja, dzięki swej jasności, uległa szybkiemu rozpowszechnieniu. Najczęściej zaś używaną nazwą filozoficznego traktatu o Bogu stał się termin teodycea. Termin ten sformułował wybitny filozof niemiecki czasów nowożytnych Gottfried Leibniz (1646–1716) w tytule swej rozprawy apologetycznej *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam 1710)<sup>1</sup>. Pomysł terminu teodycea nasunął się Leibnizowi pod wpływem dwóch terminów greckich: ο Θεός (Bóg) i δίκη (sprawiedliwość).

Według intencji Leibniza, teodycea ma być usprawiedliwieniem Boga, czyli wykazaniem, że nie ma sprzeczności między istnieniem dobrego Boga i istnieniem zła w świecie. W XIX w. i pierwszej połowie XX w. ukazało się w różnych językach wiele filozoficznych prac, w których wiedza o Bogu została nazwana terminem „teodycea” i potraktowana jako jedna z części tzw. metafizyki szczegółowej. Jednakże wśród współczesnych filozofów tomistycznych podniosły się głosy przypominające, że zespół filozoficznych zagadnień dotyczących Boga należy do filozofii bytu. Wyodrębnianie tych zagadnień z filozofii bytu i traktowanie ich jako oddzielnej dyscypliny filozoficznej jest z filozofią tomistyczną niezgodne. W tomistycznej filozofii problem Boga jako pierwszej Przyczyny świata powstaje wówczas, gdy tłumaczymy przyczynowo rzeczywistość przygodną. Wprawdzie ze względu na duży zakres materiału całą metafizykę dzielimy, w związku z tym na pierwszym roku studiów filozoficznych omawia się liczne kwestie dotyczące bytu, a na drugim roku problem Boga – jednakże podział ten ma jedynie uzasadnienia dydaktyczne. Również w licznych publikacjach książkowych metafizyka jest rozdzielana podobnie. Jednak z punktu widzenia metodologicznego teodycea nie jest odrębną dyscypliną od filozofii bytu, lecz wchodzi w jej zakres.

<sup>1</sup> Książka jest polemiką z P. Bayle’em, kwestionującym istnienie Boga ze względu na fizyczne i etyczne zło. Była to rozprawa napisana na zamówienie Zofii Karoliny, żony pruskiego króla Fryderyka I, która zaniepokojona lekturą pisma P. Bayle’a, poprosiła G. Leibniza o napisanie odpowiedzi na wysunięte zarzuty.

Powstaje pytanie: dlaczego Wolff potraktował filozofię Boga jako odrębną dyscyplinę filozoficzną? Słynny francuski historyk filozofii Étienne Gilson stwierdza na ten temat, co następuje: według Wolffa, ontologia, czyli metafizyka ogólna, ma się zajmować pojęciami o bycie. W takiej dyscyplinie nie ma miejsca dla problemu istnienia Boga jako pierwszej Przyczyny realnego świata. Problem ten pojawia się w takich dociekaniach filozoficznych, w których zajmujemy się tłumaczeniem istnienia świata.

W systemie Wolffa nieodzowna stała się jakaś inna, różna od ontologii, filozoficzna nauka o Bogu; tą właśnie nauką miała być teologia naturalna jako część metafizyki szczegółowej.

Ponieważ na gruncie tomizmu problem Boga występuje w filozofii bytu, która zajmuje się istniejącą rzeczywistością, dlatego nie zachodzi potrzeba, aby tworzyć osobną dyscyplinę zajmującą się Bogiem.

## 2. METODA TEODYCEI TOMISTYCZNEJ

Na podstawie tego, co ustalono wyżej, teodycea w ujęciu tomistycznym jest fragmentem metafizyki, czyli filozofii bytu. Określenie zatem teodycei można sformułować następująco: **jest to zbiór zagadnień z zakresu filozofii bytu, dotyczących Boga jako Pierwszej Przyczyny świata.** Mając w świadomości przynależność teodycei do metafizyki, można określić teodyceę jako **filozoficzną naukę o Pierwszej Przyczynie świata.**

Jako nauka filozoficzna teodycea jest odmienna od teologii, która również zajmuje się Bogiem. W teodycei mówimy o Bogu tylko to, co możemy ustalić za pomocą poznania naturalnego, czyli niezależnie od Objawienia. Gdy w określeniu teodycei mówi się, że zajmuje się Pierwszą Przyczyną świata, to wiadomo tym samym, iż teodycea należy do metafizyki; w metafizyce bowiem tłumaczymy przyczynowo istniejący świat. Odmienna sytuacja zachodzi w teologii: treść dociekań teologicznych o Bogu jest czerpana z Objawienia, z tekstów Pisma Świętego. W rozważaniach zatem teologicznych dowiadujemy się o Bogu tych prawd, które przekazał nam w Objawieniu sam Bóg.

Przynależność teodycei do metafizyki wymaga podkreślenia, że teodycea różni się od wszystkich dziedzin wiedzy i dyscyplin, które są odrębne od metafizyki. W rozważaniach zatem przeprowadzanych w obrębie teodycei nie można stosować ani pojęć, ani terminów, ani zasad, ani metod, które należą do dziedzin i dyscyplin odmiennych od metafizyki, jako filozofii bytu. Wprowadzenie do teodycei jakichkolwiek koncepcji różnych od metafizycznych byłoby postępowaniem błędnym; skutkiem takiego postępowania byłby brak rezultatów prawomocnych. Jeśli teodycea tomistyczna ma doprowadzić do twierdzeń metodologicznie poprawnych, czyli prawomocnych, to należy używać w niej pojęć, terminów, zasad i sposobów postępowania (metody) właściwych dla tomistycznej metafizyki.

Rolę podstawową w dociekaniach na płaszczyźnie teodycei należącej do metafizyki odgrywają metafizyczne zasady.

Pośród zasad metafizycznych najważniejsze znaczenie dla teodycei ma: (1) – **zasada racji wystarczającej (dostatecznej)**: „Wszystko cokolwiek istnieje, posiada w sobie lub poza sobą wystarczającą rację swego istnienia”. Tak sformułowana zasada odnosi się do wszystkich realnych bytów. Podobną treść posiada (2) – tzw. **zasada racji bytu**. Byty przygodne, czyli skutkowe, nie posiadają racji swego istnienia w sobie, do nich przeto odnosi się (3) – **zasada przyczynowości sprawczej**: „Wszelki byt przygodny (skutkowy) posiada przyczynę swego istnienia różną od samego siebie (czyli posiada ją poza sobą)”.

Gdy chodzi o działanie realnego bytu, to odnosi się do niego (4) – **zasada celowości**: „wszelki byt realny działa dla osiągnięcia określonego celu”.

W dowodzeniu metafizycznym zawsze używamy (5) – **zasady niesprzeczności**: „to samo i pod tym samym względem nie może równocześnie istnieć i nie istnieć”. Jest to zasada niesprzeczności w ujęciu metafizycznym, czyli odnosi się ona do realnych bytów. Logiczna zasada niesprzeczności odnosi się do prawdy, ustala, że określone zdanie nie może być zarazem i pod tym samym względem prawdziwe i fałszywe.

\* \* \*

W celu wyraźnego ukazania metody stosowanej w metafizyce wraz z filozofią Boga warto ją porównać z innymi metodami, stosowanymi w innych dziedzinach wiedzy.

A. W metodzie indukcyjnej, stosowanej w naukach przyrodniczych, wychodzimy od twierdzeń o zdarzeniach jednostkowych i dochodzimy do twierdzeń ogólnych lub uogólnionych.

B. W metodzie dedukcyjnej, stosowanej w matematyce i logice, wyprowadzamy z twierdzeń ogólnych twierdzenia szczegółowe.

C. W metodzie redukcyjnej, stosowanej w naukach przyrodniczych, postępujemy w sposób następujący: na podstawie zjawisk skutkowych dochodzimy do poznania ich przyczyny, która znajduje się w obrębie także zjawisk skutkowych. W wiedzy przyrodniczej wyjaśniamy zjawiska doświadczalne przez odwołanie się do przyczyn, które są również bytami doświadczalnymi.

D. Metoda stosowana w metafizyce wraz z filozofią Boga jest częściowo podobna do metody redukcyjnej stosowanej w naukach przyrodniczych, częściowo zaś jest od niej różna. Podobieństwo polega na tym, że zarówno w metafizyce, jak i w wiedzy przyrodniczej wyjaśnia się zjawiska realne przez odwoływanie się do ich realnych przyczyn. Trzeba jednak mieć na względzie również różnice. Są one następujące:

1. W metafizyce zajmujemy się wyjaśnianiem wszystkich realnych bytów, rozpatrując je jako byty, w naukach zaś przyrodniczych przedmiotem wyjaśnienia są

pewne zbiory realnych bytów (np. lekarze kardiolodzy badają ludzkie serca, botanicy zajmują się roślinami, jeszcze inni przyrodniczy badają ryby, jeszcze inni ptaki itd.).

2. W metafizyce skupiamy uwagę na istnieniu realnych bytów, by wytłumaczyć jego rolę i pochodzenie; w naukach przyrodniczych wyjaśnia się właściwości rozpatrywanej rzeczy (np. taką właściwość wody, że zmienia ona swój stan pod wpływem temperatury).

3. W metafizyce zmierzamy do wytłumaczenia realnych bytów przez wykrycie takiej przyczyny, która jest całkowicie niezależna (jest to tzw. tłumaczenie ostatecznościowe). Poza metafizyką żadna dyscyplina nie zajmuje się poszukiwaniem takiej przyczyny.

W następstwie powyższych ustaleń nasuwa się następująca dyrektywa: w rozważaniach dotyczących problematyki Boga można korzystać z pojęć, terminów i zasad wyłącznie metafizycznych. Używanie przeto w filozoficznych dociekaniaх odnoszących się do zagadnienia Boga odmiennej aparatury pojęciowej, spoza metafizyki, jest zabiegiem błędnym i uniemożliwia osiągnięcie prawomocnych rezultatów.

### 3. PRAWOMOCNOŚĆ A SIŁA PRZEKONYWANIA

W rozważaniach dotyczących filozoficznej problematyki Boga twierdzeniami prawomocnymi są te, które zostały udowodnione zgodnie z metodą metafizyczną. Prawomocność twierdzeń jest kwestią metodologiczną, prawomocność zależy bowiem od zastosowania właściwej metody.

Zdarza się jednak, że określone twierdzenia metodycznie prawomocne, nie wywołują u pewnych ludzi należytego przekonania co do ich prawdziwości. Są zatem takie przypadki, że twierdzenia prawdziwe, dzięki ich udowodnieniu prawomocnemu, nie należą do twierdzeń powszechnie przekonujących. Dzieje się tak wówczas, gdy metodycznie poprawne dowodzenie – wiodące do twierdzenia prawomocnego – jest dla niektórych ludzi zbyt trudne. Kto nie rozumie dowodzenia metodycznie poprawnego, nie jest przekonany, że sformułowane w wyniku tego dowodzenia twierdzenie jest prawdziwe.

Gdy rozpatrujemy kwestię przekonania, trzeba podkreślić, że jest to kwestia psychologiczna. Jeśli dany człowiek ma być przekonany o prawdziwości określonego twierdzenia lub zbioru twierdzeń, to należy liczyć się z jego możliwościami umysłowymi, czyli z jego wiedzą i zdolnościami myślenia, ale nie tylko. Problemy należące do nauk przyrodniczych, posługujących się doświadczeniami, a także problemy matematyki i logiki, mogą być rozwiązane w zależności od umiejętności umysłowych, którymi dysponuje dany człowiek. Są jednak liczne problemy innego rodzaju, należące do moralności, religii, sztuki, a także do filozofii, spokrewnionej treściowo z moralnością religijną, które są przyjmowane nie tylko za pomocą umiejętności umysłowych. Również nastawienie ludzkiej woli (która



może być słaba lub silna, może wybierać różne wartości), ponadto wrażliwość uczuciowa, życiowe przyzwyczajenia, zależność od różnych osób lub instytucji – to także ważne czynniki w procesie rozpatrywania i afirmacji lub negacji określonych twierdzeń filozoficznych.

Twierdzenia metodologicznie całkowicie prawomocne, występujące w obrębie teodycei, nie mają siły przekonywania dla tych ludzi, którzy ich nie pojmują, bądź też są w swoim nastawieniu wolitywno-moralnym niechętni wobec prawdy o Bogu. Należy więc uświadomić sobie, że rozważania dotyczące Boga wówczas wiodą do wyników równocześnie prawomocnych i przekonujących, gdy prowadzi te rozważania człowiek dbający o prawy umysł i prawą wolę: *ratio recta, voluntas recta*.

Jeśli dany człowiek w swoim myśleniu akceptuje idee błędne, bądź też jest w swoim nastawieniu wolitywno-moralnym nieuporządkowany, to nie ma nadziei, że prawomocne twierdzenia dotyczące Boga przyjmie jako prawdziwe.

#### 4. FILOZOFICZNA PROBLEMATYKA BOGA W SUMIE TEOLOGICZNEJ ŚW. TOMASZA

*Suma teologiczna* jest najbardziej znanym dziełem św. Tomasza. Pisał ją św. Tomasz w ostatnich latach swego życia. Zmarł w 1274 r. przed zakończeniem tego dzieła. Po śmierci św. Tomasza jego uczniowie dopisali ten niedokończony tekst, nosi on nazwę *Supplementum*. We wszystkich wydaniach *Sumy teologicznej* jest wydrukowane to właśnie określenie, by zaznaczyć, że pochodzi ono od innych autorów.

*Suma teologiczna* zawiera wykłady o charakterze teologicznym. Jednakże pewne fragmenty tych wykładów należą do rozważań filozoficznych (ze względu na ich treść, zasady, pojęcia, terminy i sposób uzasadniania).

Wykład św. Tomasza o istnieniu Boga znajduje się w pierwszej części *Sumy teologicznej*, w kwestii drugiej, w artykule 3. Tam właśnie św. Tomasz przedstawia filozoficzne dowody na istnienie Boga zwane Pięcioma Drogami.

Zauważmy, że w treści *Sumy teologicznej* używane są nazwy: część, kwestia i artykuł. Otóż całe dzieło dzieli się na trzy części; druga z nich składa się z dwóch tomów, zwanych również częściami. Z kolei na każdą część składa się pewna liczba tzw. kwestii, a każda kwestia dzieli się na artykuły.

Interesujący jest sposób wykładu. Każdy artykuł rozpoczyna się od przedstawienia poglądów przeciwnych w stosunku do stanowiska, jakie zajmuje sam św. Tomasz. Po ich przedstawieniu w kilku punktach następuje zdanie, które poglądom tym zaprzecza. Zdanie to rozpoczyna się od słów: *Sed contra*. Po sformułowaniu tego zdania, przechodzi św. Tomasz do wykładu własnego stanowiska. Rozpoczyna ten wykład zwrotem: *Respondeo dicendum quod* (*Odpowiadam, że należy stwierdzić, iż*). Ten fragment z wykładem poglądów św. Tomasza, jest najważniejszym tekstem w całym artykule (jest to tzw. *corpus articuli*).

Po zakończeniu swego wykładu przeprowadza św. Tomasz dyskusję z poszczególnymi poglądami, które przytoczył na początku danego artykułu. Każda z tych dyskusji rozpoczyna się od zwrotu: *Ad primum, Ad secundum, Ad tertium dicendum est quod* itd.

Przechodząc do problematyki Boga, zauważmy, że przed wyłożeniem dowodów na istnienie Boga św. Tomasz zajmuje się dwoma problemami:

- Czy istnienie Boga jest samo przez się oczywiste?

*Utrum Deum esse sit per se notum* (art. 1)

- Czy istnienie Boga można udowodnić?

*Utrum Deum esse sit demonstrabile* (art. 2)

Po rozstrzygnięciu obydwu tych kwestii podejmuje św. Tomasz wykład dowodów na istnienie Boga. Okazuje się bowiem, że istnienie Boga nie jest oczywiste, wobec czego należy wykazać za pomocą osobnego dowodzenia, że Bóg istnieje, *Utrum Deus sit* (art. 3).

## 5. CZY ISTNIENIE BOGA JEST SAMO PRZEZ SIĘ OCZYWISTE?

(*Suma teologiczna*, część I, kwestia 2, artykuł 1)

W artykule tym św. Tomasz stwierdza, że coś może być samo przez się oczywiste w dwojakim znaczeniu:

- 1) samo w sobie, lecz nie dla nas;
- 2) samo w sobie i dla nas.

Jakieś zdanie wówczas jest samo przez się oczywiste, gdy treść jego orzeczenia zawiera się w treści podmiotu. Taka sytuacja zachodzi np. w zdaniu: *człowiek jest zwierzęciem*. Zwierzęcość należy do natury człowieka (choć człowiek ma nie tylko ciało, lecz także i duszę). Z tego względu przytoczone zdanie jest oczywiste, czyli jego prawdziwości nie trzeba dowodzić.

Jeśli treść orzeczenia i podmiotu jest znana wszystkim, to wówczas zdanie złożone z tego orzeczenia i podmiotu jest samo przez się oczywiste dla wszystkich. Przykładem takiego zdania jest np. zdanie: „całość jest większa od swej części”. Każdy człowiek normalnie myślący uznaje to zdanie za prawdziwe bez osobnego dowodu (chodzi w tym zdaniu o całość i o część w sensie fizycznym, materialnym).

Jeśli treść podmiotu i orzeczenia nie jest znana wszystkim, to może zdarzyć się takie zdanie, które samo w sobie będzie oczywiste, ale nie będzie oczywiste dla tych, którzy nie rozumieją podmiotu i orzeczenia. Przykładem takiego właśnie zdania jest np. zdanie: „byty niematerialne nie istnieją w określonym miejscu”. Dla tych, którzy nie rozumieją podmiotu tego zdania („byty niematerialne”) odnośne zdanie nie jest oczywiste. Uznanie jego prawdziwości wymaga osobnego dowodu. Co należy powiedzieć na temat zdania: „Bóg jest”? Otóż zdanie to wzięte samo w sobie jest oczywiste samo przez się. W Bogu bowiem istnienie należy

do jego istoty, Bóg istnieje mocą własnej istoty. Ze względu na przynależność istnienia do bytu Boga, w zdaniu „Bóg jest” orzeczenie należy do treści podmiotu. W tym sensie zdanie to jest oczywiste samo przez się.

Sposób jednak ludzkiego poznawania jest taki, że nie widzimy faktycznej przynależności istnienia do bytu Boga. Wobec tego w zdaniu „Bóg jest” nie widzimy koniecznego związku między podmiotem i orzeczeniem. Przeto omawiane zdanie nie jest dla nas samo przez się oczywiste.

Co zatem należy uczynić, by zdanie „Bóg jest” uznać za prawdziwe? Jego prawdziwość należy udowodnić na podstawie tych rzeczy, które są nam bardziej znane, czyli na podstawie bytów skutkowych. Przedstawiony wyżej wywód zawiera się w środkowej części omawianego artykułu (I, 2, 1), czyli w tym fragmencie, w którym św. Tomasz wyraża swoje własne poglądy na odnośny temat.

A oto inne fragmenty danego artykułu:

1. W pierwszym punkcie poglądów przedstawionych na początku omawianego artykułu św. Tomasz odnotowuje przypuszczenie, że istnienie Boga jest samo przez się oczywiste. Te bowiem rzeczy są same przez się oczywiste, których poznanie jest nam wrodzone. A jak mówi Jan Damasceński, poznanie istnienia Boga jest wszystkim wrodzone. Wobec tego istnienie Boga jest samo przez się oczywiste. W odpowiedzi na powyższy pogląd św. Tomasz na końcu artykułu stwierdza, że człowiek ma wrodzone poznanie Boga jedynie w postaci niewyraźnej. Poznanie to dotyczy Boga o tyle, o ile Bóg stanowi szczęście dla człowieka. Człowiek bowiem z natury pragnie szczęścia, a to czego człowiek pragnie z natury, to również z natury (spontanicznie) poznaje.

Jednakże takie poznanie Boga nie jest wyraźne, czyli nie ukazuje ono Boga, chociaż faktycznie Bóg stanowi prawdziwe szczęście dla człowieka.

Omawiane poznanie nie jest też powszechne. Szczęścia bowiem pragną mocą swej natury wszyscy ludzie. Jednakże upatrują szczęścia w rozmaitych rzeczach: wielu sądzi np., że szczęście stanowią bogactwa, inni natomiast widzą szczęście w życiowych sukcesach itp.

2. Drugi pogląd przedstawiony przez św. Tomasza na początku artykułu ma treść następującą. Te zdania są oczywiste same przez się, które rozumiemy z chwilą, gdy pojmiemy treść ich składowych terminów. Przykładem takiej sytuacji może być zdanie: „całość jest większa od swej części”. Jeśli bowiem pojmiemy treść terminów „całość” oraz „część”<sup>2</sup>, to rozumiemy również całe zdanie i uważamy je za prawdziwe.

Przechodząc do problemu Boga, należy uznać, że zdanie: „Bóg istnieje” uważamy za prawdziwe, gdy pojmiemy imię „Bóg”. To bowiem imię oznacza byt największy. Gdyby Bóg nie istniał, lecz był tylko pomyślany, to nie byłby bytem największym. Wobec tego jest bezpośrednio oczywiste, że Bóg istnieje. Uznajemy ten fakt, gdy pojmiemy treść imienia „Bóg”.

---

<sup>2</sup> Chodzi tu o „całość” oraz „część” w znaczeniu materialnym.

W dyskusji z powyższym poglądem św. Tomasz na końcu artykułu pisze, że nie wszyscy ludzie pojmują Boga w taki sam sposób, mianowicie jako byt, od którego nie można pomyśleć nic większego. Według niektórych ludzi Bóg jest bytem cielesnym, a więc nie jest ze wszystkich bytów największy.

Ale nawet wówczas, gdy ktoś uznaje, że nazwa „Bóg” oznacza byt największy, to z tego nie wynika twierdzenie o istnieniu Boga. Na podstawie analizy samych pojęć nie można wnioskować o realnym istnieniu jakiegokolwiek bytu. Człowiek przecież może utworzyć takie pojęcia, które nie mają odpowiedników realnych.

3. Jako pogląd trzeci referuje św. Tomasz następujące zapatrywanie. Istnienie prawdy jest samo przez się oczywiste, ponieważ nawet ten, kto zaprzecza prawdzie, równocześnie ją potwierdza; mówiąc, że prawdy nie ma, uważa (tym samym) ten swój pogląd za prawdziwy; wobec tego prawda istnieje.

W Piśmie Świętym czytamy, że Bóg jest samą prawdą. Wyrażają to słowa: *Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem* (J 14, 6). Skoro istnienie prawdy jest samo przez się oczywiste, a Bóg jest samą prawdą, to należy uznać, że istnienie Boga jest samo przez się oczywiste.

W dyskusji z powyższym poglądem św. Tomasz na końcu artykułu stwierdza: istnienie prawdy pojętej ogólnie jest samo przez się oczywiste. Jednakże gdy mówimy o Bogu, to mamy na uwadze PRAWDĘ PIERWSZĄ. Jej istnienie nie jest dla nas samo przez się oczywiste.

W tej odpowiedzi św. Tomasz wyróżnił dwa znaczenia terminu „prawda”: prawda w sensie ogólnym, to zgodność między umysłem a poznawaną rzeczywistością; Prawda Pierwsza to Bóg jako najdoskonalszy i osobowy Byt.

## 6. CZY ISTNIENIE BOGA MOŻNA UDOWODNIĆ?

(*Suma teologiczna*, część I, kwestia 2, artykuł 2)

Treść wykładu św. Tomasza przedstawia się następująco:

Istnieją dwa sposoby dowodzenia. Według jednego z nich dowodzimy, opierając się na przyczynach, czyli na tym, co jest wcześniejsze bezwzględnie (w porządku bytowania). Dowodzenie to nosi nazwę *propter quid*. W drugim sposobie dowodzenia podstawą jest skutek (czyli to, co w bytowaniu jest późniejsze). Dowodzenie to nosi nazwę *quia*.

W tym drugim sposobie dowodzenia poznawczo wcześniejszy jest skutek, tym samym jest on dla nas bardziej oczywisty niż jego przyczyna. Przez skutek zatem dochodzimy do poznania przyczyny.

Z jakiegokolwiek skutku można dowiedzieć się, że istnieje jego przyczyna. Jeśli bowiem skutek zależy od przyczyny, to stwierdzając skutek, należy uznać również, że istnieje jego przyczyna.

Wobec tego istnienie Boga, które nie jest dla nas oczywiste samo przez się, może być udowodnione na podstawie znanych nam skutków.

Przedstawiona wyżej treść jest zawarta w centralnej części artykułu (I, 2, 2 c). Na początku tego artykułu św. Tomasz przedstawia trzy (3) odmienne poglądy, z którymi przeprowadza dyskusję w końcowej części artykułu. Oto odnośne poglądy:

(1) Wydaje się, że istnienia Boga nie można udowodnić. Twierdzenie bowiem że istnieje Bóg, jest artykułem wiary. Te zaś twierdzenia, które należą do treści wiary, nie mogą być przedmiotem dowodu. Dowód bowiem jest źródłem wiedzy, natomiast wiara dotyczy takich rzeczy, które nie podpadają pod naszą wiedzę. Wobec tego istnienia Boga nie można udowodnić.

Z powyższym poglądem przeprowadza św. Tomasz następującą dyskusję: istnienie Boga i inne prawdy, które mają być poznane w sposób naturalny, nie należą do artykułów wiary, lecz stanowią twierdzenia uprzedzające wiarę (*praeambula fidei*). Wiara zakłada poznanie naturalne, tak jak łaska zakłada naturę (*gratia supponit naturam*).

Jednakże nic nie stoi na przeszkodzie, aby twierdzenie, które zasadniczo jest przedmiotem dowodu i wiedzy, zostało przez kogoś uznane za przedmiot wiary, jeśli ten ktoś nie pojmuje dowodzenia.

(2) W dowodzeniu musi być użyte pojęcie istoty bytu, do którego dowodzenie to odnosi się. Jednakże przed stwierdzeniem istnienia Boga nie wiemy, jaka jest istota Boga, wiemy tylko, czym Bóg nie jest. Skoro nie znamy istoty Boga, czyli nie mamy pojęcia Jego istoty, to nie możemy udowodnić, że Bóg istnieje.

W dyskusji z powyższym poglądem św. Tomasz przeprowadza następujące rozumowanie: gdy dowodzimy istnienia przyczyny na podstawie znajomości skutku, to konieczne jest posłużyć się pojęciem utworzonym dzięki znajomości skutku. W celu udowodnienia bowiem, że coś istnieje, trzeba posłużyć się nazwą tego bytu, a nie pojęciem jego istoty (pojęcie istoty danego bytu można utworzyć dopiero wówczas, gdy się udowodni, że ten byt istnieje).

Otóż w poznawaniu Boga dzieje się tak, że dowodząc istnienia Boga, posługujemy się nazwami, które są ustalone w następstwie poznania skutków. Możemy w ten sposób przeprowadzić dowód na istnienie Boga, natomiast po tym dowodzie zając się utworzeniem pojęcia istoty Boga.

(3) Istnienia Boga nie można udowodnić inaczej niż tylko na podstawie skutków Bożego działania. Jednakże byty skutkowe są w stosunku do Boga nieproporcjonalne, Bóg bowiem jest nieskończony, a byty skutkowe są skończone. Jeśli więc istnienie przyczyny nie może być udowodnione na podstawie skutków, to wydaje się, że istnienia Boga nie można udowodnić.

Dyskusja św. Tomasza z powyższym poglądem przedstawia się następująco.

Na podstawie skutków, które są nieproporcjonalne w stosunku do ich przyczyny, nie można poznać tej przyczyny w stopniu dokładnym. Jednakże każdy skutek umożliwia wykazanie, że jego przyczyna istnieje. Byty skutkowe zatem pozwalają sformułować twierdzenie, że Bóg istnieje, chociaż na podstawie skutków nie można poznać dokładne istoty Boga.

## 7. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA METAFIZYCZNYCH DOWODÓW NA ISTNIENIE BOGA

1. Dowody, które mamy scharakteryzować, opierają się przejawach skutkowości realnych bytów. Otaczające nas byty mają charakter skutkowy, ponieważ nie istnieją mocą swych istot (istnienie nie należy do ich istoty). Inaczej mówiąc, są to byty przygodne.

Wyróżniamy pięć przejawów bytowej skutkowości: (1) ruch, czyli zmiana, (2) uprzyczynowanie sprawcze, (3) przygodność istnienia, (4) ustopniowanie doskonałości, (5) celowość. Do każdego z tych przejawów nawiązuje określony dowód metafizyczny, czyli określona tomistyczna droga na istnienie Boga.

2. W omawianych dowodach występuje wspólny dla nich sposób rozumowania. Przebiega ono od stwierdzenia skutkowości otaczających nas bytów do uznania, że istnieje ich przyczyna. Tego typu rozumowanie nosi tradycyjną nazwę: *quia*, a według terminologii współczesnej można je nazwać rozumowaniem redukcyjnym.

Rozumowanie redukcyjne jest stosowane również w naukach przyrodniczych. W naukach tych wyjaśnia się określone zjawiska przez odwołanie się do pewnych faktów wcześniejszych, np. ukształtowanie określonego terenu i stan przyrody na tym terenie wyjaśnia się przez wpływ lodowców w dawnych czasach. W tym rozumowaniu stosowanym w naukach przyrodniczych występuje wyjaśnianie jednych zjawisk materialnych przez inne zjawiska lub procesy również materialne; nie ma w wiedzy przyrodniczej pojęcia „przyczyny ostatecznej”, czyli takiej przyczyny, która nie ma znamion skutkowości i nie wymaga, by tłumaczyć jej istnienie.

W rozumowaniu redukcyjnym, które stosujemy w metafizyce, a ściślej mówiąc w problematyce Boga, poszukujemy „przyczyny ostatecznej”, która nie wymaga już, by tłumaczyć jej własne istnienie.

W piśmiennictwie tomistów współczesnych, którzy należą do nurtu tzw. „tomizmu egzystencjalnego”, występuje pogląd, że tłumaczenie przyczynowe, typowo metafizyczne ma następujący charakter: dla tych przejawów skutkowości realnych bytów, które obserwujemy, należy uznać istnienie właściwych przyczyn; gdyby się tych przyczyn nie uznało, to obserwowane przejawy skutkowości byłyby niezrozumiałe (absurdalne); ponieważ zaś przejawy skutkowości są nam dane jako przejawy faktyczne, należy uznać, że istnieją ich faktyczne przyczyny.

3. Na początku rozważań należących do teodycei zostało zaznaczone, że stanowi ona fragment filozofii bytu, czyli metafizyki. Ów metafizyczny charakter dociekań dotyczących Boga ujawnia się we wszystkich pięciu dowodach na istnienie Boga. Stosowane w każdym z tych dowodów zasady, pojęcia i terminy mają charakter metafizyczny. One decydują o tym, że każdy z pięciu dowodów jest prawomocny, czyli zawiera uzasadnienie poprawne pod względem metodologicznym.

Przynależność zasad, pojęć i terminów do metafizyki pociąga za sobą pewną trudność: kto nie zdobył dostatecznej orientacji co do tomistycznej metafizyki, nie jest w stanie rozumieć metafizycznych dowodów na istnienie Boga. Zatem popularyzacja tych dowodów powinna odbywać się w taki sposób, że najpierw trzeba by przedstawić metafizykę, wyjaśniając typowe dla niej zasady, pojęcia i terminy oraz sposób rozumowania. Dopiero po przedstawieniu kluczowych elementów metafizyki można formułować dowody na istnienie Boga w sposób zrozumiały dla słuchaczy lub czytelników.

Zachodzi jeszcze pytanie, czy argumenty różne od dowodów metafizycznych mogą wykazywać prawomocnie, że Bóg istnieje? Są to argumenty z historii, argumenty antropologiczne, a także oparte na danych wiedzy przyrodniczej. Otóż argumenty te zawierają w różnym stopniu zasady, pojęcia i terminy metafizyczne. W różnym przeto stopniu są prawomocne. Istotną ich rolę polega na tym, że wyrażają intensywne zainteresowanie ludzkich umysłów tematem istnienia Boga. W niektórych publikacjach argumenty na istnienie Boga, różne od dowodów metafizycznych, są przedstawiane jako wprowadzenie do ściśle metafizycznych dociekań nad istnieniem Boga. Najczęściej argumenty te stanowią dodatek do metafizycznych dowodów na istnienie Boga. W taki właśnie sposób zostaną potraktowane te argumenty w niniejszych rozważaniach: nastąpią po pięciu metafizycznych dowodach, zwanych PIĘCIOMA DROGAMI.

## 8. METAFIZYCZNE DOWODY NA ISTNIENIE BOGA

### 8.1. PIERWSZA DROGA: Z RUCHU

#### I. Tekst dowodu

1. W otaczającym nas świecie występuje różnorodny ruch, czyli zachodzą realne zmiany (zarówno substancjalne, jak i przypadłościowe). Polegają one na przechodzeniu z możliwości do aktu, czyli na powstawaniu nowych bytów lub nowych właściwości w bytach już istniejących. Ruch zatem, czyli zmianę, rozumiemy metafizycznie jako przejście z możliwości do aktu, czyli urzeczywistnienie się czegoś realnego.

Wszelkie realne zmiany mają swój realny powód – co wyraża zasada racji wystarczającej.

Powodem zmiany zachodzącej w konkretnym bycie nie może być ten sam byt. Uznanie, że dany byt porusza się, czyli zmienia sam siebie, doprowadzałoby do sprzeczności, wówczas bowiem trzeba byłoby przyjąć, że ten sam byt ma w stanie możliwości to, co osiąga, będąc już w stanie aktu (jeśli bowiem określony byt miałby osiągnąć jakiś akt własną mocą, czyli miałby sam coś urzeczywistnić, to musiałby mieć w sobie rację tego urzeczywistnienia). Ale uznanie tego byłoby

równoznaczne z przyjęciem, że dany byt jest równocześnie i pod tym samym względem w możliwości i w akcie, czyli że nie jest w akcie i jest w akcie. Taki zaś sąd byłby niezgodny z zasadą niesprzeczności.

Każdy ruch, czyli zmiana, w realnym bycie ma powód tkwiący w czymś innym od tego, co się zmieniło. Twierdzenie to wyrażamy w postaci tzw. zasady ruchu: cokolwiek się porusza, jest poruszane przez jakiś odrębny od siebie czynnik.

3. Ostatecznym powodem zmian, czyli ostateczną racją aktualizowania się nowych bytów lub nowych właściwości w bytach, może być tylko taki byt, który jest samym aktem, a więc byt całkowicie niezmienny i niezależny. W terminologii metafizycznej używamy w stosunku do takiego bytu określenia Czysty Akt. W języku religijnym byt ten nazywamy Bogiem.

## II. Uwagi historyczne

W historii omawianego dowodu na szczególną uwagę zasługuje związek poglądów św. Tomasza z poglądami Arystotelesa. Święty Tomasz w swoich kolejnych dociekaniach pogłębiał rozumienie ruchu jako podstawy dowodu na istnienie Boga. Gdy czytamy dzieło św. Tomasza zatytułowane *Contra gentiles* (*Przeciw poganom*), to znajdujemy poglądy nawiązujące do przyrodniczych zapatrywań Arystotelesa; w tym właśnie dziele św. Tomasz rozpatruje ruch w znaczeniu lokalnym. Tak rozumiany ruch był dla Arystotelesa punktem wyjścia w jego rozważaniach na istnienie Boga. Arystoteles dowodził, że byt Boży jest Bytem Najdoskonalszym. Z tej racji wszystkie inne byty dążą do Boga, pociągane jego doskonałością. Zmierzają więc ku Bogu sfery stanowiące odległe od ziemi niebo; z kolei pod wpływem ruchu sfer niebieskich dokonuje się ruch na ziemi. W tej koncepcji Bóg jest Pierwszym Poruszycielem, który działa podobnie, jak różne dobre rzeczy, które pociągają do siebie ludzką wolę. Nie jest natomiast Bóg w ujęciu Arystotelesa Sprawczą Przyczyną ruchu we Wszechświecie.

Poglądy Arystotelesa dotyczące istnienia Boga przejął w średniowieczu wybitny filozof żydowski Majmonides. Z jego pism i z pism Arystotelesa, przetłumaczonych z języka greckiego na łacinę, czerpał św. Tomasz jako autor wspomnianej wyżej *Sumy filozoficznej* zatytułowanej *Summa contra gentiles*.

Gdy w późniejszym czasie w ostatnich latach swego życia pisał św. Tomasz *Sumę teologiczną*, to wówczas zmienił i pogłębił swój pogląd na ruch. Nie ma w tych dociekaniach elementów starożytnego przyrodoznawstwa, lecz odwołanie się do zasad metafizycznych odnoszących się do doświadczenia. W takim świetle św. Tomasz wypracował pojęcie ruchu jako zmiany, która polega na przechodzeniu czegoś realnego ze stanu możliwości do stanu aktualizacji, czyli urzeczywistnienia. Gdy zatem obecnie interpretujemy Pierwszą Drogę na istnienie Boga, to należy ją pojmować jako dowód oparty na metafizycznie pojmowanym ruchu, czyli zmianie.



### III. Pojęcie ruchu i zasada ruchu

Aby sprecyzować metafizyczne rozumienie ruchu, jako wszelkiej realnej zmiany, należy uświadamiać sobie, że zmiany mogą być bardzo różne. Zmiany lokalne dokonują się w przestrzeni, gdy jakaś rzecz ulega przemieszczeniu z pewnego miejsca na inne miejsce. Zmiany ilościowe polegają na tym, że byty materialne ulegają wzrostowi lub zmniejszaniu się. (Łatwo zaobserwować takie procesy w konkretnej roślinie lub zwierzęciu.) Bywają także podpadające pod spostrzeżenia zmiany jakościowe (np. ptak zmienia barwę swego upierzenia, dźwięki głosu). Zmiany występują w bytach materialnych, również w ludzkim ciele, ale mają także charakter niematerialny, gdy np. człowiek zdobywa wiedzę lub wyrabia w sobie sprawności moralne (np. roztropność).

W znaczeniu metafizycznym we wszystkich realnych zmianach bierzemy pod uwagę przejście z możliwości do aktu, czyli urzeczywistnienie się aktu.

Powstaje pytanie: jaki jest stosunek metafizycznego pojęcia ruchu do fizykalnego pojmowania ruchu? Otóż są to odmienne pojęcia ruchu. Wobec tego nie można stosować fizykalnego pojęcia ruchu w rozważaniach metafizycznych, a metafizycznego pojęcia ruchu w dociekaniach fizykalnych – występują tu bowiem dwie różne dziedziny: wiedza przyrodnicza i metafizyka, które posiadają odmienne pojęcia, zasady i metody. Można tylko mówić o pewnym podobieństwie między pojęciami fizykalnymi i metafizycznymi.

Otóż w fizyce klasycznej materię pojmowało się jako rzeczywistość nieruchomą, natomiast ruch był traktowany jako zjawisko przechodnie, które z jednego bytu materialnego przedostaje się na inny byt. W najnowszej fizyce twierdzi się, że ruch jest nieodłącznie związany z naturą materii. Występuje bowiem w strukturze atomu. Rzecz interesująca, że w metafizyce tomistycznej ruch jest również traktowany jako proces związany z bytem. Mówi się bowiem filozoficznie, że ruch, czyli zmiana, jest to przejście bytu ze stanu możliwościowego do zaktualizowanego; innymi słowy, jest to urzeczywistnienie się czegoś realnego w określonym bycie (a nie jest to dodanie czegoś nowego do jakiegoś bytu).

Trzeba jednak pamiętać, że fizyka zajmuje się bytem rzeczy tylko materialnych, natomiast metafizyczne pojęcie ruchu, czyli zmiany, dotyczy również stanów psychicznych (np. uczuć) oraz stanów duchowych (myślenia i działania woli).

\* \* \* \*

Na osobną uwagę zasługuje to, że byty, które podlegają zmianom, można podzielić według dwóch różnych sposobów podporządkowania. Można mianowicie zaobserwować podporządkowanie uboczne i podporządkowanie istotne.

Podporządkowanie uboczne, gdy czynnik powodujący zmiany, czyli przyczyna pierwsza tych zmian, nie wpływa na działanie przyczyn podrzędnych, lecz wcześniej wpłynęła na ich zaistnienie, np. ojciec spowodował, że syn zaistniał na

świecie, jednakże dalsza działalność syna nie zależy już od ojca i chociaż ojciec nie żyje, to jednak syn wykonuje samodzielnie swoje działanie.

Od podporządkowania ubocznego należy odróżnić podporządkowanie istotne. Występuje ono wówczas, gdy działanie jakiegoś czynnika jest ciągle zależne od tego, że wpływa na ten czynnik przyczyna główna. Przykładem takiej zależności jest decydujący wpływ ludzkiej dłoni na piszące pióro. Przystaje pisać pióro, gdy ustaje wpływ dłoni, która nim kieruje.

Gdy rozpatrujemy na tle powyższych dwu typów podporządkowania zależność między ruchami, czyli zmianami, w bytach skutkowych a ich Pierwszą Przyczyną, czyli Bogiem – to należy stwierdzić, że zależność ta jest podporządkowaniem istotnym. Wszelkie przechodzenie z możliwości do aktu, czyli wszelkie fakty urzeczywistniania się w realnych bytach, są jakimiś faktami stawania się istniejącego bytu. Takie fakty zależą ostatecznie od Pierwszej Przyczyny, będącej Czystym Aktem, czyli Bogiem.

#### IV. Od stwierdzenia zmiany do afirmacji Aktu Czystego

W rozważanym dowodzie należy najpierw sprecyzować i zrozumieć w jego punkcie wyjścia podstawę całego rozumowania występującego w tym dowodzie. Tym punktem wyjścia jest stwierdzenie, że w realnych bytach występuje wieloraki ruch, czyli różne zmiany w sensie metafizycznym jako przechodzenie cokolwiek z możliwości do aktu. Na punkt wyjścia omawianego dowodu zwraca uwagę sama nazwa tego dowodu.

W każdym z pięciu metafizycznych dowodów na istnienie Boga występują metafizyczne zasady. We wszystkich omawianych dowodach występują: zasada racji wystarczającej i zasada niesprzeczności. Poza tym w każdym z tych dowodów stosuje się zasadę metafizyczną, która jest związana z punktem wyjścia danego dowodu. Zatem w dowodzie pierwszym, którego punktem wyjścia jest ruch, czyli zmiana, występuje metafizyczna zasada ruchu.

W tekście każdego dowodu, a więc również w tekście dowodu z ruchu, należy zwracać najpilniejszą uwagę na poszczególne zasady. One decydują o prawomocności odnośnego dowodzenia.

Wynik dowodzenia występuje w jego punkcie dojścia. Jest to rezultat całego dowodzenia. W dowodzie z ruchu, czyli zmiany, występuje w punkcie dojścia zdanie, które jest afirmacją, czyli stwierdzeniem istnienia bytu będącego ostateczną racją, czyli ostateczną przyczyną wszelkich zmian, które zachodzą w realnych bytach. Skoro jest to byt całkowicie niezmienny, to nie ma w nim możliwości. Dlatego w terminologii metafizycznej nazywamy ten byt Czystym Aktem.

Powstaje pytanie, jaka jest struktura Czystego Aktu? Otóż jeśli nie ma w tym bycie elementów, czy też stanów możliwościowych, lecz tylko akt, czyli bytowe urzeczywistnienie – to należy uznać, że jest to byt niezłożony, prosty. W tym też znaczeniu Czysty Akt jest także całkowicie niezmienny.

Nasuwa się również myśl o tym, że Czysty Akt jest Bytem Najdoskonalszym. To bowiem, co w rzeczywistości jest zaktualizowane, jest tym samym w danym porządku doskonale (gdy np. z jakiegoś ziarna rozwinię się roślina, to mówimy, że w postaci ziarna była ona doskonała w możności, natomiast po rozwinięciu się, stała się rzeczywiście rośliną w danym gatunku doskonałą).

Święty Tomasz z Akwinu kończył wykład każdej z pięciu dróg zdaniem, że filozoficzne wykazanie istnienia Najwyższej Przyczyny pokrywa się z przekonaniem religijnym, że istnieje Bóg. Należy tu mieć na względzie fakt, że pojęcie i imię Boga należą do pojęć i nazw religijnych. Jednakże treść rezultatów, czyli punktów dojścia każdej z „pięciu dróg”, pokrywa się z treścią pojęcia i imienia Boga. Dlatego współcześni autorzy mówią wprost, że w wyniku dowodzenia każdej z „pięciu dróg” dochodzimy do stwierdzenia, że istnieje Bóg.

## 8.2. DRUGA DROGA: Z UPRZYCZYNOWANIA SPRAWCZEGO

### I. Tekst dowodu

1. Wśród rzeczy zmysłowo postrzegalnych odkrywamy uporządkowanie przyczynowe. W świetle zasady racji wystarczającej powstaje pytanie, jak wytłumaczyć powstawanie i trwanie w istnieniu tych rzeczy, które są przyczynowo zależne? Najpierw należy ustalić, że przez byt zależny przyczynowo rozumiemy taki byt, który nie ma w sobie racji swojego istnienia, lecz powstaje i trwa w istnieniu dzięki działaniu innych bytów. Z kolei przez przyczynę sprawczą rozumiemy taki byt, który swym realnym działaniem powoduje powstanie (zaistnienie) i trwanie innej rzeczy. Za pomocą wyjaśnionych pojęć możemy sformułować zasadę przyczynowości sprawczej. Brzmi ona następująco: wszystko, co w sobie nie ma racji swego istnienia, ma przyczynę sprawczą w bycie różnym od siebie.

2. Nie można uznać, że wszystkie byty, jakie istnieją, są bytami zależnymi przyczynowo (czyli, że wyczerpują one całą rzeczywistość). Gdyby przyjęło się taką opinię, to należałoby również uznać, że byty tworzące rzeczywistość uprzyczynowaną są przyczyną sprawczą samych siebie albo, że powstają z nicości. Jednakże tego rodzaju mniemania byłyby niezgodne z zasadą niesprzeczności. Gdyby bowiem przyjęło się, że byty uprzyczynowane są sprawczą przyczyną samych siebie, to trzeba byłoby uznać, że istniały one jako przyczyna przed swym zaistnieniem, a więc trzeba byłoby przyjąć, że równocześnie nie istniały i istniały. Tego rodzaju zaś pogląd nie zgadza się z zasadą niesprzeczności.

Do takiego samego wniosku doprowadza nas hipoteza, że byty zależne przyczynowo powstają z nicości.

3. Skoro stwierdzamy, że zaistniał jakiś byt, którego uprzednio nie było, to należy uznać, że istnieje przyczyna zarówno jego zaistnienia, jak i trwania. W obrębie świata złożonego z bytów zależnych przyczynowo występują liczne czynniki potrzebne do zaistnienia i trwania każdego bytu. Jeśli jednak czynniki te również są

zależne przyczynowo, to nie mogą one być ostateczną przyczyną sprawczą istnienia bytów uprzyczynowanych. Tą przyczyną ostateczną może być tylko Pierwsza Przyczyna Sprawcza jako Byt, w którym znajduje się racja Jego istnienia, istnienie bowiem należy do Jego istoty. Uznając taki Byt, tłumaczymy fakty powstawania i trwania bytów uprzyczynowanych. Filozoficzne pojęcie Pierwszej Przyczyny Sprawczej pokrywa się treściowo z religijnym pojęciem Boga, o którym dowiadujemy się z Objawienia, że jest Stwórczą Przyczyną całego świata, powołanego do bytu z nicości. Nasuwa się zatem twierdzenie, że Pierwsza Przyczyna Sprawcza jest tym samym bytem, który nosi religijne imię Boga. Do takiego twierdzenia dochodzimy w punkcie dojścia, czyli we wniosku Drugiej Drogi.

## II. Uwagi historyczne

Myśli o działaniu przyczynowym występują już u filozofów starożytnych, chociaż nie jest to jeszcze teoria rozbudowana. Platon głosił pogląd o duszy świata wpływającej przyczynowo na rzeczy materialne. Według Arystotelesa, Pierwszy Motor oddziałuje w taki sposób na rzeczy materialne, że przyciąga je ku sobie mocą swej doskonałości. W ten sposób dążące do Bytu Najdoskonalszego rzeczy oddziałują na siebie: poruszają się, chociaż nie występuje w ich szeregu Pierwsza Przyczyna Sprawcza<sup>3</sup>.

Wśród myślicieli chrześcijańskich często znajdujemy wnioskowanie o istnieniu Boga na podstawie działań, które pochodzą od Niego. Na pewno oddziałał na myślicieli chrześcijańskich pierwszych wieków tekst z *Listu św. Pawła do Rzymian: Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekiusta Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła* (Rz 1, 20)<sup>4</sup>.

Niektórzy filozofowie w okresie średniowiecza łączyli działanie przyczynowe z faktem zachodzenia w bytach zmiany. Tak ujmował tę kwestię Jan Damasceniński, który twierdził, że jeśli rzeczy są zmienne, to należy uznać, że zostały stworzone, a skoro są stworzone, to bez wątpienia przez jakiegoś Stwórcę.

Dowód z przyczynowości sprawczej, podany przez św. Tomasza w *Sumie teologicznej* jako Druga Droga, nawiązuje do pism arabskiego filozofa Awicenny (X–XI w.). Aby zrozumieć poprawnie ten dowód, należy wziąć pod uwagę poję-

---

<sup>3</sup> Arystoteles zajmował się przyczynowością sprawczą. Jednakże pojęcia przyczyny sprawczej nie odnosił do Boga. Już przy okazji dowodu z ruchu była o tym mowa, że według Arystotelesa Pierwszy Motor przyciągał ku sobie mocą swej doskonałości wszystkie inne byty. Pierwszy Motor – Nieruchomy Poruszytel Arystotelesa pełnił zatem rolę przyczyny celowej. W tej chwili dodajmy, że byty przyciągane przez Pierwszy Motor oddziaływały na siebie jako przyczyny sprawcze: były źródłami ruchu.

<sup>4</sup> W starożytności chrześcijańskiej występowało u ówczesnych pisarzy takie wnioskowanie, które na podstawie działań i dzieł obserwowanych w świecie dowodziło istnienia Boga. Charakterystyczny pod tym względem jest np. tekst św. Augustyna: „Skąd wiesz, że żyjesz, przecież duszy nie widzisz? Odpowiedz: Ponieważ mówię, chodzę, pracuję. Nierozumny, z dzieł cielesnych poznajesz żyjącego, a z dzieł stworzeń nie możesz poznać Stwórcy?” (Św. Augustyn, *De Trinitate*, X, 7, 10)

cie przyczyny i zasadę przyczynowości sprawczej w ujęciu właściwym dla metafizyki św. Tomasza<sup>5</sup>.

Filozofowie, którzy uprawiają metafizykę jako realistyczną filozofię bytu, a więc wszyscy tomiści, cenią wysoko dowód z przyczynowości. Wymaga on należytego rozumienia punktu wyjścia i zasad występujących w tym rozumowaniu.

### III. Pojęcie przyczyny i zasada przyczynowości sprawczej

Przez przyczynę rozumiemy w ujęciu filozoficznym<sup>6</sup> taki byt, który wpływa realnie na powstanie lub trwanie jakiejś rzeczy.

W metafizyce tomistycznej rozważamy cztery postacie przyczyny. Dwie z nich są przyczynami zewnętrznymi, a dwie pozostałe mają charakter przyczyn wewnętrznych. Przyczynami zewnętrznymi są: przyczyna sprawcza i przyczyna celowa. Charakter przyczyn wewnętrznych, które występują tylko w rzeczach materialnych, mają: materia i forma substancjalna (współtworzą one każdą materialną rzecz).

W tym miejscu rozważań interesuje nas przyczyna sprawcza. Określamy ją jako byt, który swym realnym działaniem powoduje powstanie nowej rzeczy.

Zasada przyczynowości sprawczej brzmi: wszystko, co nie ma w sobie racji istnienia, ma przyczynę sprawczą (w bycie różnym od siebie).

Bardzo interesującą i ważną kwestią jest porównanie i odróżnienie od siebie dwóch zasad przyczynowości: metafizycznej i fizycznej. Należy podkreślić, że nie istnieją dwie różne rzeczywistości: metafizyczna i fizyczna. Rzeczywistość jest jedna, ale można ją badać i wyjaśniać za pomocą dwu różnych dziedzin wiedzy: fizyki (bądź też, szerzej mówiąc, nauk przyrodniczych) i metafizyki. Każda z tych dziedzin ma własne pojęcia, terminy, zasady i odmienną metodę. Fizyczną zasadę przyczynowości stosujemy w fizyce i przyrodoznawstwie, a metafizyczną zasadę przyczynowości stosujemy w metafizyce. Fizyczna zasada przyczynowości, uwzględniana w pracach przyrodoznawczych, ma następującą postać: jeżeli dany jest stan układu materialnego w teraźniejszości, to tym samym dane są stany tegoż układu w przeszłości i przyszłości. Przykładem zastosowania tej właśnie zasady są informacje podawane nawet w popularnych kalendarzach o zaćmieniu

---

<sup>5</sup> Stosowanie tego dowodu w czasach nowożytnych i współczesnych zależało i zależy od tego, jak dany filozof traktował i traktuje zasadę przyczynowości. Autorem radykalnej krytyki zasady przyczynowości był (pod wpływem D. Hume'a) I. Kant, który twierdził, że zasadę przyczynowości można odnosić wyłącznie do zjawisk, jeśli chcemy wyjaśnić zachodzące między nimi oddziaływania. Oczywiście, w dowodzie na istnienie Boga należy tłumaczyć istnienie bytu a nie tylko wpływy zachodzące między zjawiskami. Stanowisko zatem Kanta doprowadziło do tego, że odrzucił on możliwość poznania Boga w sposób właściwy dla filozoficznego rozumowania, które jest tłumaczeniem rzeczywistości. Kant uznał, że Boga możemy poznać tylko przy pomocy tzw. rozumu praktycznego, gdy chcemy uzasadnić potrzebę moralności. Zob. O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995.

<sup>6</sup> W związku z przyczynowością zdarzają się nieporozumienia, gdy dochodzi do pomieszania dwu różnych zasad przyczynowości: zasady fizycznej i zasady metafizycznej. Z tego względu należy najpierw obydwie te zasady sformułować, porównać i wyraźnie od siebie odróżnić.

księżycy. W konkretnym dniu można dowiedzieć się z tych informacji, kiedy w przeszłości było i kiedy w przyszłości będzie takie lub inne zaćmienie księżycy.

Ta sama fizykalna zasada przyczynowości podawana jest w publikacjach z zakresu filozofii przyrody w brzmieniu następującym: w rzeczywistości materialnej bieg zdarzeń jest tak zdeterminowany, że taka sama przyczyna i w takich samych warunkach wywołuje zawsze i z konieczności taki sam skutek. Przykładem, do którego odnosi się powyższa zasada, jest m.in. wpływ temperatury na zmianę stanu wody: pod wpływem temperatury wysokiej (w takich samych warunkach atmosferycznych) woda zamienia się w parę, a pod wpływem temperatury niskiej zamarza.

Zasadnicza treść obydwu powyższych sformułowań jest taka sama: sformułowania te wyrażają następstwo określonych faktów wywołanych przez pewne działania<sup>7</sup>.

Odmiennej zasadą jest metafizyczna zasada przyczynowości. Głosi ona, że każdy byt skutkowy, przygodny (byt, który nie ma w sobie racji swego istnienia), jest powołany do istnienia przez działającą przyczynę sprawczą, będącą rzeczą odmienną od odnośnego bytu. W tej zasadzie bierzemy pod uwagę nie tylko następstwo określonych faktów, ale nade wszystko pochodzenie istnienia realnego bytu.

Fizykalna zasada przyczynowości i metafizyczna zasada przyczynowości są dwiema różnymi zasadami. Każda z nich ma zastosowanie w innej sferze racjonalnego poznania, czyli w innej dziedzinie: jedna w przyrodniczej, a druga w metafizyce. Każda z tych dziedzin ma własny przedmiot, własną metodę wraz z aparaturą terminologiczną i pojęciową oraz własny cel.

Aby szczegółowo odróżnić od siebie omawiane tu zasady, należy zdać sobie sprawę z następujących ustaleń:

(A) Fizykalna zasada przyczynowości dotyczy stałości i prawidłowości związków między wielkościami fizycznymi, materialnymi.

Metafizyczna zasada przyczynowości uwzględnia wszelkie realne byty, ale nie skupia się na związkach między wielkościami tylko fizycznymi, materialnymi<sup>8</sup>.

(B) Fizykalna zasada przyczynowości wyraża determinizm przyrody, mianowicie określa, iż bieg zjawisk w przyrodzie nie jest bezładny. Dzięki temu zasada ta stanowi podstawę do formułowania praw przyrody.

Metafizyczna zasada przyczynowości nie zajmuje się tak rozumianym determinizmem, natomiast wyraża zależność w istnieniu między jednym bytem realnym, będącym przyczyną, a innym bytem realnym, będącym skutkiem. Liczne przykłady, do których odnosi się zasada metafizyczna, można zaobserwować w okresie wiosennym: nowe rośliny pojawiają się dzięki działaniu innych realnych bytów, a nie powstają z nicości ani same z siebie. Aby powstała nowa roślina,

---

<sup>7</sup> Zdeterminowanie między przyczyną a skutkiem, o którym jest mowa w drugim sformułowaniu, stanowi podstawę tego, że można określać układ materialny w przeszłości i przyszłości, o czym jest mowa w sformułowaniu pierwszym.

<sup>8</sup> Metafizyczna zasada przyczynowości zajmuje się rzeczywistością istniejącą w aspekcie jej bytości, aby zrozumieć jej najgłębszą strukturę i wykryć jej ostateczne przyczyny.

niezbędne są określone nasiona, gleba z właściwą wilgotnością i składem chemicznym, potrzebna jest właściwa temperatura, a także powietrze wolne od zabójczych trucizn.

Zarysowane powyżej różnice między fizyczną i metafizyczną zasadą przyczynowości prowadzą do następującej dyrektywy metodologicznej: każda z odnośnych zasad powinna być stosowana we właściwej sobie dziedzinie. Wymaga tego treść każdej z zasad.

#### IV. Od uprzyczynowania sprawczego do Pierwszej Przyczyny Sprawczej

Między poglądami filozofów tomistycznych, którzy zajmują się Drugą Drogą na istnienie Boga, zachodzą pewne różnice w odniesieniu do punktu wyjścia tego dowodu.

Według ks. Wincentego Granata, punktem wyjścia Drugiej Drogi jest fakt powstawania w świecie zewnętrznym i w naszej psychice rzeczy nowych uprzyczynowanych<sup>9</sup>.

Zdaniem angielskiego tomisty Erica Lionela Mascalla, w punkcie wyjścia Drugiej Drogi nie chodzi o zaistnienie, lecz o fakt trwania rzeczy w istnieniu. Mascall podkreśla, że przyczyna jest tak samo potrzebna do utrzymania jakiegoś bytu, jak jest potrzebna do jego powstania. Jeżeli pytanie *dłaczego coś zaistniało?*<sup>10</sup> domaga się odpowiedzi, to również należy odpowiedzieć na pytanie *dłaczego realne rzeczy trwają w istnieniu*<sup>11</sup>. Gdyby się utrzymywało, że coś nie zostało utworzone przez inny byt, to należałoby uznać, że nie wiadomo, jak zaczęło istnieć – podobnie też musiałoby się stwierdzić, że nie wiadomo, dlaczego nie przechodzi do nieistnienia.

W pracy zbiorowej pt. *Wprowadzenie do filozofii*<sup>12</sup> czytamy, że w punkcie wyjścia Drugiej Drogi „bierze się pod uwagę stwierdzany empirycznie i ujęty intelektualnie fakt istnienia związków przyczynowych między bytami” zarówno co do ich zaistnienia, jak i ich trwania. Innymi słowy, w punkcie wyjścia Drugiej Drogi stwierdzamy, że powstają i trwają w istnieniu byty zależne przyczynowo (byty uprzyczynowane).

Przedstawione wyżej poglądy prowadzą do pytania: czy w „drugiej drodze” należy tłumaczyć powstawanie czy trwanie bytów?

W tekście Drugiej Drogi, który znajduje się w *Sumie teologicznej*, nie występuje ograniczenie rozpatrywanych bytów tylko do ich powstawania uprzyczynowanego, bądź też do bytów, które trwają dzięki przyczynowemu działaniu. Istotny sens omawianego dowodu polega na tym, że byt nie może być przyczyną spraw-

<sup>9</sup> Zob. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968<sup>2</sup>, s. 127.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> E. L. Mascall, *Ten, który jest*, Warszawa 1958, s. 101.

<sup>12</sup> M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, P. Jaroszyński, A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996, s. 446–447.

czą samego siebie. Gdyby ktoś uznawał to za możliwe, to musiałby przyjąć, że dany byt jest wcześniejszy od samego siebie, a taki pogląd byłby niezgodny z zasadą niesprzeczności. Rozumowanie to jest słuszne w odniesieniu do bytów, które powstają pod wpływem przyczyny sprawczej, jak również w odniesieniu do bytów, które trwają w istnieniu, ponieważ utrzymują je inne byty.

Oprócz powyższych wyjaśnień dotyczących punktu wyjścia Drugiej Drogi, na osobną uwagę zasługują zastosowane w tym dowodzie zasady. Bez ich udziału nie można byłoby przeprowadzić rozumowania, które przeprowadza nas od punktu wyjścia do punktu dojścia, czyli do wniosku kończącego cały odnośny wywód.

Wniosek występujący w punkcie dojścia Drugiej Drogi brzmi: istnieje Pierwsza Przyczyna Sprawcza. Mamy tu do czynienia z częściowo innym określeniem Boga w stosunku do tego określenia, które było użyte w punkcie dojścia Pierwszej Drogi. Należy tu podkreślić, że punkt wyjścia danego dowodu decyduje o tym, jak określamy Boga w punkcie dojścia, czyli we wniosku zamykającym dowód.

Również jednak w „drugiej drodze”, podobnie jak było to w „pierwszej drodze”, podkreślamy, iż filozoficzne pojęcie Boga, którego istnienie wykazujemy w danym dowodzie, jest zgodne z religijnym pojmowaniem Boga. Obecnie w „drugiej drodze” afirmujemy istnienie Boga jako Przyczyny Sprawczej powstawania i trwania wszelkich bytów zależnych przyczynowo. Takie pojmowanie Boga zgadza się z tym, co przekazuje nam Objawienie na temat Boga: On powołał do istnienia wszelkie rzeczy i od Niego zależy cały świat i każdy byt w tym świecie.

### 8.3. TRZECIA DROGA: Z PRZYGDNOŚCI BYTOWEJ

#### I. Tekst dowodu

1. W otaczającym nas świecie poznajemy byty, które powstają i ulegają po pewnym czasie zniszczeniu, przestają istnieć. Są to więc byty, które mogą istnieć lub nie istnieć; istnienie nie należy do ich istoty. Takie byty zatem nie są bytami koniecznymi, lecz przygodnymi. W świetle zasady racji wystarczającej powstaje pytanie: jak wytłumaczyć, że istnieją byty przygodne, czyli byty nie mające w sobie konieczności istnienia?

2. Nie można uznać, że wszystkie byty, jakie istnieją, są bytami przygodnymi (czyli, że cała rzeczywistość składa się z bytów przygodnych). Gdyby przyjęło się taką opinię, to należałoby również uznać, że byty przygodne powstają własną mocą, bądź też że pochodzą z nicości. Jednakże tego rodzaju mniemania byłyby niezgodne z zasadą niesprzeczności. Gdyby bowiem przyjęło się, że byty przygodne powstają własną mocą, to trzeba byłoby przyjąć, że równocześnie nie istnieją i istnieją. Tego rodzaju zaś pogląd nie zgadza się z zasadą niesprzeczności. Do takiego samego wniosku doprowadza nas hipoteza, że byty przygodne powstają z nicości.



3. Skoro stwierdzamy, że istnieją byty, które nie są konieczne, to należy uznać, że istnieje jakiś czynnik, który powołał je do istnienia. W obrębie świata złożonego z bytów przygodnych występują liczne czynniki potrzebne do zaistnienia określonych bytów przygodnych. Jeśli jednak czynniki te są również przygodne, a nie konieczne, to nie mogą stanowić ostatecznego powodu powstawania bytów przygodnych. Tym powodem ostatecznym (racją ostateczną) może być tylko Byt Konieczny, jako Byt, w którym znajduje się racja jego istnienia, czyli byt, w którym istnienie należy do jego istoty (albo – jak powiadamy – istota i istnienie utożsamiają się ze sobą). Uznając taki Byt, tłumaczymy fakt, że istnieją byty przygodne, czyli byty, które nie mają w sobie (w swych istotach) konieczności istnienia.

Filozoficzne pojęcie Bytu Koniecznego pokrywa się treściowo z religijnym pojęciem Boga, o którym dowiadujemy się z Objawienia, że istnieje własną mocą i z nicości powołał cały świat do istnienia. Nasuwa się zatem twierdzenie, że Byt Konieczny jest tym samym Bytem, do którego odnosimy religijne imię Boga.

## II. Uwagi historyczne

Aby sprecyzować tomistyczne rozumienie przygodności, należy je odróżnić od koncepcji przygodności Arystotelesa. Według Arystotelesa, przygodność dotyczyła tylko bytów materialnych<sup>13</sup>. Ich powstawanie miało polegać, jego zdaniem, na łączeniu się formy z materią. Niszczenie bytów materialnych następowało wówczas, gdy traciły one formę. W ujęciu św. Tomasza bytem przygodnym jest nie tylko byt materialny, lecz każdy byt, w którym istota i istnienie realnie się różnią. W swoim głośnym dziele *Summa contra gentiles* (zwanym również *Sumą filozoficzną*) św. Tomasz wyjaśnia, że złożenie z materii i formy oraz złożenie z istoty i istnienia są złożeniami odrębnymi<sup>14</sup>.

Zdaniem E. Gilsona, św. Tomasz zaczerpnął materiał myślowy do Trzeciej Drogi z dzieł filozofa arabskiego Awicenny oraz średniowiecznego filozofa żydowskiego Mojżesza Majmonidesa<sup>15</sup>. Dowód z przygodności bytowej znajduje się również we wspomnianym wyżej dziele *Summa contra gentiles*, jednakże w postaci zgodnej z metafizyką św. Tomasza, w postaci dojrzałej, dowód ten znajduje się w *Sumie teologicznej*<sup>16</sup>. W epoce nowożytnej dowód z przygodności rozwijał i głosił G. W. Leibniz<sup>17</sup>. Do koncepcji przygodności Leibniza i jego argumentacji z przygodności nawiązują wielu współczesnych autorów.

---

<sup>13</sup> Według Arystotelesa świat podksiężycowy jest zniszczalny, świat nadksiężycowy zaś jest niezniszczalny. Szerzej na ten temat zob. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 106–108.

<sup>14</sup> Zob. *Contra gentiles*, I, 42.

<sup>15</sup> Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 106–109.

<sup>16</sup> Zob. *Contra gentiles*, I, 15.

<sup>17</sup> Według Leibniza charakter przygodny mają wszystkie byty, do których istoty nie należy istnienie.

### III. Pojęcie bytowej przygodności i zasada racji bytu

W terminologii przyjętej przez tomistów byt przygodny (lub skutkowy) jest nazywany po łacinie następująco: *ens ab alio, possibile esse et non esse* (byt pochodzący od czegoś innego; to, co może istnieć i nie istnieć). Tomiści precyzują też, czym w odróżnieniu od bytu przygodnego jest Byt Konieczny. W języku łacińskim jest On określony jako: *ens a se, necessarium per se* (Byt istniejący z siebie, Byt Konieczny istniejący własną mocą).

Koncepcja bytowej przygodności w metafizyce św. Tomasza sprowadza się do tego, że – jak wyżej wspomniano – w bycie przygodnym zachodzi realna różnica między jego istotą i aktem istnienia. Afirmacja tej różnicy prowadzi do uznania, że istnienie nie należy w bycie przygodnym do jego istoty. Skoro jednak byt przygodny jako złożony z istoty i istnienia, jako aspektów realnie różnych – jest bytem rzeczywistym, to należy uznać, że zaistniał on jako skutek działania czegoś różnego od siebie. Stąd właśnie wzięło się określenie *ens ab alio*.

W podobny sposób jak czynią to tomiści – co już wyżej zasygnalizowano – pojmował przygodność bytową słynny filozof nowożytny G. W. Leibniz (na przełomie XVII i XVIII w.).

Tomiści współcześni, w dużej mierze pod wpływem E. Gilsona i J. Maritaina, dokonali w swych dziełach głębokiej analizy tego bytowego złożenia, które obejmuje istotę i istnienie. Nawiązując do dociekań św. Tomasza, współcześni tomiści stosują określenia: „możliwość” i „akt”, odnosząc termin „możliwość” do istoty, a termin „akt” do istnienia. W publikacjach współczesnych tomistów wykazano wnikliwie funkcję, jaką w bycie pełni istota i różne od niej istnienie. Istota stanowi to wszystko, czym jest dany, konkretny byt. Istnienie natomiast sprawia, że określony byt jest czymś rzeczywistym.

Na osobną uwagę zasługują w „trzeciej drodze” zastosowane w niej zasady. W tekście tego dowodu występują wyraźnie: zasada racji wystarczającej i zasada niesprzeczności. A jaka zasada wiąże się z punktem wyjścia Trzeciej Drogi, czyli z bytową przygodnością? Niektórzy utrzymują (np. M. A. Krąpiec OP), że jest to zasada bytu (zasada bytowości, zasada racji bytu)<sup>18</sup>. Jednakże ściśle mówiąc, zasada ta pokrywa się z zasadą racji wystarczającej. To właśnie należy mieć na względzie, by należycie rozumieć tekst omawianego dowodu.

---

<sup>18</sup> Treść odnośnej zasady można wyrazić w następującym sformułowaniu: każdy byt, którego istota różni się od istnienia, ma rację swego istnienia w jakimś innym bycie. Powyższa zasada jest zbieżna z metafizyczną zasadą przyczynowości sprawczej. Różnica między nimi polega na tym, że w zasadzie przyczynowości sprawczej mówimy o wpływie przyczynowym, jaki zachodzi między przyczyną sprawczą a jej skutkiem. W zasadzie racji bytu zwracamy uwagę na to, iż byt będący na mocy swej złożonej struktury bytem przygodnym nie istnieje samoistnie, nie istnieje własną mocą, lecz istnieje dzięki bytowej racji różnej od niego.

#### IV. Od bytów przygodnych do Bytu Koniecznego

W sposób szczególnie interesujący i przekonujący pisze E. Gilson o złożeniu bytowym z istoty i istnienia jako podstawie dowodzenia istnienia Boga. Oto fragment jego wywodów: „Skoro naturą żadnej rzeczy nie jest »być«, natura żadnej rzeczy nie zawiera w sobie dostatecznego powodu dla swego istnienia. Wskazuje jednak swą jedyną, dającą się poznać przyczynę. Poza światem [...] musi być jakaś przyczyna, której istotą jest »być« (istnienie)”<sup>19</sup>.

Jest jednak inny też sposób przeprowadzenia rozumowania, które rozpoczyna się od stwierdzenia bytowej przygodności w świecie, w którym żyjemy. Zwrócił na to uwagę ks. Kazimierz Kłósak, który przedstawił następujący pogląd:

Dowodzenie istnienia Bytu Koniecznego przez tłumaczenie istnienia bytów przygodnych ma charakter dowodu nie wprost<sup>20</sup>.

Przypomnijmy tu, że dowodzenie nie wprost polega na dowodzeniu przez sprowadzenie do niedorzeczności. Gdy w ten sposób dowodzimy prawdziwości tezy T, to najpierw zaprzeczamy tezę T i z tego zaprzeczenia wyprowadzamy (jako konsekwencję) jakieś zdanie fałszywe lub niedorzeczne (szczególnym jego przypadkiem jest zdanie wewnątrznie sprzeczne, czyli absurdalne). Ponieważ jest niemożliwe logicznie, by fałsz wynikał z prawdy, należy uznać, że zdanie nie-T jest również fałszywe. To zaś znaczy, że teza T jest prawdziwa. W taki sposób zdanie T zostaje dowiedzione.

Zastosujmy powyższy typ dowodzenia do zdania: **Istnieje Byt Konieczny.**

Najpierw zdanie to zaprzeczamy, czyli twierdzimy:

**Byt Konieczny nie istnieje,**

czyli: **wszystko co istnieje, jest przygodne.**

Z tego zdania wyprowadzamy jako konsekwencję twierdzenie:

**Jeśli istnieją tylko byty przygodne,  
to powstały one własną mocą.**

<sup>19</sup> E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, w: *Bóg i ateizm*, Kraków 1996, s. 64.

<sup>20</sup> Ks. Kazimierz Kłósak, który zajmował się Pięcioma Drogami, był zdania, że dowód z przygodności przedstawił w sposób przekonujący Leibniz. W ujęciu Leibniza dowodzenie na istnienie Boga oparte na przygodności formułujemy następująco:

„Jeśli wszystkie istniejące byty miałyby być przygodne, to każdemu z osobna, a również wszystkim razem, brakowałoby wystarczającej racji ich zaistnienia (byty te, pojawiając się i przemijając, nie mają istnienia związanego koniecznie z istotą). Przyjmowanie nieskończonej liczby bytów przygodnych, z których każdy byłby uwarunkowany w swym istnieniu przez inny byt, nie stanowiłoby wytłumaczenia ich istnienia. Jeśli bowiem wszystkie byty stanowiące największy nawet układ byłyby przygodne, to nie posiadałyby w sobie wystarczającej racji swego zaistnienia. Wobec tego należy uznać istnienie Bytu Koniecznego, który stanowi ostateczne wytłumaczenie przyczynowe dla istnienia bytów przygodnych”, zob. K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, s. 117 nn.

Treść zdania, że „byty przygodne powstały własną mocą”, jest absurdalna, bo byty przygodne – jako byty, do których istoty nie należy istnieć – nie są w stanie ani własną mocą istnieć, ani tym bardziej być ostatecznym powodem istnienia jakichkolwiek bytów.

Skoro fałszywe jest zdanie będące w powyższym rozumowaniu konsekwencją wyprowadzoną z twierdzenia:

**wszystko co istnieje, jest przygodne,**

to znaczy, iż owo twierdzenie jest również fałszywe. W takiej zaś sytuacji należy uznać, że prawdziwe jest zdanie:

**nie wszystko co istnieje, jest przygodne**

czyli: **oprócz bytów przygodnych – istnieje Byt Konieczny.**

W każdej postaci dowodzenia, które zmierza do wykazania, że istnieje Byt Konieczny, należy w punkcie wyjścia precyzyjnie ustalić, co rozumiemy przez byty przygodne i jak pojmujemy sposób dowodzenia. Dowodzenie to jest przy czynowym tłumaczeniem bytów przygodnych, jest poszukiwaniem przyczynowej racji ich istnienia. Tą Racją może być tylko Byt Konieczny.

Afirmując w punkcie dojścia omawianego dowodu istnienie Bytu Koniecznego, trzeba zdawać sobie jasno sprawę z tego, że jest to Byt radykalnie różny od bytów przygodnych. Treść pojęcia Bytu Koniecznego pokrywa się z treścią religijnego pojęcia Boga, który wszystkie byty powstające i ginące (czyli – przygodne) powołuje do istnienia, różniąc się od nich całkowicie<sup>21</sup>.

#### 8.4. DROGA CZWARTA: Z USTOPNIOWANIA DOSKONAŁOŚCI BYTOWYCH

##### I. Tekst dowodu

1. W poznawanych przez nas realnych bytach znajdują się właściwości-doskonałości różnorodne i ustopniowane: coś jest więcej lub mniej prawdziwe (poznawalne), dobre, szlachetne itd. W świetle zasady racji wystarczającej<sup>22</sup> powstaje pytanie: jaki czynnik może nam wytłumaczyć ustopniowanie bytowych właściwości?

2. Aby na powyższe pytanie móc odpowiedzieć poprawnie, należy uwzględnić następujące dwie okoliczności:

<sup>21</sup> Pominięcie Bytu Koniecznego wymagałoby uznania, że byty przygodne powstały bądź z nicości, bądź same z siebie. Obydwa tego typu założenia byłyby niezgodne z zasadą niesprzeczności. Według takich bowiem założeń należałoby przyjąć, że gdy bytów przygodnych jeszcze nie było – już faktycznie istniały. Tego typu ewentualność jest w rzeczywistości niemożliwa.

<sup>22</sup> W świetle wspomnianej zasady trzeba uznać, że ustopniowania właściwości są przejawem złożenia realnych bytów z istoty i istnienia, jako elementów różnych. Gdyby istnienie było w bytach identyczne z ich istotami, to struktura bytów byłaby całkowicie prosta i we wszystkich taka sama, a wówczas byty nie różniłyby się od siebie i właściwości ich nie byłyby ustopniowane.

a) właściwości bytowe, o których mowa w punkcie wyjścia niniejszego dowodu, utożsamiają się z bytem; są to właściwości transcendentalne,

b) właściwość-doskonałość, która jest zrealizowana tylko częściowo, jest uprzyczynowana przez jakiś czynnik zewnętrzny.

W tłumaczeniu ustopniowania doskonałości bytowych należy postępować zgodnie z zasadą niesprzeczności. Nie można więc tłumaczyć tego ustopniowania przez odwołanie się do pojęć kategoryalnych (nie będących, nie mogących być utożsamionymi z realnym bytem), ani tym bardziej do nicości. Gdyby ktoś tak czynił, traktowałby byt i niebyt zamiennie.

3. Bytowe ustopniowanie znajduje swe rzeczywiste wy tłumaczenie w uznaniu, że istnieje jego przyczyna jako Byt Najdoskonalszy<sup>23</sup>.

Byty mające doskonałości ustopniowane, więc każdorazowo ograniczone, partycypują, czyli uczestniczą w istnieniu i doskonałościach Bytu Najdoskonalszego.

Pojęcie Bytu Najdoskonalszego pokrywa się treściowo z religijnym pojęciem Boga. Wyznawcy Boga oddają Mu cześć jako Istocie w Pełni Doskonałej.

## II. Uwagi historyczne

Większość tomistów wyraża pogląd, że Czwarta Droga św. Tomasza łączy się z tzw. teorią partycypacji, czyli uczestniczenia<sup>24</sup>. Teoria partycypacji pochodzi od Platona. W jednym ze swoich dialogów, w *Uczcie*, wyklada przekonanie, że człowiek zwracający się z miłością do różnych cząstkowych postaci piękna może dojść do piękna samego w sobie, które jest niezmiennie i wieczne: w nim uczestniczą wszystkie przedmioty piękne, które powstają i giną<sup>25</sup>.

Oto tekst Platona:

„Kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; ogląda on piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne.

I nie ukáže mu się piękno niby twarz albo ręce jakie lub jakakolwiek cząstka cielesna ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś po-

---

<sup>23</sup> Ponieważ istnienie decyduje o doskonałości bytu, należy uznać, że Przyczyna Pierwsza jest Bytem Najdoskonalszym.

<sup>24</sup> Partycypować (od łac. *participare*) = uczestniczyć, mieć udział w czymś.

<sup>25</sup> Drogą wiodącą do piękna samego w sobie jest miłość najpierw pięknego ciała, następnie piękna duchowego, piękna czynów, praw i nauk. Wszystkie te piękna są cząstkowe, dopiero piękno samo w sobie jest nieograniczone. Piękna cząstkowe, ustopniowane uczestniczą w pięknie nieograniczonym, które nie podlega żadnej zmianie.

wiedzy stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmiennie i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka<sup>26</sup>.

Platońską myśl o uczestnictwie tego, co doskonale częściowo, w tym, co jest doskonale samo w sobie, przejął św. Augustyn. Charakterystyczny pod tym względem jest następujący tekst z *Wyznań* św. Augustyna:

„Zapytałem ziemię i rzekła: »Nie jestem« i wszystkie rzeczy ziemskie to samo wyznały. Zapytałem morze, otchłanie i pełzające w nich żywe stworzenia, a odpowiedziały: »Nie jesteśmy Bogiem twoim. Szukaj ponad nami«. Zapytałem wiatry wiejące, i całe powietrze z mieszkańcami swymi odrzekło: »Myli się Anaksymenes. Nie jesteśmy Bogiem«. Zapytałem niebo, słońce, księżyc i gwiazdy: »I my nie jesteśmy Bogiem, którego szukasz« – odrzekły. I do wszystkiego, co oblega bramy ciała mego, rzekłem: »Powiedzcie mi o Nim cokolwiek!« I zawołały głosem wielkim: »On sam nas uczynił«<sup>27</sup>.

Znawcy teorii partycypacji<sup>28</sup> rozróżniają dwa jej typy: partycypację związaną z przyczynowością wzorczą i partycypację związaną z przyczynowością sprawczą. Pierwszy z tych typów występuje w poglądach Platona<sup>29</sup>. Gdy natomiast w tekście św. Augustyna jest mowa o tym, że rzeczy tego świata Bóg uczynił, czyli powołał do istnienia, to mamy tu afirmację partycypacji, która łączy się z przyczynowością sprawczą. Taka partycypacja występuje jeszcze wyraźniej w poglądach św. Tomasza, który na gruncie filozofii bytu realnego wykazuje, że Bóg jest Pierwszą Przyczyną Sprawczą całej rzeczywistości przygodnej.

Platońska droga ku doskonałości samej w sobie, schryścianizowana przez św. Augustyna, została przyjęta i rozwinięta w średniowieczu przez św. Anzelma.

Dowód na istnienie Boga z ustąpienia bytowych doskonałości znajduje się m.in. w pismach Mojżesza Majmonidesa. Święty Tomasz z Akwinu sformułował ten dowód nie tylko w *Sumie teologicznej*, lecz również w *Sumie przeciw poganom* (*Summa contra gentiles*).

<sup>26</sup> Platon, *Uczta*, 210 E2 – 211 B7, tłum. W. Wytwicki, Warszawa 1924, s. 111–112.

<sup>27</sup> *Wyznania*, X, 6. Arystoteles również zajął się zagadnieniem partycypacji i twierdził, że rzeczy ograniczone uczestniczą w czymś, co nie ma braków.

<sup>28</sup> Zob. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba rozwiązania relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

<sup>29</sup> Istotną treść poglądu Platona można wyrazić w następującym zdaniu: Doskonałości bytów materialnych są odwzorowaniem, odbłaskiem bytów w pełni doskonałych, czyli idei (idee istnieją realnie poza światem materialnym). Tego rodzaju pogląd opierał się na zasadzie przyczynowości wzorczej (mówimy tu, że Platon głosił egzemplaryzm; słowo to pochodzi od łacińskiego *exemplum* = wzór, przykład).

### III. Pojęcie bytowej doskonałości i zasada partycypacji

W punkcie wyjścia Czwartej Drogi rozpatrujemy doskonałości czysto transcendentalne<sup>30</sup>, czyli doskonałości zamienne z bytem: jedność, prawdę, dobro (gdy doskonałości te ujmujemy poznawczo w pojęciach, to pojęcia te mają charakter transcendentalny, są zamienne z pojęciem bytu). Poza tym w punkcie wyjścia Czwartej Drogi bierzemy pod uwagę wszystkie tzw. doskonałości „czyste”, czyli takie doskonałości, które nie są związane koniecznie z przygodnością, skutkowością bytową. Do doskonałości czystych zaliczamy: zdolność do ruchu, życie, poznawanie, rozumność, wiedzę, mądrość, zdolność do działania, wolność, sprawności moralne<sup>31</sup>.

Otóż wszystkie wymienione wyżej doskonałości występują w różnych konkretnych bytach w postaci ustopniowanej (w rozmaitych stopniach), np. dobro przysługuje w różnym stopniu takim bytom, jak jadalny owoc, drzewo, koń, człowiek<sup>32</sup>. W odróżnieniu od omawianych tu doskonałości nie podlegają stopniowaniu właściwości, które określa się przez rodzaj i różnicę gatunkową. Na przykład nie stopniuje się faktu bycia człowiekiem, czyli zwierzęciem rozumnym; jakiś byt człowiekiem jest lub nie jest; nie zdarza się, by jakiś byt był człowiekiem w stopniu większym, a inny w stopniu mniejszym (chodzi tu o strukturę bytową właściwą dla natury człowieka, a nie o moralną wartość różnych jednostek ludzkich).

Ustopniowanie doskonałości wymaga wzięcia pod uwagę, że w poszczególnych bytach doskonałości te nie pochodzą z ich istot, lecz są uprzyczynowane przez jakieś inne czynniki. Taka sytuacja skłania do twierdzenia, że dany byt – wyposażony w określoną doskonałość pochodzącą od jakiejś przyczyny – nie stanowi tej doskonałości, lecz w niej partycypuje, uczestniczy. Taki stan rzeczy wyraża zasada partycypacji: byt, który określoną doskonałość ma dzięki przyczynie różnej od niego, partycypuje w tej doskonałości. Przykładowo mówiąc: dziecko, które wiedzę o życiu i świecie zdobywa od swych rodziców i nauczycieli, nie jest uosobieniem tej wiedzy, lecz w niej partycypuje, uczestniczy.

---

<sup>30</sup> Właściwości bytów realnych – jak już wyżej nadmieniono – należy podzielić na kategoriaalne i transcendentalne (te zaś można podzielić na: nie ściśle transcendentalne i czysto transcendentalne). Pierwsze z nich występują w niektórych zbiorach bytów, czyli w niektórych kategoriach. Drugie, czyli transcendentalne (dokładniej – czysto transcendentalne), występują we wszystkich realnych bytach, bądź też (gdy chodzi o nie ściśle transcendentalne) w bardzo wielu bytach. We wszystkich bytach występują te właściwości, które rozpatrujemy w metafizyce, jako zamienne z bytem: jedność, prawdziwość, dobroć, piękno (czyli tzw. transcendentalia). W bardzo wielu bytach występują takie właściwości, jak zdolność do ruchu, zdolność do działania, życie wegetatywne (rośliny), życie zmysłowe (zwierzęta).

<sup>31</sup> Są to właściwości nie ściśle transcendentalne albo transcendentalne w szerokim tego słowa znaczeniu.

<sup>32</sup> Powiadamy, że dobry jest kamień, owoc, koń, człowiek – lecz bardziej zależy nam na dobrym człowieku niż na dobrym kamieniu. Również byty należące do tego samego rodzaju mają określoną właściwość w różnym stopniu, np. jeden owoc jest dobry, ale drugi z tego samego rodzaju jest lepszy.

Partycypacja – w świetle powyższych wyjaśnień – jest związana z uprzyczynowaniem sprawczym. Określony byt partycypuje w tym, co jest w nim uprzyczynowane<sup>33</sup>.

#### IV. Od doskonałości ustopniowanych do Bytu Najdoskonalszego

W publikacjach zajmujących się Czwartą Drogą na istnienie Boga występują dwie wersje przyczynowego tłumaczenia bytowych doskonałości ustopniowanych. Można je nazwać tłumaczeniem esencjalnym (przebiegającym w płaszczyźnie istotowej) i tłumaczeniem egzystencjalnym (odwołującym się do istnienia).

##### 1. Tłumaczenie esencjalne

(A) W świecie poznajemy byty o różnej skali prawdziwości, dobroci, czyli byty ustopniowane pod względem doskonałości. Otóż różne stopnie w doskonałościach bytowych świadczą o tym, że doskonałości te są uprzyczynowane. Nie można ich wytłumaczyć, odwołując się do istot poszczególnych bytów, ponieważ istota nie dopuszcza stopni (każda rzecz jest określona jednoznacznie). Należy przeto uznać, że istnieje taki byt, który będąc Pełnią Doskonałości, jest ostateczną przyczyną sprawczą ustopniowanych doskonałości występujących w realnych bytach<sup>34</sup>.

(B) W bytach rozmaitych, czyli bytach o różnych istotach, znajdują się doskonałości bytowe takie same (choć ustopniowane). Nie można uznać, że pochodzą one z istot bytów, w których występują; wytwory bowiem różnych istot byłyby także różne, a w obecnym tłumaczeniu mamy do czynienia z faktem, że w bytach o różnych istotach znajdują się doskonałości bytowe takie same. Wobec tego należy uznać, że mamy do czynienia z właściwościami uprzyczynowanymi. Ich ostateczną przyczyną sprawczą może być tylko Byt, w którym doskonałości te realizują się bez żadnego ograniczenia – czyli Byt Najdoskonalszy<sup>35</sup>.

##### 2. Tłumaczenie egzystencjalne

Zróznicowane i ustopniowane doskonałości bytowe wskazują na to, że byty są złożone z istoty i istnienia. Gdyby bowiem w bytach istnienie było identyczne z istotą, to struktura ich byłaby całkowicie prosta i we wszystkich bytach taka sama, wówczas zaś w bytach ani nie byłoby różnic między doskonałościami, ani te same doskonałości nie byłyby ustopniowane.

---

<sup>33</sup> Gdy zatem rozpatrujemy występujące w bytach właściwości, to nie mówimy, że są one odbłaskiem czegoś, lecz mówimy, że są one skutkami działania jakiejś przyczyny. W ujęciu tomistycznym mówimy więc o właściwościach, doskonałościach bytowych, że są one uprzyczynowane – i ten sens występuje wówczas, gdy mówimy, że są one partycypowane.

<sup>34</sup> Zob. ks. P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1953, s. 99.

<sup>35</sup> W tym sensie mówimy, że byty skutkowe partycypują, czyli uczestniczą swymi właściwościami w doskonałościach Pierwszej Przyczyny.



Skoro stwierdzamy, że w realnych bytach istnienie różni się od istoty, to trzeba uznać, że jest ono spowodowane przez jakieś czynniki zewnętrzne. Ostateczną przyczyną istnienia może być tylko Byt, który istnieje całkowicie mocą własnej istoty<sup>36</sup>. Posiadając istnienie w całej pełni, Byt ten ma również wszelkie doskonałości w całej pełni.

\* \* \*

W obydwu przedstawionych wyżej wersjach tłumaczenia bytowych doskonałości dochodzi się do stwierdzenia, że istnieje Byt Najdoskonalszy. Treść filozoficznego pojęcia Bytu Najdoskonalszego pokrywa się z religijnym pojęciem Boga, który według Objawienia ma wszelkie doskonałości w całej pełni. Doskonałość Boga wyraziła się w fakcie stworzenia świata i w dziele zbawienia ludzi.

#### 8.5. PIĄTA DROGA: Z CELOWOŚCI DZIAŁANIA BYTÓW OŻYWIONYCH

##### I. Tekst dowodu

1. Obserwacja otaczającej nas przyrody doprowadza do sformułowania zasady celowości, która brzmi: wszelki byt działający działa dla osiągnięcia swego celu. Przez cel rozumiemy dobro, dla którego osiągnięcia coś się dzieje.

Wśród rozmaitych sposobów działania, wykonywanego przez realne byty, szczególnie interesujące jest działanie bytów, które nie mają zdolności poznania, a jednak działają celowo<sup>37</sup>. Celowość ich działania polega na tym, że w rezultacie określonego procesu działania osiągają one to, co dla ich istnienia i rozwoju jest najkorzystniejsze. Innymi słowy, dzięki działaniu poszczególne byty ożywione wypełniają swe zadania naturalne – jednostkowe i gatunkowe.

2. Zgodnie z zasadą racji wystarczającej należy uznać, że celowość działania a także struktury bytów ożywionych nie poznających ma swą rację, przyczynę. Nie można upatrywać tej przyczyny w naturze odnośnych bytów<sup>38</sup>. Gdyby ktoś taki pogląd żywił, byłby w niezgodzie z zasadą niesprzeczności. Uznawałby bo-

---

<sup>36</sup> Rozumowanie przedstawione wyżej w dwóch punktach: A i B (w wersji esencjalnej) – występuje w publikacjach tomistów dawniejszych. W rozumowaniu tym przeprowadza się przyczynowe tłumaczenie doskonałości bytowych, które są pewnymi przymiotami otaczających nas rzeczy. Drugie rozumowanie (w wersji egzystencjalnej), które jest tłumaczeniem istnienia bytów, występuje w publikacjach tomistów współczesnych. Jest ono zgodne z tym, co współcześni tomiści określają jako zasadniczy cel metafizyki: wyjaśnianie istnienia, dzięki któremu byty są realne.

<sup>37</sup> Byty ożywione, które nie mają poznania, mają wewnętrzną celowość w swej strukturze oraz w swym działaniu. Struktura tych bytów jest złożona z wielu różnych elementów, jednakże tworzy organiczną całość, jedność.

<sup>38</sup> Chodzi o byty, które nie mają poznania, nie można zatem w tych właśnie bytach (w ich naturze) dopatrywać się czynnika, który byłby sprawcą (dokładniej racją wystarczającą) wewnętrznego celowości.

wiem, że ożywione byty nie poznające mają poznanie, dzięki któremu kierują swym działaniem mającym charakter racjonalny.

3. Poszukując prawomocnego wyjaśnienia wewnętrznej celowości struktury i działania bytów ożywionych nie poznających, należy uznać, że istnieje Byt, który jest autorem, sprawcą wewnętrznej celowości żywej przyrody. Byt ten jest niechybnie w najwyższym stopniu rozumny, skoro w rozlicznych jestestwach ożywionych – dzielących się na mnogie gatunki – zorganizował ich natury i sposoby działania.

Należy uznać, że Najwyższy Rozum jest nie tylko twórcą wewnętrznej celowości, lecz zarazem sprawcą istnienia bytów nacechowanych celowością<sup>39</sup>. Zachodzi bowiem zależność istnienia tych bytów, czyli ich życia od uporządkowania w ich strukturach oraz od celowości ich działania (jeśli w wewnętrznej, celowej strukturze bytów ożywionych wtargnie chaos – np. na drzewach uschną liście, lub też celowość działania zostanie inaczej zniweczona, to byty ożywione pozbawione poznania przestają żyć, przestają istnieć). Gdy uświadomiamy sobie ową zależność, staje się jasne, że Autor wewnętrznej celowości struktury i działania bytów pozbawionych poznania, jest również Przyczyną Sprawcą ich życia i istnienia.

Filozoficzne pojęcie Bytu, który powołał do istnienia przyrodę ożywioną i będąc Najwyższym Rozumem zorganizował jej działanie w sposób celowy, pokrywa się z religijnym pojęciem Boga. Według Objawienia, Bóg jest Stwórcą i Panem wszystkiego, co żyje na świecie.

## II. Uwagi historyczne

Zagadnienie celowości należy w filozofii do zagadnień bardzo dawnych i ustawicznie analizowanych. Celowość była i jest rozpatrywana zarówno w toku wyjaśniania rzeczy nieożywionych, jak i bytów ożywionych. Takie podejście do celowości jako podstawy dowodu na istnienie Boga występuje m.in. w rozważaniach prof. Czesława Białobrzeskiego, wybitnego polskiego fizyka. Oto odnośny tekst tego autora:

„Od bardzo dawnych czasów w świadomości ludzkiej zdobył trwałe miejsce teleologiczny dowód istnienia Boga, którego moc postępowaniem nauki nie została podkopana, raczej się wzmogła. Celowość rozlana w świecie organizmów żywych jest tak oczywista i zdumiewająca w swych nieprzeliczonych objawach, że dłużej nad nią rozwodzić się nie ma potrzeby. Zuchwalstwem niemal byłoby spodziewać się, iż kiedyś zrozumiemy w zupełności wewnętrzne urządzenie żywych komórek oraz sposoby ich współistnienia, dzięki któremu wytwarza się jedność organizmu [...]. Moglibyśmy od tego mikrokosmosu atomowego przerzucić się do makrokosmosu i idąc za przewodem astronomii, podziwiać harmonię układów ciał niebieskich. Tego wszakże co powiedzieliśmy, wystarcza, aby usprawiedli-

---

<sup>39</sup> Wewnętrzna celowość bytów ożywionych jest koniecznym warunkiem ich życia, czyli trwania w istnieniu. Jest jednak tylko warunkiem (racją bycia) koniecznym, lecz nie wystarczającym.

wić wiarę, że w urządzenie przyrody zarówno w jej części nieorganicznej, jak organicznej, przejawia się rozumna potęga czynna, przewyższająca nieskończenie sumę rozumów tych licznych geniuszów, którzy w ciągu dziejów zdołali przyswoić umysłowi ludzkiemu nikłą cząstkę dzieła tej Boskiej potęgi”<sup>40</sup>.

W jaki sposób dowód z celowości został potraktowany przez św. Tomasza? Zagadnienie to rozpatruje wnikliwie L. J. Elders<sup>41</sup>. Autor ten podkreśla, że św. Tomasz wybrał dla punktu wyjścia dowodu fakty niepodważalne i dostępne w prostym doświadczeniu. Fakty te występują w działaniu bytów. W ich organizmach współpracuje bezbłędnie wiele czynników w sposób zadziwiający<sup>42</sup>.

W wymienionej książce Eldersa omówione są także źródła Piątej Drogi i poglądy filozofów, którzy się nią zajmowali<sup>43</sup>.

Wśród polskich publikacji dawniejszych poświęconych celowości zasługuje na uwagę książka M. Morawskiego SJ, *Celowość w naturze*<sup>44</sup>. Dyskusję z poglądami autorów piszących w końcu XX wieku przeprowadził S. Ziemiański SJ w pracy *Teologia naturalna*<sup>45</sup>.

### III. Celowość i jej rodzaje

Aby poprawnie zrozumieć Piątą Drogę, trzeba zwrócić uwagę na to, iż jej punkt wyjścia ma charakter empiryczny – tak samo jak punkty wyjścia innych dróg prowadzących do stwierdzenia istnienia Boga. W „drodze piątej” rozpatrujemy w punkcie wyjścia celowość działania realnie istniejących bytów ożywionych. W tym miejscu obecnych rozważań należy najpierw rozróżnić trzy zasadnicze klasy bytów działających:

<sup>40</sup> Cz. Białobrzeski, *Religia i nauka*, „Nauka Polska” 13(1930), s. 14–15.

<sup>41</sup> L. J. Elders, *Filozofia Boga*, tłum. ks. M. Kiliszek, ks. T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 127 nn.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 132.

<sup>43</sup> W filozofii starożytnej Pitagoras ze swymi uczniami zachwycał się mądrym urządzeniem materialnego świata i dlatego nazwał go „kosmosem” (ład, porządek). Według szkoły pitagorejskiej wszystkie siły w świecie są niezwykle harmonijne, gdyż kieruje nimi rozumne prawo. Pitagorejczycy używali pojęcia „muzyka sfer”, głosili też przekonanie, że istotę świata stanowi liczba. Tego rodzaju poglądy wyrażały ich opinię o panującej w świecie celowości.

W poglądach Arystotelesa uwydatniona została rola przyczyny celowej. Arystoteles podkreśla to, że w działaniu cel występuje na początku, ustalając sensowność działania; zwieńczeniem działania jest również cel – jako osiągnięcie tego, ku czemu działanie zmierza.

Dowód na istnienie Boga oparty na celowości występuje u bardzo wielu myślicieli chrześcijańskich. Wnikliwe myśli na temat rozumnego urządzenia świata występują w pismach św. Augustyna. W średniowieczu powszechna była koncepcja upatrująca celowość w przyrodzie.

W czasach nowożytnych słynni uczeni: Kepler i Newton poświęcali w swych pismach wiele uwagi zagadnieniu celowości. Liczne nazwiska przyrodników idących śladami Newtona podaje ks. W. Granat (*Teodycea*, dz. cyt., s. 166 nn).

<sup>44</sup> M. Morawski SJ, *Celowość w naturze (Studium przyrodniczo-filozoficzne)*, wyd. 6, Kraków 1928.

<sup>45</sup> S. Ziemiański SJ, *Teologia naturalna (Filozoficzna problematyka Boga)*, Kraków 1995, s. 207 nn.

1. Byty obdarzone poznaniem intelektualnym. Ustalają one określony cel swych działań i w sposób świadomy dobierają odpowiednie środki wiodące skutecznie i najłatwiej do jego osiągnięcia. Tak działają ludzie.

2. Byty, które nie mają intelektu, ale są wyposażone w zdolność poznawania zmysłowego. Rozpoznają one konkretne rzeczy materialne, które mogą zaspokoić ich potrzeby. Działania tych bytów, zwierząt, kierowane są instynktem.

3. Byty, które nie mają żadnych zdolności poznawczych, a mimo to działają w sposób celowy. Takie działanie jest charakterystyczne dla organizmów zwierzęcych i dla świata roślin.

W punkcie wyjścia dowodu z celowości bierzemy pod uwagę działanie właściwe dla trzeciej z wymienionych wyżej klas bytów<sup>46</sup>.

Z kolei należy rozróżnić dwie postacie celowości: zewnętrzną i wewnętrzną.

(A) Celowość zewnętrzna jest to podporządkowanie jakiegoś bytu lub zbioru bytów innemu bytowi lub zbiorowi bytów. Przykładem celowości zewnętrznej jest podporządkowanie pewnych gatunków roślin potrzebom zwierząt i ludzi. Celowość zewnętrzna jest w nauce problemem spornym i nie została dotychczas wystarczająco zbadana.

(B) Przez celowość wewnętrzną rozumiemy przystosowanie części danego bytu oraz działania danego bytu dla dobra całości tego bytu. Dzięki temu przystosowaniu odnośny byt może spełniać skutecznie swe zadania naturalne (żyć, rozwijać się indywidualnie i rozwijać się gatunkowo – rozmnażać się).

Celowość wewnętrzna przejawia się w ten sposób, że rozmaite elementy strukturalne danego bytu tworzą układ uporządkowany (organizm lub jego część), a w działaniu danego bytu można zaobserwować uporządkowane etapy. Uporządkowanie to sprawia – raz jeszcze podkreślmy – że dany byt spełnia swoje zadania naturalne i w tym sensie osiąga swój cel. Jeśli jakaś część bytu z powodu przeszkód nie działa w sposób prawidłowy, czyli nie jest przystosowana do dobra całości danego bytu, wówczas byt ten ma trudności w spełnianiu swych zadań naturalnych<sup>47</sup>. Celowość wewnętrzna według powyższego ujęcia jest powszechnie uznawana, dlatego stanowi właściwą podstawę argumentacji zawartej w „piątej drodze”.

#### IV. Od celowości w ożywionej przyrodzie do Najwyższego Rozumu

Dla filozofa, a właściwie dla każdego myślącego człowieka, który przypatruje się przyrodzie, szczególnie interesujące są fakty, które występują w działaniu bytów pozbawionych wszelkiego poznawania, świadczące o celowości wewnętrznej. Oto niektóre z tych faktów:

<sup>46</sup> Czyli celowe działanie bytów pozbawionych poznania.

<sup>47</sup> Np. brak wilgoci w ziemi powoduje, że korzenie drzewa nie spełniają swej funkcji i drzewo to nie owocuje należycie, albo nawet zamiera. Podobnie, gdy z powodu zewnętrznej plagi chorobowej na drzewach ulegną zniszczeniu liście, to całe drzewo choruje albo ginie.

1. W organizmie roślinnym występuje różnorodność części, które składają się na jego całość. Każda z tych części wykonuje określoną funkcję: korzeń dostarcza wilgoci, łodyga jest kanałem prowadzącym tę wilgoć, liście czerpią tlen i korzystają ze światła, elementy dermatologiczne chronią przed uszkodzeniem, budowa kwiatów jest dopasowana do zapylających je owadów. Ta różnorodność struktury złożonej z wielu części, a równocześnie koordynacja czynności wypełnianych przez te części dla dobra całego organizmu danej rośliny – to są właśnie przejawy celowości odnośnego organizmu.

2. W każdej żywej istocie występuje seria przemian, począwszy od chwili, gdy powstało po zapłodnieniu żywe indywiduum, aż do chwili, gdy to indywiduum urodzi się. Cała ta ewolucja przebiega według stałego schematu, który nazywamy ontogenezą. Każdy gatunek roślin i zwierząt ma własną ontogenezę. Wśród licznych elementów składających się na określony organizm występuje uporządkowanie ich działań dla dobra rozwoju danej organicznej jednostki, świadczy to o celowości ontogenezy.

3. Znanе prawo korelacji, czyli współzależności organicznej, wykazuje, że w organizmie danego zwierzęcia zachodzi współzależność między strukturą całego organizmu a częściami tegoż organizmu. Dzięki tej współzależności można na podstawie szczątków, np. na podstawie analizy znalezionego w ziemi jednego zęba wywnioskować z dużym prawdopodobieństwem, jaka była struktura całego organizmu, do którego dany ząb należał. Taki fakt świadczy o wewnętrznej harmonii zachowanej między różnymi częściami organizmu. Zachodzi więc w organizmie wewnętrzna celowość.

Jak wspomniano już wyżej, między celowością wewnętrzną żywego organizmu a życiem całego organizmu – czyli jego istnieniem – zachodzi bezpośrednia zależność. Występuje ona zarówno w organizmach roślinnych, jak i zwierzęcych. Gdy np. z powodu inwazji owadów szkodników bądź wyziewów chemicznych na drzewie uschną liście i opadną – wówczas cały organizm tego drzewa pozbawiony tlenu umiera. Drzewo przestaje żyć, czyli istnieć. Podobne fakty dotyczą organizmów zwierzęcych, włącznie z organizmem ludzkim. Jeśli np. z powodu zatrucia zostanie w organizmie zwierzęcym poważnie uszkodzona wątroba, to cały organizm przestaje funkcjonować sprawnie, a w przypadkach wysokiego zatrucia i uszkodzenia wątroby cały organizm umiera.

Gdy stwierdzamy wewnętrzną celowość w bytach ożywionych pozbawionych poznania, rodzi się pytanie: jaka jest racja, przyczyna tej celowości?

Tłumacząc wewnętrzną celowość, traktujemy ją jako racjonalną organizację wewnętrznego działania, występującego w bytach ożywionych nie mających zdolności poznawczych. Otóż brak tych zdolności nie pozwala na to, by rozpatrywaną celowość, racjonalność tłumaczyć inaczej jak tylko przez uznanie, że jest ona dziełem Rozumu, i to Najwyższego. Mówimy: Najwyższego – ponieważ liczba bytów ożywionych i ich różnorodność jest niewyobrażalnie olbrzymia. Działanie Rozumu Najwyższego określamy jako zorganizowanie natur charakte-

rystycznych dla bytów ożywionych nie poznających. Ich natury wyznaczają racjonalny, celowy sposób wewnętrzny działania.

Funkcji Najwyższego Rozumu nie pojmujemy tak, że najpierw ożywione byty zaistniały – pod sprawczym wpływem jakiejś przyczyny, a następnie Najwyższy Rozum organizował, urządzał natury tych bytów. Należy zdecydowanie rozumować następująco: byty ożywione nie poznające zostały powołane do istnienia przez Pierwszą Przyczynę Sprawczą, która będąc Najwyższym Rozumem zorganizowała ich natury w sposób racjonalny; racjonalność owych natur polega na wewnętrznej celowości ich działania. Za takim właśnie rozumowaniem przemawia wspomniany wyżej fakt bezpośredniej zależności istnienia (życia) bytów ożywionych nie poznających od ich wewnętrznego działania celowego.

### 9. SZÓSTA DROGA J. MARITAINA<sup>48</sup>

Nazwa tego dowodu pochodzi stąd, że autor dodaje go do pięciu dróg św. Tomasza. W rozumowaniu Maritaina punktem wyjścia jest refleksja nad ludzkim myśleniem, które ma charakter niematerialny, duchowy. Szukanie przyczynowej racji ludzkiego myślenia dokonuje się za pomocą metafizycznej zasady racji wystarczającej. A oto zarys Szóstej Drogi:

1. Niematerialność myślenia wywołuje w nas przekonanie, że istota myśląca jest ponadczasowa, czyli że istniała zawsze. Jednakże człowiek pamięta swoje dzieciństwo i wie, że kiedyś, w określonym czasie przyszedł na świat, jego życie miało początek.

2. W świetle zasady racji wystarczającej należy uznać co następuje: materialne składniki natury człowieka pochodzą od jego rodziców, a wcześniej od dalszych przodków. Myślenie niematerialne jest w człowieku czynnością podmiotu niematerialnego (zawsze tak się dzieje, że jaki jest charakter czynności, taki też jest charakter podmiotu, który ją wykonuje). Nie można uznać, że niematerialny podmiot myślący jest w człowieku wytworem czynników organicznych, materialnych. Przyjęcie takiego poglądu byłoby niezgodne z zasadą niesprzeczności, wymagałoby bowiem przyjęcia założenia, że czynniki organiczne są materialne i zarazem niematerialne. Ponieważ myślący intelekt jest niematerialny, więc jego substancjalne podłoże, czyli dusza, jest także niematerialne.

3. Aby wytłumaczyć pochodzenie myślącego podmiotu niematerialnego, należy uznać, że został on powołany do istnienia przez Byt, który jest niematerialny i myślący, a więc osobowy. Ta Pierwsza Przyczyna ludzkich podmiotów myślących jest tożsama z Bogiem.

---

<sup>48</sup> Zob. T. Michałek, *Jacquesa Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga. Analiza szóstej drogi*, Lublin 1996.

---

## 10. ARGUMENT OPARTY NA HISTORII KULTURY LUDÓW PIERWOTNYCH

1. Badania dotyczące wierzeń ludów pierwotnych<sup>49</sup> (ludów wolnych od wpływów krajów cywilizowanych) wykazują, że u ludów tych panowały wierzenia monoteistyczne (uznawały one istnienie jednego Boga).

2. Powstaje pytanie: jak doszło do monoteistycznych przekonań ludów pierwotnych?

3. W odpowiedzi na powyższe pytanie wskazuje się na dwa możliwe źródła monoteizmu u ludów pierwotnych.

■ Myślenie ludzkie oparte na przyczynowości

Z chwilą, gdy człowiek pierwotny wpadł na pomysł wytwarzania nowych rzeczy (narzędzi pracy, broni do polowania, sprzętów domowych), mógł domyśleć się, że otaczający go świat ma swego Sprawcę (Sprawcę Przyrody), podobnie jak wytwarzane przez ludzi przedmioty mają swego sprawcę.

■ Pierwotne Objawienie (hipoteza praobjawienia), czyli pouczenie ludzi przez Boga

Wiara w takie pouczenie przez Boga występuje w przekonaniach ludów pierwotnych. A o tym, że właśnie pierwotne objawienie należy traktować jako źródło monoteizmu – świadczy sposób pojmowania Boga przez ludy prymitywne. Ludy te pojmują Boga jako kogoś godnego największej czci<sup>50</sup>.

## 11. ARGUMENT Z PRAW MORALNYCH

1. W ludzkiej naturze (w wielu różnych ludziach żyjących w rozmaitych czasach i w różnych kulturach) znajdujemy głęboko zakodowane przeświadczenie, że należy przestrzegać wiernie zasad moralnych, które nakazują czynić dobro, a unikać zła<sup>51</sup>. Ponadto spostrzegamy w każdym człowieku głos obowiązku (powinności) o wielkiej wewnętrznej sile (obowiązek nie spełniony powoduje wyrzuty sumienia)<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Zob. H. Zimoń SVD, *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, (Materiały i Studia Księży Werbistów, nr 22), Warszawa 1984.

<sup>50</sup> Jeśli uzna się pierwotne objawienie jako źródło monoteizmu ludów pierwotnych, to tym samym uznaje się Boga jako autora tego objawienia. Uznanie pierwotnego objawienia wymaga również uznania, że począwszy od tych ludzi, którzy otrzymali pierwotne objawienie, była jego treść przekazywana z pokolenia na pokolenie. Całość tego rodzaju teorii o pierwotnym objawieniu i jego przekazywaniu ma pewność prawdopodobieństwa. Hipotezie tej nie można jednak przeciwstawić zastrzeżeń historycznych (etnologicznych).

<sup>51</sup> O tego rodzaju przekonaniach dowiadujemy się z licznych dokumentów prawnych, z tekstów na temat wychowania, także z dzieł literackich.

<sup>52</sup> Zdolność przeżywania powinności oraz moralnej samooceny nazywamy „sumieniem”. Przekonania dotyczące dramatu moralnego są tak powszechne, że można powiedzieć, iż należą one do ludzkiej natury.

2. Jak wytłumaczyć pochodzenie tych psychicznych faktów, należących do dziedziny życia moralnego? Nie można przyjąć, by były one wytwarzane przez jakieś czynniki nierozumne, ponieważ czynniki nierozumne są obojętne na moralne dobro i zło<sup>53</sup>.

3. Jedyne zadowalające wytłumaczenie pochodzenia moralnych zasad i poczucia obowiązku – to uznanie, że ludzka natura została stworzona przez Istotę Rozumną, która wyposażała człowieka w umiejętność moralnego życia. Tego rodzaju rozstrzygnięcie pytania o pochodzenie moralnych zasad i poczucia obowiązku jest równoznaczne z afirmacją istnienia Boga.

## 12. ARGUMENT Z PRAGNIENIA SZCZĘŚCIA

1. W ludzkiej naturze (w wielu różnych ludziach żyjących w rozmaitych czasach i w różnych kulturach) występuje głęboko zakodowane pragnienie szczęścia<sup>54</sup>.

2. Jeśli uznamy, że ludzka natura jest zorganizowana celowo, a wobec tego naturalne dążenie ku szczęściu jest również celowe, to należy oczekiwać, że dążenie to będzie się spełniać. Gdyby się przyjęło, że naturalne dążenie do szczęścia może pozostać niezaspokojone, wówczas dążenie to trzeba byłoby potraktować jako bezsensowne. Ale takie jego ujęcie podważałoby koncepcję celowego zorganizowania ludzkiej natury.

3. W doczesnym ludzkim życiu pragnienie szczęścia nigdy nie osiąga całkowitego zaspokojenia. Człowiek bowiem ustawicznie dąży do tego, by być coraz szczęśliwszym, a niekiedy ma poczucie zupełnego braku szczęścia. Nasuwa się wobec tego myśl, że całkowite i trwałe zaspokojenie naturalnego pragnienia szczęścia może nastąpić w życiu przyszłym dzięki Bytowi pełnemu dobroci. Takie rozwiązanie problemu pragnienia szczęścia wymaga uznania, że istnieje Bóg jako Istota Najlepsz.

## 13. ARGUMENT Z POCZUCIA SPRAWIEDLIWOŚCI

1. W ludzkiej naturze (w wielu różnych ludziach żyjących w rozmaitych czasach i w różnych kulturach) występuje głęboko zakodowane pragnienie<sup>55</sup>, by sprawiedliwości stawało się zadość.

---

<sup>53</sup> Próbę odmetafizycznienia sumienia podjął np. W. Szewczuk w swojej pracy: *Sumienie. Studium psychologiczne*, Warszawa 1988.

<sup>54</sup> Każdy normalny człowiek dąży do tego, by być szczęśliwy, chociaż różni ludzie upatrują osobiste szczęście w rozmaitych rzeczach. Pragnienie szczęścia jest jednak tak powszechne, że można powiedzieć, iż należy ono do ludzkiej natury.

<sup>55</sup> Przekonanie to towarzyszyło ludziom w epokach minionych (jak świadczy o tym obfite piśmiennictwo), a zarazem występuje ono także w dzisiejszym moralnym nastawieniu ludzi.



2. Jeśli uznamy, że ludzka natura jest zorganizowana celowo i że wobec tego naturalne oczekiwanie sprawiedliwości jest również celowe, to należy spodziewać się, że oczekiwanie to będzie się spełniać. Gdyby się przyjęło, że tego naturalne oczekiwanie sprawiedliwości nie będzie się spełniać, wówczas oczekiwanie to trzeba byłoby potraktować jako bezsensowne. Ale takie ujęcie podważałoby koncepcję celowego zorganizowania ludzkiej natury.

3. Skoro w życiu ziemskim sprawiedliwości nie zawsze dzieje się zadość, przeto nasuwa się myśl o życiu przyszłym, w którym sprawiedliwość zostanie całkowicie wyrównana. Uznając w ten sposób życie pozaziemskie, uznać trzeba tym samym istnienie Boga, który wszystko wie, ocenia sprawiedliwie i w życiu pozaziemskim dokonuje owego wyrównania sprawiedliwości.

\* \* \*

Przedstawione powyżej argumenty z badań nad historią kultury ludów pierwotnych oraz z różnych faktów psychicznych (z praw moralnych, z pragnienia szczęścia i z poczucia sprawiedliwości) są argumentami prawdopodobnymi. Zależą one od pewnych koncepcji, które nie są powszechnie uznawane, np. argument z pragnienia szczęścia (i każdy z pozostałych argumentów) jest wówczas przekonywający, jeśli uzna się celowość ludzkiej natury<sup>56</sup>. W każdym jednak razie argumenty wykazują potrzebę przekonania o istnieniu Boga doznawaną przez ludzi.

Według niektórych rzeczników filozofii teistycznej, argumenty prawdopodobne należałoby przedstawić przed Pięcioma Drogami, jako zabieg przygotowujący umysł człowieka na filozoficzne dowody na istnienie Boga, dające pewność.

Według innych, rola argumentów prawdopodobnych sprowadza się do tego, iż z różnych punktów widzenia potwierdzają one dociekania metafizyczne, dotyczące istnienia Boga. Potwierdzenie to ma wprawdzie tylko wartość prawdopodobieństwa, ale wykazuje, iż twierdzenie afirmujące istnienie Boga odpowiada ludzkiemu intelektowi.

---

<sup>56</sup> W połowie XX w. nasiliły się w Europie poglądy filozofów i pisarzy egzystencjalistycznych. W tym nurcie znajdowali się myśliciele nastawieni po chrześcijańsku (Marcel), ale również nastawieni ateistycznie (Sartre, Camus). Ci ostatni nie uznawali żadnej celowości w ludzkiej naturze i żadnego sensu w ludzkim życiu. Głosili więc, że człowiek jest istotą tragiczną. W takim traktowaniu ludzkiej natury nie ma żadnej podstawy, by zajmować się pragnieniem szczęścia czy przekonaniem o potrzebie sprawiedliwości. Obecnie, pod koniec XX w., egzystencjalizm przestał być modny. Pozostawił jednak bardzo obfite piśmiennictwo, a ponieważ autorzy tego nurtu tworzyli głównie dramaty teatralne, powieści i eseje, przeto ich wpływ na szerokie kręgi czytelników był bardzo rozległy. W wielu przeto środowiskach panują poglądy, które ukształtowali egzystencjaliści.

14. ZAGADNIENIE ISTOTY BOGA<sup>57</sup>

Etienne Gilson w swej rozprawie pt. *Bóg i filozofia* przeprowadził następującą analizę bytów poznawanych empirycznie:

„Istnienie nie jest definicją żadnej rzeczy danej empirycznie, stąd jej istota nie jest istnieniem, lecz istnienie musi być ujmowane jako różne od niej. Jak więc mamy wyjaśnić istnienie świata utworzonego z takich rzeczy? Możecie je rozpatrywać wszystkie, jedno po drugim i pytać dlaczego każda z nich jest, czyli istnieje. Istota każdej rzeczy nie udzieli nam odpowiedzi na nasze pytanie. Skoro naturą każdej z nich nie jest »być«, nawet najbardziej wyczerpujące poznanie naukowe o tym, czym one są, nie doprowadzi do odpowiedzi na pytanie: dlaczego one są? Świat nasz jest światem zmian. Fizyka, chemia, biologia mogą nas uczyć praw zależnie od tego, jaka zmiana w świecie zachodzi. Ale nauki te nie mogą nas nauczyć, dlaczego ten świat – ujęty razem ze swoimi prawami, porządkiem i zrozumiałością – jest, czyli istnieje. Skoro naturą żadnej znanej rzeczy nie jest »być«, natura żadnej rzeczy nie zawiera w sobie dostatecznego powodu dla swego istnienia. Wskazuje jednak ową jedyną, dającą się poznać przyczynę. Poza światem, w którym »być« jest na każdym kroku i gdzie każda natura tłumaczy to, czym są inne rzeczy, lecz nie tłumaczy ich wspólnego istnienia, musi być jakaś przyczyna, której istotą jest »być« (istnienie). Wyłonić taki byt, którego istotą jest czysty Akt istnienia, to jest, którego istotą nie jest być tym, czy tamtym, lecz »być« – znaczy także uznać chrześcijańskiego Boga jako najwyższą przyczynę wszechświata. Najgłębiej zakryty Bóg, »Ten, który jest«, jest także najbardziej oczywistym Bogiem. Wszystkie rzeczy, jakie objawiają się metafizykowi, jako nie mogące uzasadnić swego istnienia, wskazują na fakt, że jest jakaś najwyższa przyczyna, której istota i istnienie utożsamiają się»<sup>58</sup>.

Przytoczony wyżej tekst Gilsona dotyczy istnienia Boga, wskazuje jednocześnie na to, iż istotą Boga jest istnienie. Rozumowanie Gilsona, dotyczące istnienia Bytu, jako Aktu czystego istnienia, opiera się na stwierdzeniu, że w bytach nas otaczających istnienie różni się od istoty i nie można wytłumaczyć pochodzenia istnienia tych bytów przez odwołanie się do ich istot.

Postawmy obecnie pytanie, jaki związek zachodzi między Pięcioma Drogami na istnienie Boga a pojęciem istoty Boga?

<sup>57</sup> Chrześcijańska prawda o Bogu, który jest Jeden, w Trzech Osobach, jest prawdą teologiczną. Czerpiemy tę prawdę z Objawienia. W żadnym systemie filozoficznym nie zdołano odkryć tej prawdy. Jej nauczycielem jest Chrystus jako Syn Boży, który stał się Człowiekiem. Do wyjaśnienia tej prawdy posługujemy się filozoficznymi pojęciami natury i osoby, jednakże o samym fakcie, że Bóg jest Jeden w Trzech Osobach, dowiadujemy się wyłącznie z Objawienia. W dociekaniach filozoficznych na temat Boga, które przeprowadzamy w teodycei, dochodzimy do ustalenia, że istnieje Bóg jako Pierwsza Przyczyna rzeczywistości skutkowej.

<sup>58</sup> E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, w: *Bóg i ateizm*, Kraków 1996, s. 64–65.

U kresu każdej z Pięciu Dróg występuje wniosek, który jest zdaniem stwierdzającym istnienie Boga. Formułowanie każdego z tych egzystencjalnych zdań jest dostosowane do punktu wyjścia danej drogi (gdy np. w Pierwszej Drodze rozpatrujemy w punkcie wyjścia ruch, czyli zmiany, to we wniosku tej drogi stwierdzamy istnienie bytu, który powoduje wszelkie zmiany, a sam jest niezmienny, jest czystym aktem). Końcowe wnioski Pięciu Dróg są sformułowane w sposób różnorodny, jednakże wyrażają taki sam sąd: istnieje Byt, który jest Sprawcą bytów skutkowych, a sam jest Bytem Samoistnym.

Byt Samoistny, którego istnienie stwierdzamy u kresu każdej z Pięciu Dróg, to byt istniejący własną mocą, niezależnie od jakichkolwiek innych bytów. Byt taki należy pojmować jako wewnętrznie niezłożony, skoro bowiem istnieje własną mocą, czyli skoro istnienie należy do Jego istoty, to w Jego istocie nie ma żadnych wewnętrznych złożań z elementów różnych. Tę myśl wyrażamy, mówiąc, że Bóg jest Czystym Istnieniem (takie określenie nie oznacza, że w Bogu nie ma istoty, oznacza ono, że do istoty Boga należy istnienie, a więc Bóg nie jest w swym bycie złożony z istoty i istnienia jako elementów różnych).

W filozoficznych rozważaniach na temat istoty Boga występuje określenie łacińskie: *ens a se*. Określenie to jest trudne do zwięzłego przetłumaczenia na język polski. W tłumaczeniu dosłownym należałoby powiedzieć: byt od siebie. W poprawnym tłumaczeniu trzeba byłoby wyrazić formułą następującą: byt istniejący własną mocą. W języku łacińskim znajduje się także interesujący termin: *aseitas*. Termin ten również nie ma jednosłownego odpowiednika w języku polskim. Wyraża ten termin pojęcie istnienia niezależnego od innych bytów. Takie właśnie istnienie przysługuje tylko Bogu.

W odróżnieniu od określenia *ens a se* znane jest w filozofii określenie *ens ab alio*. W przetłumaczeniu na język polski używamy sformułowania: byt pochodzący od czegoś innego.

Zarówno określenie Boga jako Czystego Istnienia, jak i określenie Boga jako *ens a se* odnoszą się do tej samej istoty Boga.

Pierwsze z tych określeń dotyczy tego, że Bóg jako byt nie jest złożony. Drugie z powyższych określeń dotyczy tego, że Bóg nie pochodzi od jakiegoś innego bytu, że jest w swym istnieniu absolutnie niezależny.

Współczesny filozof amerykański Mortimer Adler zaproponował bardzo interesujące określenie Boga złożone z trzech aspektów:

- 1) Bóg jest bytem transcendentnym, tzn. bytem istniejącym niezależnie ode mnie i od świata;
- 2) Bóg jest zarazem bytem koniecznym, czyli takim bytem, że po znalezieniu Go nie ma potrzeby szukania Jego przyczyny;
- 3) Bóg jest przyczyną wszystkiego, co składa się na istniejący świat.

W powyższym określeniu znajdujemy trzy istotne przymioty Boga pojmowanego filozoficznie. Na szczególną uwagę zasługuje w tym określeniu punkt drugi. Zdarzały się bowiem w pewnych światopoglądowych dyskusjach takie

opinie, że skoro wszystko ma swoją przyczynę, to również musi ją mieć Bóg. Otóż przyczynę mają te wszystkie byty, które są przygodne, a więc są złożone z istoty i różnego od niej istnienia. Jeśli zatem rozważamy, jak wytłumaczyć, że istnieje jakiś realny byt, do którego istoty, nie należy istnieć – to wówczas szukamy przyczyny tego bytu. Bóg natomiast istnieje mocą swej istoty, czyli jest Bytem Koniecznym. Gdy uświadamiamy sobie tę prawdę o Bogu, to nie ma sensu pytać o przyczynę Boga. Byt Konieczny nie ma przyczyny.

## 15. ZAGADNIENIE PRZYMIOTÓW BOGA

### 15.1. WSTĘP DO ZAGADNIENIA PRZYMIOTÓW BOGA

Bóg jest bytem absolutnie niezłożonym (takie twierdzenie opiera się na ustaleniu, że do istoty Boga należy istnienie). Nie zachodzi bowiem żaden motyw, który by przemawiał za różnicą między istotą Boga a przymiotem Boga lub za różnicą między poszczególnymi Bożymi przymiotami. Zachodzi jednak potrzeba, by w poznawaniu bytu Boga osobno określać Jego Istotę i osobno Jego przymioty. Potrzeba ta pochodzi stąd, że Bóg jest w swej rzeczywistości transcendentnej (różnej od świata) bardzo trudny do poznawczego ujęcia przez ludzki rozum i bardzo trudny do określenia za pomocą terminów, którymi dysponujemy. W takim stanie rzeczy staramy się o to, by wypracować najpierw pojęcie i określenie samej istoty Boga, a następnie pojęcia i określenia przymiotów Boga.

Pożyteczne jest podkreślenie, że podobnie jak istnienie Boga, tak również istotę i przymioty Boga poznajemy pośrednio, posługując się pojęciami, które uzyskujemy w toku poznawania bytów przygodnych. Pojęcia te są niewspółmiernie słabe (nieadekwatne) w stosunku do Boga. Dlatego odnosimy do Boga nie jedno pojęcie, lecz liczne pojęcia, aby uzyskać dokładniejszą orientację co do tego, kim jest Bóg. W ten sposób powstaje zestaw pojęć i określeń przymiotów Boga.

Gdy uświadamiamy sobie trudności poznania Boga, to jednak nie stajemy na stanowisku, tzw. *agnostycyzmu*. Agnostycyzm skrajny głosi, że nie jesteśmy w stanie poznać zarówno istnienia, jak i przymiotów Boga. W nowożytnej epoce filozofii agnostycyzm głosił Immanuel Kant, który utrzymywał, że Boga możemy poznać tylko ze względu na potrzebę uzasadnienia nakazów moralnych. Bóg zatem może być uznany tylko przez tzw. rozum praktyczny. Natomiast rozum teoretyczny, spekulatywny nie jest w stanie poznać Boga. Rozumowo bowiem poznajemy tylko fenomeny, czyli zewnętrzne zjawiska rzeczy, a na takiej płaszczyźnie Bóg nie jest dostępny poznawczo.

Agnostycyzm umiarkowany utrzymuje, że potrafimy stwierdzić, że Bóg istnieje, ale nie jesteśmy w stanie poznać istoty i przymiotów Boga.

W odróżnieniu od agnostycyzmu twierdzimy, że jesteśmy w stanie poznać Boga – chociaż jest to poznanie tylko pośrednie, a więc niedoskonałe.

Stanowisko filozofów tomistycznych w kwestii poznania Boga różni się również od tzw. *antropomorfizmu*. Pogląd ten jest niestety bardzo rozpowszechniony wśród ludzi, którzy nie mają odpowiednich pojęć filozoficznych. Antropomorfizm polega na tym, że Bóg jest pojmowany na wzór człowieka – tyle, że doskonałego. Antropomorficzne określenia Boga przypisują Mu cechy podobne do cech ludzkich. Stąd biorą się światopoglądowe i religijne załamania. Gdy bowiem ktoś prosi Boga o potrzebną mu na bieżąco pomoc i jej nie otrzymuje, wówczas ma do Boga pretensję, jak gdyby Bóg był „bogatym wujkiem”, który jest zobowiązany do wspierania swych „krewnych”.

Tomistyczne poznanie Boga uwydatnia transcendencję Bytu Bożego, czyli Jego odmienność w stosunku do bytów stworzonych. Tę właśnie odmienność należy mieć na uwadze, gdy orzekamy o Bogu poszczególne przymioty.

Przez przymiot Boga rozumiemy doskonałość, która przysługuje Bogu i którą według naszego sposobu pojmowania możemy poznać dzięki wcześniejszemu poznaniu istoty Boga.

Gdy mówimy tu o istocie Boga, to należy dokonać refleksji dotyczącej doskonałości bytu Bożego. Według metafizyki tomistycznej największą doskonałością w bycie jest istnienie, od niego bowiem zależy to, iż dany byt jest czymś rzeczywistym. Gdy w dociekaniach na temat istoty Boga ustalimy, że jest ona identyczna z istnieniem, to dochodzimy do stwierdzenia, że Bóg jest czystym istnieniem. W świetle takiej koncepcji Boga dochodzimy do ustalenia, że Bóg jest Pełnią Doskonałości, jest Bytem Najdoskonalszym.

Takie właśnie ustalenie wytycza nam dwojaką metodę określenia przymiotów Boga. W języku przyjętym od wielu wieków określamy te dwie metody jako: „drogę zaprzeczania” oraz „drogę afirmacji i przewyższania”.

## 15.2. DROGA ZAPRZECZANIA

Pojęcie przymiotów Boga urabiamy pośrednio – za pomocą takich pojęć, które uzyskujemy, gdy poznajemy otaczający nas świat i samych siebie. Pojęcia, które odnosimy do Boga, aby ukształtować sobie pogląd na Boże przymioty, wyrażamy w określonych nazwach. Te zatem nazwy wchodzi w grę, gdy mówimy o tym, jakim bytem jest Bóg, czyli gdy orzekamy o przymiotach Boga.

Na metodę orzekania o przymiotach Boga składają się: droga zaprzeczania (negacji) oraz droga afirmacji.

Droga zaprzeczania polega na formułowaniu zdań określających, czym Bóg nie jest. W zdaniach tych używamy nazw, które odnoszą się do cech negatywnych, np. śmiertelność, podleganie chorobom i wypadkom, uleganie poznawczym pomyłkom, podejmowanie błędnych decyzji, uleganie moralnym wadom, takim np. jak pycha, nienawiść, złośliwość, mściwość, okrucieństwo, lenistwo, szerzenie fałszu itd. Wszystkie tego rodzaju określenia odnosimy do Boga przez zaprzeczanie. Formułujemy zatem twierdzenia negatywne: ‘Bóg nie jest śmiertelny’, ‘Bóg nie jest omylny’, ‘Bóg nie błędzi’, ‘Bóg nie jest pyszny’, ‘Bóg nie jest złośliwy’ itd.

W taki sam sposób, czyli przez zaprzeczanie, odnosimy do Boga nazwy tych właściwości, które przysługują bytom przygodnym (skutkowym) jako przygodnym. Do właściwości tych należą: zmienność, zależność od czasu i od przestrzeni, podleganie wpływom innych bytów, ograniczenie zdolności działania, w bytach materialnych ożywionych – ograniczenie rozwoju biologicznego, uleganie zniszczeniu, w bytach mających uczucia – zmienność emocjonalna, w bytach mających zdolność poznawania – ograniczenie poznania i wiedzy, ograniczenie doskonałości moralnej itd. Określenia tego rodzaju odnosimy do Boga również przez zaprzeczanie. Dokonuje się to za pomocą twierdzeń negatywnych: ‘Bóg nie jest zmienny’, ‘Bóg nie zależy od czasu i przestrzeni’, ‘Bóg nie ulega zniszczeniu’, ‘Bóg nie jest ograniczony w swym poznaniu’ itd.

Co uzasadnia stosowanie orzekania zaprzeczającego? Otóż wcześniej, w toku omawiania istoty Boga, zostało ustalone, że Bóg jest Bytem Najdoskonalszym, Pełnią Doskonałości. Ustalenie to wymaga, by określenia mające treść ujemną odnosić do Boga przez zaprzeczenie.

Uzyskanie szeregu zaprzeczających określeń Boga ma bardzo ważne znaczenie dla opracowania właściwej koncepcji Boga. W ten bowiem sposób zabezpieczamy się przed przypisywaniem Bogu przymiotów, które na pewno w Bycie Bożym nie znajdują się.

### 15.3. DROGA AFIRMACJI

Droga afirmacji polega na formułowaniu zdań określających, czym Bóg jest. W zdaniach tych używamy nazw tzw. doskonałości czystych, czyli doskonałości, które nie są związane z przygodnością (skutkowością) bytową. Zatem używamy przede wszystkim nazw ściśle transcendentalnych: byt, jedność, prawda, dobro, piękno. Nazwy te przysługują każdemu realnie istniejącemu bytowi, dlatego mówimy, że mają zakres transcendentalny, czyli najszerszy.

W twierdzeniach afirmujących, które wypowiadamy o Bogu, używamy również nazw, które nie mają zakresu ściśle transcendentalnego, ale w swej treści są dodatnie, pozytywne. Do doskonałości tych zaliczamy: działanie, życie, poznanie, rozum, wiedzę, mądrość, miłość, miłosierdzie, świętość.

Wszystkie nazwy, które odnosimy do Boga w twierdzeniach afirmujących, są w swej treści analogiczne według analogii proporcjonalności właściwej<sup>59</sup>. Oznaczają one desygnat, czyli realną treść urzeczywistniającą się w rozmaitych bytach w różnym stopniu.

---

<sup>59</sup> Należy przypomnieć, iż obok analogii proporcjonalności właściwej dysponujemy analogią atrybucji i metafory. Zob. B. Bejze, *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak” 59 (1959) s. 579–587; tenże, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 1, s. 105–118; tenże, *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 1, s. 41–53; tenże, *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 105–120.

W Bogu treść oznaczana przez odnośne nazwy urzeczywistnia się w całej pełni, Bóg bowiem – jak była już o tym mowa – jest Bytem Najdoskonalszym, Pełnią Doskonałości. Z tej właśnie racji afirmujące orzekanie o Bogu wymaga zabiegu zwanego „przewyższaniem”. Zabieg ten polega na formułowaniu określeń o Bogu w następujący sposób: twierdzimy, że Bóg jest dobry; ponieważ jednak wcześniej ustalono, że Bóg jest Pełnią Doskonałości, należy zatem stwierdzić, że Bóg jest Pełnią Dobroci, że jest samą Dobrocią.

Tak samo formułujemy wszystkie określenia przymiotów Boga – przez zabieg „przewyższania”.

#### 15.4. PODZIAŁ PRZYMIOTÓW BOGA

Określenia przymiotów Boga ujmujemy w pewne zestawienia. Najczęściej są to zestawienia następujące:

- 1.a) określenia negatywne – są to określenia, które wyrażają, czym Bóg nie jest (np. Bóg nie jest materialny),
- b) określenia pozytywne – wyrażające czym Bóg jest (np. Bóg jest Miłością);
- 2.a) określenia dotyczące sposobu istnienia Boga (np. Bóg istnieje wiecznie),
- b) określenia dotyczące sposobu działania Boga (np. Bóg jest wszechmocny);
- 3.a) określenia dotyczące tego, czym Bóg jest w sobie (np. Bóg jest bytem istniejącym własną mocą),
- b) określenia wyjaśniające stosunek Boga do bytów stworzonych (np. Bóg jest miłosierny).

##### 15.4.1. Określenia dotyczące sposobu istnienia Boga

#### (1) NIEZŁOŻONOŚĆ BYTU BOŻEGO

Powiedziano wyżej, w rozważaniach na temat istoty Boga, że w bycie Boga istnienie należy do istoty. Dlatego formułujemy twierdzenie, że Bóg jest czystym Istnieniem. Na tej właśnie podstawie należy orzec, że byt Boga jest niezłożony. Nie ma zatem w Bogu żadnych składników. Struktura przeto bytu Boga jest zupełnie inna od struktury bytów przygodnych (przygodne byty materialne mają w sobie cząstki rozciągle; przygodne byty duchowe nie mają materii, lecz mają akt i możliwość).

#### (2) NIEZMIENNOŚĆ BOGA

Z punktu widzenia filozoficznego zmiana jest przejściem z możliwości do aktu. W Bogu nie ma żadnej możliwości, jest tylko bytowy akt. Nie ma zatem w Bogu procesu jakiegokolwiek zmiany.

W bytach przygodnych zmiana prowadzi często do większej doskonałości (np. małe dziecko, nabywając wiadomości, czyli zmieniając swój umysł, dosko-

nali się). Jeśli w Bogu nie ma zmiany, to nie znaczy to, że Bóg nie jest doskonały. Jako pełnia bytowego aktu, Bóg jest Pełnią Doskonałości – nie ma więc potrzeby, by Bóg nabywał jakiejś doskonałości.

### (3) WIECZNOŚĆ BOGA

Kategorię czasowości można odnosić tylko do tych bytów, które podlegają zmianie (np. siedem zmian złożonych z nocy i dnia określamy jako tydzień). Jeśli byt Boga nie zmienia się, to nie podlega określeniom czasowym. Bóg istnieje niezależnie od czasu.

Gdy mówimy jednak o wieczności, to chodzi nie tylko o niezależność od czasu, chodzi o to, że byt Boga, jako istniejący mocą swej istoty, nie ma początku i nie ma końca. W terminologii filozoficznej używany jest termin „wiekuistość”. Przysługuje ona tylko Bogu.

### (4) WSZECHOBECNOŚĆ BOGA

Bóg jest obecny wszędzie tam, gdzie działa jako przyczyna powołująca skutkowe byty do istnienia i utrzymująca je w istnieniu. Wszędzie zatem, gdzie istnieją byty skutkowe, jest obecny Bóg jako ich Przyczyna Sprawcza.

### (5) BÓG JAKO PIERWSZA PRAWDA

Za prawdziwe uznajemy takie sądy, które są zgodne z rzeczywistością, w której są formułowane. W Bogu występuje najdokładniejsze poznanie własnej istoty Boga, a przez własną istotę Bóg poznaje wszystko, co powołuje do istnienia i w istnieniu utrzymuje. W tym znaczeniu Bóg jest Pierwszą Prawdą.

### (6) NAJWYŻSZE DOBRO

W znaczeniu metafizycznym każdy byt realny jest dobry<sup>60</sup>. Bóg jest Pełnią Bytu (jako Czysty Akt, Bóg jest w swej bytowości wolny od wszelkiego ograniczenia). W takim znaczeniu Bóg jest Pełnią Dobra.

Gdy mówimy jednak, że Bóg jest dobry, to mamy na względzie nie tylko Pełnię Bytu, lecz również to, że Bóg powołał do istnienia wszystkie byty, które są od Niego różne. Od Boga zatem pochodzą wszelkie doskonałości występujące w świecie stworzonym.

### (7) JEDNOŚĆ I JEDYNOŚĆ

W ujęciu metafizycznym jednością Bytu nazywamy to, że byt jest w sobie niepodzielny, tzn. nie składa się z bytowości i nicości. Wszystko co jest realne,

---

<sup>60</sup> Trzeba wyraźnie odróżnić tutaj metafizyczną Dobroć Boga od Jego Dobroci moralnej, czyli Doskonałości Moralnej.



jest bytem. Dlatego mówimy, że byt realny jest zamienny z jednością (tak jak byt realny jest zamienny z prawdą i dobrem). W tym znaczeniu Bóg jest jeden i to absolutnie jeden, byt Boga bowiem jest przeciwieństwem bezwzględny nicości.

Gdy mówimy, że Bóg jest jedyny, to mamy na względzie, że nie ma wielu bogów. Akcentujemy tę prawdę, aby przeciwstawić się zapatrywaniom przyjmującym wielobóstwo. Wiadomo z historii filozofii, że w starożytnej Grecji i starożytnym Rzymie, mimo wysokich osiągnięć w licznych dziedzinach kultury, przyjmowano istnienie wielu bogów. Chrześcijaństwo jest monoteizmem, czyli uznaje istnienie Boga Jedynego. Podstawą chrześcijańskiego monoteizmu jest Objawienie zawarte w Piśmie Świętym i będące podstawą teologii. Również filozofia chrześcijańska wykazuje, że Bóg jest jedyny. Zasadniczy dowód jedyności Boga brzmi następująco:

*Bóg jest bytem najdoskonalszym; gdyby się przyjmowało, że istnienie wielu bogów, należałoby uznać, że różnią się od siebie pewnymi właściwościami, wówczas jednak żaden z tych bogów nie byłby Bytem Najdoskonalszym. Pełnia Bytowa może być tylko jedna.*

#### 15.4.2. Określenia dotyczące sposobu działania Boga

##### (1) PEŁNIA ŻYCIA

Życie jest działalnością wsobną, czyli działalnością mającą na celu rozwój jednostkowy i gatunkowy danego bytu. W roślinach jest to działalność wegetatywna nie mająca poznania. W zwierzętach występuje działalność wegetatywna i zmysłowa, zwierzęta bowiem mają poznanie odnoszące się do rzeczy materialnych potrzebnych do zaspokojenia organicznych potrzeb zwierzęcia. Człowiek ma zdolność działania wegetatywnego, zmysłowego i duchowego; to ostatnie jest umysłowym poznaniem i wolną działalnością woli.

W bycie Bożym, czyli bycie, który istnieje całkowicie niezależnie od innych bytów, działanie ma charakter absolutnie duchowy, niczym nie uzależniony. Wszystkie wymienione wyżej sposoby życia właściwe dla bytów przygodnych są zależne (życie każdej rośliny, zwierzęcia, człowieka zależy od różnych okoliczności i czynników). Absolutnie duchowe życie Boga jest wolne od wszelkiej zależności.

##### (2) WSZECHWIEDZA BOGA

Bóg ma wiedzę o wszystkim, co powołał do istnienia i w istnieniu utrzymuje. Jako byt niezłożony, Bóg posiada wiedzę, która nie różni się od Jego działania, zatem Bóg wie o wszystkim, co podlega Jego działaniu.

Trzeba zauważyć, że jako byt niezłożony, Bóg ma istotę, która nie różni się od Jego działania i od Jego wiedzy.

### (3) WOLNOŚĆ I WSZECHMOC BOGA

W stosunku do wszystkich bytów istniejących poza Bogiem, czyli w stosunku do wszystkich bytów przygodnych, ograniczonych w swej doskonałości Bóg jest całkowicie wolny. Jako byt, który jest najdoskonalszy Bóg nie jest nastawiony z konieczności do miłowania czy chcenia jakiegokolwiek innego bytu. Bóg z konieczności poznaje i kocha tylko siebie samego jako Pełnię Doskonałości Bytowej.

Wszechmoc Boga polega na tym, że Bóg może uczynić wszystko, co nie jest sprzeczne samo w sobie lub z decyzjami Bożej woli. Sprzeczne same w sobie są takie koncepcje, które mają cechy wykluczające się wzajemnie. Taka jest np. koncepcja kwadratowego koła – można ją wyrazić, ale nie można urzeczywistnić ani nawet wykreślić; taka również jest koncepcja bytu, który jest nicością. Bóg nie działa również w sposób sprzeczny z własnymi decyzjami. Jako byt niezłożony, Bóg jest absolutnie jednolity w swym działaniu.

### (4) MORALNA DOSKONAŁOŚĆ BOGA

Była już wyżej mowa o tym, że Bóg jest Bytem Najdoskonalszym, ponieważ istnieje mocą swej istoty. Obecnie chodzi nam o doskonałość moralną, a nie tylko bytową Boga. Otóż działalność jest wówczas moralnie dodatnia, gdy jest zgodna z moralnymi normami, prawami. W Bogu, jako bycie niezłożonym, normy moralne są identyczne z istotą Boga i również z istotą Boga jest identyczne działanie Boga. W takim sensie moralna doskonałość Boga jest absolutna.

Gdy rozpatrujemy doskonałość Boga zarówno bytową, jak i moralną, to narzuca się pytanie: Jak można pogodzić istniejące w świecie zło zarówno fizyczne, jak i moralne z tym, że Wszechwiedzący, Wszechmocny i Najdoskonalszy Bóg powołał do istnienia świat i w istnieniu go utrzymuje?

Otóż fizyczne zło w świecie (np. choroby, katastrofy, kataklizmy w przyrodzie), a jeszcze bardziej zło moralne (nienawiść, pycha, złośliwość) jest bardzo trudne do wyjaśnienia w zestawieniu z prawdą o Bogu. Nie jesteśmy w stanie wyjaśnić, dlaczego Bóg dopuszcza zło w świecie. Natomiast jesteśmy w stanie zrozumieć, że Bóg daje ludziom umiejętności naturalne i dary nadprzyrodzone, które służą do działalności przeciwko złu. Tak się zresztą często dzieje, np. dzięki działalności rozumowej wynaleziono wiele lekarstw likwidujących choroby, podobnie opracowano systemy wychowawcze, społeczne dla dobra moralnego wielkich rzesz ludzi. Gdy chodzi o dary nadprzyrodzone, to na ich czele znajduje się Pismo Święte i Kościół, w którym mamy do dyspozycji Sakramenty Święte. Korzystanie z nich umożliwia człowiekowi przeciwstawianie się wielu postaciom zła i upowszechnianie dobra – zgodnie z nauką moralną pochodzącą od Boga.

Rozważania na temat nadprzyrodzonych darów Boga należą już do teologii, która czerpie potrzebną dla siebie treść z Objawienia.

KS. KAZIMIERZ KŁOSKOWSKI, KS. SŁAWOMIR CZALEJ

## ANALOGICZNE POZNANIE BOGA W UJĘCIU BISKUPA PROFESORA BOHDANA BEJZE

### WSTĘP

U końca XX w., w którym przewinęło się tyle zbrodniczych ideologii, mówienie o Bogu należy do spraw najważniejszych. Zarazem jednak, jak nigdy dotąd, szczególnie dobitnie brzmi powiedzenie św. Tomasza z Akwinu, że „trudne są sprawy poprawnej poznawalności Boga przez człowieka i dokonują się *non nisi a paucis et post longum tempus et cum admixtione erroris* (tylko przez nielicznych, po długim czasie i z domieszką błędów)<sup>1</sup>. Chociaż upadły nazizm i komunizm, to na ich miejsce weszło szeregiem innych ideologii i prądów myślowych i to zarówno tych ze Wschodu, jak i tych z Zachodu. Ideologia Wschodu bowiem ciągle jest obecna w umysłach ludzkich, w kilku pokoleniach inteligencji uformowanych na uniwersytetach o profilu marksistowskim. Prądy postmarksistowskie coraz silniej mieszają się z tzw. „kulturą” Zachodu, jako amalgamatu takich chociażby ideologii, jak: postheglizm, freudyzm, strukturalizm lingwistyczny itd., a także wielu sekt, stających się w „nowej religii” – New Age<sup>2</sup>. Wspomniane prądy myślowe i ideologie powodują coraz silniejsze rozchwianie osobowości człowieka, relatywizację i subiektywizację jego życia (postępowania) i poznania. Wspólnym bowiem mianownikiem tych ideologii jest walka z cywilizacją łacińską, chrześcijaństwem, będącym syntezą wielkich kultur: Biblii i antyku grecko-rzymskiego. W konsekwencji prądy te uderzają w samą istotę osoby ludzkiej, gdyż brak jest w tej nowej wizji osoby, podstawowego odniesienia do Absolutu – Prawdy, co z taką mocą podkreśla chrześcijaństwo. Brak takiego odniesienia czy życie tak jakby Boga nie było, ma fatalne konsekwencje dla całej rodziny ludz-

---

<sup>1</sup> Cyt. za: M. A. Krąpiec, *Przekonania dotyczące Boga a postawy moralne*, w: *Wobec Boga i moralności*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1996, s. 49.

<sup>2</sup> Por. Randall N. Baer, *W matni New Age*, cz. 1, S. Rouvillois, *New Age - kultura i filozofia*, cz. 2, Kraków 1996.

kiej<sup>3</sup>. Świat, rozumiany jako zbiorowisko ludzi, ma więc częstokroć wypaczony, fałszywy obraz Boga i jest do Niego nastawiony negatywnie. Mówienie dziś człowiekowi o Bogu niewątpliwie nie należy do zadań łatwych.

Wspomniane prądy myślowe czy ideologie wytworzyły klimat, w którym doskonale rozwija się kultura zwana postmodernizmem<sup>4</sup>. W naszej polskiej rzeczywistości postmodernizm jest zabarwiony postsocjalizmem. Dlatego też o. Maciej Zięba OP słusznie określił ten specyficznie polski rodzaj kultury jako socpostmodernizm<sup>5</sup>. I zarówno w post-, jak i socpostmodernizmie brakuje miejsca dla wiary, jak i racjonalnie uprawianej filozofii. Postawa poznawcza współczesnego człowieka ogranicza się bowiem częstokroć do *know-how* (wiem jak). To aspektywne ujęcie rzeczywistości, ograniczające się do nauk przyrodniczo-technicznych, charakteryzujących się skrajnym empiryzmem, nie jest w stanie odpowiedzieć na podstawowe pytania egzystencjalne człowieka: sens życia, sens cierpienia itd. Tak rozumiana nauka staje się raczej technologią, służącą przetwarzaniu ilościowemu materii<sup>6</sup>.

Istnieje więc silna potrzeba uporządkowania własnego myślenia i postępowania, ale nie poprzez „odkrywanie” coraz to nowych rozwiązań (które *nota bene* do nowych raczej nie należą, a są raczej uwspółcześnioną gnozą), ile raczej zwrócenie się ku Objawieniu i filozofii klasycznej. Nas będzie interesowało rozwiązanie drugie. Tylko ona bowiem na płaszczyźnie rozumu, może wykazać istnienie Absolutu, jako racji dostatecznej i uniesprzeczniającej istnienie świata konkretnych bytów przygodnych. Nie może tego uczynić żadna nauka, która bada świat aspektywnie, nie pragnąc poznania Mądrości i Prawdy i która zamiast na pytanie: dlaczego?, odpowiada: jak?<sup>7</sup> *Nolens volens* staje przed nami metafizyka, której uprawianie jest przez wielu nazywane „bełkotem metafizycznym”, a która paradoksalnie wychodzi naprzeciw współczesnemu człowiekowi, gdyż odpowiada zwłaszcza na pytanie: czy istnieje Bóg? wraz ze wszystkimi wynikającymi z tego pytania konsekwencjami<sup>8</sup>.

Wiemy, że przedmiotem metafizyki jest każdy realnie istniejący byt, który nauka ta bada w świetle przyczyn ostatecznych, szukając ich uniesprzeczniającego istnienia i racji dostatecznej tego istnienia. Rolę tę spełnia Absolut, który dla

---

<sup>3</sup> Por. J. M. Jackowski, *Bitwa o prawdę*, t. 2, *Wyrok na Boga*, Warszawa 1997; M. A. Krąpiec, *Przedmowa*, w: W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 7–10.

<sup>4</sup> Por. *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, pod red. Z. Sareło, Poznań 1995.

<sup>5</sup> M. Zięba, *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 5–11.

<sup>6</sup> M. A. Krąpiec, *Filozofia a ideologia*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, pod red. Z. J. Zdybickiej, Lublin 1992, s. 93–100.

<sup>7</sup> M. A. Krąpiec, *Nauka i głupota*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, pod red. T. Rakowskiego, Lublin 1994, s. 11–15; tamże, *Czy i jak filozofować*, s. 15–18; tamże, *Filozofia...jaka? – Klasyczna!*, s. 18–22.

<sup>8</sup> M. A. Krąpiec, *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak” 16(1964)120, s. 662–665.

ludzi współpracujących z łaską wiary jest Bogiem Osobowym. Tak zwana filozofia Boga nie stanowi jakiegś osobnej dziedziny nauki, ale w ujęciu klasycznym stanowi zwieńczenie właśnie metafizyki. Bóg bowiem nie jest dany człowiekowi poznającemu w sposób bezpośredni (wyjątkiem jest tu teologia), ale do Jego istnienia dochodzimy w sposób pośredni<sup>9</sup>.

Metodą, dzięki której możemy dojść w metafizyce do istnienia Boga, jest metoda analogii. Metafizyka, badając bowiem byty przygodne, które są właśnie analogiczne, czyli różne, ale i jakoś podobne, zmuszona jest poznawać je i orzekać o nich również w sposób analogiczny. Oczywiście metoda ta w konsekwencji będzie obejmowała także Byt Pierwszy; zawsze jednak wychodząc od danych nam bytów skutkowych. Analogia pełni więc w metafizyce rolę kluczową, a wręcz najdonioślejszą, dostarczając nam narzędzia w poznaniu istnienia samego Boga. Analogia umożliwia nam także poznanie doskonałości (transcendentalnych) Bytu Pierwszego, chroniąc nas równocześnie przed błędami agnostycyzmu, jak i panteizmu<sup>10</sup>. Ponadto w historii myśli filozoficznej doszło do podziału i to w samej szkole tomistycznej, odnośnie do typu analogii, który możemy stosować w poznaniu istnienia Boga. Jak się okaże, spór o koncepcję analogii jest właściwie sporem o koncepcję bytu.

W pracy tej przyjmujemy realistyczną koncepcję bytu, tzn. złożonego z istoty i istnienia, który jest przedmiotem badań tomizmu egzystencjalnego. W Polsce czołowymi przedstawicielami tego tomizmu są bp Bohdan Bejze i biskup ks. prof. Mieczysław Albert Krąpiec OP. Ich myśl filozoficzna dotycząca analogii jest ze sobą ściśle powiązana. W niniejszym artykule uznano, iż celowy jest zabieg metodologiczny polegający na częstym odwoływaniu się do myśli Mieczysława Alberta Krąpca, aby na tym tle jeszcze bardziej potwierdzić i wyeksponować myśl Bohdana Bejze<sup>11</sup>.

W artykule omówiony zostanie związek metafizyki z analogią poprzez analizę struktury bytu. Analogiczna struktura bytu będzie podstawą do zastosowania analogii w procesach poznania bytu i orzekania o bycie. W części drugiej artykułu zostaną omówione różne rodzaje analogii poznawczej. Część trzecia będzie natomiast jakby syntezą dwóch pozostałych. Odpowie bowiem na pytanie, o możliwość zastosowania teorii analogii w poznaniu istnienia i orzekania o przymiotach Bożych. Rozwiązany zostanie ponadto w tej części problem typu analogii, który będziemy mogli w tym celu sto-

<sup>9</sup> Por. W. Dłubacz, dz. cyt., s. 92–97; M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 85–148.

<sup>10</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), z. 1, s. 149; tenże, *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak” 11(1459)59, s. 579.

<sup>11</sup> A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 162–163; H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1982, s. 464–469.

sować, co ściśle wiąże się z przyjętą, właśnie u podstaw, określoną koncepcją bytu.

## I. METAFIZYCZNY KONTEKST ANALOGII

### 1. Analogia. Pojęcia podstawowe

#### 1.1. Przedfilozoficzne ujęcie analogii

O analogii możemy bez przesady powiedzieć, że jest wszechobecna w pluralistycznym świecie realnie istniejących bytów. Najczęściej spotykamy, a także i używamy jej w przedfilozoficznych, przednaukowych, potocznych obszarach naszego poznania. Stykamy się z nią już od najmłodszych lat naszego życia, ujmując w otaczających nas istniejących rzeczach (bytach) pewne charakteryzujące ich cechy w postaci pewnych klas czy relacji. Następnie zaczynamy te cechy (niejako) klasyfikować, jako podobne lub niepodobne, do posiadanych już lub tworzonych zbiorów pojęć. Nie dokonujemy tu oczywiście żadnego świadomego procesu abstrakcji naukowej, lecz w sposób spontaniczny ujmujemy z istniejącej rzeczy jedynie te jej cechy czy relacje, które są charakterystyczne dla niej samej lub dla naszego sposobu tej rzeczy ujmowania. Pomijamy przy tym cały szereg innych cech czy relacji, które w danym momencie są dla nas zbędne<sup>12</sup>. Zauważmy również, że życie ludzkie, w swoim potocznym wymiarze, domaga się posługiwania językiem ogólnym, ale właśnie w odniesieniu do poszczególnych, konkretnych przedmiotów istniejących (bytów).

Wypowiadając chociażby takie słowa jak: człowiek, zwierzę, uśmiech, zdrowie, możemy dostrzec całą gamę sytuacji, spraw, stanów czy klas, z jakimi używamy dany termin. Biorąc więc pod uwagę np. pojęcie: „człowiek”, zauważamy w rzeczywistości całe bogactwo jego desygnatów. Wysocy i niscy, o jasnym, czy też ciemnym kolorze włosów czy oczu. Różnorodność w tym przypadku wydaje się ograniczona, jedynie granicą zbioru żyjących na świecie ludzi. Jesteśmy jednak w stanie wyróżnić w tak wielkim zbiorze bytów realnie istniejących te cechy, które pozwalają nam właśnie umieścić te wszystkie zróżnicowane pod względem treściowym byty, w zbiorze określonym wspólnym mianem: człowiek. Łatwo więc zauważyć, że analogia w ujęciu potocznym pozwala nam ująć pewne podobieństwa jednych stanów, procesów, zdarzeń bytowych do drugich, które ukażą nam zarazem niepodobieństwo w tychże stanach, procesach czy zdarzeniach bytowych.

W języku potocznym zwykle nie używamy słowa: „analogiczny”, a raczej podobny i niepodobny. Nie powiemy bowiem: „Ci dwaj bruneci są analogiczni”, a raczej „Ci dwaj bruneci są podobni”. I odwrotnie nie powiemy, że skrzydła pta-

<sup>12</sup> M. A. Krapiec, *Dziela*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s.199–200.

ka i ręce ludzkie są podobne, ale raczej, że pełnią funkcję analogiczną<sup>13</sup>. Nie zawsze jednak jesteśmy w stanie określić co i w jakich aspektach jest podobne, a w jakich niepodobne. Gdy użyję na przykład słowa: „dobry” w odniesieniu do np. Jana, zwierzęcia czy samochodu, to nie abstrahuję tego słowa w rozumieniu jednoznacznym, wiążąc je następnie z poszczególnymi przedmiotami. Postępuję właśnie wprost przeciwnie, albowiem ujmuję Jana jako dobrego, zwierzę jako dobre, samochód również jako dobry. Jestem jednak przekonany, iż to moje przypisywanie słowa: „dobry” różnym przedmiotom nie jest pozbawione sensu i prawdziwości, pomimo że w tym ujęciu przednaukowym, spontanicznym nie jestem w stanie określić, co jest wspólnego w „dobru” tych przedmiotów.

Podobnie przedstawia się sytuacja z takimi chociażby wyrażeniami, jak rzecz, żywe, coś itp., gdzie poszczególnymi wyrażeniami możemy znaczyć różne przedmioty. Jedno słowo, wiele desygnatów pod pewnymi względami podobnymi, a pod pewnymi różnymi. I właśnie owo „podobieństwo w niepodobieństwie” stanowi jakby najprostszą definicję w pierwszym, przedfilozoficznym, zdroworozsądkowym rozumieniu analogii<sup>14</sup>.

W tym miejscu warto byłoby zauważyć różnicę między podobieństwem a analogią, które potocznie bywają używane synonimicznie. W podobieństwie ujmujemy cechy tylko jednego aspektu, mianowicie zbieżności w formie i jej właściwościach. Dlatego też podobieństwo jest pojęciem ogólnym, dającym się ściśle określić i poznawczo sprecyzować przez spontaniczną abstrakcję przednaukową. Natomiast w analogii nie abstrahujemy od cech niepodobnych, ujmując też wszystkie aspekty bytu: te podobne, jak i te niepodobne<sup>15</sup>.

Nie można więc dokładnie sprecyzować i określić, czym jest analogia w rozumieniu przednaukowym w sposób ogólny. Zbyt wiele w jej strukturze znajduje się podobieństw, jak i różnic. Stąd też, aby móc bardziej poznać i sprecyzować, czym jest analogia, trzeba poczynić wiele rozróżnień i badań, ale już na naukowym polu metafizyki<sup>16</sup>. Pomimo występowania w strukturze analogii zarówno podobieństw, jak i jeszcze większej liczby niepodobieństw, różnego rodzaju, nie czyni to analogii, w jej użyciu spontanicznym, absolutnie nieprzydatnej. Wprost przeciwnie, przednaukowy język, będący właśnie analogiczny, jest bardzo celny i skuteczny. Zauważmy jak w rzeczywistości reaguje człowiek na bardzo nieprecyzyjne wyrażenia analogiczne typu: „ty baranie!” czy „ty bałwanie!”<sup>17</sup>

W świetle powyższych analiz teza o powszechności występowania analogii, znajduje potwierdzenie w życiu już poprzez zdroworozsądkowe ujmowanie rzeczywistości.

<sup>13</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 477–478.

<sup>14</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 200–201.

<sup>15</sup> M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. I: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 174–175.

<sup>16</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 478.

<sup>17</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 200–201.

## 1.2. Etymologia słowa

Termin analogia pochodzi z języka greckiego od przysłówka *an-ana*, który oznacza stan podwojony, potrojony czy zwielokrotniony oraz słowa *logos* (*legein* – składać, mówić), które oznacza: ‘słowo’, ‘pojęcie’, ‘treść wypowiedzianą’. Owo zdarzenie relacji – proporcji ukazuje swoistą zbieżność – jedność spraw niepodobnych. Jest to swoiste „niepodobne podobieństwo”, ale z przewagą niepodobieństwa. Etymologicznie więc możemy tłumaczyć analogię jako treści zwielokrotnione, powiązane ze sobą pewnymi relacjami (transcendentalnymi czy kategorialnymi), czyli inaczej proporcjami. Reasumując, możemy stwierdzić, że wyrażenie: analogia akcentuje, etymologicznie, istnienie stosunku lub ich zespołu w bycie czy pomiędzy bytami, wskazując przy tym na to, co jest zasadniczo niepodobne i różne, a tylko przy odpowiednich relacjach, stosunkach podobne, zbieżne czy tożsame<sup>18</sup>.

## 1.3. Próba definicji

Zdefiniowanie słowa: „analogia”, podobnie jak w ogólnym ujęciu przed naukowym, jest sprawą bardzo trudną. Decydują o tym, znane już, dwa zasadnicze momenty w strukturze analogii: podobieństwo pewnych cech (stanów, relacji, klas) przy równoczesnym niepodobieństwie innych. Oba momenty, występujące w całościowo ujętym realnym bycie istniejącym, powodują właśnie niemożliwość dokładnego zdefiniowania analogii, w sposób choćby tylko zbliżony do ogólnego i jednoznacznego. Sama więc analogia jest analogiczna. Taka sytuacja nie oznacza jednak, iż nie jesteśmy w stanie poznać analogii czy zrozumieć. Aby tego dokonać, trzeba dokonać wielu rozróżnień jej analogicznego znaczenia, aby móc następnie poznać jej znaczenie i zastosowanie w różnych dziedzinach zorganizowanego poznania ludzkiego<sup>19</sup>.

Aby uświadomić sobie w sposób głębszy problemy powstające przy próbach definiowania analogii, trzeba by wpięrow przedstawić dziedziny, aspekty występowania analogii. W klasycznym ujęciu możemy wyróżnić trzy jej aspekty:

- a) bytowy (desygnaty pojęć i terminów),
- b) poznawczy (znaczenie terminów, czyli treść pojęć),
- c) słowny, językowy (orzeczenie)<sup>20</sup>.

Podstawowym aspektem będzie oczywiście aspekt bytowy. Do analogicznego bowiem bytowania będzie można zastosować analogiczne poznanie, wyrażone (orzeczone) w analogicznym języku. Aspekt analogii bytowania jest rozpatrywa-

<sup>18</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, Cz. II, rozdz. VI: *Analogia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 125–126.

<sup>19</sup> M. A. Krąpiec, *Rola analogii w teologii*, w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1965, s. 164.

<sup>20</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany. Z zagadnień metafizycznej teorii analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 10(1962), z. 1, s. 107.



ny głównie z pozycji metafizyka, natomiast jej aspekt poznawczy, wyrażony językiem jest głównie przedmiotem badań logika i metodologa<sup>21</sup>.

Porządek intencjonalny, poznawczy, zawsze wiąże się w filozofii z koncepcją analogii bytu, gdyż jest on pochodny od realnego porządku bytowego warunkującego rozumienie analogii w porządku intencjonalnym. Przy czym pominięcie porządku realnego powoduje niezrozumienie czy dowolność w rozumieniu i stosowaniu porządku poznawczego.

Problem sposobów realizacji aspektów: bytowego i poznawczego w porządku realnym, będzie rozwinięty w dalszej części pracy. Tam też w sposób bardzo opisowy będzie przedstawiona charakterystyka analogii, czym ona jest.

#### 1.4. Zakres stosowania analogii w naukach

##### 1.4.1. Między matematyką a filozofią

Pierwotnie terminu „analogia” używano wyłącznie na polu matematyki na oznaczenie tożsamości stosunków występujących wśród członów proporcji matematycznych. Racją pozwalającą na przeniesienie proporcji matematycznych na teren metafizyki jest sama natura ilości. Ilość, pojmowana jako pewna „porcja”, będąca doskonałością materii, tworzy pewne stosunki międzymaterialne. W analogii matematycznej proporcje te są ściśle określone i zdeterminowane. Natomiast doskonałość bytowa jest tworzona przez większe czy mniejsze „porcje” bytu. Stosunki czy proporcje, jakie zachodzą pomiędzy tymi „porcjami”, są nieokreślone i niezdefiniowane. Tego typu proporcje wymykają się niestety możliwościom poznania zmysłowego. Stąd też rozum ludzki stara się naświetlać owe doskonałości, czyniąc je bardziej zrozumiałymi, właśnie stosunkami panującymi w dziedzinie ilości<sup>22</sup>.

Przedstawmy to na przykładzie. Znaną już Arystotelesowi analogię matematyczną wyrażoną stosunkiem liczb  $2 : 6 = 3 : 9$ , możemy zapisać w postaci literowej:  $X : C = B : C$ <sup>23</sup>.

Przyjmijmy, że X oznacza człowieka, B zwierzę, C natomiast będzie oznaczało przynależne obu tym bytom istnienie. Czyli:

<sup>21</sup> M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 168.

<sup>22</sup> Tamże, s. 21–22.

<sup>23</sup> Jest to klasyczny przykład pozornej analogii, tzw. izomorfii, czyli jednoznaczności, ujmującej identyczne relacje ilościowe pomiędzy korelatami. Innym przykładem pozornej analogii jest tzw. homomorfia, ujmująca czystą zbieżność, samo podobieństwo. Jest to więc jednoznaczność jakościowa np.: skrzydła ptaka – skrzydła domu. Zob. M. A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Wstęp do filozofii*, s. 131; zob. I. Dąmbska, *O metodzie analogii*, w: *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962, s. 13.

człowiek do swego	zwierzę do swego
jak ma się -----	tak ma się -----
istnienia	istnienia

Widzimy więc, że zarówno człowiek, jak i zwierzę mają ową podstawową doskonałość, jaką jest istnienie. Jest to jednak istnienie jakościowo od siebie różne. Inaczej bowiem będzie ono rozpatrywane w stosunku do zwierzęcia, a inaczej do człowieka. Matematyka badająca stosunki ilościowe nie jest nam w stanie niczego powiedzieć na temat jakościowych różnic pomiędzy chociażby istnieniem zwierzęcia a istnieniem człowieka. Widzimy więc, że przeniesienie relacji analogii matematycznej na filozoficzną, jest o tyle słuszne, gdy ta pierwsza jest jedynie wzorem w schemacie, a nie w treści. Niekiedy bowiem zbieżność obu tych rodzajów analogii traktowano zbyt daleko, poprzez działania mające na celu uściślenie analogii metafizycznej właśnie poprzez jej zmatematyzowanie. Nie zwrócono przy tym uwagi, jak różny treściowo jest zakres bytu matematycznego a rzeczywistego bytu realnego. Jednoznaczność i określoność tak ważna na polu matematyki stała się także pokusą na terenie metafizyki<sup>24</sup>.

Łatwo zauważyć, że przeniesienie teorii analogii z pola matematyki na filozofię zwiększyło zakres jej stosowania przy określaniu stosunku czy podobieństwa w relacjach pozailościowych. Zatem jasno z tego wynika, że w dziedzinie filozofii kategoria ilości nie może rościć sobie praw wyłączności. Rzeczywistość jest od niej o wiele bogatsza.

#### 1.4.2. Analogia a nauki szczegółowe

Analogia jest również bardzo często stosowana na terenie nauk szczegółowych: biologii, fizyki, psychologii, socjologii czy historii. Zagadnienie analogii w tychże naukach szczegółowych, posługujących się przede wszystkim obserwacją faktów materialnych ich klasyfikacją i ustalaniem praw, o tyle interesuje filozofię, o ile pomaga w sprecyzowaniu filozoficznego pojęcia: „analogia”<sup>25</sup>. Nauki te, jak sama nazwa wskazuje, ujmują rzeczywistość aspektywnie, częściowo w przeciwieństwie do filozofii. W tym też zakresie jest stosowana przez nie teoria heurzy, czyli wnioskowania przez analogię; w naukach szczegółowych jest to najbardziej znana domena analogicznego myślenia. W sensie ścisłym ujmowanie analogii, jako sposobu zdobywania nowych pojęć oraz sposobu wnioskowania z analogii nie wchodzi w zakres badań filozoficznych, lecz raczej logiczno-metodologicznych.

Zauważmy, że zasadniczym elementem ludzkiego poznania, pojętego ogólnie, jest przechodzenie od elementów znanych do nieznanych. Taka sytuacja występuje również, w sposób bardzo wyraźny we wnioskowaniu analogicznym. Mianowicie pewne znane nam fakty, zdarzenia, rzeczy transponujemy na fakty,

<sup>24</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, s. 176–178.

<sup>25</sup> Tamże, s. 175.

zdarzenia czy rzeczy nieznanne. Czynimy tak, ponieważ dostrzegamy w obu tych rodzajach faktów, zdarzeń czy rzeczy podobieństwo pewnych elementów.

Wypracowano wiele metod wnioskowania z analogii. Najważniejszymi czy podstawowymi są wnioskowania oparte na podobieństwie między analogią a sylogizmem, jak również między analogią a proporcjami matematycznymi<sup>26</sup>. Obydwie, powyższe metody są bardzo wartościowe przy konstruowaniu hipotez naukowych, na polu logiki i metodologii, które poparte faktami stają się teoriami naukowymi. Również w naukach szczegółowych wnioskowanie przez analogię w sposób poważny przyczynia się do postępu tychże nauk. Jest to metoda zawodna. Jednak w przypadku zaniechania jej stosowania, postęp ten, w szeroko rozumianej nauce, byłby ograniczony li tylko suchą dedukcją czy ściśle pojętą indukcją. Trzeba również zaznaczyć, iż w heurystyce bardzo poważną rolę odgrywa intuicja poznawcza naukowca. Heurystyka, jako teoria wnioskowania z analogii, rozwinęła się zwłaszcza w XX w. wraz z rozwojem logiki i indukcyjnego myślenia.

## 2. Analogiczna struktura bytu

W filozofii klasycznej zagadnienie analogii stosuje się przede wszystkim jako sposób poznania. Analogiczne poznanie nie może pomijać jednak przedmiotu swego poznania, a mianowicie analogicznego bytu. W przeciwnym bowiem wypadku, tzn. przy położeniu zbyt dużego nacisku na zagadnienie analogii w dziedzinie poznania, przy równoczesnym pominięciu fundamentu, w postaci analogii bytu, powoduje się przełożenie akcentu, *implicite* czy *explicite*, w kierunku esencjalistycznej, a więc idealizującej koncepcji bytu. Wówczas analogiczne poznanie staje się sprzecznością; byt bowiem byłby wtedy jednoznaczny. Problem właściwego zrozumienia analogii poznania, a także rozwiązania narosłych na przestrzeni dziejów sporów na jej temat, jest problemem bytu, jako przedmiotu tego poznania<sup>27</sup>.

Tylko bowiem byt rozumiany analogicznie wyjaśnia pluralizm bytowy i stanowi ontologiczną podstawę do poznania i orzekania analogicznego<sup>28</sup>.

### 2.1. Zarys genezy sporu o analogiczną koncepcję bytu

Na przestrzeni dziejów różnie rozumiano zagadnienie bytu i jego struktury. Wprawdzie początków idealizującego ujmowania bytu należy dopatrywać się u Immanuela Kanta, prekursora nowożytnego idealizmu, to jednak źródła takiego ujmowania bytu można się już dopatrzeć u Jana Dunska Szkota. Jego istotowe ujmowanie bytu doprowadziło w konsekwencji do zatarcia granicy między porządkiem bytowym i poznawczym. Pokusa jednoznacznego ujęcia bytu, co zostało już zasygnalizowane,

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 241–246; M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 232–233.

<sup>27</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 478; tenże, *Teoria analogii...*, s. 179–186.

<sup>28</sup> M. A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 493–494.

a przejęte od Jana Dunsza Szkota przez Franciszka Suareza i jego następców, doprowadziła w XIX i XX w. do pełnego ukonstytuowania się jednoznaczności jako synonimu naukowości. Wszystko zaś, co w naukowym poznaniu jest niejednoznaczne (*vide*: analogiczne), częstokroć określane jest mianem „bełkotu metafizycznego”. Konsekwencją takiego ujęcia nauki, jej narzędzi i celu, jest wpisanie filozofii, w jej klasycznym rozumieniu, poza nawias rozważań „naukowych”<sup>29</sup>.

Tego typu koncepcje wynikają oczywiście z pewnej ignorancji w dziedzinie metafizyki, a ich dalsza, szczegółowa analiza byłaby zbyt obszerna w ramach tejsze pracy. Istotne natomiast wydaje się zwrócenie uwagi na różnice w ujęciu bytu w łonie samego tomizmu. Ukazanie tych różnic będzie miało bardzo ważne znaczenie do właściwego zrozumienia struktury i roli analogii bytowej. Chodzi oczywiście o słynny spór, zapoczątkowany przez kardynała de Vio Kajetana i Franciszka Sylwestriusa z Ferrary w XVI w., a trwający do naszych czasów.

Kajetan skrytykował ujęcie bytu przez Dunsza Szkota, sam jednak niejako wpadał w pułapkę wpływów szkotyizmu – nominalizmu<sup>30</sup>. Przyjmuje on oczywiście zasadnicze złożenie bytu z istoty i istnienia, podkreślając przy tym ich niedoskonałą proporcjonalną jedność. Czyniąc rozważania na temat stosunku istoty do pojęć transcendentálnych, dochodzi do wniosku, iż byt w rzeczywistości utożsamia się z każdym pojęciem transcendentálnym, ale tylko w ujęciu egzystencjalnym<sup>31</sup>. Różnica więc między bytem a transcendentálnymi jest tylko pojęciowa. Pojęcie jednak bytu nie przysługuje istocie, nawet ujętej absolutnie w swoich cechach konstytutywnych. Cechy konstytuujące byt to nic innego jak istota, treść bytu, dzięki której to, co jest, możemy odnieść do którejś z kategorii bytu. Istotowemu ujęciu bytu brakuje, według Kajetana, czynnika egzystencjalnego. Czynniki ten nie zmienia oczywiście istoty bytu, nie dodaje do niego nowych doskonałości, które zmuszałyby nas do przeniesienia tegoż bytu do innej kategorii. Jest on natomiast podstawową doskonałością aktualizującą byt. Byt więc stanowi syntezę obu powyższych aspektów: esencjalnego i egzystencjalnego.

Błąd w takim ujęciu bytu, zasadniczo słusznym, tkwi w zbyt mocnym oddzieleniu jednego elementu od drugiego. W rzeczywistości, żaden z tych elementów nie może istnieć samodzielnie bez drugiego. Byt jest bowiem odniesieniem istoty do istnienia, a i odwrotnie, jest on istnieniem zdeterminowanym przez istotę. Wprawdzie można akcentować zarówno istotę, jak i istnienie, jednak jeden element zawsze będzie implikował drugi. Do pojęcia bytu, utworzonego przez Kajetana, odnosi się proporcjonalna jedność, jako stałe odniesienie do istnienia.

Teorię bytu wypracowaną przez Kajetana przyjął w głównych swych zarysach Franciszek Sylwestrius z Ferrary. Zwrócił jednak uwagę na niebezpieczeń-

<sup>29</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 201.

<sup>30</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s.165–171.

<sup>31</sup> Kajetan popełnił ten błąd, poprzez utożsamienie bytu, w sensie tylko egzystencjalnym, z pojęciem dobra. Zob. tamże, s. 76.

stwo rozdzielania obu elementów bytowych, pomimo ich relatywnej jedności. W rzeczywistości niemożliwe jest oderwanie w bycie istnienia od istoty. Ferrarius bardzo mocno podkreśla wzajemną łączność obu tych elementów i ich wzajemną implikację. Uważa dalej, że nie trzeba odwoływać się do pojęcia bytu w sensie egzystencjalnym, co uczynił Kajetan, aby móc umieścić go w 10. kategoriach, a także aby móc utożsamiać go z pojęciami transcendentalnymi. Rozważając byt od strony esencjalnej, czyni Franciszek Sylwestrius pewną modyfikację. Obok bowiem określenia treści, istoty bytu jako *ens ut nomen*, wnosi inne jeszcze pojęcie: *ens in actu*, co zasadniczo również oznacza istotę, ale pod aktualnym istnieniem: *sub esse actualis existentiae*. I tylko taki byt dzieli się na 10 kategorii i jest zamienny, tożsamy z pojęciami transcendentalnymi<sup>32</sup>.

Spór o teorię bytu ma także swoje reperkusje w filozofii współczesnej. Przykładowo myśl Kajetana podjęli i nieco rozwinęli M.T. Penido i E.L. Mascall, natomiast kontynuatorami myśli Franciszka z Ferrary byli J. Maritain i E. Gilson<sup>33</sup>.

## 2.2. Analogia wewnątrzbytowa

Analizując dowolny byt realny, zauważamy, iż jest niemożliwe jego całościowe zdefiniowanie czy określenie. Ten sam bowiem byt, np. człowiek, może być i jest rozpatrywany z pozycji wielu nauk szczegółowych. One to, poprzez swe badania, starają się określić, w sposób możliwie najdokładniejszy, treść danego bytu. I pomimo rozwoju tychże nauk, które poprzez coraz doskonalsze metody poznawcze, mnożące swe akty jednoznacznego poznania i oplatających sieciami definicji dany byt, to poznanie to, nadal będzie aspektywne, częściowe. Każdy bowiem realnie istniejący byt jest w stosunku do tychże ujęć poznawczych (jednostronnych, aspektowych) niepomiarowo bogatszy<sup>34</sup>.

Już przedfilozoficzne, spontaniczne ujęcie bytu ujawnia nam całą gamę jego złożań. Części tych złożań są ze sobą powiązane pewnymi relacjami, które tworzą relacyjną tożsamość bytu. Tych złożań bytowych jest nieprzeliczona ilość; nie można więc ująć go całościowo w sposób jednoznaczny. Aby móc to uczynić musimy odwołać się do teorii analogii, która występuje w relatywnych złożaeniach bytu. Byt bowiem, poprzez swe liczne złożaenia i występujące między nimi, równie liczne relacje, jest sam w sobie analogiczny<sup>35</sup>. Przypatrzmy się więc pokrótce złożaeniom, które są podstawą do stwierdzenia istnienia analogii wewnątrzbytowej.

<sup>32</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 71–79.

<sup>33</sup> Por. B. Bejze, *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga. Wśród zagadnień spornych z zakresu metafizyki*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), z. 1, s. 41–46.

<sup>34</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii...*, s. 201–204.

<sup>35</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. XIII: *Język i świat realny*, s.204–211.

### 2.2.1. Złożenie z części całkujących

Najbardziej dostrzegalnym typem złożenia jest złożenie bytu z różnych części integrujących, całkujących. Są te części dla nas, najdogodniejszymi przedmiotami poznania, poprzez swą uchwytność i mierzalność. Części te możemy mierzyć matematycznie, jako że występują w kategorii ilości. Ponadto że są one częściami materialnymi, poprzez swą formę korpuskuralności są i także dogodnym przedmiotem badań wśród nauk fizyczno-przyrodniczych. Zarówno matematyczne, jak i fizyczno-przyrodnicze ujmowanie bytu nie może pretendować do wyłączności z tego względu, iż w realnym bycie istnieje cały szereg złożań pozailościowych.

W wielości i różnorodności złożań z części integrujących, najbardziej widocznych dla naszych zmysłów, możemy już dostrzec analogiczny charakter bytu, poprzez relacyjną jedność tych części<sup>36</sup>.

### 2.2.2. Złożenie z istoty i istnienia

Kategoria ilości, będąca przypadłością organizującą materialną stronę bytu, jest tak w sobie bogata, iż tworzy przedmiot dociekań niemal wszystkich nauk empirycznych z matematyką włącznie. Niemniej jednak bogate i ważne są liczne złożań, które możemy wyszczególnić na drodze metafizycznego wyjaśniania realnie istniejących rzeczy<sup>37</sup>.

Najbardziej doniosłe i fundamentalne w bycie jest jego złożenie z istoty i proporcjonalnego do niego istnienia. Złożenie to dotyczy każdego realnie istniejącego bytu przygodnego i to zarówno w jego aspekcie podmiotowo-substancjalnym, jak i przypadłościowym. Złożenie to jest także podstawą pod wszystkie inne bytowe złożań wstępujące w każdym przygodnym bycie realnym. Podstawowym błędem w stosunku do tego złożań jest utożsamienie istniejących w nim elementów. W wyniku tegoż utożsamienia, możliwe byłoby realne istnienie abstraktów. Można by bowiem pomyśleć jakąś istotę abstrakcyjną, np. kamień, ale przecież przez sam fakt myślenia ta istota wcale nie musi istnieć. Natomiast zredukowanie istoty do istnienia spowodowałoby, iż wszystko byłoby istnieniem, które jest w sobie proste i niezłożone. Te swoiste absurdy są jednak weryfikowalne w potocznym nawet poznaniu. W porządku realnym nigdy nie spotkamy się z taką samą istotą i proporcjonalnym do niej takim samym istnieniem. Istota bowiem, jak i istnienie są zawsze konkretne, jedyne i niepowtarzalne oraz są ściśle do siebie przyporządkowane. Niemożliwe jest oderwanie jednego elementu od drugiego bez natychmiastowego zniszczenia całości; żaden z tych elementów nie może być więc rozpatrywany tak, jak gdyby był samodzielny bytem. Tej realnej różnicy nie można także tłumaczyć naszym sposobem poznania bytu. Istota i ist-

<sup>36</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 478–479; tenże, *O rozumienie...*, s. 181–183.

<sup>37</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, 187; tenże, *O rozumienie...*, s. 206–207.

nienie to dwa, absolutnie niesprowadzalne do siebie komponenty każdego, przygodnego bytu, który konstytuują. Istota, czyli to, dzięki czemu byt jest tym, czym jest, aktualizuje się poprzez podstawową doskonałość bytową: akt istnienia. Również i istnienie nigdy nie jest niezależne od istoty; zawsze bowiem mówimy o istnieniu „czegoś”, czyli treści istniejącej<sup>38</sup>.

### 2.2.3. Złożenie z substancji i przypadłości

Kolejnymi elementami występującym w bycie przygodnym jest substancja i przypadłości. Złożenie to wiąże się z 10. kategoriami Arystotelesa, gdzie pierwsza, naczelną kategorię bytowania nazywana jest substancją, a jest ona określana przez pozostałych 9 kategorii<sup>39</sup>. Substancja, czyli podmiot istniejący w sobie, jest czynnikiem uniesprzeczniającym dynamizm i zmiany w bycie przygodnym. Przykładowo, człowiek, będący podłożem zmieniających się w nim przypadłości, np. wieku, wyglądu ciała etc., pozostaje ciągle tym samym, tożsamym człowiekiem. Pomimo że substancja i przypadłości są czymś realnie różnym, a nawet mogą się od siebie odzielić, np. strata ręki, są jednak ze sobą mniej lub bardziej związane.

Byt więc przygodny powiązany jest relacjami pomiędzy elementami niezmiennymi, konstytutywnymi, jak i elementami zmiennymi, niekonstytutywnymi; lecz pomimo tego pozostaje bytem wewnątrznie tożsamym. Gdyby było inaczej, wówczas każda zmiana przypadłości byłaby równoznaczna z utratą tejże tożsamości. Substancja, która w bytach przygodnych nie występuje samodzielnie, jest poznawalna właśnie pośrednio poprzez działanie przypadłości. Poznanie działania tychże przypadłości, ujawnia nam działanie całego bytu substancjalnego, a także ukazuje, iż sama substancja złożona jest z elementów zwanych materią i formą<sup>40</sup>.

### 2.2.4. Złożenie z materii i formy

Ostatnim z omawianych tu złożań wewnątrzbytowych będzie złożenie z materii i formy. Bez przyjęcia tych komponentów niemożliwe byłoby uznanie substancjalnych przemian bytowych, jak i najszerzej pojętego ruchu; jako faktu stania się. Przykładową zmianą substancjalną, przy równoczesnym zachowaniu tożsamości bytu, może być fakt zjadania kapusty przez królika, przez co ten ostatni absolutnie nie staje się kapustą<sup>41</sup>.

Materia jako element możliwościowy, potencjalny jest aktualizowany, konstytuowany przez formę. Forma ta stanowi rację dostateczną tożsamości treści i dzia-

<sup>38</sup> Por. G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 61–67; M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, s. 189–190; tenże, *Metafizyka...*, s. 402–429.

<sup>39</sup> M. A. Krapiec, *Substancja i przypadłości*, w: *Wprowadzenie...*, s. 73.

<sup>40</sup> Por., G. Dogiel, dz. cyt., s. 105–111; 117–122; M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, s. 183–185; tenże, *Metafizyka...*, s. 301–323.

<sup>41</sup> M. A. Krapiec, *Materia i forma*, w: *Wprowadzenie...*, s. 94.

łania bytu materialnego. Dzięki niej byt jest tym, czym jest. Konkretna forma stanowiąca substancję jest zależna od materii tak dalece, iż może ją determinować w sposób nawet bardzo głęboki. Jednak nigdy sama materia nie może być, gdyż jest elementem składowym bytu, jakimś osobnym bytem. Taka koncepcja materii prowadzić musi w konsekwencji do monizmu.

Poważny błąd w takim właśnie rozumieniu materii popełnił Kartezjusz. Utożsamiał on bowiem materię z rozciągłością, czyli z jakąś formą korpuskularności. Błąd ten, uznający materię jako ogólną formę istnienia przedmiotów mierzalnych, jest obecny w nauce do dnia dzisiejszego. Niemożliwe jest wtedy odwoływanie się do racji dostatecznej jedności treści i celowości działania bytów materialnych. Tą racją byłyby wtedy nieistniejąca forma<sup>42</sup>.

### 2.2.5. Relacje aktu i możliwości

Powyższe złożenia na pewno nie wyczerpują wszystkich możliwości złożzeń w realnie istniejącym bycie przygodnym. Te przedstawione, jak i nieprzedstawione złożenia można ująć w jednym ogólnym złożeniu, będącym generalizacją wszystkich złożzeń w realnym bycie. Oczywiście tymi elementami są akt i możliwość. Teorię tę wypracował Arystoteles i jest ona jednym z największych osiągnięć syntetyzujących realne poznanie bytu w całej jego złożoności, zmienności, a równocześnie i przygodności<sup>43</sup>.

Akt i możliwość, jako najbardziej podstawowe elementy bytu, są niedefiniowalne i poznajemy je intuicyjnie. Ogólnie jednak możemy określić akt, za Arystotelesem, jako „to, dzięki czemu coś jest”, a tym samym możliwość byłaby owym: „coś”. Innymi słowy, akt jest to podstawowa doskonałość, która aktualizuje możliwość. Możliwość jest natomiast tym, co w jakikolwiek sposób ma być urzeczywistnione. Jakkolwiek oba te elementy są do siebie niesprowadzalne, to jednak są sobie ściśle przyporządkowane. I tak, gdy akt jest substancją, to także substancja jest możliwością. Bez istnienia więc możliwości wszystko byłoby tym samym. Bez aktu zaś, nie byłoby żadnego bytu. Dalej, bez tych elementów niemożliwy byłby jakikolwiek ruch, rozwój i działanie (jako aktualizacja możliwości). Nigdy też nie istnieją dwa byty istniejące w możliwości i akcie pod tym samym względem.

Wszystkie te elementy realnego bytu pozostają do siebie w ciągle zmieniających się i dynamicznych relacjach, a pomimo tego byt, który tworzą, jest bytem jednym, tożsamym. I właśnie owa relacyjna tożsamość bytowa stanowi definicję analogii wewnątrzbytowej<sup>44</sup>. Każdy więc byt przygodny, tzn. składający się z wielorakich, nietożsamych elementów powiązanych wieloma relacjami, propor-

<sup>42</sup> Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 21–24; M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 342–390; tenże, *Wprowadzenie...*, 87–98.

<sup>43</sup> M. A. Krąpiec, *Akt i możliwość*, w: *Wprowadzenie...*, s. 107.

<sup>44</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 206.



cjami, jest bytem analogicznym. Tam bowiem gdzie realizują się jakiegokolwiek proporcje, mamy do czynienia z analogią.

W realnym bycie występuje ich nieprzeliczona ilość i jest ich o wiele więcej niż powyżej przedstawione, stanowiące od św. Tomasza z Akwinu ujęcie klasyczne. Owe typy nie pozostają w stosunku do siebie w izolacji. Przeciwnie, w rzeczywistości zachodzą skrzyżowania relacji w pierwszej kolejności w ramach danego typu złożenia, a następnie między różnymi typami i ich częściami. Każda część składowa bytu może być ujęta w różnych odniesieniach i może być podmiotem różnych relacji koniecznych.

Analogiczna struktura bytu uniesprzecznia istnienie bytu przygodnego, a także stanowi w konsekwencji podstawę pod istnienie analogii międzybytowej. Zanegowanie więc istnienia analogicznej struktury bytu, byłoby zanegowaniem jego złożenia z heterogenicznych części, powiązanych ze sobą relacjami, a w konsekwencji zanegowaniem istnienia każdego bytu przygodnego. Ponadto analogia wewnątrzbytowa podkreśla bogactwo rzeczywistości, jak i nasze niedoskonałe, nieadekwatne poznanie bytu<sup>45</sup>.

### 2.3. Analogia międzybytowa

Analogia wewnątrzbytowa jest podstawą i racją analogii międzybytowej. Byt, będąc analogiczny w sobie, jest zarazem analogiczny do drugich realnych bytów. Byty bowiem w realnie istniejącym świecie są również powiązane ze sobą nieprzeliczoną ilością relacji, podobnie jak to ma miejsce w strukturze każdego przygodnego bytu. Powiązanie tych bytów między sobą nazywamy: „światem”, „rzeczywistością” czy „kosmosem”. Ten „kosmos” tworzy przy tym relacyjną jedność. Ta jedność jest przez nas dostrzegalna właśnie jako jedność związana z relacjami wspólnoty pochodzenia, relacji materii i jej krążenia w przyrodzie, czy wreszcie poprzez relacje konieczne i transcendentalne. Oprócz relacji, które odnoszą się do wszystkich bytów, czyli koniecznych, transcendentalnych, wyróżniamy także relacje niekonieczne, kategorialne, np. w zakresie gatunku. Relacji tych jest nieprzeliczona ilość, a one same dookreślają byt już istniejący, np. poprzez związek małżeństwa<sup>46</sup>. Mogą być one ponadto, w przeciwieństwie do relacji transcendentalnych, ujmowane poznawczo w oderwaniu od konkretnych podmiotów. Można więc utworzyć jednoznaczne, tożsame pojęcie relacji; pojęcie takie nazywamy powszechnikiem. Metafizykę jednak interesują przede wszystkim relacje transcendentalne. Ogromna ilość relacji międzybytowych wprowadza niektórych uczonych w błąd, skierowując ich wysiłki badawcze na tory absolutnej jedności, tzw. monizmu.

Relacje transcendentalne realizują się w porządku substancjalnym i przypadłościowym. Są one związane z różnymi bytami bądź z różnymi elementami bytowymi,

<sup>45</sup> M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 186;190.

<sup>46</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 208–209.

tworzącymi przez swe złożenie całość bytu. Oderwanie tych relacji od konkretnej bytowości, w przeciwieństwie do relacji kategoryalnych, wiąże się z utratą bytowości przez te rzeczy, a co za tym idzie, do utraty bytowości samych relacji. Te relacje utożsamiają się bowiem z bytowością rzeczy (substancjalną lub przypadłościową) lub jej elementem (substancjalnym lub przypadłościowym), jeśli tylko cała bytowość jest przyporządkowana jakiemuś drugiemu bytowi lub elementowi. Taki byt jest bytem relatywnym poprzez swoje stałe przyporządkowanie ku bytowi drugiemu lub jego elementowi. Zrozumienie więc bytu drugiego lub jego elementu, przynajmniej samej konieczności ich istnienia, jest istotą rozumienia bytu relacyjnego. W przypadku gdyby ta relacja była tylko czymś myślącym, np. jakimś postulatem istnienia bytu drugiego, a nie byłaby uprzedmiotowiona w bycie realnym, to zrozumienie tych bytów lub ich części byłoby absurdem. Różne odmiany tych relacji koniecznych wyrażają się na terenie metafizyki w teorii aktu i możliwości<sup>47</sup>.

W bytach przygodnych szczególnie ważne są trzy typy relacji transcendentnych. Chodzi mianowicie o faktyczność bytu, wynikającą z aktualizacji istoty przez istnienie, jego inteligibilność i wreszcie w jego relacji do celu – dobra. Żaden też z bytów przygodnych nie jest racją dostateczną swego istnienia, prawdy, i dobra. Powstaje więc postulat istnienia Bytu, którego istota byłaby pełnią istnienia, prawdy i dobra. Tylko taki Byt może konstytuować każdy byt przygodny obdarzać go inteligencją i być celem najwyższego i ostatecznego pożądania woli w akcie miłości, dynamizującego byt w działaniu. Analogia więc wewnątrz- i międzybytowa staje się podstawą poznania teorii partycypacji, czyli związania bytu przygodnego z Absolutem w aspekcie przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego<sup>48</sup>.

#### 2.4. Analogiczna jedność. Między pluralizmem a monizmem

Wewnętrzne złożenie bytu z heterogenicznych elementów, a także powiązanie ich licznymi relacjami jest fundamentem analogii międzybytowej. I właśnie cały otaczający nas świat realnych bytów przygodnych, poprzez swe liczne związki, pozostaje relacyjnie tożsamy, tworzy analogiczną jedność. Ta jedność, obok jedności gatunkowej czy rodzajowej, jest zdaniem św. Tomasza z Akwinu jednością naj-słabszą. Ale tylko ona może ogarnąć całą rzeczywistość, od jej najmniejszych elementów bytowych aż po Absolut. Ta jedność staje się też czynnikiem uniesprzeczniającym istnienie pluralizmu bytowego, a także umożliwia nam jego uniesprzeczniające poznanie. Odrzucenie zaś istnienia realnych złożzeń prowadzi w konsekwencji do teorii monizmu bytowego. Teoria ta tłumaczy wielość tych bytów, jakoby były one tylko modyfikacjami, przejawami istniejącego tylko jednego bytu. Teoria ta, sprzeczna z naszym zdroworozsądkowym ujmowaniem rzeczywistości, prowa-

<sup>47</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka...*, s. 482–484.

<sup>48</sup> W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 122; M.A. Krapiec, *O rozumienie...*, s. 214.

dzi wprost do panteizmu. Monizm czyni występowanie i stosowalność analogii absurdem. Gdyby rzeczywiście „był był w swej wewnętrznej strukturze prosty, niezłożony, jednoelementowy, to z konieczności monizm byłby prawdziwy”<sup>49</sup>. Jednak teorią monizmu bytowego nie można wyjaśnić ani bytowych złożań, ani też wcześniejszej recepcji poznawczej, np. istnienia świata czy właśnie pluralizmu bytowego od konstrukcji myślowej. Również fakt utraty istnienia przez jeden byt z konieczności pociągałby za sobą utratę istnienia przez wszystkie byty, a także fakty działania bytów, pozostających do siebie w jawnej opozycji.

Rzeczywistość poznawana przed- i naukowo, może być niesprzecznie uzasadniana tylko poprzez pluralizm bytowy<sup>50</sup>.

## II. ZASTOSOWANIE ANALOGII W PROCESACH POZNANIA I ORZEKANIA

### 1. Analogia poznania

Analogiczny charakter realnych bytów przygodnych jest jedyną realną podstawą, uzasadniającą stosowanie analogii w procesie poznania<sup>51</sup>. Analogia ta występuje przede wszystkim wewnątrz samego bytu, jako złożenie tegoż bytu z heterogenicznych, niesprowadzalnych do siebie elementów. Analogię tę nazywamy analogią wewnątrzbytową i jest ona zarazem podstawą analogii międzybytowej. W tej ostatniej, jej charakter analogiczny jest wynikiem relacji zachodzących pomiędzy bytami. Oczywiście nie chodzi tu o relacje kategorialne, niekonieczne, ale o relacje transcendentalne. Te pierwsze wyrażają tylko albo tożsamość relacji na wzór matematyczny, albo jakiś inny typ podobieństwa; w tego typu relacjach nie zachodzą absolutnie relacje analogiczne w jej metafizycznym, właściwym znaczeniu, a jedynie mniej lub bardziej ukryte relacje jednoznaczne<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 182.

<sup>50</sup> Por., tamże, s. 180–183; 234–239; M.A. Krąpiec, *Język i świat...* s. 198–204.

<sup>51</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 214.

<sup>52</sup> Klasycznym przykładem tego typu analogii jest stosunek:

skrzydła	są tym samym, czym są	skrzydła
-----		-----
w stosunku do symetrii		w stosunku do symetrii
w budynku		u ptaka.

Mamy tu więc do czynienia ze zwyczajną izomorfią; por., M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 496–500; także, rozdz. I, p. 1.4. Dla tego typu analogii możemy przyjąć definicję zaproponowaną przez I. Dąbmską i J. Herbuta. Por. I. Dąbmska, dz. cyt., s. 13; J. Herbut, *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966), z. 1, s. 115–125.

Analogia poznania realizuje się na cztery sposoby<sup>53</sup>:

- a) jako analogia metaforyczna,
- b) jako analogia przyporządkowania – atrybucji,
- c) jako analogia proporcjonalności ogólnej,
- d) jako analogia proporcjonalności transcendentalnej.

Przypatrzmy się zatem poszczególnym rodzajom analogii.

### 1.1. Analogia metaforyczna

Analogia metaforyczna jest jedną z najpowszechniej występujących i stosowanych typów analogii. Jakże często stykamy się z nią w codziennym życiu, a także w literaturze pięknej, religijnej czy teologicznej. W analogicznym poznaniu metaforycznym chodzi o przeniesienie jakiejś nazwy, przysługującej określonemu desygnatowi, w sposób właściwy, na inne desygnaty, dla których przeniesiona nazwa nie jest właściwa<sup>54</sup>. Racją dostateczną przeniesienia tychże nazw, i to w sposób niewłaściwy, jest uchwycenie przez podmiot poznający podobieństwa między stanem obu tych desygnatów. Dokonuje się to poprzez subiektywny moment psychologiczny podmiotu poznającego<sup>55</sup>.

Zilustrujmy to przykładami. Uśmiech dziecka, matki wywołuje miłą reakcję psychiczną, którą zwykle nazywamy przyjemnością, bliskością czy zaufaniem. Z podobną reakcją psychiczną stykamy się, gdy np. po długim okresie deszczu, nagle zza chmur wyjrzy słońce. Spontanicznie mówimy wtedy, że słońce się do nas uśmiechnęło. Inny przykład bazuje nie tyle na wspólnych doznaniach psychicznych, co raczej na znajomości kultury. I tak, fakt historycznej śmierci łotra, który przed śmiercią się nawrócił, bywa często przenoszony i dzisiaj na ludzi, którzy zeszli z drogi zła. Mówimy o kimś takim jako o „dobrym łotrze”. Łatwo więc zauważyć, że metaforyczne poznanie analogiczne jest pośredniczącym sposobem poznania, opartym na wspólnym przeżyciu natury lub kultury<sup>56</sup>.

Analogia ta nie stawia sobie jako priorytetu osiągnięcia tylko określonych celów poznawczych, ale również np. wzbudzenie pewnych postaw moralnych wśród czytelników lektury. Jest więc to także cel wychowawczy, kształtujący

---

<sup>53</sup> B. Bejze proponuje inny podział. Przez analogię proporcjonalności ogólnej można ujmować analogię opartą na pojęciach doskonałości mieszanych, tzn. takich, które odnoszą się do esencjalnej płaszczyzny bytu i w których brak jest wspólnego analogonu. Pojęcia te są pojęciami jednoznaczными, powstającymi w procesie abstrakcji, tak że analogia ta realizuje się tylko w zakresie kategoriowym. Obok analogii metaforycznej będzie ona jednak należała do tzw. analogii niewłaściwej. W przypadku natomiast analogii właściwej, będziemy mieli do czynienia z analogią transcendentalną w sensie ścisłym, jak i względnym. Różnica w podziale ogranicza się więc tylko do odpowiedniego nazewnictwa, a nie do sensu merytorycznego; por. B. Bejze, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), z. 1, s. 41–53.

<sup>54</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109–110; M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 215.

<sup>55</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 108–110; zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 500–501.

<sup>56</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109; zob. M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 215.

osobowość człowieka. Język metafory jest językiem żywym, barwnym i pięknym o wiele bardziej przemawiającym do człowieka niż język „naukowy”. Trafia on do serca i uczuć człowieka. Wspaniałym tego przykładem są chociażby przypowieści z Nowego Testamentu.

Analogia metaforyczna, według św. Tomasza z Akwinu, należy do analogii pojęciowo-bytowej, czyli analogii proporcjonalności. Uzasadnieniem tej proporcjonalności stanowi relacja podobieństwa doznań, które to podobieństwo, należy do grupy przypadłości relacji i ma charakter dynamiczny. Odnosi się ono bądź do skutków, bądź do działania i na tej podstawie ustalamy proporcję między jedną rzeczą a drugą. W pierwszej rzeczy, desygnacie owe skutki, działanie realizują się w sposób właściwy, natomiast w drugiej w sposób niewłaściwy, przenośny. Poprzez porównanie obu tych desygnatów wraz z ich skutkami czy działaniami, właściwymi lub nie, tworzy się metaforę, która wyraża proporcję proporcji.

Jako że charakter tego podobieństwa jest dynamiczny, a nie statyczny, możemy wyróżnić w nim jeszcze dwa aspekty: podobieństwo dynamiczne samo w sobie oraz poznanie tego podobieństwa. Samo podobieństwo bowiem, istniejące wirtualnie w jednym byciu podobnym do drugiego, bez naszego aktualizującego poznania nie tworzy jeszcze metafory. Dopiero oba te elementy razem tworzą analogię metaforyczną, pojęciowo-bytową<sup>57</sup>.

## 1.2. Analogia przyporządkowania – atrybucji

Drugim typem pośredniczącego poznania analogicznego jest analogia przyporządkowania – atrybucji. Klasycznym przykładem, stosowanym przy analizie tej analogii, jest termin: „zdrowie”. Termin ten stosujemy w odniesieniu np. do Adama, lecz także do żywności, lekarstwa czy uprawiania sportu. Innym przykładem może być np. termin: „naukowy”, który stosujemy nie tylko do takich określeń jak: biblioteka czy praca, lecz także w odniesieniu do np. atmosfery naukowej. Wracając jednak do naszego klasycznego przykładu, zauważamy, że termin: „zdrowie” stosujemy przede wszystkim do Adama, a ze względu na niego używają sensowność inne określenia terminu: „zdrowy”. Określone bowiem lekarstwo, które będzie zdrowe w odniesieniu do Adama, może się okazać śmiertelne np. dla Stefana. Aby móc więc w sposób właściwy używać tego terminu, trzeba wprawdzie zrozumieć co znaczy zdrowie Adama.

W związku z powyższym możemy wyróżnić w analogii atrybucji dwa zasadnicze elementy:

- a) analogat główny, w naszym przypadku „Adam”, którego treść w sensie właściwym i formalnym jest oznaczona wspólnym analogicznym mianem,

---

<sup>57</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109–110

b) analogaty mniejsze, np. żywność, sport czy lekarstwo, w których pomimo wspólnej z analogatem głównym nazwy nie ma formalnej treści, lecz tylko jakaś relacja analogatów mniejszych do głównego, co stanowi raczej wspólne oznaczenia.

Pomimo tego, że treść analogatu głównego realizuje się w nim formalnie, właściwie, nie znaczy to jednak, iż ten analogat wyczerpuje treść całkowicie tak, że w analogatach mniejszych byłaby już tylko sama nazwa. Chodzi jedynie o podkreślenie faktu, iż treść w analogacie głównym realizuje się według swych cech konstytutywnych, natomiast w analogatach mniejszych w całkowitej relacji, zależności do analogatu głównego.

Na owo przyporządkowanie do analogatu głównego, które dokonuje się poprzez różnego rodzaju przyczynowanie, zwrócił już uwagę Averroes. Chodzi o przyczynowanie: sprawcze, celowe i wzorcze, realizujące się w analogacie głównym, a także w sposób ogólny materialne, jako podmiot istnienia przypadłości. I tak kolejno analogaty mniejsze są skutkami przyczyny sprawczej, jaką jest analogat główny, np. czynności lekarskie w stosunku do lekarza. Analogat główny jest celem analogatów mniejszych, gdy te analogaty np. lekarstwo, sport czy pożywienie będą środkiem do celu, jakim jest zdrowie np. Adama. W niektórych wypadkach analogaty mniejsze są podobieństwem zasadniczego wzoru, jakim jest analogat główny, np. herb, pomnik czy portret w stosunku do władcy. Analogat główny może być wreszcie przyczyną materialną analogatów mniejszych, jednak tylko w odniesieniu do niego samego. W nim bowiem treść znajduje się formalnie, natomiast w analogatach mniejszych zawarta w nich pewna treść jest zrozumiała tylko w odniesieniu do analogatu głównego jako podmiotu bytowania. Taka sytuacja zachodzi między przypadłościami w ich odniesieniu do substancji<sup>58</sup>.

Kolejną ważną cechą tego typu analogii jest niemożliwość zdefiniowania jej analogatów mniejszych bez ich odniesienia do analogatu głównego. Definicja ze swej natury obejmuje istotę rzeczy, cechy ją konstytuujące, a te realizują się formalnie w analogacie głównym. Poprzez swą relację, bliższą lub dalszą, do analogatu głównego, mogą być także definiowane i analogaty mniejsze.

W historii myśli filozoficznej bardzo długo mieszano analogię atrybucji z analogią proporcjonalności ogólnej, która miałaby być analogią atrybucji w sposób wirtualny. Nie zauważono jednak, iż analogia ta, jest wynikiem sprzężenia wielu pojęć uniwersalnych i jako taka należy do porządku czysto pojęciowego<sup>59</sup>. Istnieją wprawdzie jakieś związki przyczynowo-skutkowe w obrębie przyczyn

---

<sup>58</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 50–51, zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 493–495; tenże, *Teoria analogii...*, s. 26–28; 30–33; 169, tenże, *O rozumienie...*, s. 216.

<sup>59</sup> Podkreślił to w sposób wyraźny św. Tomasz z Akwinu: „analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse”; tzn.: analogia według myśli, a nie według istnienia. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 208.

drugich, ale natura tych związków jest trudna do sprecyzowania i nie należy do przedmiotu dociekań filozoficznych<sup>60</sup>.

W obu tych typach analogii (tzn. metaforycznej i atrybucji) oznaczona wspólną nazwą treść realizuje się w sposób właściwy tylko w jednym członie analogii, i w obu tych typach nazwa jest przeniesiona z oznaczenia właściwego na oznaczenie niewłaściwe, ale zawsze w odniesieniu do znaczenia pierwotnego. Także w obu z nich pierwotne, właściwe znaczenie musi być poznane najpierw, jako warunek konieczny poznania wtórnego. Jednak pomimo tych podobieństw między tymi typami analogii występują także zasadnicze różnice. Pierwsza polega na tym, że w analogii metaforycznej realizacja właściwej treści zachodzi w jednej parze proporcji poprzez podobieństwo tylko dynamiczne, natomiast w analogii atrybucji treść realizuje się, w jakiś sposób, we wszystkich analogatach. Kolejna różnica polega na odmiennej strukturze proporcji. W analogii metaforycznej są to proporcje złożone, a w nich ustala się stosunek między stosunkami, natomiast w analogii atrybucji proporcje te wyraża się stosunkami niezłożonymi, prostymi. Na płaszczyźnie bytowej w metaforze mamy do czynienia z porządkiem dynamicznym, natomiast w atrybucji z porządkiem statycznym. I wreszcie w analogii metaforycznej treść analogiczna w pierwszym członie istnieje aktualnie, formalnie, a w drugim wirtualnie, niewłaściwie, ale jest odniesiona do tego pierwszego członu na skutek podobieństwa doznań. Natomiast w analogii atrybucji treść realizuje się formalnie w analogacie głównym, natomiast analogaty mniejsze są objęte wspólną nazwą ze względu na odniesienie do analogatu głównego<sup>61</sup>.

### 1.3. Analogia proporcjonalności właściwej

Analogia proporcjonalności właściwej stanowi główny i właściwy typ poznania filozoficznego; przy dokonaniu oczywiście pewnych uściśleń, o których będzie mowa później. Dzięki niej możemy poznać zarówno związki wewnątrzbytowe, jak i międzybytowe, które to związki tworzą pewną proporcjonalną analogiczną jedność. W tym typie analogii występują trzy zasadnicze elementy składowe.

a. *A n a l o g o n*, jest to proporcjonalnie wspólna doskonałość analogiczna, czasami nawet nie jest ona oznaczona wspólną nazwą. Ta doskonałość jest podstawą pod utworzenie jednego, niedoskonałego i relacyjnego pojęcia analogicznego. Dzięki analogonowi możemy dokonywać porównania ze sobą różnych przedmiotów, w których realizuje się, w jakiejś proporcji, wspólna im doskonałość. Nie porównamy bowiem do siebie np. drzewa jako drzewa do człowieka jako człowieka. Możemy natomiast porównać oba te byty, treściowo bardzo od siebie różne, gdy wspólnym „mianownikiem”, doskonałością obu tych bytów będzie przysługujące im proporcjonalne istnienie; co możemy zapisać pod postacią pewnej proporcji:

<sup>60</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 50–51; M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 495–496.

<sup>61</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 51; zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 32–33.

drzewo do swego	człowiek do swego
Jak ma się -----	tak ma się -----
istnienia	istnienia

b. A n a l o g a t y, to nic innego jak podmioty realizowania się analogonu. Są to więc konkretne byty, o zasadniczo różnej, niesprowadzalnej do siebie treści, które jednak łączą się z analogonem, tak jak w realnym bycie możliwość łączy się z aktem. To wzajemne przyporządkowanie do siebie dwu różnych elementów tworzy jeden realny byt. W powyższym przykładzie analogatami będą drzewo jak i człowiek.

c. R e l a c j a, która łączy w jedną relacyjną całość obydwie powyższe elementy. W realnym bycie dostrzegamy bowiem zdwojenie z analogonu i analogatu, które to elementy są z jednej strony niesprowadzalne do siebie, nietożsame, a z drugiej natomiast nie są one od siebie izolowane. Nie można powiedzieć, by analogon był tym samym co analogat, jak nie można powiedzieć, że człowiek i istnienie to, to samo. Istnieje tu więc realne zdwojenie, które jednak tworzy jeden realny byt. Dlatego pomiędzy analogatem i analogonem musi zachodzić relacja konieczna tego typu, jaka występuje w złożeniu bytu z możliwości i aktu. Relacja ta jest w każdym analogacie zasadniczo różna, ponieważ i byty są zasadniczo różne poprzez swe formy substancjalne.

Z powyższego schematu łatwo jest zauważyć, iż w analogii proporcjonalności kryje się zasadnicze niepodobieństwo, jako wynik różnorodnej treści samych analogatów, jak i podobieństwa, mającego swe oparcie we wspólnej proporcjonalnej doskonałości, zwanej analogonem.

Na przestrzeni dziejów, głównie za sprawą Kajetana, mieszano poznanie analogiczne oparte na relacjach koniecznych z podziałem analogicznym opartym na relacjach kategoryalnych. Nie dostrzeżono przy tym, iż w samych relacjach koniecznych istnieje subtelna linia podziału na dwa typy:

a) relacji opartych na poznawczym ujęciu pojęć ogólnych, które to relacje konstytuują rzecz jako rzecz (ale nie w aspekcie istnienia), ten rodzaj relacji jest podstawą analogii proporcjonalności ogólnej;

b) relacji opartych na poznawczym ujęciu pojęć ściśle transcendentálnych, które to relacje konstytuują byt jako byt, ten rodzaj relacji tworzy analogię proporcjonalności transcendentálnej, która swoim zakresem obejmuje każdy byt przygodny<sup>62</sup>.

### 1.3.1. Analogia proporcjonalności ogólnej

Ten typ analogii opiera się w swojej strukturze na pojęciach, których zakres jest względnie, częściowo transcendentálny, a więc nie obejmujący swoim zakre-

<sup>62</sup> B. Bejze, *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak” 50–51(1958), s. 907; zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 484–487; tenże, *Teoria analogii...*, s. 208–210.



sem wszystkich bytów przygodnych. Nazywamy te pojęcia doskonałościami czystymi, gdyż wolne są od zmieszania z potencjalnością (niedoskonałością). Należą do nich pojęcia przyczyn – celowej i sprawczej jako zewnętrznych racji istnienia bytu, także pojęcie intelektu, której byt jest formalnym przedmiotem, jak i pojęcie woli, której przedmiotem jest dobro (byt). Do pojęć czystych należą także akty związane z intelektem i wolą, a mianowicie pojęcia mądrości, miłosierdzia, sprawiedliwości, życia, wolności etc. Pojęcia te, pomimo iż nie są zamienne z pojęciem bytu, mają jednak ontologiczne odpowiedniki w bytach różnych rodzajów i gatunków<sup>63</sup>. I tak np. pojęcie życia jest realizowane w trzech gatunkach bytów w procesach wegetatywnych, zmysłowych i intelektualnych. Przedstawmy to na jednym z przykładów:

roślina do swej	zwierzę do swej	człowiek do swej
jak ma się -----	tak ma się -----	tak ma się -----
duszy	duszy	duszy

Duszą w tym przypadku nazwiemy pierwiastek, dzięki któremu organizm będzie właśnie żyjący, a nie martwy. Z powyższego przykładu zauważyć możemy, iż owe ontologiczne odpowiedniki, w tym przykładzie pojęcia życia, występują w bytach przygodnych w stopniu ograniczonym jako esencjalne cechy bytu<sup>64</sup>.

### 1.3.2. Analogia proporcjonalności transcendentalnej

Ten typ analogii obejmuje swoim zakresem bytowe relacje transcendentalne, a więc dotyczące każdego bytu przygodnego. Dostrzegamy, iż bytów przygodnych jest w świecie olbrzymia liczba. Pomimo tego że różnią się one wszystkie w jakimś stopniu od siebie, poprzez swój czynnik istotowy, to jednak przyjmując analogiczny charakter bytu, wiemy, że jest on złożony nie tylko z istoty, ale i z przynależnego do niego proporcjonalnego istnienia<sup>65</sup>. I właśnie to wspólne wszystkim bytom proporcjonalne istnienie jest w każdym bycie ze swej natury jednakowe. Oczywiście konkretne istnienie aktualizujące konkretną istotę jest przez tę ostatnią odpowiednio modyfikowane<sup>66</sup>. Istnienie pełni tu rolę analogonu. Dzięki istnieniu analogia proporcjonalności transcendentalnej ujmuje byt całościowo, a nie tylko jego stronę esencjalną. Pojęcie bytu ma strukturę sądu powstającego na drodze separacji i nie może być ujmowane abstrakcyjnie. To pojęcie odnosi się do swych desygnatów w sposób analogiczny tak, że jego zawartość jest niezdeteminowana żadną kategorią czy gatunkiem rzeczy. Pojęcie to wreszcie

<sup>63</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 116; zob. M.A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 220.

<sup>64</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 116.

<sup>65</sup> To fundamentalne złożenie, będące podstawą analogiczności bytu, zostało już szerzej omówione w rozdz. I, p. 2.2.2; zob. B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 162–164.

<sup>66</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 114–116

odnosi się do każdego realnego bytu, poprzez konkretyzację w tych desygnatach częściowo tak samo, a częściowo różnie, jakiegoś analogonu, co stanowi o tym, że jest to pojęcie właśnie analogiczne i transcendentalne<sup>67</sup>. Byt, który jest wprawdzie pojęciem podstawowym, wyrażającym relację istoty do istnienia, może być także zastępowany przez inne pojęcia transcendentalne, a zwłaszcza przez naczelne, tzn. prawdę jako relację bytu do intelektu i dobro, jako relację bytu do woli, pożądania. Żadne abstrakcyjne myślenie nie może nigdy ująć pojęć transcendentalnych, które nie są abstrakcyjne, lecz właśnie analogiczne<sup>68</sup>. Można to uczynić tylko dzięki analogii poznawczej, która będzie ujmowała swym zakresem wszystkie byty przygodne. Rolę tę, w sensie ścisłym i właściwym, pełni właśnie analogia proporcjonalności transcendentalnej i ona pełni w metafizyce najistotniejszą rolę poznawczą<sup>69</sup>. Jej właściwe, niesprzeczne rozumienie i stosowanie zależy zatem ściśle od realnej koncepcji bytu<sup>70</sup>.

## 2. Analogia orzekania

Już od starożytności wiązano analogię ze sposobem orzekania. Jest on (ten sposób) pośrednią formą występującą między orzekaniem wielo- a jednoznacznym. Zasadniczo jednak analogia orzekania bliższa będzie orzekaniu wieloznacznemu<sup>71</sup>.

Biorąc pod uwagę na przykład słowa „gwiazda” czy „pies”, dostrzegamy w każdym z tych słów, że istnieje wspólna nazwa dla całkowicie różnych treści – sensów. Jedna nazwa wyrażona jest w rzeczywistości, wieloma desygnatami.

Możemy bowiem mówić o „gwieździe” jako ciele niebieskim, „gwieździe” filmowej czy „gwieździe” jako ozdobie choinkowej. Również słowo „pies” może być użyte w odniesieniu do zwierzęcia czy konstelacji gwiazdnej.

Biorąc natomiast pod uwagę takie chociażby słowa jak: „człowiek”, czy „zdrowy”, zauważamy, iż w każdym z tych słów występuje nie tylko wspólna nazwa, ale i treść – sens we wszystkich desygnatach. Maria, Jan, Sławek czy Wojtek, każdy z nich jest człowiekiem, ale oczywiście nie tak samo. Także słowo: „zdrowy”, może być użyte w odniesieniu np. do Jana, ale i również do zdrowej żywności, którą je Jan czy lekarstwa, służącego zdrowiu tegoż Jana<sup>72</sup>.

Jeżeli więc orzekanie analogiczne znajduje się gdzieś między tymi dwoma typami orzekania, tzn. jedno- lub wieloznacznym, to dlatego że pewne treści oznaczone wspólną nazwą realizowane są w desygnatach w pewnej części tak samo, a w innej różnie, co widać na powyższych przykładach. Orzekanie, czyli

<sup>67</sup> Tamże, s. 115.

<sup>68</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 222–225.

<sup>69</sup> B. Bejze, *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak” 59(1959), s. 582.

<sup>70</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 488.

<sup>71</sup> M. A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 492; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 18–20.

<sup>72</sup> M. A. Krąpiec, *Język i świat...*, s. 157–160; tenże, *O rozumienie...*, s. 227–229.

łączenie w zdaniu podmiotu z orzeczeniem, w swej analogicznej postaci powoduje, że podmioty tych zdań mają wspólną treść w pewnych tylko proporcjach – stosunkach. Niektórzy gramatycy – logicy, niesłusznie nazywają analogię wieloznacznością zamierzoną, uważając, że „mętność” analogicznej treści przekreśla samo analogiczne poznanie. Analiza języka, dochodzi jednak do stanowiska przeciwnego. Język jest właśnie, zasadniczo – pierwotnie analogiczny, natomiast postulowana jednoznaczność jest procesem sztuki myślenia. Jest on analogiczny, ponieważ jest nieodłącznie związany z realnie istniejącym i poznawanym bytem.

W związku z powyższym możemy zdefiniować analogię rozumianą, jako forma orzekania, w której występuje wspólna nazwa i treść tej nazwy realizuje się w jej desygnatach zasadniczo różnie i zarazem pod pewnymi względami tak samo. Nie należy jednak rozumieć tych części jako autonomicznych, mielibyśmy bowiem wtedy do czynienia ze zwykłą jednoznacznością. Definicja ta, podkreślająca relacje o charakterze semantycznym, należy zatem do dziedziny semiotyki<sup>73</sup>.

Analogia orzekania występuje zasadniczo w dwóch postaciach:

- a) analogicznego charakteru orzeczników w zdaniu, języku,
- b) analogicznego charakteru samej funkcji orzekania, przejawiającej się w różnym rozumieniu „jest” sądowo-zdaniowego.

Uświadczenie sobie analogiczności języka, prowadzi nas do uściślenia języka filozofii<sup>74</sup>. Zamiana natomiast nazw analogicznych na jednoznaczne, konieczne dla nauk technicznych, jest niedopuszczalne na polu filozofii. W tej dziedzinie ludzkiego poznania nie chodzi bowiem o coraz dokładniejsze poznanie bytu w dopełniających się aspektach poznania, ale o zrozumienie tego bytu w sposób uniesprzeczniający, tzn. oddzielający byt od niebytu. Również poznanie jednoznaczne doprowadziłoby nas w konsekwencji do antropomorficznego orzekania o Bogu, a i odwrotnie orzekanie wieloznaczne zaprowadziłoby nas w prostej linii na bezdroża agnostycyzmu<sup>75</sup>.

### III. ANALOGICZNE POZNANIE BOGA

#### 1. Możliwość zastosowania metafizycznej teorii analogii w stwierdzeniu istnienia analogatu głównego – Boga

W związku z powyższymi rozwiązaniami pojawia się przed nami problem zastosowania teorii analogii w poznaniu istnienia analogatu głównego, który dla nas byłby tożsamy z Bogiem. Większość tomistów uznaje problem poznania analogicznego za kluczowy, chroniący nas od błędów panteizmu i agnostycyzmu.

<sup>73</sup> J. Herbut, *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966), z. 1, s. 116.

<sup>74</sup> M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 229.

<sup>75</sup> B. Bejze, *Zasada analogii...*, s. 579–580.

Wielu jednak z nich odnosi ją, tradycyjnie, do poznania istoty, doskonałości Bytu Pierwszego, przy równoczesnym pomijaniu milczeniem jej funkcji w wykazaniu Jego istnienia. Występują tu także liczne nieporozumienia odnośnie do typu analogii, który możemy w tym poznaniu zastosować<sup>76</sup>. Sam bowiem analogat główny byłby racją dostateczną istnienia realnej nieidentyczności analogatu i analogonu w analogii proporcjonalności, jako tożsamość absolutna. Problem tutaj sygnalizowany ma swoje źródło w teorii bytu, a jako taki został rozpoczęty przez spór Kajetana i Franciszka Sylwestriusa z Ferrary<sup>77</sup>. Problemy te będzie można właściwiej zrozumieć i rozwiązać, gdy przedstawimy je poprzez stanowiska opozycyjne.

### 1.1. Stanowiska sporne

Istnieją dwie zasadnicze orientacje w sprawie możliwości stosowania analogii w poznaniu istnienia analogatu głównego. Pierwsza z nich, idąca zasadniczo po linii Kajetana, sprzeciwia się stosowaniu teorii analogii w dowodzeniu istnienia Boga. Druga natomiast opcja, idąca po linii Sylwestriusa z Ferrary, stoi na stanowisku przeciwnym<sup>78</sup>.

#### 1.1.1. Stanowiska wyrażające niemożliwość zastosowania teorii analogii w poznaniu istnienia Boga

Głównym przedstawicielem tego stanowiska jest niewątpliwie kard. Kajetan. Uważa on, iż w strukturę proporcjonalności nie wchodzi żaden analogat główny – Bóg, jako racją dostateczną istnienia rzeczywistych analogicznych bytów przygodnych. Stosunek analogii do Boga opiera się, według Kajetana, na przyczynie zewnętrznej, wzorczej. W takim ujęciu, przy poznawaniu istoty bytów przygodnych nie istnieje jakaś potrzeba afirmowania istnienia Boga jako ich wzoru. Treść bowiem tych bytów całkowicie wyjaśnia siebie i w pełni zaspokaja nasze potrzeby poznawcze bez odnoszenia się właśnie do Boga<sup>79</sup>.

Podobne stanowisko zajmuje M. T. Penido. Uważa on, że istnienie Boga można stwierdzić bez wyraźnego uciekania się do analogii. Analogia bowiem implikuje mnogość urzeczywistnień tej samej doskonałości, co nie ma w ogóle zastosowania w punkcie wyjścia dowodu na istnienie Boga. Punktem wyjścia jest bowiem jednostkowy byt przygodny nie mający w sobie racji swego istnienia. Podobnie nie stosujemy analogii w pięciu drogach, ponieważ pojęcia w nich występujące są wprawdzie „w głębi analogiczne”, ale jako takich (analogicznych) ich nie używamy. Właściwym momentem do stosowania analogii jest przejście ze

<sup>76</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), z. 1, s. 149.

<sup>77</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, s. 211; por. także rozdz. I, p. 2.1.

<sup>78</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 46.

<sup>79</sup> Tamże, s. 50–52; zob. M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, s. 212.

stwierdzenia istnienia Boga *an sit*, jako konkluzji pięciu dróg, do Jego natury *quomodo sit*. Po stwierdzeniu istnienia Boga, jako wyniku przyczynowego tłumaczenia bytu, przechodzimy, za pomocą analogii atrybucji, do wyjaśnienia relacji między Bogiem, jako analogatem głównym, a bytami stworzonymi, jako analogatami mniejszymi. Analogia atrybucji, poprzez swe powiązanie z pięcioma drogami ma nam właśnie wyjaśnić istnienie bytów przygodnych w odniesieniu do Bytu Samoistnego, do którego docieramy jednak nie za pomocą analogii, co już zostało wspomniane, ale na mocy samej przyczynowości. Następnie przechodzimy do określenia przymiotów Boga za pomocą analogii proporcjonalności. Czynimy to za pomocą dwóch zabiegów: twierdzeń zaprzeczających *via negationis* oraz twierdzeń przewyższających, uwznioślających *via eminentiae*. Na końcu za pomocą analogii atrybucji połączonej z analogią proporcjonalności porównujemy byty przygodne z doskonałością Boga i dochodzimy do konkluzji, że wszystko co mają tę pierwsze, jest partycypacją w doskonałościach bytu Bożego<sup>80</sup>.

Z tezą M. T. Penido całkowicie zgadza się E. L. Mascall. Twierdzi on, że problem analogii powstaje dopiero przy orzekaniu o istocie Boga, natomiast istnienia nie trzeba dowodzić przy odwoływaniu się *explicite* do analogii<sup>81</sup>. Sposób istnienia zarówno Boga, jak i stworzeń może być orzekany tylko analogicznie, ponieważ sposób tego istnienia wyznacza nam istota poszczególnych bytów i tylko ona, w przeciwieństwie do istnienia, podlega pojęciowaniu. Typem analogii służącej w takim orzekaniu jest podobnie analogia atrybucji. Tylko ona bowiem, przy takim ujęciu poznawalności Boga, wyjaśnić nam może relację między bytami skończonymi a Bogiem, który udzielił tym bytom istnienia i jest ich źródłem doskonałości<sup>82</sup>. W toku dyskusji z E. Gilsonem, podkreśla dalej E. L. Mascall konieczność stosowania analogii atrybucji, ale w porządku egzystencjalnym<sup>83</sup>. Orzekanie o Bogu możliwe jest bowiem tylko w tym porządku, w przypadku zaś porządku istotowego, czyli pojęciowego, popadlibyśmy w zupełną wieloznaczność i agnostycyzm<sup>84</sup>.

Podobnie i J. F. Anderson akceptuje poglądy M. T. Penido. Twierdzi on jednak, że aby stwierdzić u kresu pięciu dróg związek między Bogiem a bytami stworzonymi potrzebna jest analogia atrybucji specjalnego typu. Chodzi mianowicie o wirtualną analogię atrybucji, która jest różna od analogii atrybucji i dotyczy tylko porządku czysto istotowego. Zgadza się on również z J. Maritainem i E. Gilsonem w kwestii poznawalności istnienia Boga ze stworzeń, które jest możli-

<sup>80</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 41–42.

<sup>81</sup> Twierdzi on, że problem analogii nie powstaje w ogóle w samym dowodzie na istnienie Boga; powstaje on dopiero wtedy, gdy ustaliliśmy, iż istnienie bytu skończonego głosi swą zależność od bytu samoistnego, pojmujemy potem, że nie można przypisać jednoznacznie żadnego orzecznika bytowi skończonemu i bytowi samoistnemu. E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961, s. 131–167.

<sup>82</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 44.

<sup>83</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 152.

<sup>84</sup> E. L. Mascall, dz. cyt., s. 131–167.

we tylko dzięki analogii bytu, która jest analogią proporcjonalności<sup>85</sup>. Kończąc przegląd stanowisk odnoszących się krytycznie do stosowania analogii w poznaniu istnienia Boga, przytoczmy jeszcze ciekawą opinię H. Lyttkensa. Według niego analogia proporcjonalności jest porównywaniem dwu znanych proporcji, dlatego może ona być stosowana między bytami przygodnymi a Bogiem, gdy wcześniej stwierdzimy istnienie tego ostatniego. Nie można więc tej proporcjonalności stosować w dowodzeniu istnienia Boga ani uznać, że występujące w tym dowodzeniu pojęcie przyczyny jest analogiczne według właśnie analogii proporcjonalności. H. Lyttkens, analizując teksty św. Tomasza z Akwinu, dochodzi do wniosku, że użyty przez tegoż termin: *esse* w zdaniu: *utrum Deus sit* nie odnosi się do realnego aktu istnienia bytu. Bóg w tym przypadku jest więc terminem potocznym, a dowodzenie Jego istnienia opiera się na prawie przyczynowości. Podobnie w konkluzjach pięciu dróg znajdują się terminy ogólne, potoczne, a nie analogiczne. Święty Tomasz więc nie wprowadza analogii w dowodzeniu istnienia Boga, ale dopiero przy kreśleniu Jego atrybutów. Typem analogii, który możemy stosować w poznaniu tychże atrybutów, według H. Lyttkensa, jest analogia atrybucji oparta na wewnętrznym podobieństwie ontologicznym między Bogiem a bytami stworzonymi. Ten rodzaj analogii różni się zasadniczo od analogii atrybucji opartej na relacjach tylko między bytami stworzonymi.<sup>86</sup> Przedstawione powyżej stanowiska nie wyczerpują oczywiście wszystkich poglądów na omawiany temat, są one jednak reprezentatywne do przedstawienia interesujących nas problemów.<sup>87</sup>

### 1.1.2. Stanowiska afirmujące stosowanie analogii w poznaniu istnienia Boga

Z powyższymi interpretacjami funkcji analogii w poznaniu istnienia i atrybutów Boga nie zgadzają się inni czołowi tomiści. I tak R. Garrigou-Lagrange uważa, że analogiczne pojęcia są niezbędne do udowodnienia istnienia Boga, a nie tylko w poznaniu Jego istoty. W dowodzie tym, mającym postać sylogizmu, występuje analogiczne pojęcie przyczyny. To analogiczne pojęcie wyraża się w proporcjonalnym stosunku przyczyny w porządku stworzonym do przyczyny „innego” porządku<sup>88</sup>. Natomiast G. M. Manser za punkt wyjścia dowodu na istnienie Boga przyjmuje istnienie analogii pomiędzy bytami *ab alio* i *a se*. W punkcie wyjścia tego dowodu znajdują się więc byty skutkowe, które nie mają w sobie racji swego uprzyczynowania. Domagają się więc one istnienia takiego Bytu, który nie istniałby w stopniu ograniczonym i który byłby racją istnienia bytów

<sup>85</sup> J. E. Anderson, *The bond of analogy. An essay on analogy and existence*, St. Louis 1954, s. 158; 161.

<sup>86</sup> Por. H. Lyttkens, *The analogy between God and the world: An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, s. 399–405.

<sup>87</sup> Na gruncie polskim ten typ argumentacji przyjmował ks. Wincenty Granat. Zob. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 373–380.

<sup>88</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 42.

skutkowych. W obu tych rodzajach bytów występuje proporcjonalne do nich istnienie, które jest podstawą analogii obu tych rodzajów bytu i które to istnienie stanowi: „most pomiędzy oboma światami”, jako akt uprzyczynowania w bytach skutkowych. Z punktu widzenia przyczyn stosunek pomiędzy Bogiem a zależnymi od Niego bytami skutkowymi tworzy, według G. Mansera, analogie atrybucji. Natomiast faktyczna argumentacja, w wyjaśnieniu przyczynowej zależności świata od Boga, przebiega w istotowo-transcendentalnej płaszczyźnie bytu, w której ma oczywiście miejsce analogia proporcjonalności. Aby pogodzić oba te typy analogii, twierdzi G. Manser, że w poznaniu Boga analogia proporcjonalności zawiera wirtualną atrybucję<sup>89</sup>.

Również J. Maritain podkreśla, iż poprawność argumentacji na istnienie Boga zależy istotnie od przyjęcia analogii bytu, a w konsekwencji poznania przez analogię<sup>90</sup>. Odnośnie do typu analogii, opowiada się J. Maritain zdecydowanie za analogią proporcjonalności właściwej. Gdy bowiem z istnienia bytu przygodnego wnioskujemy o istnieniu Przyczyny Niestworzonej, to czynimy to, opierając się na tego właśnie typu analogii. Dzieje się tak dlatego, ponieważ samo pojęcie przyczyny jest właśnie analogiczne według analogii proporcjonalności właściwej, a także dlatego, że o Bycie Niestworzonym, do którego dochodzimy, jak i o bycie stworzonym, z którego wychodzimy, orzekamy tym samym terminem „byt”. Treść pojęcia bytu urzeczywistnia się w jednym, jak i w drugim przypadku według podobieństwa proporcji<sup>91</sup>. Podobne stanowisko zajmuje także E. Gilson. Również według niego Byt Konieczny, gruntownie inny niż przygodny, może być poznany doświadczalnie tylko za pomocą analogii. Podstawą jest przysługujący każdemu z nich proporcjonalny akt istnienia. Poglądy jednak E. Gilsona są bardziej radykalne. Według niego analogia jest nie tylko warunkiem, ale i jedynym narzędziem poznawczym istnienia Boga, natomiast wtórnie służy do poznania Bożej istoty. W analogicznym orzekaniu o Bożych przymiotach tworzymy sądy, które są właściwie sądami o istnieniu. Każdy bowiem z tych sądów stwierdza tożsamość pewnej doskonałości z Boskim *esse*<sup>92</sup>. Do teorii E. Gilsona, jak się wydaje, najbardziej są podobne poglądy M. A. Krapca i B. Bejzego, czyli polskich przedstawicieli egzystencjalnej wersji tomizmu<sup>93</sup>.

### 1.1.3. Rozstrzygnięcie sporu

W przedstawionych powyżej poglądach można uchwycić dwie zasadnicze orientacje w odniesieniu do możliwości stosowania analogii w dowodzeniu ist-

<sup>89</sup> Tamże, s. 42.

<sup>90</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 151–152.

<sup>91</sup> Por. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 77–79.

<sup>92</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 152.

<sup>93</sup> H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1982, s. 468.

nienia Boga. Do pierwszej zaliczyć należy: Kajetana, M. T. Penido, E. L. Mascall, J. F. Andersona i H. Lyttkensa. Odrzucają oni zdecydowanie możliwość stosowania analogii w dowodzeniu istnienia Boga, natomiast nie dopuszczają możliwości stosowania teź analogii przy określeniu Jego atrybutów; stosują do tego zabiegu nie tylko analogię proporcjonalności, ale także analogię atrybucji. Do orientacji natomiast drugiej należą: R. Garrigou-Lagrange, G. Manser, J. Maritain, E. Gilson, a na gruncie polskim M. A. Krąpiec i B. Bejze. Filozofowie ci uznają potrzebę stosowania analogii do dowodzenia istnienia Boga, a w kwestii typu analogii, który możemy do tego stosować, przyznają podstawową rolę, o ile nie wyłączną, analogii proporcjonalności transcendentalnej<sup>94</sup>. Aby móc zatem rozstrzygnąć problem zastosowania analogii w poznaniu istnienia Bytu Pierwszego, musimy odpowiedzieć sobie na pytanie: na jakich koncepcjach bytu opierają się przeciwstawne sobie teorie? Przypomnijmy, że teoria analogii, jako swoistego sposobu poznania i orzekania, ma swoją realną podstawę w bycie. Od sposobu pojmowania tego bytu, będzie zależała interpretacja struktury oraz poznawczego zastosowania teź analogii. Powyższe orientacje w pełni odzwierciedlają spór, jaki w XVI w. wiedli ze sobą Kajetan i Franciszek Sylwestriusz z Ferrary o sposób pojmowania bytu. W konsekwencji był to spór o strukturę analogii proporcjonalności i możliwość jej zastosowania w poznaniu istnienia Boga<sup>95</sup>. Spór ten trwa aż do naszych czasów, poprzez filozofów opowiadających się tak za jednym, jak i za drugim rozwiązaniem zagadnień spornych. Do rozstrzygnięcia konfliktu jest więc konieczne, a zarazem wystarczające zanalizowanie dwu najbardziej przeciwstawnych sobie teorii. Z jednej strony będzie to teoria M. T. Penido, z drugiej natomiast teoria M. A. Krąpca.

1.1.3.1. Koncepcja bytu w poglądach wykluczających stosowania analogii  
w dowodach na istnienie Boga

Najbardziej skrajną, ale idącą konsekwentnie linią Kajetana, jak się wydaje, jest teoria M. T. Penido. Przyjmuje on złożenie bytu realnego z niesprowadzalnych do siebie heterogenicznych elementów, jednak elementy te zbyt od siebie oddziela. W konsekwencji uznaje on zależność bytów przygodnych od Bytu Samoistnego jednego numerycznie z racji przygodności istnienia, ale tylko w porządku egzystencjalnym. Natomiast w porządku istotowym nie ma według niego odniesienia do jakiegoś Bytu Pierwszego. Byt w tym porządku jest przedmiotem metafizyki<sup>96</sup>. Negowanie możliwości stosowania analogii proporcjonalności w poznaniu istnienia Boga jest więc konsekwencją oderwania bytu od przysługują-

<sup>94</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 46.

<sup>95</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 37–49. Problem został już w pracy zasygnalizowany w rozdz. I, p. 2.1.

<sup>96</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 157–158.



cemu mu proporcjonalnie istnienia. Natomiast sama proporcjonalność, która przysługuje każdemu bytowi w tym porządku dotyczy tylko proporcjonalnie wspólnej treści, jednej jednością proporcji. Teoria ta powstała na skutek pośredniego, poprzez J. M. Ramireza, przejścia Kajetanowskiej koncepcji bytu, z którym zresztą M. T. Penido się solidaryzuje. Przyjmuje on bowiem przyczynowe tłumaczenie istnienia Boga. Według Kajetana stosunek stworzenia do Boga opiera się na przyczynie zewnętrznej formalnej, czyli wzorczej, którą łatwo możemy, poprzez treść spojęciować i porównać ze wzorem. W takim oczywiście przedstawieniu problemu, Bóg nie wchodzi absolutnie w zakres badań metafizycznych. W wyjaśnianiu bowiem treści bytu nie ma potrzeby odwoływania się do Maximum Bytu, czyli analogatu głównego. Istota, treść bytu jest zrozumiała sama z siebie i zaspokaja całkowicie poznawcze dążenie umysłu<sup>97</sup>. Powyższa koncepcja bytu pozwala tej teorii, co już zasygnalizowaliśmy, stosować analogie atrybucji w ustaleniu zależności w istnieniu między bytami przygodnymi a źródłem ich istnienia. Natomiast analogia proporcjonalności dotyczy wprost problemów natury Boga i Jego przymiotów<sup>98</sup>.

#### 1.1.3.2 Koncepcja bytu w poglądach afirmujących stosowanie analogii w dowodach na istnieniu Boga. Rozwiązanie sporu

W ciągu wieków myśli filozoficznej powyższa koncepcja była najbardziej rozpowszechniona. Dopiero polemika wszczęta przez F. Blanche'a na łamach czasopisma: „La Ciencia Tomista”<sup>99</sup> doprowadziła do przypomnienia zapomnianej już teorii Sylwestriusza z Ferrary. W wyniku przeprowadzonej dogłębnej analizy tekstów św. Tomasza z Akwinu, F. Blanche dochodzi do następujących wniosków. Twierdzi on mianowicie, że analogia polega na pewnym uporządkowaniu; taka analogia niemożliwa jest bez istnienia zhierarchizowanego bytu, którym występują określone stopnie doskonałości bytowych. Jeżeli więc posługując się analogicznym poznaniem, stykamy się z większym czy mniejszym stopniem bytowania, to samo poznanie doprowadzić nas musi do intelektualnego poznania stopnia najwyższego, pierwszego bytu. Każda zatem analogia doprowadza nas w konsekwencji do poznania istnienia analogatu głównego, o ile istnieje w stosunku do niego jakieś zhierarchizowanie, ustopniowanie<sup>100</sup>. M. A. Krąpiec przyznaje wiele racji koncepcji F. Blanche'a, wypływającej z krytycznej analizy tekstów św. Tomasza z Akwinu, w której dopatrywał się istnienia analogatu głównego w każdej dziedzinie analogii; w odpowiednim znaczeniu dla każdego z jej rodzaju. Idąc jednak dalej, M. A. Krąpiec przyznaje również w pewnej mierze rację teorii

<sup>97</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 50–51; zob. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 210–219.

<sup>98</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 157.

<sup>99</sup> Artykuły te ukazały się w lipcu 1921 i styczniu 1922 r.

<sup>100</sup> M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 40.

G. Mansera, czy nawet J. M. Ramireza. Słusznie bowiem zauważyli oni, że zwracając uwagę na treść pojęć, czyli na aspekt istotowy dający się łatwo spojściować, nie występuje w nich wtedy analogat główny; nie będzie bowiem występowała, przy położeniu akcentu na treść, analogia bytowa. Analogaty wówczas będziemy definiować nie przez odniesienie do analogatu głównego, ale poprzez wewnętrzną formę samych analogatów. Stanowisko to jednak nie wyklucza istnienia analogatu głównego, ale w znaczeniu wtórnym. Wystarczy zwrócić uwagę na występujące w bycie istnienie, aby dostrzec z całą oczywistością istnienie analogatu głównego w transcendentalnej analogii bytu jako konieczne<sup>101</sup>. Powyższe stanowisko, zwracające jednak zbytnią uwagę na samą treść analogatów, jest stanowiskiem nierealnym i abstrakcyjnym. W rzeczywistości bowiem nie występuje sam analogat, bez jego urzeczywistnienia w postaci analogonu (istnienia). Pominięcie w metafizyce aspektu egzystencjalnego prowadzi do tworzenia teorii, które jednak nie tłumaczą bytów rzeczywistych.

Według M. A. Krąpca, rozstrzygnięcie problemu analogii proporcjonalności zależy ściśle od przyjętej teorii bytu. Autor, komentując wypowiedź św. Tomasza z Akwinu z *De Veritate*<sup>102</sup>, zwraca uwagę, iż pełne pojęcie bytu musi zawsze implikować zarówno istnienie *esse*, jak i treść (coś) co istnieje – substancję. W pierwotnej więc, nie zniekształconej przez jego komentatorów, myśli św. Tomasza z Akwinu w pojęciu bytu występuje wyraźne zdwojenie na treść, czyli istotę – substancję oraz na przysługujący tej treści akt – istnienie<sup>103</sup>. W przypadku pominięcia aspektu egzystencjalnego doprowadzamy do zatarcia się różnic w poszczególnych istotach bytów; w konsekwencji wszystkie byty powinny mieć takie same substancje, co prowadzić nas może tylko do przyjęcia panteistycznego monizmu. W tak ujmowanym bycie nie ma oczywiście mowy o występującej w nim analogii bytowej. Podkreślana zwykle istota, treść bytu wyjaśnia się sama przez się, bez potrzeby odwoływania się do racji dostatecznej istnienia tej istoty. Oczywiście można w ujęciu poznawczym podkreślać bądź to istotę czy istnienie; nie można czynić tego jednak przy równoczesnym pomijaniu któregoś z tych elementów bez zniweczenia realnie istniejącego bytu w ogóle. Należy również pamiętać, że zaakcentowanie samego istnienia, chociaż jak się wydaje o wiele rzadsze, prowadzi będzie w kierunku jakiegoś nihilistycznego egzystencjalizmu<sup>104</sup>. Dostrzegając implikowane w realnym bycie obydwaj niesprowadzalne do siebie elementy, które zarazem stanowią w bycie proporcjonalną jedność, pytamy się o przyczynę tej jedności, o jej rację dostateczną. Ponadto stwierdzamy, że wszystkie realne byty mają w swej strukturze istnienie proporcjonalne do swej istoty; istnienie to występuje w różnych bytach w różnym natężeniu, stopniu. Zauważamy więc w

<sup>101</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 164.

<sup>102</sup> *De Veritate*, 27, 1, a. 8.

<sup>103</sup> M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 50–62.

<sup>104</sup> Tamże, s. 147–151; 219–221.

bytach pewne zhierarchizowanie; w żadnym jednak z tych bytów pojęcie istnienia nie wyczerpuje się całkowicie. Z powyższej analizy, jak i z dotychczasowego toku pracy, jasno wynika, iż pojęcie bytu jest pojęciem zarówno transcendentálním, jak i analogicznym, a więc w takim rozumieniu jest przedmiotem metafizyki<sup>105</sup>. Tylko poprzez metafizykę i jej analogiczny język, jako język analogicznego bytu, możemy ostatecznie wyjaśnić dlaczego jakaś doskonałość analogiczna (zwłaszcza istnienie, ale także zamienne z nim transcendentálne pojęcia – doskonałości, jak np. jedność czy dobro) znajduje się we wszystkich realnie istniejących bytach, a równocześnie nie wyczerpuje się w nich całkowicie i jest zarazem różna od różnych istot, treści tych bytów. Również tylko metafizyka może nam odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w jednych bytach owa transcendentálna doskonałość realizuje się bardziej, a w innych mniej. Zauważmy, że postawienie tego typu pytań dowodzi, iż musimy uznać doskonałości analogiczne jako nie pochodzące od analogatu, w którym by się wewnątrznie realizowały. Wobec powyższego nasuwa się postulat istnienia takiego analogatu, który byłby całkowicie tożsam z wyczerpującą się w nim całkowicie doskonałością transcendentálną. Owa doskonałość byłaby w takim analogacie elementem konstytutywnym, stanowiłaby jego istotę, w którym nie ma mowy o zdwojeniu na: analogat – analogon. Ten analogat jest więc postulatem rozumu dostrzegającego w świecie bytów, przysługujące im wszystkim jakieś doskonałości transcendentálne i które mogą istnieć tylko dzięki partycypacji, w różnym stopniu, w tym właśnie analogacie. Ten analogat nazywamy analogatem głównym, który można też zamiennie określać, przykładowo: Maximum bytu, Bytem Koniecznym, Bytem Absolutnym (Absolutem), Istnieniem Koniecznym, Czystym Istnieniem, Czystym Dobrem...<sup>106</sup>, a który dla ludzi wspartych łaską wiary jest Bogiem Osobowym. Problem Boga staje się więc automatycznie problemem metafizycznym, w którym poznanie bytu w świetle przyczyn ostatecznych nie może abstrahować od poznania analogatu głównego analogii transcendentálnej. W przeciwnym wypadku problem rzeczywistego istnienia bytu, a w konsekwencji i Boga sprowadza się do absurdu. W świetle przeprowadzonej analizy właściwego znaczenia nabiera sens, często banalizowanej, formułki metafizycznej: *magis et minus dicuntur per respectum ad maximum*<sup>107</sup>. Aksjomat ten, często mylnie (ilościowo) interpretowany, stanowi tylko inne ujęcie zasady racji dostatecznej, obowiązującej zarówno w porządku kategorialnym, jak i transcendentálním. Zasadę tę, możemy przedstawić za pomocą następujących schematów:

<sup>105</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 162–164.

<sup>106</sup> Zob. B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 49; zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 147–151; 161; 219–221.

<sup>107</sup> Tłumaczenie polskie: więcej i mniej orzekamy w perspektywie najwięcej.

(Schemat 1)

ilość		substancja
----- podobnie jak -----		
jest bytem (który istnieje w substancji)		jest bytem (który istnieje w sobie)

(Schemat 2)

byt przygodny		byt konieczny
----- podobnie jak -----		
istnieje (przez partycypację Bytu koniecznego)		istnieje (przez swą wewnętrzną naturę) <sup>108</sup>

Z powyższych schematów wynika, iż jak nie można poznać przypadłości bez odniesienia ich do substancji, tak i też podobnie nie można zrozumieć istnienia bytów przygodnych bez odniesienia ich do Bytu Koniecznego. Między tymi jednak porównaniami istnieje również pewne zasadnicze niepodobieństwo. Do istoty bowiem przypadłości należy jej odniesienie, relacja do substancji. Natomiast do istoty bytu przygodnego, wcale nie należy jego odniesienie do Bytu pierwszego; to odniesienie, relacja ma swoje uzasadnienie w samym tylko istnieniu tych bytów.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, możemy stwierdzić, że aby udowodnić istnienie Boga, wystarczy poddać analizie metafizycznej dowolny zbiór bytów przygodnych, złożonych z heterogenicznych nietożsamyh elementów, a zarazem tworzących jedność bytową. W konsekwencji doprowadzi to nas do przyjęcia postulatu istnienia Bytu Koniecznego – Boga, jako racji istnienia bytów przygodnych nie mających w sobie racji swego istnienia<sup>109</sup>. Istnienie jest więc tą podstawową i najdoskonalszą własnością każdego realnego bytu, iż św. Tomasz z Akwinu pojmując Boga, który jest Bytem Najdoskonalszym właśnie jako czyste, samoistne istnienie<sup>110</sup>. Owo istnienie określa nam zatem podstawową doskonałość, istotę, naturę Boga, w której ma miejsce absolutna tożsamość istoty i istnienia. Wszelkie byty przygodne posiadają ową doskonałość w stopniu niepełnym, partycypowanym; gdyż żaden byt przygodny nie jest tak jak Bóg istnieniem. Wykazanie istnienia, Istnienia Czystego, jest sprawą podstawową i bezwzględnie konieczną do dalszej refleksji nad poznaniem Boga; nie dyskutuje się bowiem o czymś, czego nie ma. Najwłaściwszą więc, pierwotną nazwę, jaką możemy nadać Bogu, to idąc za zdaniem Akwinaty jest nazwa: *Ten, który jest*<sup>111</sup>. Tak więc do istoty Boga należy pełnia istnienia, który jest zarazem elementem pozwalającym odróżnić nam Boga od wszystkich innych bytów. Słusznie możemy zatem sfor-

<sup>108</sup> B. Bejze, *O tomistycznej...*, s. 907.

<sup>109</sup> B. Bejze, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 497.

<sup>110</sup> Por. *Summa theologiae*, I, 3, 4; tamże, I, 44, 1.

<sup>111</sup> *Contra Gentiles*, I, 22; *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 8, q. 1, a.1.

mułować sąd, również za przykładem św. Tomasza z Akwinu, że być swym istnieniem, to znaczy właśnie być Bogiem<sup>112</sup>.

## 1.2. Typ analogii stosowany w metafizycznym poznaniu Boga

Po kwestiach związanych ze sporem nad możliwością stosowania analogii w poznaniu Boga, trzeba się zastanowić nad typem analogii, który można w tym poznaniu stosować. Problem oczywiście już pośrednio został zasygnalizowany w toku dotychczasowych rozważań nad strukturą bytu, zwłaszcza w kontekście stanowisk spornych.

### 1.2.1. Analogia proporcjonalności transcendentalnej właściwym typem analogii stosowanej w poznaniu Boga

Przyjmując realny (analogiczny) charakter bytu przygodnego, a zarazem pragnąc jego poznania uniesprzeczniającego w postaci istnienia analogatu głównego, stwierdzamy, iż problem istnienia i poznania tegoż analogatu należy zasadniczo do analogii proporcjonalności transcendentalnej. Każdy bowiem realny byt może być odnoszony do jakiegoś innego realnego bytu właśnie poprzez fakt wspólnej obu tym bytom jakiejś proporcjonalnej doskonałości. Tego typu konstrukcje proporcjonalności są niezbędne, aby rozum poznający realne byty doszedł do postulatu istnienia racji uniesprzeczniającej istnienie wszystkich bytów przygodnych. Żadne relacje myślowe nie mogą się stać nigdy relacjami transcendentalnymi. Jest to bowiem zawsze przyporządkowanie realne jednego bytu do drugiego, a podstawą tego przyporządkowania jest transcendentalne istnienie w każdym z tych bytów. Międzybytowe relacje transcendentalne poprzez wspólny wszystkim proporcjonalny element zwany analogonem, obejmują swym zakresem każdy byt przygodny<sup>113</sup>. A zatem dwa podstawowe warunki zaistnienia relacji analogicznej transcendentalnej, tzn. istnienie jakiejś bytowości i jej przyporządkowanie do jakiegoś bytu drugiego całkowicie pokrywa się z rozstrzygnięciem przez M. A. Krąpca problemu istnienia analogatu głównego. Ten typ analogii ma więc rację swego istnienia i stosowania tylko w realnej koncepcji bytu. Jednocześnie ten typ analogii jest jedyny, który ma zastosowanie w poprawnym poznaniu Boga<sup>114</sup>.

W analogii proporcjonalności pomijamy zasadniczo analogię opartą na relacjach kategorialnych, tworzących albo identyczny stosunek między dwoma parami analogatów, tzw. izomorfie, albo też samo tylko podobieństwo między analogatami powiązanych tego typu relacjami, tzw. homomorfie. W wypadku izomor-

<sup>112</sup> B. Bejze, *Ten, który jest. O poprawną koncepcję istoty Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1(1958), nr 2, s.70.

<sup>113</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 203–204.

<sup>114</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 51.

fii otrzymamy zwykłe pojęcie jednoznaczne, uniwersalne, prowadzące do antropomorfizacji<sup>115</sup> Boga. W drugiej natomiast, otrzymamy analogię metaforyczną, którą charakteryzuje wieloznaczność prowadząca do agnostycyzmu<sup>116</sup>. Nie ma więc mowy o zastosowaniu tego typu analogii w metafizycznym poznaniu Boga; przy użyciu bowiem tego typu analogii nie można utworzyć pojęć analogicznych, a na nich właśnie, jak i na analogiczności samego bytu opiera się właściwa koncepcja poznawalności Boga. Warto natomiast byłoby się zastanowić, czy poprzez analogię proporcjonalności opartej na pojęciach, których zakres jednak jest tylko częściowo transcendentálny, tzw. doskonałości czyste, możemy stwierdzić istnienie jakiegoś analogatu głównego? Chodzi oczywiście o przedstawioną już w pracy analogię proporcjonalności ogólnej<sup>117</sup>. Przypomnijmy tylko, że tzw. doskonałości czyste nie są zamienne z pojęciem bytu, gdyż nie obejmują one swoim zakresem wszystkich bytów<sup>118</sup>. Wydawać by się mogło, że istniejąca nietożsamość, występująca w tym złożeniu, analogatu i analogonu jest realnym postulatem istnienia racji dostatecznej tej nietożsamości właśnie w postaci istnienia analogatu głównego. Przedstawmy to na jakimś przykładzie:

człowiek		zwierzę
jak ma się -----	tak ma się	-----
do swego poznania		do swego poznania

Zauważmy, że istnieje realna różnica zachodząca między człowiekiem, psem a ich poznaniem. Tam zaś, gdzie jest realne zdwojenie przy równoczesnym zachowaniu jedności relacyjnej w bycie, tam też istnieje racja tej jedności.

W tego typu jednak analogii stwierdzenie istnienia analogatu głównego, jako racji dostatecznej wspomnianego złożenia, jest rzeczą niemożliwą. Wiąże się to często z zapomnieniem faktu, iż w analogii transcendentalnej racją dostateczną istnienia analogatu głównego nie jest samo li tylko złożenie bytu z heterogenicznych elementów: z istoty i konstytuującego byt istnienia, ale również fakt, iż nie można tego istnienia wytłumaczyć poprzez elementy wewnątrzbytowe, czysto treściowe. Istnienie bowiem nie wchodzi w skład definicji bytu, nie jest także jego przypadłościową właściwością; uzasadnia jednak byt pod względem ontycznym i poznawczym. Analogat główny jest więc uzasadnieniem istnienia od strony ontycznej, jak i zrozumienia od strony poznawczej analogicznego charakteru samego bytu. W przypadku analogii proporcjonalności ogólnej nie ma potrzeby uciekania się, w myśl zasady W. Ockhama, iż nie należy mnożyć bytów bez przyczyny, do tegoż analogatu głównego. W tym typie analogii występujące w nich

<sup>115</sup> *Antropomorfizm*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, pod red. A. Podsiada, Z. Więckowskiego, Warszawa 1983.

<sup>116</sup> S. Kamiński, S. Zięba, *Agnostycyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 182–184.

<sup>117</sup> Por. rozdz. II, p. 1.3.1.

<sup>118</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 110–114.

tw. doskonałości czyste, jak chociażby: rozum, poznanie czy dusza, tworzą wprawdzie pojęcia analogiczne, ale jak już wspomnieliśmy zakres ich jest tylko częściowo transcendentalny. Doskonałości te, jako elementy danego bytu, nie tworzą wprawdzie samej substancji jakiejś rzeczy, ale są tej substancji elementami przypadłościowym mniej lub bardziej koniecznymi. Na przykład dusza jest elementem konstytuującym dany byt, jako pierwiastek powodujący życie. Nie ma zatem potrzeby odwoływania się do innych bytów, gdy ten byt jest sam w sobie (w pewnych aspektach) rozumiały. Dusza jest przez nas definiowana jako powszechnik; doskonałość ta tworzy więc w konsekwencji pojęcie jednoznaczne. Oczywiście opierając się na jednoznacznych pojęciach, możemy zbudować struktury analogiczne, jak i dojrzeć w samym pojęciu jego analogiczny charakter. Przykładowo czym innym jest przecież dusza u zwierzęcia, a czym innym u człowieka. W tym typie analogii, zbudowanej nawet na powszechnikach wyższego rzędu, istnieje jedynie jedność proporcjonalna, nie wskazując równocześnie potrzeby istnienia jedności absolutnej. W tego typu analogii określenie jednej pary proporcji staje się równocześnie jakimś określeniem pary drugiej. Podobnie rzecz się ma z innymi doskonałościami czystymi. Gdy chodzi chociażby o poznanie, to w szukaniu racji dostatecznej faktu poznania nie wychodzimy poza podmiot tego poznania, jakim jest analogat. To poznanie jest bowiem wytlumaczalne właśnie podmiotem poznawanym. Ten typ analogii wiąże się, w przeciwieństwie do analogii proporcjonalności transcendentalnej, z przyczynowaniem wewnętrznym. Chodzi tu mianowicie o przyczyny: formalne i materialne bytu. W tego typu przyczynowaniu nie ma mowy o istnieniu analogatu głównego, jako sprzecznego w aspekcie tłumaczenia się bytów samych przez się. W przypadku analogii metafizycznej, opierającej się na relacjach transcendentalnych, a więc należących do przyczynowania przyczyn zewnętrznych, ostatecznych, tzn. przyczyny sprawczej i celowej, wtedy taka analogia domaga się istnienia analogatu głównego, tłumaczącego analogiczną rzeczywistość. Pojęcia transcendentalne wiążą się z przyczynowaniem zewnętrznym poprzez partycypację w analogacie głównym jako źródle tych partycypowanych pojęć<sup>119</sup>.

### 1.2.2. Analogia atrybucji i analogia metaforyczna

Analogia atrybucji jest analogią czysto pojęciową, a termin wspólny jest orzekany ze względu na pewne relacje, które łączą analogat główny z analogatami mniejszymi. W przedstawionym powyżej sporze ujawnił się problem możliwości stosowania analogii atrybucji w poznaniu Boga. Problem ten ma swoje korzenie w błędzie, popełnionym już przez F. Suareza, pomieszczenia analogii atrybucji z analogią proporcjonalności ogólnej; gdy ta ostatnia miałaby być w sposób wirtualny analogią atrybucji. Tymczasem analogat główny analogii transcendentalnej

<sup>119</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 203–208; 227–230.

nie jest analogatem głównym analogii atrybucji. W analogii atrybucji bowiem analogat główny – Bóg musiałby być racją pośredniczącą rozumienia analogatów mniejszych; analogaty mniejsze byłyby zrozumiałe tylko w odniesieniu do analogatu pierwszego, jako ich sprawcy, celu i wzorze. Proces ten, jak wiemy, przebiega jednak odwrotnie, ponieważ poznając empirycznie byty przygodne chcemy im dać wyjaśnienie ich bytowania, które ostatecznie ma swe źródło w Bogu. W analogii metafizycznej Bóg nie jest analogatem głównym w sensie poznania innych bytów, jest raczej sam, pośrednio, poprzez inne byty, poznawany. Staje się więc punktem dojścia naszej refleksji, a nie racją aprioryczną istnienia bytów przygodnych<sup>120</sup>. Zauważmy również, że biorąc pod uwagę najbardziej popularny w analogii atrybucji termin „zdrowie”<sup>121</sup>, to treść tego terminu w sposób pełny realizuje się tylko w analogacie głównym, tworząc jednocześnie pojęcie jednoznaczne. Orzekając tym terminem o analogatach mniejszych, czynimy to w sposób wieloznaczny; rzeczy bowiem oznaczone tym terminem można badać niezależnie od analogatu głównego, a wtedy każda z nich jest ujmowana innym pojęciem i oznaczana inną nazwą<sup>122</sup>. Termin „zdrowie”, jako pojęcie jednoznaczne, jest pojęciem kategorialnym, tak więc w przeciwieństwie do pojęć transcendentálnych nie można nim orzekać o całej rzeczywistości, a jedynie o tych rzeczach w których realizuje się treść danego pojęcia. Ponadto pojęcie to oznacza w swych desygnatach wyłącznie cechy esencjalne, za pomocą których nie da się stwierdzić istnienia bytu<sup>123</sup>. Stwierdzenia te pozwalają nam do wysunąć wniosek, że analogia atrybucji nie nadaje się w żaden sposób do poznania istnienia analogatu głównego i w konsekwencji późniejszego orzekania o jego atrybutach. W dowodzeniu istnienia Boga pomijamy zupełnie cechy esencjalne bytu i ich ograniczony zakres, a tłumaczymy byty wszystkie jako istniejące; przez co dochodzimy do stwierdzenia Bytu Samoistnego, Transcendentnego, którego nie można wyrazić za pomocą powszechników. W przypadku łączenia analogii atrybucji z analogią proporcjonalności ogólnej zwolennicy tej koncepcji nie precyzują, na czym dokładnie owa łączność miałaby polegać. Jest to raczej trudne do sprecyzowania, ponieważ w obu tych typach analogii zachodzą różnice w desygnatach, treści, zakresie pojęć i nazw, a także w sposobie orzekania<sup>124</sup>.

Także w przypadku analogii metaforycznej panuje zgodność o niemożliwości jej zastosowania w poznaniu istnienia Boga<sup>125</sup>. W analogii proporcjonalności transcendentálnej oznaczona wspólną nazwą treść przysługuje w jakiś sposób wszystkim analogatom, natomiast w analogii metaforycznej tylko jednemu; w jednej parze

<sup>120</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 168–170; M. A. Krąpiec, *O poprawne...*, s. 216–217.

<sup>121</sup> Por. rozdz. II, p. 1.2.

<sup>122</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 50.

<sup>123</sup> M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne”, 7(1959), z. 1, s. 6–37.

<sup>124</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 51.

<sup>125</sup> B. Bejze, *Zasada analogii...*, s. 585; M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 504.



proporcji zachodzi podobieństwo dynamiczne<sup>126</sup>. Podstawą do utworzenia tego typu analogii jest więc dynamiczne podobieństwo należące do grupy relacji kategoryalnych, jakościowych. Tego typu podobieństwo, zachodzące między analogatami, jest podobieństwem czysto zewnętrznym, a jako takie nie może być stosowane w poznaniu Boga; chociażby dlatego, że go nie widzimy<sup>127</sup>. Nie znaczy to jednak, że analogia metaforyczna jest zupełnie nieprzydatna w odniesieniu do Boga i że jej rolę możemy zupełnie deprecjonować. Zauważmy, że właśnie Objawienie zostało nam dane właśnie w postaci tropów metaforycznych. Ewangeliczne wyrażenia jak: „Ojciec wasz niebieski” czy „w domu Ojca Mego jest mieszkań wiele” są tego doskonałą ilustracją. Terminy te nie są jednak wyrażeniami transcendentalnymi, ponieważ nie wyrażają treści zamiennych z bytem jako bytem. Są to wyrażenia jednoznaczne przeniesione na oznaczenie nowej, nieuchwytniej dla nas treści. Pomimo że jest to dla nas treść intelektualnie nieuchwytna, nie znaczy to jednak, by nie była uchwytna dla naszej miłości i woli. Wspomniane wyrażenia, weryfikujące się w życiu, można przenieść na Boga – Absolut, ale w sposób oderwany od wszelkich niedoskonałości. Jako że tego typu analogia wzbudza w nas określone postawy moralne, może nas również ustawić w kontekście tych wyrażen i na bazie naszych doświadczeń życiowych w pozycji dziecka do miłującego Ojca czy bezdomnego do mieszkania. I w tym właśnie tkwi niezaprzeczalna wartość analogii metaforycznej, że potrafi wzbudzić w nas odpowiednią postawę emocjonalno-wolitywną w stosunku do Boga, treści objawionych; czego nie może uczynić analogia ściśle metafizyczna. Sama jednak analogia metaforyczna zaprowadziłaby nas na bezdroża agnostycyzmu. Dlatego też wyznaczony przez nią kierunek badań musi być wytłumaczony analogią proporcjonalności transcendentalnej, wyznaczającą nam ramy działania analogii metaforycznej. I odwrotnie bez analogii metaforycznej stałaby się analogia metafizyczna li tylko jakąś spekulacją filozoficzną nad istniejącym Absolutem. W interpretacji więc Objawienia właściwe narzędzie tworzą łącznie oba typy analogii<sup>128</sup>.

## 2. Analogia a pięć dróg św. Tomasza z Akwinu

Wielu filozofów próbujących sformułować, w ujęciu klasycznym, dowód na istnienie Boga ma na uwadze właśnie pięć dróg św. Tomasza z Akwinu<sup>129</sup>. Jediną jednak drogą, dzięki której możemy dojść do istnienia Boga, jest droga bytu; w swej strukturze analogicznego<sup>130</sup>. Natomiast pięć dróg, jak się to okaże, stanowi

<sup>126</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109–110; M.A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 32.

<sup>127</sup> B. Bejze, *Zasada analogii...*, s. 584.

<sup>128</sup> Por., M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 511–513.

<sup>129</sup> Ciekawe wypowiedzi na ten temat można znaleźć w odpowiedziach na ankietę pod redakcją B. Bejze, w: B. Bejze, *Rola pięciu dróg w afirmacji Boga*, „Więź”, nr 9(287), 1982, s. 52–60.

<sup>130</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 52; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 505.

jakby pięć aspektów tej drogi jedynej, drogi analogicznego bytu. Pozostaje nam zatem rozważyć związek analogii z tymi drogami.

W metafizycznym wyjaśnieniu realnie istniejących bytów trzeba koniecznie wskazać, iż są one względem siebie analogiczne. Podstawą tej analogiczności jest złożenie każdego bytu przygodnego z istoty i proporcjonalnego do niego istnienia<sup>131</sup>. Wszystkie te byty mają więc podstawową bytową doskonałość, jaką jest akt istnienia. Istnienie to jest w bytach przygodnych ograniczone i stopniowalne, domaga się więc istnienia racji dostatecznej, która by tę ograniczoność i stopniowalność tłumaczyła. Tą racją dostateczną jest istniejący Byt pierwszy, w którym nie ma już zdwojenia na element partycypujący i partycypowany, a którego istotą jest czyste, nieskończone istnienie<sup>132</sup>.

Święty Tomasz z Akwinu, formułując tekst pięciu dróg, miał niejako do dyspozycji „materiał” w postaci bytów skutkowych, a więc również ograniczonych. Zauważył on, że w bytach tych występują różne egzystencjalne przejawy tej skutkowości w postaci: ruchu, zależności przyczynowej, przygodności, ustopniowania doskonałości i uporządkowania celowego<sup>133</sup>. W zjawiskach tych więc również ujawnia się ograniczoność bytowa i to w różnych aspektach, a której podstawą i rdzeniem jest ostateczne złożenie bytu z istoty i istnienia. W ten sposób dochodzimy do bardzo ważnego wniosku dla charakterystyki dowodów na istnienie Boga, a mianowicie, że każda z dróg św. Tomasza rozpoczyna się od analizy bytu, który jest w swej strukturze analogiczny. Z tego wynika, że pojęcia, którymi posługujemy się w dowodzeniu istnienia Boga, są również analogiczne; są to bowiem pojęcia analogicznego bytu ujmowanego w różnych aspektach<sup>134</sup>. Również przebieg rozumowania jest w swej istocie taki sam, jak w dowodzie z analogii bytowej. Dochodzi się bowiem do istnienia takiego Bytu, który byłby zarazem racją dostateczną istnienia bytów skutkowych w ich różnych przejawach egzystencjalnych<sup>135</sup>.

W tym miejscu powstaje jednak problem. Bóg jest racją dostateczną wszystkich bytów skutkowych i to we wszystkich przejawach tej skutkowości. Stwierdzenie Jego istnienia jest celem naszych dociekań tłumaczących istnienie całej rzeczywistości przygodnej. Zdajemy sobie jednak przy tym sprawę, że tych bytów w olbrzymiej większości nie jesteśmy w stanie poznać bezpośrednio. Dlatego też na początku rozważań trzeba przyjąć aksjomat, iż nawet niewielka liczba bytów przygodnych może się stać reprezentatywna dla całej rzeczywistości, pod warunkiem że ich struktura jest analogiczna<sup>136</sup>. Wówczas prawdziwy będzie sąd, że za pomocą pięciu dróg, branych także rozłącznie, tłumaczymy istnienie całego świata, chociaż przeprowadzamy analizę bezpośrednią w odniesieniu do bardzo

<sup>131</sup> Por. rozdz. I, p. 2.2.2.

<sup>132</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 170–171.

<sup>133</sup> *Summa theologiade*, I, 2, 3.

<sup>134</sup> B. Bejze, *Zasada analogii...*, s. 582–583.

<sup>135</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 171.

<sup>136</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 47.

ograniczonej liczby bytów. Racja istnienia bytów przebadanych wprost jest więc jednocześnie racją istnienia całej skutkowej rzeczywistości<sup>137</sup>.

Przyjrzyjmy się teraz pokrótce poszczególnym drogom św. Tomasza z Akwinu. Podstawową drogą, będącą tylko inaczej sformułowanym dowodem opierającym się na analogicznej strukturze bytu, jest droga z istnienia stopni doskonałości bytów<sup>138</sup>. W drodze tej wychodzimy od doskonałości transcendentalnych, które znajdują się w bytach przygodnych w różnym, mniejszym bądź większym stopniu. Żaden z tych bytów nie ma w sobie racji dostatecznej istnienia tych doskonałości. Stąd konieczność istnienia Bytu Najdoskonalszego jako źródła partycypacji wszystkich doskonałości (a zwłaszcza podstawowej doskonałości, którą jest istnienie) dla bytów przygodnych<sup>139</sup>. Wszystkie pozostałe dowody stanowią jakby aspekty dowodu podstawowego, opartego w punkcie wyjścia na analogicznym pojęciu bytu, na fakcie jego egzystencjalnej ograniczoności i zapisanego w postaci czwartej drogi. Dlatego też możemy z łatwością sprowadzić pozostałe drogi do powyższej, czwartej i podstawowej<sup>140</sup>. I tak argument z istnienia ruchu<sup>141</sup> mówi o tym, że istnieją w świecie realne zmiany polegające na przejściu bytów ze stanu możliwości do aktu. Zmiany zachodzące w bycie dokonują się pod wpływem czynników zewnętrznych różnych niż zmieniający się byt. W szeregu tych czynników poruszających dochodzimy do istnienia Pierwszego Czynnika Poruszającego, Pierwszej Przyczyny Ruchu<sup>142</sup>. Każdą bowiem rzecz istniejącą, będącą w jakimkolwiek ruchu musi poruszać czynnik zewnętrzny. Żaden bowiem byt przygodny nie może być jednocześnie poruszany i poruszający, ponieważ nie może być jednocześnie w akcji i możliwości, partycypowanym (pierwotnym) i partycypującym (pochodnym). Byt w możliwości, byt w ruchu ma więc swe ostateczne źródło (w aspekcie ruchu) w bycie samoistnym w Nieruchomym Poruszycielu, którego istotą jest istnienie. Ów Pierwszy Czynniki Poruszający jest więc racją dostateczną ruchu i zmian. Łatwo jest zatem sprowadzić ten argument do dowodu czwartego<sup>143</sup>. Tak samo w argumentacie z przyczynowości sprawczej<sup>144</sup>. Zauważa-

---

<sup>137</sup> B. Bejze, *Analogia w filozoficznym poznaniu Boga*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 497, M. A. Krąpiec, *O rozumienie dróg poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, s. 55.

<sup>138</sup> W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *de gradibus perfectionis*. Określa się także ten argument mianem argumentu henologicznego (gr. *hen* = jeden), jak również argumentem klimakologicznym (gr. *klimax* = drabina). Por. L. Wciórka, *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994, s. 86–90; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1995, s. 133–143. Pełen tekst tej drogi znajduje się w: *Contra Gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, 2, 3.

<sup>139</sup> B. Bejze, *O tomistycznej...*, s. 907; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 161–162.

<sup>140</sup> B. Bejze, *Ten, który jest...*, s. 69.

<sup>141</sup> W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *ex motu*. Argument nosi także nazwę argumentu kinetycznego (gr. *kinesis* = ruch). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 67–83. Pełen tekst tej drogi znajduje się w: *Contra Gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, 2, 3.

<sup>142</sup> K. Kloskowski, *Filozofia Boga*, Gdańsk 1991, s. 9–10.

<sup>143</sup> M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 162.

my w świecie powstawanie nowych bytów, które nie mają w sobie racji swego przyczynowania. Wszystko cokolwiek powstaje ma swoją przyczynę. Jednak analizując działanie przyczyn w obrębie bytów przygodnych, poruszamy się ciągle w obrębie przyczyn drugich (wtórnych), które mają swoją rację istnienia i działania jedynie w przyporządkowaniu do Przyczyny Pierwszej. Nie możemy bowiem, szukając bytu mającego w sobie rację swego przyczynowania, posuwać się w nieskończoność. Tą racją kładącą kres łańcuchowi przyczyn sprawczych drugich (wtórnych) jest właśnie wspomniana już Przyczyna Pierwsza<sup>145</sup>. Także w argumencie z istnienia bytów przygodnych<sup>146</sup>, które wprawdzie istnieją, choć istnieć nie muszą; nie mają w sobie, w swojej istocie dostatecznej racji tego istnienia. Musi więc istnieć Byt Konieczny mający w sobie rację swego istnienia. Byt ten jest zarazem racją konieczną istnienia bytów przygodnych<sup>147</sup>. Konieczność partycypująca sprowadza się więc do konieczności partycypowanej, samoistnej, w sensie utożsamienia istoty z istnieniem<sup>148</sup>. I wreszcie w argumencie<sup>149</sup> z istnienia powszechnej celowości przyrody. Podkreśla się, że wszystkie byty przygodne są w świecie uporządkowane, a prawa przyrody, którym podlegają, mają charakter kierunkowy. To uporządkowanie wyraża się w świecie właśnie poprzez celowość. Wiemy jednak, że byty przygodne, przyroda nie są w stanie same stawiać sobie celów. Ta celowość, będąca racją celowości wszystkich bytów przygodnych, znajduje się poza światem i jest nim Byt Działający Celowo, Rozum Stwórczy<sup>150</sup>.

U kresu poszczególnych, pięciu dróg możemy sformułować takie oto zdania, że istnieje: Pierwszy Byt Poruszający, Pierwsza Przyczyna Sprawcza, Byt Konieczny, Byt Najdoskonalszy i Byt Działający Celowo. Zdania te są wyrazem rozumowania, u podstaw którego legły różne aspekty, przejawy skutkowości bytu przygodnego. Przypomnijmy, że właśnie owa skutkowość stanowi płaszczyznę wspólną poszczególnych dróg w punkcie wyjścia. Wszystkie więc powyższe zda-

<sup>144</sup> W języku łacińskim nazywamy ten argument: *ex ratione causae efficientis*. Argument ten bywa także nazywanym argumentem etiologicznym (gr. *aitija* = przyczyna i *logos* = nauka). Por., S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 85–102. Pełen tekst tej drogi zawarł św. Tomasz w: *Contra Gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, 2, 3.

<sup>145</sup> K. Kloskowski, dz. cyt., s. 10.

<sup>146</sup> W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *ex possibili et necessario*. Stosuje się także zamiennie nazwy: argument tychologiczny (gr. *etychon* = zdarzyło się), allojologiczny (gr. *alloios* = zmienny, różny), a także argumentem kontyngencyjnym (łac. *ens contingens* = byt przygodny). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 105–130. Argument ten św. Tomasz formułuje wielokrotnie np.: w *Contra Gentiles* czy *Summa theologiae*, to jednak nie zawsze w kontekście istnienia Boga. L. Wciórka, dz. cyt., s. 82.

<sup>147</sup> K. Kloskowski, dz. cyt., s. 10.

<sup>148</sup> M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 162.

<sup>149</sup> W języku łacińskim nazywamy te drogi: *ex gubernatione rerum*, bądź też: *ex ordine mundi*. Zamienna nazwa stosowana wobec tego argumentu to argument teleologiczny (gr. *telos* = cel). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 145–167. Pełen tekst argumentu w: *Contra Gentiles*, I 13; *Summa theologiae*, I, 1, 3.

<sup>150</sup> K. Kloskowski, dz. cyt., s. 10.

nia, które utworzyliśmy u kresu rozumowania, zwanym pięcioma drogami św. Tomasza z Akwinu, możemy sprowadzić do jednego i podstawowego: istnieje Byt Samoistny. Formułując taki sąd, uznajemy, że Byt ten istnieje, co jest wspólne także wszystkim bytom skutkowym oraz że istnieje w sposób inny niż te byty skutkowe. Jest więc to byt ontologicznie analogiczny w stosunku do rzeczywistości skutkowej. Dlatego też pojęcie bytu musi być rozumiane zarówno w punkcie wyjścia, jak i dojścia poszczególnych dróg, właśnie w sposób analogiczny. I to w rozumieniu analogii proporcjonalności transcendentalnej, której zakres obejmuje wszystkie istniejące byty, także Byt Samoistny<sup>151</sup>.

Łatwo możemy także zauważyć, że występujący w pięciu drogach przebieg i kres rozumowania jest w swej istocie taki sam, jak w dowodzie opartym na złożeniu wewnątrzbytowym. Związek, jaki zachodzi między dowodzeniem istnienia Boga, wychodzącym z analizy analogicznej struktury bytu a pięcioma drogami, ukazuje nam, iż owe drogi stanowią tylko szczegółowe odmiany tego dowodzenia<sup>152</sup>. Wszystkie one bowiem doprowadzają nas do stwierdzenia istnienia Maximum Istnienia w różnym aspekcie, ale zawsze mającego za fundament absolutną tożsamość istoty i istnienia. Rzekomy brak związku między analogią a pięcioma drogami jest więc brakiem pozornym. Inaczej pełne poznanie i uzasadnienie, w aspekcie metafizycznym, istnienia Boga, byłoby bez analogii transcendentalnej, będącej środkiem tłumaczącym rzeczywiste pojęcie bytu, pozbawione podstaw<sup>153</sup>.

### 3. Możliwość poznania i orzekania o atrybutach Bożych

Po omówieniu zagadnień związanych z możliwością stosowania analogii w poznaniu istnienia Boga, a także związku tejże analogii z pięcioma drogami św. Tomasza z Akwinu należałoby zastanowić się nad możliwością zastosowania teorii analogii w orzekaniu o przymiotach Bożych. Jako że jedyną drogą, którą możemy dojść do stwierdzenia istnienia Boga, jest droga analogicznego, realnego bytu, dlatego też w procesie orzekania możemy stosować tylko ten sam typ analogii, który stosowaliśmy w dowodzie na poznanie istnienie Bytu Samoistnego<sup>154</sup>. Stwierdzenie istnienia Boga jest oczywiście działaniem wcześniejszym i stanowi jakby podstawę orzekania, nie orzeka się bowiem o czymś, co nie istnieje. W historii myśli filozoficznej posługiwano się bardzo często, przy próbie opisanego atrybutów Bożych, schematem analogii proporcjonalności ogólnej. Przypomnijmy tylko, że bywała ona niekiedy zamaskowaną metaforą, ukrytą jednoznacznością, lub też gdzieś definicja jednej pary porcji

<sup>151</sup> B. Bejze, *Analogia w poznaniu...*, s. 49.

<sup>152</sup> B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 171–172.

<sup>153</sup> B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 52; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 162.

<sup>154</sup> B. Bejze, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 497; zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 505.

analogicznych stawała się zarazem definicją pary drugiej<sup>155</sup>. Ilustruje nam to chociażby przykład z duszą u zwierzęcia i u człowieka zamieszczony w tej pracy<sup>156</sup>. Wiedząc czym jest dusza u człowieka i jakie spełnia w nim funkcje, możemy wydawać, do pewnego stopnia oczywiście, sądy analogiczne o naturze i roli duszy u zwierzęcia. Takiego jednak zabiegu nie możemy bez zastrzeżeń przenosić na teren analogii transcendentalnej. Istnienie bowiem nie jest elementem konstytutywnym natury danego analogatu, tak więc nie może stanowić podstawy poznania jakiegoś analogatu drugiego. Może jednak stanowić podstawę poznania istnienia drugiego analogatu. Jest to zatem poznanie innych przedmiotów w najogólniejszym aspekcie bytowym, bez bliższego określenia istoty tych rzeczy. Poznanie rzeczy w aspekcie bytowym oznacza li tylko, że jakaś rzecz jest zdeterminowana (tożsama z sobą) i w jakiś sposób związana z istnieniem. Przy czym analogia transcendentalna nie ujawnia nam stopnia tego związku z istnieniem, z wyjątkiem Absolutu, w którym zachodzi absolutna tożsamość istoty i istnienia jako źródła partycypacji bytów przygodnych<sup>157</sup>.

Powstaje zatem problem. Czy, stwierdzając fakt Absolutnej jedności istnienia i istoty w Absolutcie, możemy coś więcej powiedzieć o Jego naturze? Otóż tak, ale nigdy w oderwaniu od analogicznego rozumienia bytu. Wszystkie inne przymioty Boga nie mogą stać w sprzeczności z tym, co powiedziała nam o Nim wcześniej analogia transcendentalna. Jeżeli bowiem analogiczne rozumienie bytu jest warunkiem *sine qua non* poznania istnienia Boga, to również poznanie i orzekanie o Jego przymiotach może odbywać się tylko w sposób analogiczny. I dalej, jeżeli w poznaniu tym możemy stosować poprawnie jedynie analogię transcendentalną, to również orzekanie o Bogu powinny mieć charakter transcendentalny. Zatem takie analogiczne doskonałości transcendentalne jak dobro, prawda czy piękno są partykularyzacją analogii bytu, stanowią jego aspekt, a ich ostateczne rozumienie dokonuje się przez samą analogię bytu. W wypadku oderwania doskonałości transcendentalnych od analogicznego charakteru bytu oraz wychodząc od doskonałości bytów przygodnych w oderwaniu od ich istnienia i kierując się bezpośrednio do Bytu Pierwszego, natychmiast ujawnia się sprzeczność; czym innym jest przykładowo dobro, a czym innym prawda. Wartości transcendentalne stają się wtedy wartościami absolutnymi, samymi w sobie bez wzajemnego odniesienia. Nie istnieje bowiem, przy takiej metodzie, jakaś wartość wyższego rzędu, w której „rozplynęłyby się” doskonałości transcendentalne<sup>158</sup>. Nie istnieje zatem byt większy nad dobro, prawdę czy piękno. Stąd też płynąca trudność z uznaniem niezłożoności Boskiej natury. W przypadku odniesienia doskonałości transcendentalnych do analogicznego bytu, to właśnie ten byt jest tą wartością w której mogą się te doskonałości rozplynąć, jako aspekty tego bytu, jego uwyrażnienia.

<sup>155</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 110–112.

<sup>156</sup> Por. rozdz. I, p. 3.3.1.

<sup>157</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 504.

<sup>158</sup> B. Bejze, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 498; tenże, *O tomistycznej...*, s. 909; zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 505–506.

W świetle dotychczasowych rozważań możemy orzec twierdząco, że Bóg jest Jeden, Dobry, Prawdziwy czy Piękny. Zabieg stosowania tych określeń, zamienionych z pojęciem bytu z racji swej transcendentalności, w odniesieniu do Boga nosi nazwę: *via affirmationis*<sup>159</sup>. Dopełnieniem tej drogi jest *via eminentiae*, to znaczy droga przewyższenia. Oznacza to, że pojęcia transcendentalne, którymi orzekamy o Bogu, realizują się w Bogu formalnie, w sposób pełny, bez jakiegokolwiek ograniczenia. Możemy więc stwierdzić, że jest Bóg pełnią Jedności, Dobra, Prawdy i Piękna, albo inaczej, że Bóg jest Jednością, Dobrem, Prawdą i Pięknem<sup>160</sup>. Warto dodać, iż zdaniem B. Bejze, to, co nazywamy przewyższaniem, jest tylko innym aspektem zaprzeczania tzw. *via negationis*. Jeżeli bowiem twierdzi się, że w Bogu jest pełnia dobroci, to zaprzecza się zarazem, że mogłaby być w Nim obecna tylko dobroć cząstkowa, czyli taka, jaka jest obecna w bytach ograniczonych<sup>161</sup>. Również afirmacyjnie i przewyższająco możemy orzekać o Bogu pojęciami analogicznymi, których zakres jest tylko częściowo transcendentalny; chodzi oczywiście o wspomniane już tzw. doskonałości czyste, przykładowo: mądrość, sprawiedliwość itd.<sup>162</sup> Treść tych pojęć realizuje się w bytach skutkowych w stopniu ograniczonym, lecz nie zawiera żadnych cech, które uniemożliwiłyby ich realizację w stopniu nieograniczonym, pełnym. Uznając, że Czyste Istnienie jest pełnią doskonałości, orzekamy, że Bóg jest pełnią Mądrości, Sprawiedliwości, Miłosierdzia, Wszechmocy itp. Innymi słowy, Bóg jest Mądrością, Sprawiedliwością, Miłosierdziem, Wszechmocą itp.<sup>163</sup>

Należy jednak uważać, aby atrybutów Bytu Pierwszego nie ujmować w analogiczny sposób do atrybutów bytów przygodnych przykładowo do mądrości czy sprawiedliwości ludzkiej. Przedstawmy to na przykładzie:

	człowiek		Bóg
jak	-----	tak	-----
	jest mądry swoją mądrością, gdy zaprowadza ład		jest mądry, gdy zaprowadza ład.

Powyzsza proporcja wyraża tylko podobieństwo, a nie proporcjonalnie jedną treść przysługującą wewnątrznie wszystkim analogatom w pewnej zależności od analogatu głównego. Mamy więc do czynienia z dwoma różnymi pojęciami mądrości. Dlatego też analogię ściśle metafizyczną otrzymamy w poniższym schemacie:

<sup>159</sup> B. Bejze, *Analogia w filozoficznym...*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 498.

<sup>160</sup> Tamże.

<sup>161</sup> B. Bejze, *Ten, który jest...*, s. 71.

<sup>162</sup> Por. rozdz. II, p. 3.3.1.

<sup>163</sup> B. Bejze, *Analogia w filozoficznym...*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 498.

	człowiek		Bóg
jak -----		tak -----	
	jest mądry przez partycypację mądrości transcendentalnej transcendentalnej		jest mądry swoją mądrością, która jest w obrębie mądrości jako jej racja.

Natura tego atrybutu, jakim jest Mądrość Boża, byłaby niezrozumiała bez pierwotnego odniesienia się do pojęcia bytu. Na drodze zaś bytu dochodzimy do stwierdzenia konieczności istnienia Czystego Istnienia, jako źródła partycypacji podstawowej doskonałości transcendentalnej: istnienia. Na wzór partycypacji tej doskonałości podstawowej, możemy mówić o partycypacji innych doskonałości; lecz niesprzecznych z tą fundamentalną. Gdybyśmy jednak próbowali zrozumieć jakiś atrybut na wzór analogii proporcjonalności ogólnej, na podobieństwo schematu:

	człowiek		zwierzę
jak ma się -----		tak ma się -----	
	duszy		duszy,

to popadlibyśmy w zwyczajną antropomorfizację<sup>164</sup>. Ponadto występuje tu, po dokładniejszej analizie, wspomniana już jednoznaczność wyższego rzędu; nie ma więc potrzeby odwoływania się do konieczności istnienia analogatu głównego.

I wreszcie droga, na której wykonujemy zabieg zaprzeczania: *via negationis, remotionis*. Polega to na tym, iż mówimy kim Bóg nie jest w opozycji do pojęć tzw. doskonałości mieszanych, przysługujących wyłącznie bytom skutkowym, pochodnym<sup>165</sup>. Pojęcia doskonałości mieszanych są pojęciami kategoriałnymi, jednoznacznymi, abstrakcyjnymi. Są nimi doskonałości materialne lub od materii zależne, przypadłości lub ich części, a także właściwości decydujące o tym, że dany byt znajduje się w danym rodzaju lub gatunku. We wszystkich tych wypadkach mamy do czynienia z esencjalną płaszczyzną bytu. Nie mamy więc tu do czynienia absolutnie z analogią transcendentalną, lecz właśnie z ogólną<sup>166</sup>. Do twierdzeń wypracowanych za pomocą negacji, będą należały takie określenia jak: Bóg nie jest materialny, nie jest zmienny, nie jest gniewliwy, bo nie ma życia uczuciowego itd. Jako że Bóg jest przyczyną wszystkiego, co jest dobre w porządku stworzonym, ma więc Bóg to wszystko, co jest w doskonałościach mieszanych istotnie doskonałe, co jest w nich bytem jako takim. Dlatego też mówimy, że doskonałości te występują w Bogu wirtualnie, a nie formalnie. W przypadku pojęć doskonałości mieszanych, możemy orzekać nimi o Bogu pozytywnie jedynie na sposób metafory.

<sup>164</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 154–155; 205–207; 227–234.

<sup>165</sup> B. Bejze, *Analogia w filozoficznym...*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 498.

<sup>166</sup> B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 111–114.



Zabieg negacji pełni bardzo ważną rolę w procesie orzekania o Bogu. Jest on spełnieniem postulatu poprawności orzekania w Bogu doskonałości, które występują w bytach przygodnych. Doskonałości te należy więc oczyścić od wszelkich braków, ograniczeń co do treści, jak i stopnia realizowania się. Zaprzeczenie jest więc zabiegiem, którego domagają się uprzednio sformułowane sądy afirmacyjne<sup>167</sup>. W orzekaniu tym tkwi również podstawowe odniesienie do Pełni Bytu przez negację. W przeciwnym wypadku sądy te byłyby, podobnie jak w przypadku doskonałości o zakresie częściowo tylko transcendentálním, antropomorfizacją.

### ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona powyżej próba zastosowania teorii analogii w procesie poznania istnienia Boga, a także Jego atrybutów, miała na celu pewne uporządkowanie tematu, a przede wszystkim ukazanie nadal jego aktualności. Spór bowiem o typ analogii, który możemy w tym celu stosować, jest jak się okazuje, sporem o rozumienie bytu. Aby móc stosować teorię analogii w poznaniu Boga, musimy wprawdzie mieć jako przedmiot badań realnie istniejący byt, składający się z niesprowadzalnych do siebie elementów: istoty i istnienia. Pomijanie bądź istoty, bądź najczęściej istnienia prowadzi do zafałszowania rzeczywistości, co czyni nasze rozważania o Bogu bezużytecznymi. Stąd też trzeba przyznać pełną rację biskupowi Bohdanowi Bejze, który stwierdza, że: „Bez stosowania analogii można żywić liczne przekonania dotyczące Boga, ale są one pozbawione cech poznania racjonalnego; metodyczna, uzasadniona i usystematyzowana wiedza filozoficzna o Bogu bez posługiwania się analogią jest niemożliwa”. Dlatego też tak wiele miejsca w niniejszym artykule poświęcamy omówieniu struktury bytu. Właściwe zrozumienie bowiem bytu ma w konsekwencji fundamentalne znaczenie dla wyjaśnienia sporu odnośnie do typu analogii stosowanego w poznaniu istnienia i istoty Boga. Zauważmy przy tym, że zupełnie pominęliśmy prądy filozoficzne głoszące niemożliwość stosowania analogii w odniesieniu do Boga. Wspomniany spór zrodził się w łonie samego tomizmu.

Teoria analogii nieodłącznie wiąże się z metafizyką; jest bowiem jej głównym narzędziem. Uzasadnia pluralizm bytowy, a zarazem wyjaśnia bytowość jedność. Racją dostateczną istnienia zarówno pluralizmu, jak i jedności bytowej jest Byt Pierwszy, w którym nie ma już zdwojenia na istotę – istnienie. Ten Byt ma w sobie pełnię istnienia, sam bowiem jest Istnieniem Czystym, racją istnienia wszelkich bytów przygodnych. Istnienie jest zamienne w tym Bycie z innymi wartościami transcendentálnymi. Dlatego Byt ten jest na przykład Pełnią Dobroci czy Pełnią Prawdy. Do takiego zabiegu poznawczego możemy więc stosować poprawnie tylko analogię proporcjonalności transcendentálnej. Analogia atrybucji,

<sup>167</sup> B. Bejze, *Ten, który jest...*, s.71–72.

analogia metaforyczna, czy wreszcie analogia proporcjonalności ogólnej, jak wykazaliśmy to w pracy, są typami analogii, których nie można poprawnie stosować w poznaniu Boga bez popadnięcia w błędy agnostycyzmu i antropomorfizmu.

Również stosując poznanie Boga za pomocą pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu, nie możemy pominąć teorii analogii. Pięć dróg stanowi jakby pięć aspektów tej samej drogi, której punktem wyjścia, materiałem danym jest właśnie pewien zbiór bytów przygodnych, reprezentatywnych dla całej rzeczywistości. Warunkiem jednak, uniesprzecznieniem takiego ujmowania pięciu dróg, jest byt analogiczny w swojej strukturze.

Teorie głoszące tezę, że analogia proporcjonalności transcendentalnej jest metodą przebrzmiałą, nieaktualną, mniej lub bardziej świadomie negują więc klasyczne ujęcie filozofii Boga, jako zwieńczenia metafizyki. Również dowolne stosowanie typu analogii w poznaniu Bytu Pierwszego – Boga, dowodzi pewnej albo nieznamomości, albo świadomego odrzucania klasycznej koncepcji bytu, składającego się z dwóch podstawowych, nietożsamyh elementów: istoty i istnienia. Dla metafizyki klasycznej, poprawna teoria analogii jest sprawą bardzo doniosłą, wręcz fundamentalną. Każdy kto pragnie tę metafizykę poznać i uprawiać, musi uznać teorię analogii za jak najbardziej wartościową i aktualną.

Warto przy tym zauważyć, że myśl filozoficzna biskupowi Bohdana Bejze w zakresie analogii nosi również cechy oryginalne. Widać to zwłaszcza wyraźnie w odniesieniu do klasycznej wizji analogii w ujęciu M. A. Krąpca OP. Mianowicie B. Bejze proponuje nieco zmodyfikowany podział w nazewnictwie różnych rodzajów analogii. I tak zamiast mówić o analogii proporcjonalności ogólnej i proporcjonalności transcendentalnej, dzieli tę analogię na analogię proporcjonalności niewłaściwej, jak i proporcjonalności właściwej. Do pierwszej grupy zalicza oczywiście analogię metaforyczną, jak i analogię proporcjonalności tworzoną przez pojęcia doskonałości mieszanych, tzn. takich, które odnoszą się aspektu kategoryjnego bytu (doskonałości materialne, przypadłości lub części czy wreszcie właściwości decydujące o tym, że byty przynależą do określonego rodzaju lub gatunku). Pojęcia te jako jednoznaczne, abstrakcyjne i odnoszące się do esencjalnej płaszczyzny bytu mogą jedynie tworzyć konstrukcje zwane izo- lub homomorfii bez możliwości odniesienia do siebie z powodu braku wspólnego analogonu. Bejze podkreśla, że pojęciami doskonałości mieszanych możemy orzekać o Bogu twierdząco jedynie na sposób właśnie metafory. Natomiast pod nazwą analogii proporcjonalności właściwej będziemy mieli oczywiście do czynienia z analogią proporcjonalności transcendentalnej, jak również z analogią proporcjonalności o zakresie częściowo transcendentalnym. Bejze uważa bowiem, że istnieją różne zakresy transcendentalności: ta w sensie ścisłym, jak i ta w sensie względnym, który odnosi się do tzw. doskonałości czystych, omówionych już w niniejszym artykule<sup>168</sup>.

<sup>168</sup> Zob. B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109–117; tenże, *O tomistycznej...*, s. 909; tenże, *Ten, który jest...*, s. 70–71; tenże, *Zasada analogii...*, s. 583–585.

Zauważmy również, że współczesnemu człowiekowi terminy: metafizyka i analogia kojarzą się częstokroć co najwyżej z jakąś wiedzą tajemną. Skutecznie podtrzymują taki stan rzeczy wspomniane już we wstępie współczesne kierunki filozoficzne. Ten człowiek jednak, tak bardzo dziś zagubiony, potrzebuje w swym życiu i postępowaniu pewników, jakiegoś trwałego fundamentu. Ponadto wielu ludzi szuka, często po omacku, instynktownie, uniesprzecznienia i uzasadnienia rozumowego swojej wiary w Boga. I właśnie metafizyka, jako podstawowy dział filozofii klasycznej, może współczesnemu człowiekowi zaoferować narzędzie poznania, zrozumienia i uniesprzecznienia otaczającego go świata. Tym narzędziem jest właśnie, często zapomniana i odrzucana, teoria analogii, którą wielu, chcąc w sposób głębszy, spojrzeć na świat, powinno „odkryć na nowo”.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Źródła

- Anderson J.E., *The bond of being. An essay on analogy and existence*, St. Louis 1954.
- Bejze B., *Ten, który jest. O poprawną koncepcję istoty Boga*, „Zeszyty Naukowe” KUL, 1(1958)2, s. 67–72.
- Bejze B., *Filozoficzna nauka o Bogu a metafizyka*, „Zeszyty Naukowe” KUL, 3(1958), s. 93–97.
- Bejze B., *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak” 50/51(1958), s. 897–910.
- Bejze B., *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), z. 1, s. 149–173.
- Bejze B., *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak”, 59(1959), s. 579–587.
- Bejze B., *Analogia bytu istniejącego*, „Zeszyty Naukowe” KUL, 5(1962)4, s. 121–126.
- Bejze B., *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne”, 10(1962), z. 1, s. 105–118.
- Bejze B., *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), z. 1, s. 41–53.
- Bejze B., *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 105–120.
- Bejze B., *Analogia w filozoficznym poznaniu Boga*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, k. 497–498.
- Bejze B., *Rola pięciu dróg w afirmacji istnienia Boga*, „Więź”, 9(1982), s. 52–60.
- Bejze B., *Aby filozofować odpowiedzialnie*, w: *Wobec Boga i moralności*, Warszawa 1996, s. 348–352.
- Herbut J., *O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963)1, s. 25–40.
- Herbut J., *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966), z. 1, s. 115–125.
- Krąpiec M. A., *Dziela*, t. I: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Krąpiec M. A., *Dziela*, t. X: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.
- Krąpiec M. A., *Dziela*, t. XIII: *Język i świat realny*, Lublin 1995.
- Krąpiec M. A., *Dziela*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka*, Lublin 1988..
- Krąpiec M. A., *Struktura bytu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 70–137.
- Krąpiec M. A., *Rola analogii w teologii*, w: Wincenty Granat, *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny, Lublin 1965, s. 163–178.
- Krąpiec M. A., *O rozumienie dróg poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 50–59.

- Krapiec M. A., *Dwie wizje świata realnego monizm – pluralizm*, w: J. Z. Zdybicka, *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 29–53.
- Krapiec M. A., *O rehabilitację analogii bytowej*, „Roczniki Filozoficzne” 5(1955/1957) 4, s. 103–119.
- Krapiec M. A., *Metafizyka i problem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, Warszawa 1968, s. 347–379.
- Krapiec M. A., Zdybicka J. Z., *O tomistycznej drodze poznania Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, t. I, Warszawa 1974, s. 71–83.
- Krapiec M. A., *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993.
- Lyttkens H., *The analogy between God and the world. An investigation of its interpretation of use by Thomas of Aquino*, Uppsala b.r.w.
- Mascall E.L., *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961.
- S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, (Ed. Leonina), Romae 1862–1912.
- Szumil H.I., *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 464–469.

## 2. Literatura uzupełniająca

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- Bakies B., *Filozofia bytu a filozofia Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 13(1977)1, s. 85–100.
- Bakies B., *Poznanie metafizyczne a argumentacja na istnienie Boga w ujęciu Mieczysława A. Krapca*, *Studia o filozofii Boga*, t. 4, s. 9–139.
- Bakies B., *O właściwej koncepcji poznawalności istnienia*, w: „Studia Philosophiae Christianae”, 18(1981)1, s. 179–185.
- Baer N. R., *W matni New Age*, cz. 1, Rouvillois S., *New Age – kultura i filozofia*, cz. 2, Kraków 1996.
- Bejze B., *O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*, „Znak” 47(1958), s. 600–606.
- Bejze B., *Wokół tomistycznej filozofii Boga*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 3–24.
- Bejze B., *Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 2(1965), s. 5–31.
- Bejze B., *W sprawie badań nad filozofią Boga*, „Zeszyty Naukowe” KUL, 9(1966)4, s. 59–62.
- Bejze B., *W poszukiwaniu współczesnego systemu filozofii Boga*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 41–56.
- Bejze B., *Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, s. 11–78.
- Bejze B., *Poznać istnienie Boga – ale jak?*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 7–21.
- Bejze B., *Dzisiejsza problematyka poznania Boga w ogniu dyskusji*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa, 1982, s. 368–371.
- Bejze B., *W sprawie uprawiania i przekazywania wiedzy o Bogu*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa, 1982, s. 372–423.
- Bejze B., *O Bogu u kresu XX wieku (wywiad)*, „W drodze” nr 6, 1993, s. 89–93.
- Dłubacz W., *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 98–118.
- Dogiel G., *Metafizyka*, Kraków 1992.
- Elders Leo J., *Filozofia Boga*, Warszawa 1992.
- Forycki R., *Metafizyczne dowodzenie istnienia Boga na podstawie przygodności bytu*, w: *Studia o filozofii Boga*, t. 3, s. 27–44.
- Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- Gogacz M., *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 21–50.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
- Gogacz M., *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, w: *Studia o filozofii Boga*, t. 5, Warszawa 1992, s. 16–19.

- Granat W., *Teodycea, Istnienie Boga i jego natura*, Lublin 1968.
- Informator filozofii polskiej*, w: *Principia*, t. XII, (red.) Jaśtal J., Kraków 1995.
- Jackowski J.M., *Bitwa o prawdę*, t. 2, *Wyrok na Boga*, Warszawa 1997.
- Kamiński S., *Poznanie Boga, a typy racjonalnego poznania*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*”, 17(1981)1, s. 145–154.
- Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 193–247.
- Kamiński S., Zdybicka J. Z., *O sposobie poznania istnienia Boga*, „*Znak*” 16(1964)6, s. 635–661.
- Kamiński S., Zdybicka J. Z., *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. I, Warszawa 1968, s. 57–103.
- Kloskowski K., *Filozofia Boga*, Gdańsk 1991.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 1995.
- Kowalczyk S., *Negacja analogii a poznawalność Boga. Krytyka teorii F. Brentano*, „*Zeszyty Naukowe*” KUL, 2(1959)1, s. 93–101.
- Kowalczyk S., *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986, s. 121–170.
- Krąpiec M. A., *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „*Znak*” 11(1959)5, s. 564–577.
- Krąpiec M. A., *Poznawalność Boga i duszy: trudności – podstawy rozwiązań*, „*Znak*” 11(1959)60, s. 747–756.
- Krąpiec M. A., *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „*Znak*” 11(1959)59, s. 564–577.
- Krąpiec M. A., *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „*Znak*” 16(1964)120, s. 662–666.
- Krąpiec M. A., *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 11–56.
- Krąpiec M. A., *Filozofia a ideologia*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 93–100.
- Krąpiec M. A., *Nauka i głupota*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994, s. 11–15; tamże, *Czy i jak filozofować*, s. 15–18; tamże, *Filozofia... jaka? – Klasyczna!*, s. 18–22.
- Krąpiec M. A., *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 85–148.
- Krąpiec M.A., *Przekonania dotyczące Boga, a postawy moralne w: Wobec Boga i moralności*, Warszawa 1996, s. 49.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, (red.) Podsiad A., Więckowski Z., Warszawa 1983.
- Maryniarczyk A., *Tomizm. Dlaczego?*, Lublin 1994, s. 13–34
- Morawiec E., *Uwagi na temat stosunku filozofii bytu do filozofii Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 9 (1973) 1, s. 279–292.
- Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Sareło Z., (red.), Poznań 1995.
- Stępień A. B., *Byt: jego rodzaje ,struktura, uwarunkowania*, w: *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 159–191.
- Stępień A. B., *Metafizyka, a istnienie Boga*, „*Znak*” 13 (1961), s. 638–645.
- Wciórka L., *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994, s. 18–98.
- Wszolek S., *Pytając o Boga. „Dowody” istnienia Boga*, Tarnów 1994.
- Zdybicka J. Z., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.
- Zdybicka J. Z., *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 203–212.
- Zdybicka J. Z., *O dowodach istnienia Boga*, „*Znak*” 13 (1961), s. 579–589.
- Zdybicka J. Z., *Naukowy obraz świata a problem poznania istnienia Boga*, „*Zeszyty Naukowe*” KUL, 11 (1968) 2, s. 15–26.
- Zięba M., *Po szkodzi? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 5–11.



KS. PIOTR MOSKAL  
Lublin–KUL

## PROBLEM POZNANIA BOGA NA DRODZE DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

### I. PRÓBY EKSPLANACJI PRZEKONAŃ TEISTYCZNYCH I RELIGII NA DRODZE ODWOŁANIA SIĘ DO DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Friedrich D. E. Schleiermacher uchodzi za tego, który rozpoczął tradycję filozofowania nad doświadczeniem religijnym. Jego zdaniem ludzie mają uczucie (*Gefühl*) absolutnej zależności od nieskończonego Boga, którego autor zdaje się rozumieć panteistycznie. Oto wraz z odczuciem własnego bytu dane jest człowiekowi uczucie bytu bożego. Na uczuciu zależności od Boga zasadza się religia<sup>1</sup>.

Zdaniem W. Jamesa „korzenie i jądro osobistego doświadczenia religijnego tkwią w mistycznych stanach świadomości”<sup>2</sup>. Stany te cechują się niewyraźnością, biernością, nietrwałością, ale i zdolnością poznawczą, chociaż nie jest to poznanie o charakterze intelektualnym czy racjonalnym<sup>3</sup>, raczej uczuciowym<sup>4</sup>. Czy doświadczenie mistyczne jest właściwym uzasadnieniem religii? Autor różni tu sytuację człowieka mającego takie doświadczenie i człowieka stojącego niejako z zewnątrz:

„1. Należycie rozwinięte stany mistyczne zwykle posiadają, i mają prawo posiadać, bezwzględna władzę nad nawiedzonymi przez nie osobami.

2. Nie wyłania się z nich żaden taki autorytet, który mógłby narzucić się ludziom zewnętrznym i zmusić ich do bezkrytycznego przyjęcia objawień mistycznych”<sup>5</sup>.

James nie rozstrzyga kwestii, czy faktycznie odnośne doświadczenie jest doświadczeniem Boga<sup>6</sup>. Jakie jest uzasadnienie przekonań religijnych tych ludzi,

---

<sup>1</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995. Por. A. Stöckl, J. Weingärtner, *Historja filozofji w zarysie*, tłum. F. Kwiatkowski, Kraków 1928, s. 383–385.

<sup>2</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 344.

<sup>3</sup> Tamże, s. 345–347, 383.

<sup>4</sup> „Sądzę, że uczucie jest głębszym źródłem religii i że formuły filozoficzne i teologiczne są wytworami wtórnymi, przypominającymi przekład tekstu na język obcy” (tamże, s. 391).

<sup>5</sup> Tamże, s. 383.

którzy doświadczeń mistycznych nie mają? Zgodnie z założeniami pragmatyzmu uzasadnieniem tym są realne i pozytywne skutki religii<sup>7</sup>. Takie jednak uzasadnienie jest tak zawodne, jak zawodna jest pragmatyczna koncepcja prawdy. Wszak pozytywne rezultaty można osiągnąć, opierając się na prawdziwych, jak i fałszywych przesłankach. W tej sytuacji sprawa istnienia przedmiotu religijnego pozostaje nadal otwarta.

Jakkolwiek R. Otto<sup>8</sup> nie używa wyrażenia „doświadczenie religijne”, jego charakterystykę uczuć religijnych traktuje się jako charakterystykę doświadczenia religijnego<sup>9</sup>. W ujęciu R. Otto podstawą religii jest „uczucie całkowitej wyższości (i niedostępności) *numinosum*”<sup>10</sup>. W szczególności chodzi tu o uczucie *mysterium tremendum* i *fascinatum*. To uczucie czy odczucie jest jakąś przedpojęciową percepcją bóstwa – *numinosum*. *Numinosum*, podobnie jak I. Kanta rzecz sama w sobie, jest niepoznawalne. Jest natomiast odczuwalne dzięki specjalnej władzy zwanej *sensus numinis*. Inspirując się teorią poznania Kanta, Otto przypisuje uczuciu numinotycznemu charakter aprioryczny: „Wypływa ono z głębi duszy, z najgłębszego źródła poznania samej duszy, bez wątplenia nie przed podniętą i bodźcem ze strony świeckich i zmysłowych rzeczywistości i doświadczeń i nie bez nich, lecz z nich i między nimi. Powstaje ono jednak nie z nich, lecz tylko dzięki nim. Są one bodźcem i podniętą jego samowzbudzenia się”<sup>11</sup>.

Wobec powyższego można w stosunku do propozycji Otta zgłosić dwie trudności. Po pierwsze, nie ma w niej podstaw, by utożsamić *numinosum* z osobowym Absolutem. Po drugie, o istnieniu *numinosum* wiadomo tylko tyle, że jest intencjonal-

<sup>6</sup> „Twierdzenie, że Bóg, którego poznajemy w doczesnych przeżyciach jaźni podświadomej, jest tożsamością z wiekuistym Bogiem władcą świata, uznać musimy jedynie za wybitne wierzenie osobiste, za mniemanie. Wierzenie to jednak jest podstawą religii niemal wszystkich ludzi” (tamże, s. 468).

<sup>7</sup> „Zdaje mi się, że dalsze granice naszej istoty pogrążone są w zupełnie innych wymiarach istnienia niż świat zmysłowy i dostępny rozumowi. Nazwijcie to dziedzinami mistycznymi lub nadnaturalnymi, jak się wam podoba. Skoro w tych dziedzinach rodzą się nasze bodźce idealne [...], należymy do tej dziedziny bodaj ściślej niż do świata widzialnego, albowiem należymy tam, gdzie należą nasze ideały. A owe dziedziny niewidzialne nie są tylko idealne, bo wywołują skutki na tym świecie. Gdy znosimy się z tymi dziedzinami, nasza skończona (doczesna) osobowość podlega pewnemu działaniu, zostajemy zmienieni na ludzi nowych i – co za tym idzie – zmienia względnie odradza się nasze postępowanie w świecie naturalnym. To zaś, co wywołuje zmiany w jakiejś rzeczywistości, samo musi być rzeczywistością, stąd czuję, że nie posiadamy filozoficznego usprawiedliwienia do nazywania nierzeczywistym niewidzialnego czy mistycznego świata. Bóg – przynajmniej dla nas chrześcijan – jest imieniem owej istności najwyższej” (tamże, s. 466–467).

<sup>8</sup> *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, wyd. 2, Wrocław 1993.

<sup>9</sup> Por. np. J. Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non-Christian*, wyd. 5, Chicago 1972, s. 209–227; J. Keller, *Wstęp. Rudolf Otto i jego filozofia religii*, w: R. Otto, *Świętość...*, s. 7–28; Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 92–96; W. L. Rowe, *Philosophy of Religion. An Introduction*, wyd. 2, Belmont, California 1993, s. 55–56.

<sup>10</sup> Wtórne w stosunku do tego uczucia, będącego „jego cieniem w samopoczuciu” jest „uczucie zależności stworzenia (*Kreaturgefühl*)”. Por. *Świętość...*, s. 36–39.

<sup>11</sup> Tamże, s. 132.



nym korelatem przeżyć ludzkich, że dane jest jako treść pewnego odczucia. W ten sposób nie rozstrzyga się jeszcze kwestii pozapodmiotowego istnienia *numinosum*.

O doświadczalnym poznaniu Boga (boskości) mówi także M. Scheler: „Pierwszą pewną prawdą wszelkiej fenomenologii religii jest to, że człowiek, na jakimkolwiek stopniu swego religijnego rozwoju by się znajdował, zawsze i od razu spogląda w sferę bytu i wartości zasadniczo odmienną od całego pozostałego świata doświadczenia, która ani nie jest z niego wyprowadzona, ani na drodze jego idealizacji wydobyta, a dostęp do niej jest możliwy wyłącznie w akcie religijnym. Jest to twierdzenie o pierwotności i niewyprowadzalności doświadczenia religijnego”<sup>12</sup>. Akt religijny jest zdaniem autora pierwotnym, autonomicznym i koniecznym wyposażeniem człowieka. Z analizy aktów religijnych wnioskuje Scheler o realności Boga jako przedmiotu religii: „byłoby niepodobieństwem wyprowadzenie religijnej skłonności z czegoś innego jak z Boga, który poprzez nią czyni samego siebie w naturalny sposób poznawalnym dla człowieka”<sup>13</sup>.

W propozycji Schelera dają się zauważyć dwie trudności. Po pierwsze, Bóg dany jest jako sens czy korelat aktów intencyjnych człowieka. Otóż fakt, iż Bóg jest daną ludzkiej świadomości, nie daje wystarczających podstaw do wnioskowania o jego realnym, pozapsychicznym istnieniu i byciu przyczyną intencjonalnej obecności w człowieku<sup>14</sup>. Po drugie, jest bardzo problematyczne, czy w ujęciu Schelera doświadczenie religijne jest podstawą czy uzasadnieniem religii. Doświadczenie religijne ma bowiem postać aktu religijnego<sup>15</sup>. Dokonuje się więc niejako wewnątrz religii.

H. Bergson wyróżnia dwa typy religii: statyczną i dynamiczną. Religia statyczna ugruntowana jest w instynkcie społecznym, a jej istotą jest „reakcja obronna natury wobec tego, co w działaniu inteligencji mogłoby być zniechęcające dla jednostki i powodujące rozkład społeczeństwa”<sup>16</sup>.

Religia dynamiczna jest tworem mistyków i prowadzi do przemiany życia ludzkiego w wymiarze indywidualnym i społecznym. Źródłem tej religii jest doświadczenie mistyczne. Czego, zdaniem autora, doświadczenia mistycy? Bergson definiuje mistycyzm przez jego relację do pędu życia: „ostatecznym celem mistycyzmu jest uchwycenie kontaktu, i w konsekwencji częściowa łączność z tym

<sup>12</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 110.

<sup>13</sup> Tamże, s. 232.

<sup>14</sup> Jak za H. Spiegelbergem zauważa Z. J. Zdybicka (*Religia i religioznawstwo...*, s. 87–88), Scheler proponuje pewną modyfikację kartezjańskiego dowodu na istnienie Boga z faktu posiadania przez człowieka idei Boga.

<sup>15</sup> Nazwą „akt religijny” autor oznacza takie fakty, jak wiara, adoracja, cześć, czucie się uzależnionym albo ocalonym itd. (*Problemy religii...*, s. 52). To, co dla charakterystyki aktu religijnego istotne, to to, że jest on przedmiotowo skierowaną operacją ducha, że ma swój sens, a nie to, czy składa się on z wrażeń, uczuć, przedstawień, aktów znaczących, słów, przejawów wyrazowych czy działań (tamże, s. 84).

<sup>16</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło i K. Skorulski, Kraków 1993, s. 202.

wysiłkiem stwórczym, który jest objawiony przez życie. Wysiłek ten pochodzi od Boga, jeśli nie jest samym Bogiem”<sup>17</sup>. Autor nie twierdzi, że Bóg stanowi przedmiot bezpośredniego poznania mistyka. Co więcej, przyznaje, że mistik jest religijny zanim przeżyje doświadczenie mistyczne. „Sam jego mistycyzm jest zresztą nasycony tą religią, ponieważ to od niej właśnie się zaczął. Jego teologia będzie zasadniczo zgodna z tym, co mówią teologowie. [...] jego mistycyzm obficie korzysta z religii, oczekując, że sama religia wzbogaci się dzięki jego mistycyzmowi”<sup>18</sup>. Wobec powyższego zauważamy, że doświadczenie mistyczne nie jest pierwotnym, fundującym religię, poznaniem Boga, ale jest źródłem tej postaci religii, jaką jest religia dynamiczna. Niemniej jednak mistyka posiada, zdaniem autora, swą oryginalną treść: „jeśli zewnętrzne podobieństwa pomiędzy mistykami chrześcijańskimi mogą wynikać ze wspólnoty tradycji i nauczania, to ich zgodność na głębszym poziomie jest znakiem identyczności intuicji, którą najprościej wyjaśnia się przez istnienie Bytu, z którym, jak im się wydaje, utrzymują stosunki”<sup>19</sup>. Zauważamy, że w ujęciu Bergsona teza o istnieniu Boga jawi się nie jako rezultat bezpośredniego poznawczego ujęcia Boga, ale jako rezultat eksplanacji przyjętych wiarą opisów doświadczeń mistycznych. Na podstawie tak wyjaśnianych doświadczeń mistycznych filozof może, zdaniem Bergsona, rozstrzygnąć problem istnienia i natury Boga: jakkolwiek „doświadczenie mistyczne, pozostawione samo sobie, nie może dać filozofowi ostatecznej pewności”, to jednak „prawdopodobieństwa mogą się sumować, ich suma zaś może dać rezultat praktycznie równy pewności”<sup>20</sup>. Innymi słowy, świadectwa mistyków, rozpatrywane łącznie, pozwalają wnioskować w sposób prawie pewny, że Bóg realnie istnieje.

Zdaniem K. Rahnera pierwotne poznanie Boga ma charakter doświadczenia transcendentalnego. Autor charakteryzuje to doświadczenie jako „subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości”. Autor pisze dalej następująco: „Jest to doświadczenie, ponieważ ta atematyczna, ale nieunikniona wiedza jest momentem i warunkiem możliwości każdego konkretnego doświadczenia jakiegokolwiek przedmiotu. Mówimy, że doświadczenie to jest transcendentalne, ponieważ należy do koniecznych i nieusuwalnych struktur samego poznającego podmiotu i ponieważ polega właśnie na przekroczeniu określonej grupy możliwych przedmiotów, na przekroczeniu kategorii. Doświadczenie transcendentalne jest doświadczeniem transcendencji, w którym jednocześnie i jako identyczne są obecne struktura podmiotu i tym samym również ostateczna struktura wszystkich możliwych do pomyślenia przedmiotów poznania. Oczywiście to doświadczenie trans-

<sup>17</sup> Tamże, s. 216.

<sup>18</sup> Tamże, s. 233; por. także s. 231.

<sup>19</sup> Tamże, s. 241.

<sup>20</sup> Tamże, s. 242. Nie rozstrzygamy kwestii, czy Bergsona koncepcja Boga jest bardziej panteistyczna czy bardziej teistyczna.

cidentalne jest nie tylko doświadczeniem czystego poznania, ale jest również doświadczeniem woli i wolności, którym przysługuje ten sam charakter transcendentalności, tak że w zasadzie zawsze możemy zapytać o ‘dokąd’ (*Worauhin*) i ‘skąd’ (*Wovonher*) podmiotu zarazem jako poznającego i jako wolnego”<sup>21</sup>.

Tak oto, zdaniem Rahnera, poznanie Boga jest w człowieku zawsze obecne, chociaż w sposób atematyczny i nienazwany, i stanowi konieczny warunek każdego poznania. Jak dokonuje się to transcendentalne poznanie Boga? Otóż dokonuje się ono, jak mówi autor, za pośrednictwem kategoryjnego spotkania z konkretną rzeczywistością naszego świata. Tą rzeczywistością są rzeczy codziennego doświadczenia, ale także ludzkie słowo, sakrament, Kościół, objawienie czy Pismo Święte, stanowiące „modalności transcendentalnej relacji do Boga”. Gdy człowiek zaczyna zwracać uwagę na ów transcendentalny horyzont poznania, staje się, jak mówi autor, *homo religiosus*<sup>22</sup>.

W jakim sensie można mówić o bezpośredniości doświadczalnego poznania Boga? Rahner mówi o bezpośredniości pośredniej, o tym, że bezpośredni kontakt z Bogiem ma swoje pośrednie ogniwo w postaci bytu skończonego. Zauważamy więc, że w ujęciu Rahnera Bóg nie jest dany jako przedmiot intuicji rozumianej jako niedyskursywna i niezapośredniczona przez znak nieprzezroczysty percepcja istniejącego konkretnego, ale dany jest jako warunek czy horyzont poznania konkretnych rzeczy przygodnych. Przedmiotem doświadczenia religijnego, realistycznie rzecz biorąc, są rzeczy tego świata i człowiek w swym odniesieniu do owego atematycznego i nienazwanego horyzontu, w którym i dzięki któremu poznaje te rzeczy.

Według W. Kaspera poznanie Boga wymaga doświadczalnej podstawy. Jego zdaniem każde doświadczenie ma swój aspekt obiektywny i subiektywny: jest w nim moment dotknięcia przez rzeczywistość, jakieś wrażenie, oraz moment interpretacji tego zdarzenia za pomocą słów, obrazów, symboli i pojęć. Ponadto, poszczególne doświadczenia nie są wyizolowanymi, punktowymi zdarzeniami, ale mają charakter historyczny. Poprzez pośrednictwo języka wcześniejsze doświadczenia ułatwiają interpretację aktualnych doświadczeń. A wreszcie, istnieją nie tylko „bezpośrednie i niezależne doświadczenia”, ale także „doświadczenia zależne”, czyli doświadczenia, których przedmiotem są inne doświadczenia.

W odniesieniu do problemu doświadczenia Boga sprawa ma się następująco. Istnieją ludzkie codzienne doświadczenia. Te doświadczenia stają się przedmiotem refleksji, to jest przedmiotem doświadczenia zależnego. To właśnie zależne doświadczenie okazuje się doświadczeniem skończoności i tajemniczości ludzkiego doświadczenia i jako takie, to zależne doświadczenie jest zarazem doświadczeniem religijnym. A dalej, to zależne doświadczenie staje się zasadniczym doświadczeniem, które „kieruje i przestraja wszelkie inne doświadczenia”. W tym

---

<sup>21</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 23–24.

<sup>22</sup> Tamże, s. 24–25, 48–78.

sensie jest ono, jak mówi autor, doświadczeniem transcendentnym wedle terminologii K. Rahnera i J. B. Lotza. To dzięki niemu istnieją takie pojedyncze doświadczenia, w których wymiar religijny staje się epifanijny. Kasper nazywa te doświadczenia „sytuacją otwarcia”. Są to doświadczenia, w których ujawnia się coś więcej niż to pojedyncze doświadczenie, mianowicie „całościowy kontekst doświadczenia i w nim władająca tajemnica”. Te doświadczenia mogą być bardzo różnorodne: są to doświadczenia radości, smutku, strachu, pocieszenia, miłości, nudy czy śmierci. Ta ujawniająca się tajemniczość jest bardzo ambiwalentna i jest otwarta na wielorakie interpretacje: może być interpretowana teistycznie, panteistycznie, ateistycznie, nihilistycznie, może pozostawać czymś anonimowym lub nienazwanym. Nie można więc, mówi Kasper, pochopnie interpretować tej doświadczonej tajemnicy jako doświadczenia Boga<sup>23</sup>.

Indukcyjny dowód na istnienie Boga z doświadczenia religijnego, dowód uprawdopodobniający wniosek o istnieniu Boga, formułuje R. Swinburne. Oto wielu ludzi ma świadomość Boga czy jakiejś transcendentnej mocy kierującej ich życiem. Zdaniem autora, człowiek, który zdaje się mieć doświadczenie Boga, powinien żywić przekonanie, że je faktycznie ma, o ile nie będzie świadectwa wskazującego na błąd takiego przekonania (zasada łatwości). Podobnie, stosując zasadę łatwości, ludzie nie mający doświadczeń Boga powinni wierzyć tym, którzy takie doświadczenia mają<sup>24</sup>.

Zdaniem J. Hicka „człowiek wierzący opiera częściowo swe przekonania i uznawanie (*believing*) na pewnych danych doświadczenia religijnego, którymi człowiek niewierzący nie posługuje się, bo ich nie ma”<sup>25</sup>. Hick ma na uwadze zdania dotyczące Boga, zwłaszcza zdanie afirmujące Jego istnienie. Zaznacza, że nie chodzi mu o tak zwany argument z doświadczenia religijnego, czyli argument na istnienie Boga oparty na relacjach innych ludzi, zwłaszcza mistyków, z ich religijnych doświadczeń. Chodzi mu mianowicie o to, że człowiek wierzący postępuje racjonalnie, ufając własnemu doświadczeniu. Doświadczenie to ma charakter poczucia życia w boskiej obecności. Nie jest bezpośrednim widzeniem Boga, ale jest specyficznym sposobem doświadczenia świata oraz osobistego życia: jest to doświadczenie rzeczy jako wyposażonych w sens religijny, jako zapośredniczających obecność i działanie Boga. Świadomość Boga jest tak żywa, że okazuje się On czynnikiem równie niepowątpiewalnym jak środowisko przyrodnicze<sup>26</sup>. W *An Interpretation of Religion* Hick podaje następującą koncepcję doświadczenia: jest to modyfikacja zawartości świadomości. Ta modyfikacja może być bądź intencjonalna, gdy dotyczy czegoś zewnętrznego w stosunku do własnej świadomości, lub nieintencjonalna, gdy czegoś takiego zewnętrznego nie dotyczy. Zdaniem Hicka doświadczenie religijne jest doświadczeniem intencjonalnym i

<sup>23</sup> W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 105–115.

<sup>24</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, s. 244–276.

<sup>25</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 183.

<sup>26</sup> Tamże, s. 185–186.

jako takie jest „doświadczeniem-jako”. Wyrasta ono z interpretacji informacji (w cybernetycznym sensie tego terminu) pochodzącej z zewnętrznego źródła. Ta interpretacja dokonuje się za pomocą pojęć religijnych<sup>27</sup>. Wydaje się, że w takim ujęciu język stanowi *a priori* doświadczenia i że tak rozumiane doświadczenie religijne suponuje istnienie jakiegoś poznania, wyrażonego w języku, a wcześniejszego od tegoż doświadczenia.

Szczególną postacią doświadczenia religijnego jest doświadczenie mistyczne, polegające na świadomości jedności z Bogiem, uniwersum czy absolutem. Nie jest to doświadczenie, jak mówi Hick, Realności *an sich*, ale raczej jej manifestacji. Również to doświadczenie jest uwarunkowane wcześniejszymi, specyficznymi dla danej kultury pojęciami<sup>28</sup>.

Od kwestii racjonalności przekonań religijnych, fundowanych na różnych doświadczeniach, autor odróżnia kwestię ich prawdziwości. Wobec faktu pluralizmu religijnego zauważa, że „różne formy doświadczenia religijnego, leżące u podstaw różnych religii świata, powinny być rozumiane w sposób właściwy jako doświadczanie różnych aspektów jednej niezwykle złożonej i bogatej boskiej rzeczywistości”<sup>29</sup>. Różne religie świata stanowią więc „częściowe doświadczenie i cząstkową wiedzę” w stosunku do boskiej rzeczywistości<sup>30</sup>.

W. P. Alston uważa, że doświadczenie – percepcja Boga pełni taką samą funkcję poznawczą w stosunku do teistycznych przekonań, jak percepcja zmysłowa w odniesieniu do przekonań dotyczących świata fizycznego<sup>31</sup>. Podobne stanowisko zajmują W. J. Wainwright i K. E. Yandell, twierdzą, że doświadczenie religijne funduje oczywistość religijnych przekonań<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale–New Haven–London 1989, s. 153–158.

<sup>28</sup> Tamże, s. 154, 165–169, 292–295.

<sup>29</sup> *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 196.

<sup>30</sup> Tamże. Por. także *An Interpretation of Religion...*, s. 233–296, oraz tegoż, *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*, „Faith and Philosophy” 14 (1997), nr 3, s. 277–286.

<sup>31</sup> W. P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991; Por. M. Peterson i in., *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York–Oxford 1991, s. 127–130.

<sup>32</sup> W. J. Wainwright, *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, Madison 1981; K. E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, New York–Cambridge 1993. Ze stanowiskiem Alstona dyskutuje F. Ricken (*Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung*. „Theologie und Philosophie” 70 (1995), s. 399–404, a E. Fales podejmuje wyzwanie nie tylko Alstona, ale także Wainwrighta i Yandell (*Mystical Experience as Evidence*, „International Journal for Philosophy of Religion” 40 (1996), s. 19–46; *Scientific Explanations of Mystical Experiences*. „Religious Studies” 32 (1996), s. 143–163, 297–313).

## II. STANOWISKA KWESTIONUJĄCE MOŻLIWOŚĆ UFUNDOWANIA PRZEKONAŃ TEISTYCZNYCH I RELIGII W DOŚWIADCZENIU RELIGIJNYM

Są autorzy, którzy bardzo ostrożnie, lub nawet sceptycznie oceniają wartość doświadczenia religijnego jako ewentualnego racjonalnego usprawiedliwienia (*justification*) teistycznych przekonań.

W. T. Stace i C. D. Broad przyjmują tezę o zgodności mistyków co do ich przeżyć i są zdania, że chociaż zgodność mistyków nie stanowi dowodu werydyczności ich doświadczeń, to jednak przemawia za werydycznością tychże doświadczeń i prawdziwością przekonań teistycznych<sup>33</sup>.

Autorzy przyjmujący tezę o zgodności doświadczeń mistyków wyznających różne religie są świadomi istniejących rozbieżności w relacjach z odnośnych doświadczeń. Trudność tę próbują rozwiązać przez wprowadzenie rozróżnienia między doświadczeniem a jego interpretacją. I tak na przykład zdaniem W. T. Stace'a to samo mistyczne doświadczenie może być interpretowane inaczej w świetle przekonań chrześcijańskich, a inaczej w świetle przekonań buddyjskich<sup>34</sup>. Podobnie A. Gosztonyi utrzymuje, że mistycy różnych religii doświadczają tego samego Boga, chociaż opisują to doświadczenie za pomocą form myślowych właściwych dla wyznawanej religii<sup>35</sup>. Jeśliby przyjąć, że mistyk interpretowałby swoje doświadczenie w świetle żywionych przekonań religijnych, to doświadczenie to nie mogłoby być pierwotną racją jego przekonań religijnych (i religii) z tego właśnie powodu, że mistyk już jako człowiek religijny miałby odnośne doświadczenie.

W. L. Rowe definiuje doświadczenie religijne jako doświadczenie, w którym ktoś odczuwa (*senses*) bezpośrednią obecność boskości. Może to być zarówno odczuwanie jedności lub identyczności z boskością (mistyczne doświadczenie religijne), jak i odczuwanie boskości jako czegoś odrębnego czy odczuwanie spotkania z boską postacią (zwykle doświadczenie religijne). Rowe zaznacza, że owej boskości nie należy utożsamiać po prostu z Bogiem teizmu. Dodaje też, że mówiąc, iż ktoś ma doświadczenie religijne, nie rozstrzyga kwestii, czy doświadczana boskość faktycznie istnieje. Można bowiem mieć odczucie (*sense*) obecności jakiegoś obiektu, nawet jeśli takowy obiekt nie jest aktualnie obecny. Stąd problemem nie jest to, czy ludzie mają religijne doświadczenia, ale to, czy jest rzeczą racjonalną żywić przekonanie, że owe doświadczenia są raczej werydyczne niż iluzoryczne. Inaczej mówiąc, problemem jest to, czy doświadczenia religijne

<sup>33</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, New York 1960; tenże, *The Teachings of the Mystics*, New York 1960; C. D. Broad, *Religion, Philosophy, and Physical Research*, New York 1969. Podaje za W. L. Rowe, *Philosophy of Religion...*, s. 65–72.

<sup>34</sup> *The Teachings of the Mystics...*, s. 10.

<sup>35</sup> A. Gosztonyi, *Grundzüge der mystischen Erfahrung. Versuch zu einer Anthropologie der Mystik*, w: A. Rosenberg i in., *Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens*, Freiburg, Basel, Wien 1976, s. 98–128, tu s. 112–113.

(zwykle lub mistyczne) dają racjonalną podstawę przekonań dotyczących Boga lub jakiejś boskości.

Jeżeli chodzi o zwykle doświadczenie religijne, Rowe z dwóch powodów negatywnie ocenia jego moc uzasadniającą przekonanie o istnieniu boskości. Po pierwsze, można doświadczać czegoś, co nie istnieje. Nie wolno przy tym w wypadku doświadczenia religijnego posługiwać się zasadą łatwowierności, mówiącą w tym wypadku, że o ile nie mamy powodu do kwestionowania doświadczenia religijnego, jest rzeczą racjonalną żywić przekonanie, że boskość istnieje. Zasada ta bowiem nie jest spełniana przez doświadczenie religijne: jest rzeczą niezmiernie trudną znaleźć powód, dla którego jakieś zwykle doświadczenie religijne można by uznać za iluzoryczne<sup>36</sup>. Po drugie, doświadczenia religijne są osadzone w różnych religiach, które podtrzymują. Te różne religie nie mogą być wszystkie prawdziwe, skoro tak różnorodnie i przeciwstawnie rozumiana jest w nich doświadczana boskość.

Jeśli chodzi o mistyczne doświadczenie religijne, autor wyróżnia dwa jego typy: ekstrawertyczne, które znajduje boską rzeczywistość w świecie zewnętrznym, i introwertyczne, znajdujące boską rzeczywistość w najgłębszych pokładach jaźni (*self, soul*). Rowe uważa, że jakkolwiek można za W. Jamesem przyjąć, że mistycy są usprawiedliwieni w interpretowaniu swych doświadczeń jako werydycznych w tym zakresie, w jakim doświadczenia te są spotkaniami z absolutną, nieodróżnicowaną jednością, to jednak doświadczenia te nie usprawiedliwiają przekonań dotyczących teistycznie rozumianego Boga. Mistyk – teista, który wierzy w Boga, może interpretować swoje doświadczenie jako spotkanie z jakimś aspektem bytu boskiego. Ale zupełnie inną kwestią jest to, powiada Rowe, czy samo doświadczenie usprawiedliwia mistyka w przekonaniu co do realności teistycznie rozumianego Boga. Doświadczenie mistyczne tylko w nikłym stopniu dostarcza racjonalnej podstawy do teistycznych przekonań. Konkluzja ta jest ważna zarówno w odniesieniu do mistyków, jak i do niemistyków<sup>37</sup>.

J. L. Mackie zauważa, że doświadczenie jest zawsze doświadczeniem czegoś. Tym czymś może być zarówno przedmiot rzeczywisty, jak i przedmiot wyłącznie intencjonalny. Przedmiotem doświadczenia religijnego jest, zdaniem autora, przedmiot tylko intencjonalny. Konkretnie, pojedyncze doświadczenie religijne, jako wytłumaczalne czysto naturalnie, na drodze psychologii, poprzez odwołanie się do kontekstu tradycji kulturowo-religijnej wierzącego, nie stanowi żadnego argumentu (ani dla ludzi stojących na zewnątrz tego doświadczenia, ani dla tych, którzy je przeżywają) na rzecz pozapsychicznego istnienia jakiejś wyższej mocy czy Boga filozoficznego teizmu, a tym bardziej na rzecz prawdziwości konkretnego wyznania wiary.

<sup>36</sup> Rowe twierdzi, że jest to możliwe tylko w wyjątkowych sytuacjach, gdyby ktoś otrzymał w ramach doświadczenia polecenie popełnienia zła moralnego.

<sup>37</sup> W. L. Rowe, *Philosophy of Religion...*, s. 54–72.

Z kolei tradycje religijne znajdują także swoje naturalistyczne wyjaśnienie w postaci naturalnych historii religii. Autor odwołuje się do wyjaśnień podanych przez D. Hume'a, E. B. Tylora, J. Frazera, R. R. Marett, L. Feuerbacha, K. Marksa, F. Engelsa, Z. Freuda i wskazuje na nadzieje i obawy ludzi, ich potrzeby praktyczne i uczuciowe, na to, że religia jest do pewnego stopnia projekcją istoty człowieka lub reprezentacją – uosobieniem społeczeństwa, że znajdują w niej odbicie niesprawiedliwe struktury społeczno-ekonomiczne, a także nieświadome i często stłumione pragnienia człowieka. Mackie zaznacza, że te naturalne historie religii nie rozstrzygają kwestii, czy religijne przekonania są prawdziwe; stanowią jednak wzbogacającą i wtórną argumentację przeciwko teizmowi<sup>38</sup>.

Zdaniem D. Dubarle'a doświadczenie religijne nie konstytuuje specyficznego rodzaju poznania, albowiem podmiot interpretuje swoje doświadczenia, to jest religijne przeżycia, w świetle wcześniejszego doświadczenia prawd wiary<sup>39</sup>. G. Mavrodes twierdzi, że nikt nie może być pewny transcendentnego źródła swych religijnych doświadczeń<sup>40</sup>.

M. Przełęcki rozróżnia między doświadczeniem religijnym w sensie węższym i w sensie szerszym. Doświadczenie religijne *sensu stricto* polega na poczuciu obecności osobowego Boga. Szczytową postacią tego doświadczenia jest doświadczenie mistyczne polegające na bezpośrednim obcowaniu lub zjednoczeniu z Bogiem. Autor kwestionuje bezpośredniość doświadczenia religijnego w sensie węższym: jego religijna treść nie jest bezpośrednio dana, ale stanowi rezultat interpretacji tego, co bezpośrednio dane. Ta interpretacja suponuje wcześniej przyjęte wierzenia religijne. A skoro tak, to doświadczenie tego typu nie może stanowić bezpośredniego uzasadnienia twierdzeń religijnych.

Inaczej ma się sprawa z doświadczeniem religijnym w sensie szerszym. Ma ono polegać, zdaniem Przełęckiego, na poczuciu obecności w świecie pewnych doniosłych, choć trudno uchwytnych wartości, takich jak świętość świata, jego ukryty sens czy drugi plan istnienia. Zdaniem autora ten typ doświadczenia jest doświadczeniem bezpośrednim (nie wymagającym interpretacji), tyle że jego przedmiotem są treści raczej ogólnometafizyczne niż religijne, a samo to doświadczenie, dalekie od niezawodności, daje bardzo niski stopień uzasadnienia twierdzeń na nim opartych<sup>41</sup>.

J. Sudbrack zauważa, że nie ma powszechnie akceptowanego pojęcia mistyki, że pojęcie to doznało swoistej inflacji. Używa się go często nader dowolnie.

---

<sup>38</sup> J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 230–258.

<sup>39</sup> Por. M. Bała, *Zarys filozofii religijnej Dominique Dubarle'a*, [mps] ATK, Warszawa 1997, s. 144–168.

<sup>40</sup> G. Mavrodes, *Real v. Deceptive Mystical Experiences*, w: *Mysticism and Philosophical Analysis*, (red.) S. T. Katz, London 1978, s. 235–258.

<sup>41</sup> M. Przełęcki, *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa 1996, s. 69–72.



Niekiedy nazwa „mistyka” znaczy wyjście poza racjonalność, innym razem nadzwyczajne zjawiska towarzyszące mistyce, jeszcze innym razem sięganie do archetypów. Mówi się także o mistyce jako doświadczeniu natury (kosmosu), jaźni (siebie) i wreszcie Boga<sup>42</sup>.

Czy zdaniem Sudbracka mistyka jest racją religii? Autor zdaje się twierdzić coś wręcz przeciwnego, gdy mówi, że cała wielka mistyka wyrastała na bazie religii, określonego wyznania czy światopoglądu<sup>43</sup>. Istnieje ponadto językowo-kulturowy kontekst doświadczeń mistycznych, upoważniający do pytania, czy „mistyka” w rozumieniu zachodnim znaczy to samo, co *satori* czy *samādhi* w Azji Wschodniej?<sup>44</sup>

Są wreszcie autorzy, którzy chociaż z jednej strony wykazują krytycyzm w stosunku do zaistniałych teorii doświadczenia religijnego, to z drugiej strony akcentują doświadczalne podstawy religii. I tak J. E. Smith mówi o religijnym wymiarze ludzkiego doświadczenia, o tym, że w myśli ludzkiej, w wyniku spotkania człowieka ze światem, ze sobą samym i z innymi ludźmi, w sposób nieunikniony powstaje kwestia Boga jako źródła i celu wszechrzeczy. Zauważa też, że u źródeł religii pozytywnej znajduje się doświadczenie bożej obecności poprzez media objawienia: święte osoby czy proroków, wydarzenia historyczne, przyrodę oraz Jezusa Chrystusa. Nadto i dowody na istnienie Boga wywodzą się z konkretnego doświadczenia ludzkiego<sup>45</sup>.

Z kolei Z. J. Zdybicka, stojąc na gruncie realizmu i obiektywizmu teoriopoznawczego, wyklucza (w życiu doczesnym) możliwość bezpośredniego poznania Absolutu. W ujęciu autorki oglądowe, doświadczalne poznanie Boga „twarzą w twarz” jest możliwe dopiero w życiu przyszłym. Zarazem jednak autorka mocno akcentuje tezę, że doświadczenie ludzkiego losu stanowi podstawę teistycznych przekonań i religii<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> J. Sudbrack, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, passim, a zwł. s. 8 i 104. Różnorodność faktów oznaczanych nazwą „doświadczenie religijne” i „doświadczenie mistyczne” świadczy o tym, że treść i zakres odnośnych nazw nie są ogólnie przyjęte. Problemy związane z definicją nie tylko relną, ale i nominalną doświadczenia mistycznego sygnalizuje m. in. F. S. Brainard (*Defining 'Mystical Experience'*, „Journal of the American Academy of Religion” 64 (1996), nr 2, s. 359–392).

<sup>43</sup> Tamże, s. 14. W odniesieniu do buddyzmu R. M. Gimello stawia tezę, że nie doktryna stanowi interpretację doświadczenia mistycznego, ale przeciwnie, doświadczenie mistyczne stanowi egzemplifikację doktryny (*Mysticism and Meditation. W: Mysticism and Philosophical Analysis...*, s. 170–199, zwł. s. 193).

<sup>44</sup> Tamże, s. 18–19.

<sup>45</sup> J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971.

<sup>46</sup> Z. J. Zdybicka, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982), z. 2, s. 5–13; *Religia i religioznawstwo...*, s. 35–54, 414–437.

## III. TEORIE PRZEDMIOTU DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Zwróćmy obecnie uwagę na to, co według teoretyków doświadczenia religijnego jest przedmiotem tegoż doświadczenia. Chodzi nam zwłaszcza o to, czy Bóg (byt boży), jako realny konkret istniejący poza podmiotem doświadczającym (a nie jako treść świadomości) jest obiektem bezpośredniej, to jest niedyskursywnej (bez pośrednika *ex quo*) i nie zapośredniczonej przez znak nieprzezroczysty (bez pośrednika *per quod*) czynności poznawczej? Tylko w takim przypadku doświadczenie religijne mogłoby stanowić bezpośrednie uzasadnienie tezy o istnieniu Boga, a w konsekwencji mogłoby stanowić poznawczą rację religii. Mogłoby też stanowić jakiś argument na rzecz prawdziwości tezy o istnieniu Boga dla tych, którzy odnośnego doświadczenia nie posiadają, a którzy zechcieliby uwierzyć podmiotom tych doświadczeń.

F. D. E. Schleiermachera teoria uczucia absolutnej zależności od Boga suponuje, że Absolut dany jest jedynie jako treść ludzkich przeżyć. Podobnie w ujęciu W. Jamesa Bóg w doświadczeniu religijnym dany jest tylko jako treść ludzkiej świadomości (i podświadomości), a wedle propozycji M. Schelera – jako sens czy korelat aktów intencyjnych człowieka. W ujęciu R. Otto bóstwo (*numinosum*) dane jest jako intencjonalny korelat apriorycznego uczucia numinotycznego.

H. Bergson wcale nie twierdzi, że to Bóg jako realny konkret jest przedmiotem bezpośredniego poznania. Bóg dany jest jako treść i korelat ludzkich przeżyć: „Dusza zatrzymuje się, jakby usłyszała głos, który ją wzywa. Potem zaś pozwala się unieść prosto przed siebie. Nie dostrzega bezpośrednio tej siły, która ją porusza, lecz czuje jej niedefiniowalną obecność lub odgaduje jej istnienie poprzez symboliczną wizję. Pojawia się więc ogrom radości, ekstaza, w której dusza się pogrąża, lub uniesienie, którego doświadcza”<sup>47</sup>.

W koncepcji doświadczenia transcendentnego K. Rahnera Bóg nie jest postrzeganym konkretem, ale jedynie atematycznym i nienazwanym horyzontem, będącym korelatem aktów intencyjnych człowieka, a w koncepcji doświadczenia religijnego W. Kaspera Bóg może być jedynie sposobem interpretacji tajemnicy ujawniającej się w doświadczeniu zależnym czy w doświadczeniu różnych faktów z życia ludzkiego.

R. Swinburne definiuje doświadczenie religijne jako doświadczenie, które wydaje się (*seems*) podmiotowi doświadczeniem Boga lub innej nadprzyrodzonej mocy. Toteż wedle jego koncepcji Bóg dany jest jako treść świadomości doświadczającego podmiotu. Przyjmując kauzalną teorię percepcji-świadomości, wyprowadza wniosek, że tylko realna obecność Boga jest źródłem doświadczenia Boga<sup>48</sup>. W takim ujęciu nie można jednak mówić o bezpośrednim poznaniu Boga jako realnego konkratu.

<sup>47</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii...*, s. 225.

<sup>48</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, s. 246–248.

W ujęciu J. Hicka Bóg jest jedynie treścią czy modyfikacją świadomości podmiotu doświadczającego świat jako będący wyposażony w sens religijny, a wedle koncepcji W. P. Alstona i W. L. Rowe'a Bóg to treść odczuć, świadomości czy przekonań. Zdaniem J. L. Mackiego Bóg czy jakiś inny byt transcendentny stanowi jedynie intencjonalny przedmiot doświadczenia religijnego.

Wedle E. Lévinasa doświadczenie religijne to pragnienie, zwane przezeń metafizycznym lub etycznym, Boga-Absolutu-Nieskończonego-Niewidzialnego. Bóg dany jest tylko jako swego rodzaju przedmiot szczególnego rodzaju pragnienia<sup>49</sup>.

Zdaniem L. Kołakowskiego treścią roszczenia mistyków jest doświadczenie Nieskończoności i to jako bezpośrednio danej<sup>50</sup>. Jest jednak trudno odpowiedzieć na pytanie, co faktycznie, zdaniem Kołakowskiego, stanowi przedmiot doświadczenia religijnego, a zwłaszcza mistycznego. Być może, że przedmiotem tym jest tylko potrzeba Boga<sup>51</sup>.

M. Przelęckiego rozumienie przedmiotu doświadczenia religijnego nie jest dostatecznie zdeterminowane: przedmiotem tym są jakieś dane czy wartości, ale nie Bóg<sup>52</sup>.

M. Jaworski pisze następująco: „Człowiek może doświadczyć Boga w świecie i poprzez świat i mieć tym samym przeżycie religijne, ponieważ podstawowe doświadczenie bytu (Lotz), doświadczenie rzeczy jako istniejących (Welte), doświadczenie bytu »zmieszanego« z nicością [Maritain – P. M.], a więc doświadczenie formy bytu bezpośrednio nam danego, odsyła nas wprost do Bytu Samoistnego”<sup>53</sup>. Na kanwie rozważań Coretha autor mówi także o problemie Boga sensu istnienia w świecie rodzącym się na bazie ludzkiego doświadczenia. W ujęciu Jaworskiego przedmiotem doświadczenia religijnego jest byt oraz „sens istnienia w aspekcie horyzontu całościowego”. Bóg dany jest w tym doświadczeniu jako to, ku czemu odnosi doświadczany przedmiot, jako to, co stanowi transcendentną zasadę doświadczanego bytu czy sensu ludzkiego istnienia. I w tym sensie można, zdaniem autora, mówić o doświadczeniu Boga. Nietrudno zauważyć, że mamy tu do czynienia z pewną interpretacją (rozumieniem) obiektów bezpośredniego poznania. Autor zresztą wprost mówi, że posługuje się taką koncepcją doświadczenia, które zawsze implikuje jakąś formę rozumowania.

Wedle J. E. Smitha teorii doświadczalnych podstaw poznania Boga przedmiotem doświadczenia jest nie sam Bóg, ale świat oraz media objawienia.

---

<sup>49</sup> Por. A. Jarnuszkiewicz, *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, „Analecta Cracoviensia” 23 (1991), s. 25–33.

<sup>50</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma ... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przekł. autoryzowany T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 126.

<sup>51</sup> Por. D. Karasek, *Leszek Kołakowski o filozofii i religii*, w: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1992, s. 225–249.

<sup>52</sup> M. Przelęcki nie afirmuje teistycznych przekonań i wprost wyznaje, że teistą nie jest (*Poza granicami nauki...*, s. 75).

<sup>53</sup> M. Jaworski, *Doświadczenie religijne. Próba filozoficznej interpretacji*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973), nr 3–4, s. 19–28, cytata ze s. 24.

Wielu autorów, między innymi S. T. Katz, J. Baillie, E. Schillebeeckx i W. L. Power, zwraca uwagę na niebezpośredniość doświadczenia religijnego. Mówią nie o diadycznej, ale o triadycznej relacji człowieka do Boga, o pośredniej bezpośredniości albo o doświadczeniu przez pośrednictwo znaków<sup>54</sup>.

W ujęciu Z. J. Zdybickiej Bóg jawi się jako problem albo postulat w tzw. doświadczeniu ludzkim, tj. doświadczeniu, którego przedmiotem jest człowiek – jego sytuacja egzystencjalna i jego otwarcie na *sacrum*. Ten typ doświadczenia nie jest jeszcze doświadczeniem religijnym, ale przedreligijnym. Uzasadnienie, i to pośrednie, tezy o istnieniu Boga dokonuje się na gruncie filozofii bytu.

Z kolei w religijnym poznaniu Boga przez wiarę, autorka rozróżnia między poznaniem wprost i poznaniem bezpośrednim. Wprost afirmuje się obecność Boga, natomiast naturę Boga poznaje się w znakach (znaki naturalne, jak np. istnienie świata i człowieka, czy znaki nadprzyrodzone w postaci sakramentów), poprzez znaki (np. wydarzenia historyczne) i przez świadectwo osób wierzących. Tym więc, czego się doświadcza, czyli bezpośrednio poznaje, są znaki (sakramenty, wydarzenia historyczne czy osoby reprezentujące Boga, wreszcie wyobrażenia czy przypomnienia Boga) zwane teofaniami czy hierofaniami<sup>55</sup>.

Jeśli chodzi o mistyczne poznanie Boga, zwane doświadczeniem mistycznym, Zdybicka pisze: „Wydaje się, że rzeczywiście zachodzi tu kontakt bezpośredni, który jednak od strony poznawczej nie wyklucza pośrednictwa faktów dziejowych. Poznanie mistyczne w chrześcijaństwie byłoby najmocniejszą formą afirmacji obecności Boga (przeżycie, doświadczenie Jego »jest«) z maksymalnym – możliwym dla człowieka w obecnym życiu wykluczeniem elementów pośredniczących, treściowych. [...] Ale i w przypadku poznania mistycznego nie zachodzi pełna bezpośredniość, naoczność i oglądowość”<sup>56</sup>.

Sudbrack zdaje się być, pod wpływem M. Bubera, zwolennikiem mówienia o mistyce w kategoriach spotkania z Bogiem. To spotkanie może być bardziej głębokie i intensywne (wielka mistyka), ale może też polegać na wierze i miłosnym zwracaniu się do Boga (mała mistyka)<sup>57</sup>. W ujęciu Sudbracka doświadczenie Boga zdaje się być świadomością Boga<sup>58</sup>. Bóg jest więc treścią świadomości. Czy zachodzi percepcja Boga jako istniejącego pozapsychofizycznego konkretnego? Autor mówi o pośredniczącej bezpośredniości: „tak i nie inaczej człowiek spotyka się z Bogiem. A pośredniczyć w tym może – no i pośredniczy – wszystko, co Bóg stworzył; w pierwszej kolejności i kompetentnie Człowiek Jezus Chrystus”<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> S. T. Katz, *Language, Epistemology and Mysticism*, w: *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 22–74, por. W. L. Power, *Religious Experience and the Christian Experience of God*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 31, 1992, s. 177–186; D. Z. Phillips, *Mysticism and Epistemology: One Devil of a Problem*, „Faith and Philosophy” 12 (1995), nr 2, s. 167–188.

<sup>55</sup> Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo...*, s. 427–435.

<sup>56</sup> Tamże, s. 436–437.

<sup>57</sup> J. Sudbrack, *Mistyka...*, s. 114–115.

<sup>58</sup> Tamże, s. 122.

<sup>59</sup> Tamże, s. 128.

Skoro tak, to możemy powiedzieć, że obiektem percepcji jest stworzenie rozumiane jako miejsce obecności Boga. W tym kontekście staje się, zdaniem autora, zrozumiała ignacjańska mistyka znajdowania Boga we wszystkich rzeczach<sup>60</sup>.

Zdaniem M. Gogacza w doświadczeniu mistycznym doświadcza się Boga, i to bezpośrednio. Intelkt „odbiera obecność Boga. [...] Nie tworzy pojęć, nie widzi jasno, a więc doznaje samego istnienia Boga obecnego w człowieku. [...] Mistyk więc poznaje doświadczane istnienie Boga nie tworząc pojęcia Jego istoty”<sup>61</sup>. Precyzując swoje ujęcie, autor pisze: „Doświadczenie mistyczne jest bezpośrednim doznaniem przez intelekt możnościowy samego istnienia obecnego w człowieku Boga, gdy Bóg zechce nie tylko udzielać się nam na mocy naszej wiary, lecz także dać się ująć władzy poznawczej”<sup>62</sup>.

Propozycja Gogacza zawiera pewne trudności. Po pierwsze, autor zdaje się utożsamiać istnienie z obecnością, co chyba jest błędem, zwłaszcza gdy się zważy na to, że istnienie afirmuje się sądem egzystencjalnym, a obecność – lokacyjnym. Po drugie, czy można afirmować samo istnienie lub obecność, nie wiedząc, czego istnienie lub obecność się afirmuje? Chyba jednak nie. Skoro więc afirmuje się istnienie czy obecność Boga, trzeba mieć choćby zalążkowe poznanie Jego istoty. Czy zdaniem autora mistyk ma, choćby w minimalnym stopniu, bezpośredni (a nie przez wiarę czy poznanie dyskursywne) ogląd istoty Boga? Gogacz mówi jedynie o doznaniu istnienia czy obecności Boga. Po trzecie, autor powołuje się na opisy doświadczeń mistycznych Teresy Wielkiej i Jana od Krzyża. Jego zdaniem cytowane przezeń teksty pozwalają na postawienie następującej tezy: „Doświadczenie mistyczne nie jest więc kontaktem z Bogiem jako przedmiotem pojęciowania, lecz z Bogiem, pozwalającym doświadczać swej obecności, swego istnienia w osobie ludzkiej”<sup>63</sup>.

Zatrzymajmy się na dłuższym niż w pracy Gogacza cytacie z *Księgi Życia* Teresy Wielkiej:

„Gdy na modlitwie [...] stawiałam siebie tuż przy Chrystusie i przedstawiałam Go sobie mieszkającego we wnętrzu moim, nieraz także w czasie czytania, zdarzało mi się, że zmienacka przenikało mię takie żywe uczucie obecności Bożej, że żadną miarą nie mogłam wątpić o tym, że On jest we mnie albo ja cała w Nim pogrążona. Nie było to rodzajem widzenia; było to coś innego; zowią to, zdaje mi się, *teologią mistyczną*.

Sprawuje to takie zawieszenie duszy, iż cała jakoby wychodzi z siebie. Wola w tym stanie kocha; pamięć zdaje się jakby zatracona: rozum, o ile mi się zdaje, nie myśli ani się nie gubi, tylko jak mówię, nie działa, będąc jakby przerażony

<sup>60</sup> Tamże, s. 132–134.

<sup>61</sup> M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, passim, cyt. ze s. 12.

<sup>62</sup> Tamże, s. 13.

<sup>63</sup> Tamże, s. 11.

wielkością tych rzeczy, które ogląda, bo Bóg chce, aby rozumiał, że z tego, co mu w tej chwili ukazuje Boski Jego Majestat nic a nic nie rozumie”<sup>64</sup>.

Teresa zaznacza, że nie jest to „czucie” obecności Boga po skutkach, jakie On w duszy sprawuje. Jest wprost przeciwnie: „dusza jasno widzi, że stoi przy jej boku Jezus Chrystus”<sup>65</sup>. Nie jest to widzenie za pomocą wyobraźni<sup>66</sup>. „[...] choć nie ukazuje się w sposób widomy, Pan wyraża obecność swoją tak jasnym poznanie, iż nie ma sposobu o niej wątpić”<sup>67</sup>. Zauważmy, że Teresa jest przekonana („czuje”), i to w sposób niepowątpiewalny, że Bóg jest przy niej obecny. To poznanie nie jest jednak rezultatem jej czynności poznawczych w postaci bezpośredniej percepcji istnienia realnego konkretnego – Boga. To poznanie ona w sobie rozpoznaje jako dane od Boga. Nie ma więc chyba racji Gogacz, gdy twierdzi, że według Teresy Wielkiej (ale także i Jana od Krzyża) „doświadczenie Boga jest odbiorem przez intelekt, [...] obecności Boga”<sup>68</sup>. Intelekt tej obecności nie „odbiera”. On otrzymuje poznanie o tej obecności. To zatem, czego Teresa doświadcza, to intelektualna forma poznawcza, której treścią jest obecność Boga.

#### IV. BÓG PRZEDMIOTEM DOŚWIADCZENIA? – ANALIZA STRUKTURY RZECZYWISTOŚCI

Postawmy zatem zasadnicze pytanie dla naszych rozważań nad doświadczeniem religijnym jako poznawczą racją teistycznych przekonań i religii: czy jest możliwe i czy istnieje doświadczenie Boga rozumiane jako bezpośrednia, tj. niedyskursywna i niezapośredniczona przez nieprzezroczyście znaki percepcja Boga jako bytu – konkretnego obiektywnie istniejącego?

Realistyczne rozwiązanie tego problemu zaproponował św. Tomasz z Akwinu. Nie posługuje się on terminologią „doświadczenie Boga”, „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie mistyczne”. Posługuje się natomiast terminami „ogład istoty Boga” (*visio divinae essentiae*) i „ogład Boga poprzez boską istotę” (*videre Deum per essentiam*). Analizy Tomasza mają charakter teologiczno-filozoficzny. Z objawienia przyjmuje, że błogosławieni w niebie ogładają istotę Boga, i że ten ogład jest niedostępny dla człowieka w czasie życia ziemskiego, chociaż dopuszcza (kierując się autorytetem św. Augustyna) dwa wyjątki: Mojżesza i św. Pawła, którzy w stanie porwania (*raptus*) mieli chwilowo widzieć istotę Boga. Uzasadnienie tych tez także ma charakter teologiczno-filozoficzny<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia* 10, 1. Cytaty z pism Teresy Wielkiej pochodzą z następującego wydania: *Święta Teresa od Jezusa. Dzieła*, przeł. H. P. Kossowski, przejrzał i uzupełnił M. Machejek, t. 1–3, wyd. 3, Kraków 1987–1995.

<sup>65</sup> *Księga życia*, 27, 4.

<sup>66</sup> *Księga życia*, 27, 2–3.

<sup>67</sup> *Księga życia*, 27, 5.

<sup>68</sup> M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki...*, s. 11.

<sup>69</sup> STh I q. 12 a. 1–11; II–II q. 175 a. 1–5; q. 180 a. 5; CG III, 47. 49. 51–60.

Zadaniem naszym jest nie tyle omówienie stanowiska Akwinaty czy historyczno-filozoficzny komentarz do jego tekstów, co raczej filozoficzne rozwiązanie, inspirowane propozycją Tomasza, pewnego przedmiotowego problemu: czy człowiek tu na ziemi może (w sensie wyżej określonym) doświadczyć Boga? Nie rozstrzygamy na razie kwestii, czy ten lub ów człowiek faktycznie takie doświadczenie (poznanie) miał.

Jakkolwiek przedmiotem ludzkiego poznania jest byt, to jednak, ze względu na bytową strukturę człowieka i jego poznania (jedność psycho-fizyczna), konnaturalnym dla ludzkiego intelektu w życiu ziemskim jest to, co bytuje w jednostkowej materii (natura rzeczy materialnych)<sup>70</sup>. Bóg jednak jest niematerialny i jako taki nie może być poznany za pomocą wrażeń czy wyobrażeń. Nawet po śmierci dusza za pomocą intelektu nie może ze swej natury poznać boskiej istoty, a to ze względu na to, że ta istota nie jest konnaturalna dla ludzkiego intelektu. Nie jest konnaturalna ze względu na to, że jest ona *ipsum esse subsistens, suum esse subsistens*. Jeśli więc przyjąć (z objawienia), że człowiek zbawiony widzi boską istotę, to warunkiem koniecznym tego widzenia jest pewna transformacja ludzkiego intelektu, spotęgowanie jego siły, w rezultacie czego będzie on konnaturalny w stosunku do istoty Boga. Owo wzmocnienie czy oświecenie intelektu jest czymś dla intelektu nadnaturalnym (nadprzyrodzonym). Czynnikiem tego dokonujący zostaje nazwany przez Tomasza światłem chwały (*lumen gloriae*). Jest to światło stworzone przez Boga. Stanowi ono nie *medium in quo* oglądu Boga, ale *medium sub quo* Bóg jest widziany.

Oprócz *lumen gloriae* potrzebny jest jeszcze jeden konieczny czynnik oglądu bożej istoty. Potrzebne jest coś, dzięki czemu istota Boga będzie poznawczo obecna w podmiocie poznającym. Tym czymś nie może być jednak żadne wyobrażenie ani nawet pojęcie. Żaden przygodny pośrednik poznania (*species, similitudo*) nie może reprezentować istoty Boga, a to ze względu na wspomnianą absolutną boską transcendencję (*ipsum esse subsistens*). Wobec powyższego, trzeba przyjąć, że czynnikiem tym jest sama boska istota. Ona aktualizuje ludzki intelekt. Istota Boga jest zatem zarówno tym, co (*quod*) się widzi, jak i tym, poprzez co (*quo*) się widzi<sup>71</sup>. Innymi słowy, Bóg jest widziany poprzez boską istotę. Bóg sam staje się formą poznawczą ludzkiego intelektu. Stąd Tomasz mówi o widzeniu istoty Boga (*Dei essentia*) i o widzeniu Boga *per essentiam*.

<sup>70</sup> Świadomie rezygnujemy z wprowadzenia rozróżnień na przedmiot własny czy właściwy (*objectum proprium*) oraz przedmiot dostosowany czy współrzędny (*objectum proportionatum, adaequatum* lub *connaturale*) [por. *Objaśnienia tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*, Cz. I, *O Bogu*, przeł. i objaśnieniami zaopatrzył P. Bełch. Londyn 1975, s. 297], czy rozróżnienia na przedmiot formalny adekwatny i przedmiot formalny właściwy [M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, (*Dziela*, t. 2), wyd. 2, Lublin 1995, s. 569–573]. Zarówno bowiem wśród tomistów, jak i samego Tomasza zauważa się brak konsekwencji w posługiwaniu się odnośną terminologią.

<sup>71</sup> CG III, 51.

Aby intelekt ludzki mógł być wypełniony boską istotą, musi być spełniony pewien warunek. Oto skoro ludzkie intelektualne poznanie jest funkcjonalnie związane z poznaniem zmysłowym, a boską istotę można poznać tylko intelektem, wzmocnionym przez *lumen gloriae* i wypełnionym boską istotą jako *medium quo*, istnieje konieczność oderwania intelektu od stworzonych form poznawczych: pojęć, wyobrażeń i wrażeń zmysłowych, a w konsekwencji i od zmysłów, aby możliwe było oglądanie Boga. To oderwanie może dokonać się albo przez śmierć, czyli całkowite oderwanie duszy od ciała, albo przez tzw. porwanie (*raptus*), w czasie którego zachodzi oderwanie intelektu od zmysłów.

Z filozoficznego punktu widzenia nie można ani potwierdzić, ani zakwestionować faktu porwania kogoś (chodzi tu zwłaszcza o Mojżesza i św. Pawła) aż do oglądu istoty Boga. Nie można wykluczyć, że ktoś zostaje przez Boga porwany i otrzymuje przejściowo *lumen gloriae* i przejściowo zostaje wypełniony boską istotą. Nie można wykluczyć, że to, co z natury dla człowieka jest niedostępne, staje się dla niego dostępne przez łaskę. Jednak osąd w tej sprawie leży w kompetencji wiedzy teologicznej. Filozofowi pozostaje eksploracja ewentualnego własnego doświadczenia Boga, doświadczenia rozumianego jako percepcja-wizja Boga w Jego istocie, ewentualnie eksploracja opisów odnośnych doświadczeń innych ludzi. Trzeba jednak liczyć się z pewnymi trudnościami. Po pierwsze, należy rozstrzygnąć, czy świadek ewentualnego doświadczenia jest prawdomówny. Po drugie, jest rzeczą bardzo trudną precyzyjny opis czynności poznawczych: co jest przedmiotem poznania, co treścią poznania, a co wreszcie interpretacją treści poznawczych w świetle żywionych przekonań religijnych, filozoficznych czy światopoglądowych.

#### V. BÓG PRZEDMIOTEM DOŚWIADCZENIA? – PRÓBA INTERPRETACJI ZWYKŁYCH I MISTYCZNYCH DOŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH

Pamiętając o trudnościach związanych z wiarygodnością opisów doświadczeń religijnych, przystępujemy do wskazania faktów uznanych przez teoretyków doświadczenia religijnego za takowe doświadczenia oraz do próby odpowiedzi na pytanie, co tak naprawdę jest obiektem bezpośrednich ujęć poznawczych tych doświadczeń. Czy tym obiektem jest Bóg?

R. Swinburne wyróżnia pięć typów doświadczeń religijnych:

1. Percepcje dotyczące zupełnie zwyczajnych obiektów niereligijnych, np. nieba postrzeganego jako dzieło Boga. To, że jest to dzieło Boga, nie jest zdaniem autora dla człowieka wnioskiem, lecz tym, co zdaje się wydarzać<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Ten typ doświadczenia Swinburne ilustruje Hicka teorią „doświadczenia-jako”: pewne historyczne wydarzenie prorok doświadcza w określony sposób, np. jako karę bożą. Por. J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. 2, London 1967, s. 142–143.



2. Percepcje dotyczące niezwykłych obiektów publicznych, takich jak zmartwychwstały Jezus ukazujący się uczniom<sup>73</sup>, objawienia Maryi w Fatimie, doświadczenie św. Pawła w drodze do Damaszku<sup>74</sup>.

3. Doświadczenia prywatne w postaci doznań (*sensation*) dających się opisać za pomocą normalnego słownictwa używanego do opisu wrażeń pochodzących z naszych pięciu zmysłów. Przykładem takiego doświadczenia jest doznanie Józefa podczas snu, polegające na widzeniu anioła i słyszeniu jego słów<sup>75</sup>.

4. Doświadczenia prywatne w postaci doznań nie dających się opisać za pomocą normalnego słownictwa. Te doznania są tylko analogiczne w stosunku do doznań normalnego rodzaju (np. wizualnych czy słuchowych). Są to doznania mistyków i tych wszystkich, którym brak słów do opisanego tego, czego doświadczyli.

5. Doświadczenia, które nie dokonują się za pośrednictwem doznań. Chodzi o doświadczenia, w których podmiotowi wydaje się, że jest świadomy Boga czy pozaczasowej rzeczywistości. Są to doświadczenia mistyków doświadczających Boga na drodze „nicości” czy „ciemności” lub bardziej zwyczajne doświadczenia polegające na przeświadczeniu, że się jest powołanym przez Boga<sup>76</sup>.

W odniesieniu do pierwszego typu doświadczeń zauważamy, że zdanie mówiące o bożym działaniu pojawia się jako interpretacja zupełnie świeckich faktów, interpretacja nie będąca rezultatem ich ostatecznościowej eksplanacji. Pojawia się więc problem pochodzenia przekonań, w świetle których tak, a nie inaczej interpretuje się świeckie fakty. Przedmiotem doświadczeń drugiego typu jest człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu (ukazywania się Zmartwychwstałego), światło i głos (doświadczenie św. Pawła), prowadząca rozmowę z dziećmi postać pani w białej sukni, pani, która dopiero podczas jednego z kolejnych objawień ujawnia, że jest Matką Boską, a dalej, wychodzące z dłoni Maryi światło, w którym dzieci widziały siebie jak gdyby pogrążone w Bogu, światło przenikające ziemię, w którym to świetle dzieci widziały piekło, a wreszcie wewnętrzne impulsy oraz obserwowane przez tłumy niezwykle zjawisko słoneczne (objawienia w Fatimie). W trzecim wypadku przedmiotem doświadczenia są zmysłowe formy poznawcze, a w czwartym – bliżej nieokreślone doznania. Wreszcie przedmiotem doświadczeń ostatniego typu są treści świadomości. Te treści to Bóg oraz łączność z Nim.

Przyjrzymy się obecnie kilku opisom doświadczeń religijnych i mistycznych zawartych w klasycznej pracy W. Jamesa pt. *Doświadczenia religijne*.

Oto doświadczenie, którego przedmiotem jest odczucie, a więc pewien stan psychiki podmiotu doświadczającego: „[...] p. Putnam zaczął rozmawiać ze mną o rzeczach duchowych. W miarę tego, jak mówiłem, cały system wyrastał przede mną

<sup>73</sup> Autorowi chodzi nie o rozpoznanie Jego boskości, ale o rozpoznanie w tym człowieku Jezusa.

<sup>74</sup> Dz 9, 3–9. Przypadek św. Pawła, jako klasyczny przykład doświadczenia religijnego, wymienia także W. L. Rowe (*Philosophy of Religion...*, s. 54–55, 58).

<sup>75</sup> Mt 1, 20.

<sup>76</sup> R. Swinburne, *The Existence of God...*, s. 249–253. Autor abstrahuje tu od teologicznego rozróżnienia między tzw. objawieniem prywatnym i publicznym.

jakby jakieś przeznaczenie wyzierające z Otchłani. Nigdy przedtem nie odczułem tak jasno ducha bożego w sobie i wokół siebie. Cały pokój wydawał się pełny Boga. Coś tajemniczego i niepojętego zdawało się podnosić i opadać w powietrzu<sup>77</sup>.

Także w następującym przypadku przedmiotem doświadczenia są stany podmiotowe: rozwarcie się duszy przed Nieskończonością, poczucie spóldźwięku z Bogiem, odczucie i pewność Jego istnienia i obecności. Przedmiotem percepcji nie jest natomiast pozapodmiotowo istniejący byt boski: „Przypominam sobie noc i bodaj to miejsce na szczycie wzgórza, gdzie dusza moja jakby się rozwarła przed Nieskończonością i było mi, jakby zachodziło spotkanie dwóch światów – wewnętrznego i zewnętrznego. [...] Stałem sam na sam z Tym, kto stworzył mnie i wszystkie piękności świata, i miłość, i smutek, i nawet pokusę. Nie szukałem Go, lecz czułem doskonały spóldźwięk mojego ducha z Nim. [...] w owej chwili nie pozostało we mnie nic prócz radości niewypowiedzianej i uniesienia. [...] W ciemności była jakaś obecność tym bardziej odczuwana, że niewidoczna. Byłem równie pewny, że On tam jest, jak pewny byłem swej własnej obecności. [...] Wówczas narodziła się we mnie najwyższa wiara w Boga i najprawdziwsza Jego idea. [...] Sądzę, że jeśli kiedy – to wówczas stałem twarzą w twarz wobec Boga i powtórnie narodziłem się z Jego ducha. [...] nie zaszła wówczas we mnie żadna gwałtowna zmiana myśli lub wiary, jedynie moje dawne, grube pojęcia jakby raptem rozwinęły się w kwiaty. [...] od tego czasu żadne dowodzenia nie mogły zachwiać mej wiary w istnienie Boga. [...] Moja niezłomna pewność istnienia bożego tkwi korzeniami w tej godzinie widzeń, we wspomnieniu tego doświadczenia najwyższego i w zdobytym przez czytanie i rozmyślanie przeświadczeniu, że coś podobnego zdarzyło się wszystkim, którzy znaleźli Boga<sup>78</sup>.”

Przedmiotem doświadczenia bywają też pewne stany organiczne, interpretowane jako skutki bożego działania. Ta interpretacja dokonuje się jednak w świetle uprzednio, przed doświadczeniem, wysłuchanego kazania oraz wcześniej znanych tekstów biblijnych: „Najpierw dostałem raptownie bicia serca. W pierwszej chwili myślałem, że jestem niezdrowy [...]. Gdy serce biło coraz gwałtowniej, przekonałem się, że są to skutki działania Ducha Świętego. Poczulem się bardzo szczęśliwym i pokornym i ogarnęło mnie tak mocne poczucie własnej nicości, jakiego nigdy nie doznawałem. [...] I jednocześnie coś, co podobne było do strumienia świeżego, orzeźwiającego powietrza, przeniknęło mi w usta i w serce. Robiło to wrażenie, jakbym pił coś. Trwało to – ile mogłem osądzić – około pięciu minut lub więcej. W tym leżała przyczyna mego bicia serca. To coś zawaładnęło całkowicie moją duszą. [...] W tym samym czasie, gdy tego doznawałem, w głowie mej powstało zapytanie – co to wszystko znaczy? Od razu, jakby w odpowiedzi, moja pamięć stała się nadzwyczaj przejrzysta i zobaczyłem otworzony przed sobą rozdział ósmy *Listu do Rzymian* i, jakby w świetle jakiejś świecy, przeczytałem sło-

<sup>77</sup> W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 62–63.

<sup>78</sup> Tamże, s. 63–64.

wa wersetu 26 i 27: »Także też i duch dopomaga młodościom naszym wzdychaniem niewymownym«. [...] Byłem bardzo szczęśliwy i jednocześnie bałem się utracić to szczęście»<sup>79</sup>.

Oto fragment z relacji człowieka nawróconego z nałogu pijaństwa: „Kiedym tak siedział rozmyślając, wydało mi się, że czuję przy sobie obecność kogoś wielkiego i bardzo potężnego. Nie wiedziałem wówczas, co to było. Dopiero potem dowiedziałem się, że był to Jezus, przyjaciel grzeszników»<sup>80</sup>. Zauważamy, że w tym wypadku przedmiotem doświadczenia jest subiektywne poczucie obecności kogoś potężnego. Dopiero później ów ktoś, kto jest tylko treścią istniejącą psychicznie, zostaje zidentyfikowany jako Chrystus.

A oto relacja pewnego Szwajcara, człowieka wierzącego, z górskiej wycieczki: „Wtem, niespodziewanie, doznałem uczucia jakby wyniesienia się ponad siebie samego; poczułem obecność Boga – opowiadam to, czego wówczas doznałem – wydało mi się, że Jego dobroć i potęga przenikają mnie jednocześnie [...]. Dziękowałem Bogu [...]. Błagałem Go gorąco, aby danym mi było poświęcić swe życie spełnianiu Jego woli. Poczułem, że odpowiada, abym wolę tę spełniał w pracy powszedniej [...]. Wrażenie było tak silne, że wolno wchodząc pod górę, pytałem się sam siebie, czy Mojżesz na górze Synaj mógł być w bliższym połączeniu z Bogiem? Uważam za potrzebne dodać, że w moim uniesieniu Bóg nie posiadał ani kształtu, ani barwy, ani zapachu, ani smaku – jednym słowem, że poczuciu Jego obecności nie towarzyszyło żadne szczególne umiejscowienie Go: było tak, jakby moja osobowość została przemieniona przez obecność jakiegoś ducha duchowego. [...] Ostatecznie to, co czułem, można by tak wyrazić: Bóg był obecny, chociaż niewidzialny, chociaż nie podpadał pod żaden zmysł, ale moja świadomość postrzegala Go»<sup>81</sup>. Zdaniem W. Jamesa mamy tu do czynienia z doświadczeniem mistycznym, a wedle opinii W. L. Rowe'a<sup>82</sup> jest to zwykle doświadczenie religijne. Jak dany jest Bóg w tym doświadczeniu? Analiza cytowanej relacji („I felt the presence of God”; „my consciousness perceived him”) pozwala wnioskować, że Bóg dany jest jako treść świadomości, jako zawartość ludzkich przeżyć poznawczo-dążeńiowych. Ostatecznie więc przedmiotem tego doświadczenia jest świadomość doświadczającego podmiotu.

Jako mistyczne określa James pewne doświadczenia wywołane środkami odurzającymi i halucynogennymi. Przytacza między innymi następujący opis doświadczenia wywołanego chloroformem: „Kiedy przeminęły drżenia i duszności, wydało mi się, jakbym pogrążony był w błądności bezbarwnej; potem przyszły błyski światła silnego [...]. Zdawało mi się, że jestem bliski śmierci; nagle dusza moja poczuła się w obecności Boga, rozmawiającego ze mną i odnoszącego się

<sup>79</sup> Tamże, s. 176.

<sup>80</sup> Tamże, s. 186.

<sup>81</sup> Tamże, s. 64–65.

<sup>82</sup> W. L. Rowe, *Philosophy of Religion...*, s. 58.

do mnie tak, jak odnosić się może ktoś silny i niezawodnie rzeczywisty”<sup>83</sup>. Nie trudno zauważyć, że w powyższym wypadku mamy do czynienia z tzw. odmiennym stanem świadomości. Bóg dany jest jako zawartość tejże świadomości. Człowiek doświadcza więc swych stanów świadomościowych.

James przywołuje także przykłady z wielkiej mistyki chrześcijańskiej, m.in. przeżycia św. Teresy od Jezusa (Wielkiej). Oto, zdaniem Jamesa, doświadczenie mistyczne przybiera postać zjednoczenia z Bogiem<sup>84</sup>. Czego faktycznie doświadcza Teresa? Nie występuje tu ani percepcja bytu boskiego, ani percepcja zjednoczenia z Bogiem. Mistyczka pisze: „Lecz jakimże sposobem, zapytacie, dusza mogła widzieć i poznać, że jest w Bogu i Bóg w niej, kiedy w tym stanie zjednoczenia niczego widzieć ani pojąć nie zdoła? Nie mówię, by widziała wówczas, póki jest w tym stanie, ale jasno widzi potem i to nie sposobem widzenia, jeno sposobem wewnętrznego przeświadczenia i pewności niewzruszonej, jaką Bóg sam mocen jest przejąć duszę”<sup>85</sup>. Innymi słowy, to, czego doświadcza Teresa, to pewność zjednoczenia z Bogiem, a więc przedmiotem percepcji jest określony stan podmiotu.

James wskazuje też na takie doświadczenia, które mają postać objawień (np. jak rzeczy w Bogu się zawierają), pewnych wizji (np. Wniebowzięcie Matki Boskiej) czy zrozumień (np. tajemnicy Trójcy Świętej)<sup>86</sup>. W związku z tym warto zauważyć dwie sprawy. Po pierwsze, Teresa niekiedy powątpiewa w to, czy Bóg jest źródłem odnośnych objawień. Po drugie, przedmiotem odnośnych doświadczeń nie jest sam byt boży, ale pewne treści czy formy poznawcze.

Także inne przeżycia Teresy autorzy oznaczają nazwą „doświadczenie mistyczne”. Wskazują na dotknięcia boże, zranienia duszy oraz porwania-uniesienia (*raptus*). Wielka mistyczka opisuje swoje przeżycia następująco: „Wśród tęsknot tych, łez i wzdychań, i gwałtownych porywów [...] przychodzą chwile, że gdy dusza ustaje z miłości i płonie tak we własnym ogniu swoim, na jedno jakieś wspomnienie, na jedno słowo, przypominające jej, że śmierć się opóźnia, nagle – sama nie wie jak i skąd – czuje w sobie jakby uderzenie gromu, jakby grot ognisty, przyszywający jej wnętrzości. Nie mówię, żeby to był grot rzeczywisty. Trudno określić dokładnie, co to jest, ale cokolwiek jest, to czuje się wyraźnie i jasno, że jest to coś, co nie może pochodzić z naszej natury. Nie jest to również, choć tak to nazwałam, grom rzeczywisty, ale jest to coś, co ostrzej niż grom razi i rani. I rana ta, o ile rozumiem, nie tam boli, gdzie zwykle czujemy ból, jeno w najgłębszej głębi i wnętrzu duszy, gdzie piorun ten, w mgnieniu oka nikaący, wszystko, cokolwiek napo-

<sup>83</sup> W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 354.

<sup>84</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, V, 1, 3. 4. 9. 10; Por. W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 371.

<sup>85</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, V, 1, 10.

<sup>86</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 39, 24–25; 40, 9; Por. W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 370, 372–373.

tka ziemską naturą naszą trącającego, do szczytu w popiół obraca<sup>87</sup>. Nietrudno zauważyć, że tym, czego Teresa doświadcza, są cierpienia duchowe, związane z miłością ku Bogu, pragnieniem Go i tęsknotą za Nim; cierpienia związane z faktem, że jak mówi mistyczka, dusza jest jeszcze daleko od Boga.

Przyjrzyjmy się doświadczeniu nawrócenia André Frossarda<sup>88</sup>. Oto gdy poszukując w kościele swego przyjaciela, zawiesza swój wzrok na świecy ołtarzowej, zrywa się, jak sam powiada, fala cudów: „zostają mi dane słowa »duchowego życia«. One nie są do mnie skierowane, nie formuję ich sam, słyszę je jakby wypowiedane obok mnie cichym głosem przez osobę, która widzi, czego ja jeszcze nie widzę. [...] po tamtej stronie lśniącej zasłony z mgły, jest Oczywiście Boga, Oczywiście, która jest Obecnością, Oczywiście, która jest Osobą<sup>89</sup>. W *Rozmowach z Janem Pawłem II* Frossard pisze: „Jak Papież wyraźnie podkreśla, nie »zobaczyłem« Boga. Ale Jego światło tak. A na ogół nie wie się lub zapomina, że nie jest to światło fizyczne [...], ale światło prawdy, z samej swej natury nauczające, które oświecając, informuje tak, że w jednej chwili mówi wam więcej o religii chrześcijańskiej niż dziesięć dzieł doktrynalnych<sup>90</sup>. Zatem także i w tym doświadczeniu – spotkaniu Boga nie miała miejsca bezpośrednia percepcja bytu boskiego.

Wielu autorów nazwą „doświadczenie religijne” oznacza ludzkie czynności (akty) skierowane ku Bogu (bóstwu), postawę wobec Boga, świadomość czy przeżycie Boga albo poznanie, świadomość czy przeżycie siebie w relacji do Boga lub siebie jako otwartego na wieczność<sup>91</sup>. W takich wypadkach Bóg dany jest tylko jako treść świadomości czy korelat aktów intencyjnych człowieka, jako to, co jest przeżywane. Można więc mówić o doświadczeniu Boga tylko w sensie fenomenologicznej koncepcji doświadczenia, a nie w sensie percepcji pozapodmiotowo istniejącego konkretnego.

Nieraz nazwą „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie Boga” oznacza się doświadczenie pewnych wewnętrznych stanów człowieka, interpretowanych w świetle wiary jako owoce Ducha Bożego. Wskazuje się tu na doświadczenie

<sup>87</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, VI, 11, 2; por. W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 373–374; J. Sudbrack, *Mistyka...*, s. 49, 131.

<sup>88</sup> A. Frossard opisuje swoje doświadczenie z 1935 r. w dwóch książkach: *Spotkałem Boga*, przeł. P. Zdziechowski, Paryż 1972; *Istnieje inny świat*, tłum. K. Lewicki, Wrocław 1988. Sam Frossard zauważa w drugiej książce duże podobieństwo swego nawrócenia do nawrócenia Alfonsa Ratisbonne’a w 1842 r. Opis nawrócenia Ratisbonne’a zawiera zarówno druga książka Frossarda (s. 24–33), jak i W. Jamesa, *Doświadczenia religijne...*, (s. 204–207).

<sup>89</sup> Fragment z *Spotkałem Boga*, powtórzony w *Istnieje inny świat*, s. 37–41.

<sup>90</sup> A. Frossard. „*Nie lękajcie się!*” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Rzym 1982, s. 57.

<sup>91</sup> Tak stawia sprawę m.in. J. Mouroux, A. Darbon, J. Walgrawe, G. Van Riet, A. Leonard (Podaję za: W. Słomka. *Pierwotne – zwykle doświadczenie religijne*, w: *Homo medians IV. Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, pod red. W. Słomki, Lublin 1986, s. 79–99; tenże, *Mistyczne doświadczenie religijne*, w: tamże, s. 101–111; H. Wójtowicz, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym u św. Augustyna*, w: tamże, s. 157–179) czy S. Kowalczyk (*Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym we współczesnej literaturze filozoficznej*, w: tamże, s. 59–78).

cierpliwości, pokoju, radości itd. Zaznacza się przy tym, że nie zachodzi tu sytuacja bezpośredniości i oczywistości Boga; przeciwnie, doświadczenie to suponuje wiarę podmiotu doświadczającego<sup>92</sup>.

Święty Tomasz z Akwinu, chociaż nie posługuje się nazwami „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie mistyczne”, to jednak wspomina o doświadczeniach, które można uznać za doświadczenia religijne. Są to doświadczenia stanów poznawczo-dążeńiowych człowieka. I tak, na przykład, człowiek może mieć percepcję siebie jako delektującego się Bogiem i pogardzającego tym, co światowe; może również mieć swoiste doświadczenie słodyczy (*experientia dulcedinis*). Zdaniem Tomasza te doświadczane stany podmiotowe stanowią prawdopodobne oznaki (*signa*) posiadania łaski<sup>93</sup>. Akwinata mówi też o eksperymentalnym lub afektywnym poznaniu boskiej dobroci czy boskiej woli, gdy ktoś w sobie samym doświadcza kosztowania boskiej słodyczy (*gustus divinae dulcedinis*) i upodobania w woli bożej<sup>94</sup>. Można także, zdaniem Tomasza, mówić (za św. Augustynem) o percepcji Słowa posłanego do ludzkiej duszy. Jednak ściśle biorąc, jest to percepcja afektu miłości, którą to miłość detonuje oświecenie myśli przez Osobę Słowa<sup>95</sup>.

Powiada się wreszcie, że doświadczenie religijne jest percepcją obecności Boga jako obecnego w znakach (akt religijny, sakramenty, Biblia, a nade wszystko osoba Jezusa Chrystusa). Bóstwo jest tu oczywiście poznawczo dostępne przez wiarę<sup>96</sup>. Tym więc, co stanowi obiekt percepcji, jest znak nieprzezroczysty. Dopiero w świetle wiary interpretuje się go jako miejsce czy sposób obecności Boga.

Doświadczeniem religijnym *par excellence* jest doświadczenie mistyczne. L. Bouyer nazwą „doświadczenie mistyczne” oznacza dokonujące się na podstawie wiary i we wierze doświadczenie łaski rozumiane jako percepcja obecności i działania Boga w człowieku. Autor podkreśla, że nie przeżycia (np. widzenia, ekstazy czy zachwyty), ale poznanie i miłowanie Boga stanowi o istocie mistyki

<sup>92</sup> Tak czyni np. G. L. Müller. (*Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 16 (1996), nr 5(95), s. 100–114). Podobnie E. Naab zwraca uwagę, że dane jest człowiekowi doświadczenie siebie jako nowego człowieka, czyli doświadczenie owoców łaski, a nie samej łaski ani tym bardziej samego Boga (*Doświadczenie łaski – łaska doświadczenia. Postannictwo Syna i jego doświadczalne poznanie według Tomasza z Akwinu*, tłum. L. Balter, w: tamże, s. 87–99). O doświadczeniu religijnym jako doświadczeniu ontologicznej obecności Boga w oparciu o wywołane przezeń w duszy skutki (np. pocieszenie) wspomina M. Chmielewski (*Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Niepokalanów 1992, s. 20–23).

<sup>93</sup> STh I–II q. 112 a. 5.

<sup>94</sup> STh II–II q. 97 a. 2 ad 2.

<sup>95</sup> „Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris [...]. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, *cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*: perceptio enim experimentalem quamdam notitiam significat” (STh I q. 43 a. 5 ad 2).

<sup>96</sup> Por. M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej...*, s. 20–21. Autor powołuje się na opinie m.in. J. Mouroux, C. V. Truhlara i W. Słomki.

(życia mistycznego)<sup>97</sup>. Zauważmy, że skoro poznanie obecności i działania Boga dokonuje się przez wiarę, to ta obecność nie jest przedmiotem bezpośredniego (w sensie wcześniej określonym) poznania.

Według S. Urbańskiego doświadczenie mistyczne jest „swoistym doświadczeniem łaski”, „kosztowaniem Boga”, „głębokim, prostym i intensywnym obejmowaniem Bożej prawdy”. Autor wskazuje także na doświadczenie obecności Boga i poczucie jedności z Bogiem<sup>98</sup>. Mówi nawet, na podstawie *Dzienniczka* bł. Faustyny, o napelnieniu duszy doświadczeniem Boga w Jego istocie, o poznaniu Boga takim, jakim jest On sam w sobie<sup>99</sup>. Faustyna Kowalska faktycznie pisze: „Wielkie światło, jakim jest oświecony rozum, daje poznać wielkość Boga, nie jakobym w Nim miała poznawać poszczególne przymioty, jako dawniej, nie – tu jest inaczej: w jednym momencie poznaję całą Istotę Boga”<sup>100</sup>. Czy to znaczy, że bł. Faustyna oglądała Boga *per essentiam*, jak zbawieni w niebie? Siostra Faustyna jest precyzyjna w swym opisie: „dusza, doznająca tej niepojętej łaski zjednoczenia, nie może powiedzieć, że widzi Boga twarzą w twarz, i tu jest cieniutka zasłonka wiary [...]”<sup>101</sup>.

W literaturze na temat mistyki rozróżnia się między życiem (stanem) mistycznym a doświadczeniem mistycznym. Nazwą „życie mistyczne” oznacza się życie wewnętrzne człowieka, polegające na zjednoczeniu z Bogiem i upodobnieniu się do Niego przez poznanie i miłość. Zaznacza się przy tym, że życie mistyczne nie musi nieść z sobą doświadczenia mistycznego<sup>102</sup>. Natomiast nazwą „doświadczenie mistyczne” oznacza się doświadczenie, to jest świadomość interwencji Boga w życie duchowe człowieka. Zaznacza się, że doświadczenie mistyczne jest uwarunkowane życiem mistycznym, to jest zaawansowanym życiem religijnym<sup>103</sup>. Zauważamy, że w takim wypadku, gdy życie religijne jest wcześniejsze od doświadczenia mistycznego, doświadczenie to nie może być racją religii lub pierwotnym poznaniem Boga.

Oznaczając nazwą „doświadczenie mistyczne” nagłe uświadomienia sobie obecności Boga w duszy, wskazuje się, że nie jest to doświadczenie, możliwe dzięki cnotom teologalnym, a dotyczące skutków działania Boga w człowieku, ale że jest to doświadczenie niezapośredniczone przez owe skutki, a możliwe dzięki pewnej kon-

---

<sup>97</sup> L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 197–210.

<sup>98</sup> S. Urbański, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997, s. 116–117.

<sup>99</sup> Tamże, s. 119–123.

<sup>100</sup> *Dzienniczek*, 770. Cytuję według wydania: bł. s. M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1993.

<sup>101</sup> *Dzienniczek* 771. Relacja bł. Faustyny wykazuje zgodność z nauką św. Jana od Krzyża, wedle której szczyty przeżyć mistycznych dokonują się w warunkach ciemności wiary. Por. na ten temat: K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. o. Leonard od Męki Pańskiej, Kraków 1990.

<sup>102</sup> Por. J. W. Gogoła, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej karmelitanki bosej 1603–1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995, s. 96–98. Autor powołuje się m.in. na takich autorów, jak R. Garrigou-Lagrange, J. G. Arintero czy E. Ancilli.

<sup>103</sup> Tamże. Gogoła powołuje się na następujących autorów: A. Royo Marín, A. Gardeil.

naturalności władz duszy ubogaconej darami Ducha Świętego. Owo uświadomienie nie jest wywołane przez człowieka, ale jest czymś przyjętym przez człowieka (moment bierności), pojawia się nagle, jest bezdyskursywne, niewyobrażeniowe i bezpojęciowe, oraz cechuje się w trakcie jego trwania pewnością (niepowątpiewalnością), chociaż po ustaniu tegoż doświadczenia może pojawić się niepokój co do możliwości złudzenia<sup>104</sup>. Prawda o cnotach teologicznych czy darach Ducha Świętego jest niedostępna do poznania filozoficznego. Zauważmy jednak, że w omawianym przypadku mamy do czynienia z obecnością Boga jako daną świadomościową. Nie jest to bezpośrednio poznanie Boga jako realnego konkrety i dlatego istnieje problem weryfikacji tak rozumianego doświadczenia mistycznego<sup>105</sup>.

W literaturze przedmiotu wylicza się różne konkretne formy czy przejawy doświadczeń mistycznych. M. Chmielewski na kanwie pism Marceliny Darowskiej mówi o dotykach mistycznych, stałym połączeniu duszy z Bogiem, zachwycie, łaskach przepaści, uczuciach bożej obecności, atmosferze bożej, spojrzeń Boga, szale miłości, porywach miłosnych, udzielaniu się przymiotów człowieczeństwa Jezusa Chrystusa aż do niemal fizycznego doznawania cierpień Chrystusa<sup>106</sup>. Tak oto nie byt boski jest obiektem bezpośrednich ujęć poznawczych, ale obiektem tym są pewne stany organiczno-afektywne i intelektualno-poznawcze. Bóg dany jest tylko jako intencjonalny korelat ludzkich przeżyć.

Jak wcześniej wskazano, św. Tomasz z Akwinu, twierdząc, że ogląd istoty Boga jest dla człowieka na ziemi niedostępny, przyjmował, za św. Augustynem, dwa wyjątki: Mojżesza i św. Pawła, którzy jego zdaniem przez moment, w stanie porwania, mieli łaskę oglądu boskiej istoty. Powiedzieliśmy, że z filozoficznego punktu widzenia nie można wykluczyć, że Bóg udzieli komuś łaski oglądu Jego istoty już na ziemi. Z punktu widzenia teologii katolickiej możliwość taka jest nader wątpliwa. Jan Paweł II w rozmowie z A. Frossardem, powołując się na słowa *Ewangelii według św. Jana*: „Boga nikt nigdy nie widział”<sup>107</sup> oraz *Księgi Wyjścia*: „nie będzie Mnie oglądał człowiek, ażeby żył”<sup>108</sup>, wykluczył możliwość zobaczenia Boga na ziemi<sup>109</sup>. Jak uzasadnia swoje stanowisko Tomasz? Tekst *Księgi Wyjścia*, mówiący o niemożliwości widzenia Boga za życia, interpretuje w ten sposób, że człowiek tylko wtedy może być wyniesiony do widzenia boskiej istoty, gdy w jakiś sposób umrze dla świata. Może się to jednak dokonać nie tylko przez oddzielenie duszy od ciała, ale również, jak w porwaniu, przez alienację intelektu od zmysłów<sup>110</sup>. Czy jednak faktycznie Mojżesz i Paweł widzieli istotę

<sup>104</sup> Pisze o tym M. Chmielewski *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, s. 25–29), powołując się m.in. na takich autorów, jak E. Ancilli, A. Royo Marín i W. Słomka.

<sup>105</sup> Jest więc w pełni usprawiedliwiona ostrożność zarówno mistyków, jak i Kościoła w ocenie autentyczności doświadczeń mistycznych.

<sup>106</sup> M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej...*, s. 105–125.

<sup>107</sup> J 1, 18.

<sup>108</sup> Wj 33, 20.

<sup>109</sup> A. Frossard, „*Nie lękajcie się!*”..., s. 57.

<sup>110</sup> CG III, 47; STh II–II q. 175 a. 4. 5; q. 180 a. 5.



Boga? Tomasz oprócz autorytetu św. Augustyna przywołuje następujące argumenty: słowa Boga o Mojżesz: „*ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum*”<sup>111</sup>, wyznanie Pawła, że w czasie porwania słyszał tajemne słowa, których człowiekowi nie wolno powtarzać<sup>112</sup>, oraz pewną rację stosowności: obaj byli pierwszymi nauczycielami: Mojżesz – Żydów, a św. Paweł – pogan.

Autorytet św. Augustyna i racja stosowności są bardzo słabymi argumentami. W tekście Pawłowym mowa jest o percepcji pewnych form poznawczych (słów), ale nie samego Boga. Wedle *Księgi Liczb* Bóg mówi do Mojżesza „*twarzą w twarz*”, czy też „*z ust do ust*”, bez pośrednictwa jakichś podobizn. Czy należy te słowa rozumieć tak, że Mojżesz widział istotę Boga? Patriarcha Jakub też mówi, że widział Boga „*twarzą w twarz*”<sup>113</sup>, a jednak Tomasz tłumaczy to widzenie jako widzenie pewnej formy poznawczej, która reprezentowała samego Boga<sup>114</sup>. Czy nie można by podobnie tłumaczyć rozmowy Boga z Mojżeszem? Nie wchodząc w kompetencje egzegezy biblijnej i teologii systematycznej, zauważmy, że wyrażenie „*twarzą w twarz*” w odniesieniu do rozmowy z Bogiem jest metaforą i jako takie nie daje podstawy dla twierdzenia o oglądzie istoty Boga.

## VI. ONTYCZNE ZALEŻNOŚCI DOŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH

Zarówno analiza teorii doświadczenia religijnego, jak i analiza opisów różnych doświadczeń religijnych pozwala wnioskować, że doświadczenie religijne nie polega na bezpośrednim poznaniu realnie, jako konkret, istniejącego Boga (bytu bożego). Chodzi nam przy tym o ten rodzaj bezpośredniości, który wyklucza istnienie zarówno pośrednika *ex quo* (wnioskowanie), jak i pośrednika *per quod* (znaki nieprzezroczyście). Bóg dany jest w tych doświadczeniach jako treść poznawcza, jako zawartość świadomości, jako korelat aktów intencyjnych. Dany jest więc jako treść przeżywana. Można oczywiście w tym sensie mówić o doświadczeniu Boga. I tak rozumiane doświadczenie Boga odgrywa nieraz ogromną rolę w budowaniu religii konkretnego człowieka i całych społeczności. Jednak tak rozumiane doświadczenie Boga nie jest pierwotnym stykiem poznawczym człowieka z Bogiem. Intencjonalne istnienie Boga w ludzkiej świadomości domaga się swojej bytowej racji w postaci jakichś wcześniejszych czynności poznawczych, z których żadna nie jest, jak wcześniej wskazano, bezpośrednim poznaniem Boga. Owo wcześniejsze poznanie ma w różnych kulturach różną treść: różnie rozumie się ludzki los i to, co absolutne. Toteż zrozumiałe się staje

<sup>111</sup> Lb 12, 8. Celowo, za Akwinatą, przytaczamy tekst w wersji łacińskiej. Por. STh I q. 12 a. 11. Polskie tłumaczenia z języków oryginalnych (tzw. *Biblia Tysiąclecia* czy *Biblia Poznańska*) różnią się nieco od tłumaczenia łacińskiego.

<sup>112</sup> 2 Kor 12, 4; por. STh II–II q. 175 a. 3.

<sup>113</sup> Rdz 32, 31 (Wlg 32, 30).

<sup>114</sup> STh I q. 12 a. 11 ad 1; II–II q. 180 a. 5 ad 1.

to, że treści świadomości ludzi religijnych są różne i różne treści stają się przedmiotem doświadczeń (przeżyć) religijnych<sup>115</sup>. I tak np. w panteistycznych wizjach świata doświadczenie mistyczne jest doświadczeniem jedności z uniwersum bytowym czy doświadczeniem jakiegoś rozplynięcia się lub zatracenia w tym, co absolutne.

Oto fragment opowiadania niemieckiej idealistki, M. von Meysebug: „Czułam, że modłę się tak, jak nigdy przedtem – i poznałam, czym naprawdę jest modlitwa: że jest ona powrotem z osamotnienia indywidualnego do świadomości jedni ze wszystkim istniejącym”<sup>116</sup>.

A w hinduskiej jodze, w stanie samâdhi, „poznajemy, żeśmy naprawdę wolni, nieśmiertelni, wszechmocni, wyzwoleni ze skończoności, z przeciwieństwa dobra i zła, żeśmy tożsamością z Atmanem, czyli Duszą Wszechświata”<sup>117</sup>.

Co zatem stanowi obiekt doświadczeń religijnych, doświadczeń rozumianych jako bezpośrednie poznanie istniejącego konkretnego? Odnośne obiekty są różnorodne, dając tym samym podstawę do wyróżnienia różnych typów doświadczeń religijnych.

1. Doświadczenia podmiotowych stanów przekonania i pewności co do istnienia, obecności i działania Boga czy też co do zjednoczenia z Nim.

Jeśli przedmiotem doświadczenia jest przekonanie, to przekonanie to jest czymś bytowo wcześniejszym od tego doświadczenia. Przekonanie to dotyczy jakiejś prawdy wyrażonej w sędzie, prawdy, która jest właściwością poznania, czyli intencjonalnego uzgodnienia się podmiotu z przedmiotem poznania. Jeżeli zaś przedmiotem doświadczenia jest wspomniana pewność, tzn. że doświadczamy jednej z właściwości naszego przekonania i, co za tym idzie, naszego poznania. Pozostaje więc problem podstaw naszego poznania dotyczącego Boga: może mieć ono charakter wiary w objawienie bądź czynności wiedzytwórczych polegających na ostatecznościowej eksplanacji świata (człowieka i kosmosu).

2. Doświadczenia pewnych stanów i doznań organiczno-afektywnych, interpretowanych jako przejawy czy owoce bożego działania.

Doświadczenia te suponują wcześniejsze poznanie Boga (w postaci wiary bądź wiedzy), w świetle którego interpretuje się odnośne stany podmiotu jako sprawione przez Boga.

3. Doświadczenia pewnych zmysłowych, wyobrazeniowych lub intelektualnych form poznawczych, interpretowanych jako objawienie boże.

Aby pewne formy poznawcze uznać za pochodzące od Boga i zarazem, ze względu na boski autorytet, uznać je za prawdziwe, trzeba wprawdzie wiedzieć o istnieniu i naturze Boga. Owszem, można jedne akty wiary motywować pozna-

<sup>115</sup> Stanowisko nasze różni się od wspomnianego wcześniej stanowiska zwolenników tezy o zgodności mistyków różnych tradycji religijnych co do ich doświadczeń. Autorzy ci (W. T. Stace, A. Gosztyni) utrzymują, że przedmiot doświadczeń mistycznych w różnych religiach jest ten sam, a różnice w opisach tych doświadczeń są różnicami interpretacji odnośnych doświadczeń, interpretacji będących funkcją żywionych przez mistyków przekonania religijnych.

<sup>116</sup> W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 358.

<sup>117</sup> S. Vivekananda, *Raja-Yoga*. Cytuję za: W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 363.

niem Boga zrodzonym z innych aktów wiary, ale nie będzie to całkowite usprawiedliwienie wiary. Komu bowiem należy wierzyć, że Bóg istnieje? Ze względu na czyj autorytet należy uznać za prawdziwe zdanie o istnieniu Boga? Koniecznym warunkiem wiary Bogu i wiary ze względu na Boga, czy wreszcie uznania pewnych form poznawczych za pochodzące od Boga jest uprzednia wiedza o Jego istnieniu. Wiedza ta może pochodzić tylko z ostatecznościowej eksplanacji świata.

4. Doświadczenia aktów intelektualno-wolitywnych, których intencjonalnym korelatem jest Bóg.

Wpierw muszą istnieć odnośne akty, aby można było ich doświadczać. Akty zaś są zawsze przedmiotowo uwarunkowane. Ów przedmiot aktów intencyjnych musi być w jakiś sposób poznawany. To poznanie może mieć charakter wiary bądź wiedzy (wiedzy stanowiącej rezultat ostatecznościowej eksplanacji świata).

5. Doświadczenia znaków nieprzezroczystych typu święte księgi czy znaki liturgiczne, interpretowanych jako miejsca czy sposoby obecności Boga.

Doświadczenie Boga w znaku czy poprzez znak jest uwarunkowane rozumieniem znaku jako słowa bożego czy jako znaku niewidzialnej łaski. Owo rozumienie dokonuje się w świetle wiary.

6. Doświadczenia codziennych lub nadzwyczajnych faktów antropologicznych i kosmologicznych, interpretowanych jako dzieła boże.

Ten wreszcie typ doświadczeń uwarunkowany jest uprzednim w stosunku do nich narzędziem interpretacyjnym w postaci naturalnej lub objawionej prawdy o przygodnym charakterze świata i o Bogu obecnym w jego dziejach.

Tak oto wszelkie doświadczenie religijne suponuje istnienie bytowo wcześniejszego poznania w postaci wiary w objawienie bądź wiedzy o ostatecznej racji wszechrzeczy. Wiara, która uwarunkowana jest doświadczeniem świętych tekstów czy innych form poznawczych, suponuje, jako warunek konieczny, wiedzę o istnieniu i naturze Boga, wiedzę będącą rezultatem ostatecznościowej eksplanacji świata osób i rzeczy. Ta eksplanacja ma za punkt wyjścia doświadczenie konkretnego, to znaczy zmysłowo-intelektualną intuicję bytu jako bytu. Ten typ doświadczenia jest więc koniecznym warunkiem każdego doświadczenia religijnego.

## PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE DE DIEU COMME LE RÉSULTAT D'UNE EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

### Résumé

Dans les conditions de la vie terrestre la connaissance directe de Dieu est impossible à atteindre. Dieu nous est donné dans l'expérience religieuse comme un contenu de notre conscience. Donc chaque expérience pareille suppose la connaissance antérieure de Dieu. Cette connaissance se fonde sur l'expérience cosmologique et anthropologique.



KS. MAREK PLUTA

## EMMANUELA LÉVINASA ETYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI

*Emmanuel Lévinas jest nie tylko filozofem współczesnym, ale również w pełnym tego słowa znaczeniu filozofem współczesności. Jego myśl jest głęboko zakorzeniona w wydarzeniach XX w., zwłaszcza w tych najbardziej tragicznych. Doświadczenie ludobójstwa sprowokowało go do refleksji nad człowiekiem, do poszukiwań sensu człowieczeństwa. Odpowiedzialnością za totalitaryzm polityczny obarcza on totalizującą myśl filozoficzną, której najbardziej charakterystyczny wyraz widzi w systemie Hegla. Filozofia stawiająca Ja w centrum świata, określa stosunek Ja do otaczającej rzeczywistości w kategoriach panowania i używania. Te pojęcia opisują również stosunek Ja do drugiego człowieka. Nieszczęścia XX w. wzięły się więc z nieobecności wymiaru etycznego w rozumieniu człowieka lub z podporządkowania go wymiarowi ontologicznemu. Konieczna jest więc zmiana myślenia polegająca na odwróceniu zależności między etyką a ontologią. Dzieło Emmanuela Lévinasa jest próbą realizacji tego programu.*

### 1. PODMIOT

Lévinasa koncepcja podmiotu podlega rozwojowi, który przebiega od rozumienia ontologicznego – przez egzystencjalne – do etycznego.

Początkowo uwaga Lévinasa koncentruje się na wyodrębnieniu indywiduum z bytu w ogóle – byt jednostkowy (*existant*) zostaje przeciwstawiony bytowaniu (*existence*) nieokreślonemu i anonimowemu. Na tym etapie Ja jest solipsystyczną monadą zatroskaną o to, by nie dać się pochłonąć przez byt w ogóle (*il y a*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947; tenże, *Le Temps et l'Autre*, w: *Le Choix – Le Monde – L'Existence*, J. Wahl (red.), Grenoble–Paris 1948; F. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, Padova 1988; M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 39–51; tenże, *Emmanuel Lévinas filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny” 1984, nr 12, s. 365 nn; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg/München 1992, s. 58–77; S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Milano 1980, s. 15–22.

W następnym okresie rozwoju myśli Lévinasa pojawia się refleksja nad podmiotem pojętym egzystencjalnie, jako byt w świecie. Bycie w świecie opisuje on jako używanie (*jouissance*). Podmiot używający uświadamia sobie różnicę między nim a rzeczami, których używa. Odkrywa swoją cielesność i związane z nią potrzeby, ale zarazem dzięki ciału zajmuje pozycję w bycie, określa swoje miejsce na ziemi. Rozpoczęty w ten sposób proces autoidentyfikacji przyjmuje później formę troski o jutro, tzn. przedłużenia i zabezpieczenia używania przez posiadanie. Utworzenie prywatnego dominium konkretyzuje się w postaci domu. Posiadając dom człowiek może, dzięki pracy, zapanować nad naturą. Świat istnieje wówczas w odniesieniu do domu, staje się własnością podmiotu<sup>2</sup>.

Podmiot, którego podstawą tożsamości jest używanie, jest podmiotem naturalnie szczęśliwym, egoistycznym, wolnym i absolutnie samotnym. Jego wola dąży do pełnej autonomii. Okazuje się jednak bezradna w konfrontacji z cierpieniem i śmiercią. Panowanie nad całością rzeczywistości okazuje się niemożliwe. Nie można sprowadzić podmiotowości do troski o własny byt, trzeba szukać jej cech charakterystycznych poza ontologią.

## 2. INNY

Podmiot używania i życia ekonomicznego jest podmiotem zamkniętym, egocentrycznym, samotnym. W procesie identyfikacji rozbija totalność bytu-w ogóle po to, by utworzyć nową totalność, której on sam jest ośrodkiem i w której asymiluje wszystko, co napotyka. Lévinas określa ją mianem Tego-Samego (*le Même*)<sup>3</sup>.

Opis monady szczęśliwej w swej samotności i zaborczej w dążeniu do wolności absolutnej nie kończy Lévinasowych analiz podmiotu. Człowieczeństwo człowieka nie wyczerpuje się w egoistycznym zaspokajaniu potrzeb. Aby przerwać solipsystyczne zamknięcie, potrzebna jest interwencja Inności nieredukowalnej do Tego-Samego. Dokonuje się ona na trzy sposoby: 1) podmiot napotyka w procesie przyswajania świata Inność, która nie poddaje się jego władzy – Twarz drugiego człowieka; 2) język-mowa ustanawia relację z Innym; 3) podmiot dostrzega w sobie pewne napięcie w kierunku zewnętrżności, pragnienie transcendencji, ideę Nieskończonego.

<sup>2</sup> Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, [skrót: TI], s. 81–158; G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, 1994; s. 92–120; F. Guibal, *...et combien de dieux nouveaux. Lévinas*, Paris 1980, s. 19–27; M. Jędraszewski, *Wobec Innego...*, s. 79–108; S. Petrosino, *La verità nomade...*, s. 23–37.

<sup>3</sup> Por. TI, s. 59; E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble 1992, s. 26 n.

## a. Pragnienie – relacja z transcendencją

Terminem ‘pragnienie’ (*Désir*) określa Lévinas taką relację z Innością, która nie zawiera dążenia do podporządkowania sobie Inności bądź jej neutralizacji<sup>4</sup>. Nazywa ją też relacją metafizyczną. Należy wyraźnie odróżnić pragnienie od potrzeby. Potrzeba wskazuje na pewien brak, pustkę, którą trzeba wypełnić. W tym celu zwraca się ona ku rzeczom mogącym ją zaspokoić. Pragnienie zwraca się ku Inności, ku absolutnie Innemu, tzn. nieprzyswajalnemu przez Ja. Potrzeba jest wyjściem i powrotem, pragnienie – tylko wyjściem<sup>5</sup>. Pragnienie pojawia się w bycie, któremu nic nie brakuje, ponad wszelkim brakiem i zaspokojeniem<sup>6</sup>. Przedmiot Pragnienia nie dopełnia w żaden sposób podmiotu, wprost przeciwnie – jeszcze bardziej go otwiera<sup>7</sup>. Pragnienie zakłada istnienie podmiotu już ukształtowanego, ale w przeciwieństwie do potrzeby, nie podmiot jest jego źródłem, lecz przedmiot – to, co pożądane (*le Désiré*) budzi w podmiocie Pragnienie<sup>8</sup>.

Pragnienie różni się także od poznania. Poznanie dokonuje swoistej asymilacji przedmiotu w podmiocie. W Pragnieniu nie ma miejsca na żadną redukcję Transcendencji do Tego-Samego, niemożliwa jest też adekwatność, Pragnienie bowiem chce więcej niż może osiąść<sup>9</sup>.

Inny, w relacji metafizycznej, nie jest Innym w ogóle, lecz drugim człowiekiem<sup>10</sup>. Inność nie jest pojęciem abstrakcyjnym. Drugi człowiek nie jest indywidualizacją Inności w ogóle, lecz Innością pierwotną, „źródłowym wyjątkiem” umożliwiającym transcendencję<sup>11</sup>. Drugi człowiek nie jest *alter ego*, jak chce Husserl, ukonstytuowanym przez świadomość na podstawie porównania cudzego ciała z własnym. Inność Drugiego nie oznacza też zróżnicowania indywidualuów w ramach jednego gatunku<sup>12</sup>.

Pragnienie kieruje się ku Inności silnej, nie dającej się wchłonąć przez Ja, w przeciwieństwie do słabej inności rzeczy, które podmiot czyni swoją własnością. Niemożność zapanowania nad Innym nie jest wynikiem porażki w walce, gdyż Inność rozumiana jako opór wobec Ja, pozostawałaby pod jego władzą, choćby

<sup>4</sup> Por. E. Lévinas, *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana 1972, ed. Le Livre de Poche [skrót: HAH], s. 48; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 35 nn.

<sup>5</sup> Por. TI, s. 3.

<sup>6</sup> Por. HAH, s.49; A. Degand, *Rencontre d'Autrui, épiphany de Dieu*, „Collectanea Mechliniensia”, 52 (1967), nr 4–5, s. 341.

<sup>7</sup> Por. TI, s. 4.

<sup>8</sup> Por. TI, s. 33n; M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia...*, s. 367 n.

<sup>9</sup> Por. G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas ou la question d'autrui*, „Etudes”, 1972, s. 761.

<sup>10</sup> Por. TI, s. 9.

<sup>11</sup> Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, [skrót: BNM] s. 60.

<sup>12</sup> Por. BNM, s. 245n; TI, s. 39; R. Burgraeve, *Il contributo di E. Lévinas al personalismo sociale*, „Salesianum”, 4 (1973), s. 578.

czysto potencjalną. Inność absolutna wyklucza jakąkolwiek płaszczyznę wspólną z Ja. Między Ja i Innym nie może być nawet wspólnej granicy, ponieważ oznaczałoby to ich przynależność do wspólnego horyzontu i w konsekwencji, redukcję Innego do Ja<sup>13</sup>. Inność jest też niepoznawalna, jej idea nigdy nie odpowiada rzeczywistości – radykalna Inność wyklucza nawet kontakt poznawczy.

Jak jest możliwa relacja z kresem, dla którego każdy rodzaj kontaktu okazuje się destrukcyjny? Relacja z Innym, którą Lévinas nazywa „relacją metafizyczną”, spełnia warunek wiązania kresów przy jednoczesnym zachowaniu ich nieprzezwycięzalnego dystansu. Jest to możliwe dlatego, że inicjatywa relacji wychodzi od Innego, którego sposobem bycia jest nieredukowalna zewnętrżność. Relację tę, jak powiedzieliśmy wyżej, Lévinas nazywa Pragnieniem<sup>14</sup>.

Specyfika relacji metafizycznej przejawia się także w jej nieodwracalności. Kresy: Ja i Inny, są niezamienne, ponieważ nie stanowią szczegółowych przypadków jakiegoś ogólnego rodzaju, gdyż ten byłby niszczącą Inność totalnością<sup>15</sup>. Kresy relacji pozostają równocześnie związane i wolne, w relacji i w separacji. Niezależność podmiotu pochodzi stąd, że zbliża się do Innego w wymiarze etycznym, co chroni go przed zależnością ontyczną od Innego. Inny natomiast wchodzi w relację z pozycji wyższości. Relacja metafizyczna jest asymetryczna i asynchroniczna – Inny jest jak przybysz, który odszedł zanim naprawdę przybył<sup>16</sup>.

Lévinas używa słowa *enigma* na określenie sposobu ukazywania się Inności. W przeciwieństwie do fenomenu, który oznacza jasność, obecność, poznanie, enigma jest sposobem ukazywania się pozostającego *incognito*, zawsze gotowego do wycofania się przed przemocą poznania, jest sposobem objawiania się transcendencji<sup>17</sup>.

Relacja metafizyczna jest regulowana dialektyką obecności i nieobecności: Inny nie może być po prostu obecny, bo przestałby być Innym, ale nie może być całkowicie nieobecny, bo nie byłoby relacji.

## b. Twarz

Konkretnym sposobem objawiania się Inności absolutnej, bez niebezpieczeństwa anulowania dystansu, jest Twarz drugiego człowieka<sup>18</sup>. Twarz nie jest znakiem, nie wskazuje na obecność Drugiego, lecz jest obecnością żywą. W Twarzy

<sup>13</sup> Por. TI, s. 7 nn.

<sup>14</sup> Por. TI, s. 5; F. Marton, *Il Desiderio dell'Altro nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, „Studia Patavina”, 17 (1970), n. 3, s. 503n; G. Mura, *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e „separazione”*, Roma 1982, s. 52n.

<sup>15</sup> Por. TI, s. 34.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988, [skrót: DEHH], s. 210; G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas...*, s. 761; A. Ponzio, *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas*, Bari 1989, s. 148.

<sup>17</sup> Por. DEHH, s. 208 n., 213.

<sup>18</sup> Por. DEHH, s. 194; J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 30 nn.



Drugi ukazuje się bezpośrednio, wydając się na działania podmiotu, również negatywne, ale jednocześnie stawia opór przez swą bezbronność, szczerość, prawość. Ten opór etyczny sprawia, że ukazanie się Twarzy jest zbliżeniem, które nie przekreśla dystansu<sup>19</sup>.

Objawienie Twarzy wymyka się intencjonalności poznania, nie pokrywa się z obrazem, jaki tworzy sobie podmiot poznający. Twarz nie pokazuje się, lecz się wyraża, mówi, wypowiada siebie<sup>20</sup>. Twarzy nie można sprowadzić do żadnego horyzontu znaczeń, gdyż znaczy wyłącznie samą siebie. Nie można podchodzić do niej z pytaniem: co?, lecz – kto? Twarz jest wolna od powiązań wewnątrzświatowych, od kontekstów kulturowych i społecznych. Niezależność od wszelkich horyzontów nazwał Lévinas „nagością” Twarzy<sup>21</sup>.

Specyfika Twarzy tkwi w wyrażaniu siebie – rzeczy są odkrywane, a tylko Twarz mówi o sobie. Odkrycie jest dziełem odkrywającego, wyrażenie jest natomiast działaniem autonomicznym wyrażającego<sup>22</sup>.

Twarz nie jest znakiem nie tylko dlatego, że nie odsyła do żadnego kontekstu, ale również dlatego, że nie jest fenomenem jakiegoś noumenu, nie jest cielesną prezentacją wnętrza człowieka. W Twarzy Inny nie jest oznaczany, lecz w pełni obecny<sup>23</sup>.

Twarz umożliwia spotkanie z Drugim<sup>24</sup>, ale ma także charakter transcendentny – wykracza poza porządek poznania i widzialności. Nie jest zespołem cech fizycznych, przeciwnie, najpełniej spotykamy drugiego człowieka jako Drugiego, mówi Lévinas, kiedy nie zauważamy nawet koloru jego oczu. Widzieć szczegóły budowy fizycznej, to traktować człowieka jako przedmiot. Twarz ukazuje się w wymiarze etycznym, nie fenomenologicznym<sup>25</sup>.

Oczywiście, możemy podjąć próbę poznania Drugiego, wychodząc od aspektu fizycznego, od kontekstu społecznego i kulturowego, ale to nie doprowadzi do spotkania Drugiego w jego Inności. Drugi objawia się tam, gdzie kończy się hermeneutyka i egzegeza, tzn. władza podmiotu poznającego. Drugi daje się poznać,

<sup>19</sup> Por. DEHH, s. 173; R. Bourgraeve, *Il contributo...*, s. 578; A. Jarnuszkiewicz, *Separazione e prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Roma 1982, s. 118 n.

<sup>20</sup> Por. TI, s. 21; P. Kemp, *La limite du face à face dans l'éthique*, „Aquinas”, 27 (1984), s. 481.

<sup>21</sup> Por. TI, s. 47; E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków, [skrót: EiN], s. 49 n.

<sup>22</sup> Por. TI, s. 36 n.

<sup>23</sup> Por. TI, s. 156 n; S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Genova 1992, s. 42 n.

<sup>24</sup> Por. E. Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, s. 21; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 144 n.

<sup>25</sup> Por. EiN, s. 49.

przychodząc do nas z własnej inicjatywy, epifania Twarzy – to odwiedziny lub nawiedzenie<sup>26</sup>.

Twarz zachowuje więc charakter transcendentny jako Inność absolutna, z drugiej strony jest konkretnością obecności Drugiego. Twarzy nie należy rozumieć jako abstrakcyjnego pojęcia czy symbolu Inności, ale jako indywiduum, jako pierwotną i nieredukowalną jedyność, dzięki której nie poddaje się ona kontekstualizacji i widzialności i przychodzi do nas, wychodząc od siebie samej i ukazując tylko siebie<sup>27</sup>.

Relacji z Twarzą nie można rozumieć według zwykłego schematu relacji wewnątrzświatowych – Twarz jest w świecie, ale nie jest ze świata, przychodzi z wymiaru absolutnej Inności, Nieskończoności. Nie jest ona jednak znakiem lub objawieniem Nieskończonego. Stosunek Twarzy do Nieskończonego Lévinas wyraża słowem „śląd”. Śląd jest znakiem ukazującym i zakrywającym jednocześnie, świadczy o obecności, która bezpowrotnie przeminęła<sup>28</sup>.

Twarz otwiera wymiar tego, co boskie. Nie jest objawieniem Boga ani Jego obrazem, ale jako zaproszenie do dobroci wskazuje wyżyny, na których objawia się Bóg<sup>29</sup>.

Obecność śladu Nieskończonego na Twarzy drugiego człowieka sprawia, że nie podlega on redukcji do świata, którego centrum jest Ja. Opór etyczny stawiany przez Drugiego nie wyklucza możliwości jego fizycznego unicestwienia. Bezbronność nagiej Twarzy stanowi nawet pokusę dla zabójcy, ale spotkać Twarz – to jednocześnie usłyszeć przykazanie „nie zabijaj”. Twarz, jako wezwanie do dobroci, ustanawia relację etyczną – relację odpowiedzialności<sup>30</sup>.

Inność drugiego człowieka nie zagraża podmiotowi. Ogranicza wprawdzie jego egoistyczną wolność, ale po to, by ją zaprosić do dobroci. Absolutna inność Drugiego nie poddaje się władzy podmiotu, ale jest dostępna na poziomie etycznym. Inność nie jest abstrakcyjnym pojęciem: ukazuje się w objawieniu Twarzy, w majestacie Mistrza i w nędzy Cudzoziemca, w Twarzy, na której jaśnieje śląd chwały Nieskończonego. Podmiot może nawiązać z Drugim relację, która nie niszczy ich radykalnej separacji, nieredukowalności jednego do drugiego. Lévinas nazywa ją relacją metafizyczną lub Pragnieniem, a jej konkretną realizację widzi w Mowie. Rozmawiać z kimś, nie znaczy panować nad nim, ale z jednej strony uznawać jego inność i godność jako rozmówcy, z drugiej strony ofiarować mu świat za pomocą słowa. Radykalna inność Drugiego nie stanowi zagrożenia dla podmiotowości, lecz jest źródłem otwarcia jej nowego wymiaru – etyczności lub dobroci.

<sup>26</sup> Por. DEHH, s. 193 n.

<sup>27</sup> Por. TI, s. 47; S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione...*, s. 47 n.

<sup>28</sup> Por. DEHH, s. 198; G. Mura, *Emmanuel Lévinas...*, s. 45.

<sup>29</sup> Por. TI, s. 51.

<sup>30</sup> Por. E. Lévinas, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel 1963, wyd. Le Livre de Poche, s. 21; J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 44 nn.

### 3. PODMIOTOWOŚĆ JAKO ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Lévinas stawia sobie za cel znalezienie takiego znaczenia podmiotowości, które wykraczałoby poza jej rozumienie jako świadomości i jako bycia w świecie. Sensu człowieczeństwa nie wyczerpują ani definicja człowieka jako podmiotu użycia i życia gospodarczego, ani utożsamienie podmiotu ze świadomością poznającą – obydwa określenia redukują człowieka do poziomu bytu, a byt – to dla Lévinasa walka o byt, o przetrwanie (gra słów: *esse – inter-esse – intérêt*). Również Heideggerowska koncepcja *Dasein*, jako rozumiejącej manifestacji bycia, nie wyraża człowieczeństwa człowieka. Przewyciężenie ontologicznego spojrzenia na człowieka może się dokonać tylko w wymiarze etycznym, otwartym przez relację interpersonalną, jaką jest mowa. Twarz Drugiego, wzywając do odpowiedzialności, sprawia, że podmiot odkrywa swą najgłębszą rzeczywistość. Drugi jako rozmówca nie podlega obiektywizacji ze strony tematyzującej świadomości, lecz wchodzi w bezpośredni kontakt z podmiotem. W relacji międzyosobowej, miejsce podmiotowości rozumiejącej i dominującej, zajmuje podmiotowość otwarta na Drugiego – dokonuje się przejście od intencjonalności do moralności.

#### a. „Inaczej-niż-być”.

Przejście z poziomu ontologicznego na etyczny, w poszukiwaniu sensu człowieczeństwa, nie jest przejściem od jednego sposobu bycia do drugiego, ale od „być” do „inaczej-niż-być” (*autrement qu'êtr*e). Odpowiedzialność nie ukazuje najgłębszej istoty podmiotu, lecz prowadzi poza istotę, poza tożsamość ustanowioną w terażniejszości, poza autonomię świadomości. Wymiar otwarty przez bliskość Drugiego jest ważniejszy i bardziej pierwotny niż wymiar ontyczny<sup>31</sup>. Chodzi tu o definicję podmiotu sięgającą poza koncepcje istoty i formy – nie da się określić podmiotowości za pomocą pojęć rodzaju i różnicy gatunkowej. Można by powiedzieć, że różnicą specyficzną podmiotu jest nieobojętność na bliźniego (gra słów: *différence – non-indifférence*)<sup>32</sup>.

Lévinas mówi o podmiotowości jako o „innym w tym samym”, nie chodzi jednak o obecność Innego w świadomości Ja ani o współobecność uczestników dialogu, lecz o niepokój podmiotu o Drugiego. Bliskość (*proximité*) drugiego człowieka wyprzedza wszelki akt świadomości i decyzje Ja. Bliskość nie jest relacją między równymi, lecz podporządkowaniem Ja Drugiemu. Świadomość jest wtórna wobec odpowiedzialności wywołanej bliskością Drugiego<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Por. E. Lévinas, *Autrement qu'êtr*e ou *au-dela de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, wyd. Le Livre de Poche, [skrót: AE], s.17; M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia Drugiego...*, s. 370.

<sup>32</sup> Por. AE, s. 21.

<sup>33</sup> Por. AE, s. 47.

Relacja interpersonalna jest uprzednia wobec poznania. Język ontologiczny – Powiedziane (*le Dit*) – wyrażający poznanie, dokonujący identyfikacji fenomenu, nie jest językiem pierwotnym. Poprzedza go Mówienie (*le Dire*), które nie identyfikuje fenomenu lecz stwarza przestrzeń, w której może się on ukazać. Początkiem myślenia nie jest więc zdziwienie, że istnieje raczej coś niż nic, ale podporządkowanie Ja Drugiemu. Znaczenie podmiotowości nie ogranicza się do rozumienia bytu. W Mówieniu Ja jest podmiotem dialogującym<sup>34</sup>.

Mówienie jest kontaktem bezpośrednim, natychmiastową odpowiedzią na pytanie Drugiego wywołane samą jego obecnością. Twarz Drugiego zobowiązuje do odpowiedzialności w sposób wyprzedzający wolną decyzję Ja. Uprzedniość Mówienia w stosunku do Powiedzianego oznacza nieuleczalną diachronię dwu języków: Powiedziane – to język terażniejszości, tego, co obecne; Mówienie – to język przeszłości, tego, co wcześniejsze. Odpowiedzialność za Drugiego wywodzi się z przeszłości absolutnej, która nigdy nie była terażniejszością i której dlatego nie można uobecnić w terażniejszości. Wynika stąd absolutna bierność Ja w nawiązywaniu relacji z Drugim: odpowiedzialność nie jest przedmiotem wyboru, zobowiązania, czy nawet akceptacji ze strony podmiotu. Podmiot znalazł się przyporządkowany Drugiemu, zanim mógł podjąć jakąkolwiek decyzję<sup>35</sup>.

Mówienie nie jest przekazywaniem informacji, lecz darem dla Drugiego – darem z siebie. Zanim zostaną wypowiedziane słowa, podmiot odsłania się przed Drugim, staje przed nim bezbronny i podatny na zranienie<sup>36</sup>, wychodzi z egoistycznego zamknięcia bez żadnego zabezpieczenia, otwiera się na Drugiego<sup>37</sup>. Taka ekspozycja jest jak wystawienie nagiej skóry na zranienie, jak podanie policzka bijącemu. Wszelka tematykacja poprzedzona jest wydaniem na zniewagę, na obrazę lub zranienie<sup>38</sup>, przy absolutnej bierności podmiotu. Bierność jest tu posunięta aż do ryzyka cierpienia bez potrzeby, za nic. Tylko wówczas mamy pewność, że odpowiedzialność za Drugiego nie przekształci się w troskę o siebie (*pour l'autre* nie stanie się *pour soi*)<sup>39</sup>.

Tożsamość podmiotu relacji międzyosobowej nie jest więc tożsamością substancji, lecz jedynością wybranego, przyporządkowanego. Znaczenie – „dla drugiego” – okazuje się ważniejsze od bycia. Wybór do odpowiedzialności odbywa się nie tylko bez udziału podmiotu, ale nawet wbrew niemu<sup>40</sup>. Podmiot bez tożsamości, zanim zostanie ukonstytuowany w swoim być, jest już wyznaczony do odpowiedzialności za Drugiego, do służby Drugiemu i cierpienia za niego. Cier-

<sup>34</sup> Por. AE, s. 64–66; M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia...*, s. 370n.

<sup>35</sup> Por. AE, s. 80 n.

<sup>36</sup> Por. AE, s. 82.

<sup>37</sup> Por. AE, s. 275 n.

<sup>38</sup> Por. AE, s. 83.

<sup>39</sup> Por. AE, s. 85.

<sup>40</sup> Por. AE, s. 88.

pienie nie pozwala mu zamknąć się w sobie, ponieważ w cierpieniu żąda się więcej niż podmiot posiada, bo nie żąda się rzeczy przez niego posiadanych, lecz jego samego. Być dla Drugiego, to „oderwać chleb od własnych ust i nakarmić Drugiego za cenę własnego głodu”<sup>41</sup>.

Relacja odpowiedzialności nie dotyczy pojęć – wybór do odpowiedzialności jest przyporządkowaniem konkretnego „ja” konkretnemu Drugiemu. Nie ma tu miejsca na uogólnienia, odpowiadać można tylko w pierwszej osobie. „Nie ma *nic*, co nazywałoby się *ja*; *ja* jest wypowiedziane przez tego, kto mówi”<sup>42</sup>. Użycie zaimka wskazuje na niemożliwość definicji pojęcia „ja” odpowiedzialnego za Drugiego. Jedyności wybranego do odpowiedzialności nie należy rozumieć na wzór jednego egzemplarza w danym gatunku, ale jako niemożność uniknięcia odpowiedzialności lub znalezienia zastępcy: odpowiedzialnym jestem *ja* i nikt więcej.

Podmiotowość należy rozumieć w odniesieniu do dobra. Dobroć podmiotu jest „dobrocią wbrew sobie”<sup>43</sup>, posłuszeństwem wobec Dobra, dobrocią wyprzedzającą wszelki sąd wartościujący – to podmiot został wybrany przez Dobro, a nie na odwrót. Podmiot został wypełniony Dobrem, zanim zdołał ukształtować się w swojej bytowości – w tym sensie jest on „inaczej niż być”<sup>44</sup>.

Nacisk Lévinasa (w *Autrement qu'être*) na wybór do odpowiedzialności w przeszłości absolutnej, nie stoi w sprzeczności z analizami podmiotu używającego (w *Totalité et Infini*). Używanie i bycie w świecie pozostają podstawowymi formami autoidentyfikacji podmiotu jako bytu. Do odpowiedzialności jest on powołany zanim uświadomi sobie własną tożsamość, ale odczuwać ją może dopiero wówczas, gdy podejmie troskę o własną egzystencję. Tylko podmiot obecny w świecie w sposób cielesny jest w stanie odczuwać zobowiązującą obecność Drugiego, usłyszeć wezwanie, oderwać sobie od ust chleb, by nakarmić nim bliźniego. Człowiek, który oddaje Drugiemu to, czym żyje, oddaje siebie samego<sup>45</sup>.

Podmiotowość wcielona, zmysłowa jest wrażliwa na potrzeby materialne Drugiego, na jego głód i pragnienie. Podmiotowość staje się daniem siebie i przyjmuje postać troski o drugiego człowieka. Ciało jest dane podmiotowi w tym celu, aby odpowiedzialność za Drugiego mógł realizować materialnie<sup>46</sup>.

Podmiot ukonstytuowany przez wrażliwość na Drugiego ma jednak pewną dwuznaczność – może utracić swoje pierwotne znaczenie, może odwrócić się od Drugiego, zamknąć się na powrót w egoistycznym używaniu. Możliwość ta nie przekreśla wartości tak rozumianej podmiotowości – wprost przeciwnie – ukazując słabość podmiotu, daje jednocześnie gwarancję, że podmiot w służbie Dru-

<sup>41</sup> AE, s. 94.

<sup>42</sup> AE, s. 95.

<sup>43</sup> AE, s. 95.

<sup>44</sup> Por. F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Bruxelles 1989, s. 88 n; J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 51 n.

<sup>45</sup> Por. AE, s. 118n; G. Bailhache, *Le sujet...*, s. 244 n.

<sup>46</sup> Por. AE, s. 124; F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique...*, s. 95 n.

giemu nie będzie szukał siebie, nie będzie *pour soi* (dla siebie), lecz całkowicie *pour l'autre* (dla Drugiego)<sup>47</sup>.

Dla określenia podmiotowości decydujące znaczenie ma Dobro, które wkra-  
cza w życie podmiotu wraz z pojawieniem się Drugiego. Człowieczeństwo reali-  
zuje się jako bycie bliźnim, jako jednokierunkowa relacja odpowiedzialności,  
jako rosnący wciąż niepokój o Drugiego<sup>48</sup>. Podmiotowość rodzi się w braterstwie,  
jako uwikłana w relację z Drugim jeszcze przed ukształtowaniem własnej tożsa-  
mości bytowej. Lévinas nie waha się nazwać obsesją odpowiedzialności, której  
nie można ani w sposób wolny podjąć, ani uniknąć<sup>49</sup>.

Użycie określeń takich jak: przeszłość absolutna, bliskość, wrażliwość, bez-  
bronność, ekspozycja, ma wyrazić myśl, że człowieczeństwo człowieka nie spro-  
wadza się do wymiaru ontologicznego, do jego pozycji bytowej, lecz że należy go  
poszukiwać ponad bytem, w „inaczej niż być”.

## b. Substytucja

Lévinasowi nie wystarcza zdefiniowanie podmiotowości jako odpowiedzial-  
ności za Drugiego, lecz poszukuje jej pełnej realizacji w nadmiarze odpowie-  
dzialności – w substytucji, w podstawieniu siebie na miejsce Drugiego, w przyję-  
ciu na siebie jego odpowiedzialności, w byciu oskarżonym o czyny nigdy nie  
popelnione<sup>50</sup>.

Odpowiedzialność nie ma granic: drugi człowiek potrzebuje ode mnie  
wszystkiego, ponieważ jest pozostawiony całkowicie pod moją opieką. Odpowie-  
dzialność wzrasta w miarę realizacji – nie można nigdy w pełni zadośćuczynić  
obowiązкови wobec Drugiego. Ślad Nieskończonego na twarzy Drugiego powo-  
duje zobowiązanie nieskończone aż do substytucji, aż do bycia „za Drugiego”<sup>51</sup>.

Sposób, w jaki podmiot zostaje zobowiązany do odpowiedzialności, zasługu-  
je na miano prześladowania. Prześladowanie nie oznacza tu działania zdegenero-  
wanej jednostki, które można by przyjąć w bierności niewinnego cierpienia. Prze-  
śladowanie opisuje formę absolutnie pasywnego podporządkowania, bardziej  
biernego niż pasywność przejawiająca się w akceptacji cierpienia<sup>52</sup>.

Powstanie podmiotu etycznego Lévinas określa mianem stworzenia. Tożsa-  
mość wyznaczonego do odpowiedzialności nie jest wytworem świadomości, po-  
nieważ ją poprzedza. Podmiot rodzi się już jako wybrany, by być odpowiedzial-

<sup>47</sup> Por. AE, s. 126 n.

<sup>48</sup> Por. AE, s. 130 n.

<sup>49</sup> Por. AE, s. 136.

<sup>50</sup> Por. AE, s. 147; M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia...*, s. 372.

<sup>51</sup> Por. AE, s. 148 n.

<sup>52</sup> Por. AE, s. 160.

nym, by cierpieć za Drugiego, jako jedyny, a więc bez możliwości ucieczki. Właśnie ta całkowita zależność od Drugiego stwarza podmiot etyczny<sup>53</sup>.

Wyznaczenie do odpowiedzialności odbywa się poza bytem i terażniejszością. Oczywiście, podmiot może jawić się w postaci bytu, ale wówczas nie ukazuje siebie takim, jakim jest, lecz ukrywa się pod maską<sup>54</sup>.

Sytuowanie początków podmiotu w przeszłości absolutnej, poza bytem i poza świadomością ma służyć ukazaniu „przedlogicznej” i „przedsyntetycznej” jedności podmiotu, tzn. jedności wyprzedzającej świadomą, ontologiczną i egzystencjalną autoidentyfikację Ja. Tożsamość podmiotu etycznego nie jest identycznością z sobą samym, lecz jedynością wybranego, nie jest posiadaniem siebie, lecz uwolnieniem się od siebie samego, by zrobić miejsce dla Drugiego. Podmiotowość etyczna to niepokój o Drugiego silniejszy od lęku przed śmiercią, nieodwołalność podporządkowania, moralna niemożliwość ucieczki i pozostawienia Drugiego własnemu losowi<sup>55</sup>.

Z darem siebie dla Drugiego wiąże się wycofanie (*réurrence*) podmiotu ze swojej własności. Wycofanie jest odwróceniem procesu identyfikacji dokonującego się przez akty świadomości zmierzające do zdobycia pozycji w bycie. Wycofanie należy rozumieć jako rezygnację Ja z tożsamości bytowej, by zwolnić miejsce we własnym wnętrzu dla Drugiego. Dzięki temu wycofaniu podmiot nie zostanie wchłonięty przez Drugiego, lecz pozostanie sobą jako trwałość daru i ekspozycji, które konstytuują jego podmiotowość<sup>56</sup>.

Wyznaczenie do odpowiedzialności tworzy tożsamość Ja, wystawienie się przez cielesność na działanie Drugiego staje się prześladowaniem, ale substytucją, aby być oddaniem całkowitym, musi wspiąć się na jeszcze wyższy poziom, gdzie cierpienie dla Drugiego staje się ekspiacją za Drugiego, gdzie prześladowany jest odpowiedzialny za prześladowanie, które cierpi<sup>57</sup>. Odpowiedzialność za własnego prześladowcę nie jest aktem ekstremalnego altruizmu, lecz kondycją zakładnika. Indywidualizacja przez wyznaczenie do odpowiedzialności, obsesję, prześladowanie, osiąga tu maksimum – pełnia bycia dla Drugiego domaga się absolutnej bierności kondycji więźnia Drugiego<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Por. AE, s. 166 n.

<sup>54</sup> Por. AE, s. 167 n.

<sup>55</sup> Por. AE, s. 170 n; G. Bailhache, *Le sujet...*, s. 261n; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 236.

<sup>56</sup> Por. AE, s. 162 n.

<sup>57</sup> Por. AE, s. 175 n.

<sup>58</sup> Por. AE, s. 177; G. Bailhache, *Le sujet...*, s. 263n; M. Haar, *L'obsession de l'Autre. L'éthique comme traumatisme*, „Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas”, L'Herne 1991, wyd. Le Livre de Poche, s. 534; G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas: au-dehors, sans retour*, „Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas”, red. Aeschlimann J.-Ch., Boudry-Neuchâtel 1989, s. 84; J. Rolland, *Subjectivité et an-archie*, „Les Cahiers de la Nuit Surveillée. Emmanuel Lévinas”, red. Rolland J., Verdier 1984, s. 180.

Podmiot odpowiada nie tylko za cierpienia drugiego człowieka, ale i za jego czyny, jest oskarżony o winy Drugiego. Podmiotowość staje się oskarżeniem. Lévinas, podkreślając absolutną bierność podmiotu, odwołuje się do analizy języka – podmiot jest pierwotnie dany nie w mianowniku jako „ja” (*Moi*), lecz w bierniku jako „się” (*Se*), w bierniku absolutnym, któremu nie odpowiada żaden mianownik. Niedeklinowalność „się” wyraża niemożność uwolnienia się od oskarżenia<sup>59</sup>. Nadmiar oskarżenia, niewspółmierność winy i odpowiedzialności powoduje pęknięcie w podmiocie, otwarcie na Drugiego, wyjście ku Drugiemu bez powrotu do siebie. Niedeklinowalność oznacza również, że jestem jedynym, który odpowiada za bliźniego<sup>60</sup>.

W kreowaniu podmiotu etycznego substytucja zajmuje miejsce substancji rozumianej jako tożsamość z samym sobą. Odpowiedzialność wytwarza tożsamość przedlogiczną i przedontologiczną. Przed identycznością substancji, przed świadomością, jest wyznaczenie do odpowiedzialności za Drugiego. „Ja” znaczy najpierw „oto ja, oto jestem”. Ja odpowiada za wszystko i za wszystkich bez wyboru tej odpowiedzialności, która narzuca mu się anarchicznie i anachronicznie, bez początku w jego świadomości i w jego bycie<sup>61</sup>. Przed substancją, znaczy również: przed rozróżnieniem między aktywnością i pasywnością, przed zróżnicowaniem, rozgraniczeniami i porównaniami – w absolutnej pasywności odpowiedzialności Drugi nie ogranicza Ja, lecz jest przezeń podtrzymywany. Substytucja wyklucza relację o charakterze ontologicznym między podmiotem i Drugim. Bliskość Drugiego rozumiana etycznie nie powoduje więc poddaństwa, lecz otwartość, w której zostaje przewyżczony poziom esencji, by zrobić miejsce dla natchnienia, dla „Drugiego w Tym-Samym”, dla możliwości ofiary za Drugiego. Bycie bliźnim jest świętością<sup>62</sup>.

Podmiot Lévinasa nie jest więc logiczną lub ontologiczną tożsamością z sobą samym, charakteryzuje go raczej brak zbieżności z sobą, nie jako rozdźwięk między zjawiskiem i bytem, między fenomenem i noumenem, lecz jako bezpojęć, brak identyfikacji substancjalnej. Jedyność wybranego nie pozwala mu przekształcić się w Ja uniwersalne. Ponieważ wyznaczenie do odpowiedzialności jest anachroniczne, Lévinas może mówić, że podmiotowość wyprzedza bycie i jest warunkiem jego sensu. Jeśli byt stanowi jedność uniwersum, to dzieje się tak za sprawą podmiotu, który go podtrzymuje. Podmiot okazuje się tu w pełni *subjectum*, tzn. będącym pod ciężarem świata, odpowiedzialnym za wszystko, poddanym wszystkim<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Por. AE, s. 177; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 232.

<sup>60</sup> Por. AE, s. 179.

<sup>61</sup> Por. AE, s. 180 nn.

<sup>62</sup> Por. AE, s. 181 n.

<sup>63</sup> Por. AE, s. 182n; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 239; G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas: au-dehors, sans retour*, s. 79.



Substytucja nie jest aktem, lecz biernością, która nie może stać się aktem. Podmiotowość nie jest *pour soi*, ale *pour tous* (dla wszystkich) – pierwotnym braterstwem, które nie jest jednak maksimum solidarności z tej racji, że wyprzedza wolność. Ja, zanim stanie się świadomym Ego, jest już zakładnikiem, jest dla Drugiego. W jego byciu nie chodzi mu o własny byt, jak w przypadku *Dasein* Heideggera. Być podmiotem, znaczy mieć jeden stopień odpowiedzialności więcej: odpowiadać za odpowiedzialność Drugiego<sup>64</sup>.

Oskarżenia o winę poprzedzającą wolność nie należy rozumieć na wzór grzechu pierwotnego, przeciwnie – ukazuje ono pierwotną dobroć stworzenia. Podmiot nie broni się, ponieważ prześladowanie wyklucza apologię<sup>65</sup>. Dobroć podmiotu, dobroć wybranego przez Dobro jest ekspiacją za brutalność bycia, chociaż ekspiacją pasywną<sup>66</sup>.

Wybór do odpowiedzialności ujawnia się w spotkaniu z Drugim. Głos Dobra dochodzi do mnie od jego Twarzy, która zawiera ślad Nieskończonego. Podmiot jest posłuszny jego głosowi, ale nie oznacza to negacji wolności. Inność Drugiego nie przejawia się bowiem w stawianiu barier nieskończonej w swych intencjach wolności podmiotu – relacja międzypodmiotowa sięga poza rozróżnienie między wolnym i nie-wolnym. Wolność odpowiedzialności jest wyzwoleniem od siebie samego, od przykucia do własnej tożsamości. Wyzwolenie od troski o trwanie w bycie otwiera możliwość odpowiedzialności i ekspiacji za Drugiego. W przeciwieństwie do koncepcji Sartre'a, nie jesteśmy skazani na wolność, lecz jesteśmy wolni, aby służyć<sup>67</sup>.

Substytucja jest od początku moją substytucją, podstawieniem mnie w miejsce Drugiego, nikt nie może mnie w tym zastąpić. Stąd pochodzi jedyność „ja”, jego indywidualność. Lévinas odrzuca koncepcje podmiotowości odwołujące się do natury bytu, do substancji, do pozycji w bycie. Substytucja nie wytwarza żadnego pojęcia uniwersalnego podmiotowości, żadnej *quidditas*, którą można by nazwać Ja. Substytucja tworzy konkretne, indywidualne ja, odpowiedzialne za konkretnego Drugiego<sup>68</sup>.

Przynależność do gatunku ludzkiego, posiadanie odpowiedniej natury, nie tłumaczy wyjątkowości człowieka we wszechświecie. Sensu człowieczeństwa człowieka należy szukać w odpowiedzialności, która burzy egoizm człowieka, stawia go w miejsce Drugiego, czyni go więźniem innych, zmuszając do wzięcia na siebie nie tylko ich potrzeb i cierpienie, ale również ich odpowiedzialności<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Por. AE, s. 184 nn.

<sup>65</sup> Por. AE, s. 193.

<sup>66</sup> Por. AE, s. 187; F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique...*, s. 200.

<sup>67</sup> Por. AE, s. 197–200; G. Bailache, *Le sujet...*, s. 269; F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique...*, s. 201 n; G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas: au-dehors, sans retour*, s. 77 n.

<sup>68</sup> Por. AE, s. 200 n; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 231n.

<sup>69</sup> Por. HAH.

## 4. SPRAWIEDLIWOŚĆ

Relacja interpersonalna jest u Lévinasa relacją jednokierunkową: jeden-za-drugiego. Wyłączne podporządkowanie „ja” służbie Drugiego aż do substytucji Drugiego, aż do bycia zakładnikiem, zostaje jednak zakłócone przez pojawienie się „trzeciego”. „Trzeci”, inny od Drugiego, ale on także mój bliźni i bliźni Drugiego, domaga się rozszerzenia relacji<sup>70</sup>.

Obecność trzeciego narusza porządek odniesień podmiotu do Drugiego. Na miejsce bezwarunkowej odpowiedzialności pojawia się konieczność osądzania, porównywania, decydowania, np. komu służyć w pierwszej kolejności. Podmiot skazany na odpowiedzialność za Drugiego staje się jego sędzią. Pociąga to za sobą zmianę określenia podmiotowości: absolutna bierność podporządkowania obowiązkowi odpowiedzialności za Drugiego musi zostać zastąpiona przez aktywny, świadomy i wolny ośrodek własnych aktów<sup>71</sup>. Odpowiedzialność musi obejmować nie tylko Drugiego, ale i innych. Potrzebne jest więc poznanie, porównywanie nieporównywalnych. Porównanie zakłada obecność, równoczesność. Od początkowej diachronii trzeba przejść do synchronii, od jedności wybrania do jedności substancji, od „inaczej niż być” do bytu, od Mówienia do tematyzacji<sup>72</sup>.

Oryginalna asymetria relacji międzyosobowej zostaje skorygowana w momencie nadejścia trzeciego. Nie chodzi jednak o empiryczne pojawienie się trzeciego. Jest on obecny już w obecności Drugiego, który przez sam fakt bycia bratem innych, przywołuje ich obecność<sup>73</sup>. Oczyma Drugiego patrzy na mnie cała ludzkość<sup>74</sup>.

Relacja odpowiedzialności nie zamyka się w swoistym solipsyzmie dwóch osób, lecz otwiera się na relację z wszystkimi, na sprawiedliwość. Porządek bytowy, wymagany przez sprawiedliwość, zmienia, ale nie anuluje pierwotnej asymetrii, w której rodzi się podmiot. Relacja z Drugim wziętym indywidualnie pozostaje zawsze jednokierunkowa, jest substytucją. Obecność trzeciego sprawia jednak, że ja staję się Drugim dla innych, członkiem społeczności. W społeczeństwie panują zasady równości i wzajemności: substytucji jednego za drugiego odpowiada możliwość odwrotna – substytucji drugiego za pierwszego. Synchronizacja jest aktem świadomości ustanawiającym przestrzeń wspólną ja z innymi, przestrzeń sprawiedliwości, gdzie jestem jednym z nich, ze wszystkimi prawami i obowiązkami<sup>75</sup>.

Niezależnie od zmiany dokonanej w relacji intersubiektywnej przez pojawienie się trzeciego, dobroć, ofiara, nieobojętność pozostają podstawą wszystkich

<sup>70</sup> Por. AE, s. 245.

<sup>71</sup> Por. AE, s. 253.

<sup>72</sup> Por. AE, s. 245; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 241–242; J. Rolland, *Subjectivité et an-archie...*, s. 187.

<sup>73</sup> Por. AE, s. 246.

<sup>74</sup> Por. TI, s. 188.

<sup>75</sup> Por. AE, s. 246 n, 250.

relacji międzyludzkich. Sprawiedliwość i widzenie w drugim człowieku bliźniego są nieodłączne. Sprawiedliwość rodzi się z odpowiedzialności za Drugiego. Przejście do porządku świadomości i synchronii nie oznacza zmniejszenia odpowiedzialności bądź złagodzenia prześladowania. Nie ma równoczesności indywiduów w sprawiedliwości bez diachronii relacji ja z Drugim. Sprawiedliwość jest możliwa tylko tam, gdzie równość wszystkich jest zbudowana na nierówności ja w stosunku do Drugiego, na przewadze moich obowiązków nad moimi prawami. Relacja z Drugim jest fundamentem wszystkich relacji z innymi. Oznacza to prymat braterstwa nad wspólnotą gatunku w konstytuowaniu społeczności ludzkiej. Według Lévinasa pierwotność relacji z Drugim ma ogromne znaczenie w tworzeniu państwa sprawiedliwego – nie jest obojętne dla kształtu państwa, czy jest zbudowane na odpowiedzialności jednego za drugiego, czy też jest efektem równowagi w walce wszystkich przeciwko wszystkim<sup>76</sup>.

Sprawiedliwość pozostaje sobą, o ile nie przekształci się w system autonomiczny, o ile pozostaje w zależności od odpowiedzialności za Drugiego. Sprawiedliwość nie oznacza legalności rozumianej jako technika zachowania równowagi społecznej przez harmonizowanie przeciwstawnych tendencji. Sprawiedliwość oznacza, że system jest ciągle kwestionowany przez Twarz Drugiego. Obecność Twarzy Drugiego zabezpiecza system przed zamknięciem się w sobie, przed wyeliminowaniem wymiaru ludzkiego na rzecz przepisów. Organizacja społeczeństwa, państwo i jego instytucje nie mogą obejść się bez odpowiedzialności każdego człowieka za Drugiego<sup>77</sup>.

Sądzenie Drugiego, porównywanie nieporównywalnych jest pogwałceniem jedyności i niepowtarzalności Drugiego. Sprawiedliwa organizacja społeczeństwa popada w sprzeczność: z jednej strony trzeba uznać prymat odpowiedzialności, miłości bliźniego, z drugiej strony konieczne jest uogólnienie, tematyzacja, wiedza. Zło generalizacji musi być więc równoważone zakwestionowaniem jej wyników przez Twarz Drugiego. Wiedza ma wartość tylko w relacji do dobra każdego indywidualnego człowieka. Dzięki tej zasadzie sprawiedliwość w państwie liberalnym nie jest nigdy traktowana jako doskonała. System polityczny zachowa ludzką twarz, jeśli ze względu na jednostkę będzie świadomy swych braków i będzie dążył do udoskonalenia. Nie można narzucić sprawiedliwości w postaci sprawiedliwego reżymu. Między jednostką a systemem musi być zachowana swoista równowaga: organizacja społeczeństwa domaga się generalizacji, kalkulacji, ale po zakończeniu rachunków trzeba wrócić do indywiduum. Sprawiedliwość zorganizowana w system musi zostawić miejsce dla miłości bliźniego<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Por. AE, s. 248 n.

<sup>77</sup> Por. AE, s. 248.

<sup>78</sup> Por. *Entretiens Emmanuel Lévinas François Poirié*, w: Poirié F., *Emmanuel Lévinas*, Besançon 1992, s. 85 nn.

\* \* \*

Przedstawiona tu koncepcja nie jest jedynie głosem w dyskusji o kształt etyki, ponieważ dla Lévinasa etyka nie jest jedną z wielu dyscyplin filozoficznych, lecz refleksją fundamentalną, pytającą nie tylko o to, jak człowiek ma postępować i czym uzasadniać swoje wybory, ale usiłującą odnaleźć sens bycia człowiekiem. W książce-wywiadzie *Etyka i Nieskończony* Lévinas tak streszcza jej wyniki: „Etyka nie stanowi dodatku do pewnej egzystencjalnej, pierwotnej bazy; to w etyce rozumianej jako odpowiedzialność zawiązuje się sam węzeł podmiotowości. Odpowiedzialność rozumiem jako odpowiedzialność za drugiego, a więc jako odpowiedzialność za to, co nie jest moją sprawą lub nawet mnie nie dotyczy; lub za tego, który patrzy na mnie, jest osiągnięty przeze mnie jako twarz [...] W rzeczywistości odpowiedzialność nie jest prostym atrybutem podmiotowości, jak gdyby podmiotowość istniała już sama w sobie przed relacją etyczną. Podmiotowość nie jest dla siebie, jest ona, raz jeszcze, od początku dla innego. [...] Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu. Dokładnie w tym sensie Dostojewski mówi: »Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystko i wszystkich, wobec wszystkich, a ja bardziej niż wszyscy inni«<sup>79</sup>”.

## ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ CHEZ EMMANUEL LÉVINAS

### Résumé

Selon E. Lévinas, même la philosophie a sa part de responsabilité des tragedies du XX siècle, parce que les conceptions ontologiques de l'homme conduisent nécessairement au totalitarisme. Pour trouver le sens de l'humanisme de l'homme il faut le chercher dans l'éthique. L'homme ce n'est pas seulement un être, ni un sujet de jouissance, ni celui de connaissance, mais surtout le sujet éthique. L'homme, c'est moi responsable de l'autre. Ma responsabilité n'a pas des limites: je reponds des besoins de l'autre, de ses souffrances et même de ses fautes – Lévinas parle de la substitution de moi pour l'autre. Cette responsabilité ne vient pas de mon initiative: j'ai été assigné à la responsabilité dans un passé absolu qui n'a jamais été présent. La relation éthique avec l'autre, laquelle est asymétrique et anachronique, c'est le fondement de la société juste où tous sont égaux.

<sup>79</sup> EiN, s. 54–58.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

„*Vobis sum episcopus, vobiscum christianus*  
[...] o ileż więcej znaczy to *christianus* niż *episcopus*  
– nawet gdyby chodziło o Biskupa Rzymu”<sup>1</sup>.

## ZNACZENIE PONTYFIKATU JANA PAWŁA II DLA KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

Próbując ogarnąć minione dwadzieścia lat<sup>2</sup>

### WSTĘP

Moje refleksje nt. znaczenia pontyfikatu Jana Pawła II dla kultury współczesnej poprzedzę wspomnieniem o charakterze osobistym. Przed dwudziestu laty, w 1978 r., gdy spędzałem z ówczesnym moim Księdzem Prefektem i grupą młodzieży wakacje w Bieszczadach, doszła do nas wiadomość o śmierci papieża Pawła VI (dokładnie było to w Uroczystość Przemienienia Pańskiego). Z ust mojego Katechety i Przyjaciela usłyszałem, a byłem wówczas studentem po IV roku teologii Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi: „Nowy papież będzie papieżem twoich święceń!” Oczywiście, wywiązała się wtedy między nami rozmowa, padły pewne zrozumiałe, choć bez znaczenia dla biegu wydarzeń, spekulacje. Nie one jednak są tu najistotniejsze. Najważniejsze okazało się – dziś to oczywiście lepiej rozumiem niż wówczas – to pierwsze stwierdzenie. Następne zdania były jedynie próbą jakiegoś skomentowania i poszerzenia tego, które zostało wypowiedziane jako pierwsze. Nie muszę mówić, iż okoliczności – by wymienić spośród nich tylko najważniejsze i ogólnie znane – które zaistniały, a były to: wybór Jana Pawła I i jego nagła – po trzydziestu trzech dniach – śmierć oraz kolejne konklawe, które na papieża wybrało Karola Wojtyłę jako Jana Pawła II, przyczyniły się do tego, że owo zdanie mojego Księdza Prefekta odżyło i zaczęło mocno przenikać moją świadomość. To ono, pośród konkretnych okoliczności,

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 32.

<sup>2</sup> Tekst niniejszy jest uaktualnioną i nieco zmienioną wersją wykładu wygłoszonego przez autora w Legnicy 11 listopada 1997 r., w ramach Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej.

rodziło wciąż we mnie pytanie: o co tu tak naprawdę chodzi? Wspomniane stwierdzenie: „Nowy papież będzie papieżem twoich święceń!” odżyło z całą mocą 6 czerwca 1979 r. podczas spotkania alumnów z Ojcem Świętym, gdy po raz pierwszy odwiedził swoją Ojczyznę. Ono odżywało podczas kolejnych Jego pielgrzymek do Polski, odżyło także podczas pielgrzymki ostatniej w czerwcu 1997 r. Dzisiaj odżywa ono jednak już w innym kształcie: „Ten papież jest papieżem twoich święceń i twojego kapłańskiego życia!”

Nie mogło nie pojawić się pytanie, co to konkretnie oznacza dla mnie. Zaraz za hipotezą – przekonaniem (coraz mocniejszym, iż rzeczywiście to coś ważnego oznacza), zrodziło się naturalne przypuszczenie: jeśli to może (bo w istocie tak było; bezpośrednio uczestnictwo w spotkaniach z Ojcem Świętym i za pośrednictwem transmisji telewizyjnych – co każdy może potwierdzić – było źródłem wielu głębokich wzruszeń i to bynajmniej nie tylko emocjonalnych!) i rzeczywiście oznacza coś doniosłego dla mnie, to czyż nie może także oznaczać czegoś szczególnego, istotnego dla życia innych? Tak zrodziło się pytanie, co oznacza dla nas Polaków, dziś dodałbym – dla wszystkich ludzi – ów pontyfikat Papieża z Polski? Sparafrazowałbym w tym miejscu słowa św. Elżbiety, która wyszła na spotkanie Maryi skrywającej Tajemnicę (którą dane było Elżbiecie „musnąć”) i powiedziałbym zamiast *A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie: A skądże mi to, że Zastępca mojego Pana jest jednym z nas, jest spośród nas, przychodzi do nas?*

Jest jeszcze inne, a zarazem tamtemu, trwającemu w czasie, bliskie wzruszenie. Wzruszenie, które wzbudziły słowa przeczytane w końcu odpowiedzi na pierwsze z postawionych Papieżowi pytań, w niezwyklej książce *Przekroczyć próg nadziei*: „*Vobis sum episcopus, vobiscum christianus [...]* o ileż więcej znaczy to *christianus* niż *episcopus* – nawet gdyby chodziło o Biskupa Rzymu”. „Dla was jestem biskupem, z wami jestem chrześcijaninem”.

Jestem chrześcijaninem! To określenie odniesione przez Jana Pawła II do niego samego jest tak samo poruszające jak *Ecce homo*, niedbale wypowiedziane przez Piłata – ze wskazaniem na osobę Jezusa – do tłumów żądnych krwi Naza-rejczyka. Owo „Oto Człowiek” było – o czym nikt nie mógł wiedzieć – odpowiedzią, odroczoną mocno w czasie, na poszukiwania Diogenesa z Synopy (413–323 p.n.e.)<sup>3</sup>. *Jestem chrześcijaninem*<sup>4</sup> Jana Pawła II jest dla dzisiejszego świata nie mniejszym wyzwaniem i prowokacją niż *jestem chrześcijanką* św. Perpetuy dla

<sup>3</sup> Filozof cynicki Diogenes z Synopy, wygnany z rodzinnego miasta, udał się do Aten, gdzie poznał i słuchał Sokratesa. Z nauk mistrza wyciągnął daleko idące praktyczne wnioski, które ucieleśniał we własnym życiu. Według tradycji, jako skrajny abnegat, zamieszkał w beczce. On też według starożytnej anegdoty miał wyjść w środku dnia na rynek miasta z zapaloną latarnią i na zapytanie, czego szuka, miał dać odpowiedź: szukam człowieka.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 X 1995 r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16 (1995) nr 11–12, s. 9 (p. 17).

przesłuchującego ją rzymskiego pretora, o czym czytamy w *Martyrologium* dedykowanym jej osobie<sup>5</sup>.

Jana Pawła II *Jestem chrześcijaninem* zdaje się pociągać za sobą skutki, na jakie niegdyś sam, przy innej co prawda okazji wskazywał i które czynił sprawdzianem tegoż nowego określenia siebie w wierze w Chrystusa, będącej w istocie rozpoznaniem wyjątkowej Obecności i przyłgnięciem do niej. Jan Paweł II mówił: „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w pełni przemyślaną, wiarą nie przeżywaną wiernie”<sup>6</sup>.

Nie byłoby nic niestosownego, gdybym na tym poprzestał i powiedział, iż właśnie w tym stwierdzeniu przytoczonym przez Jana Pawła II za św. Augustynem, a jednak jego własnym (tak bardzo jego własnym!), zawiera się najistotniejsza z odpowiedzi na pytanie, które implikuje podany wyżej tytuł mojej refleksji: *Znaczenie pontyfikatu Jana Pawła II dla kultury współczesnej*. Spróbuję mimo to pójść dalej, aby wyraźniej unaocznic to, co – w moim przypadku (a przecież nie jestem chyba odosobniony!) – ma pewną historię (i tu byłoby ze wszech miar potrzebne, by uczynić rachunek sumienia, bo nie za bardzo i nie zawsze każdy z nas, choć myślę w pierwszej kolejności o sobie samym, okazał się dość uważny<sup>7</sup>; dobrze zatem się stało, że podczas ostatniej pielgrzymki papieskiej do Polski padły słowa przeproszenia, skierowane do Ojca Świętego przez Burmistrza Zakopanego).

W jakim sensie powiedzenie Jana Pawła II *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus* jest odpowiedzią na pytanie o znaczenie pontyfikatu i samego Jana Pawła II dla kultury współczesnej?

Na powyższe pytanie chciałbym odpowiedzieć w trzech następujących przybliżeniach:

- 1) Ludzkie „ja” jako najcenniejszy wkład człowieka w kulturę,
- 2) Chrystus – *Redemptor hominis* – Odkupiciel ludzkiego „ja”,
- 3) Jan Paweł II: promotor człowieka – protagonista kultury.

---

<sup>5</sup> Zob. L. Giussani, *Ruch czyli poruszenie życia*, tłum. zbiorowe, Wyd. Ruch „Komunia i Wyzwolenie” (Zeszyty, 1), Łódź 1995, s. 11.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Wiara i kultura podnoszą pracę na poziom chrześcijańskiej wartości zbawczej. Do uczestników krajowego kongresu kościelnego ruchu zaangażowania kulturalnego*, w: *Nauczanie papieskie*, t. V, 1, 1982, Pallottinum, Poznań 1993, s. 63. Zob. też: Jan Paweł II, *We wspólnym wysiłku tworzenia nowego społeczeństwa. Spotkanie z intelektualistami kolumbijskimi, Medellin, 5 lipca 1986*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, wybór tekstów i opracowanie redakcyjne: ks. M. Radwan, ks. S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 362.

<sup>7</sup> Zob. T. Sikorski, *Papież Słowianin. Spiesząc na dwudziestolecie pontyfikatu*, Łódź 1998.

## 1. LUDZKIE „JA” JAKO NAJCENNIJSZY WKŁAD CZŁOWIEKA W KULTURĘ

„Człowiek to ten, który tworzy kulturę, który potrzebuje kultury, który dzięki niej sam się tworzy”<sup>8</sup> – pisał biskup Karol Wojtyła w jednym z pierwszych tekstów (z 1964 r.) poświęconych problematyce kultury. Cytat powyższy dobrze charakteryzuje sposób, w jaki Karol Wojtyła/Jan Paweł II traktował i 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<sup>9</sup>.

Analizując w swoim studium *Osoba i czyn* (z 1969 r.) czyn człowieka i upatrując w owej analizie człowieka w działaniu, w analizie jego sprawstwa, moment szczególnego wglądu w wewnętrzny dynamizm życia osobowego i możliwość bezpośredniego doświadczenia podmiotowości człowieka zarówno w jej przedmiotowości ontologicznej (tzn. rzeczywistości – że „ja” jest i podmiotuje świadomie swoje czyny – tj. „działa”), jak i w jej urzeczywistnianiu się (że staje się „ja” – podmiotem coraz bardziej, przewyżczając wszelkiego rodzaju uczynienia: „coś dzieje się ze mną”), Karol Wojtyła stwierdza: „[...] w czynie poprzez samostanowienie osoba jest dla siebie samej przedmiotem, i to poniekąd przedmiotem pierwszym, czyli najbliższym. [...] Przedmiotowość ta jest [...] odpowiednikiem podmiotowości osoby i w szczególny sposób wydaje się też podmiotowość tę uwydatniać. [...] Uprzedmiotowanie to oznacza, że w każdym aktualnym samostanowieniu (czyli w każdym »chcę«) własne „ja” jest przedmiotem – i to przedmiotem pierwotnym i najbliższym. [...] Jednakże uprzedmiotowienie podmiotu nie posiada charakteru intencjonalnego w takim znaczeniu, w jakim intencjonalność odnajdujemy w każdym ludzkim chceniu. Kiedy »chcę«, wówczas zawsze chcę czegoś. Chcenie wykazuje zwrot do przedmiotu, a zwrot ten stanowi o jego intencjonalnym charakterze. Ażeby intencjonalnie zwrócić się do jakiegoś przedmiotu, stawiamy tenże przedmiot niejako wobec siebie (albo przyjmujemy go w takiej pozycji). Można oczywiście postawić wobec siebie jako przedmiot również własne „ja” i zwrócić się do niego podobnym aktem intencjonalnym, aktem chcenia. Intencjonalność taka nie jest jednakże właściwa samostanowieniu. [...] Uprzedmiotowienie istotne dla samostanowienia zachodzi wraz z intencjonalnością poszczególnych chceń. Kiedy chcę czegokolwiek, wówczas równocześnie stanowią o sobie”<sup>10</sup>. I nieco dalej w paragrafie *Wstęp do interpretacji sumienia*

<sup>8</sup> 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” 1–2(1996), s. 3–17.

<sup>9</sup> Zob. A. Szostek, *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6, 1997, s. 157–167.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 112–113.



dodaje: „Fakt, że wyrażenie »spełniać czyn« wskazuje nie tylko na działanie jako skutek zewnętrzny i przechodni, ale także na skutek wewnętrzny i nieprzechodni, posiada zasadnicze znaczenie dla interpretacji osoby. Równocześnie otwiera nam się droga do adekwatnej interpretacji sumienia, która wydaje się możliwa znów tylko w założeniu, że spełnienie czynu stanowi równocześnie spełnienie osoby poprzez czyn. Na innej drodze nie wydaje się zrozumiała owa specyficzna żywotność sumienia, jego ściśle personalistyczny sens”<sup>11</sup>.

Dwie, a nawet trzy sprawy wymagają uwagi. Po pierwsze – człowiek zawsze pozostaje jakoś wobec rzeczywistości, pozostaje w relacji do kogoś, do czegoś. Może do tego kogoś (czegoś) nie zwracać się świadomie, może ku temu komuś (czemuś) nie skierowywać swej uwagi. Może do tego kogoś (czegoś) nie zwracać świadomie swojego dążenia. Może nie zwracać się – jak powie Wojtyła – intencjonalnie do konkretnej rzeczywistości, co nie zmienia faktu, że wobec niej jest – że wobec wspomnianej konkretnej rzeczywistości istnieje (choćby istniał jedynie jako struś z głową w piasku!). Po drugie – zajmując wobec konkretnej rzeczywistości jakąś postawę, a więc próbując ustosunkować się do niej (świadomościowo – mentalnie i wolitywnie) jednocześnie kształtuje sobie osobowe oblicze. Oznacza to, iż określa się jako „ja” i owo własne „ja” wprowadza w zastane relacje. Rozpoczyna się dramat przejścia człowieka przez rzeczywistość, którego skutkiem jest zarówno nowy kształt rzeczywistości, jak i objawienie się (lub też nie) osoby w całej jej prawdzie<sup>12</sup>. Jest to dramat, który wyrasta z dwóch źródeł. Bo też w istocie prawdziwie dramatyczne jest owo poszukiwanie własnego oblicza. Nie jest ono bowiem i nie może mieć owo poszukiwanie własnego oblicza charakteru poszukiwania, własnego odbicia oblicza w lustrze. Stanowienie człowieka o sobie dokonuje się bowiem (tzn. może się dokonywać! Mówimy tu ciągle o możliwościach!<sup>13</sup>) „po drodze”, w drodze, w znużającym trudzie codzienności, a nie przed lustrem w jakimś gabinecie kosmetycznym, czyli w zajmowaniu się sobą – w utopijnej propozycji i dążeniu do samorealizacji w izolacji od rzeczywistości, wbrew okolicznościom. Dramatowi temu nieodłącznie też towarzyszą dzieła, których „ja” jest sprawcą.

<sup>11</sup> Tamże, s. 160. Zob. T. Styczeń, *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” nr 41–42, 1998, s. 31–60.

<sup>12</sup> Możliwy też jest inny scenariusz. Człowiek może chcieć arbitralnie kreować prawdę zarówno o rzeczywistości, jak i o sobie.

<sup>13</sup> Niektórzy, głównie psychologowie (lecz i psychologowie nie są jednomyślni co do rozumienia używanego terminu) mówią o „ja »idealnym«”. W każdym razie człowiek doświadcza pewnego napięcia (w istocie o podstawowym znaczeniu dla jego autoidentyfikacji, a także doświadcza osobliwej bezsilności, by to napięcie własnowolnie przezwyciężyć), jakie istnieje między jego kondycją historyczną a ideałem, który go przyciąga. Zob. A. Cencini, *Będziesz miłował Pana Boga swego. Psychologia spotkania z Bogiem*, tłum. B. Nuzzo, Wyd. „M”, Kraków 1998, s. 29–51. Abp M. Jaworski, *U podstaw antropologii teologicznej. W nawiązaniu do antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Ethos” nr 41–42, 1998, s. 25–26.

Ponieważ te dzieła – to po trzecie – nieodłącznie towarzyszą osobom, są bowiem z nich, z ich sprawstwa, należy z uwagą się przyglądać owym dziełom. Dzieła człowieka, dzieła kultury są bowiem wyrazem ekspresji „ja”, dają szczególną okazję diagnostycznego wglądu nie tylko w wewnętrzną dynamikę życia osobowego, lecz również w moralną jakość (wartość) „ja”<sup>14</sup>. Za każdym razem jednak należałoby, mając na uwadze ów dramat ludzkiego poszukiwania własnego oblicza, bardziej lub mniej świadomie przeżywany, uszanować każde dzieło, które świadczyłoby o tym, iż owo „ja” jednak zmierza ku swemu przeznaczeniu, rozwija się ku swojej pełni. Człowiek bowiem objawia się najpełniej, gdy kieruje się samą prawdą o dobru w rozstrzygnięciu i wyborze<sup>15</sup>. Człowiek objawia się najgłębiej w swoim sumieniu. I nie można nie powtórzyć za autorem poematu *Myśląc Ojczyzna* (i homilii ze Skoczowa w pamiętnym 22 maja 1995 r.) pytania: „Czy historia może popłynąć przeciw prądowi ludzkich sumień?”<sup>16</sup> Nie można nie powtórzyć owego retorycznego pytania! Ani historia, ani kultura nie może popłynąć przeciw prądowi ludzkich sumień! Takie przesłanie da się wydobyć z dociekań Autora dzieła *Osoba i czyn*.

Karol Wojtyła podjął niemały wysiłek odczytania ludzkiego doświadczenia, ludzkiej rzeczywistości. Był to jego wkład w antropologię na miarę Soboru Watykańskiego II<sup>17</sup>. Filozoficzne dociekania prawdy o człowieku Karola Wojtyły owocują w papieskich wypowiedziach Jana Pawła II. W ludzką rzeczywistość, widzianą choćby w perspektywie jej możliwości, których nie może przesłonić czynione zło, wpisana jest wielkość, wręcz „królewskość” – by użyć jednego z ulubionych określeń Karola Wojtyły<sup>18</sup>. Jego filozoficzne dociekania prawdy o człowieku, odsłaniając potencjalną wielkość człowieka, odsłaniają jednocześnie – na mocy kontrastu i danej mu możliwości porównania, dramat osoby – dramat tożsamości: nie jesteś tym, kim możesz i kim być powinieneś; nie zawsze żyjesz na miarę podmiotowości „przypisanej” ontologicznie osobie ludzkiej.

Spośród wielu wypowiedzi Papieża na temat człowieka i kultury miejsce szczególne przypada jego przemówieniu do uczestników 109. sesji Rady Wyko-

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 113.

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 270–271.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 89. Por. Jan Paweł II, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia*. Msza św. Na wzgórzu «Kaplicówka» w Skoczowie. „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16 (1995) nr 7, s. 27 (p. 3).

<sup>17</sup> Zob. S. Szczyrba, *Jana Pawła II Dobra Nowina dla człowieka. W kierunku humanizmu chrystocentrycznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5 (1996), s. 49–64.

<sup>18</sup> W słynnym przemówieniu do świata nauki w auli KUL-u 9 czerwca 1987 r., podejmując ważne zagadnienie podmiotowości człowieka, Jan Paweł II powiedział: „Podmiotowość wypracowuje się wszędzie [...]. Podmiotowość rodzi się z samej natury bytu osobowego: odpowiada w pierwszym rzędzie godności ludzkiej osoby. Jest tej godności potwierdzeniem, sprawdzianem – zarazem wymogiem, zarówno w życiu osobistym, jak i zbiorowym”. Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?*, w: *Trzecia pielgrzymka do Polski. Przemówienia. Homilie 9 VI 1987–14 VI 1987*, „Znak”, Kraków 1987, s. 39.

nawczej UNESCO w Paryżu, 2 czerwca 1980 r. W przemówieniu tym Papież szczególnie wyraźnie określił sens kultury, jej antropologiczne podstawy, a wreszcie wynikające stąd podstawowe moralne konsekwencje.

Nie można też nie odnieść się do przemówienia Jana Pawła II 2 października 1979 r. podczas XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ i wystąpienia na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 października 1995 r. z okazji 50-lecia tej instytucji. Podczas tych dwóch, wzajemnie się uzupełniających wystąpień, mimo upływu szesnastu lat, Papież owo doświadczenie człowieka uczynił punktem wyjścia: „[...] rzeczą podstawową jest – mówił, abymy spotykali się w imię człowieka rozumianego integralnie, w całej pełni i w całym bogactwie jego duchowej i materialnej egzystencji, jak temu dałem wyraz w pierwszej encyklice mojego pontyfikatu, zaczynającej się od słów *Redemptor hominis*”<sup>19</sup>. Zagadnieniem, którego dotyczył Jan Paweł II zarówno w wystąpieniu z 1979 r., jak i w wystąpieniu z 1995 r., był temat wolności – kluczowy problem jego monografii *Osoba i czyn*, określanej w monografii mianem samostanowienia<sup>20</sup>.

Zwracając się po raz pierwszy do uczestników Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Papież natychmiast odniósł się, co nie może nas dziwić, do pierwszego i podstawowego dokumentu Organizacji – *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (proklamowanej uroczyście 10 grudnia 1948 r.). Wypowiedział wtedy, słuchane z wielkim skupieniem, znamienne słowa: „Dokument ten jest słupem milowym na wielkiej i trudnej drodze rodzaju ludzkiego. Postęp ludzkości musi się mierzyć nie tylko rozwojem nauki i techniki, w czym uwidacznia się wyjątkowa pozycja człowieka w przyrodzie, ale równocześnie, a nawet bardziej jeszcze prymatem wartości duchowych i rozwojem życia moralnego. W tej właśnie dziedzinie uwidacznia się pełne panowanie rozumu poprzez prawdę w postawach osoby i społeczeństwa, a także panowanie nad naturą i cichy tryumf ludzkiego sumienia według starożytnego powiedzenia: *Genus humanum arte et ratione vivit*”<sup>21</sup>.

Na początku swojej refleksji na temat kultury w UNESCO Papież ponownie przytoczył formułę Doktora Anielskiego: *Genus humanum arte et ratione vivit*. Dosłownie znaczy to: „Rodzaj ludzki żyje sztuką i rozumem”, ale sens tej związanej 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

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju. Przemówienie wygłoszone na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych 2 października 1979 r.*, p. 5, w: *Nauczanie papieskie*, t. II, 2, 1979, Pallottinum, Poznań 1992, s. 259–260.

<sup>20</sup> Zob. *Osoba i czyn*, rozdz. III, a zwłaszcza s. 120–125.

<sup>21</sup> *Przemówienie wygłoszone na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych 2 października 1979 r.*, p. 7.

w skład widzialnego świata”<sup>22</sup>. 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”<sup>23</sup>. 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: *ze arte et ratione vivit*<sup>24</sup>.

Wnikliwie odczytuje papieskie przesłanie ks. A. Szostek, gdy konstatuje: „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 je 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 staje”<sup>25</sup>.

Istnieje poważne niebezpieczeństwo rozerwania lub po prostu niedostrzegania i niedoceniaenia ścisłego związku<sup>26</sup>, jaki zachodzi między przechodnim przedmiotowym charakterem działalności i nieprzechodnim przedmiotowo-podmiotowym charakterem tejże działalności: „Podmiotowość wypracowuje się wszędzie” – przypomnijmy jeszcze raz słowa Papieża z auli KUL-u, wypowiedziane w czerwcu 1987 r.

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

---

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r.*, p. 6, w: *Nauczanie papieskie*, t. III, 1, 1980, Pallottinum, Poznań 1985, s. 728.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Zob. A. Szostek, art. cyt., s. 159.

<sup>25</sup> Tamże, s. 159.

<sup>26</sup> Niedoceniaenie tego związku może być zawinione zarówno przez samą zainteresowaną jednostkę, jak i przez społeczność. To ostatnie może zachodzić na przykład w układaniu stosunków pracowniczych, stosunków o pracę. Wiele na ten temat daje do myślenia encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* (1981).

trafniej go wyraża. Im trafniej objawia się w kulturze i poprzez nią podmiotowe „ja”, które jest nie tylko „ja” w znaczeniu fenomenologicznym jako twórca i dysponent rzeczy (twórca i konsument tzw. kultury materialnej i kultury duchowej w jej popularnym rozumieniu), lecz – fundującym tamto – „ja” na miarę osobowej (metafizycznej) godności człowieka<sup>27</sup>. Można, a nawet trzeba dopowiedzieć, aby uniknąć posądzenia o utożsamianie każdej dowolnej ekspresji człowieka z kulturą w jej pozytywnym sensie, wszak możliwa jest osobliwa kontr- i antykultura. Kultura jest kulturą, gdy – będąc wyrazem osobowego „ja” – niesie w sobie oparcie dla innego w pełni osobowego ludzkiego „ja”. Krótko mówiąc, gdy jest wyrazem „ty” dla „ja”. „Nie każdy bowiem sposób wypowiedzania się człowieka – słusznie zauważa ks. Szostek – równie dobrze oddaje jego „wewnętrzzną 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 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 przestać na posłusznym powielaniu zastanych, odgórnie zaaprobowanych stereotypów myślenia i działania?”<sup>28</sup>

„*Genus humanum arte et ratione vivit...* – to znaczy, że człowiek jest sobą przez prawdę, i staje się bardziej sobą przez coraz pełniejsze poznanie prawdy”<sup>29</sup>. Poznawanie prawdy o sobie, które dokonuje się – jakby Karol Wojtyła powiedział za M. Schelerem – *auf dem Rücken des Aktes*<sup>30</sup> (dosłownie: na plecach aktu): przy okazji, po drodze, jest w istocie jej uobecnianiem, ucieleśnianiem<sup>31</sup>.

„Człowiek, który wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest jeden, cały i niepodzielny” – przypomina dalej Papież<sup>32</sup> – i tymi słowami akcentuje nade wszystko osobowo-podmiotowy sposób bycia wobec społeczności,

---

<sup>27</sup> Mówiąc o osobowej metafizycznej godności człowieka, bynajmniej nie ograniczamy się tutaj do wyłącznie i czysto filozoficznego rozumienia tejże godności. Filozoficzne rozumienie nie przekreśla, wręcz staje się w pełni zrozumiałe i uprawomocnione w wyjaśnieniu teologicznym godności osoby.

<sup>28</sup> A. Szostek, art. cyt., s. 159–160.

<sup>29</sup> *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r.*, p. 17.

<sup>30</sup> Zob. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke Verlag, Bern und München 1980<sup>6</sup>, s. 48 n.

<sup>31</sup> Por. T. Styczeń, *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” nr 41–42, 1998, 34–47.

<sup>32</sup> *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r.*, p. 8.

wszelkiej społeczności, także wobec drugiego człowieka<sup>33</sup>. Oczywiście nie można 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 poddaniu tworzywa materialnego energiom ludzkiego ducha: inteligencji, woli – z drugiej zaś strony dzieła kultury duchowej świadczą na odwrót o swoistej ‘materializacji’ ducha i tego, co duchowe”<sup>34</sup>. Papież ostrzega w związku z tym, by „na tę wspaniałą syntezę ducha i materii (ciała) nie nakładać apriorycznych rozróżnień i przeciwstawień”<sup>35</sup>. Wszak „Zdeformowana lub niepełna wizja człowieka – powie gdzie indziej – sprawia, iż nauka [a więc kultura – dop. S. S.] przemienia się łatwo z dobrodziejstwa w poważne zagrożenie dla człowieka. Rozwój współczesnych badań naukowych w pełni potwierdza te obawy. Człowiek z podmiotu i celu staje się nierzadko przedmiotem lub wręcz »surowcem«: wystarczy wspomnieć o eksperymentach inżynierii genetycznej, które budzą wielkie nadzieje, ale równocześnie także i niemałe obawy o przyszłość rodzaju ludzkiego”<sup>36</sup>. Ważny to apel, mający mocne oparcie w *Credo* chrześcijan wyznających wiarę „w ciała zmartwychwstanie”, w pełne objawienie się prawdy o tej jedności. Zachwianie równowagi pomiędzy elementem duchowym a cieleśnym w człowieku – czy to poprzez neoplatonско-maniejską pogardę i potępienie jego cieleśności, czy też przeciwnie, przez bałwochwalcze hołdowanie ciału i jego żądaniom – zawsze jest uderzeniem w „ja” i destrukcją „ja”, choćby dokonywało się to przy jednoczesnym gromkim krzyku na cześć jakby osiągniętej wolności<sup>37</sup>. Taka wolność poza prawdą, wbrew prawdzie, kreująca prawdę powoduje wyjałowienie kultury. Prowadzi do nieludzkiej kultury, zaprzecza zupełnie „komunijnemu wymiarowi” bytowania ludzkiej osoby, którego podstawą i warunkiem jest podmiotowo-osobowy sposób bycia, umożliwiający przeżywanie życia jako wzajemnego obdarowywania się sobą (preferując w zamian indywidualistyczno-stadny model, oparty poniekąd z konieczności na dominacji jednego, czy też jednych nad drugimi). Małżeńska *communio personarum* jest szczególnym barometrem tego, co dzieje się z człowiekiem i kulturą, czy zmierza on w kierunku cywilizacji miłości, czy też buduje cywilizację śmierci<sup>38</sup>.

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 wię-

<sup>33</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. zespołowa, (Człowiek i moralność, 4), Lublin 1994, s. 371–414.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Spotykamy się w imię miłości do prawdy*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 18 (1997) nr 7, 62.

<sup>37</sup> Por. T. Sikorski, „Straszliwy wir...” (*EV 21*), w: *Papież Słowianin...*, s. 177.

<sup>38</sup> Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, p. 15

cej »miał«<sup>39</sup>. Teza ta – słusznie podkreśla przywoływany tu już ks. A. Szostek – 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<sup>40</sup>. Nie jest oczywista choćby z tego względu, że nastąpiło w niej – wspomniane wyżej – rozerwanie związku, jaki zachodzi między przechodnim przedmiotowym charakterem działalności i nieprzechodnim przedmiotowo-podmiotowym charakterem tejże działalności, na rzecz tego pierwszego. W terminologii Jana Pawła II, wedle czwórmianu, który charakteryzuje cywilizację miłości, chodzi tu o prymat rzeczy przed osobą oraz prymat posiadania nad byciem<sup>41</sup>. To właśnie te momenty zdają się w istocie nadawać ton współczesnemu pojmowaniu kultury, współczesnemu skomercjalizowaniu kultury (a przez to uczynieniu jej bardziej podatną na manipulowanie) i traktowaniu jej – owszem – jako przestrzeni realizowania się człowieka, ale wedle doraźnych chęci lub zachceń (co otwiera możliwość samomanipulacji). Owo woluntarne nagie chcenie samorealizacji – używając dosadnego określenia M. Heideggera<sup>42</sup> – zaaprobowane przez jednostkę jako ideał człowieczego bycia, a w istocie zręcznie jej podrzucone, jest w istocie współczesną próbą usytuowania człowieka poza prawdą (postmodernizm na przykład będzie straszyl wizją represyjnego charakteru prawdy) oraz poza dobrem i złem. Jest największym, jakie sobie można wyobrazić, usiłowaniem zmiążdżenia podmiotowości „ja” i uczynienia z jednostki (niestety paradoksalnie często za jej zgodą) surowca do zagospodarowania<sup>43</sup>. W ten sposób dochodzi do zaprzeczenia stałej natury ludzkiej, zupełnie innego i na innych drogach niż miało to miejsce w przypadku zaprzeczenia specyficznej, lecz stałej natury ludzkiej przez antropologów kulturowych, socjologów i behawiorystycznie nastawionych badaczy oraz filozofów – egzystencjalistów<sup>44</sup>.

W takim kontekście mówienie o pedagogicznej roli kultury, upominanie się o jej pedagogiczny (pedagogiczny w tym najwłaściwszym znaczeniu) wymiar, może wydawać się zamachem na podstawowe z praw człowieka – prawo wolności oraz rodzajem niebezpiecznego ideologizowania kultury. Mówienie o pedago-

---

<sup>39</sup> *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r.*, p. 11.

<sup>40</sup> A. Szostek, art. cyt., s. 161.

<sup>41</sup> Zob. M.A. Krąpiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. Gdzie jesteś Adamie?*, pr. zbior., Lublin 1987, s. 227 nn.

<sup>42</sup> Zob. M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i opracowanie K. Michalski, Warszawa 1977, s. 195 n.

<sup>43</sup> Chodzi tu o sprowadzenie „ja” do funkcji, a nawet utożsamienie „ja” z funkcjami, jakie może ono wypełniać. Owe funkcje (funkcjonalność) stają się osobliwym kryterium wartościowania osoby. Innymi słowy, tu nie osoba jako osoba się liczy, tylko to, co z niej można „wziąć”. Za to ewentualnie jako za towar płaci się lepiej lub gorzej.

<sup>44</sup> Zob. M. J. Adler, *Dziesięć błędów filozoficznych*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. MEDIUM, Warszawa 1995, s. 139–147.

gicznej roli kultury nie przystaje też do postmodernistycznej ideologii bezpodstawności i programowego antyfundacjonalizmu współczesnej filozofii<sup>45</sup>, wyciskających piętno na mentalności obecnych pokoleń ludzi. Mówiąc po prostu, człowiek współczesny, nieco zadufany w sobie i zapatrzony w ideę bezstresowego wychowania, nie jest skory do przyjmowania jakichkolwiek pouczeń, zwłaszcza takich, które przywoływałyby go do jakiegokolwiek respektu wobec jakichś podstawowych prawd, ponieważ – egocentrycznie skoncentrowany na sobie i swoich prawach (które gotów jest stale poszerzać – np. aż do prawa do samobójstwa jako prawa do godnej śmierci), owe przywołujące go do czegoś pouczenia poczytuje jako zamach na jego przewrotnie pojętą godność.

Troska zatem papieska o świadomość pedagogicznego wymiaru kultury jest w najwyższym stopniu troską o człowieka, o ludzkie „ja”, które jest zarówno celem ewangelizacyjnej posługi Kościoła, więcej – leży w jego najgłębszym interesie, jak i winno być przedmiotem troski oraz pozostawać w interesie państwa, a także każdej społeczności i stowarzyszenia. Tak wypada rozumieć sens papieskiego sformułowania pochodzącego z pierwszej encykliki: „Kościół nie może odstąpić człowieka, którego »los« – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozdzielny sposób zespolone są z Chrystusem. [...] ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, *jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła*, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”<sup>46</sup>.

W tym stwierdzeniu „Kościół nie może odstąpić człowieka” wyczuwamy imperatyw. Jego źródłem jest nade wszystko akt Boga w Chrystusie – Tajemnica Wcielenia i Odkupienia, lecz również własne – pod tchnieniem Ducha Prawdy – rozpoznanie kondycji człowieka. To troska o poszczególnego człowieka i o kształt współbywania ludzi jako bliźnich dla siebie nawzajem, poprzez bycie nie tylko „z drugimi”, ale i „dla drugich”<sup>47</sup>, nakazuje Papieżowi z całą mocą przeciwstawiać się kształtowaniu się odniesień do innych jako do rywali, nad którymi przewagę zdobywa ten, kto więcej „ma”: pieniędzy, władzy, popularności, znaczenia.

Podkreślając wychowawczą rolę kultury, realizowaną nie nachalnie, lecz raczej mocą samej prawdy, odsłaniając dramat człowieczeństwa i złączony z nim – dramat całego stworzenia, Papież w ukierunkowaniu człowieka na prawdę, w poszukiwaniu prawdy upatruje podstawowy sens kultury<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Zob. A. Bronk SVD, *Spór o postmodernizm*, w: tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 23–74; tenże, *Filozofia w czasach postmodernistycznych*, w: tamże, s. 75–113.

<sup>46</sup> *Redemptor hominis*, 14.

<sup>47</sup> Por. *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r.*, p. 11.

<sup>48</sup> W niezwykle sposób świadczą o tym papieskie katechezy w cyklu *W drodze do Roku 2000: Duch Święty i „ból rodzenia całego stworzenia* (19 sierpnia 1998); *Duch Boży i „ziarna prawdy”*



„Pierwszym i podstawowym zjawiskiem kulturalnym jest sam człowiek, duchowo dojrzały, czyli człowiek w pełni wychowany, zdolny wychowywać sam siebie i drugih. [...] pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna”<sup>49</sup>. Kultura moralna to nade wszystko kultura sumienia. Człowiek objawia się najgłębiej w swoim sumieniu, gdy objawia się jako człowiek sumienia<sup>50</sup>. Człowiek bowiem objawia się najpełniej, gdy kieruje się samą prawdą o dobru w rozstrzygnięciu i wyborze. Powtórzmy jeszcze raz pytanie za autorem poematu *Myśląc Ojczyzna*: „Czy historia może popłynąć przeciw prądowi ludzkich sumień?” Nie wydaje się to możliwe, aby historia, aby kultura mogła popłynąć zupełnie przeciw prądowi ludzkich sumień! Moralne wychowanie jako odkrywanie przed człowiekiem fascynującej przygody bycia osobą, jako umacnianie jego rozumnej wolności, znajdującej właściwy sobie wyraz w miłości i twórczej pracy, jest zatem wyrazem najgłębiej pojętej troski o przyszłość kultury.

I tu dochodzimy do drugiego punktu naszych rozważań, mianowicie do pytania: Dzięki czemu, dzięki komu ludzkie „ja” jest „ja” ludzkim? Dzięki czemu, dzięki komu ludzkie „ja” może objawić się ludzkim „ja”? Wszak – jak pokazuje codzienne doświadczenie – istnienie człowieka przebiega dramatycznie. Nie zawsze to co najlepsze jest udziałem człowieka. Za pośrednictwem wolności człowieka, zwłaszcza gdy człowiek pochyła się egoistycznie nad samym sobą, mając błędną koncepcję wolności, w dramat człowieczeństwa, naznaczony przewrotnością, wciągnięte zostaje całe stworzenie. Przewrotność staje się udziałem całego stworzenia. Wysiłki, aby się z tym uporać, wysiłki nawet najbardziej szlachetne, nie przynoszą trwałych rezultatów.

## 2. CHRYSZTUS – *REDEMPTOR HOMINIS* – ODKUPICIEL LUDZKIEGO „JA”

Powtórzmy za Janem Pawłem II: „pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie”. Pierwszym zatem dziełem kultury, „drogą” kultury, by sparafrazować cytowane już sformułowanie pierwszej encykliki obecnego pontyfikatu, jest człowiek. Człowiek „uprawiony”, wprowadzony w kulturę zastaną, staje się jej twórczym uczestnikiem i sprawcą. Najgłębszym sensem kultury, warunkującym jej przyszłość zarazem, jest bycie niszą wychowawczą – kolebką dla człowieczeństwa człowieka.

---

w *religiach niechrześcijańskich* (9 września 1998); *Duch Święty i „ziarna prawdy” ludzkiego myślenia* (16 września 1998).

<sup>49</sup> *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r.*, p. 12.

<sup>50</sup> Jan Paweł II, *Apel milenijny jest nadal programem. Przemówienie do młodzieży z całej Polski – Częstochowa, 18 czerwca 1983*, w: tenże, *Musicie od siebie wymagać*, „W drodze”, Poznań 1984, s. 280 (p.5).

Ponieważ kultura jest dziełem człowieka, nosi na sobie nieuchronnie nie tylko znamię ludzkiej potencjalności, ale także jego ograniczoności, przygodności w poznaniu i działaniu, a nawet wręcz błędu. Wiedział o tym już Owidiusz i dał temu wyraz w *Metamorfozach*: *Video meliora proboque deteriora sequor* (Widzę i rozumiem, co dobre, a gorsze wybieram)<sup>51</sup>. Doświadczenie to stało się u podstaw ludzkiego wołania i rozglądania się za Wybawicielem<sup>52</sup>. Było przede wszystkim osobliwym odkryciem niemożliwości możliwości, było odkryciem niemożliwości zrealizowania do końca i bez rozczarowań prawdy o człowieczeństwie, jaką przeczuwał antyk, a którą sformułował wyraźnie św. Tomasz: *Genus humanum arte et ratione vivit*. Więcej, same możliwości wydawały się być jedynie przeczuwane, lecz nie były do końca rozpoznane. Człowiek miewał kłopoty z określeniem własnej tożsamości<sup>53</sup>.

Święty Paweł, gdy mówił i pisał do Rzymian: „Nie rozumiem [...] tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. [...] Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. [...] Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, tej śmierci?” (Rz 7, 15. 19. 24), mógł być dobrze rozumiany. Wypowiadał bowiem powszechne odczucia ludzkie. Dawał wyraz rozpoznaniu podstawowej prawdy egzystencjalnej, iż problemem do rozwiązania dla człowieka pozostaje on sam.

Kilka wieków później św. Augustyn (jeszcze przed swoim nawróceniem) powie to zupełnie otwarcie – powie wprost o własnym „ja”: *Mihi questio factus sum*, czyli siebie uczyniłem swoim pytaniem, sam stałem się pytaniem dla siebie. Problemem paradoksalnie nie jest już „człowiek” – człowiek w ogóle, tylko „ja”. Siebie samego uczyniłem własnym problemem. I gdy tenże św. Augustyn powiedział: *Neque ego ipse capio totum quod sum*, nawet ja sam nie rozumiem tego wszystkiego, czym jestem, znaczyło to, że jego własna rzeczywistość go przekraczała, nie był jej panem, że odsyłała go do czegoś, co jest poza nią, co jest konieczne do jej poznania<sup>54</sup>. Święty Augustyn stał się wtedy także – i po prostu – wyrazicielem doświadczenia człowieka jako człowieka.

Czytelnik *Wyznań* jest głęboko poruszony nie tylko owym głębokim odkryciem duszy, lecz również rozwiązaniem, jakie ich autor odnalazł i jak je odnalazł. W życiu św. Augustyna objawiło się to, czemu syntetycznie dał świadectwo wobec współcze-

<sup>51</sup> *Metamorfozy*, VII, 20, tłum. A. Kamińska, oprac. S. Stabryła, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 165.

<sup>52</sup> Szerzej na temat tzw. „sprawy Owidiusza” w człowieku zob. T. Styczeń, *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” nr 41–42, 1998, 31–60.

<sup>53</sup> Zob. S. Szczyrba, *Jana Pawła II Dobra Nowina dla człowieka. W kierunku humanizmu chrystocentrycznego*, art. cyt., s. 50.

<sup>54</sup> Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, księga IV (IV, 4), s. 72–92. Por. J. Marias, *Filozofia a chrześcijaństwo*, tłum. J. Brzozowski, „Znak” nr 357–358, 1984, s. 1048–1076 (zwł. s. 1068 nn).

snych: *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus*<sup>55</sup>. Dał przede wszystkim świadectwo temu, że bycie chrześcijaninem, przyzwoleństwo temu, by Chrystus przygarbiał człowieka, ma istotne znaczenie dla całego życia i wszystkich szczegółów życia ludzkiego, że życie w przynależności do Chrystusa, która realizuje się w tajemnicy Kościoła, nadaje smak życiu. Bóg był bliżej Augustyna niż on sam siebie. „Odzyskał” siebie, gdy „odzyskał” Boga, rozpoznając Jego Obecność, Jego Bliskość.

To samo odkrywa K. Wojtyła, gdy w *Promieniowaniu Ojcostwa* wyznaje, iż „swoim jestem tylko wtedy, gdy jestem Twoim”<sup>56</sup>, gdy w swoim biskupim zawołaniu umieści tajemnicze *Totus Tuus*. Czy mogą nas wobec tego zaskakiwać papieskie słowa? Są to słowa mistyka, który daje świadectwo temu, co się jemu samemu wydarzyło. I nie może temu nie dać świadectwa. Nie może o tym nie mówić. „Mówiące »Ja« Jana Pawła II stało się mówiącym »My«. Wszyscy są w końcu uczestnikami tej sprawy”. Pozwalam sobie zapożyczyć to zdanie od ks. J. Tischnera<sup>57</sup> i wyrwać nieco z kontekstu jego własnych zamyśleń i włączyć do obecnego toku wywodu. Choć ks. Tischner ma na uwadze język Jana Pawła II, który sprawia, że Papież trafia do swoich słuchaczy, więcej – nawiązuje z nimi bliski kontakt, choć powiada, że jego język jest językiem wspólnoty – jakiegoś międzyludzkiego „my”, to jednak to, co w szczególnie sposób porywa u tego, który „zawždy inne gada niż wszyscy wokół gadający”<sup>58</sup>, jest właśnie ów Gadający – owo JA. Może właśnie tu należy szukać bardziej podstawowej racji odejścia Papieża Wojtyły od formy „my” (*pluralis maiestatis*), przeciw uświęconej tradycją, choć staroświeckiej i nie bardzo zrozumiałej dla współczesnych, na rzecz pierwszoosobowego zwracania się do wiernych. W każdym razie czytelność ludzkiego „Ja” Jana Pawła II sprawia, że ten Człowiek nas zdumiewa, budzi nadzieję, porusza czule struny naszego człowieczeństwa. Tylko bowiem w obecności pełnego, dojrzałego „ja” przebudza się inne „ja”. Dlatego „mówiące »Ja« Jana Pawła II stało się mówiącym »My«”. *Jestem chrześcijaninem* Jana Pawła II stało się (ciągle jest) szansą dla wielu współczesnych przeżycia własnej tożsamości, tożsamości chrześcijańskiej, dlatego ludzkiej.

„Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy

<sup>55</sup> *Sermo* 340, 1: PL 38, 1483.

<sup>56</sup> K. Wojtyła, *Poezje i dramaty...*, s. 228–258.

<sup>57</sup> Ks. J. Tischner, *Na drodze do Emaus, czyli Papież i jego krytycy*, „Tygodnik Powszechny” nr 37, 1998, s. 10.

<sup>58</sup> Por. K. Wojtyła, *Jeremiasz*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 326.

przeszli i przechodzą przez tę ziemię. Dzieje ludzi! Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W Nim stają się dziejami zbawienia” – powiedział Jan Paweł II, którego słów ze wzruszeniem słuchałem na placu Zwycięstwa w Warszawie 2 czerwca 1979 r.<sup>59</sup> (pięć lat po maturze) jako bardzo młody wówczas student, przygotowujący się do święceń kapłańskich. Pobrzmiwały w nich, podobnie zresztą jak we wspomnianym wyżej wystąpieniu na forum ONZ, te treści, które zawarł w swojej programowej encyklice *Redemptor hominis*. To w niej czytamy: „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie – «w świecie współczesnym». Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary – ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu – pozostaje najściślej związane z Chrystusem. Ono wyznacza zarazem Jego miejsce, Jego – jeśli tak można się wyrazić – szczególne prawo obywatelstwa w dziejach człowieka i ludzkości” (RH, 10).

Słusznie zauważa arcybiskup Marian Jaworski: „Jeżeli mamy na uwadze prawdziwą wizję człowieka, to, kim człowiek rzeczywiście jest, równocześnie widzimy jego kondycję, jego stan. W tej sytuacji musimy koncepcję antropologii filozoficznej – nie kwestionując jej – dopełnić zbudowaniem antropologii teologicznej, która powinna być przez nas podjęta właśnie po to, ażeby pokazać, na jakiej zasadzie dokonuje się samospełnienie człowieka, samopanowanie nad sobą, bycie wolnym”<sup>60</sup>. Zbudowanie antropologii teologicznej nie powinno nastęrczyć kłopotu. Jej linie wykreślił sam Bóg. Jest tylko jeden problem, by ją poprawnie odczytać i pozwolić się tą bożą antropologią zdumieć<sup>61</sup>.

Jan Paweł II swoją pierwszą encykliką zaprosił nas do takiego zdumienia, mówiąc po prostu – o swojej wędrówce myśli i serca: „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości”. Jan Paweł II swoją pierwszą encykliką dopełnia wręcz i stawia w nowym świetle etyczne badania Karola Wojtyły. W

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *Niech zstąpi Duch Twój. Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979. Cyt. za: Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 38–39.

<sup>60</sup> Abp M. Jaworski, *U podstaw antropologii teologicznej. W nawiązaniu do antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Ethos” nr 41–42, 1998, 25–26.

<sup>61</sup> Tak jak zdumiał się i trwał w zdumieniu św. Anzelm pisząc *Cur Deus homo?* (PL 158, 359–432). Przykład pełnego zdumienia odczytywania niemocy metodologicznej etyki – fenomenologii i metafizyki „sprawy Owidiusza” w człowieku, i możliwości rozwiązania dramatu, które dokonuje się (może dokonywać się) w oparciu o moce spoza ludzkiego obszaru, przynosi – przywoływany już wyżej – artykuł ks. T. Stycznia, *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” nr 41–42, 1998, s. 31–60.

chrystocentrycznej perspektywie, którą konsekwentnie ma na uwadze, radykalnie zmienia się patrzenie na człowieka, na jego egzystencję, na życie moralne<sup>62</sup>.

### 3. JAN PAWEŁ II: PROMOTOR CZŁOWIEKA – PROTAGONISTA KULTURY

W ostatnim punkcie mojej wypowiedzi przytoczę, bez komentarza, w porządku chronologicznym cytaty z dwóch przemówień. Mówią one same za siebie. Jan Paweł II nie boi się człowieka doświadczającego różnorodnych słabości. Nie boi się człowieka miłującego i poszukującego prawdy. Nie boi się człowieka dążącego do wolności. Sam z uwagą przygląda się wszystkim ludzkim dziełom, potrafi je docenić. Docenia na przykład wysiłek i działalność Organizacji Narodów Zjednoczonych, nie szczędząc jednak także pod jej adresem krytycznych uwag i ocen. Dokonując krytycznego osądu, nie łamie trzciny nadłamanej ani nie dogasza tlejącego się płomyka (por. Mt 12, 20)<sup>63</sup>. Jan Paweł II uczy nas uważnie przyglądać się dziełom rąk ludzkich, poszukiwać w nich i ocalać w nich nade wszystko człowieka.

W swoim wystąpieniu na forum ONZ 5 października 1995 r. Jan Paweł II powiedział: „Jeden z największych paradoksów naszej epoki polega na tym, że człowiek, który wszedł w okres zwany przez nas »nowożytnym«, z ufnyim przekonaniem o swojej «dojrzałości» i «autonomii», dziś zbliża się do końca w. XX z uczuciem lęku przed sobą samym, przestraszony tym, co sam jest w stanie uczynić, przerażony przyszłością. [...] Aby tysiąclecie stojące już u progu mogło być świadkiem nowego rozkwitu ludzkiego ducha, wspomaganego przez autentyczną kulturę wolności, ludzkość musi się nauczyć przewycięzać lęk. Musimy przestać się bać, odzyskując ducha nadziei i ufności. [...] **Aby odzyskać nadzieję i ufność u kresu tego stulecia cierpień, musimy na nowo objąć wzrokiem ów horyzont transcendentnych możliwości, ku któremu dąży ludzki duch. Jako chrześcijanin muszę też dać świadectwo, że fundamentem mojej nadziei i ufności jest Jezus Chrystus, którego dwu tysiąclecie narodzin będziemy obchodzić u zarańcia nowego millennium. [...] Staję tutaj przed wami jako świadek: świadek godności człowieka, świadek nadziei, świadek pewności, że los każdego narodu spoczywa w dłoniach miłosiernej Opatrzności. [...] Nie powinniśmy bać się przyszłości. Nie powinniśmy się bać człowieka.** To nie przypadek, że znajdujemy się tutaj. Każda pojedyncza osoba została stworzona na »obraz i podobieństwo« Tego, który jest początkiem wszystkiego, co istnieje. Nosimy w sobie zdolność do osiągnięcia mądrości i cnoty. Dzięki tym darom i z pomocą łaski

<sup>62</sup> Por. T. Sikorski, *Papież Słowianin...*, s. 171.

<sup>63</sup> Zob. również interesujące uwagi T. Sikorskiego nt. *Jana Pawła II Correctio fraterna*, w: *Papież Słowianin...*, s. 127–136.

Bożej możemy zbudować w nadchodzącym stuleciu i dla dobra przyszłego tysiąclecia cywilizację godną człowieka, prawdziwą kulturę wolności.”<sup>64</sup>

Do rektorów uczelni akademickich w Polsce podczas spotkania z nimi w Watykanie 4 stycznia 1996 r. powiedział: „Mówiąc: nauka, myślimy o kulturze w jej wymiarze ogólnoludzkim, a także w wymiarze poszczególnych narodów. Nauka bowiem stanowi jeden z zasadniczych filarów kultury. Ilekroć mówię o kulturze, zawsze przychodzi mi na myśl sformułowanie św. Tomasza z Akwinu: *Genus humanum arte et ratione vivit: arte et ratione... Ratione...* – a więc nauką, człowiek żyje nauką! Nauką, czyli poszukiwaniem prawdy o sobie samym, o świecie otaczającym, o wszechświecie, wreszcie o Bogu. Człowiek jest nie tylko twórcą kultury, ale żyje kulturą i żyje poprzez kulturę. To samo należy powiedzieć o narodzie. Także naród żyje kulturą i żyje poprzez swoją kulturę. Jest ona fundamentem jego duchowej tożsamości i jego duchowej suwerenności. Przemawiając ostatnio w październiku [5 października 1995 r.] na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, mówiłem o potrzebie sformułowania Karty Praw Narodów. Nie ma wątpliwości, iż pośród tych praw jedno z poczesnych miejsc zajmuje prawo narodu do własnej kultury i jej rozwoju. Historia bowiem uczy, iż niszcząc kulturę danego narodu, niszczy się sam naród w punkcie najbardziej dla jego egzystencji niewralgicznym. Prawdliwość tę potwierdza nasza ojczysta historia: począwszy od rozbiorów poprzez zniszczenia drugiej wojny światowej (do rangi symbolu urasta tutaj fakt uwięzienia w obozie koncentracyjnym, zaraz na początku wojny, czcigodnych Profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego i nie tylko), aż po półwiecze dyktatury marksistowskiej, która wyrządziła nauce polskiej tyle niepowetowanych szkód. [...] Obecnie pojawiają się nowe trudności i nowe zagrożenia [...]. Uczelnie akademickie są także miejscem formacji młodego pokolenia polskiej inteligencji. Jest to niezwykle odpowiedzialna służba dla Narodu i jego przyszłości. Mam na myśli nie tylko wykształcenie w wąskim zakresie naukowej specjalizacji, lecz także wychowanie do pełni ludzkiej osobowości. Nakłada to na profesorów i wszystkich pracowników dydaktycznych szczególną odpowiedzialność i zobowiązanie, aby dzielić się ze studentami nie tylko zasobem własnej wiedzy naukowej, ale także bogactwem swego człowieczeństwa. Wśród młodzieży akademickiej istnieje wielkie zapotrzebowanie na wzorce osobowe, to znaczy na profesorów, którzy staliby się dla nich prawdziwymi mistrzami i przewodnikami. [...] Decydują się losy Narodu, ich przyszły kształt, także ich ciągłość. W tym ważnym procesie nie może braknąć twórczego wkładu polskich uczonych, profesorów, a także studiującej młodzieży. **Nie może braknąć ich twórczego zaangażowania i wierności prawdzie. Wiemy, jak wiele to czasem kosztuje**”<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 X 1995r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16 (1995) nr 11–12, s. 9 (p. 16; s. 17; 18).

<sup>65</sup> *W imię wspólnej miłości do prawdy. Przemówienie Ojca Świętego do rektorów uczelni akademickich w Polsce*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 17 (1996) nr 2, s. 38 (p. 3, 4, 5).

\* \* \*

*Oto mój Sluga, którego wybrałem,  
 Umiłowany mój, w którym moje serce ma upodobanie.  
 Położę ducha mojego na Nim, a on zapowie prawo narodom.  
 Nie będzie się spierał ani krzyczał i nikt nie usłyszy na ulicach Jego głosu.  
 Trzciny zgniecionej nie złamie ani knota tlejącego nie dogasi, aż zwycięsko sąd  
 przeprowadzi.  
 W Jego imieniu narody nadzieję pokładać będą (Iz 42, 1–4)*

\* \* \*

Czyż można znaleźć bardziej odpowiednie słowo nad słowo Izajasza proroka – mówiące o Słudze Pańskim, ucieleśnienia którego słusznie upatruje się w Słowie Wcielonym Jezusie Chrystusie, aby także odnieść je i zdumieć się jego adekwatnością w stosunku do Papieża z Polski, Papieża Słowianina?

Skromne jest to spojrzenie wiedzione pragnieniem ogarnięcia minionych dwudziestu lat. Jest to zaledwie próba. Nie pierwsza i nie ostatnia. Wyrażam wdzięczność Bożej Opatrzności za Papieża, który jest papieżem moich święceń i kapłańskiego życia.

## SIGNIFICATION DU PONTIFICAT DE JEAN PAUL II POUR LA CULTURE CONTEMPORAINE

### Résumé

L'auteur essaie de répondre à la question impliquée par le titre en soulignant le conséquent témoignage de l'identité chrétienne chez Jean Paul II. Jean Paul II n'enseigne pas seulement mais il incarne la conviction que „(la foi) qui ne devient pas la culture ne constitue que la foi qui n'est pas pleinement admise, que la foi nonréfléchie, que la foi nonvue fidèlement”.

L'analyse des textes de Jean Paul II (ainsi que de ceux de K. Wojtyła<sup>3a</sup>) permet de dégager une thèse caractéristique pour la philosophie de la culture: celle que le moi personnel est la plus précieuse contribution de l'homme dans la culture.

L'anthropologie philosophique, fidèle à l'expérience de la personne dont l'auteur est K. Wojtyła, permet de dévoiler la grandeur de l'homme existante dans ses possibilités et en même temps mieux comprendre la condition de l'homme concret - l'impuissance de réaliser pleinement et indépendamment les possibilités de sa nature personnelle.

Une telle anthropologie philosophique doit être complétée par l'anthropologie théologique. C'est grâce à Jésus Christ qu'est possible la pleine réalisation de l'humanité. C'est Lui qui apporte une réponse définitive à la question, qui est l'homme. Christ - Redemptor hominis est Redempteur du „moi” humain.

Jean Paul II, infatigable porte-parole de cette vérité devient porte-parole de l'anthropologie théologique et, en même temps, le grand promoteur de l'homme et de la culture.





GRZEGORZ M. BARTOSIK OFM CONV.

## MARYJA W LITURGII BIZANTYJSKIEJ

### 1. TRADYCJA KOŚCIOŁA BIZANTYJSKIEGO

Liturgia bizantyjska jest nierozzerwalnie związana z historyczną tradycją Cesarstwa Bizantyjskiego i jego stolicy – Konstantynopola<sup>1</sup>.

Genezy Cesarstwa Bizantyjskiego należy upatrywać w gwałtownej ekspansji Cesarstwa Rzymskiego na Wschód. Konsekwencją tej ekspansji było przeniesienie 11 maja 330 r. dworu cesarskiego przez cesarza Konstantyna Wielkiego z Rzymu do miasta Bizancjum nad Bosforem. Cesarz odbudował i rozbudował miasto, zmieniając przy tym jego nazwę na Konstantynopol. Ten Nowy Rzym dość szybko dorównał, a nawet przewyższył pierwotną stolicę pod względem znaczenia politycznego, militarne go czy życia kulturalnego.

Dokonany przez cesarza Teodozjusza Wielkiego w 395 r. podział cesarstwa na Wschodnie i Zachodnie sprawił, że Cesarstwo Bizantyjskie stało się osobnym imperium, natomiast upadek Rzymu w 476 roku jeszcze bardziej wpłynął na wzrost dominacji Cesarstwa Bizantyjskiego w basenie Morza Śródziemnego.

Obszar Cesarstwa Bizantyjskiego zmieniał się często na skutek prowadzonych wojen, zwłaszcza z Persami, Arabami, Słowianami czy plemionami germańskimi. W różnych okresach swego istnienia Cesarstwo Bizantyjskie obejmowało takie obszary jak: Grecję, Azję Mniejszą, Palestynę, Egipt, Syrię, Północną Afrykę, Bałkany, południową Hiszpanię, Italię. Okres największego rozwoju osiągnęło Bizancjum za panowania cesarza Justyniana Wielkiego (527–565), któremu udało się w granicach Bizancjum zjednoczyć prawie wszystkie dawne posiadłości Imperium Rzymskiego. Po tym okresie świetności stopniowo jednak następował rozpad terytorialny państwa pod wpływem inwazji wrogów zewnętrznych, zwłaszcza Arabów i Persów aż do całkowitej likwidacji cesarstwa w 1453 r. na skutek inwazji tureckiej i zdobycia przez nich Konstantynopola.

Kościół w Cesarstwie Bizantyjskim dzielił losy imperium, przeżywał wraz z nim okresy świetności i klęsk. W momencie powstania Cesarstwa Bizantyjskiego

---

<sup>1</sup> Por. np. B. Kumor, *Bizancjum*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1989, k. 624–630; H. J. Widuch, *Konstantynopol stolica ekumenicznego patriarchatu (325–870)*, Katowice 1988.

w IV wieku w jego granicach istniały 2 patriarchaty (w Aleksandrii i Antiochii), których uprawnienia jurysdykcyjne zatwierdził Sobór Nicejski (325 r.). Na Soborze Chalcedońskim (451 r.) utworzono patriarchaty w Jerozolimie i w Konstantynopolu, nadając temu ostatniemu w hierarchii miejsce bezpośrednio po Rzymie. Od tego czasu patriarcha Konstantynopola, uznając prymat papieża, w praktyce był duchowym przywódcą Kościoła na terenie Bizancjum, zwłaszcza gdy w VII wieku poza granicami cesarstwa znalazły się patriarchaty: aleksandryjski, antiocheński i jerozolimski.

W Cesarstwie Bizantyjskim bardzo wyraźne było przymierze Kościoła z państwem. Miało to swoje dobre strony (państwo wspierało budowę świątyń, organizację kościelną, dzieło ewangelizacji, rozwój teologii), ale także i złe, czego wyrazem było uzależnienie Kościoła od państwa. Przejawem takiej zależności był przede wszystkim fakt zwoływania soborów przez cesarzy. Sobory miały charakter synodów cesarstwa, a ich uchwały stawały się jednocześnie prawami państwowymi. Problem uzależnienia Kościoła od cesarza wystąpił z całą jaskrawością podczas sporów teologicznych w dobie arianizmu (IV w.), nestorianizmu i monofizytyzmu (V w.) oraz monoteletyzmu (VII w.) i walk obrazobórczych (VIII w.), kiedy to cesarze próbowali ingerować nie tylko w administrację kościelną, ale także w uchwały dogmatyczne. Apogeum tej ingerencji państwa w sprawy kościelne stanowiły rządy cesarza Justyniana Wielkiego, który nie rezygnując z funkcji obrońcy Kościoła, chciał być jego głową, a papieży i patriarchów traktował jak swych poddanych.

Na relację między Kościołem bizantyjskim a Kościołem rzymskim ogromny wpływ wywarła polityka. Broniąc się przed dominacją bizantyjską, papieski Rzym zawarł przymierze z Frankami, czego efektem była koronacja Karola Wielkiego na cesarza i wznowienie Cesarstwa Zachodniego (800 r.). Dla ówczesnego patriarchy Nikefora podział cesarstwa oznaczał w praktyce podział Kościoła. Ta rywalizacja polityczna między dwiema częściami Europy, w powiązaniu z różnicami kulturowymi, liturgicznymi, dogmatycznymi i dyscyplinarnymi obu wspólnot doprowadziła do formalnego podziału Kościoła w 1054 r. (schizma wschodnia). Podział ten został pogłębiony podczas wypraw krzyżowych, gdy wojska łacinników zdobyły Konstantynopol i utworzyły Bizantyjskie Cesarstwo Łacińskie (1204–1261), narzucając Kościołowi hierarchię łacińską i podporządkowując go Rzymowi.

Na postawę między obydwoma Kościołami nadal ogromny wpływ wywierała polityka. W obliczu inwazji zewnętrznych wrogów Cesarstwo Bizantyjskie szukało sprzymierzeńca wśród krajów Europy Zachodniej. Formalnym wyrazem tej jedności były unie kościelne zawierane z Kościołem rzymskim. Pierwsza unia została zawarta na Soborze Lyońskim II (1274 r.) przez cesarza Michała VIII i przetrwała tylko do 1282 r. Druga unia (wobec zbliżającej się nawały tureckiej) została zawarta na Soborze Florenckim w 1439 r. przez cesarza Jana VIII Paleologa, ale i jej los był podobnie krótki i skończył się wraz z upadkiem Konstanty-

nopola (1453 r.), gdyż władzę patriarchszą z rąk sułtana otrzymał wtedy przeciwnik unii – Gennadiusz II. Na powiększenie dystansu między Kościołami wpłynął niewątpliwie fakt, że sułtani tureccy pod groźbą surowych kar zabraniali jakichkolwiek kontaktów z Rzymem. Próba zawarcia przez patriarchę rezydującego w Stambule unii z Rzymem groziła natychmiastową karą śmierci. Pomimo to niektórzy patriarchowie, zwłaszcza wtedy gdy znajdowali się na wygnaniu, próbowali nawiązywać kontakty z papieżem, zmierzając do zbliżenia bratnich Kościołów. Takie próby w XVII wieku podejmowali patriarchowie Parthenios II, Joannikios II, Methodios III oraz w XVIII wieku Athanasios V.

W 1590 r. w wyniku starań carów rosyjskich tytuł patriarchy uzyskał metropolita Moskwy, a jego stolica, jako jedyny patriarchat niezależny od władzy mużmańskiej, została nazwana „Trzecim Rzymem”.

Kościół bizantyjski nazywany jest również Kościołem prawosławnym (ortodoksyjnym), ponieważ oparł się wielu herezjom (zwłaszcza herezji nestorianizmu i monofizytyzmu). Kościół ten uznaje jedynie siedem pierwszych Soborów Kościoła niepodzielonego.

Dzisiaj Kościół prawosławny liczy ponad 200 mln wiernych i składa się z kilkunastu tzw. Kościołów autokefalicznych, które są w praktyce niezależne, choć uznają honorowy prymat patriarchy Konstantynopola.

Organizacja Kościoła obejmuje 8 patriarchatów: Konstantynopol (Stambuł), patriarchaty apostolskie (tzw. melchickie): Aleksandria, Antiochia, Jerozolima oraz patriarchat Moskwy, Serbii, Rumunii i Bułgarii. Drugą grupę stanowią Kościoły autokefaliczne, na czele których stoją metropolici: w Grecji (tzw. Kościół synodalny), w Gruzji (na czele stoi patriarcha), na Cyprze, w Albanii, w Polsce, w Czechach i Słowacji oraz w Finlandii. Ponadto duża grupa prawosławnych żyje w diasporze, zwłaszcza w Europie, Australii i Ameryce.

W 1966 r. na zakończenie Soboru Watykańskiego II papież Paweł VI oraz patriarcha ekumeniczny Atenagoras ogłosili wspólną deklarację o zniesieniu ekskomunik rzuconych na siebie nawzajem przez obydwu Kościoły w 1054 r. Gest ten zapoczątkował serię wielopłaszczyznowych dialogów ekumenicznych między obu Kościołami. Szczególne znaczenie miało spotkanie papieża Jana Pawła II z patriarchą ekumenicznym Dymitriosem I w Konstantynopolu w 1979 r. W jego wyniku została utworzona wspólna Komisja Teologiczna, w celu prowadzenia dialogu do osiągnięcia pełnej jedności między siostrzanymi Kościołami<sup>2</sup>.

Obecnie patriarchą ekumenicznym Konstantynopola jest Bartłomiej I.

W ciągu wieków w niektórych krajach podejmowano próby zawarcia unii między Kościołem prawosławnym a katolickim. Część wspólnot prawosławnych, zachowując własną liturgię i dyscyplinę kościelną, przyjmowała naukę dogma-

---

<sup>2</sup> Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do patriarchy Dimitriosia I w katedrze św. Jerzego w Fanarze* (30 XI 1979), AAS 71(1979), s. 1599–1603; Jan Paweł II i patriarcha Dimitrios I, *Deklaracja ekumeniczna*, Fanar 30 XI 1979, AAS 71(1979), s. 1603–1604.

tyczną Kościoła rzymskokatolickiego i uznawała zwierzchnictwo papieża. Do najważniejszych tego typu unii należy zaliczyć unię brzeską w Polsce (1596 r.), unię użhorodzka na Węgrzech (1646 r.), unię w Alba Julia (1698 r.) w Siedmiogrodzie (Rumunia), unię z Kościołem prawosławnym w Gruzji (1754 r.) oraz unię z Kościołem melchickim w XVII wieku na terenie Syrii. Dziś Kościół unicki greckokatolicki liczy ok. 15 mln i dzieli się na wiele wspólnot. Dla tegoż Kościoła katolickiego obrządku bizantyjskiego zaczęto stosować na początku XX wieku, ze względu na jurysdykcje i własną organizację, nazwy: albański, bułgarski, grecki, melchicki, rumuński, węgierski – Kościół greckokatolicki.

Dzisiaj Kościół greckokatolicki ma jeden patriarchat: grecko-melchicki Antiochii (z siedzibą patriarchy w Damaszku), jedno arcybiskupstwo większe we Lwowie oraz szereg egzarchatów, metropolii, biskupstw i administratur apostołskich w całym świecie. W Polsce istnieje Kościół greckokatolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego z jedną metropolią (Przemyśl–Warszawa) oraz jedną sufraganią (Wrocław–Gdańsk).

## 2. LITURGIA BIZANTYJSKA

Liturgia bizantyjska jest ściśle związana z wystrojem świątyni, zwłaszcza z ikonostasem, z szatami liturgicznymi, ze śpiewem liturgicznym i kultem ikon<sup>3</sup>. Cechą charakterystyczną liturgii bizantyjskiej jest dialogiczny układ nabożeństw, szczególna rola diakona oraz uwrażliwienie na zewnętrzne i wewnętrzne piękno kultu.

Liturgia bizantyjska czerpie swe źródła z tradycji jerozolimskiej (liturgia św. Jakuba), z tradycji antiocheńskiej i kapadockiej. W zetknięciu z kulturą grecką (zwłaszcza z tradycją dramatu antycznego) oraz z życiem monastycznym, wspomniane tradycje stworzyły na terenie Cesarstwa Bizantyjskiego, a zwłaszcza w Konstantynopolu, specyficzny rodzaj liturgii, który stał się właściwy dla całego Kościoła prawosławnego i Kościołów greckokatolickich. Liturgia bizantyjska wyodrębniła się i kształtowała głównie w okresie od IV do X wieku. Na jej rozwój dominujący wpływ wywarli tacy Ojcowie Kościoła i teolodzy jak: św. Jan Chryzostom, św. Bazyl Wielki, św. Jan z Damaszku, św. Roman Piewca, św. Andrzej z Krety i św. Kosma Piewca.

Językiem liturgicznym w liturgii bizantyjskiej był początkowo język grecki (koine). W V wieku wprowadzono także język gruziński, w IX – starocerkiwnosłowiański (dzieło św. Cyryla i Metodego), a w XIII wieku – język arabski. Dzisiaj liturgia bizantyjska w zależności od kraju jest sprawowana w następujących językach: greckim, arabskim, cerkiwnosłowiańskim, ukraińskim, rumuńskim, albańskim, węg-

<sup>3</sup> Na temat liturgii zob. np. H. Paprocki, *Bizantyjska liturgia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, k. 630–634; N. Bux, *La liturgia degli Orientali*, Bari 1996; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992.

gierskim, rosyjskim, angielskim, francuskim, japońskim i polskim (jedyna parafia z językiem polskim w liturgii to parafia św. Cyryla i Metodego we Wrocławiu).

Liturgiczne teksty bizantyjskie są zawarte w następujących księgach: *leiturgikon* (służebnik) do sprawowania Eucharystii, *horologion* – do odprawiania godzin kanonicznych, *trebnik* – do sprawowania sakramentów świętych, oraz *euchologion*, czyli księga zawierająca wszystkie modlitwy celebransa.

W większości kościołów prawosławnych obowiązuje kalendarz juliański, czyli wszystkie daty są opóźnione o 13 dni w stosunku do kalendarza gregoriańskiego. Istotną rolę w kalendarzu liturgicznym odgrywa podział na święta stałe (tzw. cykl Menei) oraz na święta ruchome (tzw. cykl Tridionu). Do najważniejszych świąt stałych należą: Objawienie Pańskie (6 stycznia), Spotkanie Pańskie (2 lutego), Zwiastowanie NMP (25 marca), Przemienienie Pańskie (6 sierpnia), Zaśnięcie NMP (15 sierpnia), Podwyższenie Krzyża Świętego (14 września), Wprowadzenie NMP do Świątyni (21 listopada) oraz Boże Narodzenie (25 grudnia).

W centrum cyklu Tridionu znajduje się Święto Zmartwychwstania, czyli Paschy, które trwa cały tydzień. Wielkanoc jest poprzedzona 4-tygodniowym okresem przedpościa i 40-dniowym okresem Wielkiego Postu. Po święcie Zmartwychwstania Pańskiego następuje okres wielkanocny, który kończy się niedzielą Trójcy Świętej i poniedziałkiem Świętego Ducha. Niedziela następująca po pięćdziesiątnicy jest niedzielą Wszystkich Świętych.

### 3. KULT MARYJNY

Miasto Konstantynopol od początku swego istnienia było ściśle związane z kultem Najświętszej Maryi Panny. Według starożytnej tradycji, nowa stolica Cesarstwa Rzymskiego już w dniu jej ustanowienia została całkowicie poświęcona Najświętszej Maryi Pannie. Jedną z mozaik w świątyni Hagia Sophia w Konstantynopolu przedstawia Maryję na tronie, a u jej stóp cesarzy: Konstancyne Wielkiego i Teodozjusza Wielkiego. Pierwszy ofiarowuje Bogurodzicy miasto Konstantynopol, a drugi – największą świątynię miasta – Hagie Sophie.

Ta tradycja znajduje swój wyraz liturgiczny w specjalnym święcie obchodzonym 11 maja. Święto to nosi nazwę: Wspomnienie narodzin Konstantynopola, czyli poświęcenia miasta. Troparion tego dnia brzmi następująco: *Miasto Bogurodzicy zawiera i ofiarowuje swoje powstanie Matce Bożej, od której czerpie swą siłę i długowieczność, przez którą jest strzeżone i umacniane i woła do Niej „Witaj nadziejo wszystkich krańców ziemi”*<sup>4</sup>.

Władcy bizantyjscy od samego początku wykazywali olbrzymią troskę o gromadzenie wszelkich pamiątek i relikwii Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi Panny i świętych. Pozyskanie każdej nowej relikwii było okazją do budowania

<sup>4</sup> Cyt. za: G. Gharib, *Le icone mariane*, Roma 1987, s. 32.

nowej kaplicy lub kościoła. W dość krótkim czasie w Konstantynopolu zgromadzono tak wiele relikwii, że miasto stało się ważnym miejscem pielgrzymkowym i jakby częścią Ziemi Świętej. Najcenniejszymi relikwiami były relikwie związane z życiem Pana Jezusa i Jego Matki, takie jak fragmenty krzyża i gwoździ, ubrania Maryi, obrazy przypisywane św. Łukaszowi bądź tzw. *acheiropoieta*, czyli wizerunki Chrystusa *nie uczynione ludzką ręką*.

Dokładne badania archeologiczne pozwalają stwierdzić, iż w Konstantynopolu było nie mniej niż 485 kościołów, z których 28 nosiło tytuły chrystologiczne, natomiast ponad 200 było poświęconych Matce Bożej<sup>5</sup>. Te dane wyraźnie świadczą, że dla mieszkańców stolicy Bizancjum Matka Boża była prawdziwą Królową i Obrończynią miasta.

Śśród świątyń poświęconych Maryi niektóre były prawdziwymi sanktuariami, a ikony znajdujące się w nich stały się prototypami ikon w całym Kościele Wschodnim. Do najważniejszych sanktuariów maryjnych Konstantynopola należy zaliczyć:

- Sanktuarium Madonna Kyriotissa, jedno z pierwszych sanktuariów maryjnych Konstantynopola, wybudowane przez prefekta miasta Cyrusa (Kyrosa) w 1 połowie V wieku, dla czci cudownej ikony Bogurodzicy; przy tym sanktuarium spędził swoje życie największy poeta religijny Bizancjum – św. Roman Melodos.
- Sanktuarium Maryja Hodegitria, czyli Wskazująca Drogę. W sanktuarium tym przechowywano ikonę, którą według tradycji namalował św. Łukasz. Maryja na tej ikonie wskazuje na swego Syna, jako na Drogę. W sanktuarium tym znajdowało się również cudowne źródło, gdzie Maryja uzdrawiała ludzi, zwłaszcza niewidomych.
- Sanktuarium Blacherne, które było największym i najdroższym Bizantyjczykom sanktuarium maryjnym. Zbudowane w V wieku dla uczczenia relikwii welonu-płaszczka Maryi (Maphorionu). W absydzie sanktuarium Blacherne znajdował się wizerunek Maryi z dłońmi podniesionymi do góry w geście modlitwy wstawienniczej i z Jezusem ukrytym w swym łonie.
- Sanktuarium Chalkoprateia (od *chalkos* = miedź, gdyż w pobliżu znajdował się targ miedzi). W sanktuarium tym przechowywano relikwię paska Matki Bożej.
- Sanktuarium Zoodochos Pige (Źródło Żywe), znajduje się na peryferiach miasta i jest jedynym dziś istniejącym sanktuarium Konstantynopola, które gromadzi rzesze pielgrzymów. Punktem centralnym sanktuarium jest cudowne źródło, gdzie mają miejsce liczne cuda. W tym sanktuarium czci się Maryję przede wszystkim jako Obrończynię i Opiekunkę miasta.

Konstantynopol kilkakrotnie w swojej historii był zagrożony i oblegany przez wrogów. Cudowne obrony miasta wierni przypisują wstawiennictwu Matki Bożej (619 i 621 r. – obrona przed Persami i Awarami; 674–678 oraz 717–718 – obrona przed Arabami).

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 34.

Ten olbrzymi kult Bogurodzicy, jaki istniał w Konstantynopolu (sanktuaria, cudowne ikony, relikwie, łaski udzielone mieszkańcom miasta) znajduje swoje szczególne miejsce w liturgii bizantyjskiej, w jej świętach, hymnach i modlitwach.

### A. Święta Maryjne

W cyklu 12 najważniejszych świąt Kościoła bizantyjskiego (tzw. Dodekaorton) 5 jest poświęconych czci Maryi. Są to: Narodziny NMP (8 września), *Eisodos*, czyli Wprowadzenie NMP do Świątyni (21 listopada), *Hypapante*, czyli Spotkanie Pańskie (2 lutego), *Evangelismos* czyli Zwiastowanie NMP (25 marca) oraz *Koimesis*, czyli Zaśnięcie NMP (15 sierpnia). Pozostałe święta maryjne to Poczęcie NMP (8 grudnia), *Sinaksi*, czyli Wspomnienie Bożej Rodzicielki (26 grudnia), Pamiątka przeniesienia welonu Matki Bożej do sanktuarium Blacherne (2 lipca) oraz pamiątka przeniesienia paska Matki Bożej do sanktuarium Chalkoprateia (31 sierpnia).

Dwa święta maryjne mają swoje miejsce w cyklu świąt ruchomych. Są to: święto *Akhatistos* (V sobota Wielkiego Postu) na pamiątkę cudownej obrony Konstantynopola przed Awarami i Persami w 621 r. oraz święto Madonny Żywego Źródła (*Zoodochos Pige*), wspominające poświęcenie sanktuarium, gdzie Maryja działa liczne cuda (piątek po Wielkanocy).

Kościół bizantyjski nie obchodzi święta Matki Bożej Bolesnej, niemniej w Wielki Piątek rozpamiętuje cierpienia Maryi u stóp krzyża, śpiewając tzw. *staurotheotokion*.

Kościół prawosławny ma ponadto wiele innych świąt lokalnych, właściwych każdej autokefalii, a ponadto wiele świąt poświęconych czci cudownych ikon, zwłaszcza na terenie Rosji<sup>6</sup>. Nadto każda środa w Kościele bizantyjskim jest poświęcona czci Maryi.

Najważniejszym świętem maryjnym, tzw. świętem świąt, jest Uroczystość Zaśnięcia NMP. Jest ona poprzedzona 15-dniowym postem, a po święcie następuje oktawa, co w praktyce oznacza, że cały sierpień jest miesiącem maryjnym. Rozpamiętywanie uwielbienia Maryi w chwale niebieskiej kończy bizantyjski rok liturgiczny. Maryja jest przedstawiana jako wzór wierzących i cel do jakiego wszyscy zmierzają.

---

<sup>6</sup> Zob. *Kult Maryi w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i rosyjskim Kościele prawosławnym*, Warszawa–Moskwa 1989; *Russkije Monastyry. Centralnaja czast Rossji*, Moskwa 1995. Do najbardziej znanych ikon rosyjskich należą: Matka Boża Włodzimierska, Matka Boża Znamienije z Nowogrodu, Matka Boża Kurska-Korena, Matka Boża Smoleńska, Matka Boża Kazańska, Matka Boża Iwierska i inne.

## B. Obecność Maryi w celebracji Eucharystii

Bizantyjska liturgia Eucharystyczna ma zasadniczo 2 podstawowe formułarze: św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego. Różnią się one między sobą anaforą i niektórymi modlitwami. Liturgia Jana Chryzostoma odprawiana jest przez cały rok, z wyjątkiem kilku dni, gdy sprawowana jest liturgia św. Bazylego. Liturgia eucharystyczna składa się z trzech głównych części: proskomidii, liturgii katechumenów i liturgii wiernych.

Jeszcze przed rozpoczęciem celebracji kapłan odmawia przed ikonostasem dwa troparia maryjne. Jeden z nich recytowany przed ikoną Maryi brzmi następująco:

*O Matko Boża, źródło miłosierdzia, uczyn nas godnymi Twojego współczucia; zwróć swój wzrok na naród, który zgrzeszył, ukaż, jak zawsze, Twoją moc. Ufając Tobie, wołamy do Ciebie tak jak kiedyś Gabriel, księżę zastępów anielskich: Zdrowaś!*<sup>7</sup>

Bardzo ważny symboliczny gest zawiera obrzęd przygotowania (proskomidia). Przygotowując na patenie chleb do konsekracji, celebrans układa na niej różne partykuły. Po prawej stronie partykuły symbolizującej Chrystusa układa partykułę symbolizującą Maryję (Panagia). Temu gestowi towarzyszy następująca modlitwa:

*Ku czci i na pamiątkę Błogosławionej, chwalebnej naszej Pani, Matki Bożej i zawsze Dziewicy Maryi; przez Jej modlitwy przyjmij Panie tę ofiarę na Twój niebieski ołtarz.*

Kładąc tę cząstkę chleba na patenie, kapłan mówi:

*Królowa, odziana w złotogłów, zasiadła po Twojej prawicy (Ps 44, 10)*<sup>8</sup>.

Refren pierwszej antyfony na początku mszy świętej brzmi:

*Przez wstawiennictwo Matki Bożej, o Zbawicielu zbaw nas!*<sup>9</sup>

Codzienne troparia kończą się zawsze hymnem ku czci Maryi. Od poniedziałku do piątku tym troparionem jest kontakion zatytułowany *Protasia ton christianon*:

*Niezwyciężona Opiekunko chrześcijan, Pośredniczko niezachwiana u Stwórcy, nie gardź głosami nas grzesznych, ale przybądź, o Dobra, nam na pomoc; nam, którzy z wiarą wołamy do Ciebie: Pośpiesz ze wstawiennictwem i pośpiesz nam na ratunek, Ty Bogurodzico, która zawsze ochraniasz tych, którzy Cię czczą*<sup>10</sup>.

Najważniejsze teksty maryjne znajdują się w Modlitwie Eucharystycznej, czyli anaforze. Po przeistoczeniu celebrans odmawia modlitwę. Gdy kapłan wspomina Najświętszą Maryję Pannę modlitwa zostaje przerwana i następuje uroczyste okadzenie, podczas którego śpiewa się ku czci Maryi pieśń uwielbienia zwaną *Megalinarion*. W liturgii św. Jana Chryzostoma jest to pieśń zatytułowana

<sup>7</sup> Tekst grecki w: F. E. Brightman, C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western*, t.1, Oxford 1967, s. 354; cyt. za: G. Gharib, *La Madre di Dio nelle Chiese Orientali*, Roma 1989, masz., s. 63.

<sup>8</sup> Tamże, s. 357.

<sup>9</sup> Tamże, s. 364; cyt. za tamże, s. 64.

<sup>10</sup> *Hieratikon*, Harissa–Roma 1950, s. 284, cyt. za: G. Gharib, *La Madre...*, s. 64.



*Axion estin*, a w liturgii św. Bazylego *Epi soi chairei*. Oto tekst maryjny zaczerpnięty z anafory św. Bazylego:

**K:** *Spraw abyśmy znaleźli miłosierdzie i łaskę ze wszystkimi świętymi, których od wieków sobie upodobałeś, z praojcami, ojcami, patriarchami, prorokami, apostołami, ewangelistami, zwiastunami, męczennikami, wyznawcami, nauczycielami i ze wszystkimi sprawiedliwymi, którzy w wierze zasnęli.*

(donośnie): *A nade wszystko za Najświętszą, Przczystą, Błogosławioną i pełną chwały Panią naszą, Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Maryję.*

Okadzenie:

**L:** *Pieśń Epi soi chairei: Tobą raduje się, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie: Aniołów chóry i ludzki ród. O święta świątynio i raju duchowy, dziewictwa chlubo, w Ciebie wcielił się Bóg i dzieckiem był Przedwieczny Bóg nasz. Wnętrznosci bowiem Twoje uczynił ołtarzem i łono Twoje było większym od nieba. Tobą raduje się, Łaski pełna, wszelkie stworzenie<sup>11</sup>.*

Ponadto Maryja zajmuje szczególne miejsce w obrzędzie i modlitwach komunii świętej. Liturgia bizantyjska proponuje wiernym odmawianie specjalnych modlitw do Maryi podczas obrzędu Komunii świętej. Niektóre z tych modlitw tworzą jakby osobne oficjum. Znajdujemy je w dwóch podstawowych księgach liturgicznych Kościoła bizantyjskiego: w *Hieratikonie* i w *Horologionie*.

Oto przykładowo *Modlitwa przed komunią* św. Jana z Damaszku:

*Znajduję się przed bramą Twojej świątyni, a złe myśli nie opuszczają mnie. Ale Ty, Chryste Boże, który usprawiedliwiłeś celnika, i miałeś litość dla Kananejki i dobremu łotrowi otworzyłeś bramy nieba, otwórz także dla mnie wnętrza Twej miłości do ludzi i przyjmij mnie, w chwili gdy przybliżam się, aby Ciebie dotknąć jak nierządnicę i kobietę cierpiącą na krwotok. Ona dotknęła kraju Twojej szaty i natychmiast otrzymała uzdrowienie; tamta objęła Twoje nieskalane nogi i otrzymała odpuszczenie swoich grzechów. I ja nędzny, który ośmielam się przyjąć całe Twe Ciało, spraw, abym nie został spalony. Przygarnij mnie, tak jak przyjąłeś tamtą jawno grzesznicę i oświeć zmysły mojej duszy, niszcząc moje grzeszne skłonności, przez modlitwy Tej, która Cię bez nasienia zrodziła i dzięki mocom niebieskim, bo Ty jesteś błogosławiony na wieki wieków. Amen<sup>12</sup>.*

### C. Obecność Maryi w Liturgii Godzin

W modlitwach liturgicznych wiele miejsca zajmuje cześć oddawana Matce Pana. Modlitwą maryjną najczęściej odmawianą jest *Magnificat*, który jest recy-

<sup>11</sup> *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, wybór, wstęp, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 135.

<sup>12</sup> *Horologion*, Roma 1937, s. 959, cyt. za: *Testi mariani del primo millennio*, red. G. Gharib, t. 2, Roma 1989, s. 570.

towany codziennie podczas jutrzni. Ponadto podczas modlitw porannych, wśród wielu innych, odmawiane są między innymi następujące modlitwy maryjne:

*Modlitwa do Najświętszej Dziewicy*

*Najświętsza Władczyni moja, Bogurodzico,  
przez święte Twoje i wszechmocne modlitwy  
zachowaj mnie, pokornego i niegodnego sługę Twego,  
przed rozpaczą, zapomnieniem, brakiem rozumu,  
niebabością i wszystkimi nieczystymi,  
zdradliwymi i bluźnierczymi zamysłami  
nędznego mego serca i przyćmionego mego umysłu,  
zgaś płomień moich pożądliwości,  
albowiem nędzny jestem i niegodny.  
Wybaw mnie od wszelkich  
okropnych wspomnień i zamiarów,  
uwolnij mnie od wszystkich złych uczynków,  
albowiem błogosławiona jesteś  
między wszystkimi narodami  
i wysławiamy imię Twoje najświętsze  
na wieki wieków. Amen<sup>13</sup>.*

*Kantyk maryjny*

*Zaprawdę godne to jest  
błogosławić Ciebie, Bogurodzico,  
zawsze błogosławioną i najczystsą,  
i Matkę Boga naszego.  
Czcigodniejszą od Cherubinów  
i chwalebniejszą bez porównania od Serafinów,  
któraś bez zmiany Boga-Słowo zrodziła,  
Ciebie, prawdziwą Bogurodzicę, wywyższamy.  
Chwała Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi,  
i teraz, i zawsze, i na wieki wieków. Amen.  
Panie zmiłuj się. (trzy razy)<sup>14</sup>*

Wstawiennictwo Maryi jest przyzywane także zawsze na zakończenie modlitw porannych, następującymi słowami:

<sup>13</sup> *Modlimy się z Kościołem Wschodnim. Modlitwy liturgii godzin*, wybór, przekład i opracowanie H. Paprocki, Warszawa 1995, s. 82.

<sup>14</sup> Tamże, s. 86.

*Panie Jezu Chryste, Synu Boży,  
dla modlitw najczystszej Twojej Matki,  
czcigodnych i bogobojnych ojców naszych  
i wszystkich świętych  
zmiłuj się nad nami. Amen.  
Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu,  
Boże, oczyść mnie z grzechów moich  
i zmiłuj się nade mną.  
W imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha.*

Również w modlitwach wieczornych odnajdujemy liczne akcenty maryjne. Spośród kilku maryjnych formuł modlitewnych, warto zwrócić uwagę zwłaszcza na *Wieczorną modlitwę do Najświętszej Bogurodzicy*, w której Maryja przyzywana jest jako ta, która broni nas od pokus i upadków:

*Dobrego Króla najlepsza Matko,  
najczystsza i błogosławiona Bogurodzico Maryjo,  
złej miłosierdzie Syna Twego i Boga naszego  
na pełną pożądlności moją duszę  
i Twymi modlitwami naucz mnie dobrych uczynków,  
abym ostatek mego żywota przeżył bez grzechu  
i przez Ciebie uzyskał raj, Bogurodzico Dziewico,  
jedyna czysta i błogosławiona<sup>15</sup>.*

Ponadto w wielu innych miejscach modlitwy godzin pojawiają się akcenty maryjne.

Oto najważniejsze formuły modlitewne.

Liczne modlitwy kapłańskie kończą się następującą formułą: *dla modlitw świętej Bogurodzicy i wszystkich Twoich Świętych...*<sup>16</sup>

Wstawiennictwo Maryi jest przyzywane na koniec wszelkich litanii poprzez odmawianie specjalnej formuły maryjnej, zwanej *Tes Panagias*.

W wielu godzinach kanonicznych powtarzają się krótkie wezwania do Matki Bożej, w których wierni wzywają Jej wstawiennictwa.

Oto dwie ze wspomnianych formuł:

*Chwalebna, Zawsze Dziewico, błogosławiona Matko Boga, przedstaw nasze błaganie Twojemu Synowi, a naszemu Bogu, i proś Go, aby przez Twoje pośrednictwo zbawił nasze dusze<sup>17</sup>.*

*Cała Święta Matko Boża, o Pani, wstawiaj się za nami grzesznymi!<sup>18</sup>*

<sup>15</sup> Tamże, s. 93.

<sup>16</sup> Zob. np. *Horologion*, s. 288.

<sup>17</sup> *Horologion*, s. 292; za: *Testi mariani del primo millennio*, red. G. Gharib, t. 1, Roma 1988, s. 912.

## D. Hymnografia Maryjna

Szczególnym miejscem czci Błogosławionej Dziewicy w liturgii bizantyjskiej są hymny, które wypełniają prawie w 90 procentach bizantyjskie księgi liturgiczne. Ogólnie hymny bizantyjskie można podzielić na trzy grupy: troparia, kontakiony i kanony.

Troparion jest pojedynczą, krótką lub dłuższą strofą, która w zależności od miejsca i treści przyjmuje różne nazwy<sup>19</sup>. Troparia ku czci Matki Bożej nazywają się *Theotokionami*, a te które czczą Matkę Bożą Bolesną – *Staurotheotokionami* (od gr. *stauros* – krzyż). Te ostatnie odmawiane są zasadniczo w środy i w piątki, po wspomnieniu męki Chrystusa lub męczeństwa męczenników. Codziennie podczas niecierpów odmawiane są natomiast dwa *theotokia*: *Pod Twoja obronę i Ave Maria*.

Oto wspomniane *theotokia*:

*Pod Twoje miłosierdzie  
uciekamy się, Bogurodzico Dziewico,  
błagań naszych nie odrzucaj w utrapieniach,  
lecz z bied wybaw nas,  
Jedyna czysta i błogosławiona*<sup>20</sup>.

Bizantyjska wersja *Pozdrowienia anielskiego* różni się nieco od wersji łacińskiej:

*Bogurodzico, Dziewico, raduj się łaski pełna Maryjo,  
Pan z Tobą, błogosławionaś Ty między niewiastami  
i błogosławiony owoc żywota Twego,  
albowiem zrodziłaś Zbawcę dusz naszych*<sup>21</sup>.

Spośród *staurotheotokionów* przytoczmy fragment *staurotheotokionu* z *Kanonu Staurosimos ze środy*, autorstwa Józefa Hymnografa (816–886). Oda I:

*Miecz zranił Cię, o Najczystsza, kiedy przypatrywałaś się męce Twojego Syna:  
widząc Go przebitego włócznią i myśląc o mieczu, który w bramach raju zabraniał  
wiernym przystępu do Boga*<sup>22</sup>.

Drugą grupę hymnów stanowią tzw. kontakiony. Są to długie utwory. Poszczególne zwrotki nazywają się *ikoi*, czyli pomieszczenia. Strofy są połączone ze sobą kluczem akrostychu, który najczęściej zawiera w sobie imię autora. Głów-

<sup>18</sup> Tamże, 252.

<sup>19</sup> Np. *Apolitkion, exapostilarion, ipakoi, kathisma, sticheron*.

<sup>20</sup> *Modlimy się z Kościołem Wschodnim...*, s. 97.

<sup>21</sup> Tamże, s. 84.

<sup>22</sup> *Parakletiké*, Roma 1885, s. 51; za: *Testi mariani...*, t. 2, Roma 1989, s. 703.

nym twórcą kontakionów był św. Roman Melodos (†560), który według tradycji ułożył kontakiony na wszystkie święta roku liturgicznego. Z tej liczby 63 są poświęcone Matce Bożej. Najślynniejszym kontakionem jest hymn *akathistos* (tzn. śpiewany w postawie stojącej), który w sposób najbardziej uroczysty jest wykonywany w V sobotę Wielkiego Postu i poświęcony w całości rozważaniu tajemnicy Wcielenia<sup>23</sup>. Oto fragment tego hymnu:

*Archanioł z nieba posłan był,  
by „Witaj” Matce Boga rzekł.  
A kiedy ujrzal, że na jego bezcielesny głos  
bierzesz na siebie ciało, Panie!  
stanął w zachwycie,  
wołając do Niej:*

*Witaj, przez którą radość świeci.  
Witaj, przez którą klątwa odpuszczona.  
Witaj, która Adama podnosisz z upadku.  
Witaj, która Ewę uwalniasz od łez.*

*Witaj, o wysokości pojęciom ludzkim niedostępna.  
Witaj, głębino niezbadana nawet anielskim okiem.  
Witaj, bo jesteś tronem Króla.  
Witaj, bo dźwigasz Tego, co wszystkie dźwiga rzeczy.*

*Witaj, gwiazdo Słońce ukazująca.  
Witaj, łono Boskiego wcielenia.  
Witaj, przez którą stworzenie się odnawia.  
Witaj, przez którą Stwórca dzieckiem się staje.  
Witaj Oblubienico dziewicza!<sup>24</sup>*

Trzecią grupę hymnów bizantyjskich stanowią kanony. Konon jest długim utworem poetyckim składającym się z dziewięciu ód, z których każda z kolei składa się z kilku strof. Ostatnią zwrotką jest zawsze *theotokion*, czyli hymn maryjny. Tradycja przypisuje powstanie kanonów św. Andrzejowi z Krety (†740). Najbardziej znane są dwa kanony, które stanowią część liturgii zwanej *Paraklisis Bogurodzicy*, a którą wykonuje się od 1 do 14 sierpnia, jako przygotowanie do święta Wniebowzięcia Maryi. Autorem pierwszego kanonu jest prawdopodobnie

<sup>23</sup> Por. E. Toniolo, *L'inno Acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, w: *De cultu mariano saeculis VI–XI*, t. 4, Roma 1972, s. 1–39.

<sup>24</sup> *Akathistos. Bizantyjski hymn dziękczynny ku czci Matki Bożej z VI wieku*, tłum. M. Bednarz, „Znak” 17(1965), nr 131, s. 638.

Teostericos Studyta, nieznanego bliżej mnich żyjący w IX wieku<sup>25</sup>. Kanon ten zyskał niezwykłą popularność i stał się codzienną modlitwą w monastyrach tradycji bizantyjskiej, a także jest odmawiany przez ludzi świeckich.

Oto fragment *Kanonu parakletycznego ku czci Bogurodzicy*. Oda I:

*Przygnieciony licznymi pokusami, u Ciebie szukam schronienia,  
szukając zbawienia. O Matko Słowa i Dziewico,  
wybaw mnie od nieszczęść i od niebezpieczeństw.*

*Miotają mną ataki namiętności, napęłniając  
moją duszę przygnębieniem: oczyść mnie Ty, o Dziewico cała czysta,  
pokojem Boga, Twojego Syna.*

*O Dziewico, która zrodziłaś Boga Zbawiciela, proszę Cię,  
uwolnij mnie od wszelkich przeciwności, ponieważ do Ciebie się uciekam,  
i do Ciebie wnoszę duszę i ducha.*

*Uczyń moje chore ciało i moją duszę  
godnymi Twoich nawiedzin, o jedyna Rodzicielko Boga,  
Ty, która jesteś Dobra i Rodzicielką Dobrego<sup>26</sup>.*

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Liturgia jest podstawowym źródłem, w którym wyraża się i przejawia wiara i kult ludu Bożego w Kościele bizantyjskim. Naukę teologiczną dotyczącą Maryi również najpełniej można poznać poprzez analizę tekstów liturgicznych.

Najbardziej czczoną i rozpamiętywaną tajemnicą mariologiczną jest dogmat Bożego macierzyństwa. Nieustannie do tej tajemnicy odwołują się teksty liturgiczne i ikonografia. Ponadto często jest ukazywana Maryja jako Zawsze Dziewica i Cała Święta (Panagia). Maryja jest przyzywana również jako Pośredniczka i Orędowniczka. Dwa, często powtarzane, klasyczne zwroty liturgii bizantyjskiej, najlepiej przedstawiają tę prawdę:

*Najświętsza Matko Boża, zbaw nas!*<sup>27</sup> oraz *Przez wstawiennictwo Matki Bożej, zbaw nas, o Zbawicielu!*<sup>28</sup>

<sup>25</sup> W tradycji bizantyjskiej powstanie tego kanonu bywa przypisywane także niezależnie Teofanowi z Nicei (778–845) bądź św. Janowi z Damaszku (675–749). Najbardziej prawdopodobne jednak wydaje się autorstwo Teostoricosa.

<sup>26</sup> *Horologion*, s. 903, za: *Testi mariani...*, t. 2, s. 807.

<sup>27</sup> *Hieratikon*, s. 21; za: *Testi mariani...*, t. 1, s. 912.

<sup>28</sup> *Horologion*, s. 829, za: *Testi mariani...*, t. 1, s. 912.

KS. ANDRZEJ KOCIOLEK

## PNEUMATOLOGICZNO-CHARYZMATYCZNE ZNAMIE KOŚCIOŁA „DUSZĄ” EKLEZJALNIE UKIERUNKOWANEJ KATECHEZY\*

### WSTĘP

Podjmując problematykę tajemnicy Kościoła, nie sposób pominąć roli Ducha Świętego, którą pełnił w ukonstytuowaniu Kościoła, a która nie zakończyła się ostatecznie na jakimś określonym etapie dziejów i konkretnej formie, lecz nadal trwa i ma decydujące znaczenie dla życia Kościoła. Duch Święty, będąc twórcą wszelkiej wspólnoty nadprzyrodzonej, jest życiem i źródłem aktywności całego Kościoła<sup>1</sup>. Ten Duch, będący razem z Bogiem Ojcem i Synem Bożym „duszą” Mistycznego Ciała, dokonuje ciągle dzieła ożywiania i jednoczenia Kościoła, obdarowuje go różnorodnymi charyzmatami, a także mieszka w nim jak w świątyni, odradza i uświęca, a w konsekwencji prowadzi go do pełnego i ostatecznego zjednoczenia z Chrystusem. Dzięki Duchowi Świętemu struktura Kościoła jest nie tylko hierarchiczna: tj. złożona z władzy biskupa rzymskiego i władzy zależnych odeń biskupów. Papież i biskupi otrzymali władzę od Boga, by kierować społecznością Kościoła, ale to nie oni są w nim jedynymi elementami istotnymi, bo Kościół jest społecznością nie tylko prawną, lecz i mistyczną, w której działa bezpośrednio sam Duch Święty posłany przez Chrystusa. W Kościele pojawiają się także wielkie siły w osobach charyzmatyków, to jest wiernych wpływających w wybitny sposób przez swą wiarę, nadzieję i miłość na rozwój Kościoła i ratujących go często przed duchową śmiercią; są to postacie wielkich świętych i uczonych, wielkich zakonodawców i wielu może nieznanym światu, a mających wielką i często heroiczną miłość. Kościół jest więc zarówno hierar-

---

\* Niniejszy tekst jest nieznacznie zmienioną III częścią I rozdz. rozprawy doktorskiej nt. *Eklezjalne ukierunkowanie katechezy w świetle polskiej literatury teologiczno-pastoralnej po Soborze Watykańskim II*, przedstawionej w ATK w czerwcu 1997 r.

<sup>1</sup> R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, 218; por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 204.

chiczny, jak i pneumatyczny (charyzmatyczny), jurydyczny i mistyczny<sup>2</sup>. Jest terenem działania Ducha Świętego, który mieszka w nim, przemawia w nim, daje świadectwo, prowadzi do prawdy i jednoczy we wspólnocie (por. KK 4)<sup>3</sup>.

## 1. DUCH ŚWIĘTY OŻYWIAJĄCY I UŚWIĘCAJĄCY KOŚCIÓŁ

Mówiąc o znaczeniu działalności Ducha Świętego w życiu Kościoła, należy podkreślić, że cała historia zbawienia jest nierozzerwalnie związana z istnieniem i działaniem Ducha Świętego. O istnieniu i działalności Ducha Bożego wzmiankuje już Stary Testament. Chociaż brak w Starym Testamencie tekstów odnoszących się wprost do Ducha Świętego, to jednak w niektórych sformułowaniach, np. „Duch Boży”, odczytanych w świetle Nowego Testamentu, można dopatrzeć się załączków tej idei. Już wschodni Ojcowie Kościoła, wyjaśniając pierwsze stronicę Pisma Świętego, dostrzegali obecność Ducha Świętego u zarania dziejów świata. Duch Święty według nich uczestniczy w akcie stworzenia świata (por. Rdz 1, 2). Jego działanie jest częścią stwórczego i odkupieńczego działania Boga w świecie. We współczesnej teologii stworzenia i rozwoju świata, obok kreacjonizmu ewolucyjnego (P. Teilhard de Chardin), koncentrującego się na Chrystusie (Kol 1, 15–20; Ap 1, 4–8), wysunięto postulat interpretacji pneumatocentrycznej (Rdz 1, 2; 2, 7; Koh 12, 7; Ps 104, 30), podkreślając, że Duch Święty swoim wpływem wszystko ogarnia, ożywia i porządkuje<sup>4</sup>. Działanie Ducha Świętego było szczególnie akcentowane w życiu i działalności Kościoła wschodniego. Natomiast w Kościele zachodnim, zwłaszcza w okresie potrydenckim, dostrzega się zanikanie świadomości znaczenia roli i działania Ducha Świętego. Jednakże powrót do źródeł: do Pisma Świętego, Ojców Kościoła, liturgii spowodowało, że na Soborze Watykańskim II na nowo wydobyto prawdę o Duchu Świętym i podkreślono Jego rolę w życiu całego Kościoła<sup>5</sup>. „Dla dokonania zaś tego posłał Chrystus od Ojca Ducha Świętego, by przeprowadzał zbawcze Jego dzieło od wewnątrz i pobudzał Kościół do rozszerzania się. Bez wątpienia Duch Święty działał już na świecie, nim jeszcze Chrystus został uwielbiony. W dniu jednak Zielonych Świąt zstąpił na uczniów, aby pozostać z nimi na zawsze” (DM 4).

<sup>2</sup> W. Granat, *Misterium Kościoła. Refleksje nad pierwszym rozdziałem Konstytucji Dogmatycznej Lumen gentium*, ZN KUL 9(1966) 3, s. 3.

<sup>3</sup> E. Weron, *Charyzmaty Ducha Świętego w życiu i apostołstwie ludzi świeckich*, CT 42(1972)3, s. 47.

<sup>4</sup> S. Plaza, *O bardziej pneumatologiczny wymiar przepowiadania*, AK 104(1985) s. 409–410.

<sup>5</sup> „Prawda o Duchu Świętym była bardzo żywa zarówno w okresie apostołskim, jak i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Ojcowie Kościoła szczególnie w IV w. (Anastazy, Bazyli, Hilary, Grzegorz) pisali specjalne traktaty dotyczące Ducha Świętego. Jego Bóstwem zajmował się także I Sobór Konstantynopolitański (381 r.)”, R. Drozd, *Rola Ducha Świętego w Kościele*, w: *Wspólnota zbawienia*, pr. zb. pod red. M. Majewskiego, Lublin 1984, s. 119; por. także L. Balter, *Pneumaha-giczny wymiar tajemnicy zbawienia*, AK 96(1981), s. 182–183.



U podłoża zaistnienia i życia Kościoła stoi Trójca Święta jako fundament i przyczyna, wzór i cel miłości oraz zjednoczenia nadprzyrodzonej wspólnoty<sup>6</sup>. Prawzorem i fundamentem wspólnoty Kościoła zarówno w sensie genetycznym, jak również w znaczeniu strukturalnym i funkcjonalnym jest więc Trynitarna Wspólnota Boża i misterium Wcielenia<sup>7</sup>. Idea Kościoła jako wspólnoty nie jest oparta na jakiejś naturalnej dialektyce indywiduum i wspólnoty, ale ma znacznie głębszy i nadprzyrodzony fundament, mianowicie w tajemnicy Trójcy Świętej.

Wewnętrzną zasadę życia Wspólnoty Trynitarniej stanowi miłość, której bytowym i osobowym wyrazem jest Duch Święty, pochodzący od Ojca i Syna. Stąd zasadą i mocą konstytuującą wszelką wspólnotę nadprzyrodzoną jest Duch Święty i Jego miłość<sup>8</sup>. Zatem Duch Święty, będąc zasadą powołującą do życia wspólnotę Kościoła, a także kierującą tą społecznością, staje się jego duszą<sup>9</sup>.

Ojcowie Kościoła, tacy jak św. Augustyn czy św. Jan Chryzostom, mówiąc o Duchu Świętym jako duszy Kościoła, porównywali Jego funkcję, jaką pełni w Kościele, do funkcji i związania duszy z ludzkim ciałem, aby w ten sposób ukazać Jego działanie we wspólnocie wyznawców<sup>10</sup>. Ojcowie Soboru w konstytucji *Lumen gentium*, wyjaśniając tajemnicę Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, którego Głową jest Jezus Chrystus, my natomiast jego członkami, podjęli myśl Ojców Kościoła, stwierdzając: „Abyśmy zaś w Nim [Chrystusie] nieustannie się odnawiali (por. Ef 4, 23), udzielił nam Ducha swego, który będąc jednym i tym samym w Głowie i członkach, tak całe ciało ożywia, jednoczy i porusza, że działanie Jego porównywać mogli święci Ojcowie z funkcją, jaką spełnia w ciele ludzkim zasada życia, czyli dusza” (KK 7). Posłannictwo i rola Ducha Świętego nie kończą się w momencie ukonstytuowania się Kościoła. W ziemskim pielgrzymowaniu Kościoła, Duch Święty jest jego życiem i nieustannym źródłem jego twórczej aktywności. Inaczej mówiąc, od Niego zależy całe życie nadprzyrodzone Kościoła<sup>11</sup>.

Istotna funkcja i forma działania, jaką spełnia w Kościele Duch Święty, polega na tworzeniu wspólnoty ludzi z Bogiem i ludzi między sobą. To Jego zaangażowanie ma istotne znaczenie w urzeczywistnianiu Kościoła jako wspólnoty (*communio*)<sup>12</sup>. I właśnie dzięki tej aktywności Ducha Świętego trwa nieustanne jednoczenie Boga z ludźmi i ludzi z Bogiem, tak jak przez Jego działanie nastąpi-

<sup>6</sup> A. Pogorzelski, *Misterium Kościoła według artykułów „Collectanea Theologica” (1964–1980)*, (masz. KUL), Lublin 1981, s. 15.

<sup>7</sup> R. Rogowski, dz. cyt., s. 218.

<sup>8</sup> Tamże, s. 218.

<sup>9</sup> K. Macheta, *Wymiar eklezjologiczny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, pr. zb. pod red. M. Majewskiego, Kraków 1991, s. 48.

<sup>10</sup> A. Zuberbier, *Czy wiem w co wierzę*, Kielce 1992, s. 169; por. H. Bogacki, *Związanie Kościoła z Trójcą Świętą*, AK 66(1963), s. 23.

<sup>11</sup> Por. E. Ozorowski, dz. cyt., s. 204–205.

<sup>12</sup> F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, (b.m.r.w.), s. 58.

ło Wcielenie, czyli zjednoczenie w jednej Osobie, boskiej i ludzkiej natury<sup>13</sup>. To ożywianie i jednoczenie Kościoła w Duchu Świętym i przez Ducha Świętego dokonuje się przez miłość i prawdę<sup>14</sup>.

Zapowiedź Ducha Świętego usłyszeli apostołowie w mowie pożegnalnej Jezusa Chrystusa: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania. Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie. [...] A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14, 15–17.26). Podobnie i Jezus został poczęty z Ducha Świętego, gdy anioł zwiastował Maryi, oznajmiając, że: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35), tak również i Kościół został zrodzony z Ducha Świętego. Pismo Święte mówi najpierw o Duchu obietnicy (por. J 15, 26; 16, 8); następnie jest to Duch, mocą którego Apostołowie powołani zostali do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom (Mt 28, 19) oraz do udzielania odpuszczania grzechów (por. J 20, 22); i wreszcie jest to Duch miłości i przemiany, mocy, prawdy i mądrości<sup>15</sup>. „Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi (por. J 17,4), zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2, 18). On to właśnie jest Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na żywot wieczny (por. J 4, 14; 7, 38–39); przez Niego Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu, zanim śmiertelne ich ciała wskrzesi w Chrystusie (por. Rz 8, 10–11). Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3, 16; 6, 19); w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Ga 4, 6; Rz 8, 15–16 i 26). Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocząc we wspólnocie (*in communione*) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia (por. Ef 4, 11–12; 1 Kor 12, 4; Ga 5, 22). Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i prowadzi do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem. Albowiem Duch i Oblubienica mówią do Pana Jezusa: Przyjdź! (por. Ap 22, 17)” (KK 4)<sup>16</sup>.

W dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1–13) Kościół ukazuje się jako lud Nowego Przymierza, publicznie się ujawnia i podejmuje mocą Ducha publiczną działalność. Jednakże trzeba zwrócić uwagę na ożywiający Kościół posłannictwo, które

<sup>13</sup> R. Rogowski, dz. cyt., s. 218.

<sup>14</sup> T. Wilski, Zagadnienie osobowego »różnicowania« w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy Świętej, CT 45(1975) 3, s. 41.

<sup>15</sup> E. Ozorowski, dz. cyt., s. 204.

<sup>16</sup> F. Blachnicki, dz. cyt., s. 58–59.

Duch Święty rozpoczyna już w dniu zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Właśnie tego samego dnia apostołowie otrzymali paschalny dar Ducha od zmartwychwstałego Chrystusa, kiedy to „Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia [...] tchnął na nich i powiedział im: »Weźmijcie Ducha Świętego!«» (por. J 20, 19–23)<sup>17</sup>. Rola Ducha Świętego jest więc eklezjotwórcza<sup>18</sup>. Duch Święty, stwarzając w Kościele relacje między sobą i ludźmi, dokonuje aktualizacji relacji wobec Boga Ojca i Syna, Jezusa Chrystusa. W ten sposób Kościół staje się ekonomią Ducha Świętego, ponieważ w niej objawiana jest personalna i trynitarna jedność Boga<sup>19</sup>.

Obecność i działanie Ducha Świętego w Kościele dokonuje się na dwóch płaszczyznach, a mianowicie: na jednej – zaangażowanie trzeciej Osoby Boskiej skierowane jest do poszczególnych wiernych, członków Kościoła, natomiast na drugiej – odnosi się do Kościoła jako całości<sup>20</sup>. To oznacza, że Duch Święty działa we wszystkich, w których zamieszkuje jak w świątyni. Natomiast utrata Ducha powoduje zanik świętości, a w konsekwencji zaprzepaszczenie życia wiecznego<sup>21</sup>.

Obecność Ducha w poszczególnych wiernych, jak i w całym Kościele, spełnia rolę ożywiająca i uświęcająca. Dzięki tej obecności bowiem wszyscy stają się „dziełem, narzędziem, znakiem i świadectwem Ducha Bożego”, który w nich przebywa i napęłnia<sup>22</sup>. Kościół jako Ciało Chrystusa został obdarzony Duchem Świętym<sup>23</sup>. Pismo Święte, a zwłaszcza Nowy Testament i Tradycja mówią o ożywianiu i jednoczeniu Ciała Chrystusowego, czyli Kościoła przez Ducha Świę-

<sup>17</sup> „Należy zauważyć, że w Ewangelii św. Jana paschalny dar Ducha staje się udziałem uczniów już w dniu zmartwychwstania (J 20, 22). I właściwie Duch Święty rozpoczyna swe ożywiające Kościół posłannictwo nie od jawnego cudu Pięćdziesiątnicy, lecz od chwili zmartwychwstania Chrystusa – centralnego faktu odkupienia. Odtąd Duch Święty jest ośrodkiem i siłą, w której Jezus Chrystus staje się nam dostępny i możemy Go doświadczyć jako nowego Pana świata. Wywyższony Chrystus jest obecny w swoim Kościele i w świecie mocą Ducha”, S. Płaza, dz. cyt., s. 412.

<sup>18</sup> E. Ozorowski, dz. cyt., s. 204.

<sup>19</sup> „Tekst powyższy (KK 4) wprowadza w wymiar pneumatocentryczny Kościoła, ujawniający się wielorako w Konstytucji *Lumen gentium* oraz w innych dokumentach (por. KK 6, 7, 8, 9, 11, 12, 15, 17, 21, 22, 25, 32, 34, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 50, 52, 53, 56, 63, 64, 65. Z innych dokumentów przykładowo: DM 2, 4, 11, 13, 23, 29; DE 1, 3, 24; DA 3, 6, 23, 29, 30; KO 5, 7, 11, 17, 18, 20; DK 2, 11; KDK 45). Ukazuje on, że eklezjologia jest tylko możliwa jako stosowana chrystologia lub pneumatologia. [...] On (Duch Święty) udziela nam ducha, w którym mówimy »Abba, Ojcze« oraz w którym oddajemy się Chrystusowi jako Oblubieńcowi (Duch i Oblubienica mówią do Pana Jezusa: Przyjdź! Ap 22, 17). O obecności Ducha Świętego w Kościele mówi Pismo św. a za nim Sobór nie w obrazie wyrażającym relacje międzyosobowe, ale w obrazie świątyni (KK 17; DM 7, 9; DK 1), domu duchowego (KK 10, 19) lub mieszkania Boga w Duchu (DK 22).” F. Blachnicki, dz. cyt., s. 59.

<sup>20</sup> S. Płaza, dz. cyt., s. 412; E. Ozorowski, dz. cyt., s. 205.

<sup>21</sup> A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekonomicznym*, Warszawa 1993, s. 190.

<sup>22</sup> W. Hładowski, *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarogodnością objawienia*, Warszawa 1980, s. 198.

<sup>23</sup> A. Słomkowski, *Powszechnie powołanie do świętości*, ZN KUL 9(1966)3, s. 25.

tego<sup>24</sup>. Dlatego też Kościół nazywany jest „świątynią Boga” (por. 1 Kor 3, 16–17), ponieważ w niej mieszka Duch Boży; „mieszkaniem Boga przez Ducha” (por. Ef 2, 21–22) wspólnie budowanym przez wszystkich; „duchową świątynią” (1 P 2, 5), którą budują wszyscy wierzący i są budowani, aby stanowić tę świątynię „niby żywe kamienie”; „świątynią Boga żywego” (por. 2 Kor 6, 16–18), którą tworzą wszyscy stanowiący lud Boga<sup>25</sup>.

Z działaniem Ducha Świętego związane jest misterium paschalne Chrystusa przez uobecnianie pierwiastków życiodajnych w sprawowanych sakramentach świętych. Duch Święty przez sakramenty daje nowe życie, uświęca, doprowadza do dojrzałości. Duch Święty na podobieństwo duszy ludzkiej jest więc pierwiastkiem życiodajnym w Kościele, który daje życie wiary, utrzymuje to życie i umożliwia jego wzrost. Wszystkie członki Kościoła są ożywiane i uświęcane przez Niego, lecz intensywność Jego działania jest także uzależniona od funkcji i zaangażowania poszczególnych wiernych w całości organizmu, jakim jest Mistyczne Ciało Chrystusa<sup>26</sup>. Również w Duchu Świętym istnieje ostateczna i najgłębsza racja ożywienia, uświęcenia i zjednoczenia z Chrystusem wszystkich członków Kościoła. Chrystus bowiem udzielił nam swego Ducha, abyśmy się odnawiali. Tenże Duch pobudza wszystkich do życia i świętości, aby miłowali Boga z całego serca i z całej duszy (por. KK 40)<sup>27</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż Duch Święty, mając udział w całej historii zbawienia, ciągle uobecnia w Kościele Boga Ojca i Jego Syna, Jezusa Chrystusa. Będąc zaś Duchem Osobowej Miłości, nieustannie ożywia i uświęca Kościół, aby jednoczyć wszystkich ludzi na wzór tajemnicy zjednoczenia Trójcy Świętej. To Duch Święty obdarza wszystkich wierzących, cały Kościół życiem Chrystusowym, które w swej istocie jest warunkiem życia wiecznego. A dokonu-

<sup>24</sup> A. Zuberbier, dz. cyt., s. 169.

<sup>25</sup> „[...] N. Testament odnosi do Kościoła–Ludu Bożego nazwę »świątyni« lub »budowli« Ducha. Według 1 Kor 3, 16 nn. Kościół lokalny (w Koryncie) jest »świątynią Boga«, budowaną przez obecnego w niej Ducha Bożego. Według zaś Ef 2, 22 cały Kościół powszechny jest »mieszkaniem Boga przez Ducha«. A 1 P 2, 5 nn. mówi, że wszyscy wierzący są budowani i jednocześnie budujący »duchową świątynię«. Aluzje do tej samej metafory »budowli–świątyni« widzimy w 2 Kor 6, 16 i Rz 15, 20”. W. Hładowski, dz. cyt., s. 198.

<sup>26</sup> „Choć Duch Święty zamieszkuje i ożywia wszystkie członki Kościoła, jednakże intensywność tego działania zależy od funkcji, jakie pełnią poszczególne członki w całości organizmu. Mieszka więc Duch Święty w absolutnej pełni w Głowie Ciała Mistycznego, Jezusie Chrystusie, a z Niego płynie życie nadprzyrodzone w cały organizm mistyczny. Poszczególne członki tego organizmu czerpią życie w niejednakowym stopniu, uzależnionym od indywidualnych dyspozycji i zdolności przyjęcia wpływu i obecności Ducha Świętego. Obecność ta jest zróżnicowana również odrębnymi zadaniami, jakie powierzone są członkom Ciała. Obok hierarchii, obdarzonej specjalnym posłannictwem, znajdują się w Ciele Mistycznym osobne stany, które mają swoje własne cele i zadania zmierzające również do dobra całości. Są to stany widzialne, jak np. zakony, małżonkowie, rodzice, wychowawcy, lecz również niewidzialne, uszeregowane według intensywności ożywiającego je życia, które w niejednych osiąga stopnie mistyczne.” Por. H. Bogacki, dz. cyt., s. 23–25.

<sup>27</sup> A. Słomkowski, art. cyt., s. 25.

je tego przez swoją obecność w Kościele, przez sakramenty oraz różnorodność funkcji i darów, które sprawia i nimi obdarza wszystkich chrześcijan i cały Kościół dla dobra całej wspólnoty<sup>28</sup>.

## 2. DUCH ŚWIĘTY DAWCĄ CHARYZMATÓW

Sobór Watykański II, ukazując istotę Kościoła, wiele miejsca poświęcił tematyce charyzmatów oraz ich znaczenia w życiu i działalności Kościoła<sup>29</sup>. Dowartościowanie charyzmatów przez Sobór było spowodowane nawrotem do wizji Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa. To z kolei uzasadniało konieczność zgłębienia charyzmatycznej wizji Kościoła opartej na Piśmie Świętym, Tradycji i racjach historycznych. Zwrócono również uwagę na rzeczywistą rolę charyzmatów we współczesnym Kościele<sup>30</sup>. Dlatego problem charyzmatów został wydobyty na nowo na światło dzienne i postawiony w centrum uwagi Kościoła, a to z kolei umożliwiło przełamanie wielowiekowego milczenia na ten temat<sup>31</sup>.

Charyzmat (gr. *charisma* – dar łaski) według św. Pawła jest darem pochodzącym od Boga. Jest to dar niczym nie zasłużony przez człowieka (por. 1 Kor 12, 1–4)<sup>32</sup>, którego nie można na Bogu wymusić, ani też nikt nie jest w stanie go przewidzieć, a jednocześnie jest jednoznacznie zorientowany do zmanifestowania Kościoła w świecie. Charyzmat może otrzymać poszczególny wierzący dzięki oddziaływaniu Ducha Świętego do realizacji zadań w Kościele dla dobra wspólnego (1 Kor 12, 7)<sup>33</sup>. Charyzmaty jako dary Ducha Bożego tym różnią się od innych darów i łask, że właśnie udzielane są poszczególnym wiernym dla dobra społeczności Kościoła, czyli mają wymiar społeczny i służą budowaniu Kościoła<sup>34</sup>. Całe bogactwo i pełnia darów Ducha Świętego należy do istoty Kościoła, który żyje z pełni Ducha, korzy-

<sup>28</sup> A. Zuberbier, art. cyt., s. 170.

<sup>29</sup> H. Bogacki, *Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła*, CT 41(1971)3, s. 91.

<sup>30</sup> E. Weron, dz. cyt., s. 45.

<sup>31</sup> B. Snela, *Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów w Kościele*, CT 42(1972)4, s. 53.

<sup>32</sup> K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 257–258.

<sup>33</sup> „O dynamizmie świeckich w Kościele mówi nam także udział tej części Ludu Bożego w charyzmatach. *Mały słownik teologiczny* K. Rahnera i H. Vorgrimlera tak określa charyzmaty: „Są to te oddziaływania Ducha Świętego na poszczególnego wierzącego, których człowiek nigdy nie może na Bogu wymusić. Urzędowe organy Kościoła nie są w stanie ich przewidzieć. Są one nie do osiągnięcia przez szafarstwo sakramentów a mimo to zawsze i wszędzie można je wyczuć, ponieważ – podobnie jak urząd i sakramenty – należą do koniecznej i trwałej istoty Kościoła. Charyzmaty zorientowane są jednoznacznie ku zmanifestowaniu Kościoła w świecie jako świętego Ludu Bożego uzupełniając w ten sposób hierarchiczny urząd we właściwych jemu zadaniach”. A. Skowronek, dz. cyt., s. 191–192.

<sup>34</sup> H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 36.

stając z darów charyzmatycznych zwyczajnych i nadzwyczajnych, służących porządkowi i jedności (por. 1 Kor 12, 7; 14, 5.12.26)<sup>35</sup>.

W 1 Kor 12, 12–27 św. Paweł zaakcentował organiczną jedność Kościoła jako Ciała Chrystusowego, posługując się obrazem ludzkiego ciała jako przykładem jedności w różnorodności. Ten obraz sugeruje również różnorodność charyzmatów, którymi Duch Święty obdarza liczne członki dla dobra całego Ciała Chrystusowego<sup>36</sup>. Na rozwój życia wspólnoty Kościoła w Koryncie szczególną rolę i wpływ mieli charyzmatycy, stąd wymagało to ze strony św. Pawła interwencji i wyjaśnienia sensu oraz znaczenia tych darów dla całej wspólnoty Kościoła. Uznaje się powszechnie, że wyliczanie charyzmatów odpowiada faktycznemu stanowi życia gminy korynckiej (por. 1 Kor 12–14)<sup>37</sup>.

Sobór Watykański II, omawiając problematykę charyzmatów, posługuje się biblijnymi obrazami, zwłaszcza nauką św. Pawła. Określenia Kościoła jako Ludu Bożego i Ciała Chrystusowego ukazują wspólnotę, która bezpośrednio związana jest z Chrystusem i Duchem Świętym. W tej wspólnotcie wszyscy wierni, mając tę samą godność dzieci Bożych i wspólną działalność w budowaniu Kościoła, otrzymują tylko zróżnicowane dary i funkcje, które są konieczne do istnienia Ludu Bożego czy Ciała Chrystusa (por. DA 3)<sup>38</sup>.

Duch Święty, będąc najwspanialszym darem dla Kościoła, stanowiącym duszę tego mistycznego organizmu, działa w nim, ożywiając i przepajając serca wiernych oraz wyposażając ich w rozmaite dary<sup>39</sup>. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* czytamy: „Ponadto ten sam Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale »udzielając każdemu, jako chce« (1 Kor 12, 11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdarnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i

<sup>35</sup> „W szczególny sposób Duch Święty jest zasadą jedności Kościoła przez swoje różnorodne dary (por. 1 Kor 12, 4–31; Ef 4, 3; KK 12). Pełnia i bogactwo darów Ducha należy do istoty Kościoła, bowiem Kościół żyje z pełni Ducha, który wieje, gdzie chce (por. J 3, 8). Dlatego Jego dary są możliwe także poza widzialnymi strukturami i prawami Kościoła”. Por. K. Macheta, dz. cyt., s. 49.

<sup>36</sup> J. Stępień, *Kościół Ciałem Chrystusa w wielkich listach św. Pawła*, CT 41(1971) 4, s. 27.

<sup>37</sup> J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia w świetle czytań biblijnych odnowionego obrzędu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, pr. zb. pod red. J. Kudasiewicza, Warszawa 1981, s. 138.

<sup>38</sup> H. Bogacki, dz. cyt., s. 92.

<sup>39</sup> „...Sobór Watykański II widzi i opisuje Kościół jako teren działania Ducha Świętego, jako organizm na wskroś pneumatyczny i charyzmatyczny. »Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3, 16; 6, 19); w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Gal 4, 6; Rz 8, 15–16 i 26). Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocząc we wspólnotcie (in communione) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia« (KK 4).” E. Weron, *Charyzmaty Ducha Świętego w życiu i apostołstwie ludzi świeckich*, dz. cyt., s. 47; por. L. Balter, *Refleksja teologiczna nad soborową koncepcją Kościoła*, CzST 8(1980), s. 63.

dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: »Każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku« (1 Kor 12, 7). A ponieważ te charyzmaty zarówno najznamienitsze, jak i te bardziej pospolite, a szerzej rozpowszechnione, są nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła, przyjmować je należy z dziękczynieniem i ku pociesze. O dary zaś nadzwyczajne nie należy się ubiegać lekkomyślnie ani spodziewać się zarozumiale po nich owoców apostołskiej działalności; sąd o ich autentyczności i o właściwym wprowadzaniu ich w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi i którzy szczególnie powołani są, by nie gasić Ducha, lecz doświadczać wszystkiego i zachowywać to, co dobre (por. 1 Tes 5, 12 i 19–21)» (KK 12).

W powyższym dokumencie, jak również w innych dokumentach soborowych, nie zawarto pełnego określenia charyzmatów, jednakże biorąc pod uwagę ich znaczenie biblijne, wyodrębniono je od darów sakramentalnych, od darów hierarchicznych i cnót wszelkiego rodzaju. Podkreślono również powszechność i zwyczajność charyzmatów, nie są one przecież jakimś szczególnym przywilejem tylko do niektórych wierzących<sup>40</sup>. Ponadto należy zwrócić uwagę, że między darami wszelkiego rodzaju a charyzmatami nie ma przeciwieństw, lecz istnieje wzajemne uzupełnianie i współdziałanie<sup>41</sup>. Duch Święty przebywa w Chrystusowym i zarazem w swoim Kościele, obdarzając go różnorodnymi darami charyzmatycznymi, za pomocą których ożywia, kieruje i uświęca wspólnotę Ludu Bożego<sup>42</sup>. Kościół jako świątynia Ducha Świętego, kierowany i budowany jest przez Niego za pomocą narzędzi, darów, którymi uzdalnia wszystkich wierzących. Nie sposób wyobrazić sobie życia Kościoła i realizacji przez niego planów Bożych w świecie bez ducha modlitwy, sprawowania sakramentów, także bez nadprzyrodzonych darów i bez powszechnego zaangażowania wszystkich chrześcijan we współdziałanie z Duchem Świętym. Siłę tę, nadającą Kościołowi charakteru wspólnototwórczego oraz dynamizującą życie chrześcijańskie, umożliwiają również dary charyzmatyczne, nadprzyrodzone i związana z nimi działalność charyzmatyczna<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> W KK 12 „charyzmaty zostały świadomie wyodrębnione od darów sakramentalnych i od instytucjonalnej posługi hierarchicznej, jak również od cnót wszelkiego rodzaju. Została także mocno zaakcentowana – wbrew dotychczasowej nauce teologów – powszechność charyzmatów i ich zwyczajność wśród wiernych »wszelkiego stanu«. Tak więc charyzmaty nie są przywilejem szczególnym jakiegoś stanu życia. Konstytucja dogmatyczna powołuje się słusznie na list św. Pawła do Koryntian: »Każdemu dostaje się objaw Ducha« (1 Kor 12, 7). Wiąże się z tym swoista równość wszystkich wiernych wobec działania i darów Ducha Świętego. Ewentualna nierówność płynęłaby z większej czy mniejszej wierności Duchowi Świętemu». Por. E. Weron, *Charyzmaty Ducha Świętego w życiu i apostołstwie ludzi świeckich*, dz. cyt., s. 47–49.

<sup>41</sup> K. Macheta, dz. cyt., s. 49.

<sup>42</sup> L. Balter, dz. cyt., s. 189.

<sup>43</sup> „W posoborowych próbach naświetlenia działalności duszpasterskiej Kościoła coraz bardziej akcentuje się aspekt charyzmatyczny, wspólnotowy i powiązania jej z apostołstwem. C. Floristan Samanes i M. Useros Carretero w próbie teologii działalności pastoralnej Kościoła uwypuklają rolę

Można najogólniej stwierdzić, że charyzmat jest darem, wezwaniem czy powołaniem Bożym, które otrzymuje człowiek do realizacji określonej służby we wspólnocie Kościoła i w duchu miłości Boga i bliźniego wspólnotę tę ma konstituować<sup>44</sup>. Mając na uwadze znaczenie darów charyzmatycznych, warto zwrócić uwagę na zaangażowanie w dzieło budowy wspólnoty Kościoła wszystkich jego członków. I chyba można powiedzieć, że to zaangażowanie wypływa z charyzmatycznego wymiaru całego Kościoła<sup>45</sup>.

### 3. ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO W PRZEKAZIE SŁOWA BOŻEGO

Już w Starym Testamencie naród wybrany doświadcza obecności Boga przez słowo, które do niego kieruje. Czynnikiem dynamizującym Bożą obecność w człowieku jest Jego Duch, którym byli obdarzani mężowie izraelscy, a wśród nich w sposób szczególnie prorocy. Ci mężowie zostali wybrani przez Boga Jahwe do realizacji określonych zadań w narodzie, dlatego otrzymywali nadnaturalną moc, niezależnie od swoich predyspozycji. Stary Testament tę nadnaturalną siłę czy tajemniczą moc, porównywaną często do wichru i przemieniającą człowieka, określa jako „ducha” czy „ducha Bożego”. Duch Boży działa w sposób zróżnicowany: raz gwałtownie i nieoczekiwanie innym razem znów łagodnie i niedostrzegalnie<sup>46</sup>.

W Starym Testamencie na szczególną uwagę zasługuje jedno z podstawowych zjawisk, a mianowicie profetyzm. Bóg kieruje swoje słowo do wybranych ludzi – proroków, obdarzając ich misją – często interwencyjną – przekazywania swojego słowa. Działanie Ducha Bożego polega – i nie zawsze w sposób dostre-

---

Ducha Świętego. Kładą nacisk na to, że Kościół jest świątynią Ducha Świętego, w której siłą dynamizującą jest charyzmatyczna działalność. Jednocześnie autorzy ci podkreślają konieczność nadawania jej charakteru wspólnototwórczego, polegającego na formacji chrześcijaństwa jako nadprzyrodzonego unum w chrystocentrycznej dynamice życia. Działalność ta ma za cel budowę Kościoła jako »wspólnoty miłości«.” Por. F. Woronowski, *Struktura działalności duszpasterskiej odnawiającego się Kościoła*, AK 83(1974), s. 75–76.

<sup>44</sup> B. Snela, dz. cyt., s. 56.

<sup>45</sup> A. Skowronek, dz. cyt., s. 213.

<sup>46</sup> „Skutki jego obecności (Ducha Bożego) w wybranym człowieku są równie zróżnicowane: w starszych tekstach duch przejawia się zwykle w nadludzkiej sile (por. Sdz 13, 25; 14, 6.19; 15, 14), bohaterskich czynach (Sdz 6, 34; 1 Sm 11, 6–7), w mocy czynienia cudownych »znaków« (1 Krl 17, 14 nn; 2 Krl 2, 15 itd.), umiejętności wykładu snów (np. Rdz 40, 8; 41, 16.38 itd.), a także w ekstazie prorockiej (np. Lb 11, 24–30; 1 Sm 10, 5–13; 19, 20–24) połączonej z entuzjazmem. Posiadaczami tych charyzmatycznych uzdolnień są mężowie tak wybitni, jak Mojżesz oraz jego »starsi« (por. Iz 63, 11–13), Jozue (Lb 27, 18), »sędziowie« izraelscy: Gedeon (Sdz 6, 34); Jefe (Sdz 11, 29), Samson (Sdz 14, 6.19), królowie Saul, Dawid: 1 Sm 10, 6.10 i 1 Sm 16, 13); w przyszłości pełnię Ducha będzie posiadał Mesjasz (por. Iz 11, 1 nn; 42, 1 nn; 61, 1 nn). Do posiadaczy daru Ducha zaliczani są w ST także prorocy. Będąc heroldami Bożymi wśród wybranego ludu, wysłannikami Jahwe, a nawet Jego »ustami«, otrzymują moc niezbędną do pełnego i skutecznego wykonywania swoich zadań”. Por. L. Stachowiak, *Prorocy służą słowu*, Katowice 1980, s. 112–113.



galny – na wyzwoleniu sił drzemiących w człowieku. Udziela nowych, pomnaża je i nimi kieruje, aby wewnętrzny dynamizm proroków przejawiał się w potędze i skuteczności głoszonego słowa Bożego. Ocena działalności wiąże się zatem z Duchem Bożym, a w konsekwencji efektywność głoszenia słowa Bożego uzależniona jest od natchnienia tegoż Ducha (por. Ne 9,30; Za 7, 12; Iz 48, 16)<sup>47</sup>. Prorok, będąc zawsze w procesie otrzymywania słowa od Boga Jahwe pod natchnieniem Ducha Bożego, realizuje swoje posłannictwo zarówno słowem, jak i czynem<sup>48</sup>. Inaczej mówiąc, słowo Boże głoszone przez proroka uczestniczy w twórczej mocy Ducha Bożego i jest skierowane do celu, który został zamierzony przez Boga<sup>49</sup>.

Działanie Ducha Bożego przez słowa i czyny wysłanników – mężów Bożych – miało również wymiar społeczny, gdyż służyło dobru całej wspólnoty Ludu Bożego Starego Przymierza. Ponadto Lud Boży nie tylko był kierowany przez ludzi natchnionych Duchem Bożym, lecz także sam w całej historii stanowił podmiot działania tego Ducha. Był On obecny wśród ludu w całej jego historii, a także był zapowiedzią w czasach mesjańskich (por. Iz 32, 15–18)<sup>50</sup>.

W Nowym Testamencie, w pierwszym i podstawowym znaczeniu, Słowem Bożym jest Jezus Chrystus (por. J 1, 1). Również słowem Bożym nazywamy wszystko, co przez Boga zostało uczynione, jak to ujmuje autor *Listu do Hebrajczyków*: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców” (Hbr 1, 1)<sup>51</sup>. Słowo Wcielone Jezus Chrystus powołał i gromadził uczniów, by dalej realizowali Jego zbawcze dzieło. Uczniowie zostali powołani przez Jezusa do naśladowania Go, zostali wezwani do przedłużenia Jego misji głoszenia Królestwa Bożego. Dlatego później znamienne brzmia słowa skierowane do apostołów przez zmartwychwstałego Chrystusa: „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie; w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy. Wy jesteście świadkami tego. Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostańcie w mieście, aż będziecie uzbrojeni mocą z wysoka” (Łk 24, 46–49; por. Mt 28, 16–20; Mk 16, 15–18; J 20, 21–23)<sup>52</sup>. Ewangelie jasno przekazują, że posłannictwo, które Jezus Chrystus otrzymał od Ojca, zostało przez Niego przekazane apostołom. Polecenie to polega na tym, aby w imieniu Chrystusa i mocą Ducha Świętego głoszona była Ewangelia wszystkim narodom aż do skończenia świata<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 113–122.

<sup>48</sup> L. Stachowiak, *Profetyzm. Ogólna charakterystyka proroków*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pr. zb. pod red. L. Stachowiaka, Poznań 1990, s. 249–250.

<sup>49</sup> L. Stachowiak, *Prorocy...*, s. 150–151.

<sup>50</sup> J. Kudasiwicz, dz. cyt., s. 111–112.

<sup>51</sup> M. Brzozowski, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Być chrześcijaninem dziś*, pr. zb. pod red. M. Ruseckiego, Lublin 1992, s. 432.

<sup>52</sup> Por. W. Hładowski, dz. cyt., s. 185–189.

<sup>53</sup> K. Macheta, dz. cyt., s. 58.

Ukonstytuowanie się Kościoła, posłannictwo głoszenia Ewangelii, udzielanie chrztu i kierowanie Kościołem, o czym świadczą *Dzieje Apostolskie*, należą do działalności Ducha Świętego. Wypełnianie misji i podejmowanie ważnych decyzji jest przypisywane kierownictwu Ducha Jezusa uwielbionego, żyjącego w Kościele (por. Dz 1, 24nn; 10, 1–8.44–48; 11, 1–87; 15, 28)<sup>54</sup>. To osoba Ducha Świętego przemawia ustami apostołów (Dz 8,20; 13,2), podobnie jak niegdyś przez proroków (Dz 4, 25) również ten sam Duch posyła uczniów i kieruje Kościołem (Dz 13, 4; 20, 28)<sup>55</sup>.

Duch Święty, będąc twórcą wspólnoty eklezjalnej, działa w niej w sposób widzialny przez słowo Boże i sakramenty. Ta wspólnota odnajduje siebie, a także realizuje w tych dwóch formach misteryjnego działania Ducha, ponieważ odpowiedź na słowo Boże i Jego łaskę jest przyjęta przez nią nadprzyrodzona wiara, będąca również łaską Ducha<sup>56</sup>.

Pismo Święte ukazuje na swych kartach relacje osobowe, jakie zachodzą między Bogiem i człowiekiem. Odpowiedź na słowo-wezwanie Boże nazywa się aktem wiary. Ta odpowiedź człowieka Bogu na Jego łaskę uprzedzona i wspomaganą jest przez Ducha Świętego. Elementem integralnej odpowiedzi jest więc przyjęcie Chrystusowego posłannictwa-Ewangelii, które dokonuje się mocą Ducha Świętego w Kościele i świecie<sup>57</sup>. W dzień Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2, 1–36) „Kościół publicznie ujawnił się wobec tłumów i zaczęło się rozszerzanie Ewangelii wśród narodów przez głoszenie słowa Bożego; wreszcie zaznaczyło się obrazowo zjednoczenie ludów w powszechnej wierze w Kościele Nowego Przymierza, mówiącym wszystkimi językami, w miłości rozumiejącym i ogarniającym wszystkie języki i przewyciężającym w ten sposób rozproszenie wieży Babel” (DM 4).

Owoce pierwszego wystąpienia św. Piotra było nawrócenie i przyjęcie wiary przez około trzy tysiące ludzi. Powodem takiej skuteczności wygłoszonego przez niego słowa Bożego była towarzysząca mu moc Ducha Świętego (por. Dz 2, 37–41)<sup>58</sup>. Od tego momentu całe życie oraz przepowiadanie Kościoła naznaczone jest wielkim wysiłkiem aktualizacji słowa Bożego w każdym miejscu i w każdym czasie. Przepowiadanie słowa Bożego ma prowadzić do spotkania z żywym Bogiem, który przez Pismo Święte i życie człowieka prowadzi z nim dialog umożliwiający osiągnięcie zbawienia<sup>59</sup>.

Jezus Chrystus ukonstytuował Kościół i mocą Ducha Świętego złączył się z nim, tworząc Mistyczne Ciało. Ponadto polecił Kościołowi, aby to, co zostało objawione przez Boga, było przekazywane wszystkim narodom aż do skończenia

<sup>54</sup> Por. W. Hładowski, dz. cyt., s. 190–191.

<sup>55</sup> J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 115–116.

<sup>56</sup> Por. R. Rogowski, dz. cyt., s. 220–221.

<sup>57</sup> C. Bosak, *Co znaczy „wierzyć”*, „Katecheta” 16(1972), s. 99.

<sup>58</sup> S. Płaza, dz. cyt., s. 412.

<sup>59</sup> S. Hareźga, *Refleksje katechetyczne nad hermeneutyką biblijną*, „Katecheta” 25(1981), s. 101.

świata. Kościół więc mocą Ducha Świętego wypełnia to polecenie i przez przepowiadanie słowa Bożego głosi zbawcze dzieło Chrystusa<sup>60</sup>. Przez przepowiadanie słowa Bożego obecność Chrystusa w świecie staje się realna i osobowa. Słowo Boże, występując we wspólnocie Kościoła, oddziałuje na wszystkich, którzy tę wspólnotę tworzą, ale również ma wpływ na tych, którzy są jeszcze poza nią. Zwrócić trzeba także uwagę na formy głoszenia słowa Bożego, które polegają na: przepowiadaniu Dobrej Nowiny, aby słuchający uwierzyli i włączyli się we wspólnotę z uwielbionym Chrystusem, tworząc jednocześnie wspólnotę wiary – Kościół; następnie na przepowiadaniu mającym na celu umocnienie wierzących; oraz przepowiadaniu zmierzającym do pogłębienia wiary, którego celem jest doprowadzenie do wiary dojrzałej<sup>61</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że Duch Święty, użyczając Kościołowi życia nadprzyrodzonego, zapewnia, aby głoszone słowo Boże było skuteczne, a sprawowane sakramenty przynosiły owocność łaski<sup>62</sup>. Następnie też trzeba podkreślić, że przekaz słowa Bożego ma wymiar eklezjalny, przepowiadane słowo bowiem znajduje się u podstaw wspólnoty eklezjalnej, a podmiotem tego przepowiadania jest cały Kościół kierowany przez Ducha Świętego<sup>63</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

U podstaw przekazywania słowa Bożego w dziele ewangelizacji i katechizacji leży właściwie ujęta nauka o tajemnicy Kościoła. Od poprawności obrazu Kościoła w katechezie zależy eklezjalne ukierunkowanie katechezy. Dlatego w tym artykule tyle miejsca poświęciliśmy roli i działaniu Ducha Świętego na nakreślenie podstaw odnowionego obrazu Kościoła zawartego w dokumentach Soboru Watykańskiego II i posoborowej eklezjologii. Ale eklezjalne ukierunkowanie katechezy nie będzie poprawne, jeśli nie uwzględni się znaczenia tego problemu w świetle teologicznej interpretacji przepowiadania słowa Bożego.

<sup>60</sup> M. Brzozowski, dz. cyt., s. 433.

<sup>61</sup> R. Rogowski, dz. cyt., s. 221–222.

<sup>62</sup> K. Macheta, dz. cyt., s. 48.

<sup>63</sup> M. Brzozowski, dz. cyt., s. 437.



KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

## UNIwersYTET WOBEC WYZWAŃ CZASU

### KRYZYS UNIwersYTETU?

Bardzo często słyzy się stwierdzenie, że uniwersytet przechodzi kryzys, że wstrząsają nim wielkie i poważne problemy. Prawdą jest, iż te problemy istnieją i że to one w wielu przypadkach stanowią poważne przeszkody w rozwoju działalności uniwersyteckiej. Wystarczyłoby wymienić niektóre z nich: umasowienie, niedostatek środków ekonomicznych, brak bodźców ze strony wielu profesorów i studentów, niewystarczające relacje między uniwersytetem a społeczeństwem, nasilona specjalizacja itd. Nie sposób negować doniosłości tych argumentów w strukturze i rozwoju jakiegokolwiek instytucji uniwersyteckiej. Biorąc to pod rozwagę, należałoby nie zapominać o powinności otwarcia się na wszystkie inne aspekty życia oraz o poczuciu realizmu. Potrzebna jest w tej dziedzinie spokojna obserwacja rzeczywistości, która nas otacza. Nie mniej ważne jest rozważenie środków, którymi się dysponuje oraz właściwych uniwersytetowi możliwości i celów. Niepomierne wzrost ról nauki we współczesnych przemianach społeczno-gospodarczych powoduje baczniejsze zwrócenie uwagi na ośrodki uniwersyteckie. „Sprawa ta – zauważa o. prof. Albert Krąpiec – staje się szczególnie doniosłą w krajach rozwijających się. Są one bowiem i biedniejsze od krajów wysoko rozwiniętych, i mają już tylko niewiele czasu na odrobienie opóźnień ekonomicznych, społecznych i ogólnocywilizacyjnych. Praca uniwersytetów i innych ośrodków nauki w życiu społecznym tych krajów przybiera postać siły napędowej, kierującej przemianami cywilizacyjnymi. Społeczeństwa biedniejsze nie mogą sobie pozwolić na powolny rozwój, narażony na pomyłki i straty. Angażują więc do nauki ogromne środki materialne (dużą część dochodu narodowego), żądając od niej rozwiązań trafnych, prowadzących do rzeczywistego rozwoju”<sup>1</sup>.

Bez odmawiania wartości pewnym aspektom negatywnym, trzeba stwierdzić, że wszystkie te problemy – właśnie te, które zazwyczaj są wyliczane za stwierdzeniem „kryzys uniwersytetu” – mają wspólny mianownik, tzn. zapomnienie o tym, co jest istotą i celem uniwersytetu. Bardziej niż w obliczu kryzysu liczb i

<sup>1</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 339–340.

środków, stoimy w obliczu kryzysu tożsamości. W gruncie rzeczy często nie wiadomo jak kierować możliwościami ludzkimi i materialnymi. Staje się częstokroć przed swego rodzaju postawą bezradności. Ta postawa szerzy się w całym życiu uniwersyteckim, a jej korzeniem jest zjawisko utraty przez instytucję uniwersytetu własnego charakteru. Spróbujmy pobieżnie zanalizować tę sytuację w aspekcie historycznym.

## 1. ISTOTA UNIWERSYTETU: WIEDZA I SŁUŻBA

Aby zastanowić się nad dążeniem uniwersytetu i jego „celem”, konieczne jest postawienie pytania o jego „przyczynę”, o jego istotę, o motyw, które wyznaczyły jego założenie w odległym XII wieku. Warto krótko przypomnieć ideę *universitas-collegiorum*. Jak powszechnie wiadomo, uniwersytet narodził się pierwotnie jako twór chrześcijańskiej kultury średniowiecza. Ludzka inteligencja i wiara, nauka i teologia zgodnie współdziałały w społeczności uniwersyteckiej. Poszukiwano i dyskutowano o prawdzie absolutnej rzeczy, o ostatecznych przyczynach wszystkiego (człowieka, społeczeństwa, historii, Boga), o sensie wydarzeń historycznych, o słuszności podejmowania decyzji przez królów, szlachtę, imperatorów czy biskupów<sup>2</sup>.

Uniwersytet ukierunkowywał społeczeństwo i ustanawiał w nim liderów stowarzyszeń, mistrzów sztuki i rzemiosła. Już od jego założenia, na uniwersytecie człowiek zajmował się wiedzą naukową, próbując rozwiązać problemy osobiste i społeczne. To wszystko było realizowane przy wysiłku w trzech aspektach: poszukiwaniu prawdy, syntezie wiedzy i służbie człowiekowi<sup>3</sup>.

### 1.1. Poszukiwanie prawdy

Uniwersytet powstał jako wspólnota akademicka, która przyczyniała się do rozwoju godności ludzkiej i dziedzictwa kulturalnego w wyniku badań i nauczania wielkich problemów człowieka oraz ich konsekwencji praktycznych i spo-

---

<sup>2</sup> „Wieki XII i XIII, w których powstawały społeczności akademickie, to czasy tworzenia się teoretycznych podstaw humanizmu i demokracji. Człowiek i jego prawo do wolności i do rozwoju intelektualno-moralnego były wówczas bardziej uznawane, aniżeli w wielu innych czasach. Wiedza i jej kult jednoczyły w wyodrębnioną społeczność, „*civitas academica*”, najrozmaitsze kolegia, specjalizujące w wyodrębnionych dyscyplinach naukowych profesorów – mistrzów i scholarów, różnojęzyczne narodowości i niekiedy różne stany. Wszystko to stanowiło jedną „*universitas collegiorum et scientiarum*”, rządzącą się swymi odrębnymi prawami wspólnotę ludzi oddanych nauce”, M. A. Krąpiec, dz. cyt. 384–385.

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, *Nieodzowne posłannictwo uniwersytetu w dzisiejszym społeczeństwie*. Orędzie do środowisk uniwersyteckich Gwatemali (7 marca 1983 r.), w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 206–207.

łecznych. W tym znaczeniu Europa XII wieku była świadkiem narodzin wielu ośrodków rozstrzygających o twórczości i rozszerzaniu się wiedzy, którym dawał początek prawdziwy smak poszukiwania, odkryć i przekazywania prawdy dla dobra ludzkości.

Studenci pielgrzymowali do miast, gdzie nauczał jakiś sławny mistrz. Nie szukali niczego innego tylko wiedzy, to jest prawdy o rzeczach i o ich rzeczywistej naturze. Chcieli znaleźć odpowiedź o ostatecznym sensie rzeczy. I właśnie z takiego dążenia w kierunku prawdy powstał uniwersytet. Można więc powiedzieć, że istotą uniwersytetu i działalności studenta jest poszukiwanie prawdy, z której nie można zrezygnować jako z programu życia.

Ale można by zapytać: dlaczego dzisiaj poszukiwać prawdy na uniwersytecie? Odpowiedź jest prosta: ponieważ takie poszukiwanie tworzy jeden z aktów najbardziej ludzkich. Antoine de Saint Exupery mawiał: „Prawda dla człowieka jest tym, co czyni z niego człowieka”. Jeżeli jesteśmy rozumni, logiczne jest nasze zaangażowanie w poszukiwaniu racji dla każdej rzeczy, tak więc logiczny jest sposób postępowania, który nas charakteryzuje. Zaangażowanie w poszukiwanie prawdy, w poznanie i pomaganie w zrozumieniu świata jest najważniejszym ze wszystkich dziedziectw każdej działalności naukowej i najbardziej wzniosłą misją człowieka. Do tego zasadniczego aspektu życia uniwersyteckiego odwołuje się Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym 8 marca 1982 r. w wielkiej auli Wydziału Prawa na Uniwersytecie Complutense w Madrycie: „Uniwersytet już od swojego początku jest organizacyjnie ukierunkowany na osiągnięcie świadomości naukowej prawdy. Stanowi jedno z podstawowych narzędzi, których człowiek pragnął, aby znaleźć odpowiedź na swoje podstawowe potrzeby poznania”.

Warto w tym miejscu postawić pytanie stawiane dziś przez wielu ludzi: Co to jest prawda? Czym jest to, co człowiek w ogóle, a student bądź profesor uniwersytetu w szczególności, pragnie osiągnąć? Uczyniono wielki wysiłek, aby zdefiniować to pojęcie. Można powiedzieć, że prawda jest tym, co wyjaśnia człowiekowi rację jego istnienia i przeznaczenia, co czyni możliwym spotkanie między bytem a inteligencją. „Byt, to co istnieje – jak mówi Biblia w pierwszym rozdziale Księgi Mądrości – wskazuje na pozytywność. Kto wyszedłby od stwierdzenia: »Rzeczywistość jest fałszywa«, fałszywym jest on sam, ponieważ rzeczywistość nie przedstawia się człowiekowi jako fałszywa: przedstawia się jako »być«, a więc jako pozytywność. Prawdą jest, że uczucie najbardziej pierwotne, które popycha go do otwarcia oczu i poszukiwania, do ujmowania rzeczy, do gruntownego badania rzeczy, do zagłębiania się w rzeczy, do tworzenia jednej rzeczy ponad inną już z rzeczami opanowanymi, nazywa się ciekawością: ciekawość istnieje dla czegoś pozytywnego, a nie dla fałszu”<sup>4</sup>.

Prawda jest tym, co wyraża i rozwija człowieka i rzeczywistość w całej ich godności, kompleksowości i podmiotowości. Poprzez swoje poszukiwania czło-

<sup>4</sup> L. Giussani, *Realta e giovinezza. La sfida*, SEI, Torino 1995, s. 96.

wiek znajduje różne „prawdy częściowe” i poprzez nie musi dojść do prawdy całościowej. Prawda jest, według wyrażenia von Balthasara, symfoniczna; nuty i strofy są prawdami częściowymi, które tworzą część symfonii, ale same nie mogą jej wyjaśnić i tylko razem tworzą całościową melodię<sup>5</sup>.

Idea prawdy, przypisana uniwersytetowi, stałaby się wyjściem do pytań różnego rodzaju: Czemu służy ekonomia, nauka, prawo, medycyna? W jaki sposób rozwinąć te wszystkie dyscypliny, aby osiągnąć prawdziwe dobro człowieka? Prawda nie jest czymś statycznym, co się osiąga za jednym razem, ale czymś dynamicznym, co trzeba odnawiać i uzupełniać. Prawda działa wewnątrz człowieka, tworzy go na nowo i nadaje mu kształt jako autentycznej osobie. W tym sensie prawda wpływa na człowieka tak, iż można by przyznać, że wartość prawdy osiągniętej przez człowieka mierzy się sposobem, w jaki on czyni użytek z własnej wolności i z własnego poświęcania się innym. Prawda oddziałuje także na uniwersytet utworzony z ludzi poszukujących jej samej. Możemy sobie wyobrazić, jaka zmiana nastąpiłaby w programach studiów, w relacjach profesor–student, gdyby życie uniwersyteckie zostało na nowo poruszone chęcią odpowiedzi na powyższe pytania? Bardzo łatwo zobaczyć zgubne skutki lekceważenia poszukiwania prawdy na uniwersytecie. Można je skrótowo ująć w trzy punkty:

1. Osoba coraz bardziej oddalona od istoty rzeczy staje się niezdolna do rozpoznawania rzeczywistości. Tylko wiedza i poszukiwanie prawdy (podstawowa charakterystyka uniwersytetu) oświetlają życie ludzkie, ucząc człowieka bycia samym sobą i wykorzystywania w sposób właściwy rzeczy.

2. Brak zainteresowania prawdą faworyzuje ideologizację (która dominowała przez dziesięciolecia w aulach uniwersyteckich) lub ucieczkę w kierunku imaginacji lub nierzeczywistych światów (to, co potwierdza się w latach dziewięćdziesiątych).

3. Rezygnacja z poszukiwania prawdy prowadzi do rozdarcia między nauką a życiem człowieka. Wiedza nabyta mówi niewiele lub nic o osobie, nie oświetla pragnień i podstawowych pytań, które są naturalne ludzkiemu sercu. W ten sposób faworyzuje się pewien podział powiększający się z latami między życiem osobistym i życiem akademickim.

A zatem, w jaki sposób poszukiwać prawdy na uniwersytecie? Można by sprowadzić ów sposób do pięciu podstawowych dążeń. Do spełnienia tych wszystkich dążeń potrzebny jest akt odwagi, postawa jakby pewnego rodzaju zuchwałości, która wyzwala się z pasji do prawdy.

1. Przez duży wysiłek i osobiste poświęcenie. Próbować pokonać wszystkie trudności i błędy, które przeszkadzają nam w dojściu do poznania prawdy.

2. Nieustanny dialog z innymi. W poszukiwaniu prawdy nie jesteśmy sami: ten kto coś wie, dzieli zawsze z innymi własne odkrycia. Student, który nie jest w stanie otworzyć się na innych, nie jest dobrym studentem. Na drodze do poszukiwania wiedzy student znajduje dwa towarzystwa: jedno – mistrza, który go

---

<sup>5</sup> H. Urs von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, W drodze, Poznań 1998.



prowadzi i oświecła mu drogę, i drugie – przyjaciela, który ją z nim dzieli i towarzyszy mu.

3. Wydaje się, iż jest niezbędne zachowanie uczciwości i szczerości w poszukiwaniu prawdy, wychodząc w takim poszukiwaniu od perspektywy dojrzałej i konsekwentnej, bez załamywania się w obliczu pierwszych trudności i bez poddania się łatwej drodze półprawd, ale angażując się w poszukiwaniu prawdy aż do jej najmniejszego wyrazu, aż po jej ostateczne konsekwencje.

4. Konieczne jest szukanie prawdy, wychodząc od szacunku i „zdumienia” w obliczu niej samej<sup>6</sup>. Jeżeli pokornie wiemy, że nasze ograniczenia są liczne, że inteligencja nie jest w stanie stawić czoła wszystkiemu, wówczas mamy przekonanie, że uczyniony wysiłek, chociaż minimalny zawsze jest tego wart i przyczynia się do naszego wzrostu i dojrzenia jako osoby. Konieczny jest akt pokory, aby dostosować własne kryterium do kryterium prawdy i aby nie podporządkować prawdy własnemu interesowi lub korzyści.

5. Można szukać prawdy, wychodząc wyłącznie od wolności. Wolność jest pojmowana nie jako cel sam w sobie, ale jako środek do przyswajania prawdy i realizacji celu człowieka. Trzeba być wolnym w konfrontacji z cudzymi poglądami lub poglądem aktualnym, a przede wszystkim w konfrontacji z uprzedzeniami osobistymi, które przeszkadzają nam w zbliżeniu się z otwartym umysłem w poszukiwaniu prawdy.

## 1.2. Synteza wiedzy

Amerykański filozof Allan Bloom w książce poświęconej zamknięciu myśli współczesnej sygnalizuje jedno z niebezpieczeństw, na jakie jest wystawiony uniwersytet naszych czasów<sup>7</sup>. Jest to brak zmysłu wiedzy całościowej. Spotykamy profesorów o władniętych własną wiedzą szczegółową, natomiast przejawiających znikome zainteresowanie swoimi studentami lub rozmowami ze swoimi kolegami na tematy, które nie dotyczą ich specjalizacji. Są również studenci niezdolni do poświęcenia czasu niektórym głębokim lekturom, interesującym konferencjom, niewrażliwi na innych młodych, którzy nie mają przywileju bycia studentami. Hiperspecjalizacja doprowadza niektóre kraje, także bardzo rozwinięte, np. Stany Zjednoczone, do neoanalfabetyzmu. Ci profesjonaliści są bardziej mądrzy i wyspecjalizowani niż kiedykolwiek, ale równocześnie bardziej niż kiedykolwiek są pozbawieni autentycznego zmysłu kultury. Ten brak zmysłu całościowej wiedzy jest przeciwny duchowi uniwersyteckiemu. Uniwersytet jest rzeczywiście miejscem, w którym nabiera pełnego znaczenia sentencja humanistów: *nihil humani alienum a me puto*, czyli wszystko co ludzkie mnie interesuje.

<sup>6</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998), nr 4.

<sup>7</sup> A. Bloom, *The closing of American mind*, Simon & Schuster, New York/London 1988; polskie wyd. *Umysł zamknięty*, tłum. T. Biedroń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1997.

Już w swoich odległych początkach uniwersytet starał się nauczać wiedzy uniwersalnej, godzić wszystkie dziedziny wiedzy – które pochodziły ze źródeł naturalnych i źródeł nadprzyrodzonych – w generalną syntezę, która mogłaby je objąć i wyjaśnić. Ogromna ilość wiedzy i informacji, która dzisiaj powstaje uniemożliwia taką generalną syntezę. Wydaje się, że zawsze jest możliwa synteza generalna, jeśli opiera się ona na fundamentalnych odpowiedziach, które uzależniają i jednoczą wszystkie odpowiedzi pośrednie lub „przedostatnie”, na *Causa prima*, która porusza rzeczy drugorzędne, ze względu na cel ostateczny człowieka. To jest mądrość, która pobudza, tworzy i rozwija osoby, które są zdolne nie utracić człowieczeństwa ani sensu ostatecznego ludzkiej egzystencji jako punktu odniesienia.

Ale w jaki sposób realizować tę syntezę wiedzy? Czy nie jest to może coś utopijnego? Synteza wiedzy nie ma wartości sama w sobie, jeśli nie prowadzi studenta do zastanowienia się nad własną rzeczywistością jako bytem ludzkim. Nie należy mylić syntezy z erudycją. Synteza nie realizuje się tylko dzięki inteligencji, ale w centrum „ja”, poprzez miłość, poprzez serce człowieka. Student musi poszukiwać syntezy wiedzy w samym sobie, we własnym wnętrzu, i będzie mógł to uczynić, zastanawiając się nad samym sobą, nad swoim przeznaczeniem i swoją tożsamością. Powinien szukać, idąc tą drogą, poglądu całościowego. To doświadczenie jest nie do pominięcia, aby dojrzeć w wolności jako osoba i aby móc szukać prawdy w sposób świadomy i skuteczny. A to równa się umiejętności stawiania pytań i umiejętności odpowiadania na gruntowne pytania, prowadzenia dialogu w celu poszerzenia horyzontów własnej dyscypliny uniwersyteckiej.

### 1.3. Kształtowanie wolności

Celem uniwersytetu nie powinno być tylko poszukiwanie prawdy, ale także prawdziwe kształtowanie młodych pokoleń: powinien je kształtować do prawdziwej wolności. Kształtować oznacza pobudzać osobę. Chrześcijaństwo proponuje: „Staraj się być tym, kim jesteś”; jeśli to jest prawda, nie ma nic bardziej ważnego i bardziej trudnego niż dążenie do stania się człowiekiem.

Wykształcenie uniwersyteckie musi się zwrócić w sposób szczególny do rozumu, który może się wyrazić na trzy sposoby, jak sugerował Platon: jako rozum teoretyczny, jako rozum praktyczny i jako rozum techniczny. Pierwszy bazuje na spekulacji, szuka wiedzy dla samej siebie i kieruje się w stronę prawdy. Rozum praktyczny opiera się na działaniu, chce wiedzieć, aby móc działać i kieruje się ku dobru. Trzeci, rozum techniczny, bazuje na produkcji, pragnie wiedzieć, aby tworzyć i zmierza ku pięknu. Kształtowanie całościowe musi rozwinąć i wykorzystać wszystkie te trzy cnoty.

„To jeszcze nie wszystko, że studenci wychodzą z uniwersytetów z umysłem pełnym wiadomości. Muszą go opuszczać jako ludzie z wolą samodzielnie ukierunkowaną przez solidne przekonania moralne oraz zdecydowane i skuteczne dobre intencje. [...] Stąd niezbędne zadanie pedagogiczne i konstruktywne uniwersytetu w

kształtowaniu pełnego człowieka nie tylko wspaniałego intelektualnie, ale jeszcze bardziej mądrego i wprawiającego się w prawidłowym wykorzystaniu woli”<sup>8</sup>.

Uniwersytet wnosi ważne dziedzictwo do dorobku kulturalnego ludzkości. Wystarczy pomyśleć o podstawowych wartościach, które wspierają naszą cywilizację: godność osoby, wolność myśli, słowa i wyrażania własnych przekonań, główna rola rodziny, współpraca wszystkich w osiągnięciu wspólnego dobra, wartość pracy ludzkiej jako elementu odpowiedniego w kształtowaniu osobowości, autorytet państwa rządzącego się prawami i rozumem. Wiele z tych wartości narodziło się i utrwaliło w głębi uniwersytetu i reprezentują podstawowe osiągnięcia sprawiedliwości i rozumu. Celem każdego kształcenia całościowego jest osiągnięcie tego, aby człowiek stawał się bardziej człowiekiem w dosłownym znaczeniu tego słowa, a więc uczynić z niego prawdziwego człowieka. Uniwersytet winien poprowadzić go w takim kierunku, umożliwiając mu odkrycie takiej drogi i przygotować mu środki do jej osiągnięcia.

W ten sposób wracamy do centrum tożsamości Uniwersytetu, aby autentyczna myśl należała do tych, którzy wolni od każdego poruszenia instynktu lub uprzedzenia ideologicznego, myślą zgodnie z istnieniem człowieka i rzeczy; myśl autentyczna cechuje tego, kto zna prawdziwy cel człowieka i społeczeństwa i środki, aby go osiągnąć; myśl autentyczna zna własne ograniczenia i granice i szanuje je, aby nie stać się myśleniem fałszywym lub ideologią. Przeto prawdziwa wola człowieka, prawidłowe wykorzystanie woli pragnie prawdziwego przeznaczenia człowieka i rozpoznaje, że człowiek nie stworzył samego siebie, ani nawet przeznaczenia dla którego istnieje. Autentyczna wola, odrzucając fałszywe cele jako „ostatnie słowo” na temat rzeczy, odrzuca także środki i intencje, które odrywają człowieka od jego prawdziwych celów.

Autentyczna wola, nierozłączna od autentycznego myślenia i odczuwania, tworzy jedyną wolność autentyczną, tę, która prowadzi do celu. Dlatego też prawda czyni człowieka autentycznie wolnym i prawdziwym. Uniwersytet jest szkołą wolności i człowieczeństwa.

Wychowywać młodych, którzy „lubią mówić rzeczy jasno”, nauczać ich, że wolność nie jest tylko mówieniem tego, co się myśli, ale także myśleniem tak, jak się powinno prawidłowo myśleć, mając wzgląd na rzeczywistość. Wolność nie polega na postępowaniu kierowanym subiektywnymi instynktami, ale polega na działaniu kontrolowanym prawidłowym rozumem i wolą. Prawdziwa wolność nie jest „wyrażaniem tego, co się czuje”, ale odczuwaniem w najwyższym stopniu zdobytym z trudem. Wolność nie jest zdobywaniem jakiegokolwiek środka, aby dotrzeć do jakiegokolwiek miejsca, ale zdobywaniem środków, które prowadzą do dobra człowieka. Wolność nie jest improwizowaniem lub wymyślaniem celów własnego istnienia, ale odkrywaniem i wybieraniem celu wyznaczonego przez

---

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Spotkanie ze światem akademickim*, Sassari, 19 października 1985, „La Traccia”, 9(1985), s. 1254–1255.

Kogoś, kto nam dał to istnienie. Wolność nie jest utykaniem, ale dochodzeniem do bycia. Wolność autentyczna to nie są pewności subiektywne lub półprawdy, ale pewności obiektywne i prawdy absolutne.

Wykształcenie wyższe jest zaplanowane w taki sposób, że studenci kończą studia, aby zostać lekarzami, biologami, weterynarzami, adwokatami lub architektami. Ale często nikt ich nie uczy, jak być prawdziwymi ludźmi we wszystkich okolicznościach i nierzadko pod niemałym naciskiem. Ta sytuacja może okazać się dramatyczna, ponieważ znajdziemy wielu techników lub naukowców bardzo wysoko wyspecjalizowanych, którzy nie wiedzą jednak, kim są jako ludzie, jak powinni wykorzystywać własną wiedzę, jaki jest sens ich życia, pochodzenia, ich ostatecznego celu, jaki powinien być ich stosunek do problemów zawodowych i społecznych, z którymi się zetkną. Ekonomisci zdolni stworzyć bogactwo, ale którym brakuje zmysłu sprawiedliwości społecznej; lekarze, którzy leczą, ale zapominają, że pacjent jest przede wszystkim osobą; architekci, którzy budują domy, ale lekceważą prawdziwe wartości rodziny, która w nich zamieszka; adwokaci, których tak naprawdę nie interesuje sprawiedliwość; politycy bez zmysłu etycznego, którzy nie służą innym, ale samym sobie; dziennikarze, którzy wolą wiadomość sensacyjną od tej zwykłej i rzeczywistej. Z tych powodów nauczanie uniwersyteckie powinno wrócić do człowieka: wskazać mu sens jego własnego istnienia i nauczyć go jak być człowiekiem.

Jak sobie z tym poradzić?

Każde kształtowanie całościowe wymaga pracy nad sobą, w aspekcie zewnętrznym lub technicznym, a także tym wewnętrznym. Student nie tylko powinien stopniowo kształtować się w poznawaniu, aby mógł syntetyzować wiedzę, ale powinien stopniowo zdawać sobie sprawę z wewnętrznych motywów wiedzy, które są podstawą i potwierdzają jego wiadomości i jego osobowość. Nie może istnieć całościowe kształcenie, jeśli nie ma kształtowania świadomości. A kształtowanie świadomości oznacza odkrywanie z wyrazistością blasku, który oddziela dobro od zła i pobudza człowieka do osiągnięcia w biegu życia pełni ludzkiej, do której jest powołany. Wiedza w jakiegokolwiek dziedzinie realizuje intelektualnie człowieka. Im bardziej student pogłębia własną specjalizację, poznawanie prawdy, tym bardziej rozwija się jego myśl. Ale człowiek jest nie tylko inteligencją, jest także wolą. W codziennym życiu to ona góruje w każdym zajęciu człowieka, przede wszystkim w jego postępowaniu moralnym.

Dlatego też postępu naukowego nie tworzy się tylko za pomocą inteligencji, ale także dzięki woli kierowanej przez właściwie ukształtowaną świadomość. Jeśli tak się nie dzieje, to postęp obraca się przeciwko samemu człowiekowi, któremu powinien służyć.

W kształtowaniu całościowym dojrzałemu wychowaniu winna towarzyszyć praca nad sobą, przeżywana razem z innymi i skierowana ku czemuś, co przekracza sam podmiot i wykracza poza niego. Prawda pragnie opierać się na dobru i

wyrażać się poprzez piękno. Mądrość wymaga prawidłowej świadomości i realizacji dzieła nieskończonego do perfekcji.

W ten sposób zostały omówione aspekty osobiste kształtowania całościowego. Uniwersytet powinien przyczyniać się do tego celu, dając studentowi możliwość wybrania *curriculum vitae* „otwartego na całość rzeczywistości”, inicjując aktywność humanistyczną, która podeprze dyplomy akademickie wartościami ludzkimi.

#### 1.4. Służba człowiekowi

Z tego, co zostało powiedziane, wynika, że cała działalność uniwersytetu winna być gotowa do służby człowiekowi, powinna przyczyniać się do kształtowania pełnego człowieka, nie tylko zdolnego intelektualnie, ale także mądrego i zdolnego do właściwego używania woli. To właśnie proponuje uniwersytet człowiekowi. Zasadnicze znaczenie wydaje się mieć to, żeby cała wiedza była inspirowana prawdziwą mądrością, która wspomagana przez odpowiedzialność, traktuje człowieka jako centrum swojej działalności, jako najwyższą wartość, do której koniecznie należy dążyć.

Niedawne badania UNESCO i Rady Europejskiej pokazują nam, że kiedy stawiamy sobie pytanie o funkcję i rolę uniwersytetu, nie musimy szukać odpowiedzi przede wszystkim w zbliżeniu się uniwersytetu do społeczeństwa ani w przekształceniu uniwersytetu w miejsce odpowiednio wybrane do przygotowania techników, którzy uczynią w sposób doskonały aparat produkcyjny społeczeństwa; odpowiedź tkwi nie tylko w polepszeniu organizacji uniwersyteckiej, mnożeniu wydziałów itd. To wszystko jest konieczne, ale niewystarczające. Należy ponownie poszukiwać gruntownych kwestii i głębokiego sensu wszystkich badań naukowych i technologicznych, potrzeb społecznych, kulturalnych, a przede wszystkim wartości samego człowieka. I to jest to, czemu powinien służyć i odpowiadać uniwersytet, jeśli pragnie być naprawdę kompetentny. Uniwersytet winien dawać odpowiedzi na pytania najbardziej głębokie istnienia ludzkiego, postawić człowieka w centrum całego swojego działania. W konsekwencji tego i ze względu na swoją specyficzną funkcję uniwersytet jest pożyteczny dla społeczeństwa<sup>9</sup>.

#### 1.5. Służba społeczeństwu

Młody student w swoim codziennym życiu obserwuje modele życia prezentowane mu przez środki masowego przekazu i społeczeństwo w ogóle. Modele życia, w których bardzo często, każdy człowiek żyje wyłącznie dla siebie i w którym potwierdzanie bez granic własnego „ja” nie zostawia miejsca na zajmowanie

---

<sup>9</sup> Por. „Il Nuovo Areopago” 4(1997) (cały numer tego włoskiego kwartalnika jest poświęcony idei uniwersytetu).

się innymi. Ten model życia jest bardzo odległy od prawdziwego ducha uniwersyteckiego, który narodził się jako uniwersalny i solidarny w powołaniu do poświęcenia i służbie społeczeństwu.

Uniwersytet nie jest wyłącznie instytucją do dawania tytułów, dyplomów, przydzielania miejsc pracy. Jego funkcja jest odmienna, wyższa i ważniejsza: jest nią kształtowanie ludzi do służby społeczeństwu, krytycznych w obliczu fałszywych modeli życia i wartości.

Wykształcenie, które otrzymuje się na uniwersytecie, nie jest dane studentowi dla jego osobistej korzyści. Społeczeństwo spodziewa się po nim tego, co najlepsze, ponieważ w przyszłości włoży w jego ręce całą odpowiedzialność, którą zawiera jego szczególne wykształcenie. Student uniwersytetu będzie musiał służyć społeczeństwu na wszystkich poziomach, a przede wszystkim tym, co ma najbardziej głębokiego i cennego: swoim człowieczeństwem.

W latach spędzonych na uniwersytecie student jest w fazie kształtowania osobistego, musi poznać swój przyszły zawód i wypracować swój plan życiowy. To pociąga za sobą podwójną odpowiedzialność: z jednej strony, osobistą, dla własnego życia i swojego późniejszego rozwoju; a z drugiej, społeczną, przestrzegania sprawiedliwości i wspólnego dobra społeczeństwa. Człowiek zdolny do postawienia sobie problemu takiej podwójnej odpowiedzialności takiego sensu własnego życia nie niszczy, ale tworzy przyszłość, tę osobistą i tę społeczeństwa, w którym żyje i któremu próbuje służyć.

Student uniwersytecki nie powinien pracować tylko dla samego siebie, dla własnego kształtowania i realizacji. Przez sam fakt studiowania na uniwersytecie uczestniczy w poszukiwaniu prawdy dotyczącej człowieka i życia. Współpracując w poszukiwaniu tego, co oznacza dobro dla każdego człowieka, do promocji i rozwoju najlepszych i najprawdziwszych wartości ludzkości.

Życie zawodowe, które student wybrał, musi być pojęte jako służba człowiekowi, akt miłości dla ludzkości. To wymaga profesjonalistów dobrze przygotowanych, dokładnych, odpowiedzialnych, wiernych wykonawców własnych zadań, ponieważ to im będzie powierzone zdrowie, finanse, życie i przyszłość. To życie wymaga osobowości zrównoważonych, dojrzałych, prawych, wolnych od jakiegokolwiek rodzaju egoizmu. To jest to, w czym student uniwersytecki powinien znaleźć bodziec do działania i ukierunkowania swoich najlepszych wysiłków, aby na uniwersytecie osiągnąć całościowe wykształcenie, które po ukończeniu studiów odda w służbie społeczeństwu.

## 2. ORIENTACYJNE ZASADY ŻYCIA UNIWERSYTECKIEGO

Kształtowanie uniwersyteckie czy to dotyczące nauczania, czy też dotyczące badań nie może się ograniczać do czystego kształcenia technicznego zakończonego rozwijaniem zawodu. To oznaczałoby rezygnowanie z samej idei kształcenia.

W konsekwencji nie może ono być ani neutralne, ani jałowe, ale nastawione na odpowiadanie w jasny i głęboki sposób na pytania specyficznie ludzkie wokół sensu i znaczenia życia. W obliczu przewagi kultury coraz bardziej zdehumanizowanej, okazuje się nieodzowne ponowne odradzanie ideałów humanistycznych w badaniu i nauczaniu. Uniwersytet „dla człowieka” dąży do wniesienia wkładu w odkrywanie i przyjmowanie swobodnie przez każdą osobę wartości, które czynią możliwe życie prawdziwie ludzkie. Jest to więc model, w którym student uczestniczy aktywnie nie tylko w dowiadrywaniu się, ale także w powstawaniu nowych postaw na korzyść moralności ludzkiej.

Chrześcijańska tradycja humanistyczna uważa człowieka za dobrego z natury (w jego bycie cielesnym, w emocjach, w uczuciach, namiętnościach, w inteligencji, w woli, w świadomości i w wolności) i z tego względu zdolnego do wzrostu i rozwijania się we wszystkich wymiarach. Jednakże w wielu sytuacjach człowiek nie czyni dobra, którego pragnie, ale zło, którego nie chce. W ten sposób grzech pojawia się w sercu człowieka, wypaczając jego relację z Bogiem i z innymi ludźmi. Mimo tego „gdzie było wiele grzechu, łaska przewyższyła wszystko” (św. Paweł) tak, że człowiek na stwierdzonym ograniczeniu ludzkim znajduje w sobie rzeczywistość najbardziej intymną, która w pewnym momencie przewyższa go: Bóg, który wychodzi mu naprzeciw, daje mu możliwość nowego życia.

Wychodząc od tego uznawania człowieka »silnego Bogiem«, chrześcijański humanizm bierze pod uwagę wszystkie wymiary tajemnicy człowieka w świetle Chrystusa. Aby zrealizować ten model humanistyczny, czy to w nauczaniu, czy to w badaniu, te podstawowe kierunki każdej działalności ludzkiej, muszą być regulowane przez szereg zasad.

## 2.1. Zasady stosowane w nauczaniu

**Nauczanie, wychowywanie, kształtowanie.** Jedną z fundamentalnych zasad, na której opiera się jakiegokolwiek centrum uniwersyteckie, jest reprezentowana przez słowo „nauczać”, tj. przekazywać treści kulturalne i naukowe, które przejawiają się w kwalifikacji zawodowej. Jednakże w tym nie wyczerpuje się sens nauczania uniwersyteckiego. Konieczny jest wysiłek, aby wychowywać, aby uczyć ścisłego myślenia, rozumowania w sposób strukturalny, odkrywania i podziwiania piękna, wyrabiania wrażliwości, pamięci, fantazji itd. Ostatecznie wysiłek, aby pomóc osobie w osiągnięciu dojrzałości ludzkiej, która wyraża się zmysłem obowiązku, dotrzymywaniem danego słowa, siłą woli, szczerością, uczciwością, twórczością, odpowiedzialnością, wewnętrzną wolnością itd. Ale to wszystko pozbawione byłoby sensu, gdyby nie było osadzone w imperatywie kształtowania, wyrabiania prawidłowego zmysłu etycznego, sprawiedliwego i wrażliwego na potrzeby innych, szczególnie tych mniej zdolnych; pozyskiwania otwartości na wymiar transcendentny. W sumie więc, idzie o taką pracę, która by kształtowała i podążała we wspólnocie ludzkiej ku cywilizacji miłości i sprawiedliwości. I to

jest najważniejszy wymiar, który w pełni zadowala ideał wychowawczy każdego ośrodka uniwersyteckiego: współpracować w odkrywaniu studentowi jego misji, rozbudzić pasję do własnego kształtowania, do poznawania samego siebie i uwzględniania środków, na które może liczyć.

Kształtować całościowo, oznacza pomagać każdemu stawać się osobą, „stawać się tym, kim się jest”, przygotować człowieka do bycia osobą w prawdziwym i głębokim sensie tego słowa. Z drugiej strony, wobec wzrostu wiedzy i specjalizacji każdej dyscypliny akademickiej, uniwersytet powinien pobudzać najwyższą syntezę wiedzy, aby studenci nie zagubili głębokiego znaczenia wiadomości i konieczności odnoszenia ich zawsze do osoby.

Nauczanie uniwersyteckie godne uznania powinno zakładać dobre przyswajanie ze strony studentów treści ich studiów i kształtowania struktury myślowej, która pozwoliłaby im myśleć w sposób zwięzły i analizować w sposób kompetentny problemy zawodowe, z którymi zetkną się w przyszłości. Z tego względu należy zwracać szczególną uwagę na jakość nauczania i nauczania się skutecznych metod nauki, organizowania studentów w mniejsze grupy, wykorzystywania nowoczesnych metod oceniania wydajności nauczania.

Każda osoba jest rzeczywistością jedyną i niepowtarzalną, której godność jest ponad całym stworzeniem. Właśnie dlatego kolegium profesorskie każdego ośrodka uniwersyteckiego winno się kierować realizmem pedagogicznym, który zainteresuje się potrzebami osobistymi uczniów. W tym sensie za podstawową dyrektywę uznać należy poświęcenie szczególnej uwagi każdemu studentowi.

## 2.2. Zasady stosowane w badaniu

Innym punktem podstawowym, na którym opiera się każda działalność uniwersytecka, jest badanie w służbie osobie kierujące się przez kryteriami etycznymi zaczerpniętymi z humanizmu chrześcijańskiego. W tym poszukiwaniu i w zgodzie z tym, co zostało powiedziane wcześniej, działalność badawcza musi być kierowana przez następujące zasady.

**Integracja i interdyscyplinarność wiedzy.** Jednym z niebezpieczeństw grożących uniwersytetowi naszych czasów jest brak zmysłu całościowej wiedzy wynikającej z nadmiaru specjalizacji. Mamy profesjonalistów wyspecjalizowanych jak nigdy dotąd, ale pozbawionych prawdziwego zmysłu kulturalnego w jego integralności. Ten brak zmysłu całościowej wiedzy jest przeciwny duchowi uniwersyteckiemu.

Uniwersytet jest tą instytucją, w której nabiera pełnego znaczenia humanistyczna maksyma „nic co ludzkie, nie jest mi obce”. Już od swojego początku powstania skupił się on na osiągnięciu wiedzy uniwersalnej, doprowadzenia do pojedynania wszystkich gałęzi wiedzy w jedną syntezę generalną, która mogłaby je objąć i wyjaśnić. Ogromna ilość wiedzy i informacji, które dzisiaj powstają często unieumożliwiają syntezę całościową.



Jak już zostało powiedziane, jest to prawdziwe tylko w odniesieniu do pewnej wiedzy zewnętrznej. Jest natomiast zawsze możliwe realizowanie syntezy generalnej, bazującej na wiedzy wewnętrznej, która wypełnia i daje się tworzyć i rozwija jako osoby tych, którzy są zdolni do utrzymania jako stałego punktu odniesienia istnienia ludzkiego i sensu kompletnego jego egzystencji. W tej najwyższej syntezie wiedzy zaspokajają się to pragnienie prawdy, które wyrzeźbione jest w głębi ludzkiego serca. W efekcie, każda dyscyplina winna być rozwijana w sposób systematyczny, z poszanowaniem ograniczeń poznawczych każdej z nich, a następnie ustaleniem dialogu między różnymi dziedzinami w celu ich wzajemnego wzbogacenia się i wyznaczania linii badawczych, które są uznawane za najbardziej konieczne.

**Troska moralna.** Dziś wielu ludzi jest przekonanych o priorytecie etyki nad techniką, osoby nad rzeczami, prymatu ducha nad materią. Badanie będzie służyć celom najwyższym człowieka tylko wówczas, jeżeli związane będzie ze świadomością i podtrzymywaniem sensu transcendencji człowieka w świecie i Boga nad człowiekiem. Działalność badawcza obejmie więc naukę i zaangażowanie w stosunku do ważnych problemów współczesnych, jak: godność życia ludzkiego, promocja sprawiedliwości społecznej, funkcja życia osobistego i rodzinnego, poszukiwanie pokoju i stabilności politycznej, ochrona środowiska, stosowne rozdzielanie bogactw światowych i nowa organizacja ekonomiczna i polityczna, która będzie lepiej służyć wspólnocie ludzkiej, krajowej i międzynarodowej.

**Dialog wiara – rozum.** Każda uniwersytecka instytucja katolicka angażuje się w dialog między wiarą i rozumem tak, aby pokazać, jak obie postępują zgodnie w drodze do prawdy, która jest jedna. W ten sposób trzeba uczynić publiczną obecność myśli chrześcijańskiej w pełnym zaangażowaniu w popieranie wysokiej kultury<sup>10</sup>. Jednak przy zachowaniu tożsamości każdej dyscypliny i jej metod, ten dialog uwypukla to, że badanie systematyczne we wszystkich obszarach wiedzy, jeśli jest realizowane w sposób naukowy i według zasad moralnych, w rzeczywistości nie będzie nigdy przeciwko wierze, ponieważ rzeczywistość świecka i rzeczywistość wiary mają swój początek w Bogu. Wzajemne oddziaływanie tych poziomów prowadzi do lepszego poznania człowieka w jego integralności.

**Zgodność w badaniu i nauczaniu.** Badanie i nauczanie są dwiema czynnościami, które pochodzą ze wspólnego źródła: poszukiwania prawdy. To pragnienie poznawania rzeczywistości rzeczy i bytu człowieka jest obecne w najgłębszym istnieniu ludzkim i nasycą sobą całą jego działalność. Dlatego człowiek jest wezwany do poznawania zawsze w najgłębszy sposób bogactwa rzeczywistości,

---

<sup>10</sup> Na temat wiary, która jest źródłem kultury i kultury, która jest ukoronowaniem wiary Jan Paweł II wypowiedział następującą myśl, która jest często cytowana przez wielu autorów: „[...] synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary [...]. Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta wiernie”, *List do Kard. Sekretarza Stanu Agostino Casaroli, powołujący do życia Papieską Radę do Spraw Kultury*, 20 maja 1982 r.

w którą jest włączony. Ostatecznym celem badania jest odkrycie niewyczerpanych skarbów wiedzy, przez umożliwienie poznania jej społeczeństwu w wyniku nauczania i komunikowania. To przekazywanie wiedzy jest czynnikiem nie do pominięcia dla pełnego ludzkiego rozwoju. Powszechny dostęp do dóbr kulturalnych jest celem, do którego społeczeństwo winno dążyć. Zwrot myśli i serca do tych dóbr jest warunkiem i egzaminem autentycznego postępu ludzkiego.

Wzmiankowane wyżej zasady, stosowane w nauczaniu i badaniu, są zamienne. Nauczanie zajmujące się integracją wiedzy i szczegółową analizą rzeczywistości, powinno zainteresować się aspektami moralnymi każdej dyscypliny i nie stracić z oczu owocności dialogu między wiarą a rozumem. Podobnie wydaje się, że każda działalność badawcza nie ma sensu, jeśli nie jest skierowana na nauczanie i zatroskana o osiągnięcie razem z nauczaniem i realizmem celu wychowawczego i twórczego.

ANDRZEJ POTOCKI OP

## JAKA POWINNA BYĆ SZKOŁA KATOLICKA?\*

### WPROWADZENIE

Szkoła katolicka to instytucja stara i nowa. Stąd jej problematyka jest problematyką starą i nową. Starą, bo najstarsze polskie szkoły były szkołami kościelnymi, a dzieje naszej oświaty trudno byłoby poznać i opisać bez uwzględnienia właśnie szkolnictwa kościelnego. A problematyką nową jest zarówno w wymiarze empirycznym (praktycznym), jak teoretycznym (doktrynalnym). Wymiar praktyczny sprowadza się do znamiennego dla lat ostatnich reaktywowania niegdysiejszych szkół katolickich bądź zakładania nowych. Dziś jest ich 178. W tym 109 liceów ogólnokształcących, 45 szkół podstawowych i 24 zawodowych. Internaty są przy 29 placówkach. Najwięcej – bo 65 szkół – prowadzą zakony i zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie, 61 stowarzyszenia, organizacje i osoby fizyczne, a 29 diecezje i parafie. Spośród instytucji życia konsekrowanego wyróżniają się tu salezianie, mający dziś 31 szkół, a spośród stowarzyszeń – Stowarzyszenie Przyjaciół Szkół Katolickich z 11 placówkami i Stowarzyszenie Rodzin Katolickich z 9 szkołami. To wynik przekształceń ustrojowych ostatnich lat, złamania monopolu państwa w systemie oświaty. Trudno nie dodać, że w Europie działa ponad 30 tys. szkół katolickich, do których uczęszcza ponad 8 mln dzieci i młodzieży.

Problematyka szkoły katolickiej jest problematyką nową także – jako się rzekło – w wymiarze teoretycznym, doktrynalnym. Bo właśnie wiek XX, a zwłaszcza jego druga połowa, obfitował – jak żadne ze stuleci poprzednich – w mówiące o katolickich szkołach i katolickim wychowaniu dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Wypada je tu przywołać, bo stanowiąc będą podstawę dalszych rozważań. Zestaw tych dokumentów otwiera encyklika Piusa XI o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży *Divini Illius Magistri*. Wprawdzie pochodzi z 1929 r., ale do dziś bywa z zainteresowaniem przywoływana. Później był Sobór Watykański II z jego deklaracją o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimus educationis* (1965). Choć sam w sobie nie był to dokument nowatorski (w istocie stanowił adaptację głów-

---

\* Niniejszy tekst jest poszerzoną wersją odczytu, jaki autor wygłosił w ramach Sesji Synodalnej Archidiecezji Łódzkiej nt. *Szkoła katolicka dziś*, 28 lutego 1998 r. w Auli Uniwersytetu Łódzkiego.

nych idei Soboru do problematyki wychowawczej), to stał się punktem wyjścia kilku dokumentów Kongregacji Wychowania Katolickiego. Spośród nich najważniejszymi będą dla nas *Szkoła katolicka* (1977) oraz *Katolik świecki świadkiem wiary w szkole* (1982). Regulacje prawne dotyczące katolickiego szkolnictwa pomieszczono w Kodeksie Prawa Kanonicznego (1983). Wszystkie te dokumenty dotyczyły, rzecz jasna, Kościoła powszechnego. Na szczeblu krajowym oraz w poszczególnych Kościołach partykularnych pojawiały się dokumenty uwzględniające realia lokalne, a przygotowywane najczęściej przez organa założycielskie szkół katolickich. Bywały wśród tych dokumentów zwięzłe deklaracje programowe konkretnych placówek, ale i obszerniejsze materiały studyjne programujące pracę całych sieci szkół. Ich przykładem mogą być *Zasady wychowania i kształcenia w szkołach Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców* (1992), wykorzystywane z czasem jako wzorcowe także przez inne środowiska.

Do wszystkich spośród wymienionych, a ponadto do paru dokumentów nie wymienionych, będziemy w naszym przedłożeniu sięgać. W części pierwszej podejmiemy próbę spojrzenia na szkołę katolicką w kontekście dwóch innych, podstawowych środowisk wychowawczych – rodziny i Kościoła. W części drugiej zobaczymy szkołę jako społeczność stawiającą sobie dwa, zasadnicze cele – wychowanie i nauczanie.

## 1. SZKOŁA KATOLICKA A RODZINA I KOŚCIÓŁ

### 1.1. Szkoła katolicka pomocna rodzicom – pierwszym wychowawcom

Zanim zajmiemy się szkołą, powiemy cokolwiek o rodzicach, a zwłaszcza o ich uprzywilejowanej roli pierwszych wychowawców. To ważne, bo z owego uprzywilejowania rodziców wypłyne pomocnicza rola szkoły (także katolickiej) wobec rodziny. Dotykając natomiast relacji między szkołą katolicką a Kościołem, zatrzymamy się najpierw na prawie Kościoła do zakładania szkół, aby następnie przyjrzeć się misji Kościoła wobec szkoły oraz misji szkoły katolickiej wobec świata.

Uprzywilejowania pozycja rodziców w wychowaniu dzieci jest zagwarantowana w dokumentach prawa międzynarodowego. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (1948 r.) zaznacza w art. 26 ust. 2, że „rodzice mają pierwszeństwo w wyborze nauczania, które ma być dane ich dzieciom”. Stosunkowo niedawno ratyfikowany przez Polskę tzw. protokół pierwszy do *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* (1952) stanowi w art. 2: „W wykonywaniu wszelkich funkcji w dziedzinie wychowania i nauczania Państwo będzie szanowało prawa rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi”. Podobne gwarancje znalazły się w *Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych* oraz w *Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*

(oba z 1966 r.). Uderza zbieżność tych oczekiwań z nauczaniem Kościoła i regulacjami prawno-kanonicznymi. Znamienna była wypowiedź już Piusa XI w *Divini Illius Magistri*. W rozdziale *Środowisko wychowania* pisał: „Pierwszym, naturalnym i koniecznym środowiskiem jest rodzina, właśnie do tego zadania przeznaczona przez Stwórcę. Dlatego słusznie utrzymujemy, że najtrwalsze i najpewniejsze jest to wychowanie, które człowiek otrzymuje w dobrze urządzonej i cnotliwej rodzinie”. Ważne było zadanie z soborowej deklaracji *Gravissimum educationis*: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców” (nr 3). W adhortacji *Famillairis consortio* prawa i obowiązki wychowawcze rodziców Jan Paweł II wiąże z „samym przekazywaniem życia ludzkiego”. To samo uzasadnienie pierwszorzędnej roli rodziców w wychowaniu pojawia się w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* i w *Karcie Praw Rodziny*.

Już z przywołanych wyżej cytatów jednoznacznie wynika pomocniczy charakter szkoły. Na gruncie wewnętrznego prawa polskiego tę pomocniczą rolę szkoły akcentuje ustawa z 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz. U. Nr 95, poz. 425), wskazując, że „system oświaty zapewnia w szczególności [...] wspomaganie przez szkołę wychowawczej roli rodziny” (art. 1). Deklaracja *Gravissimum educationis* podnosiła obowiązki państwa i Kościoła w zakresie „obowiązku wychowawczego”, przyznając, że „między wszystkimi środkami wychowania szczególne znaczenie ma szkoła” (nr 5). Dodawała, iż „rodzice, którzy mają pierwszy i nienaruszalny obowiązek oraz prawo wychowania dzieci, winni cieszyć się prawdziwą wolnością w wyborze szkół” (nr 6). Czytamy w *Karcie Praw Rodziny*: „Podstawowe prawo rodziców do wychowania dzieci powinno być wspierane przez rozmaite formy współpracy rodziców z nauczycielami i kierownictwem szkoły, a w szczególności przez dopuszczenie obywateli do uczestnictwa w działalności szkoły oraz w określaniu i wprowadzaniu w życie polityki wychowawczej” (nr 5). Jeśli swe zadania wychowawcze rodzice dzielą z innymi ludźmi, a także z instytucjami, to – napisze Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* (1994) – „Zawiera się w tym prawidłowe odzwierciedlenie zasady pomocniczości. Rodzice nie są w stanie zaspokoić wszystkich zapotrzebowań całościowego procesu wychowawczego, zwłaszcza gdy chodzi o wykształcenie, ale również gdy chodzi o całą szeroką dziedzinę społeczeństwa. W tych dziedzinach, gdzie rodzina nie może skutecznie działać sama, zasada pomocniczości wspiera miłość rodzicielską, odpowiada dobru rodziny. Pomocniczość dopełnia w ten sposób miłość rodzicielską, a równocześnie potwierdza jej fundamentalny charakter. Wszyscy inni uczestnicy procesu wychowawczego działają poniekąd w imieniu rodziców, w oparciu o ich zgodę, a w pewnej mierze nawet na ich zlecenie” (nr 16). Dokument *Katolik świecki świadkiem wiary w szkole*, akcentując przysługujące uczniowi i jego rodzicom „prawo wyboru typu edukacji, a więc rodzaju szkoły”, odrzuca monopol państwa w dziedzinie oświaty. Stwierdza, iż „pluralizm w dziedzinie szkolnictwa umożliwia realizację jednego z podstawowych praw człowieka – jego

wolności”, a „specyficznym wkładem Kościoła w tę różnorodność typów szkół jest szkoła katolicka” (nr 14).

Jest oczywiste, że rodzinie katolickiej najlepiej pomoże szkoła katolicka. Stąd Sobór zachęca rodziców, by posyłali dzieci „kiedy i gdzie to tylko możliwe, do szkół katolickich”, a istnienie tych ostatnich przyczynia się do „wolności sumienia i ochrony praw rodziców” (*Gravissimum educationis*, nr 8). Zresztą już Pius XI zwracał uwagę na niewłaściwość uczęszczania przez dzieci katolickie do szkół akatolickich, a nawet neutralnych. Bo szkoła światopoglądowa neutralna jest faktycznie szkołą ideowo nijaką. Staranie katolików o szkołę katolicką dla ich dzieci – dowodził autor *Divini Illius Magistri* – nie jest uprawianiem polityki partyjnej, ale dziełem religijnym z nakazu sumienia”.

## 1.2. Szkoła katolicka a misja Kościoła

Misja Kościoła ze swej istoty jest misją wychowawczą. Wszak duszpasterstwo – a znać je wypada za realizowanie ewangelizacyjnej misji Kościoła w konkretnych warunkach miejsca i czasu – zmierza do zinternalizowania przez jego adresatów aksjologicznych propozycji Kościoła. Ten, oferując wartości i normy oraz kształtując postawy, bezustannie wychowuje. Jednak kiedy Pius XI zaznaczał w *Divini Illius Magistri*, że „Kościołowi w szczególny sposób przysługuje wychowawcze posłannictwo” brał pod uwagę uprawnienia Kościoła do prowadzenia placówek oświatowo-wychowawczych.

### a. Prawo Kościoła do zakładania szkół

Oto cytat z soborowej deklaracji o wychowaniu: „Obecność Kościoła w dziedzinie szkolnictwa zaznacza się w szczególny sposób przez szkołę katolicką”. Sobór „ogłasza prawo Kościoła do wolnego zakładania szkół jakiegokolwiek rodzaju i stopnia i do kierowania nimi, co było już poruszane w wielu dokumentach Urzędu Naczelniczego” (nr 8). Dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego *Szkola katolicka* niewiele mówił o prawie Kościoła do zakładania szkół i sprawowania nad nimi władzy kościelnej, zatem nie interesował go ważny element moralny. Ów pokazał wyraziście dopiero *Kodeks Prawa Kanonicznego*: „Kościołowi przysługuje prawo zakładania szkół jakiegokolwiek specjalności, rodzaju i stopnia, a także kierowania nimi. Wierni powinni popierać szkoły katolickie, świadcząc w miarę możliwości pomoc, gdy idzie o ich zakładanie i utrzymanie” (kan. 800). Znalazła się też zachęta, by własne szkoły zakładały zakony, których „właściwym zadaniem jest wychowanie” (kan. 801). Także stwierdzenie, że „jeżeli nie ma szkół, w których wychowanie jest przepełnione chrześcijańskim duchem, jest rzeczą biskupa diecezjalnego zatroszczyć się o to, aby takie szkoły powstały” (kan. 802). I wreszcie: „Szkołę wtedy uważa się za katolicką, gdy jest kierowana przez kompetentną władzę kościelną albo kościelną osobę prawną publiczną, albo za katolicką została uznana przez władzę kościelną na piśmie. [...] Żadna szkoła, chociażby w rzeczywistości była katolicka, nie może nosić

nazwy katolicka bez zgody kompetentnej władzy kościelnej” (kan. 803). Prawodawca przewidział więc dwie procedury, dzięki którym szkoła może stać się katolicka: gdy jest kierowana przez instytucję kościelną, bądź gdy jest wprawdzie prowadzona przez podmiot pozakościelny, ale za katolicką została uznana przez władzę kościelną. Pewnym niedostatkim regulacji kodeksowej jest pominięcie roli proboszczów przy zakładaniu szkół katolickich. W polskiej, współczesnej rzeczywistości organizowanie szkół często zależy od proboszcza. Wiele szkół związanych jest z parafią, wykorzystywane są niegdyśjsze domy katechetyczne.

#### b. Misja Kościoła wobec szkoły

Szkoła jest miejscem służby Kościoła wobec uczniów i nauczycieli: „Szkoła katolicka włączona jest w zbawczą misję Kościoła, przede wszystkim w zakresie wychowania w wierze” (*Szkoła katolicka*, nr 9). „Chrystus jest [...] fundamentem wychowawczego programu katolickiej szkoły” (nr 34). „Bez ustawicznego odwoływania się do Słowa i bez stale odnawianego spotykania się z Chrystusem, katolicka szkoła oddala się od swych fundamentów. To właśnie z kontaktu z Chrystusem czerpie ona całą siłę niezbędną do realizacji swego edukacyjnego programu [...]. Przekonana o osobowej wartości człowieka i świadoma wezwania, jakie Bóg kieruje do każdego, katolicka szkoła przyczynia się do wyzwolenia człowieka, to znaczy do uczynienia z niego, zgodnie z jego przeznaczeniem, świadomego rozmówcy Boga i otwartego na Jego miłość” (nr 55).

Misja Kościoła sprowadza się w szkole katolickiej do nadania swoistej, ewangelicznej perspektywy nauczaniu i wychowaniu. Ten wątek – swoistości nauczania i swoistości wychowania w szkole katolickiej – będzie jeszcze podjęty, ale tymczasem warto poczynić uwagę ogólną.

Otóż dokument *Szkoła katolicka*, jako obowiązek takiej szkoły, widzi starania „o zapewnienie syntezy między kulturą i wiarą z jednej strony oraz między wiarą i życiem z drugiej strony. Pierwsza z tych syntez dokonuje się przez asymilację, w świetle posłania ewangelicznego, wiedzy ludzkiej zawartej w różnych dyscyplinach. Druga zaś, przez zdobywanie cnót charakteryzujących chrześcijanina” (nr 37). Doprecyzowując to ujęcie, powiedzieć można, że nauczanie w szkole katolickiej pokaże syntezę kultury i wiary, a wychowanie w tej szkole syntezę życia wiary. W ten sposób wiara będzie wkomponowana w podstawowe funkcje szkoły.

#### c. Misja szkoły wobec świata

Szkoła jest środowiskiem, w którym działa Kościół. Ale zarazem poprzez szkołę katolicką Kościół działa w świecie. Powiedzmy lepiej: szkoła katolicka jest środowiskiem (instytucją) realizującą misję Kościoła w świecie. Czyni to w dwojaki sposób. Po pierwsze, występuje jako swego rodzaju ogniwo instytucji duszpasterskich. Instrukcja na temat pasterskiej posługi biskupów *Ecclesiae Imago*, wyliczając obowiązki biskupa w zakresie przekazywania wiary, podkreślała jego odpowiedzialność za duszpasterstwo przez szkoły, zwłaszcza katolickie. Po drugie,

szkoła katolicka przygotowuje swych uczniów do apostołatu w świecie, „do służby w rozszerzaniu Królestwa Bożego” (*Gravissimum educationis*, nr 8). Tak ma kształtować wychowanków, „aby stali się oni przez wzorcowe i apostołskie życie jakby zbawczym zaczynem społeczności ludzkiej” (tamże). Instrukcja *Ecclesiae Imago* podkreśla związek szkoły katolickiej z apostołstwem, zalecając, by w takiej szkole wychowankowie otrzymali przygotowanie do podjęcia apostołatu; aby apostołstwo szkolne „było zharmonizowane z ogólnym duszpasterstwem w diecezji”.

## 2. SZKOŁA KATOLICKA JAKO ŚRODOWISKO WYCHOWANIA I NAUCZANIA

### 2.1. Szkoła katolicka – społeczność uczniów, nauczycieli i rodziców

Szkołę katolicką należy widzieć jako osobliwą społeczność uczniów, nauczycieli i rodziców. Społeczność ta przede wszystkim wychowuje i uczy. Wypunktujemy zatem najważniejsze zadania wychowawcze szkoły katolickiej oraz zastanowimy się, na czym mogłaby dziś polegać nowoczesność edukacji w takiej szkole.

Dokumenty kościelne akcentują wspólnotowy i wielosegmentowy zarazem charakter społeczności szkolnej jako wspólnoty wychowawczej. Zobowiązuje do współpracy rodziców, nauczycieli oraz władze kościelne i cywilne. Określa ich prawa i obowiązki. W szkole katolickiej – określa Kongregacja Wychowania Katolickiego w dokumencie *Katolik świecki świadkiem wiary w szkole* – wspólnota wychowawcza ma dążyć do tego, by stała się prawdziwą wspólnotą wiary (nr 41). Do tego niezbędne jest współdziałanie rodziców, nauczycieli i uczniów. Przywoływany na wstępie dokument *Zasady wychowania i kształcenia w szkołach Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców* zaleca: „Społeczność szkolna winna działać w atmosferze solidarnego współdziałania wychowanków, nauczycieli i rodziców. Realizacji tego celu winny służyć więzi wytwarzane przez jednoczenie się wokół tych samych wartości nadrzędnych oraz przez współpracę w stosownych organach szkoły. Zakres udziału uczniów, nauczycieli i rodziców w decyzjach dotyczących spraw szkoły ustalony jest kompetencjami odnośnych organów szkoły określonymi w jej statucie”: (nr 10–11). Usytuowania uczniów, nauczycieli i rodziców w strukturze i funkcjach szkoły są naturalnie bardzo różne.

#### a. Uczniowie

O tych w dokumentach *Magisterium Ecclesiae* mówi się stosunkowo niewiele, przynajmniej w formie bezpośredniej. Ale warta jest przywołania deklaracja soborowa mówiąca, że szkoła katolicka „stwarza w społeczności szkolnej atmosferę przesiąkniętą ewangelicznym duchem wolności i miłości, dopomaga młodzieży, aby w rozwijaniu własnej osobowości wzrastała zarazem wedle nowego stworzenia, którym stała się przez chrzest” (nr 8). Jak można było dostrzec już wcześniej, *Kodeks Prawa Kanonicznego*, określając prawa i obowiązki różnych



uczestników wspólnoty wychowawczej katolickiej szkoły, nie wymienił wśród nich dzieci i młodzieży. A trudno zaprzeczyć, że jest to najważniejszy składnik wspólnoty wychowawczej. Stąd, gdy ów kodeksowy brak dostrzeżono, pojawiły się – adresowane do Kongregacji Wychowania Katolickiego – postulaty ogłoszenia karty praw i obowiązków ucznia katolickiego. Jak dotąd nie wiadomo, czy taki dokument został przygotowany. Środowiska bezpośrednio organizujące szkoły nie mogły uczniów przeoczyć. *Zasady* KSW dość szeroko (aż w czterech punktach) omówiły działalność samorządową uczniów. Stwierdziły ponadto, że „szkoła KSW daje możliwość działania na swym terenie stowarzyszeniom i związkom młodzieży o charakterze chrześcijańskim tak, by ułatwić młodzieży pracę formacyjną, społeczną, charytatywną i kulturotwórczą” (nr 16).

#### b. Nauczyciele

Dokumenty przywiązują dużą wagę do dydaktycznych i wychowawczych kompetencji nauczycieli szkoły katolickiej. Ale takich kompetencji chciałoby się oczekiwać od kadry nauczycielskiej każdej szkoły. Co zatem stanowić ma wyróżnik nauczyciela katolickiej placówki? Otóż oczekiwania idą w trzech kierunkach. Po pierwsze, nauczyciele mają dawać świadectwo: „Związani miłością między sobą i z uczniami oraz przepojeni duchem apostołskim, niechaj dają świadectwo zarówno życiem, jak i nauką jedynemu Nauczycielowi Chrystusowi” (*Gravissimum educationis*, nr 8). Po drugie, nauczyciele szkoły katolickiej winni pozostać pod szczególnie staranną opieką duszpasterską. *Szkoła katolicka* stwierdza: „Nauczyciele są najważniejszymi czynnikami, nadającymi katolickiej szkole swoją działalnością i świadectwem szczególny charakter. Należy więc zagwarantować i popierać stałą formację dzięki odpowiedniemu duszpasterstwu. To ostatnie powinno mieć na celu zarówno animację ogólną, nastawioną na chrześcijańskie świadectwo nauczycieli, jak też na sprawy szczególne odnoszące się do ich specyficznego apostołatu, zwłaszcza ich chrześcijańskiej wizji świata, kultury i pedagogii dostosowanej do zasad Ewangelii. Rozległe pole działania otwiera się tutaj zwłaszcza przed organizacjami zrzeszającymi na różnych szczeblach katolickich nauczycieli oraz instytucje edukacyjne” (nr 78). Po trzecie, nauczyciele szkoły katolickiej, jeśli są nie tylko świeckimi, ale także kapłanami bądź osobami konsekrowanymi (co przecież zdarza się dość często), to ujawniają bogactwo wspólnoty kościelnej i pozwalają uczniom lepiej rozumieć Kościół („Katolik”, nr 43).

W warunkach polskich sporo uwagi poświęcono nauczycielom w *Zasadach* organizujących wychowanie i nauczanie w szkołach Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców. Nauczyciele „muszą tworzyć zespół świadomy ze swej służebności wobec powierzonych im dzieci i młodzieży. Muszą budować klimat wzajemnego zaufania, szacunku i miłości, zaś postępowaniem w szkole i poza nią dawać świadectwo swej katolickiej wierze. Jedynie na fundamencie zgodności słów z własnym życiem mogą budować swój autorytet oraz oczekiwać uznania tego autorytetu przez dzieci i młodzież” (nr 17). Dalej na szkołę KSW nakłada się obowiązek pomagania

własnym nauczycielom i wychowawcom w rozwijaniu ich kompetencji merytorycznych i dydaktycznych (nr 18), ale także „w pogłębieniu ich formacji duchowej i więzi z życiem Kościoła poprzez udział w rekolekcjach zamkniętych, pracę w duszpasterstwie nauczycieli, aktywność w ruchach apostołskich itp.” (nr 19).

### c. Rodzice

Deklaracja soborowa zalecała nauczycielom współpracę z rodzicami. Wyraziście zabrzmiał kan. 796 § 2 KPK: „Rodzice mają ściśle współpracować z nauczycielami, którym powierzają nauczanie swoich dzieci. Również nauczyciele w wypełnianiu swojego obowiązku powinni ściśle współpracować z rodzicami, których też winni pilnie wysłuchiwać; należy organizować i doceniać zrzeczenia lub zebrania rodziców”.

Dokumenty ogólnokościelne nie mogły – rzecz zrozumiała – wchodzić w szczegóły. A to zważywszy na różnorodność szkół katolickich w różnych krajach i odmienności tradycji oświatowych. Dokumenty przygotowywane na potrzeby konkretnych szkół mogły odnosić się już do szczegółów. *Zasady wychowania i kształcenia w szkołach Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców* mówiły o rodzicach jako o tych, którzy „w sprawach szkoły uczestniczyć muszą stosownie do swych umiejętności zawodowych i zasobów materialnych. [...] Wyrazem tej zapobiegliwości, a jednocześnie miejscem realizowania troski o byt szkoły, winna być Rada Szkoły bądź Rada Rodziców, zależnie od zapisu statutowego. Rodzice winni włączać się w życie szkoły także poza wskazanymi wyżej strukturami organizacyjnymi, dopomagając w inicjatywach na rzecz dzieci i młodzieży przez ich finansowanie bądź w ich realizacji” (nr 20–21). Dalej mówi się o udziale rodziców w organizowanych niekiedy tzw. lekcjach otwartych oraz na spotkaniach rodziców z pedagogiem, psychologiem czy pediatrą (nr 22). I dalej: „Szkoła KSW nie może tracić z pola widzenia formacji religijnej rodziców, zwłaszcza w powiązaniu z formacją religijną ich dzieci. Celowi temu służyć mogą pogadanki katechety w ramach wywiadówek, wspólne pielgrzymki (dzieci, rodziców, nauczycieli) itp.” (nr 23).

## 2.2. Najważniejsze zadania wychowawcze szkoły katolickiej

Szkoła katolicka najpierw i przede wszystkim powinna być szkołą: „Nie może być ona szkołą katolicką, jeżeli w pierw nie jest szkołą i jeżeli nie spełnia warunków określających szkołę” (*Szkoła katolicka*, nr 25). Tradycyjne funkcje szkoły to, jak wiadomo, nauczanie i wychowanie. W katolickiej szkole jedno i drugie jest ważne.

Ponieważ w ostatnich dziesiątkach lat harmonia między nauczaniem i wychowaniem w polskiej szkole została – głównie z racji ideologicznych – zakłócona na niekorzyść wychowania, dziś nieodzowne jest dowartościowanie wychowawczego wymiaru całej polskiej szkoły. A ów wymiar szczególnie musi być obecny w szkole katolickiej. Wypada, by właśnie wychowanie było jej wyróżnikiem. Bo jak nie ma katolickiej chemii czy matematyki, tak jest przecież katolickie wychowanie, opiera-

jące się na zasadach chrześcijańskich zawartych w Dekalogu i przesłaniu Ewangelii oraz na Magisterium Kościoła. Według Kongregacji Wychowania Katolickiego szkoła katolicka „powinna [...] być szkołą rzeczywiście wychowującą, kształtującą osobowości niezależne i odpowiedzialne, zdolne do dokonania wyboru swobodnego i zgodnego z sumieniem” (*Szkoła katolicka*, nr 31). Plan wychowawczy szkoły musi być określony „w wyraźnym odniesieniu do Ewangelii, którą należy głęboko wprowadzić w sumienie i życie chrześcijan „, (tamże, nr 9).

Bardziej szczegółowa charakterystyka zasad wychowania katolickiego przekraczałaby ramy tego przedłożenia, ograniczmy się zatem do przejrzania zadań wychowawczych, jakie stawia swoim szkołom Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców. Autorzy *Zasad* określają, że „program oddziaływań wychowawczych każda szkoła musi wypracować we własnym zakresie, dostosowując go do okoliczności swego miejsca i środowiska. Katalog wartości wychowawczych nie jest bowiem możliwy do wyczerpania” (nr 25). Szkoła KSW ma przygotować wychowanka do czynnego uczestnictwa w życiu rodziny, narodu, państwa, organizacji społecznych oraz we wspólnocie Kościoła (nr 26). „Jako autentyczne środowisko wychowawcze szkoła KSW musi uzdalniać wychowanka do dokonywania racjonalnych i odpowiedzialnych wyborów, musi podnosić rangę takich wartości, jak uczciwość, prawość, odwaga, patriotyzm. Musi uczyć żyć w wolności i rozważnie z niej korzystać, musi rozwijać aktywność wychowanka w kształtowaniu własnego życia. Wychowanie w szkole KSW winno odbywać się w poczuciu obowiązku i dyscypliny, w wielkodusznym i stanowczym pokonywaniu przeszkód, przy poszanowaniu woli wychowanków, przy szacunku dla ich autentyzmu, przy praktycznym promowaniu zasad tolerancji. Wychowanie to nie może uciekać się do presji wywołującej u wychowanka niepotrzebny stres” (nr 27–28). Szkoła katolicka przygotowuje młode pokolenie do życia w społeczeństwie światopoglądowo pluralistycznym. Dlatego – piszą autorzy *Zasad* – musi się otwierać również na rozumienie innych wartości i uzdalniać do współdziałania z ludźmi innych opcji światopoglądowych. Konieczność przestrzegania zasad pluralizmu i tolerancji nie może prowadzić do prywatyzowania własnego stanowiska wobec wartości nadrzędnych. Przeciwnie, wychowankowie szkoły katolickiej muszą być zdolni do odważnego dawania świadectwa.

Istotnym zagrożeniem procesu wychowawczego są rozpowszechnione dziś szeroko hasła promujące sukces osobisty i karierę za wszelką cenę. Wychowawcy z KSW przeciwstawiają im potrzebę służenia dobru, rozwijanie miłości Ojczyzny „widzianej w wielowiekowym ciągu dziejowym i wymagającej teraz zwłaszcza od Polaków wyrzeczeń, których sens i celowość ujawnią się dopiero po dłuższym czasie” (nr 31).

Jeśli trzeba, szkoła katolicka musi uzupełnić braki wychowania rodzinnego w zakresie dobrego zachowania. Troską szkoły będzie – piszą w tym autorzy *Zasad KSW* – wyrobienie u dzieci i młodzieży takich zachowań, w których wyrażą się: szacunek dla starszych, dla kobiet i koleżanek; kultura poruszania się w miejscach publicznych i środkach komunikacji.

Dziś, w czasie programowego odżegnywania się od idei kolektywizmu, a promowania postaw liberalnych i indywidualistycznych, wagi szczególnej nabiera potrzeba formacji społecznej dzieci i młodzieży w duchu solidarności. Wychowanków szkoły katolickiej od najmłodszych lat należy uwrażliwiać na wartość dobra wspólnego, zachęcać do otwarcia się na potrzeby innych, do bezinteresownego im służenia. Taki program wychowawczy uzdolni wychowanka do brania odpowiedzialności nie tylko za siebie, ale za innych. Rozwinie umiejętność współpracy z innymi, zatem uzdolni do życia we wspólnocie. Szkoła katolicka winna w równej mierze troszczyć się o formację społeczną w skali mikro, jak w skali makro. „W skali mikro ujawni się to w formowaniu takich cech osobowości wychowanków, jak koleżeńskość, lojalność, sprawiedliwość, uprzejmość, obyczajowość seksualna. W skali makro ujawni się w wychowaniu do życia obywatelskiego, w przygotowaniu młodego pokolenia do służby dla kraju przez przyswojenie uczniom elementarnej wiedzy o państwie, ustroju, parlamentarzmie, samorządowym i lokalnym, gospodarce itd.”(nr 35).

Jako rys szczególny pracy wychowawczej KSW jego dokument uznaje formację religijną wychowanków. Szkoła KSW „musi pomagać w kształtowaniu prawidłowego sumienia oraz w przestrzeganiu wartości i norm moralnych w perspektywie coraz lepiej poznawanego i miłowanego Boga. Zadaniem szkoły KSW winno być uzdolnienie wychowanków do głoszenia Dobrej Nowiny, zwłaszcza przez świadectwo własnego życia” (nr 37). Środkami wychowawczymi tej formacji religijnej mają być między innymi: codzienna, wspólna modlitwa; systematyczna, obowiązkowa katecheza; wprowadzanie wychowanków w tradycje świąt kościelnych; także msze święte szkolne, rekolekcje półzamknięte oraz zamknięte rekolekcje wyjazdowe, dni skupienia, pielgrzymki, opłatek, święcone. „Nie mogą one jednak izolować wychowanków od uczestnictwa w życiu parafii. Przeciwnie, do uczestnictwa tego winny prowadzić i zachęcać” (nr 39).

### 2.3. Nowoczesność edukacji w szkole katolickiej

Zasadami nauczania w szkole katolickiej dokumenty kościelne raczej się nie zajmują. Jest to zrozumiałe bowiem: 1) w różnych częściach świata i w różnych kulturach edukacja wygląda bardzo różnie, 2) istnieje mnogość typów szkół katolickich, a wreszcie 3) nauczanie, rozumiane jako proces przekazywania wiedzy, jest domeną specjalistów dydaktyków. Jednak w konkretnych warunkach miejsca i czasu – choćby w sytuacji polskiej, dzisiejszej szkoły katolickiej – trzeba postawić pytanie o dobrą edukację.

Szereg postulatów, które można tu sformułować, będzie dotyczył nie tylko szkoły o katolickim charakterze. To choćby postulat wysokiego poziomu zajęć, postulat stałego wzbogacania i unowocześniania treści i metod edukacyjnych, postulat honorowania potrzeb uczniów oraz wyzwań miejsca, czasu, środowiska. Trzeba akcentować wartość życia, wskazywać konieczność jego obrony i szacun-

ku dłań (stąd problematyka życia nienarodzonych, problemy ochrony środowiska, opieki nad zwierzętami itd.). Trzeba odpowiadać – choćby w przybliżeniu – na egzystencjalne pytania uczniów dotyczące kraju, Europy, świata. Obok takich wątków jak patriotyzm oraz poszanowanie dziedzictwa narodowego i kulturowego musi się pojawiać myślenie globalne, uwzględniające naszą Ojczyznę w perspektywie Europy i świata. Kłaść nacisk na języki obce, wprowadzać w lekturę czasopism, kształtować odpowiedzialny sposób korzystania przez uczniów z oferty środków społecznego przekazu. To wszystko postulaty pod adresem każdej polskiej szkoły. Katolickiej także. A może szczególnie pod jej adresem.

Co jednak miałyby dziś stanowić osobliwość szkoły katolickiej?

Wypada zaakcentować dwie sprawy. Po pierwsze, taka szkoła – uwzględniając metodologiczną i merytoryczną autonomię poszczególnych przedmiotów szkolnych – nie może pomijać wymiaru transcendentnego opisywanej i komentowanej rzeczywistości. Stąd w dydaktyce będzie się akcentować harmonię i piękno świata jako dzieła Stwórcy, dzieje ludzkości jako historię Zbawienia itd. Rzecz jasna, w szkole średniej trzeba akcentować treści z kręgu filozofii, antropologii chrześcijańskiej, katolickiej nauki społecznej. Po drugie, w dydaktyce szkoły katolickiej obok wymiaru prawdy trzeba eksponować inne, komplementarne wymiary rzeczywistości: dobro i piękno. Rozwijać zdolność uczniów do fascynacji nimi i w ten sposób tworzyć choćby tylko podstawy kultury kontemplacyjnej. Dopiero dzięki niej można wniknąć w tajemnicę i sens wszechświata oraz bytu ludzkiego. Jednym z nieszczęść współczesnej kultury – zwłaszcza zachodniej – jest zatracenie zmysłu kontemplacji. A z drugiej strony, czy zainteresowanie młodzieży religiami i kulturami Wschodu nie dowodzi ich poszukiwań właśnie kultury kontemplacji? Odnowiona w duchu chrześcijańskim kultura europejska będzie z całą pewnością kulturą równowagi między kulturą racjonalną a kulturą kontemplacyjną. Trzeba zatem właśnie w naszych szkołach katolickich stworzyć warunki do kontemplacji i uczyć jej. Przez urządzenie choćby niewielkiej kaplicy, przez organizowanie stref (zarówno przestrzeni, jak i czasu) całkowitego milczenia, przez propozycje słuchania bardziej refleksyjnej muzyki. Dla wielu młodych ludzi będą to propozycje z pewnością interesujące.

### 3. PODSUMOWANIE

Przywołajmy pytanie wyjściowe: Jaka powinna być szkoła katolicka? Zbierając ważniejsze spośród dotychczasowych spostrzeżeń, powiedzieć możemy, że ma być to szkoła:

- pomagająca katolickim rodzicom, pierwszym wychowawcom, ma działać poniekąd w ich imieniu, a w pewnej mierze nawet na ich zlecenie;
- prowadzona przez instytucje kościelną bądź uznana za katolicką przez kompetentną władzę kościelną;

- będąca wspólnotą wychowawczą uczniów, nauczycieli i rodziców i jako taka będąca wspólnotą wiary;
- włączona w zbawczą misję Kościoła i to zarówno przez wychowanie uczniów w wierze, jak formowanie ich do apostołstwa w świecie;
- zatroskana o stałą formację religijną własnych nauczycieli; formację, dzięki której będą spełniać swój specyficzny apostołat wobec społeczności szkolnej i poza nią;
- traktująca nauczanie i wychowanie jako zadania równorzędne, przy czym proponująca uczniom wychowanie katolickie, oparte na Dekalogu, przesłaniu Ewangelii oraz na Magisterium Kościoła;
- dostrzegająca transcendentny wymiar rzeczywistości, rozbudzająca u dzieci i młodzieży fascynację światem, starająca się odpowiedzieć na egzystencjalne pytania uczniów;
- ucząca nie tylko prawdy, ale pokazująca również dobro i piękno i tworząca w ten sposób u uczniów podstawy kultury kontemplacyjnej, tak bardzo dziś potrzebnej do odnowienia europejskiej kultury.

Choć szkolnictwo katolickie ma długie tradycje, to dziś sytuacja szkoły katolickiej wydaje się trudniejsza niż kiedyś. Przyznaje to dokument *Szkoła katolicka*, dostrzegając, że „zadania katolickiej szkoły są dzisiaj cięższe i bardziej złożone, bowiem chrześcijaństwo wymaga włączenia się w nowe formy życia z uwzględnieniem przeobrażeń dokonujących się w Kościele i społeczeństwie, ze szczególnym uwzględnieniem pluralizmu i wzrastającego zeświecczenia” (nr 66). Szkoła katolicka jest jednym z elementów zróżnicowanego modelu szkolnictwa, ten zaś ma być odzwierciedleniem pluralistycznego społeczeństwa. W ten sposób szkoła katolicka staje się dla świata znakiem Ewangelii. „Odwołując się nieustannie do wartości ewangelicznych, katolicka szkoła stara się wnieść swój wkład w budowanie nowego świata, wyraźnie przeciwnego mentalności, którą cechuje poszukiwanie przyjemności, obsesja wydajności i tyrania konsumpcji” (*Szkoła katolicka*, nr 91).

Dzisiaj, w warunkach polskich, do szkoły katolickiej powinni przekonywać pracujący tam ludzie. Bo choć określi się najpiękniejsze i najmądrzejsze (wszak na Ewangelii oparte) zasady, dzięki którym szkoła katolicka ma funkcjonować, to przecież o realizacji tych zasad będą decydować ludzie. Potrzeba ludzi dojrzałych psychicznie i duchowo, dobrze przygotowanych profesjonalnie i rozumiejących wyznania naszego czasu. Takich, którzy mogliby – zgodnie z nauczaniem papieskim – czynić ze szkoły katolickiej „przestrzeń i znak nadziei” pośród chaosu otaczającego świat. O dalszym istnieniu i rozwoju naszych szkół katolickich będzie więc decydować przede wszystkim formacja ludzi, którzy mają prawo w nich pracować. Potrzeba ludzi, którzy zabiegając o wiedzę profesjonalną i pedagogiczną, będą umieli i chcieli zatroszczyć się także o własną przemianę w Duchu Świętym i umiejętność rozeznawania w tymże Duchu. Czasy są zbyt trudne, by można było bazować wyłącznie na siłach ludzkich i własnej gorliwości. Być może przyszłość szkoły, zwłaszcza katolickiej, zależy między innymi od tego, czy w roku Ducha Świętego nauczymy się wołać do Ducha i o Ducha.

KS. TADEUSZ SIKORSKI

## W SPRAWIE WYMOWNEJ ANKIETY

*W początkach czerwca '98 ks. prof. Stanisław Olejnik przesłał kolegom moralistom obszerną, kilkustronicową ankietę w sprawie zamysłu wydania skróconej postaci swojego podręcznika „Dar–Wezwanie–Odpowiedź. Teologia moralna”<sup>1</sup>.*

*Zamysł ten jest godny uwagi i nikt nie powinien go zbagatelizować. Księdzu prof. Olejnikowi prawdziwie należy się odpowiedź. Być może jednak nie będzie ona, przynajmniej nie we wszystkich przypadkach, prostą odpowiedzią na postawione pytania, lecz niekiedy próbą dyskusji z seniorem polskich teologów moralistów. Niniejszy tekst należałoby tak właśnie rozumieć. Zwłaszcza że wzmiankowana ankieta jest bardzo wymowna i inspiruje bardziej do dysputy niż do prostej odpowiedzi, na jaką ks. prof. Olejnik z nadzieją oczekuje.*

### 1. TŁO ANKIETY

Niewątpliwie, nikt w Polsce nie poważiłby się na jakiegokolwiek pomniejszenie roli, jaką ks. prof. Olejnik odegrał w budowaniu i przeobrażaniu teologii moralnej, najkłopotliwszej, trzeba by rzec, dziedziny teologicznej.

Nawet gdyby ktoś z jakiegokolwiek powodu nosił w sobie jakiś żal do ks. prof. Olejnika, w imię zwykłej dbałości o częstokroć pogńębiany przedmiot i w imię elementarnego szacunku dla seniora polskich moralistów, nie powinien w czymkolwiek uchybić: i przedmiotowi, i seniorowi. Troska o bardzo nadniszczoną teologię moralną i prosty obowiązek miłowania człowieka, który całe życie strawił na wysiłkach naprawiania tego, co w teologii moralnej się zniszczyło, wyznaczają konieczność solidaryzowania się z wiekowym już moralistą i podparcia jego trudów własnymi siłami.

Nade wszystko jednak powinno się to wyrazić w zainicjowaniu wielkiej debaty wokół teologii moralnej w Polsce. Tym bardziej że w tym względzie takiej wymiany zdań dotąd u nas nie było. Owszem, materialnie rzecz ujmując, debaty

---

<sup>1</sup> Ks. S. Olejnik, *Dar–Wezwanie–Odpowiedź. Teologia moralna*, t. I–VII, Warszawa 1988–1993.

te miały miejsce, nawet wielokrotnie. Jednak ówczesny czas, zdominowany przez niekorzystną sytuację, głównie polityczną, sprawiał, że należałoby je określić jako pozory debat, a nie debaty rzeczywiste. I nie problemy cenzuralne wchodziły tutaj w rachubę, lecz przede wszystkim psychologiczne. Więcej nawet, nie obawy przed interwencją cenzury politycznej, lecz szeroko stosowana przez nas samych autocenzura, lęk przed publikowaniem śmielszych spojrzeń teologicznych, dozwolonych przecież przez cenzurę państwową, lecz niedopuszczanych do publicznej wypowiedzi przez nas samych w błędnym przeświadczeniu, że wyrządzą więcej zła niż dobra.

Warto tu przytoczyć choćby trzy znamienne przykłady. Byłoby ich znacznie więcej, lecz trzy zupełnie wystarczą. Pierwszy wiąże się z nigdy nie urzeczywistnioną publikacją w polskim tłumaczeniu nowego podręcznika teologii moralnej o. Bernarda Häringa, *Frei in Christus*<sup>2</sup>. Jest ogólnie wiadome, że o. Häring w 25 lat po opublikowaniu pierwszego swego podręcznika *Das Gezetz Christi*<sup>3</sup> ogłosił ten zupełnie nowy podręcznik, *Frei in Christus*. Nie było to ani uzupełnione wydanie poprzedniego dzieła, ani przystosowanie tamtego do nowych wymagań czasu, ale dzieło zupełnie nowe – nowy podręcznik teologii moralnej.

Polskie wydawnictwo PAX, które okazywało dużą życzliwość o. Häringowi i chętnie publikowało niektóre z jego książek<sup>4</sup>, z wielką żywością powzięło zamiar przygotowania do druku polskiego tłumaczenia *Frei in Christus*. Zgodnie jednak z przyjętymi obyczajami, przed przystąpieniem do prac translacyjnych, zwróciło się do kilku polskich moralistów z prośbą o opinię wydawniczą. Zbiegło się to jednak z czasem, kiedy polskie sympatie dla sławnego Häringa zaczęły blednąć i nawet objawiać się w coraz wzmagającej się rezerwie względem jego poglądów. Głównym powodem dystansowania się od światowej znakomitości stały się pewne zdania, jakie już dość stary teolog wyrażał w zakresie problematyki życia seksualnego i zwłaszcza w przedmiocie swoich spojrzeń na encyklikę Pawła VI *Humanae vitae*. Te ostatnie zwłaszcza spowodowały, że polskie sympatie dla o. Häringa w końcu zupełnie się od niego odwróciły. Prawdą jest, że o. Häring do encykliki odniósł się zrazu z pewną rezerwą i choć wycofał się później ze swoich zastrzeżeń, u wielu polskich moralistów wywołał niechęć do siebie. Jego nazwisko przestało się w Polsce pojawiać, postać niemieckiego mistrza skazano na duchową banicję. Koniec końców wydawnictwo PAX zrezygnowało z zamiarów wydania *Frei in Christus* po polsku. Żaden z Polaków nie władający językiem niemieckim czy angielskim nigdy dotąd do tego dzieła nie dotarł. Dziś leży ono gdzieś na półkach bibliotecznych i nikt po nie nie sięga, nikt nie wszedł w dysku-

<sup>2</sup> B. Häring, *Frei in Christus*, Freiburg im Breisgau 1979–1981. Wcześniej dzieło to ukazało się w języku angielskim, *Free and Faithful*, t. I–III, New York 1978–1981.

<sup>3</sup> B. Häring, *Des Gezetz Christi*, Freiburg im Breisgau 1964.

<sup>4</sup> B. Häring, *Moralność jest dla ludzi*, Warszawa 1975; tenże, *W służbie człowieka*, Warszawa 1975; tenże, *Grzech w wieku sekularyzacji*, Warszawa 1976; tenże, *Pieśń Sługi. Błogosławieństwa. Eucharystii*, Warszawa 1982.



sję z nim i nikt nawet nie myśli tego uczynić. Häring jest już bardzo stary (ur. 1912 r.), zjadany przez raka gardła, już nie mówi, nic nowego nie publikuje, nikt go już nigdzie nie zaprasza i, według zasłyszanych wieści, dochodzi swego żywota w jakimś klasztorze na południu Niemiec, w swoich rodzinnych stronach.

Być może już umarł, trudno powiedzieć, bo i gdyby to się stało, nikt najprawdopodobniej nie uważałby za niezbędne, żeby o tym donieść, co najwyżej po to, żeby się dowiedziano, że jeszcze jedno niebezpieczeństwo z tych, jakie czyhają na teologii, odeszło bezpowrotnie. Trudno przy tej sposobności nie wspomnieć, że przed laty widziałem o Häringa na zjeździe moralistów niemieckiego obszaru językowego w Salzburgu. Był wtedy na emeryturze, miał swoich następców na katedrach uniwersyteckich, nie wygłaszał żadnego referatu, ale po referatach głos jego był bardzo słyszalny w dyskusjach. Pozostało we mnie nieodparte wrażenie, że mówił jak prawdziwy prorok: z taką profetyczną wiarą i kompetencją. Nie spotkałem już nigdy teologa moralisty z tak głęboką i tak religijną umysłowością, z tak merytorycznie doniosłym przesłaniem. Jego następcy jawili mi się bardziej jako filozofowie niż rasowi teolodzy. Marzy mi się jeszcze, żeby ktoś z młodych i uzdolnionych ludzi napisał dobrą rozprawę o Häringu i żeby ją opublikował.

Drugi z zapowiedzianych przykładów jest temu bliski i wiąże się z podręcznikiem *Dar–Wezwanie–Odpowiedź*. Dotyczy to głównie sprawy wzmiankowanej wyżej wolności. Rzecz przybiera jednak postać nader poważną. W pierwszym bowiem tomie swej teologii moralnej ks. prof. Olejnik z niedwuznacznym akcentem powątpiewania wypowiada się o ostatnim dziele o Häringa. Trudno się nawet pozbyć przeświadczenia, że wolność tak przemożnie wyeksponowana przez Häringa, wyraźnie niepokoi i drażni ks. Olejnika. Owszem, wiele ciepłych słów jej poświęca, bo nie mogło być zresztą inaczej. Ksiądz Olejnik jest nazbyt wytrawnym profesorem, żeby w tym względzie dopuszczał się jakichkolwiek niestosowności i błędów. Trudno się niemniej otrząsnąć z wyrażonych przez niego pytańników, które zdradzają, jak bardzo się lęka dopuszczenia do swojego rozumienia chrześcijaństwa idei wolności.

Już przed dziesięciu laty, sygnalizując ukazanie się trzech pierwszych tomów *Teologii moralnej* ks. prof. Olejnika, wskazywałem na te jego znamienne i znaczące obawy<sup>5</sup>. Zaznaczałem wówczas, że choć niepodobna było nie wspomnieć w podręczniku akademickim o dziele o Häringa, zaskakuje w nim niemniej „dyplomatyczny” poniekąd i asekuracyjny sposób, w jaki ks. prof. Olejnik informuje czytelnika o dokonaniach niemieckiego teologa – w subtelnym powiązaniu uznania i jednocześnie rezerwy wobec niego<sup>6</sup>. Stwierdziwszy bowiem, że „ukazanie się tego nowego opracowania całościowej syntezy teologii moralnej trzeba uznać

<sup>5</sup> Ks. T. Sikorski, *Ksiądz profesora Stanisława Olejnika „opus vitae”*, „Collectanea Theologica” 59 (1989), z. IV, s. 153–158.

<sup>6</sup> Tamże, s. 156.

– podobnie jak poprzedniej wersji pt. *Prawo Chrystusa* – za wydarzenie wielkiej wagi”, sygnalizuje naczelne założenia książki, by z nagłą, w zagadkowym wyrazie dorzucić: „Inną jest już sprawą, czy autor był w pełni wierny swym deklaracjom i czy ujawnione przez niego idee wystarczają do zbudowania podręcznika teologii moralnej”<sup>7</sup>. Dopowiedziałem wówczas, że żałować wypada, iż ks. prof. Olejnikowi, bardzo przecież pieczołowicie dbającemu zazwyczaj o wypowiedzanie sądów precyzyjnych i udokumentowanych, zdarzyło się takie niefortunne zapytanie z kropką, które niedwuznacznie każe powątpiewać w walory owego „wydarzenia wielkiej wagi”, za jakie skądinąd uznał *Frei in Christus*.

Skoro teologicznomoralną literaturę podręcznikową wzbogaciło dzieło tej miary, chciałoby się wiedzieć, co skłoniło ks. prof. Olejnika do zaprogramowania swoich własnych prac nad polskim podręcznikiem według innego klucza. I na czym polega wyższość jego programu nad tamtym, jakoby nie wystarczającym do zbudowania podręcznika.

Trzeba by chyba sięgnąć znacznie głębiej i zastanowić się nad nader poważnym niedowładem naszej wspólnej formacji chrześcijańskiej w ogóle. Przynajmniej dwie sprawy wchodzi tutaj w rachubę: teologiczna i polityczna. Przy tym ta pierwsza – teologiczna – nie rzuca się może tak wyraźnie w oczy jak polityczna, choć w skutkach jest groźniejsza, bo trwalsza od politycznej.

By pozostać przy kwestiach teologicznomoralnych, powiedzmy, że spośród wielorakich dziedzin teologicznych, rozwój teologii moralnej wciąż pozostaje daleko w tyle za innymi dziedzinami teologicznymi, choć gwoli prawdy należałoby przyjąć, że teologia moralna wcześniej niż inne teologie była poddawana licznym próbom naprawy. Tym bardziej zdumiewa, że niepodobna tym próbom wróżyć dłuższego życia. Bez trudu można by to wykazać na przykładzie reform, jakie od XIX wieku proponowali Jan Michał Sailer i Jan Baptysta Hirscher aż do dni bieżących, łącznie z Bernardem Häringiem, Soborem Watykańskim II i Janem Pawłem II.

Problem jest z pozoru nietławy. Niemniej niepodobna nie odnotować jako faktów niezbitych choćby tego, że wbrew deklarowanym intencjom przeciwnym, polscy moralisci nie wyprowadzili dotąd dla siebie należnych żądań imperatywnych ani z nauki Soboru, ani z tekstów papieskich. Więcej, nie uczynili tego, co było konieczne, żeby w marszu naprzód dorównać kroku dogmatykom, patrologom, nawet katechetom i dlatego w wielkich debatach teologicznych współczesnego czasu nie są brani pod uwagę jako partnerzy najpoważniejszego dziś dialogu teologicznego<sup>8</sup>. To stanowisko należałoby rozumieć nie jako ciężkie oskarżenie, lecz jednocześnie jako samooskarżenie się, zwłaszcza jeśli się samemu od trzydziestu lat uczestniczy w życiu teologii moralnej.

<sup>7</sup> Ks. S. Olejnik, dz. cyt., t. I, s. 167.

<sup>8</sup> Zob. ks. T. Sikorski, *Bóg teologii moralnej*, „Collectanea Theologica” 47(1977), z. II, s. 85–87.

Jak zatem można by z radością i uznaniem spoglądać na dzieło o. Häringa, gdyby należało podzielić niepokoje, jakie ks. prof. Olejnik wyraził w związku z tym, że niemiecki redemptorysta w swym najnowszym podręczniku główny akcent postawił na wolności. „Takie są naczelné założenia podręcznikowej syntezy Häringa, zadeklarowane u jej początków. Inną jest już sprawą, czy autor był w pełni wierny swym deklaracjom i czy ujawnione przez niego idee wystarczają do zbudowania podręcznika teologii moralnej. Deklaracja ta ukazuje jednak nie tylko ewolucję myśli samego autora, ale także pewną tendencję widoczną we współczesnej teologii moralnej”<sup>9</sup>. Tak pisze polski autor, wychowawca i profesor wielu pokoleń teologów, od którego oczekiwaloby się, jako od Polaka, stwierdzeń całkiem odwrotnych, by nie rzec entuzjastycznych na sam widok słowa „wolność”. Niewiele się zmieniło w naszej mentalności po przemianach ustrojowych w roku 1989. Nieliczni myśliciele, którzy z entuzjazmem otworzyli swą refleksję na przywróconą Polakom wolność, jak na przykład ks. prof. Józef Tischner, nie zdołali dotąd w szerszym zakresie porwać umysłowości i serc polskich chrześcijan na ów wielki czy, jak przekornie powiada Tischner, *nieszczęsny dar*<sup>10</sup>.

Jest jeszcze trzeci przykład z wcześniej zapowiedzianych, obok którego niepodobna przejść ze spokojem. Przed laty w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie jeden z doktorantów przygotowywał rozprawę o „teologii świata” w twórczości Jana Baptisty Metza. Prace swoje prowadził z dużym zaangażowaniem i pełnym wykorzystaniem w języku niemieckim pism słynnego teologa. Do obrony pracy nigdy jednak nie doszło, choć rozprawa była ukończona. Promotor nie wyrażał zgody na wszczęcie niezbędnych, końcowych starań formalnych w radzie wydziału. Doktorant nazbyt uległy, nie dołożył wysiłków, żeby zmienić promotora albo przenieść się na inną uczelnię katolicką i nigdy nie doczekał się należącego sfinalizowania swoich kilkuletnich zmagania z niełatwą materią. Tymczasem sława Metza przybladła, w Polsce nastąpiły zmiany ustrojowe, promotor przeszedł na emeryturę, doktorant poważnie zachorował i nikt z władnych nie zatroszczył się o wyznaczenie recenzentów, daty obrony i uroczystej promocji nowego doktora teologii.

Można by o tym nie wspominać, ale dlaczego przemilczać to, co od lat nie schodzi z myśli i bardzo boli. Przecież to też jest, mały co prawda, ale realny wycinek losów myśli teologicznej w Polsce.

Jak na tym tle dowodzić, że drogi rozwoju teologii w ówczesnym, przecież prawdziwie nieszczęsnym czasie politycznym, były zamknięte? Były, to prawda, lecz nie całkowicie zamknięte. Owa bardzo nieszczęśliwa sytuacja polityczna nie była jednak ani pierwszą, ani jedyną przyczyną groźnego zapóźnienia w Polsce myśli teologicznej. Ona je wspierała, lecz niepodobna z pewnością udowodnić, że

<sup>9</sup> Ks. S. Olejnik, dz. cyt., t. 1, s. 167.

<sup>10</sup> Prof. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

gdyby jej nie było, teologia u nas rozwijałaby się wartko. Powiedzmy, że nie płynęłaby chyba bardzo wartkim nurtem.

## 2. WYMOWNA ANKIETA

Jaka ankieta? Dlaczego wymowna? Ksiądz prof. Olejnik całe aktywne życie nauczycielskie w poważnej mierze spożytkował na jakże żmudny trud redagowania pomocy dla studentów, które wychodziły zrazu w odbitkach powielaczowych, potem techniką małej poligrafii i wreszcie w postaci drukowanych książek. Już wtedy zaczął myśleć, przynajmniej w początkach lat siedemdziesiątych, o napisaniu jeszcze jednej publikacji – pełnego podręcznika *sensu stricto* akademickiego. Tak powstał zarys teologii moralnej *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, wielka, ośmusetstronicowa księga. Wkrótce uległ nowej myśli, żeby przygotować pełny wykład swojego przedmiotu. Zarys bowiem, jakkolwiek obszerny, miał być w pierwotnym projekcie autorskim nie tyle książką na ławki studenckie, ile raczej rzetelnym, w miarę wyczerpującym wykładem chrześcijańskiej doktryny moralnej dla zainteresowanych nią bliżej, niekoniecznie ze względów profesjonalnych, ściśle teologicznych. W rzeczywistości jednak wielu nie było w stanie ogarnąć treści zawartych w opasłym woluminie, nawet jeśli ktoś się decydował na lekturę *ad hoc* potrzebnego rozdziału. Tą drogą owo poniekąd kompendium, które powinno się chyba nazywać raczej księgą moralną, pozostało głównie w rękach słuchaczy teologii.

To z kolei w świadomości wytrawnego profesora szkoły wyższej nie mogło nie wywołać poczucia niedosytu. Niepodobna wszak dopuścić do oparcia formacji intelektualnej przyszłych duszpasterzy o tom jedynie zarysu nauczanego przedmiotu. Rychło więc autor powziął postanowienie, ażeby napisać podręcznik kilkutomowy – swoje *opus vitae* i w ten sposób wypełnić dotkliwą lukę, jaka powstała w uczelniach katolickich po bezpowrotnym rozstaniu się z dawnymi, łacińskimi „manualami”, które z biegiem lat przestały być użyteczne.

Należałoby żałować, że w tej sytuacji nie wykorzystano *Nauki Chrystusa* o. Häringa, dzieła, które jeszcze przed Soborem Watykańskim II, w połowie lat pięćdziesiątych, torowało drogę nowej myśli teologicznomoralnej. Tym bardziej że jego polski przekład ukazał się dokładnie w czasie trwającego Soboru (1962), czyli w dniach nader sposobnych do podjęcia reformy studiów i programów nauczania teologii. Jakkolwiek przejście od klasycznego wykładu do proponowanego przez Häringa nie było łatwe, Sobór zobowiązywał przecież do ufności w odsłaniane przezeń historiozbowcze przestrzenie orędzia Ewangelii i w bliższy pastoralnej misji Kościoła sposób ich przekazywania. Niestety, zamysł sławnego redemptorysty, poza nielicznymi wyjątkami, nie rozgrzał tutaj umysłów, nie poruszył serc, nie wzbudził żywszych nadziei. *Nauka Chrystusa* nie miała wznowień, gdy tymczasem jej polski przekład powstał w szóstej już edycji niemieckiej. I

powstał, jak na ówczesne nasze warunki, bardzo szybko i równie szybko, bo już w 1962 r. ukazał się drukiem w zasłużonej oficynie Pallottinum<sup>11</sup>.

Narzuciła się pilnie potrzeba, żeby dzieło Häringa wprowadzić do polskich uczelni duchownych i na studenckie ławki w naszych wydziałach teologicznych w Warszawie i Lublinie. Innych wydziałów teologicznych, jak wiadomo, jeszcze wtedy nie było. Dotąd jednak nikt, mimo upływu trzydziestu lat, w kompetentny sposób nie zdecydował się powiedzieć, dlaczego tak się nie stało. Przecież o Häring wszedł na nasz grunt z pierwszym w tak obszernym zakresie podręcznikowym dziełem teologicznym. Wszystkie wcześniejsze, łacińskie podręczniki, choć miały wielkie zalety dydaktyczne i spełniały nieocenioną pod tym względem rolę, pozostawały przez nadmiernie długi czas pomocami, którym brakowało nowych treści teologicznych<sup>12</sup>. Gdy wreszcie dzięki Häringowi dotarło do nas pierwsze teologiczne i ewangeliczne spojrzenie na życie chrześcijańskie, które szczęśliwie wyprzedzało nawet nieco późniejsze orzeczenia Soboru w dziedzinie teologii moralnej, u nas zaczęto utrzymywać stanowiska poprzednie. Należałoby dopowiedzieć, że zaczęto je utrzymywać nieopacznie, acz w sposób nieuchronny.

Zważywszy, że w ogóle rozwój teologii w Polsce był mocno zapóźniony na skutek barier politycznych, *Nauka Chrystusa* o Häringa powinna być przyjęta jako nadspodziewany „dar z nieba”, który stwarzał szansę szerokiego otwarcia się na Sobór. Tymczasem nasze zaniedbania w propagowaniu jej bardzo niekorzystnie przemawiają przeciwko nam. Był to, można by powiedzieć, nasz wielki grzech zaniedbania lub w kategoriach poniekąd militarnych – błąd taktyczny, który ciężko zaważył na przyszłych losach naszej teologii moralnej. Tym bardziej przykro o tym mówić po latach, kiedy o Häring zdążył napisać zupełnie nowy podręcznik, wspomniany wcześniej *Frei in Christus*, i ponownie nie został w ogóle dopuszczony do głosu. Gdybyśmy go mieli dziś w języku polskim, o wiele

---

<sup>11</sup> W 1962 r. ogłoszono tom pierwszy, dwa następne w 1963 r. Pod tym samym tytułem, *Nauka Chrystusa*, opublikowano nadto trzy oddzielne dzieła B. Häringa: *Świętość i dobro* (1963), *Małżeństwo w dobie obecnej* (1966) oraz *Siła i słabość religii* (1966). Powodem tego przypadkowego zestawienia w jednej serii zupełnie różnych publikacji były najprawdopodobniej względy cenzuralne. Opublikowanie tych oddzielnych prac pod ich własnymi tytułami zobowiązywałoby wydawnictwo do podjęcia starań o zezwolenie cenzury na ogłoszenie kilku różnych książek, co wiązałoby się z dużymi kłopotami. Dlatego także inne wydawnictwa uciekały się do podobnego wybiegu. Publikowały różne prace w jednym tomie, po uzyskaniu zezwolenia na publikację tomu. Cenzura zazwyczaj nie zwracała uwagi na tę „sztuczkę” wydawniczą. Dzięki temu więcej prac Häringa dotarło do polskiego czytelnika, jeszcze przed publikacją kilku następnych w Wydawnictwie PAX.

<sup>12</sup> Tę uwagę należałoby rozpatrzyć w świetle wymagania Soboru Watykańskiego II odnośnie do reformy studiów teologicznych, zwłaszcza wyrażonego w dekrecie *Optatam totius 16*: „Niech również i pozostałe nauki teologiczne znajdą odnowę przez żywsze powiązanie z tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia. Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma Świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”. Także początek § 14 jest w tym względzie znakomity.

łatwiej byłoby nam wyjść na spotkanie nowych czasów, w których doszła wreszcie do głosu bardzo chrześcijańska z istoty idea wolności.

Nie sposób znów się tu nie odnieść do liczących się przecież ambicji naukowych ks. prof. Olejnika. Inni, młodzi wtedy moralisci, którzy doktoryzowali się u o. Häringa, po powrocie ze studiów rychło otrzymali stanowiska, które ich wytrąciły z powinności odnawiania teologii moralnej, jakkolwiek wiele dobrego zaczęli czynić dla propagowania myśli soborowej w Polsce. Książd prof. Olejnik nie zdołał jednak w swojej twórczości otworzyć się szerzej na o. Häringa. Oceniał go, owszem, wysoko, serdecznie przyjmował w Warszawie, ale w podręczniku swoim, który powstał obok dzieła Häringa, pomieścił nazbyt zdawkową jego ocenę. Bardzo kurtuazyjnie odnotował, że dzieło powstało, że się cieszyło zadziwiającą popularnością, ale własnego podziwu dla niego nie wyraził. Trudno się pozbyć wrażenia, że tego ogólnego podziwu sam nie podzielał. Zwłaszcza w uwagach na temat *Nauki Chrystusa* chwalił język książki, swobodny i płynny, wolny od specjalistycznych wyrażen teologicznych, a jednocześnie krytycznie się zastanawiał nad pewnymi, jego zdaniem, słabościami dzieła, które uniemożliwia ściśle wyrażanie treści i ich precyzyjnej interpretacji. „Kto wie – dodawał – czy jakakolwiek próba poważnego zbliżenia refleksji teologicznomoralnej do życia i wyrażania jej interesująco, językiem zrozumiałym także dla świeckich, nie musi być okupiona odejściem od języka zbyt ścisłego, wypracowanego przez tradycję teologiczną”<sup>13</sup>.

Ta opinia naprawa wielkim smutkiem. Książd prof. Olejnik nazbyt zdradził się w tym miejscu. Wydawało się, że przez długie lata starał się odsłaniać w Polsce wciąż nowe karty katolickiej nauki moralnej i wytyczać jej nowe szlaki, gdy tymczasem nagle uległ tego rodzaju wątpliwościom. Chciałoby się zapytać szanowanego przecież Profesora, który ma zawsze przed sobą młode twarze swych studentów nie zaprawionych do zbyt ścisłego języka wypracowanego przez tradycję teologiczną, czy nadal się obawia, że „jakakolwiek próba poważnego zbliżenia refleksji teologicznomoralnej do życia i wyrażania jej interesująco” musi być okupiona tak obciążającym odejściem. Tym bardziej że ów ścisły język „wypracowany przez tradycję teologicznomoralną” okazał się w ostatnich latach, na Soborze i w pracach teologów współczesnej doby, narzędziem bardzo zdradliwym, związanym z pewną filozofią bardziej niż autentyczną teologią. Chyba nie zły duch podpowiada w tej chwili jeszcze jedno pytanie o język Jana Pawła II, tak daleko od języka owej tradycji teologicznomoralnej, tak zarazem bliski czytelnej przecież mistyce wywodzącej się wprost z Ewangelii.

Nade wszystko jednak ks. prof. Olejnik prawdopodobnie nie wziął pod uwagę w swoich krytycznych zastanowieniach nad dawnym Häringiem, że odtąd każdy następny podręcznik teologii moralnej o tyle będzie mógł być przyjęty jako nowe dzieło, ile będzie podręcznikiem po Häringu, a nie obok niego.

---

<sup>13</sup> Ks. S. Olejnik, dz. cyt., t. 1, s. 109–110. W zestawieniu z wymaganiem cytowanego w poprzednim przypisie dekretu *Optatam totius* obawa ks. Olejnika wydaje się nader problematyczna.

Owszem, mógłby być nawet podręcznikiem przeciw niemu, jakaś alternatywą dla Häringa, ale nigdy jako rzecz niezależna od Häringowej *Nauki Chrystusa*. To właśnie będzie nieuchronnie ciągłym powodem do zgłaszania dużych pretensji do ks. prof. Olejnika.

W tym miejscu narzuca się skojarzenie sportowe. Ojciec Häring wcześniej wszedł na bieżnię, by rozpocząć bieg i przed ks. Olejnikiem dobiegł do mety i ustanowił rekord, którzy kolejni zawodnicy powinni starać się pobić. Ksiądz prof. Olejnik nie miał żadnej konieczności zgłaszania, że miał zamiar pobicia rekordu Häringa. Wystarczyłoby, gdyby recenzenci odnotowali ten fakt, że oto powstał podręcznik, który wyprzedza Häringa lub przynajmniej realnie zagraża rekordowi ustanowionemu przez niego. To się jednak nie stało, bo tymczasem Häring ogłosił zupełnie nowy podręcznik, z którym postanowiono w Polsce w ogóle się nie zmierzać. Przecież, jak wcześniej wzmiankowaliśmy, ta nowa książka *Wolny w Chrystusie* nie mogła się w Polsce ukazać. Na skutek tego ks. prof. Olejnik mógł z większym komfortem duchowym przygotowywać pełne, kilkutomowe wydanie swojego podręcznika, zupełnie nie licząc się z najnowszym Häringiem.

Smutne jest i to, że ks. prof. Olejnik jak gdyby martwił się, że swobodny i płynny język dawnego Häringa uderzał nieszczęśliwie w precyzyjność myślenia dawniejszej teologii moralnej. Doprawdy, zupełnie nie wiadomo, skąd to strapienie i obawa. Przecież nowość o. Häringa w żadnym razie nie polegała na wyrażaniu swobodnym i płynnym językiem dawnych treści, lecz na wprowadzaniu myślenia o życiu chrześcijańskim w nowe dla teologii moralnej historiozbowcze przestrzenie, których ona dotąd w ogóle nie знаła. Dzięki temu mogła się wreszcie spotkać z prawdziwą nauką Chrystusa, z nowym dla niej, biblijnym językiem i biblijnymi kategoriami myślowymi. Dlatego wszystko stało się dla niej nowe, tak jak nowe stawało się życie tych, którzy w początkach chrześcijaństwa przystępowali do Ewangelii z żydostwa czy z pogaństwa.

Ksiądz prof. Olejnik nie jest jednak osamotniony w wypowiedaniu takich obaw i zastrzeżeń. Całe jego pokolenie i pokolenie jego uczniów prawie zawsze wyrażało podobne opinie i ustrajało je w szaty myśli pewnych i jak gdyby wiarygodnych. Ale całe owo pokolenie o tym nie pisało, a ks. prof. Olejnik pisał i umiał pisać. Stąd i swoją niezgodę z tymi zdaniem trzeba skierować przeciw niemu, a nie przeciw całemu pokoleniu, które rozumuje podobnie. Na tym polega wielka odpowiedzialność tych, którzy zajmują się teologią i nauczaniem jej z katedr uniwersyteckich.

Trzeba się przeto zdziwić, że profesor tej miary co ks. Olejnik ma i upowszechnia tego rodzaju własne przekonania; że nowe treści, nowy język i nowe myślenie o. Häringa potraktował jako odejście od ścisłego języka wypracowanego przez tradycję teologiczną.

I wciąż jest smutno. Rówieśnik ks. prof. Olejnika, Jan Paweł II, którego ks. Olejnik darzy wielką sympatią i podziwem, mimo swoich niedomagań fizycznych, wszystkich nas także zresztą wyprzedza na bieżni (znów skojarzenie spor-

towe) o kilka okrążeń. I jest żywym zaprzeczeniem opinii, że człowiek starszy nie ma już zwykle siły oderwać się od naleciałości swojej dawnej formacji intelektualnej. Jego ogromnie bogate i różnorodne dzieło pisarskie nie doczekało się dotąd choćby wstępnego opracowania, które mogłoby się stać w przyszłości zaczątkiem prób zgłębiania jego misji ewangelizacyjnej. Co prawda, wiele książek ukazuje się o Janie Pawle II w polskich wydawnictwach, ale żadna nie stała się na razie „objawieniem”, nie odsłoniła stanu ducha polskiej teologii. Pisze się zazwyczaj teksty, które przypominają okolicznościowe laurki: sławią Papieża, lecz nie zobowiązują do pójścia wskazaną przez niego drogą.

Ksiądz prof. Olejnik szczyli się dawną znajomością i przyjaźnią z kard. Wojtyłą i następnie Janem Pawłem II – a kto by się nie szczylił – ale nie pomyślał chyba o napisaniu podręcznika w duchu wojtyliańskim – bardzo mistycznym i zarazem bliskim problemów świata. Gdyby to uczynił, nawet w zarysie, prawdopodobnie z zaskoczeniem dla siebie samego zobaczyłby, jak znalazłby się nagle przed o. Häringiem. Nie przeciw niemu, ale przed nim. I mógłby się cieszyć najszlachetniej rozumianym zwycięstwem, które jako jedyne liczy się w nauce i dydaktyce. Jest nim walka, która nie pognębiła partnera, lecz wiedzie do przecięzania jego zrozumiałych słabości i ograniczeń, które są nieodłącznymi towarzyszami intelektualnego życia każdego z nas.

Powtórzmy, że jedynym żalem, jaki można i powinno się wyrazić ks. prof. Olejnikowi jest ten, że swoje powołanie, jakie kiedyś odkrył w sobie do pisania podręcznikowych pomocy dla studentów, przez długie lata urzeczywistniał obok o. Häringa, jak gdyby wolno było nie liczyć się z tym oczywistym i znaczącym faktem.

Tymczasem ks. prof. Olejnik przygotował ankietę, którą przesłał swoim kolegom i uczniom, dziś wykładowcom teologii moralnej, aby w liście dołączonym do niej poinformować ich o swoim zamiarze wydania zawężonej co do treści, w trzech tomach, edycji swego siedmiotomowego podręcznika. I po raz kolejny zrobiło się smutno.

Z bardzo prostego powodu nie mogło zrobić się weselej. Ksiądz prof. Olejnik bez najmniejszej wątpliwości nieświadomie posłużył się w liście niesławnym wzorcem prasowym z poprzedniej epoki i napisał: „na życzenie wielu z Was”. Nieco niżej, na tej samej jednak stronie tę figurę retoryczną powtórzył: „na życzenie także wielu z Was...”. Mam żywą nadzieję, że Ksiądz Profesor zechce mi wybaczyć, iż szczerze wyjawię swoją dogłębną niechęć do tego rodzaju zwrotów. Jako człowiek też już starszy nie mogę zapomnieć, że w moich młodszych latach bezustannie doświadczałem niedobrego smaku podobnych słów. Karmiła nas nimi najobficiej ówczesna prasa codzienna i przemówienia przywódców państwowych. Nic się nie działo poza nami, wszystko natomiast dokonywało się na nasze życzenie. Nawet wtedy, gdy społeczeństwo dotkliwie odczuwało wielką gorycz niedostatku w zaopatrzeniu sklepów w artykuły pierwszej potrzeby, nie było się w stanie zgłaszać pretensji do kogokolwiek z przedstawicieli ekip rządzących.



dzących, lecz wyłącznie do siebie. Wina zbiorowa górowała nad wszystkim, wszystko działo się na życzenie wielu z nas i nic nie miało miejsca bez naszego udziału. To była ewidentna nieprawda, niemniej to miało miejsce, ten karkołomnie błędny sposób porozumiewania się z narodem.

Ośmielałam się więc przypuszczać, że to, właśnie w wielu z nas, pozostało i wciąż się odzywa. Odezwało się również przy lekturze listu ks. prof. Olejnika „do PT Księży Profesorów”. Nawet na chwilę nie podejrzewałam mojego dawnego przełożonego z lat pracy w ATK o jakkolwiek rozumiane działanie świadome. Byłoby to sprzeczne z praktyczną filozofią życia, jaką wyznaję. Ale w tej filozofii jest miejsce na podświadomość, która daje człowiekowi znać o swojej obecności i która w jego wnętrzu sieje spustoszenie.

Nie mogę nie wspomnieć, bo okazja jest nader sposobna, że gdy ukazały się pierwsze trzy tomy *Daru–Wezwania–Odpowiedzi*, napisałam ich omówienie, które uprzejmie wydrukowano w „Collectanea Theologica”<sup>14</sup>. Wedle przyjętego w Akademii zwyczaju maszynopis swojego tekstu przesłałam Autorowi, naiwnie sądząc, że jeśli go nie pochwali, przynajmniej zechce wejść ze mną w polemikę. Byłoby to – myślałam – pożyteczne i dla Autora, i dla mnie, bezkarnie zabawilibyśmy się w reklamę, która wtedy jeszcze w Polsce nie istniała. Wdzięczny jestem do dziś nieżyjącemu już ks. prof. Henrykowi Bogackiemu, że zechciał mój tekst przyjąć do druku, a nie wycofywać go z planów, jak mu sugerowano. Niemniej musiałem poznać gorzkie skutki swego jakoby nierozważnego kroku, czego już wspominać w szczegółach nie ma sensu.

Tymczasem mój tekst utrzymany był w ramach rygorystycznej kurtuazji, za którą wcześniej, przy innych okazjach, otrzymywałam od ks. prof. Olejnika pochwały. To, co mogło urazić mojego ówczesnego szefa mieściło się w jednej tylko uwadze, że oto pozostał na granicy czasów, między dawnymi a nowymi laty. Wyrażałem w tym zwrocie przede wszystkim pochwałę za to, co dotąd w swym naukowym życiu dokonał. Zarazem usiłowałem uwydatnić, że po wielu latach pracy pisarskiej na ogół niepodobna już zrobić zbyt dużego skoku do przodu. W ten sposób bez żadnych wyszukanych obrazów dawałem upust poczuciu surowego realizmu.

Ale i to w końcu było pożyteczne. Mogłem zrozumieć, dlaczego w polskiej teologii moralnej niepodobna myśleć tymczasem o jakimkolwiek postępie. Ksiądz prof. Olejnik posunął się w latach, jego miejsce w uczelni zajęli jego dawniejsi uczniowie, w szkołach duchownych jest wielu wykładowców, którzy wyszli z jego ręki. Większość z nich na swoich zajęciach korzysta z jego podręcznika i dziś prawdopodobnie w odpowiedzi na pytania wspomnianej ankiety zgodnie z życzeniem Autora wyrażą swoje zdanie, odpowiadając na jedno z trzech postawionych w niej pytań: *skrócić poważnie, niewiele, nie skracać*. W efekcie tego

---

<sup>14</sup> Ks. T. Sikorski, art. cyt.

dojdzie do ukazania się książki nowej, tzn. skróconej postaci siedmiotomowego podręcznika, zgodnie z życzeniem wielu kolegów.

Długo więc jeszcze nie otrzymamy innej pomocnej księgi do prowadzenia zajęć z teologii moralnej. Tymczasem w Polsce nastał czas nowy, pojawiły się nowe problemy, Papież przyniósł nam podczas swojej kolejnej podróży apostołskiej do Polski (1997) nowe wskazania, obraz nowych spotkań z trudnymi realiami dzisiejszego polskiego dnia.

Nikt już w tej chwili prawdopodobnie nie sięgnie po podręcznik wyprodukowany gdzieś na Zachodzie i nikt chyba nie zdoła zbudować nowego gmachu teologicznomoralnego przy pomocy wspaniałego skądinąd Profesora z Izabelina. Z żalem powiedzieć trzeba, że te księgi zaczęły nagle wypadać z rąk jako narzędzia już niewładne. To jednak w żadnym razie nie tchnie beznadziejnością. W adhortacji apostołskiej *Vita consecrata* (1996) Jan Paweł II poczynił taką oto uwagę, którą i na tym miejscu moglibyśmy się posilić: „Powinniście nie tylko wspominać i opowiadać swoją chwalebą przeszłość, ale także budować nową wielką historię! Wpatrujcie się w przyszłość, ku której kieruje was Duch, aby znów dokonać z wami wielkich dzieł” (WC 110).

Nie należałoby bez wątpienia zacieśniać tej papieskiej zachęty do samych osób oddanych życiu konsekrowanemu, lecz położyć ją sobie na biurku, na wszystkich biurkach we wszystkich Izabelinach i zacząć pisać nową teologię moralną jako swój udział w „budowaniu nowej wielkiej historii”.

**Post scriptum.** Pod koniec letnich wakacji 1998 r. doszła do mnie wiadomość, że 3 lipca o. Bernhard Häring zmarł w Niemczech w wieku 86 lat. Tę smutną wiadomość podał włoski dziennik „Avvenire”, który w trzech następujących po sobie artykułach zatrzymał się nad postacią teologa moralisty XX wieku. W tytule jednego z nich napisano o nim: „maestro di morale e profeta di liberta”. Ze smętkiem i ściśniętym sercem powiedziałem sobie: mój maestro, mój profeta.

Paradoksalnie się złożyło. Powyższy artykuł pisałem, nie wiedząc jeszcze, że o. Häringa nie ma już wśród nas. Wszystko, co w tekście pomieściłem nabrało odtąd większego znaczenia.

KS. EUGENIUSZ SZEWC

## AUTOR, CZAS REDAKCJI I ADRESACI DRUGIEGO LISTU ŚW. PIOTRA

### 1. AUTOR

Spośród wszystkich ksiąg Nowego Testamentu autentyczność Drugiego Listu św. Piotra podlegała i podlega największej dyskusji. Wewnętrzne dane Listu zdają się wykluczać wątpliwości odnośnie do Piotrowego autorstwa tego Pisma. Czytamy bowiem w adresie, że zwraca się do czytelników „Szymon Piotr [...] apostoł Jezusa Chrystusa” (1, 1), świadek Przemienienia (1, 16), któremu Pan przepowiedział śmierć (1, 14), że autorytet jego jest równy autorytetowi innych apostołów (3, 2), a w szczególności św. Pawła, „umiłowanego brata” (3, 15) i że ten List jest już drugim Pismem skierowanym do tych samych wspólnot co poprzedni (2 P 3, 1; por. 1 P 1, 10–12). To nagromadzenie danych wydaje się egzegetom sztuczne i w tym celu wtłoczone w List, aby osiągnąć przyjęcie go jako dzieła „księcia apostołów”<sup>1</sup>. Nie przekonywały te informacje także w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ponieważ już wtedy powątpiewano w Piotrowe autorstwo tego Listu. Euzebiusz pisze, że List Piotra zwany pierwszym, jest ogólnie przyjmowany i dawni autorzy wykorzystywali go w swoich pismach, uważając za dzieło Piotra. List zaś zwany drugim – zdaniem Euzebiusza – nie jest autentyczny, ale ponieważ okazał się użyteczny w nauczaniu, traktuje się go z tym samym szacunkiem co inne Księgi Święte<sup>2</sup>.

Tradycja dwóch pierwszych wieków prawie nie zna Drugiego Listu Piotra<sup>3</sup>. Nie wymienia go także kanon Muratoriego. Opinie dawnych egzegetów pod względem przyjmowania czy odrzucania Piotrowego autorstwa tego Listu szcze-

---

<sup>1</sup> Zob. J. Schmitt, *Pierre (seconde Epitre de)*, DBS 7, s. 1460; C. Spicq, *Les Epitres de saint Pierre*, Paris 1966, s. 185–186.

<sup>2</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tł. z greckiego A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu*, t. 3, Poznań 1924, s. 92.

<sup>3</sup> Zob. np. D. Szojda, *Listy katolickie*, w: *Wstęp ogólny do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań–Warszawa 1969, s. 538.

gółowo omawia A. Tricot<sup>4</sup>. Z autorów współczesnych sporo miejsca tej kwestii poświęca C. Spicq<sup>5</sup>. Ten ostatni egzegeta poddaje analizie świadectwa krytyki wewnętrznej i zewnętrznej oraz przytacza pogląd Hieronima: albo Piotr posłużył się dwoma różnymi sekretarzami przy redagowaniu obydwu Listów, albo jakiś anonimowy autor znając dobrze 1 P, celowo do niego nawiązał i swoje pismo uczynił jego kontynuacją. Spicq opowiada się za tym drugim rozwiązaniem problemu autorstwa 2 P<sup>6</sup>. Dociekania mające na celu zidentyfikowanie autora 2 P – zdaniem Spicqa – są chybione. Wnioskować tylko można, że był człowiekiem obytym z problematyką ówczesnego Kościoła, pochodził z żydostwa i miał pewną kulturę hellenistyczną. Był bardziej moralistą niż teologiem spekulatywnym. Należał do uczniów Piotra, a podpisując List imieniem Apostoła – kontynuuje C. Spicq – nie chce okłamać czytelników, ale chce propagować zbawienną naukę, przypisując ją imieniu, któremu odbiorcy dadzą posłuch. Ci ostatni nie są naiwni i przyjmują to Pismo zgodnie z tym, czym ono być powinno: nauką, autorytatywnym napomnieniem, nie wnikając w nieistotny problem komu przypisać należy formę gramatyczną tej nauki i tych napomnień<sup>7</sup>.

Obecnie wśród krytyków akatolickich trudno znaleźć przykład autora broniącego tezy o pochodzeniu od Piotra tej Księgi natchnionej, a spośród egzegetów katolickich tylko niewielu opowiada się za tą tezą. Wymienić można F. Gryglewicza<sup>8</sup>, B. Ramazzottiego<sup>9</sup> i D. Szojdę<sup>10</sup>. Ogromna większość, nawet katolików, opowiada się pseudoepigraficznym charakterem Listu, np. K. H. Schelkle<sup>11</sup>, J. Schmitt<sup>12</sup>, W. J. Dalton<sup>13</sup>.

Autorzy odrzucający autentyczność 2 P słusznie odróżniają od autentyczności kanoniczność, która odnośnie do 2 P jest przez Kościół uznawana od połowy IV w., dzięki czemu List ten jest przyjęty jako Księga natchniona, będąca źródłem wiary<sup>14</sup>.

<sup>4</sup> Zob. A. Tricot, *Pierre*, DThC 12, s. 1747–1792, zwł. s. 1784–1785.

<sup>5</sup> C. Spicq, dz. cyt., s. 185–194.

<sup>6</sup> Tamże, s. 188.

<sup>7</sup> Tamże, s. 191–193.

<sup>8</sup> Utrzymuje on, że 2 P został napisany przez apostoła Piotra tuż przed śmiercią i uważa to pismo za mające charakter testamentu. W zależności od przyjmowanej daty męczeństwa apostoła, List pochodziłby albo z 64 albo z 67 r., (zob. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, Poznań 1959, s. 267).

<sup>9</sup> B. Ramazzotti, *Le Epistole di Pietro*, w: *Introduzione alla Bibbia*, pod red. T. Ballariniego, t. V/2, Torino 1968<sup>2</sup>, s. 334–336.

<sup>10</sup> D. Szojda, *Listy katolickie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, pod red. F. Gryglewicza. Poznań 1969, s. 540.

<sup>11</sup> K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1961, s. 230–243.

<sup>12</sup> J. Schmitt, art. cyt., s. 1461.

<sup>13</sup> W. J. Dalton, *2 Peter*, w: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1969, s. 1252–1253.

<sup>14</sup> Zob. C. Spicq, dz. cyt., s. 126; W. J. Dalton, dz. cyt., s. 1252.

Argumenty przytaczane przez zwolenników pseudonimii są trudne do odparcia<sup>15</sup>. Uznanie kanoniczności tego Pisma i przypisanie któremuś z uczniów apostoła Piotra<sup>16</sup> są wystarczające do zapewnienia pełnego szacunku i doniosłości 2 P. Nie ma zatem potrzeby bronić autentyczności Piotrowej za cenę ignorowania zarzutów, których odeprzeć nie jesteśmy w stanie. Soborowe pogłębienie nauki o Objawieniu w zupełności potwierdza taką postawę we współczesnej egzegezie. W bardzo wymownych słowach wyraził to A. Klawek: „Nie upieramy się – teraz po Soborze – by tradycyjnie wyklądać chronologiczne powstanie ksiąg Nowego Testamentu. Przyjmujemy np. – wbrew dawnym decyzjom Komisji Biblijnej – że najstarszą ewangelią jest ewangelia Marka, a nie Mateusza, że Listy pastoralne są dopiero po śmierci Pawła pisane, że drugi List Piotra jest skomponowany przez jego uczniów, a jako autora Listu podano Szymona Piotra, by mu nadać większej powagi, co wówczas nikogo nie raziło, bo używanie pseudonimów było wtedy zwyczajem literackim. Ponieważ Sobór podkreślił w konstytucji o Słowie Bożym, że treścią naczelną Pisma Świętego jest *veritas ad salutem* – prawda dotycząca zbawienia człowieka – nie potrzeba kopii kruszyć o wskazanie rzeczywistego autora. Jest rzeczą obojętną kto napisał, a ważnym tylko to, co człowieka prowadzi do Boga”<sup>17</sup>.

## 2. CZAS POWSTANIA

Na podstawie argumentów wewnętrznych i zewnętrznych podawanych przez egzegetów<sup>18</sup> trzeba zatem przyjąć, że 2 P został zredagowany po śmierci apostoła Piotra (64 lub 67 r.), ale czy można ustalić dokładniejszą datę? Nie ulega wątpliwości, że List ten jest zależny od Listu Judy<sup>19</sup>, a skoro ten ostatni datuje się na początek lat siedemdziesiątych I w.<sup>20</sup>, to 2 P nie mógł być zredagowany przed 70 r. Wiele racji przemawia, wbrew stanowisku H. Werdermanna łączącego czasowo obydwie Listy<sup>21</sup>, za późniejszym powstaniem 2 P. Nie oznacza to przyzna-

---

<sup>15</sup> Zob. np. O. Cullmann, *Zarys historii Ksiąg Nowego Testamentu*, Warszawa 1969, s. 113–115; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, London 1969; R. Bartnicki, *Drugi List św. Piotra*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg biblijnych*, t. 10, Warszawa 1992, s. 144.

<sup>16</sup> Niektórzy egzegeci proponują Klemensa Rzymskiego, zob. np. E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań 1966, s. 412.

<sup>17</sup> A. Klawek, *Quis cognovit sensum Domini*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 23(1970), s. 306–318, zwł. s. 314–315.

<sup>18</sup> Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 235–237.

<sup>19</sup> Zob. np. W. J. Dalton, dz. cyt., s. 1252.

<sup>20</sup> Ks. R. Bartnicki przyjmuje za czas powstania Listu Judy przełom I i II wieku po Chrystusie. Zob. Ks. R. Bartnicki, *List Judy*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg biblijnych*, t. 10, Warszawa 1992, s. 133.

<sup>21</sup> H. Werdermann, *Die Irrlehrer des Judas – und 2. Petrusbriefes*, Gütersloh 1913, s. 27.

wania racji niektórym krytykom niezależnym, którzy datowali 2 P na 150 r.<sup>22</sup> czy jeszcze później<sup>23</sup>.

Za późniejszą datą powstania 2 P przemawia potępione w tym Liście jakieś „prywatne wyjaśnianie” Pisma Świętego (2 P 1, 20). Wynika z tego, że praca egzegetyczna już rozwijała się i dawała się odczuć potrzeba jakiejś oficjalnej hermeneutyki. Wzmiankowana wiara czytelników opierała się na Pismach nowotestamentowych (3, 17) i Tradycji (2, 21; 3, 2) – wszystko to suponuje późniejszą datę. Następnie nieobecność w 2 P cytatów apokryficznych<sup>24</sup> każe przypuszczać, że ustalono już kanon Ksiąg natchnionych. Nadto autor 2 P zwraca się do drugiego pokolenia chrześcijan (3, 4), niektórzy chrześcijanie porzucili już przyjętą wiarę Chrystusową (2, 20–22; por. 3, 17). List nie jest znany *Didache*, które jest niewątpliwie wcześniejsze, zdradza liczne pokrewieństwa z pierwszym listem Klementa Rzymskiego do Koryntian. Przyjmując, że 2 P zredagował któryś z uczniów apostoła Piotra, można z prawdopodobieństwem ustalić datę jego powstania na ok. 90 r., za Domicjana<sup>25</sup>.

### 3. ADRESACI

Do jakich czytelników był skierowany 2 P? Zdaniem C. Spicq'a może chodzić zarówno o nawróconych pogan obdarzonych darem zbawienia na wzór chrześcijan jerozolimskich (por. Dz 15, 7–9), jak i o judeochrześcijan, ale rozróżnienia takiego w Liście nie ma. Chodzi raczej o wiernych, którzy trwają w tej samej wierze przekazanej przez apostołów (por. 2 P 3, 2), o wiarę wspólną, jak wyraża się Paweł w Tt 1, 4<sup>26</sup>.

Egzegeci upatrujący odbiorców w poganochrześcijanach wskazują na opuszczenie cytatów apokryficznych, jako obcych dla nawróconych z pogaństwa<sup>27</sup> oraz na odwoływanie się przez autora 2 P do Pawła, który szczególnie znany był wśród poganochrześcijan<sup>28</sup>. J. Cantinat, wypowiadając się za tą tezą, powołuje się na 2 P 2, 18.20–22<sup>29</sup>. Tekst jednak nie jest wyraźny i z proponowanych wierszy nie narzuca się z koniecznością taki wniosek.

<sup>22</sup> Zob. O. Cullmann, dz. cyt., s. 114.

<sup>23</sup> Zob. u A. Tricot, art. cyt., s. 1788.

<sup>24</sup> 2 P przemilcza wzmiankę o sporze archaniola Michała z diabłem (2 P 2, 11) zaczerpniętą z apokryfu *Wniebowzięcie Mojżesza* (Jd 9) i tekst z Księgi Henocha zawarty w Jd 14–15.

<sup>25</sup> Por. Spicq, dz. cyt., s. 195; B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude*, (The Anchor Bible), New York 1964, s. 114–145; W. J. Dalton, dz. cyt., s. 1253. Natomiast J. N. D. Kelly podaje lata 100–110 (dz. cyt., s. 237).

<sup>26</sup> Zob. C. Spicq, dz. cyt., s. 207–208.

<sup>27</sup> Tak np. W. Vrede, *Der Judasbrief*, w: *Die katholischen Briefe*, Bonn 1932, s. 119.

<sup>28</sup> Zob. np. J. Reuss, *Die katholischen Briefe*, Würzburg 1959<sup>3</sup>, s. 105.

<sup>29</sup> J. Cantinat, *Die katholischen Briefe mit Ausnahme der Johannesbriefe*, w: *Einleitung in die Heilige Schrift*, Wien 1964, s. 438.

Adres 2 P zdaje się wskazywać na wszystkich wierzących<sup>30</sup>: „do tych, którzy dzięki sprawiedliwości Boga naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, otrzymali wiarę równie godną czci jak nasza” (2 P 2, 1).

Wielu egzegetów, opierając się na 2 P 3, 1, utrzymuje fakultatywnie, że chodzi o tych samych odbiorców, co 1 P<sup>31</sup>. W adresie tego ostatniego jest odwołanie się autora: „od wybranych przybyszów wśród rozproszenia w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii” (1 P 1, 1). Chodziłoby zatem o chrześcijan zamieszkałych na północno-zachodnich terenach Azji Mniejszej. Wśród nich pojawiliby się również niebezpieczni propagatorzy fałszywej nauki, przed którymi ostrzegął List Judy.

Reasumując, należy powiedzieć, że 2 P zredagował ok. 90 r. nieznanym nam bliżej uczeń apostoła Piotra. Nie można dokładnie określić adresatów ani miejsca ich zamieszkania. Pewne jest to, że do tychże adresatów dotarli ci sami propagatorzy błędnych nauk, których strofował w swoim Liście Juda. Niebezpieczeństwo z ich strony musiało być poważne, skoro zostały skierowane przeciwko niemu dwa Listy i – mając na uwadze odległość czasową pomiędzy zredagowaniem tychże Pism – trzeba przyjąć, że niebezpieczeństwo to utrzymywało się przez dłuższy czas.

---

<sup>30</sup> Tak np. K. H. Schelkle, dz. cyt., s. 177–178.

<sup>31</sup> Tak np. utrzymuje J. Michl, *Die katholischen Briefe*, Regensburg 1968<sup>3</sup>, s. 160; D. Szojda, dz. cyt., s. 540. Podobnie R. Bartnicki, dz. cyt., s. 143.





KS. MICHAŁ GAJOWNIK

## BISKUPI POLSCY NA SOBORZE WATYKAŃSKIM I (1869–1870)

### 1. ZARYS DZIEJÓW SOBORU WATYKAŃSKIEGO I

#### a. Geneza soboru

Sobór Watykański I był najważniejszym wydarzeniem w dziejach Kościoła XIX w. Przyczyną jego zwołania były przede wszystkim niebezpieczne dla katolicyzmu nowożytny prądy myślowe (np. liberalizm, racjonalizm, materializm, socjalizm), rozwijające się od Soboru Trydenckiego oraz pozostałości po Rewolucji Francuskiej. Tymi zagadnieniami zajął się papież Pius IX (1846–1878), ogłaszając 8 grudnia 1864 r. encyklikę *Quanta cura* i dołączony do niej *Syllabus errorum* (wykaz błędów współczesnych). *Syllabus* wywołał wielkie poruszenie, zwłaszcza wśród liberalnych katolików<sup>1</sup>. Część z nich uznała się za potępionych przez Papieża. Dlatego też w miarę wzrastania fermentu wśród katolików i trudności w Państwie Kościelnym (szczególnie po proklamowaniu Królestwa Włoch w 1861 r.), odżyła myśl zwołania soboru powszechnego.

Zamiar zwołania soboru Pius IX ujawnił po raz pierwszy 6 grudnia 1864 r., wobec wąskiego grona kardynałów – członków Kongregacji Obrzędów. Kardynałowie ci przyjęli z zadowoleniem pomysł Papieża. Wezwanie papieskie zostało skierowane również do 21 kardynałów przebywających w tym czasie w Rzymie – tylko dwóch z nich było przeciwnych<sup>2</sup>.

Uważa się, że Papież traktował sobór jako podsumowanie swojej posługi nauczycielskiej. Istnieje bowiem uzasadnione przypuszczenie, że Pius IX chciał,

---

<sup>1</sup> Zob. m.in.: J. F. Six, *Od Syllabusa do dialogu*, Warszawa 1972; R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku do pierwszej wojny światowej*, w: *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych*, pod red. L. J. Rogiera, R. Auberta, M. D. Knowlesa, t. 5, Warszawa 1985.

<sup>2</sup> B. Pylak, *Znaczenie I Soboru Watykańskiego w dziejach Kościoła*, „Wiadomości Diecezji Lubelskiej”, R. 35, 1962, nr 4–6, s. 147. Opinie kardynałów kurialnych na temat soboru, zob. H. Bogacki, *W stulecie I Soboru Watykańskiego*, „Collectanea Theologica”, R. 40, 1970, nr 4, s. 52.

aby przyszedł sobór przede wszystkim uroczyście potwierdził naukę wyrażoną w *Syllabusie*, który stanowił syntezę tej działalności. Zwraca uwagę niemal równoczesne zakomunikowanie zamiaru zwołania soboru (6 grudnia 1864 r.) i ogłoszenie *Syllabusa* razem z encykliką *Quanta cura* (8 grudnia)<sup>3</sup>. Swoje oczekiwania względem soboru Pius IX jasno określił jeszcze raz w homilii przed jego rozpoczęciem. Powiedział wtedy: „Pokazać światu, wszystkim ludziom drogi Pańskie i wraz z Papieżem pod przewodnictwem Ducha Świętego potępić błędną naukę ludzką. Nigdy potrzeba tego nie była większa, gdyż sprzymierzenie bezbożnych jest wielkiem i dobrze zorganizowanym i ukrywa się pod maską wolności”<sup>4</sup>.

W marcu 1865 r. Pius IX powołał Komisję Centralną, złożoną z 5 kardynałów<sup>5</sup>, której polecił przygotowanie soboru. Na posiedzeniu 19 marca kardynałowie podzielili na cztery kategorie problemy, którymi przyszedł sobór powinien się zająć: dogmatu (zagadnienia dotyczące ustroju i autorytetu Kościoła), spraw polityczno-kościelnych (reformacja prawa kościelnego i dostosowanie go do zmian w świecie oraz sprawy stosunków między Kościołem i państwem), misji i karności (odpowiednie kształcenie i wychowanie kleru diecezjalnego i zakonnego oraz wpływ Kościoła na porządek społeczny). Za pośrednictwem tejże komisji (szczególnie kard. P. Cateriniego – prefekta Kongregacji Soboru), Papież zwrócił się w liście apostolskim *Quot quantisque* z 20 kwietnia 1865 r. do 36 biskupów łacińskich, a 10 marca 1866 r. do 9 biskupów wschodnich, o przedstawienie swoich propozycji, mogących być przedmiotem obrad soboru (wśród adresatów nie było ani jednego biskupa polskiego). Odpowiedzi na zapytanie papieskie nadchodziły przez cały rok 1865. Biskupi chcieli, aby przyszedł sobór podkreślił ważność podstawowych prawd objawienia i autorytet Kościoła. Ponadto 8 biskupów, głównie z Włoch i Hiszpanii, wypowiedziało się za zdefiniowaniem dogmatu o nieomyślności Papieża<sup>6</sup>. W ciągu 1866 r. zaczynała się powoli krystalizować ostateczna tematyka przyszłego soboru.

Komisja Centralna utworzyła 11 sierpnia 1867 r. 5 komisji przygotowawczych, do bardziej szczegółowego rozpatrzenia materiału obrad. Były to komisje: Teologiczno-Dogmatyczna pod przewodnictwem kard. Alojzego Bilio, Dyscypliny Kościelnej (kard. Prosper Caterini), Kościelno-Polityczna (kard. Karol Reisach), do Spraw Zakonów (kard. Józef Bizzarri) oraz do Spraw Kościołów

<sup>3</sup> H. Bogacki, dz. cyt., s. 51.

<sup>4</sup> J. Kowalik, *Sobór Watykański I w świetle „Dziennika Poznańskiego”*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, T. 35, 1977, s. 204.

<sup>5</sup> Byli to kardynałowie: Karol August Reisach – przewodniczący Komisji Przygotowawczej, Konstanty Patrizi, Antoni Panebianco, Józef Bizzarri i Prosper Caterini. Abp Piotr Gianelli został sekretarzem komisji. Zob. J. S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów Kościoła w XIX w.*, t. 2, Przemyśl 1908, s. 488.

<sup>6</sup> K. Gabryel, *Znaczenie historyczne Soboru Watykańskiego pierwszego*, „Wiadomości Diecezji Łódzkiej”, R. 44, 1970, nr 7–8, s. 177; J. S. Pelczar, dz. cyt., s. 488.

Wschodnich i Misji (kard. Aleksander Barnabo). W 1868 r. dodano jeszcze Komisję do Spraw Ceremonii, której przewodniczył kard. Konstanty Patrizi. W skład tych komisji powołano teologów i kanonistów z różnych krajów, 2/3 z nich stanowili pracownicy Kurii Rzymskiej. Wśród pozostałych znaleźli się Francuzi, Niemcy, Austriacy i Węgrzy. Z Polaków zaproszono tylko ks. Włodzimierza Czackiego do Komisji Kościelno-Politycznej<sup>1</sup>.

Mimo że prace wstępne przy soborze były na ukończeniu już w 1866 r., Papież dopiero 26 czerwca 1867 r. oficjalnie ujawnił swoje postanowienie. Tego dnia przybyło do Rzymu, na uroczystości z okazji 1800-lecia śmierci apostołów Piotra i Pawła, blisko 500 biskupów z całego świata wraz z wiernymi. Zebrali się oni na konsystorzu publicznym w bazylice św. Piotra, gdzie Pius IX podał po raz pierwszy do publicznej wiadomości, że już od dłuższego czasu nosił się z zamiarem zwołania soboru. Papież akcentował przy tym jedność Kościoła i hierarchii, która pomogła mu ostatecznie w zakomunikowaniu tej radosnej nowiny<sup>7</sup>. Biskupi przyjęli tę wieść z radością, co wyrazili w adresie do Papieża z 1 lipca 1867 r.

Rok później, 29 czerwca 1868 r., Papież wydał bullę *Aeterni Patris Unigenitus Filius*, zwołującą na sobór wszystkich biskupów, zwierzchników kongregacji mniszych i generałów zakonów. Ustalała ona termin otwarcia soboru na 8 grudnia 1869 r. Bulla konwokacyjna określała także ogólne zadania soboru: „Na tym soborze ekumenicznym wszystko to najściślej powinno być rozważone i postanowione, co głównie dotyczy, w tych mianowicie najcięższych czasach, większej chwały Bożej, nienaruszalności wiary, świętości służby Bożej, wiecznego zbawienia ludzi, karności obojga duchowieństwa i jego zbawiennego, gruntownego wykształcenia, szanowania ustaw kościelnych, poprawy obyczajów, wychowania młodzieży chrześcijańskiej, jako też wspólnego wszystkich pokoju i zgody”<sup>8</sup>. Jak widać z tej zapowiedzi, przedmiot obrad soborowych był ujęty dosyć ogólnikowo, niemniej jednak obejmował wszystkie podstawowe problemy ówczesnej rzeczywistości.

Papież pismem *Arcano divinae Providentiae* z 8 września 1869 r. skierował zaproszenie na sobór do biskupów Kościoła prawosławnego. Pismem zaś *Iam vos omnes* z 13 września zwrócił się do protestantów, zapraszając ich do Rzymu celem „powrotu na łono Chrystusa”. Brewe papieskie nie znalazło jednak przychylnego odbioru ani u patriarchów Konstantynopola, Ormian, Jakobitów i Koptów, ani u protestantów. Dlatego zbliżający się sobór nie mógł być uważany za sobór zjednoczeniowy<sup>9</sup>.

Biskupi przybyli na sobór, zgromadzili się po raz pierwszy wokół Papieża w czwartek 2 grudnia 1869 r. w Kaplicy Sykstyńskiej. Na tym zgromadzeniu wy-

<sup>7</sup> K. Gabryel, dz. cyt., s. 177; B. Pylak, dz. cyt., s. 148.

<sup>8</sup> J. S. Pelczar, dz. cyt., s. 492.

<sup>9</sup> Tamże, s. 493; B. Pylak, dz. cyt., s. 148.

znaczono urzędników soborowych i ogłoszono regulamin obrad, zawarty w papieskim liście apostolskim *Multiplices inter* z 27 listopada 1869 r.<sup>10</sup> Twórcą regulaminu był biskup Karol Hefele z Rottenburga, znakomity historyk soborów. Przy układaniu regulaminu jego jedynym kryterium było, aby sobór trwał krótko i był dobrze zorganizowany. Chciał w ten sposób zapobiec przewlekłym dyskusjom, jakie miały miejsce na Soborze Trydenckim<sup>11</sup>. Regulamin przewidywał dwa rodzaje zgromadzeń: kongregacje generalne (robocze), na których wszyscy Ojcowie soborowi omawiali, przyjmowali lub odrzucali projekty dekretów, nadając im ostateczną formę, oraz sesje publiczne, na których odbywało się końcowe głosowanie nad uchwałami kongregacji i uroczyste ogłoszenie dekretu przez Papieża. Uchwały przyjmowano większością głosów.

Ogłoszenie listu apostolskiego *Multiplices inter* niektórzy odczuli jako ograniczenie praw biskupich. W poprzednich bowiem soborach – zwłaszcza podczas Tridentinum – episkopat uczestniczył w tworzeniu regulaminu. Jakkolwiek 2 grudnia nikt otwarcie nie zaprotestował, to problem ten powracał potem często podczas obrad, a w dyskusjach poza aulą soborową był stałym argumentem, mającym świadczyć o ograniczaniu wolności słowa przez Papieża<sup>12</sup>.

Wśród katolików panowała na ogół radość z powodu zwołania soboru, a biskupi wydawali listy pasterskie ze swoim poparciem. Jednakże nie brakowało i głosów przeciwnych. Wielką dyskusję przedsoborową wywołał artykuł opublikowany 6 lutego 1869 r. na łamach „*Civiltà Cattolica*” – tzw. *korespondencja z Francji*. Jej autor wyrażał nadzieje katolików francuskich, że sobór będzie krótki, gdyż sformułuje prawdy zawarte już w *Syllabusie*, a następnie ogłosi przez akklamację nieomyślność papieską. Sobór będzie miał bowiem charakter uroczystej akceptacji uchwał przygotowanych uprzednio przez Kurię Rzymską<sup>1</sup>. Papież zaaprobował opublikowanie tej korespondencji. Powszechnie uważano, że był to błąd, gdyż artykuł dał powód do plotek, że sobór chce ogłosić przez akklamację nieomyślność papieską, *Syllabus* oraz dogmat Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny (ogłoszony 8 grudnia 1854 r.) i zaraz się rozwiązać. Biskupom zostałyby wówczas zabrane prawo do swobodnego głosu.

Jednakże korespondencja w „*Civiltà Cattolica*” miała i ten dobry skutek, że zmusiła przeciwników soboru do jawnego wystąpienia. Wywołała także żywą polemikę wokół kwestii nieomyślności papieskiej. Wpłynęło to na decyzje Komisji Przygotowawczej ds. Dogmatycznych. Na posiedzeniach 11, 18 i 25 lutego 1869 r. jej członkowie podjęli jednomyślną uchwałę, że prawda ta może zostać ogłoszona jako dogmat, chociaż Pius IX początkowo, jak się wydaje, nie brał tego pod uwagę. Postanowiono jednak nie przedkładać tego schematu soborowi, dopó-

<sup>10</sup> Spis wszystkich urzędników soborowych zob.: J. S. Pelczar, dz. cyt., s. 494. Pełny tekst listu *Multiplices inter*, zob.: *Kronika Soborowa* nr 1, Tyg. Kat. T. 11, 1870, s. 26–29.

<sup>11</sup> Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, t. 1, Poznań 1986, s. 210.

<sup>12</sup> H. Bogacki, dz. cyt., s. 53.

ki biskupi sami tego wniosku nie postawią<sup>13</sup>. Zaprzeczało to zarzutom, że sobór zbiera się tylko po to, aby ogłosić dogmat o nieomyślności papieskiej.

Artykuł w „*Civiltà Cattolica*” wywołał gwałtowną reakcję szczególnie wśród liberalnych teologów niemieckich. Bardzo znany i szanowany ks. Józef Ignacy Döllinger (1799–1890), profesor historii Kościoła na Uniwersytecie w Monachium, wystąpił z szeregiem artykułów, broszur i przemówień przeciwko nieomyślności papieskiej. Następnie zebrał je i ogłosił pod pseudonimem *Janus*, w książce: *Der Papst und das Konzil* (Lipsk 1869). W swoim dziele podawał jako argument przeciwko ogłoszeniu dogmatu, że w historii stwierdza się omyślność papieskiego nauczania (tzw. *causa Honorii papae*)<sup>14</sup>.

Episkopat niemiecki zebrany w Fuldzie, 6 września 1869 r., zwrócił się natomiast z prośbą do Papieża o odłożenie sprawy dogmatu o nieomyślności papieskiej, jako nie na czasie. Różne artykuły prasowe, bardziej umiarkowane w tonie, pojawiły się także we Francji, gdzie od wieków zakorzenione były idee gallikańskie. Tutaj głównym przeciwnikiem ogłoszenia nieomyślności papieskiej byli biskup Feliks Dupanloup i biskup Henryk Maret. Wielkie wrażenie wśród Francuzów wywołał list biskupa Dupanloupa do kleru pt. *Observations sur la controverse...*, ogłoszony w listopadzie 1869 r. Biskup Dupanloup bronił w nim poglądu, że ogłoszenie dogmatu o nieomyślności jest nie na czasie i przyniosłoby więcej szkody niż korzyści. Natomiast biskup Henryk Maret, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu paryskiego, stanął w obronie zasad gallikańskich i wyższości soboru nad Papieżem.

Te wszystkie polemiki i krytyki prasowe, we Francji na łamach „*Correspondant*”, a w Niemczech – „*Augsburger Allgemeine Zeitung*” oraz obawa przed ingerencją państw w przebieg obrad i treść uchwał soborowych, powstrzymała

<sup>13</sup> J. S. Pelczar, dz. cyt., s. 498.

<sup>14</sup> W czasie pontyfikatu papieża Honoriusza I (625–638), na Wschodzie ponownie rozgorzał spór wokół definicji osoby Jezusa Chrystusa. Potępiona na soborze w Chalcedonie (451 r.) doktryna o jednej naturze Chrystusa – boskiej (*monofizytyzm*), odżyła teraz w zmienionej formie: Syn Boży ma dwie natury (ludzką i boską), ale tylko jedną wolę (boską). Naukę tę nazwano *monoteletyzmem*. W związku z tym sporem, patriarcha Konstantynopola Sergiusz I zwrócił się w 634 r. do papieża o rozstrzygnięcie kwestii, czy w odniesieniu do Jezusa Chrystusa można mówić o jednej woli, czy też należy uznać dwie wole w jego osobie. Honoriusz I odpowiedział, że Chrystus miał dwie natury i jedną wolę. Dwie wole oznaczałyby bowiem możliwość sprzeczności w działaniu Chrystusa. Uznano taką odpowiedź za przejaw monoteletyzmu, co spowodowało potępienie Honoriusza I na soborze w Konstantynopolu (680–681). Stwierdzono, że Honoriusz „przez gnuśne niedbalstwo zezwolił na skażenie niesplamionej wiary”. Do sprawy tej więcej już nie wracano. Odżyła ona na nowo dopiero w czasie Soboru Watykańskiego I. Przeciwnicy ogłoszenia dogmatu o nieomyślności papieskiej bardzo często wysuwali bowiem przypadek papieża Honoriusza jako argument przeciwko temu dogmatowi. Dzisiaj na ogół przyjmuje się, że Honoriusz nie wypowiedział się *ex cathedra* (nieomyślnie), lecz jedynie zakomunikował Sergiuszowi I swój prywatny pogląd teologiczny. Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 1989, s. 262–265; H. Stadler, *Leksykon papieży i soborów*, Warszawa 1992, s. 92–94.

Papieża od zaproszenia władców katolickich do przyjazdu na sobór. Ostrożność ta okazała się jednak zbyt czuwa, gdyż żaden władca nie starał się o możliwość uczestniczenia w obradach<sup>15</sup>.

### b. Działalność soborowa

Spośród 1050 uprawnionych Ojców soboru, przybyło na zaproszenie Papieża 764. Było to: 49 kardynałów, 10 patriarchów, 4 prymasów (wśród nich arcybiskup Mieczysław Halka Ledóchowski), 105 arcybiskupów diecezjalnych (m.in. Franciszek Ksawery Wierchlejski, arcybiskup lwowski obrz. łac. i Grzegorz Michał Szymonowicz, arcybiskup lwowski obrz. orm.), 22 arcybiskupów *in partibus*, 424 biskupów diecezjalnych (wśród nich biskup tarnowski Józef Pukalski, biskup przemyski obrz. łac. Antoni Manastyrski i wikariusz apostolski krakowski biskup Antoni Gałecki), 98 biskupów *in partibus*, 6 opatów *nullius*, 18 opatów generalnych z mitrą, 27 generałów i przełożonych zakonnych, oraz prałat (ks. Kazimierz Sosnowski, administrator diecezji lubelskiej). Z Europy przybyło 541 Ojców (m.in. 276 z Włoch, 84 z Francji, 48 z Austro-Węgier, 41 z Hiszpanii, 35 z Anglii, 19 z Niemiec), 113 z Ameryki, 83 z Azji, 14 z Afryki oraz 13 z Australii i Oceanii.

Sobór Watykański I miał cztery uroczyste sesje publiczne. Między nimi biskupi uczestniczyli w kongregacjach generalnych, których ogółem było 89. Sesjom publicznym przewodniczył Papież, a kongregacjom – pięciu kardynałów-legatów. Sesje publiczne odbyły się: 8 grudnia 1869 r. na otwarcie soboru, 6 stycznia 1870 r. na wyznanie wiary przez członków soboru, 24 kwietnia 1870 r. na ogłoszenie konstytucji *De fide catholica* oraz 18 lipca 1870 r. na ogłoszenie konstytucji *De Ecclesia Christi* z dogmatem o nieomyślności Papieża.

28 grudnia 1869 r. zaczęto omawiać pierwszy schemat *Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej*, odrzucającej błędy współczesnego racjonalizmu. Jednakże większość mówców, zabierających głos w tej sprawie, była za gruntowną przeróbką tego schematu<sup>16</sup>. Odesłano go więc 10 stycznia 1870 r. do poprawy. Przerobiony przez jezuitę Józefa Kleutgena schemat konstytucji Ojcowie soborowi otrzymali 14 marca 1870 r. Projekt składał się ze wstępu i 18 rozdziałów. Omawiał błędy ateizmu, racjonalizmu i innych kierunków napiętnowanych już w *Syllabusie*. Poza tym zawierał naukę katolicką o objawieniu, wierze i jej stosunku do wiedzy, naukę o Trójcy Świętej, chrystologię i antropologię. Ponowna dyskusja nad projektem zajęła 17 kongregacji generalnych (18 marca – 19 kwietnia

<sup>15</sup> H. Bogacki, *Teoria soboru powszechnego w przygotowaniu i obradach I Soboru Watykańskiego*, Warszawa 1965, s. 188–191.

<sup>16</sup> Dokładny opis dyskusji nad projektem *Konstytucji De fide catholica* zob.: H. Bogacki, *W stulecie...*, s. 56–59; J. S. Pelczar, dz. cyt., s. 529–530.

1870 r.). Ostateczne głosowanie odbyło się na trzeciej sesji publicznej, 24 kwietnia 1870 r. *Constitutio dogmatica de fide catholica* została przyjęta jednogłośnie 667 głosami i zatwierdzona przez Papieża bullą *Dei Filius*. Wielką zasługą twórców Konstytucji było jasne sprecyzowanie nauki katolickiej na temat wiary. Orzeciono tu możliwość poznania istnienia Boga także dzięki samemu rozumowi, nawet gdyby człowiek nie posiadał Objawienia Bożego, zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji<sup>17</sup>.

29–30 kwietnia toczyły się obrady nad poprawionym schematem o małym katechizmie. 4 maja głosowano nad tym projektem, jednakże znów zgłoszono wiele poprawek. Odesłano go więc do komisji dyscyplinarnej. Na 50 kongregacji generalnej rozdano Ojcom poprawiony schemat, ale niestety nie doszło już do ostatecznego jego przyjęcia.

Jednakże najpoważniejszym zagadnieniem poruszonym podczas Soboru Watykańskiego I była kwestia nieomyślności papieskiej. W maju 1870 r., na prośbę 100 uczestników, Papież polecił podjąć dyskusję nad nieomyślnością papieską. Od 13 maja do 18 lipca 1870 r. omawiano projekty Konstytucji dogmatycznej *De Ecclesia Christi*, w której zawarto rozdział mówiący o nieomyślności papieskiej. Konkretna dyskusja zaczęła się dopiero 13 maja, jednakże już od stycznia 1870 r. rozpoczęły się zdecydowane zabiegi członków soboru, aby sprawę nieomyślności wnieść lub nie pod obrady soboru. Około 70% Ojców soboru – tzw. *infallibiliści* – życzyło sobie, by sobór zajął się zdefiniowaniem dogmatu o nieomyślności papieskiej. Natomiast „Mniejszość” – tzw. *inopportuniści* – nie sprzeciwiała się samej prawdzie, ale głosiła, że tego rodzaju definicja jest nie na czasie (*in tempore inopportuno*). Należeli do niej głównie biskupi niemieccy, austriaccy i węgierscy, a także część biskupów francuskich i wschodnich.

Przeciwko ogłoszeniu dogmatu występowali tak wybitni biskupi, jak: arcybiskup Wiednia kard. Józef Rauscher, arcybiskup Pragi kard. Schwarzenberg, biskup Moguncji Wilhelm Ketteler, biskup Rottenburga Karol Hefele czy Feliks Dupanloup z Orleanu. Natomiast bronił go kard. Henryk Manning, arcybiskup Westminsteru, arcybiskup Wiktor Dechamps z Mechlina, biskup Gaspard Mermillod z Genewy czy arcybiskup Mieczysław Ledóchowski. *Infallibiliści* chcieli podkreślić za pomocą dogmatu jedność Kościoła katolickiego w tym trudnym okresie. Natomiast *inopportuniści* obawiali się, że ogłoszenie dogmatu pogłębi rozdział z innymi Kościołami chrześcijańskimi, zwiększy wrogość protestantów, umożliwi nową schizmę w Niemczech oraz spowoduje wzrost władzy papieskiej w Kościele na niekorzyść biskupów i wyższego duchowieństwa.

---

<sup>17</sup> Cały tekst Konstytucji dogmatycznej *De fide catholica*, zob. Tyg. Kat. T. 11, 1870, nr 20 i 21, s. 306, 325–327; S. Głowa, J. Bieda, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, s. 19–29.

25 grudnia 1869 r. arcybiskup Wiktor Dechamps jako pierwszy – w imieniu „Większości” – wniósł petycję w sprawie zajęcia się nieomylnością. 3 stycznia 1870 r. w ślad za nim poszło 45 biskupów, wystosowując do każdego z Ojców list otwarty i memoriał. Wyrażali w nim swą wiarę w nieomylność papieską i prosili o podpisanie postulatu, mającego na celu dogmatyczne jej orzeczenie. W memoriale tym czytamy: „Niżej podpisani Ojcowie pokornie i usilnie upraszają powszechny synod watykański, aby jasnymi i usuwającymi wszelką wątpliwość słowami zawyrokować raczył, że władza Rzymskiego biskupa jest najwyższa, a tym samym wolna od błędu, gdy w rzeczach wiary i moralności postanawia i ukazuje to, co wszyscy wierni chrześcijanie powinni wierzyć i zachowywać lub co mają odrzucać i potępiać”<sup>18</sup>. Od tego momentu można mówić, że zagadnienie nieomylności papieskiej zaczęło stawać się centralnym punktem zainteresowań uczestników soboru.

Do końca stycznia przeszło 450 członków soboru podpisało tę petycję. 28 stycznia 1870 r. delegacja „Większości” wręczyła ją komisji do przyjmowania wniosków. Natomiast biskupi „Mniejszości” złożyli pięć przeciwnych petycji. Petycje te podpisane ogółem przez 136 biskupów, wręczył 29 stycznia 1870 r. komisji ds. wniosków kard. Schwarzenberg<sup>19</sup>. 1 marca 1870 r. biskup Aleksander Franchi, sekretarz komisji do przyjmowania i badania wniosków, powiadomił sekretarza soboru, biskupa Józefa Fesslera, że Papież, na wniosek tejże komisji, uwzględniając wszystkie ww. petycje, polecił włączyć problem nieomylności papieskiej w program obrad soboru. 6 marca 1870 r. biskup Józef Fessler skierował do Ojców list informujący o tej decyzji. Jednocześnie przekazał im tekst dodatkowego rozdziału (*Romanum Pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse*) o nieomylności papieskiej, polecając włączyć go do schematu *De Ecclesia Christi*, zaraz po rozdziale XI (*De primatu Romani Pontificis*) o prymacie papieskim<sup>20</sup>.

Do 25 marca 1870 r. biskupi przesyłali swoje uwagi na temat rozdziału XI oraz rozdziału dodanego. Wśród 88 wypowiedzi biskupów na temat rozdziału XI, aż 30 wyrażało niezadowolenie z niedostatecznego przedstawienia w tym schemacie władzy episkopatu w Kościele. Obawiano się wchłonięcia funkcji biskupiej przez prymat papieski. Najwięcej uwag wpłynęło jednak w sprawie dodanego rozdziału o nieomylności papieskiej. „Mniejszość” uważała, że twierdzenie o nieomylności Papieża jest pozbawione podstaw w prawdach wiary i jest sprzeczne z wieloma faktami historycznymi. Jej zdaniem Chrystus nie przyrzekł nieomylności Piotrowi, jako wyodrębnionemu z Kościoła, ale tylko w ścisłej łączności z biskupami. Natomiast projekt nieomylności papieskiej tę jedność zrywa. Dlatego,

<sup>18</sup> „Czas”, R. [23], 1870, nr 22, s. 1.

<sup>19</sup> W. Klimkiewicz, *Kardynał Ledóchowski na tle swej epoki 1822–1902*, t. 3, Poznań 1987, s. 130–131.

<sup>20</sup> H. Bogacki, *W stulecie...*, s. 64.



żeby zagwarantować udział biskupów w nieomylności Kościoła, opozycja postulowała, by wśród warunków nieomylności papieskiej wymienić zgodę biskupów. Natomiast „Większość” z radością powitała rozdział o nieomylności i nie chciała w nim żadnych zmian<sup>21</sup>.

*Infalibiliści* pragnęli jak najwcześniej rozpocząć debatę nad nieomylnością papieską. Chcieli pominąć inne schematy przedyskutowane już na kongregacjach generalnych, a nawet kolejność rozdziałów schematu konstytucji dogmatycznej *De Ecclesia Christi*. Dlatego też kierownictwo soboru, nie zważając na protesty „Mniejszości”, domagającej się przestrzegania kolejności obrad, podjęło decyzję zajęcia się kwestią prymatu i nieomylności przed wszystkimi innymi zagadnieniami. Komisja ds. Wiary, pomijając 10 pierwszych rozdziałów schematu o Kościele<sup>22</sup>, stworzyła z rozdziału XI i rozdziału dodanego osobny schemat. Powstała w ten sposób *Pierwsza Konstytucja o Kościele Chrystusowym*, obejmująca prymat i nieomylność papieską. 9 maja doręczono ją Ojcom soboru. Dyskusja nad nią rozpoczęła się 13 maja i zajęła 14 kongregacji<sup>23</sup>.

Po dwóch miesiącach, gdy okazało się, że uzyskanie zgody wszystkich Ojców jest niemożliwe, przyjęto wniosek o ostateczne zamknięcie dyskusji i przeprowadzenie wstępnego głosowania. Głosowanie to odbyło się 13 lipca 1870 r., na 85 kongregacji generalnej. Na 601 zebranych, za definicją nieomylności papieskiej opowiedziało się 451 Ojców, 88 głosowało przeciw, a 62 dało *placet iuxta modum* (zgoda pod pewnymi warunkami) uznając, że ze względów politycznych lepiej odłożyć sprawę do następnego soboru. Za zgodą Papieża 17 lipca opuściło Rzym 55 oponentów, którzy nie chcieli głosować *placet* na sesji publicznej, a jednocześnie, aby nie głosować *non placet* w obecności Papieża i by nie szkodzić powadze Kościoła i soboru.

W poniedziałek 18 lipca 1870 r. o godz. 9<sup>00</sup> rano, odbyła się 4 uroczysta sesja publiczna. Za przyjęciem *Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym* głosowało 533 członków soboru, a tylko dwóch: biskup Riccio z Sycylii i biskup Fitzgerald ze Stanów Zjednoczonych wypowiedziało się przeciwko niej. Jednakże zaraz po głosowaniu, uczynili oni wyznanie wiary, poddając się wyrokowi soboru. W dzień ogłoszenia dogmatu, nieobecni na sesji publicznej kardynałowie J. Rauscher i Schwarzenberg oraz biskupi K. Hefele i W. Ketteler osobiście złożyli na ręce Papieża adres, w którym dobrowolnie przyjmowali Konstytucję *De Ecclesia*.

Zaraz po uchwaleniu Konstytucji dogmatycznej *De Ecclesia*, Papież zatwierdził ją i ogłosił bullą *Pastor Aeternus*. W Konstytucji czytamy: „[...] trzymając się wiernie Tradycji otrzymanej od początku wiary chrześcijańskiej, ku chwale Boga,

<sup>21</sup> Przebieg dyskusji nad oboma rozdziałami zob.: H. Bogacki, *W stulecie...*, s. 65–67.

<sup>22</sup> Dziesięć początkowych rozdziałów schematu Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym miało stanowić *Drugą Konstytucję o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa*. Jednakże niespodziewane przerwanie soboru uniemożliwiło jej dogmatyzację.

<sup>23</sup> H. Bogacki, *W stulecie...*, s. 68.

Zbawiciela naszego, ku podwyższeniu religii katolickiej i zbawieniu chrześcijańskich narodów, za zgodą świętego Soboru nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* – tzn. gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostołską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności – dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra Apostoła ma tę nieomyślność, jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności. Toteż takie definicje są niezmiennie same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła<sup>24</sup>. Nieomyślność papieska stała się więc dogmatem przyjętym jednomyślnie. Kwestię rozumienia terminu *ex cathedra* pozostawiono interpretacji Stolicy Apostolskiej.

Na Soborze Watykańskim I rozwiązano trafnie nie tylko kwestię prymatu i nieomyślności, pominiętą przez Sobór Trydencki, ale także kwestię stosunku istoty władzy papieskiej do władzy biskupów<sup>25</sup>. Konstytucja *De Ecclesia* rozstrzygała bowiem definitywnie wielowiekowy spór o pozycję Piotra wśród apostołów i biskupa Rzymu pośród episkopatu świata. Określała ona, że Papież ma najwyższą władzę jurysdykcyjną w Kościele w rzeczach wiary i moralności, jak też w tym, co dotyczy karności i rządzenia Kościołem na całym świecie. Władza ta jest zwyczajna i bezpośrednia w odniesieniu do wszystkich poszczególnych Kościołów oraz do wszystkich pasterzy i wiernych. Ważne też było ukazanie Rzymu, jako centrum i widzialnego znaku jedności Kościoła<sup>26</sup>.

Z 51 schematów przygotowanych przez komisje soborowe, w ciągu całego trwania soboru, przyjęto tylko dwa (*De fide catholica* i *De Ecclesia Christi*). Nad czterema dalszymi, z zakresu dyscypliny kościelnej, zaledwie zaczęto dyskusję (o biskupach, o wakującej stolicy biskupiej, o życiu kleru i o małym katechizmie, głosowano nad nimi, ale ich uroczyste nie ogłoszono). Natomiast nie zdążono w ogóle zastanowić się nad 24 schematami o karności kościelnej i nowelizacji prawa kościelnego, nad 3 schematami dogmatycznymi o małżeństwie chrześcijańskim, nad 18 schematami o życiu zakonnym oraz nad schematem o Kościołach wschodnich i działalności misyjnej Kościoła.

19 lipca 1870 r., następnego dnia po ogłoszeniu bulli *Pastor Aeternus*, wybuchła wojna prusko-francuska. Sytuacja w Rzymie zaczęła być groźna, wojska francuskie musiały opuścić miasto, a armia włoska czekała na dogodny moment, by je zdobyć. Biskupi zaczęli więc śpiesznie opuszczać Rzym. W mieście pozostało tylko ok. 150 biskupów, którzy odbyli jeszcze dwie ostatnie kongregacje generalne (13 sierpnia i 1 września). Niestety, już 20 września 1870 r. wojska

<sup>24</sup> S. Głowa, I. Bieda, dz. cyt., s. 86–87. Wyjaśnienie tekstu *Konstytucji o Kościele Chrystusowym* zob.: T. Silnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962, s. 153–154.

<sup>25</sup> T. Silnicki, dz. cyt., s. 154.

<sup>26</sup> Zob. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 255–256.

włoskie zajęły Rzym, a plebiscyt ludności ogromną większością głosów włączył Wieczne Miasto do Królestwa Włoch.

W tej sytuacji Pius IX, 20 października 1870 r., bullą *Postquam Dei munere* zawiesił sobór. Papież zapowiedział, że będzie on kontynuowany w późniejszym, pomyślniejszym dla Kościoła okresie: „[...] widząc z wielkim smutkiem, że watykański sobór w takim czasie dalej odbywać by się żadną miarą nie mógł, po dojrzałym uprzednim rozważeniu, z własnej woli tegoż watykańskiego powszechnego soboru odprawianie na inny stosowniejszy i dogodniejszy czas, który ta święta stolica oznaczy, z Apostolskiej władzy niniejszym pismem zawieszamy i za zawieszone ogłaszamy, błagając Boga założyciela i mściciela Kościoła swojego, iżby po usunięciu wszelkich przeszkód Oblubienicy Swojej najwierniejszej jak najprędzej przywrócił wolność i pokój”<sup>27</sup>. 21 października jak starodawny zwyczaj nakazywał, bulla została przybita na bramach wszystkich rzymskich bazylik.

### c. Znaczenie soboru

Sobór Watykański I i jego postanowienia mają ogromne znaczenie pod względem: dogmatycznym, ustroju kościelnego i spraw polityczno-kościelnych. Dzięki Soborowi została zakończona synteza katolicyzmu przez ogłoszenie dogmatu o prymacie i nieomyślności papieskiej. Dogmatyzacja tych prawd była naturalnym podsumowaniem nauki kościelnej w tym zakresie, głoszonej już od początku istnienia Kościoła<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Tyg. Kat. T. 11, 1870, nr 43, s. 678; „Czas”, R. [23], 1870, nr 246, s. 2.

<sup>28</sup> W pierwszym tysiącleciu, podobnie zresztą jak w nauczaniu samego Chrystusa, nie pojawiło się słowo „nieomyślność”. Istniało jednakże bardzo silne przekonanie, że następcy Piotra zapewniają trwanie w Kościele nieskażonej wiary. Od V w. papieże zaczynają uznawać określenie *irreformabiles* (niereformowalne) w odniesieniu do decyzji Stolicy Apostolskiej. Uznaje się, że od jej decyzji nie ma odwołania, że posiada ona władzę sądenia Kościołów, ale sama nie może być sądzona przez inne. Papieże, bez napotykania na protesty, które kwestionowałyby ich najwyższy autorytet, ingerują w życie gmin chrześcijańskich, rozstrzygają spory, układają obowiązujące wyznania wiary (np. papieże Hormizdas i Hadrian I). Średniowiecze przesunęło akcent na nieomyślność papieża jako tego, który formułuje wiarę. Stało się tak przez szerzące się błędy oraz przez zdecydowaną postawę papieży (np. Grzegorza VII, Aleksandra III czy Innocentego III). Coraz częściej i wyraźniej mówiło się o papieżu jako najwyższym autorytecie doktrynalnym w Kościele. Niestety okres schizmy zachodniej i Soboru w Konstancji obniżył autorytet papieży w sprawach wiary i moralności. Myślano o uznaniu wyższości soboru nad papieżem. Jednak Sobór Trydencki chciał zdefiniować naukę o nieomyślności, ale zrezygnował z tego ze względu na protest biskupów hiszpańskich. W okresie potrydenckim teologowie próbowali ustalić sposób funkcjonowania nieomyślności papieskiej, więc coraz dokładniej chciano określić warunki i okoliczności nieomyślności. Wreszcie w XIX w. doszło do ogłoszenia dogmatu o nieomyślności papieskiej na Soborze Watykańskim I. Papież naucza jednak przede wszystkim w sposób zwyczajny, nie ekskatedralny, czyli mniej zobowiązujący. Niezależnie jednak od sposobu, w jaki papież przepowiada, pełni on funkcję, którą Sobór Watykański I określił

Rzadkie posługiwanie się formułą *ex cathedra* w następnych latach, sprawiło że dogmat o nieomyślności papieskiej zyskał powszechną akceptację i zapomniano o gwałtownej opozycji względem niego.

Kościół po Soborze Watykańskim I uzyskał ogromną sprężystość i wzmocnienie centralizacji. Położyło to ostateczny kres teoriom separatystycznym, w rodzaju episkopalizmu czy febronianizmu, które od dwustu lat nękały Kościół. Jednocześnie nastąpił ogromny wzrost autorytetu moralnego Stolicy Apostolskiej oraz wewnętrzne zjednoczenie Kościoła, przez nierozdzielne związanie z Rzymem wszystkich Kościołów partykularnych<sup>29</sup>. Ważne było również i to, że Sobór Watykański był całkowicie wolny od ingerencji politycznej rządów europejskich. Trzeba podkreślić fakt autentycznej powszechności tego soboru. Uczestniczyło w nim większość biskupów katolickich ze wszystkich stron świata (z wyjątkiem Rosji); ponad trzykrotnie więcej niż na Soborze Trydenckim. Niestety wynikiem uchwał Soboru był także Kulturkampf i powstanie Kościoła starokatolickiego.

## 2. WYJAZD POLSKICH DUCHOWNYCH DO RZYMU

### a. Wielkie Księstwo Poznańskie

W czasie Soboru Watykańskiego I Kościół katolicki w zaborze pruskim miał jedno arcybiskupstwo oraz trzy diecezje. Od 1866 r. arcybiskupem w Poznaniu i Gnieźnie był Polak, Mieczysław Halka Ledóchowski. Natomiast ordynariuszem we Wrocławiu był biskup Henryk Förster (1853–1881), we Fromborku biskup Filip Krementz (1867–1885), a w Pelplinie zasiadał biskup Jan Nepomucen Marwitz (1857–1886) – był on z pochodzenia Polakiem, niestety miał przeszło 70 lat i nie wziął udziału w soborze.

Obok czterech ordynariuszy w diecezjach tych było ponadto pięciu biskupów pomocniczych. Wśród nich trzej: Hadrian Włodarski we Wrocławiu (1861–1875), Józef Cybichowski w Gnieźnie (1867–1887) i Franciszek Stefanowicz w Poznaniu (1854–1870) byli Polakami, lecz niestety nie wzięli udziału w soborze. Dwaj pozostali to: Niemiec Jerzy Jeszke w Pelplinie (1856–1881) i Ślązak Antoni Frenzel we Fromborku (1852–1873). Arcybiskup Mieczysław Ledóchowski był jedynym Polakiem, reprezentującym na soborze diecezje polskie zaboru pruskiego.

Arcybiskup Mieczysław Ledóchowski<sup>30</sup> z wiadomością o soborze zetknął się po raz pierwszy w listopadzie 1865 r. jeszcze jako nuncjusz w Brukseli. 17 listo-

---

jako strzeżenie i wyjaśnianie depozytu wiary. Zob. S. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 161–162.

<sup>29</sup> K. Gabryel, dz. cyt., s. 180.

<sup>30</sup> Abp Mieczysław Ledóchowski urodził się 29 października 1822 r. w Górkach koło Klimontowa w diecezji sandomierskiej. W l. 1841–43 studiował w seminarium świętokrzyskim w Warsza-

pada kard. Prosper Caterini – prefekt Kongregacji Soboru – wysłał do nuncjuszów list z wiadomością, że Papież zwołuje sobór ekumeniczny do Rzymu, i że do prac przygotowawczych pragnie prócz rzymskich teologów i kanonistów przyciągnąć także uczonych z zagranicy. W myśl wskazań Piusa IX, kard. Caterini prosił więc nuncjusza Ledóchowskiego, by z terenu podlegającego jego nuncjaturze wskazał dwóch teologów lub kanonistów, których Stolica Apostolska mogłaby powołać w charakterze konsultorów do prac przygotowawczych.

Po raz drugi arcybiskup Ledóchowski usłyszał o zwołaniu soboru powszechnego, gdy razem z arcybiskupem Franciszkiem Wierchlejskim i biskupem Antonim Manastyrskim, uczestniczył 26 czerwca 1867 r. w uroczystościach z okazji 1800 rocznicy męczeńskiej śmierci Piotra i Pawła. Warto wspomnieć, że gdy Pius IX ogłaszał w bazylice św. Piotra swoją decyzję o zwołaniu soboru, arcybiskup M. Ledóchowski zajmował miejsce tuż obok Papieża, jako asystent tronu papieskiego. Prymas z wielką radością powitał także bullę konwokacyjną *Aeterni Patris* z 29 czerwca 1868 r. Jeszcze w tym samym roku zaczął się przygotowywać do udziału w soborze<sup>31</sup>.

23 października 1869 r., dwa tygodnie przed swym wyjazdem na sobór, arcybiskup M. Ledóchowski wystosował list pasterski, w którym oznajmiał wierzącym, że udaje się do Rzymu. W liście tym możemy wyczytać, jak Prymas rozumiał ważność i potrzebę zwołania soboru: „Sobory nie stanowiły nigdy prawd nowych, ale uwydatniały, objaśniały, oznaczały bliżej, zwłaszcza wobec mnożących się nieustannie za poduszczeniem szatańskim błędów, prawdę żywą, jedną zawsze, bo przez Boga objawioną, a w Jego Kościele nieomylnie przechowywaną [...]. Trzy wieki upłynęły od chwili, kiedy się ostatni Sobór Powszechny w Trydencie odbył. Przyszedł jednak, wedle nieomylnego sądu Ojca Świętego czas, w którym uroczysty głos Kościoła ma się znowu dać słyszeć, aby zatwierdzić raz jeszcze prawdy odwieczne i niezmiennie [...]. Po Soborze możemy i powinniśmy

---

wie, a w l. 1843–1845 na Uniwersytecie Gregoriańskim i na Akademii dei Nobili Ecclesiastici w Rzymie. W 1847 r. uzyskał doktorat teologii i obojga praw na Uniwersytecie Gregoriańskim. 13 lipca 1845 r. został wyświęcony na księdza. W 1851 r. zaczął pracować w dyplomacji watykańskiej, jako urzędnik w sekretariacie Kongregacji ds. Nadzwyczajnych Kościoła. W l. 1852–1856 był audytorem nuncjatury w Lizbonie, w l. 1857–1861 delegatem papieskim na Nową Grenadę (Kolumbia), a w l. 1862–1866 nuncjuszem w Belgii. W 1861 r. Pius IX mianował go arcybiskupem tytularnym tebańskim, a 8 stycznia 1866 r. prekonizował na metropolitę gnieźnieńskiego i poznańskiego. Jako arcybiskup czuwał on nad podnoszeniem się poziomu duszpasterstwa (kongregacje dekanalne i konferencje dziekanów) oraz nauki w seminariach. 15 marca 1875 r. został mianowany kardynałem. Od 3 marca 1876 r. przebywał na przymusowym wygnaniu w Rzymie. Kard. Ledóchowski zrezygnował ze swoich arcybiskupstw 2 marca 1886 r., na wyraźne żądanie Leona XIII (1878–1903). W 1892 r. został prefektem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Zmarł w Rzymie 22 lipca 1902 r. Zwłoki jego przewieziono do Polski, jednakże wobec sprzeciwu władz pruskich złożono je w katedrze gnieźnieńskiej dopiero 26 września 1927 r. Zob. A. Galos, Z. Zieliński, *Ledóchowski Mieczysław*, w: Pol. Słow. Biogr., T. 16, 1971, s. 626–628, tamże literatura.

<sup>31</sup> W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 118, 120.

spodziewać się wiele. Biskupi gorliwością o zbawienie dusz zagrzani radzić będą w zgodzie i jedności i z zupełną swego zdania swobodą. Sobór prawa żadnego nie naruszy, nigdzie prawdziwego pokoju synów Bożych nie zakłóci, a da Pan Bóg, ożywi wiarę, wzmocni obyczaj chrześcijański, ukrzepi karność, i ściśni więzy miłości, ufności i posłuszeństwa pomiędzy wiernymi a Kościołem<sup>32</sup>. Z fragmentu tego jasno wynika, że Arcybiskup wierzył w „nieomylny sąd” Papieża i nie obawiał się ograniczania wolności słowa na soborze.

Prymas zdawał sobie doskonale sprawę, że sobór potrwa co najmniej kilka miesięcy, dlatego też ustanowił zarząd nad archidiecezjami na czas swojej nieobecności. 27 października 1869 r. pojawiła się więc w ósmym numerze „Urzędowego Dziennika Kościelnego” następująca decyzja arcybiskupa Ledóchowskiego: „[...] I na cały czas pobytu mego w Rzymie na Soborze powszechnym, na który wybieram się z początkiem przyszłego miesiąca listopada, do zastępowania mnie we wszystkich sprawach odnoszących się do administracji diecezjalnej upoważniony jest J.W.J.X. Infulat [Bonifacy Antoni] Brzeziński w Poznaniu [...]”<sup>33</sup>.

Chcąc uniknąć mrozów, które mogłyby wystąpić w środkowej Europie jeszcze przed grudniem, arcybiskup Ledóchowski prosił Stolicę Apostolską o pozwolenie wyjazdu na sobór już na początku listopada. 20 października 1869 r. Prymas uzyskał od Papieża stosowne zezwolenie, wyznaczył więc swój wyjazd na 8 listopada. Już na dwa tygodnie przed tym terminem duchowni i świeccy zaczęli składać Prymasowi życzenia pomyślnej podróży i szczęśliwego powrotu. Również arcybiskup Ledóchowski składał osobiście wizyty pożegnalne najznamienitszym obywatelom Poznania, aby nadać swej podróży jak najwyższe znaczenie<sup>34</sup>. 7 listopada 1869 r., w przeddzień wyjazdu, w pałacu arcybiskupim zebrała swego pasterza Kapituła Metropolitalna poznańska oraz ks. Maciej Dorszewski – oficjał i wikariusz generalny gnieźnieński.

W swoim przemówieniu pożegnalnym Arcybiskup po raz kolejny dowiódł, że wierzy w nieomylność papieską i wcale się nie boi, że ona w czymkolwiek uszczupla jurysdykcję biskupią. Jego zdaniem, wręcz przeciwnie, nieomylność Papieża jurysdykcję tę wspomaga i umacnia. Arcybiskup Mieczysław Ledóchowski powiedział bowiem: „Jak my biskupi w zupełnej zależności od naszego zwierzchnika, Następcy Piotra, najzupełniejszej nabywamy w rządzeniu duszami swobody, bo się na nieomylny jego wspieramy powadze, tak wy kapłani, a przez was i lud wierny w jedności i związku z waszymi biskupami tej samej synów bożych, a jedynej prawdziwej kosztować możecie i kosztujecie wolności”<sup>35</sup>. Zaraz potem Arcybiskup przyjmował duchowieństwo miasta Poznania i najbliższej okolicy. W ich imieniu przemawiał ks. prodziekan Karol Kessler. Złożył on na ręce

<sup>32</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 45, s. 705–706.

<sup>33</sup> Tamże, s. 723.

<sup>34</sup> W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 120.

<sup>35</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 46, s. 725–726.

Prymasa pismo zbiorowe duchowieństwa poznańskiego z wyrazami uszanowania i miłości dla Ojca Świętego i Stolicy Apostolskiej, aby Arcybiskup wręczył go Papieżowi.

Jak wspomniano, Arcybiskup wyruszył do Rzymu 8 listopada 1869 r. W podróży do Wiecznego Miasta towarzyszyło Arcybiskupowi trzech wybitnych teologów, mających wspierać go radą w czasie obrad soborowych. Byli to księża: Jan Janiszewski<sup>36</sup>, profesor teologii moralnej w Poznaniu i wikariusz generalny poznański; Witalis Maryański<sup>37</sup>, tłumacz i wydawca dzieł ascetycznych, osobisty kapelan Prymasa oraz Edward Likowski, doktor teologii i doskonały znawca unii kościelnej w Polsce.

Ksiądz Edward Likowski<sup>38</sup> był także ówczesnym rektorem Seminarium Duchownego w Poznaniu. Oprócz ww. osób wybrało się w podróż razem z Pryma-

---

<sup>36</sup> Ks. Jan Chryzostom Janiszewski urodził się 27 stycznia 1818 r. w Pudliszkach w Wielkopolsce. Teologię i historię studiował na Uniwersytecie Wrocławskim. W 1842 r. uzyskał we Wrocławiu licencjat teologii. Na kapłana został wyświęcony w Gnieźnie 1 czerwca 1844 r. W 1846 r. powołano go na profesora historii Kościoła i teologii moralnej do Seminarium w Poznaniu. W l. 1848–1855 był rektorem tegoż Seminarium, a w l. 1855–1865 – proboszczem w Kościelcu pod Inowrocławiem. W 1866 r. ks. Janiszewski przeniósł się do Poznania, gdzie abp M. Ledóchowski mianował go kanonikiem katedralnym, oficjałem i w końcu wikariuszem generalnym poznańskim. Prowadził działalność pisarską. W 1891 r. w Poznaniu wyszło jego główne dzieło pt. *Kościół i państwo chrześcijańskie*. 23 lipca 1871 r. został konsekrowany na biskupa sufragana poznańskiego. W czasie Kulturkampfu uzyskał od papieża godność prałata domowego, asystenta tronu papieskiego i protonotariusza apostolskiego. Zmarł w Gnieźnie 11 października 1891 r. Zob.: Z. Grot, *Janiszewski Jan Chryzostom*, w: Pol. Słow. Biogr., t. 10, 1962–1964, s. 523–524, tamże literatura.

<sup>37</sup> Ks. Witalis Maryański urodził się 28 kwietnia 1835 r. w Gniewkowie na Kujawach. W l. 1856–1858 odbył studia filozoficzne i teologiczne w Monasterze. Przerwał je ze względu na zły stan zdrowia. Po powrocie do diecezji otrzymał w 1858 r. święcenia kapłańskie. W 1866 r. abp M. Ledóchowski mianował go swym sekretarzem i kapelanem. W czerwcu 1871 r. został kanonikiem kapituły metropolitalnej poznańskiej. W l. 1877–1886 był tajnym delegatem arcybiskupa Ledóchowskiego do zarządu jego archidiecezjami. W grudniu 1886 r. ks. Maryański został protonotariuszem apostolskim, a od 1887 r. był proboszczem katedry poznańskiej. Zmarł w Poznaniu 16 lutego 1895 r. Zob.: Z. Zieliński, *Maryański Witalis*, w: Pol. Słow. Biogr., t. 20, 1975, s. 107, tamże literatura.

<sup>38</sup> Ks. Edward Likowski urodził się 26 września 1836 r. we Wrześni. Studiował teologię w Poznaniu, Monasterze i w Gnieźnie. 22 maja 1866 r. uzyskał w Monasterze doktorat teologii. 30 września 1865 r. powołano ks. Likowskiego na profesora historii Kościoła i prawa kanonicznego w poznańskim Seminarium Duchownym. Od 3 października 1867 r. do 23 sierpnia 1873 r. pełnił obowiązki profesora i rektora tegoż Seminarium. W maju 1870 r. w uznaniu zasług, jakie położył na Soborze Watykańskim I, papież mianował go swoim prałatem domowym. 1 lipca 1886 r. abp Juliusz Dinder mianował ks. Likowskiego wikariuszem generalnym i oficjałem. 17 marca 1887 r. Leon XIII powołał go na sufragana poznańskiego. Od czerwca 1890 r. do stycznia 1892 r. bp Likowski był wikariuszem kapitulnym i administratorem diecezji poznańskiej po śmierci abpa J. Dindera. Taką samą funkcję spełniał po śmierci abpa F. Stablewskiego (1906–1914). We wrześniu 1914 r. bp E. Likowski został podniesiony do godności metropolity gnieźnieńsko-poznańskiego. Zmarł w Poznaniu 20 lutego 1915 r. Zob.: A. Galos, *Likowski Edward*, w: Pol. Słow. Biogr., t. 17,

sem także kilkunastu najwybitniejszych kapłanów obu archidiecezji: m.in. radca konsystorza generalnego, ks. kanonik Marcin Jarosz z Gniezna<sup>39</sup>, ks. kanonik chełmiński Antoni Pomieczynski<sup>40</sup> z Pelplina, ks. dziekan nowomiejski Gustaw Rzeźniewski z Jarocina<sup>41</sup> i ks. Franciszek Bażyński<sup>42</sup>, proboszcz parafii św. Wojciecha w Poznaniu<sup>43</sup>.

Arcybiskup Mieczysław Ledóchowski przybył do Rzymu rano w sobotę, 13 listopada 1869 r., w dzień św. Stanisława Kostki. 19 listopada Arcybiskup wysłał list do swego sekretarza ks. prałata Jana Koźmiana (1814–1877), opisujący wrażenia z podróży do Rzymu. Czytamy w nim m.in.: „Podróż była szczęśliwa, choć mniej przyjemna niż ta w r. 1867, albowiem pora roku posunięta, dni krótkie

---

1972, s.330–332, tamże literatura; B. Kumor, *Likowski Edward*, w: *Słow. Pol. Teol. Kat.* pod red. H. E. Wyczawskiego, t. 2, 1982, s. 525–527, tamże literatura.

<sup>39</sup> Ks. Marcin Jarosz urodził się w 1801 r. w Trzciance. W 1824 r. otrzymał święcenia kapłańskie i został wikariuszem w Lesznie oraz nauczycielem religii w tamtejszym gimnazjum. W 1832 r. został proboszczem w Święciochowie. 24 września 1857 r. otrzymał kanonię w kapitule gnieźnieńskiej. Natomiast w 1858 r. abp L. Przyłuski mianował go radcą konsystorza generalnego w Gnieźnie. Zmarł w Gnieźnie 25 października 1872 r. Zob. J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. 2, Gniezno 1883, s. 188.

<sup>40</sup> Ks. Antoni Pomieczynski urodził się 15 stycznia 1797 r. w Swarzewie. Po otrzymaniu święceń kapłańskich 20 sierpnia 1820 r., rozpoczął studia na Uniwersytecie Warszawskim (1820–1823); przedmiotem jego studiów była teologia dogmatyczna i egzegeza. W 1824 r. został wikariuszem katedralnym w Pelplinie, egzaminatorem prosynodalnym, obrońcą węzła małżeńskiego, a w l. 1832–1834 profesorem historii Kościoła i prawa kanonicznego w tamtejszym Seminarium Duchownym. W l. 1838–1856 był proboszczem w Lignowach (Tczew) oraz dziekanem dekanatu gniewskiego. W uznaniu zasług został 2 stycznia 1857 r. instalowany na kanonię kapituły chełmińskiej. Zmarł 11 sierpnia 1876 r. w Pelplinie. Zob.: H. Mross, *Pomieczynski Antoni*, w: *Pol. Słow. Biogr.*, t. 27, 1983, s. 385–387, tamże literatura.

<sup>41</sup> Ks. Gustaw Rzeźniewski urodził się 28 sierpnia 1836 r. w Gułtowach. Teologię studiował w Poznaniu. Po ukończeniu studiów otrzymał w 1860 r. święcenia kapłańskie. Od 1864 r. był koadiutorem parafii w Siedlcu, a od 1866 r. w Siekierkach. W 1868 r. został proboszczem w Jarocinie. Natomiast w 1872 r. abp M. Ledóchowski mianował go dziekanem nowomiejskim. W czasie Kulturkampfu został 14 grudnia 1874 r. aresztowany i deportowany do Żmigrodu na Dolnym Śląsku, z zakazem powrotu do Wielkopolski. W 1879 r. bp A. Dunajewski mianował go kapelanem wizytek w Krakowie. Zmarł 20 czerwca 1883 r. w Krakowie. Zob.: J. Pietrzak, dz. cyt., w: *Pol. Słow. Biogr.*, t. 34, 1992, s. 188–189, tamże literatura.

<sup>42</sup> Ks. Franciszek Bażyński urodził się 1 marca 1801 r. w Poznaniu. Przez trzy lata studiował teologię na Uniwersytecie Wrocławskim, tam też otrzymał święcenia. Doktoratu nie uzyskał z powodu braku środków na dalsze studia. Po powrocie do Poznania przez dwa lata był wikarym przy parafii św. Wojciecha, następnie proboszczem w Ceradzu Kościelnym. W 1841 r. został proboszczem w Niepruszewie, w 1845 r. we Lwówku i wreszcie w 1849 r. proboszczem parafii św. Wojciecha w Poznaniu. W l. 1850–1852 był posłem do sejmu pruskiego. Ks. F. Bażyński szczególnie zasłużył się przez założenie „Wydawnictwa tanich a dobrych książek” w 1863 r., które w ciągu 10 lat wydało ponad 150 tys. tomów własnych i obcych wydawnictw. Docierały one na Śląsk, Warmię i do emigrantów. Zmarł 12 marca 1876 r. w Poznaniu. Zob. K. Górski, *Bażyński Franciszek*, w: *Pol. Słow. Biogr.*, t. 1, 1935, s. 375–376, tamże literatura.

<sup>43</sup> Zob.: W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 121; B. Kumor, *Udział biskupów...*, s. 416.



i zimno sprawiły, że nie zdążyłem na pociąg we Wrocławiu, nabawiłem się migreny we Wiedniu i nie zawsze mogłem zażywać widoku pięknego krajobrazu. Lecz tutaj wszystkie te niewygody poszły w zapomnienie, gdyż serca nasze wezbrane są radością i zadowoleniem w błogim poczuciu, że znajdujemy się na błogosławionej skale Piotrowej. Wszyscy moi towarzysze są pełni zapału, a szczęście ich podwaja jeszcze to, które ja sam dla siebie odczuwam<sup>44</sup>.

W Wiecznym Mieście Prymas, wraz z księżmi J. Janiszewskim, E. Likowskim i W. Maryańskim, zamieszkał w klasztorze Braci Miłosierdzia przy fontannie di Trevi. Do klasztoru należał, mieszczący się w pobliżu, kościół parafialny pw. św. Wincentego i Anastazego. Dlatego też listy do Arcybiskupa lub osób z nim mieszkających należało adresować: „nel Convento de S. S. Vincenzo e Anastazio a Trevi<sup>45</sup>”. Arcybiskupa Ledóchowskiego powitało w dniu przyjazdu całe Kolegium Polskie, na czele z jego rektorem o. Piotrem Semenenką (1814–1886) i wicerektorem o. Julianem Felińskim (1826–1885). Witali go także Ojcowie zmarłych wstąpienia, a pomiędzy nimi o. Aleksander Jełowicki (1804–1877). Zaraz po przyjeździe Prymas wraz z towarzyszami udali się do bazyliki św. Piotra, aby podziękować za szczęśliwą podróż<sup>46</sup>.

## b. Galicja

W Galicji sytuacja Kościoła katolickiego i w ogóle życia narodowego Polaków wyglądała zupełnie inaczej niż w pozostałych zaborach. Jeżeli w zaborach rosyjskim i pruskim nasilająca się antypolska polityka rządów niosła zagrożenie dla bytu narodowego i samego Kościoła, to w Galicji od lat sześćdziesiątych XIX w. istniała duża swoboda życia narodowego. Umożliwiono Polakom przejęcie w szerokim zakresie rządów, rozwijanie własnych instytucji szkolnych i kulturalnych – na czele z Uniwersytetami Krakowskim i Lwowskim oraz Akademią Umiejętności<sup>47</sup>. Biskupi mieli prawo do swobodnych kontaktów z Rzymem, do wykonywania swej jurysdykcji, zarządzania majątkiem i kontroli nad szkolnictwem.

W czasie Soboru Watykańskiego I Kościół katolicki miał w zaborze austriackim trzy metropolie dla trzech obrządków (katolickiego, greckiego i ormiańskiego) z siedzibą we Lwowie, trzy diecezje obrządku łacińskiego i greckokatolickiego w Przemyślu i Tarnowie oraz wikariat apostolski w Krakowie. Niestety diecezje unickie wakowały: Lwów po śmierci metropolity Spiridiona Litwi-

<sup>44</sup> Cyt. za W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 121.

<sup>45</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 47, s. 757.

<sup>46</sup> Tamże, nr 48, s. 766.

<sup>47</sup> J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbak, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 253.

nowicza (1863–1869) i Przemyśl po śmierci biskupa Tomasza Polańskiego (1860–1869). Pozostałe diecezje miały swoich ordynariuszy.

Arcybiskupem lwowskim obrządku łacińskiego był ks. Franciszek Ksawery Wierchlejski (1860–1884)<sup>48</sup>, natomiast obrządku ormiańskiego – ks. Grzegorz Michał Szymonowicz (1858–1875)<sup>49</sup>. Ordynariuszem w Tarnowie był biskup Józef Alojzy Pukalski<sup>50</sup> (1852–1885), a w Przemyślu biskup Antoni Józef Manastyrski (1863–1869)<sup>51</sup>. Wikariuszem apostolskim w Krakowie został biskup An-

---

<sup>48</sup> Abp Franciszek K. Wierchlejski urodził się 1 grudnia 1803 r. w Porębie. Studia teologiczne odbył w Wiedniu. Po ich ukończeniu przyjął święcenia kapłańskie 29 czerwca 1826 r. Potem wyjechał jeszcze raz na studia do Wiednia, gdzie zdał dwa rygoryzatory doktorskie z teologii. Jednakże nie ukończył studiów, gdyż w 1827 r. mianowano go profesorem Pisma Świętego do studium teologicznego dla franciszkanów w Kalwarii Zebrzydowskiej. W l. 1834–1845 był proboszczem w Gologórach; od 1845 r. dziekanem złoczowskim, inspektorem szkół ludowych i kanonikiem lwowskim. 27 lipca 1846 r. został prekonizowany biskupem przemyskim, a 23 marca 1860 r. Pius IX wyniósł go do godności metropolity lwowskiego ob. łac. Jako ordynariusz wspierał rozwój szkolnictwa ludowego i seminariów duchownych. Wydawał też wiele listów pasterskich. Zmarł we Lwowie 17 kwietnia 1884 r. Zob. W. Sarna, *Biskupi przemyscy obrządku łacińskiego*, cz. 2, Przemyśl 1910, s. 539–508a.

<sup>49</sup> Abp Grzegorz M. Szymonowicz urodził się w 1800 r., święcenia kapłańskie uzyskał w 1824 r. Został kanonikiem gremialnym, a od 1855 r. był prepozytem kapituły lwowskiej ob. orm. 19 marca 1857 r. został mianowany, a 5 lipca konsekrowany biskupem pomocniczym i koadiutorem z prawem następstwa abpa Cyryla Stefanowicza (1832–1858). Metropolita lwowski ob. orm. został 9 grudnia 1858 r. Staraniem arcybiskupa i rodziny Romaszkanów wzniesiono w 1860 r. dom mieszkalny na folwarku benedyktynek w Pasiekach Łyczakowskich, natomiast w 1862 r. odnowiono z ofiar katedrę lwowską ob. orm. W czerwcu 1865 r. abp Szymonowicz zatwierdził akt fundacyjny internatu dla chłopców ormiańskich, pod nazwą Zakładu Naukowego im. Józefa Torosiewicza. Pius IX nadał arcybiskupowi tytuł asystenta tronu papieskiego. Niestety za rządów abpa Szymonowicza zmniejszyła się liczba wiernych i księży ob. orm. Zmarł we Lwowie 14 czerwca 1875 r. Zob. Cz. Lechicki, *Kościół ormiański w Polsce (zarys historyczny)*, Lwów 1928, s. 129–135.

<sup>50</sup> Bp Józef A. Pukalski urodził się 16 marca 1798 r. w Cieszynie. W l. 1817–1821 studiował teologię w Ołomuńcu. 22 września 1821 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Był wikarym w Skoczowie i proboszczem w Wilamowicach. 23 maja 1851 r. został konsekrowany na biskupa tarnowskiego. 27 grudnia 1868 r. Pius IX mianował go asystentem tronu papieskiego i hrabią rzymskim. Jako biskup wprowadził coroczne rekolekcje dla księży, zreformował studia w Instytucie Teologicznym, dwukrotnie wizytował swoją diecezję. Zmarł 5 stycznia 1885 r. w Tarnowie. Zob.: B. Kumor, *Pukalski Józef*, w: Pol. Słow. Biogr., t. 29, 1986, s. 354–357, tamże literatura.

<sup>51</sup> Bp Antoni J. Manastyrski urodził się 14 czerwca 1803 r. w Stanisławowie. Studia teologiczne ukończył w Zakładzie Augustineum Uniwersytetu Wiedeńskiego. W 1830 r. uzyskał tam doktorat teologii. W l. 1830–1833 był adiunktem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lwowskiego oraz prefektem studiów w Seminarium Duchownym. W 1838 r. został kanonikiem gremialnym lwowskim oraz dyrektorem nauk gimnazjalnych w całej Galicji. W l. 1845–1846 był rektorem Uniwersytetu Lwowskiego, a w l. 1850–1856 – dziekanem lwowskim i proboszczem katedralnym. W 1862 r. został infułatem-dziekanem kapituły lwowskiej, a w l. 1858–1860 był wikariuszem kapitulnym i zarządcą archidiecezji po śmierci abpa Łukasza Baranieckiego. 28 września 1863 r. Pius IX prekonizował go na biskupa przemyskiego ob. łac. W 1867 r. został ponadto asystentem tronu papieskiego i członkiem Rzymskiej Akademii Religii Katolickiej. Zmarł w Rzymie 17 grudnia 1869 r.

toni Gałęcki (1862–1879)<sup>52</sup>. Warto wspomnieć, że w Krakowie przebywał, wygnany tam, biskup Józef Grzegorz Wojtarowicz z Tarnowa (†1875), który na sobór nie został zaproszony.

Na Sobór Watykański I przybyło pięciu biskupów polskich zaboru austriackiego. Ponieważ z urzędu wchodzili oni do Sejmu Krajowego we Lwowie, decydowało to w dużej mierze, że byli związani z rządzącą partią i dlatego bardzo lojalni wobec Wiednia. Takimi lojalistami byli szczególnie biskup J. A. Pukalski i biskup A. Gałęcki. Uległość episkopatu wobec Austrii była widoczna niestety i na soborze. Episkopat galicyjski był bowiem tylko częścią episkopatu austriackiego i z reguły przyjmował w kwestiach dyskusyjnych taką postawę na soborze, jak ich austriaccy koledzy<sup>53</sup>.

Biskupi galicyjscy wydali listy pasterskie, informujące wiernych o ich zamiarze uczestniczenia w soborze. Arcybiskup F. Wierchlejski ogłosił list 3 listopada 1869 r., biskup J. Pukalski 5 listopada, a biskup A. Manastyrski 8 listopada. Biskupi wyrażali w tych listach radość z powodu ogłoszenia soboru powszechnego oraz pewność, że spełni on pokładane w nim nadzieje. Jednocześnie polecali sobie i sobór modłom duchownych i świeckich. Wierni dowiedzieli się także, kiedy ich duszpasterze mają zamiar wyjechać do Rzymu i kogo mianowali swymi zastępcami na czas swojej nieobecności. Arcybiskup F. K. Wierchlejski pisał m.in.: „Wiadomo Wam, Wielebni Bracia i Synowie moi w Chrystusie Panu [...], że najwyższy Pasterz Naszego Kościoła świętego, Ojciec św. Pius IX zwołał na dzień 8 grudnia br. do Rzymu Sobór powszechny, na który według ustaw kościelnych, Biskupów całego świata katolickiego zawezwał. [...]. Postanowiliśmy w poczuciu obowiązku urzędu Naszego i winnej Najwyższemu Panu uległości, dnia 12 listopada br. wyruszyć przy pomocy Bożej, w drogę do Rzymu. [...]. Zarząd Archidiecezji Naszej powierzam na czas nieobecności naszej Przewielebnemu

---

Zob. Cz. Lechicki, *Manastyrski Antoni Józef*, w: Pol. Słow. Biogr., t. 19, 1974, s. 467–468, tamże literatura; B. Kumor, *Manastyrski Antoni Józef*, w: Słow. Pol. Teol. Kat., t. 3, 1982, s. 51–52, tamże literatura.

<sup>52</sup> Bp Antoni Gałęcki urodził się 24 kwietnia 1811 r. w Radłowie pod Tarnowem. Studia teologiczne odbył w Wiedniu. Tam też obronił doktorat w 1837 r. W 1853 r. został dziekanem kapituły tarnowskiej. W czerwcu 1862 r. został wybrany na administratora diecezji krakowskiej. 19 października 1862 r. odbyła się w Rzymie jego konsekracja na biskupa tytularnego amatejskiego i wikariusza apostolskiego diecezji krakowskiej. 17 listopada 1868 r. Pius IX mianował go asystentem tronu papieskiego i hrabią rzymskim. Bp A. Gałęcki zraził do siebie duchowieństwo, gdy w 1869 r. jako jedyny biskup austriacki nie chciał podpisać wspólnego protestu do rządu w sprawie ograniczania konkordatu. 15 maja 1879 r. ordynariuszem krakowskim został mianowany ks. A. Dunajewski. Bp A. Gałęcki wyjechał więc do Wiednia, gdzie zmarł 10 marca 1885 r. Zob.: T. Glemma, *Gałęcki Antoni*, w: Pol. Słow. Biogr., t. 7, 1948–1949, s. 240–241, tamże literatura; J. Kracik, *Gałęcki Antoni*, w: Słow. Pol. Teol. Kat., t. 1, 1981, s. 507–508, tamże literatura.

<sup>53</sup> Zob. B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985, s. 203; B. Kumor, D. Olszewski, *Episkopat, duchowieństwo, duszpasterstwo*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 2, cz. 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 585.

JMC. X. [Andrzejowi] Ostrawskiemu, Proboszczowi Naszej Kapituły Metropolitalnej. [...]. Wy synowie moi w Chrystusie Panu [...] słuchajcie głosu waszych pasterzy duchownych, i czekajcie z ufnością i synowską uległością zbawiennych postanowień Soboru<sup>54</sup>.

Biskup J. Pukalski dzień swego wyjazdu wyznaczył na 14 listopada 1869 r., a swoim zastępcą ogłosił ks. infułata Franciszka Szlosarczyka, wikariusza generalnego i oficjała<sup>55</sup>. 15 sierpnia 1869 r. biskup zarządził nawet w Tarnowie specjalne uroczystości w intencji soboru. Z kolei biskup A. Manastyrski w swym liście pasterskim zapowiedział, że wybiera się do Rzymu 13 listopada. Na czas swego tam pobytu, rządu w diecezji powierzył Józefowi Hoppemu, proboszczowi Kapituły Katedralnej. Biskup, który już w chwili wyjazdu był bardzo schorowany, pisał: „Wielką pokrzepia nas siłą do podjęcia tych trudów mocna nadzieja, że ten Sobór św. przyniesie błogosławione owoce dla ludzkości obecnej i przyszłych wieków [...]”<sup>56</sup>. Natomiast wikariusz apostolski krakowski biskup A. Gałęcki nie wydał specjalnego listu pasterskiego z okazji zwołania Soboru Watykańskiego. Rządu w diecezji powierzył dziekanowi swojej kapituły, ks. Karolowi Telidze.

Obaj arcybiskupi lwowscy udali się w podróż rzymską 12 listopada 1869 r. Arcybiskupowi Franciszkowi Wierchlejskiemu towarzyszył teolog, ks. Seweryn Morawski<sup>57</sup>, prawnik i scholastyk Kapituły Metropolitalnej. Natomiast z arcybiskupem Grzegorzem Szymonowiczem wyjechał ks. kanonik Szymanowicz. Wieczorem przybyli do Przemyśla. Następnego dnia, 13 listopada, brali udział we mszy świętej w intencji pielgrzymujących. Po niej, ok. godz. 6<sup>30</sup> rano, w pałacu biskupim odbyło się pożegnanie biskupa Antoniego Manastyrskiego przez kapitułę przemyską, duchowieństwo i seminarzystów. Następnie kler i znaczniejsi obywatele Przemyśla odprowadzili biskupa A. Manastyrskiego i jego gości na dworzec. Tak jak było umówione, jeszcze tego samego dnia biskupi i ich teologowie, przybyli do Tarnowa<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 47, s. 759.

<sup>55</sup> „Currenda”, 1869, nr 14, s. 106, 109.

<sup>56</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 47, s. 760.

<sup>57</sup> Ks. Seweryn Morawski urodził się 2 stycznia 1819 r. we wsi Siółko w Galicji Wschodniej. W l. 1834–1836 studiował filozofię na Uniwersytecie Lwowskim, a w l. 1837–1841 teologię na tymże uniwersytecie. 31 sierpnia 1851 r. otrzymał święcenia kapłańskie i był wikarym przy archikatedrze lwowskiej (1853–1855). W 1862 r. został kanonikiem lwowskim, a w l. 1867–1875 był proboszczem parafii katedralnej. Od 1872 r. był dziekanem infułatem kapituły, a w 1877 r. został prałatem domowym papieża. 13 maja 1881 r. został prekonizowany biskupem suffraganem lwowskim. Abp F. Wierchlejski mianował go wtedy oficjałem i wikariuszem generalnym. 27 marca 1885 r. został metropolitą lwowskim obrz. łac. Zmarł we Lwowie 2 maja 1900 r. Zob.: B. Kumor, *Morawski Seweryn Tytus*, w: Pol. Słow. Biogr., t. 21: 1976, s. 742–743, tamże literatura; B. Kumor, *Morawski Seweryn Tytus*, w: Słow. Pol. Teol. Kat., t. 3: 1982, s. 166–169, tamże literatura.

<sup>58</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 47, s. 746.

Biskup tarnowski Józef Pukalski wraz ze swymi gośćmi udał się na sobór w poniedziałek, 15 listopada. Towarzyszył mu ks. Wawrzyniec Gwiazdoń<sup>59</sup>, doktor teologii, profesor historii Kościoła i prawa kościelnego w Instytucie Teologicznym w Tarnowie. Wszyscy pojawili się 15 listopada w Krakowie. Dołączył do nich wówczas biskup Antoni Gałęcki<sup>60</sup>. Wraz z nim wybrał się do Rzymu również jego kapelan, ks. Józefat Sobierajski, znany katecheta krakowski<sup>61</sup>.

Arcybiskup F. Wierchlejski i arcybiskup G. Szymonowicz ze swymi teologami oraz biskup A. Manastyrski przybyli do Rzymu 23 listopada 1869 r. Biskup J. Pukalski przyjechał dzień później, gdyż zatrzymał się na dłużej w Bolonii. Zamieszkali wszyscy przy via Argentina<sup>62</sup>. Natomiast biskup A. Gałęcki zatrzymał się przy via de'Fornari nr 221<sup>63</sup>.

### c. Królestwo Polskie

Po klęsce powstania styczniowego sytuacja w zaborze rosyjskim i w Królestwie Polskim była bardzo ciężka. Wraz z likwidacją odrębności Królestwa Polskiego w 1867 r. hierarchia katolicka została poddana zwierzchnictwu Kolegium Duchownego w Petersburgu. Wywoływało to stałe konflikty episkopatu z rządem oraz obawy Rzymu, że Rosja chce narzucić Polsce schizmę. Administracja państwowa przejęła kontrolę nad działalnością duszpasterską i usunęła język polski z nauki religii. Oprócz kleru katolickiego, prześladowano także unitów. Doprowadziło to do zniesienia unii w 1875 r. i krwawego stłumienia oporu grekokatolików<sup>64</sup>.

Kościół katolicki w Cesarstwie miał jedną metropolię – mohylewską i 6 diecezji (wileńską, mińską, żmudzka, kamieniecką, tyraspolską i łucko-żytomierską). Natomiast w Królestwie Polskim Kościół miał jedną metropolię – warszawską, 6 diecezji (lubelską, płocką, kujawsko-kaliską, sandomierską, sejno-augustowską i chełmską) i wikariat apostolski w Kielcach. Niestety większość diecezji wakowała z powodu śmierci biskupów i braku następców oraz na skutek deportacji ordynariuszy i sufraganów. Długie wakanse na stolicach biskupich wynikały tak-

---

<sup>59</sup> Ks. Wawrzyniec Gwiazdoń urodził się 13 maja 1822 r. w Jordanowie. W 1845 r. został kapłanem. Potem był wikarym w Rychwałdzie, skąd został wystany na studia do Wiednia. Uzyskał tam doktorat teologii w 1850 r. Po powrocie do Tarnowa, zaczął wykładać historię Kościoła, patrologię i prawo kanoniczne w tamtejszym seminarium. W 1863 r. został szambelanem papieskim, a w 1865 r. jego prałatem domowym. Od 1866 r. był kanonikiem gremialnym, a od 1880 r. prepozytem-infulatem kapituły tarnowskiej. 8 stycznia 1885 r. został wikariuszem kapitulnym. Zmarł 23 listopada 1885 r. Zob.: J. Zbudniewek, *Gwiazdoń Wawrzyniec*, w: *Słow. Pol. Teol. Kat.*, t. 1, 1981, s. 613–614, tamże literatura.

<sup>60</sup> „Czas”, R. [22], 1869, nr 262, s. 3.

<sup>61</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 50, s. 803.

<sup>62</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 49, s. 780.

<sup>63</sup> Tamże, nr 50, s. 804.

<sup>64</sup> J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, dz. cyt., s. 235–237.

że z tego, że Stolica Apostolska konsekwentnie odmawiała konsekracji carskim kandydatom, przeważnie ludziom starym, w obawie, że łatwo dadzą się użyć jako narzędzie schizmy.

Z powodu śmierci biskupów, w chwili zwołania soboru, wakowała metropolia mohylewska (arcybiskup Wacław Żyliński † 5 maja 1863 r.) oraz biskupstwa w Sejnach (biskup Konstanty Ireneusz Łubieński † 16 czerwca 1869 r.), Lublinie (biskup Wincenty Pieńkowski † 21 listopada 1863 r.), Tyraspolu (biskup Ferdynand Kahn † 18 października 1864 r.) i Włocławku (biskup Michał Marszewski † 3 września 1867 r.). W wyniku represji politycznych oraz z powodu zatargu o Kolegium Duchowne w Petersburgu, wygnano: 14 czerwca 1863 r. metropolitę warszawskiego Zygmunta Szczęsnego-Felińskiego do Jarosławia nad Wołgą; w 1869 r. biskupa łucko-żytomierskiego Kaspera Borowskiego do Permu; 22 czerwca 1863 r. biskupa wileńskiego Adama Krasieńskiego do Wiatki oraz w 1868 r. biskupa płockiego Wincentego Chościak Popiela do Nowogrodu<sup>65</sup>. Poza tym cesarz Aleksander II samowolnie, wbrew prawu kanonicznemu, zniósł trzy diecezje: 17 czerwca 1866 r. kamieniecką (biskup Antoni Fijałkowski został wywieziony na Krym); 22 maja 1867 r. podlaską (biskup Beniamina Szymańskiego deportowano do Łomży); 27 lipca 1869 r. mińską (biskup Adam Wojtkiewicz został wywieziony do Wilna).

Na swoich stolicach pozostali tylko: biskup żmudzki Maciej Wołonczewski (1849–1875), biskup sandomierski Józef Juszyński (1859–1880), unicki biskup chełmski Michał Kuziemski (1868–1871) oraz wikariusz apostolski w Kielcach biskup Maciej Majerczak (1862–1870). Według konkordatu z Rosją (1847) w Cesarstwie było również 13 stanowisk biskupów pomocniczych, jednak w interesującym nas czasie tylko trzy z nich były obsadzone: Mohylów – biskup Józef Staniewski (1858–1871), Żmudź – biskup Aleksander Bereśniewicz (1858–1883) i Tyraspol – biskup Wincenty Lipski (1856–1875). W Królestwie Polskim natomiast istniało 9 sufraganatów, z czego obsadzony był tylko jeden – biskup Walenty Baranowski (1857–1879) w Lublinie<sup>66</sup>.

Z powyższego zestawienia wynika, że w chwili rozpoczęcia Soboru Watykańskiego I na 14 archidiecezji i diecezji Cesarstwa rosyjskiego i Królestwa Polskiego, obsadzone były 3 diecezje i wikariat apostolski w Kielcach. Natomiast na 22 stanowiska biskupów pomocniczych, obsadzone były tylko 4.

17 marca 1869 r. kard. Jakub Antonelli przesłał, przez nuncjusza wiedeńskiego Mariana Falcinelliego, instrukcje soborowe dla biskupów Cesarstwa i Królestwa Polskiego. Wówczas kanclerz rosyjski, książę Michał Gorczakow, odpowiedział 8 kwietnia 1869 r., że doręczenie tych dokumentów nie spowoduje wydania pozwolenia biskupom na wyjazd do Rzymu. Kanclerz zarzucił Stolicy Apo-

<sup>65</sup> Zob. B. Kumor, *Udział biskupów...*, s. 412; Tyg. Kat. T. 11, 1870, nr 16, s. 249–250.

<sup>66</sup> B. Kumor, *Udział biskupów...*, s. 413.

stolskiej, że nie potępiła działalności kleru w czasie powstania styczniowego: „Większość duchowieństwa katolickiego w Królestwie i w prowincjach zachodnich Cesarstwa, a między nimi biskupi, popierali działania polityczne, zagrażające całości Cesarstwa. Niektórzy nawet brali w nich udział. Dwór Rzymski nie potępił tej działalności, w chwili, kiedy jedno słowo, pochodzące z tak wysoka, byłoby zapobiegło może wielu nieszczęściom i rozczarowaniom. Wiemy, że w swej istocie *Stolica św.* nie jest rewolucyjną; czy jednak jej milczenie nie pochodziło z obawy urażenia uczuć katolików, gdyby im udzielono upomnień podczas trwania akcji wyraźnie wywrotowej?”<sup>67</sup>.

4 maja 1869 r. papieski sekretarz stanu odpowiedział na te wiele już razy powtarzane zarzuty. Kardynał J. Antonelli zapewnił, że *Stolica Apostolska* dobrze wie, jak rząd rosyjski stosuje tolerancję religijną, podobno przestrzeganą w Cesarstwie. Kancelarz M. Gorczakow bardzo rozgniewał się na taką ripostę. Dlatego 22 maja 1869 r. oświadczył: „Odpowiedź kardynała, sekretarza stanu jest tylko gorzkim oskarżeniem i wykazuje usposobienie, wyrażenia którego żaden poddany cesarza nie może słuchać, nie będąc urażonym w swych uczuciach i nie uchybiając swoim obowiązkom”<sup>68</sup>. Naturalnie rozkazano, aby zwrócić nuncjuszowi w Wiedniu cyrkularze soborowe i zawiadomić go, że żaden z biskupów nie uda się na sobór. Jedynym wyjątkiem był ks. Kazimierz Sosnowski, wikariusz kapitulny diecezji lubelskiej i administrator apostolski diecezji podlaskiej. Jak doszło do jego wyjazdu?

Wielki wpływ na pojawienie się ks. Kazimierza Sosnowskiego na Soborze Watykańskim miały komplikacje związane z Kolegium Duchownym w Petersburgu, istniejącym od 1801 r. Początkowo Kolegium obejmowało swą władzę tylko diecezje Cesarstwa. Dopiero ukaz carski z 22 maja 1867 r. rozszerzył działalność Kolegium na obszar Królestwa Polskiego. Miało ono wpływ na całą sferę życia kościelnego, poczynając od zatwierdzania kandydatów na stanowiska kościelne, a kończąc na pośrednictwie w korespondencji biskupów z Rzymem<sup>69</sup>.

Papież Pius IX był bardzo niezadowolony z wydanego ukazu i w ogóle z zasad działania Kolegium, jako sprzeciwiającego się duchowi Kościoła i prymatowi Namiestnika Chrystusowego. Dlatego uroczyście potępił Kolegium petersburskie encykliką *Levate* z 17 października 1867 r. Rząd rosyjski nie przejął się decyzją Papieża. 5 sierpnia 1868 r. Aleksander Muchanow, dyrektor Departamentu Obcych Wyznań w Królestwie Polskim, wystosował pismo do biskupów i administratorów Królestwa, nakazujące im wybór delegatów do Kolegium. Każda kapituła miała wybrać spośród swoich członków jednego przedstawiciela na trzy lata. Musiał on dobrze znać prawo kanoniczne i język rosyjski. Gdyby nikt z członków

---

<sup>67</sup> A. Boudou, *Stolica święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu*, t. 2. Kraków 1930, s. 406.

<sup>68</sup> Tamże, s. 407.

<sup>69</sup> Więcej informacji o kolegium petersburskim zob.: A. Petrani, *Kolegium duchowne w Petersburgu*, Lublin 1950.

kapituły nie znał języka rosyjskiego, cesarz dopuszczał wybór spoza jej grona. Protokół dokonanego wyboru miał być podpisany przez wszystkich kanoników i wysłany do Petersburga. Tylko biskup Wincenty Chościak Popiel z Płocka oświadczył, że bez zgody Papieża żadnego delegata do Petersburga nie wyśle. Został za to wygnany do Nowogrodu 29 sierpnia 1868 r. Inni biskupi i administratorzy diecezji Królestwa Polskiego bez większych sprzeciwów dokonali wyboru swoich delegatów do Kolegium w Petersburgu.

Ksiądz Kazimierz Sosnowski<sup>70</sup>, mimo że ustrój Kolegium, przypominający synod prawosławny, napełniał go niepokojem, rozesłał 18 sierpnia 1868 r. pismo do wszystkich kanoników, wzywając ich do Lublina na 25 sierpnia w celu wyboru asesora do kolegium petersburskiego. Kiedy okazało się, że żaden z kanoników lubelskich nie zna języka rosyjskiego, postanowiono wybrać asesora spośród kanoników honorowych. 5 września ks. K. Sosnowski otrzymał protokół z podpisanymi kanoników i zawiadomił A. Muchanowa o wyborze delegata. Został nim ks. Julian Sobolewski, proboszcz parafii Rudno, sędzia surogat lubelskiego konsystorza. Wybór zatwierdził minister spraw wewnętrznych, co umożliwiło ks. Sobolewskiemu wyjazd do Petersburga 16 listopada 1868 r.

Postępowanie ks. Sosnowskiego spotkało się z niechęcią duchowieństwa i wiernych. Sam prałat miał również wątpliwości co do słuszności swoich działań, uważał jednak, że Stolica Apostolska zatwierdzi wkrótce kolegium w Petersburgu. Ksiądz Kazimierz Sosnowski poznał ostatecznie swój błąd, gdy przeczytał w krakowskim „Czasie” z 29 września 1868 r. list kard. Giacomo Antonellego do sufragana mohylewskiego, biskupa Józefa Staniewskiego (wydany 3 stycznia 1868 r.), potępiający prawo ustanawiające Kolegium. Wówczas ks. Sosnowski jako pierwszy postanowił natychmiast odwołać swojego delegata, a potem uciec za granicę, dostać się do Rzymu i przedstawić Papieżowi trudną sytuację Kościoła pod zaborem rosyjskim<sup>71</sup>. Zdecydowawszy się na ten krok, ks. prałat napisał 13 stycznia 1869 r. listy do czterech osób.

Pierwszy skierował do Aleksandra Muchanowa, zawiadamiając go o odwołaniu delegata kapituły lubelskiej. Wskazał na trudną sytuację Kościoła w Królestwie i wyjaśnił pobudki, jakimi kierował się, wybierając delegata, a następnie odwołując

---

<sup>70</sup> Ks. Kazimierz Sosnowski urodził się w 1800 r. we wsi Wrotkowo. Teologię studiował na Uniwersytecie Warszawskim. Po święceniach kapłańskich w 1822 r. przeniósł się do Krakowa, gdzie uzyskał doktorat z teologii i filozofii. W 1826 r. został sekretarzem biskupa lubelskiego Józefa Dziegielskiego (1826–1839). W 1831 r. został proboszczem w Krzeczewie, a w 1832 r. kanonikiem katedralnym. Od 1863 r. był wikariuszem kapitulnym i administratorem diecezji lubelskiej po śmierci bpa Wincentego Pieńkowskiego (1852–1863). W 1867 r. został administratorem diecezji podlaskiej. Po powrocie z soboru został proboszczem w Kołomyi, gdzie zmarł 2 grudnia 1874 r. Zob. A. Wyrzykowski, *Sosnowski Kazimierz*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 37–38, 1913, s. 9.

<sup>71</sup> Z. Starnawski, dz. cyt., s. 188–190.



go. Na zakończenie podkreślił, że jest wierny rządowi carskiemu, lecz również jest wierny Kościołowi, w którym chce żyć i umrzeć. Drugi list został wysłany do ks. Juliana Sobolewskiego, z wezwaniem do złożenia urzędu i powrotu do Rudna. Ksiądz Sosnowski przedstawił w liście istotę Kolegium i powody, dla których Papież nie może go zatwierdzić. Dlatego adresat musi wrócić do swojej parafii, ponieważ jego wybór na delegata był od początku nieważny i wymuszony siłą<sup>72</sup>. Trzeci list został napisany do biskupa Walentego Baranowskiego. Przekazał mu swą władzę wikariusza kapitulnego diecezji lubelskiej i administratora apostolskiego diecezji podlaskiej. Zawiadamiał go także o odwołaniu delegata. Ponieważ przesłanie drogą legalną do Rzymu koniecznych wyjaśnień i prośby o zwolnienie z urzędu było niemożliwe, przeto ks. Sosnowski postanowił osobiście udać się do Wiecznego Miasta, na ten czas przekazując biskupowi W. Baranowskiemu pełnię swojej władzy, aby wierni mieli zabezpieczoną posługę biskupią.

Ostatni list ks. Sosnowski napisał do Papieża. Wysłano go do Rzymu ze Lwowa, przez lwowskiego konsystorza arcybiskupiego. Nadawca wyjaśniał Ojcu Świętemu powody, jakie skłoniły go do wyboru ks. Sobolewskiego. Stwierdzał, że list kard. G. Antonellego do biskupa J. Staniewskiego uświadomił mu, jak wielki popełnił błąd. Postępował tak, gdyż bardzo bał się deportacji. Informował też, że władzę w diecezji przekazał tymczasowo biskupowi Baranowskiemu, pozostawiając Stolicy Apostolskiej dalsze rozstrzygnięcia. Na zakończenie listu, Ksiądz Prałat prosił Papieża, by polecił go łasce któregoś z biskupów galicyjskich<sup>73</sup>.

Wkrótce po napisaniu tych listów, ks. Kazimierz Sosnowski, pod pozorem objazdu diecezji, udał się do południowych dekanatów, położonych nad granicą z Galicją. Przeszedł szczęśliwie granicę i już 4 lutego 1869 r. był we Lwowie. Wysłał stamtąd dwa listy napisane 13 stycznia w Lublinie: do Papieża i do A. Muchanowa. We Lwowie otrzymał 4 marca za pośrednictwem nuncjatury wiedeńskiej odpowiedź Piusa IX na list z 13 stycznia. Papież błogosławił ks. Sosnowskiego i zatwierdzał jego decyzje. Wysłał mu także pomoc pieniężną i zapewnił go, że został polecony biskupom z Galicji. Na koniec Pius IX zaprosił ks. K. Sosnowskiego do Rzymu, polecając jednocześnie nuncjuszowi M. Falcinelliemu wyasygnować na ten cel pieniądze.

Dzięki wsparciu Papieża i katolików lwowskich, ks. Kazimierz Sosnowski przybył szczęśliwie do Wiecznego Miasta na początku sierpnia 1869 r. Pius IX nie spodziewał się go tak szybko. Papież specjalnie nie wyznaczył dokładnego terminu przyjazdu, aby zostawić swobodę decyzji ks. Sosnowskiemu, jednakże sądził, że zobaczy go dopiero tuż przed otwarciem soboru. Tymczasem gorliwość Nuncjusza i Księdza Prałata wyprzedziła życzenia Ojca Świętego. Dlatego już 2 sierpnia ks. Sosnowski mógł udać się na audiencję do Papieża, gdzie złożył dokładną relację o niszczeniu

<sup>72</sup> „Czas”, R. [22], 1869, nr 38, s. 1–2; nr 53, s. 1–2.

<sup>73</sup> Z. Starnawski, dz. cyt., s. 192.

katolicyzmu przez cara. Ksiądz Prałat poinformował Papieża, że Rosjanie pragną wytępić polską narodowość, mowę, a nawet religię katolicką. Ojciec Święty wyraził wówczas nadzieję bliskiego końca tych cierpień. Dlatego też udzielił ks. Sosnowskiemu i całemu polskiemu narodowi apostołskiego błogosławieństwa, aby Bóg przywrócił Polsce jej dawny byt, niezależność i znaczenie. W czasie jednej z wizyt Księdza Prałata, Ojciec Święty powiedział podobno do swoich współpracowników: „Myśleli Moskale, że już nie będę miał na soborze żadnego biskupa spod ich rządów, a oto przecie choć jedna diecezja będzie reprezentowana”<sup>74</sup>. Ksiądz K. Sosnowski miał również kilka audiencji u kard. J. Antonellego, na których szczegółowo przedstawił stan Kościoła pod zaborem rosyjskim<sup>75</sup>.

5 sierpnia specjalnie z Genzano przybył do Rzymu, o. Hieronim Kajsiewicz (1812–1873), generał zmartwychwstańców, aby powitać ks. K. Sosnowskiego. Obecność Polaków bardzo cieszyła Księdza Prałata, jednakże już 6 lub 7 sierpnia opuścił Rzym, z powodu szkodliwych dla jego zdrowia upałów i powrócił do Lwowa. Ksiądz Kazimierz Sosnowski w Rzymie pozostawił bardzo dobre wrażenie. Kurialiści rzymscy zostali ujęci jego pokorą i szczerym przywiązaniem do Kościoła. Podczas wielu rozmów wzbraniał się od udziału w soborze, mówiąc że brak mu do tego odpowiedniej wiedzy. Jednak w końcu ks. Sosnowski obiecał przybyć, zrozumiawszy, że poznanie przez Ojców soborowych trudnej sytuacji Kościoła katolickiego pod zaborem rosyjskim, może bardzo tej sytuacji pomóc<sup>76</sup>.

Ksiądz Kazimierz Sosnowski, po swojej ucieczce z Lublina, rezydował we Lwowie. Podróż do Rzymu odbył więc razem z arcybiskupami lwowskimi i ich teologami. Ze Lwowa wyruszyli 12 listopada 1869 r. i tego samego dnia przybyli do Przemyśla. Następnego dnia udali się do Tarnowa, skąd 15 listopada przybyli do Krakowa. Ksiądz K. Sosnowski do Krakowa przyjechał wraz z arcybiskupem F. Wierzchlejskim, arcybiskupem G. Szymonowiczem, biskupem A. Manastyrskim, biskupem J. Pukalskim oraz księżmi kanonikami: S. Morawskim i W. Gwiazdońem. Wszyscy oni nocowali w Hotelu Pollera<sup>77</sup>. 16 listopada udali się w dalszą podróż do Rzymu. Pojawili się tam 23 listopada, oprócz biskupa J. Pukalskiego i kanonika W. Gwiazdonia, ks. K. Sosnowski zamieszkał z arcybiskupami lwowskimi przy via Argentina.

Ojciec Święty, znając trudności finansowe Księdza Prałata, ofiarował mu utrzymanie i miesięczną pensję w czasie pobytu w Rzymie. Ten nie przyjął jednak tej pomocy, przez wzgląd na potrzeby samego Papieża, który musiał również utrzymywać o wiele biedniejszych Ojców soboru. Wszystkie potrzeby Księdza Prałata zabezpieczał arcybiskup F. Wierzchlejski. Jak pamiętamy, w liście do Papieża z 13 stycznia 1869 r. ks. Sosnowski prosił, by polecono go opiece które-

<sup>74</sup> „Czas”, R. [22], 1869, nr 183, s. 2; nr 187, s. 3.

<sup>75</sup> Z. Starnawski, dz. cyt., s. 193; Tyg. Kat. T. 11, 1870, nr 2, s. 31.

<sup>76</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 34, s. 535.

<sup>77</sup> „Czas”, R. [22], 1869, nr 263, s. 3.

gość z galicyjskich biskupów. Do tej roli Papież wybrał zapewne właśnie arcybiskupa F. Wierchlejskiego.

Z przedstawionego tutaj krótkiego zarysu sytuacji Kościoła katolickiego na ziemiach polskich pod zaborami wynika, że episkopat polski nie mógł występować na Soborze Watykańskim I samodzielnie, ale łącznie z episkopatami krajów zaborczych. W tej sytuacji najbardziej samodzielną postawę w działalności soborowej wykazał jedynie prymas Mieczysław Ledóchowski.

### 3. DZIAŁALNOŚĆ POLSKICH BISKUPÓW W OBRADACH SOBOROWYCH

#### a. Otwarcie soboru

Uroczysta inauguracja soboru nastąpiła w dzień Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny, we środę 8 grudnia 1869 r. Pisma katolickie kilka dni przed rozpoczęciem soboru podały do publicznej wiadomości program uroczystości otwarcia. W „Tygodniku Katolickim” czytamy: „Na dniu 8. b. miesiąca rano o godzinie 7 biskupi zgromadzą się w wyższym atrium bazyliki watykańskiej [sala nad głównym przedsionkiem], dokąd Ojciec św. o godzinie 8 1/2 w uroczystym orszaku przybędzie, poczym wszyscy udadzą się do niższego atrium świątyni wśród śpiewu *Veni Creator*. Następnie zajmą biskupi w sali posiedzeń przeznaczone miejsca. Mszą św. celebrować ma kardynał Patrizzi, poczym monsignor Passarelli przemówi w języku łacińskim do zgromadzonych, z kolei przystąpią księżęta Kościoła do tronu papieskiego, by złożyć hołd Ojcu św., który im udzieli apostołskiego błogosławieństwa. Msgr. Fessler, sekretarz Soboru, odczyta dekret zagajający, poczym Pius IX ogłosi Sobór jako otwarty. W czasie uroczystości wszystkie dzwony brzmieć będą, a działa zamku św. Anioła dadzą się słyszeć”<sup>78</sup>.

Aula soborowa powstała przez oddzielenie przepierzeniem od reszty świątyni, prawego skrzydła bazyliki. Przez cały dzień 8 grudnia padał ulewny deszcz. Mimo to otwarciu soboru przypatrywało się prawie 50 tys. wiernych, zebranych w bazylice i na placu św. Piotra. Z polskich biskupów nie był obecny na rozpoczęciu tylko ordynariusz przemyski biskup Antoni Manastyrski. Bardzo zły stan zdrowia nie pozwalał mu opuszczać mieszkania. Księdza Sosnowskiego zapewniono, że będzie miał prawo zasiadać wśród Ojców soborowych z głosem decydującym. Jednakże 8 grudnia przyglądał się uroczystościom jako teolog soboru, nie przygotowano bowiem dla niego na czas odpowiednich dokumentów. W czasie procesji z sali nad przedsionkiem bazyliki watykańskiej do auli soborowej, każdemu biskupowi mógł towarzyszyć jeden ksiądz. Prymas Mieczysław Ledóchowski szedł z ks. Janem Janiszewskim.

<sup>78</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 49, s. 786–787.

W sali obrad arcybiskupowi Ledóchowskiemu przyznano czwarte miejsce pomiędzy ósmioma prymasami. Ponieważ jednak nie przybyli prymasowie drugi i trzeci według precedencji, nasz arcybiskup zajął pierwsze miejsce z lewej strony tronu papieskiego. Był to wielki i niespodziewany honor dla polskiego Prymasa, a przez niego dla całego Kościoła na ziemiach polskich. Ledóchowskiemu asystowali tutaj dwaj księża z Kolegium Polskiego: ks. Jan Nepomucen Łukowski<sup>79</sup> i ks. Włodzimierz Meszczyński<sup>80</sup>.

Barwny opis ceremonii otwarcia soboru i obecnych na niej uczestników, przekazał prymas Ledóchowski w liście z 9 grudnia do prałata J. Koźmiana. Czytamy w nim m.in.: „...deszcz lał od rana do wieczora, u św. Piotra było bardzo ciemno. Wyszędłszy z domu o godzinie pół do ósmej, wróciłem o godzinie trzeciej po południu, a jeszcze Ojciec św. skrócił kilka szczegółów z programu, bez czego ceremonia nie skończyłaby się przed godziną piątą. Było nas przeszło 700 członków soboru, wszystkie miejsca były zajęte. Byli biskupi pochyleni pod brzemieniem lat, których trzeba było niemal nieść do tronu papieskiego dla oddania homagium; byli jeszcze inni niewidomi, którzy kazali się prowadzić za rękę. Piękne szaty biskupów wschodnich odcinały się barwnością na jednolitym tle białych kapłanów, a ich tiary załamywały tu i ówdzie białe linie naszych płóciennych mitr. Trybuna dla głów koronowanych była przepelniona: cesarzowa austriacka, królowa wirtemberska, cała rodzina neapolitańska, wielki książę toskański i inni książęta byli tamże zebrani. Bazylikę wypełniały szczelnie tłumy aż do uduszenia. Ja zająłem miejsce w szeregu prymasów, a chociaż mi wyznaczono czwarte miejsce w rządzie ósmiu, zajmowałem drugie miejsce z powodu nieobecności dwóch prymasów, a w ten sposób znalazłem się jako pierwszy biskup z lewej strony tronu papieskiego. Nie spodziewałem się naprawdę osiągnąć takiego zaszczytu z powodu mej stolicy gnieźnieńskiej i poznańskiej”<sup>81</sup>.

Do uczczenia rozpoczynającego się Soboru Watykańskiego przygotowywano się także na ziemiach polskich. Już 17 listopada 1869 r. ks. Antoni Brzeziński, w

---

<sup>79</sup> Ks. Jan N. Łukowski urodził się 15 maja 1846 r. w Ostrowie Wielkopolskim. Studia prawnicze odbył w Papieskim Instytucie Obojga Praw św. Apolinarego w Rzymie. W 1872 r. otrzymał tam doktorat obojga praw. 26 stycznia 1873 r. przyjął święcenia kapłańskie. W l. 1877–1886 był tajnym prowikariuszem kard. M. Ledóchowskiego na obydwie archidiecezje. W l. 1888–1890 był oficjałem i wikariuszem generalnym w Gnieźnie, w l. 1886–1890 proboszczem parafii św. Michała w Gnieźnie, a w l. 1890–1892 profesorem prawa kanonicznego, teologii pastoralnej, homiletyki i katechetyki oraz rektorem Seminarium Duchownego w Gnieźnie. W 1892 r. wyjechał do Galicji i wstąpił do Zakonu Filipinów w Tarnowie. Zmarł w Tarnowie 29 grudnia 1904 r. Zob. M. Wojciechowska, *Łukowski Jan*. w: Pol. Słow. Biogr., t. 18, 1973, s. 565–567, tamże literatura; B. Kumor, *Łukowski Jan Nepomucen*, w: Słow. Pol. Teol. Kat., t. 2, 1982, s. 588–590, tamże literatura.

<sup>80</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 51, s. 809–810; Ks. Włodzimierz Meszczyński – prałat, kanonik i dziekan kapituły metropolitalnej w Poznaniu. Kapelan prymasa M. Ledóchowskiego, asystował przy jego codziennych mszach świętych i modlitwach. Zob.: W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 486.

<sup>81</sup> Cyt. za W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 124.

zastępstwie arcybiskupa M. Ledóchowskiego zarządził, aby we wtorek 7 grudnia od piątej wieczorem przez pół godziny, dzwoniły dzwony we wszystkich kościołach obu archidiecezji. Natomiast 8 grudnia kazał wystawić Najświętszy Sakrament i odśpiewać hymn *Veni Creator*<sup>82</sup>. W tym dniu w Wielkim Księstwie Poznańskim udekorowano domy lampionami, kwiatami, girlandami i okolicznościowymi napisami – m.in. w Śremie, Kościanie, Sierakowie, Sulmierzycach, Gostyniu, Wrześni i Kostrzynie. Z wierzy farnej w Gostyniu puszczano nawet ognie sztuczne. Katolicy chcieli w ten sposób wyrazić swoją radość z rozpoczęcia długo oczekiwanego soboru<sup>83</sup>.

Wieści o tych uroczystych obchodach docierały również do Prymasa Polski, poprzez nadsyłane mu listy i czasopisma. Arcybiskup M. Ledóchowski z zadowoleniem dowiadywał się, że wierni jego archidiecezji licznie odwiedzali świątynie, gdzie przez cały dzień Niepokalanego Poczęcia wystawiony był Najświętszy Sakrament. Zadowolony był szczególnie z wiadomości, że Poznań i Gniezno uświetniły wieczór 8 grudnia wspaniałymi iluminacjami okien ozdobionych obrazami Matki Bożej oraz wizerunkami Papieża. Arcybiskup Ledóchowski opowiadał o tym każdemu, z kim w Rzymie rozmawiał, dumnie podkreślając, że jego diecezjanie dali w ten sposób wyraz swego przywiązania do Stolicy Apostolskiej<sup>84</sup>.

Duże problemy ze swoim udziałem w obradach, w czasie dwóch pierwszych sesji publicznych, miał ks. prałat Kazimierz Sosnowski. Jak już wspomniano, podczas pierwszej sesji soborowej, przez niedopatrzenie urzędników watykańskich mógł zasiadać tylko wśród teologów soboru. Dopiero 20 grudnia otrzymał od Papieża, jak mu to obiecywano w sierpniu 1869 r., prawo głosu na soborze, jako reprezentant Kościoła polskiego pod panowaniem rosyjskim. Ksiądz Kazimierz Sosnowski miał wyznaczone miejsce na ławce opatów i generałów zakonnych, po lewej stronie tronu papieskiego, był ubrany w zwykły strój kanonika z czarnym biretem, zajmował miejsce po opatach-infułatach, ale przed generałami zakonów<sup>85</sup>.

W czasie drugiej sesji publicznej – 6 stycznia 1870 r. – nie chciano go dopuścić do złożenia wyznania wiary przed obliczem Papieża. Uważano bowiem, że skoro różni się strojem od innych Ojców soboru, to nie ma prawa przebywać w auli soborowej. O tym zabawnym w gruncie rzeczy wydarzeniu pisał Ksiądz Prałat w liście z 6 stycznia, do redakcji krakowskiego „Czasu”. Swój list ks. Sosnowski zaczął od przypomnienia, że rząd rosyjski nie pozwolił biskupom katolickim pojechać na sobór. Papież natomiast bardzo pragnął, aby katolicy z Imperium Rosyjskiego mimo to byli na soborze reprezentowani. Dlatego też Pius IX, aby zaradzić temu brakowi reprezentacji „raczył zwrócić najlaskawsze swe oko na

<sup>82</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 48, s. 761.

<sup>83</sup> Tamże, nr 50, s. 802.

<sup>84</sup> W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 129.

<sup>85</sup> „Czas”, R. [22], 1869, nr 295, s. 2; *Kronika Soborowa*, nr 4, Tyg. Kat. T. 11, 1870, s. 44.

moją wszechstronną nieudolność – pisał ks. Sosnowski – i tę przynajmniej pod jednym względem swą Apostolską powagą uchylając, rozkazał mi, pomimo iż nie posiadam święcenia biskupiego, być członkiem świętego koncylium. Jest to wyjątkowa łaska, o której wielu bardzo urzędników świeckich, wojskowych, a nawet i duchownych, wykonania regulaminu dla koncylium przepisanego przestrzegających, uświadomionych nie było. Z tego zatem powodu ubiór mój kapłański, chociaż z rozkazu Ojca św. zmieniony na fioletowy, ale jednak nie biskupi, jest tu przez wszystkich do auli koncyliarnej należących uważany za anomalią. Dlatego też dzisiaj, gdym się udał do Kościoła św. Piotra, na wchodzie do kaplicy posiedzeń, zastąpiła mi straż drogę. Napróżno się onej tłumaczył i objaśniał ją, że dla mnie wyjątkowo taki ubiór przeznaczono; napróżno ks. arcybiskup lwowski wdawał się za mną swą powagą; oficer służbowy z żołnierską ścisłością odpowiedział: »nie wolno«. Wtedy arcybiskup F. Wierzchlejski rzekł do oficera: »Pan znasz rozkaz swojej służby, a ja wiem, jaka jest wola Ojca Świętego co do tego członka koncylium, jeśli zaś mojemu słowu arcybiskupiemu nie wierzysz, racz się poinformować od którego z Monsignorów służbowych«. Wtem jeden z tych spostrzegł nas, zbliżył się do oficera, objaśnił go, mnie zaś wprowadził do auli»<sup>86</sup>.

W sali posiedzeń Ojcowie soborowi nadal zadawali ks. Sosnowskiemu pytania, dlaczego nie będąc biskupem, ani nawet prałatem w mitrze, znajduje się w tym miejscu. Na to słyszeli niezmienną odpowiedź, że taki był rozkaz Papieża. Dopiero po dłuższej chwili podszedł do Księdza Prałata mistrz obrzędów i poinformował go, że z polecenia biskupa J. Fesslera uczynił wszystko, aby zapewnić ks. Sosnowskiemu wszystkie prerogatywy nadane mu przez Ojca Świętego, jako rzeczywistemu członkowi soboru. Na tym nie zakończyły się jego jednak kłopoty. Ksiądz Sosnowski pisał dalej tak: „Gdy w końcu dwugodzinnej ceremonii składania w ręce Ojca Świętego przysięgi wiary, z kolei miałem i ja następować i zbliżałem się za drugimi do tronu Jego Świątobliwości, uczulem na moim ramieniu rękę wstrzymującą mnie. Odwracam się i widzę Monsignora, który mimo że był niskiego wzrostu bardzo energicznie nasrażał się do mnie, a nawet wzięwszy za rękę usiłował odprowadzić z ordynku, dając za powód, że ściągnąłby na siebie odpowiedzialność, gdyby mnie przepuścił przed tron Ojca Świętego”.

Mimo to ks. Sosnowski szedł dalej do tronu papieskiego, nie zważając na stawianie mu oporu. Ta śmiałość bardzo zaskoczyła i zmieszała członka służby porządkowej. Lekka szamotanina między nimi została w końcu zauważona przez sekretarza soboru. Biskup Józef Fessler „stawił mnie przed Ojcem Świętym i polecił wykonać z przyklęknięciem stwierdzenie przysięgi wiary. Jego Świątobliwość wtenczas zwróciła do mnie swe najdobrotliwsze oblicze i wyrzekł: *ecce il mio Polacco e bene*”. Te słowa utwierdziły ks. K. Sosnowskiego w przekonaniu, że Papież, okazując mu „tak wielkie dowody swej opieki i łaski, chce tylko ujawnić

<sup>86</sup> „Czas”, R. [23], 1870, nr 9, s. 1.

nić swą ojcowską troskliwość i te pieczołowite starania, jakimi najlepsze jego serce ciągle jest zajęte względem polskiego narodu, ponoszącego straszliwy ucisk i niewolę<sup>87</sup>. To przekonanie skłoniło ks. Sosnowskiego do napisania tego listu i podzielenia się z rodakami swym szczęściem.

#### b. Stosunek Polaków do dogmatu o nieomyślności papieskiej

Powiedzieliśmy już, że od stycznia zaczęły napływać postulaty Ojców soboru w sprawie nieomyślności papieskiej. 45 biskupów 3 stycznia 1870 r. wystosowało do każdego z Ojców list otwarty i memoriał. Opierając się na Tradycji, wyrażali tutaj swą wiarę w nieomyślność papieską i wzywali do podpisania postulatu wnoszącego o dogmatyczne jej orzeczenie lub do ułożenia innego postulatu podobnej treści.

Wśród Ojców, którzy podpisali list i memoriał, znalazło się także nazwisko arcybiskupa M. Ledóchowskiego. Podpisał się on jako Prymas Polski: *Mecislaus Ledóchowski, Archiepiscopus Gnesnensis et Posnaniensis, Primas*. Nazwisko arcybiskupa Ledóchowskiego figurowało wśród arcybiskupów na pierwszym miejscu, a w ogóle między podpisującymi, na trzecim. Przed nim bowiem petycję podpisali tylko dwaj patriarchowie: Ballerini z Aleksandrii i Hassun z Cylicji<sup>88</sup>. 28 stycznia delegacja „Większości” – w osobach patriarchy Hassuna i arcybiskupa M. Ledóchowskiego – wręczyła petycję z 3 stycznia przewodniczącemu komisji do przyjmowania wniosków. Poza Ledóchowskim żaden z Polaków nie podpisał już prośby „Większości” o wprowadzenie na porządek obrad kwestii nieomyślności Papieża.

Natomiast nazwiska aż trzech Polaków znalazły się wśród 136 członków „Mniejszości”, podpisanych pod pięcioma petycjami, wnoszącymi o nieprzedkładanie nieomyślności pod obrady soboru. Byli to arcybiskup F. Wierchlejski i arcybiskup G. Szymonowicz ze Lwowa oraz biskup J. Pukalski z Tarnowa. Podpisali oni wniosek niemiecko-austriacki z 12 stycznia 1870 r. Oprócz nich parafowali go przywódcy „Mniejszości” – arcybiskupi Pragi, Wiednia i Monachium. W postulatcie tym napisano: „Jest rzeczą niewątpliwą, że wszyscy chrześcijanie winni szczerze posłuszeństwo dekretom Stolicy Apostolskiej. Nadto ludzie uczeni i pobożni uczą, że to co Papież postanowi, mówiąc *ex cathedra* w sprawach wiary i obyczajów, jest niezmiennie nawet bez zgody kościołów, w jakikolwiek sposób objawionej. Wszelako nie można tego milczeniem pominąć, że istnieją jednak wielkie trudności wynikające z orzeczeń i czynów Ojców Kościoła, zapisanych w dokumentach autentycznych historii i samejże nauki katolickiej, a przynajmniej, że jeśli te trudności nie zostaną rozwiązane, będzie niepodobiestwem, aby nauka polecona w adresie wzmiankowanym [na początku listu poda-

<sup>87</sup> „Czas”, R. [23], 1870, nr 9, s. 1.

<sup>88</sup> *Kronika Soborowa*, nr 7, Tyg. Kat. T. 11, 1870, s. 69; Tyg. Sob. R. 1870, nr 5, s. 12.

ją, że otrzymali do podpisania adres, wnoszący o uchwalenie nieomylności Papieża w sprawach wiary i obyczajów] była podaną ludom chrześcijańskim jako objawiona przez Boga. Lecz duch nasz wzdryga się przed podobnymi rozprawami i ufając dobrotliwości Twojej, błagamy Cię, abyś na nas nie nakładał konieczności podobnych obrad [...]. Jest nam znana, że definicja, która jest żadaną, podałaby nową broń nieprzyjaciółom religii, aby wzbudzić przeciw Kościołowi katolickiemu niechęć nawet tych ludzi, którzy jako najlepsi są znani i jesteśmy pewni, że przynajmniej w Europie dałaby ta sprawa rządów naszych krajów powód, albo pozór do umniejszania praw, jakie pozostają jeszcze Kościołowi [...]"<sup>89</sup>.

Do „Mniejszości” należeli także biskup A. Gałęcki i ks. prałat K. Sosnowski. Nie ma jednak ich nazwisk wśród ww. 136 sygnatariuszy, gdyż wycofali się na czas z „Mniejszości” i zajęli odmienne stanowisko. Niestety nie zdążyli już podpisać postulatu „Większości” z 3 stycznia. Nieco później przyłączył się do nich arcybiskup G. Szymonowicz, nie wycofując jednakże swego podpisu z wniosku „Mniejszości”<sup>90</sup>.

Do 25 marca 1870 r. Ojcowie soborowi przesyłali na piśmie swoje uwagi na temat schematu *De Ecclesia Christi*, a szczególnie na temat rozdziału XI (o prymacie papieskim) i rozdziału dodanego (o nieomylności papieskiej). Wśród 88 biskupów, którzy wypowiedzieli się w tych kwestiach, było także dwóch Polaków: arcybiskup F. Wierchlejski i biskup J. Pukalski. Byli oni w grupie Ojców, którzy proponowali pełniejsze wyjaśnienie uprawnień biskupich i zamieszczenie w rozdziale XI wzmianki, że prymat papieski nie narusza władzy nadanej biskupom przez Chrystusa. Uważali oni również, że ww. rozdziały zamiast formułami prawnymi, powinny posługiwać się wyrażeniami zaczerpniętymi z Pisma Świętego i Tradycji<sup>91</sup>.

Z tego krótkiego przeglądu działań „Mniejszości” i „Większości” wynika, że wśród Polaków jedynym zdecydowanym zwolennikiem ogłoszenia dogmatu o nieomylności papieskiej był arcybiskup Mieczysław Ledóchowski. Tak pozostało już do końca soboru. Prymas Polski był bardzo zadowolony z przyjęcia petycji wystosowanej 3 stycznia. Dlatego też w liście z 15 maja 1870 r. do ks. J. Koźmiana, wyrażał nadzieję „...że nieomylność Papieża znajdzie w obecnych naszych obradach ostatecznie swój uświęcony wyraz. Ci spośród Ojców, którzy sobie tego życzą, są tak liczni, że nie wydaje mi się prawdopodobnym, żeby drudzy nie mieli pójść za nimi”<sup>92</sup>. Ponieważ „Mniejszość” mimo to nie chciała dopuścić do otwarcia dyskusji nad nieomylnością, „Większość” postanowiła jak najwcześniej rozpocząć debatę nad tym dogmatem. W sobotę 23 kwietnia 1870 r., 150 Ojców soboru wystosowało do Piusa IX nagłą petycję w tej sprawie. Tego dnia wieczorem wręczyła ją Papieżowi delegacja „Większości”, w której był także arcybiskup M. Ledóchowski.

<sup>89</sup> *Kronika Soborowa*, nr 8, Tyg. Kat. T. 11, 1870, s. 77.

<sup>90</sup> B. Kumor, *Udział biskupów...*, s. 418–419.

<sup>91</sup> H. Bogacki, *W stulecie...*, s. 65.

<sup>92</sup> Cyt. za W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 132.



Ojciec Święty zgodził się, by po zamknięciu obrad nad schematem o małym katechizmie (maj 1870 r.), wniesiono na kongregację generalną przerobiony schemat o prymacie Papieża i jego nieomyślności. Schemat ten nazwano *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*. Kardynał Filip de Angelis ogłosił to papieskie postanowienie na 47 kongregacji generalnej – 28 kwietnia 1870 r. Wywołało ono sprzeciw 71 biskupów, którzy w piśmie do kardynałów-legatów skarżyli się, że bez potrzeby zmieniono porządek obrad. Protest ten podpisali także, ku wielkiemu zmartwieniu Prymasa, arcybiskup F. Wierchlejski i biskup J. Pukalski<sup>93</sup>. W dalszych tygodniach „Mniejszość” żądała dyskusji tylko nad Konstytucją o Kościele, a wyłączenia z niej rozdziałów o prymacie i nieomyślności papieskiej. 8 maja podobną deklarację złożył arcybiskup F. Wierchlejski, arcybiskup G. Szymonowicz i biskup J. Pukalski.

Mimo tych protestów, dyskusja nad całym schematem *De Ecclesia Christi* rozpoczęła się 13 maja 1870 r. W toku tej dyskusji do stanowiska Prymasa Polski przychylił się biskup A. Gałęcki i ks. K. Sosnowski. Inni Polacy byli przeciwni schematowi. Po dwóch miesiącach – 13 lipca – przeprowadzono w tej sprawie wstępne głosowanie. Jednak nie wzięli już w nim udziału: biskup A. Gałęcki i ks. K. Sosnowski, którzy wyjechali z Rzymu po dyskusji nad schematem o małym katechizmie oraz arcybiskup G. Szymonowicz, który wyjechał po trzeciej sesji publicznej. Spośród pozostałych Polaków, podczas głosowania 13 lipca, tylko prymas Ledóchowski należał do zwolenników nieomyślności papieskiej. Arcybiskup F. Wierchlejski głosował *non placet*, a biskup J. Pukalski – *placet iuxta modum*. Chciał on bowiem, aby w dogmacie o nieomyślności, po słowach *doctoris munere fungens*, dodać *ac caeterorum episcoporum utens consilio et auxilio*<sup>94</sup>.

W dyskusji biskup Pukalski oświadczył, że on, wierni jego diecezji oraz profesorowie Instytutu Teologicznego w Tarnowie „wierzą, że Papież jako najwyższy nauczyciel Kościoła, sędzia i głowa, cieszy się nadprzyrodzonym darem nieomyślności ilekroć razy przemawia *ex cathedra* w imieniu całego Kościoła już to zebrałego na soborze, już to rozproszonego na całym świecie w sprawach wiary i obyczajów”<sup>95</sup>. Podobną postawę w kwestii nieomyślności Papieża zajął biskup J. Pukalski w liście pasterskim z 5 listopada 1869 r. W liście tym, zapowiadającym jego wyjazd na sobór, czytamy: „nieomyślny urząd nauczycielski [w Kościele] stanowi episkopat świata, ale tylko wówczas, gdy jest zjednoczony z widzialnym zastępcą Chrystusa Pana i następcą św. Piotra, Papieżem rzymskim”<sup>96</sup>. Po kongregacji generalnej z 13 lipca, arcybiskup F. Wierchlejski i biskup J. Pukalski udali się do Polski, aby nie głosować *non placet* na czwartej sesji publicznej.

<sup>93</sup> J. S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat...*, s. 549–550.

<sup>94</sup> B. Kumor, *Udział biskupów...*, s. 419–420.

<sup>95</sup> Tamże, s. 420.

<sup>96</sup> „Currenda”, 1870, nr 17, s. 107.

Zanim jednak doszło do wstępnego głosowania z 13 lipca, nadszedł do Rzymu poufny list metropolity warszawskiego Zygmunta Szczęsnego Felińskiego. Zesłany do Jarosławia arcybiskup bardzo interesował się przygotowaniem i przebiegiem Soboru Watykańskiego I. Swoją orientację w sprawach soborowych zawdzięczał zarówno dostępnym mu czasopismom, jak i nadsyłanej przez przyjaciół literaturze soborowej. Cieszył się bardzo z wniesionego pod obrady projektu dogmatu o nieomyślności papieskiej. Właśnie w tej sprawie napisał swój list, który udało mu się przesłać bratu Julianowi w Rzymie, a ten z kolei przekazał go Papieżowi<sup>97</sup>.

Pismo arcybiskupa Z. Sz. Felińskiego, wysoko oceniające wartość i znaczenie dogmatu o nieomyślności Papieża, zostało napisane 1 czerwca 1870 r., a wręczono je Papieżowi 5 lipca. Czytamy w nim m.in.: „gorąco pragnę wyrazić tę wiarę i podnieść mój głos w jedności z przedstawicielami Kościoła powszechnego, aby bronić tej prawdy, która dzięki Bogu jest wyznawana przez nasze duchowieństwo”. Arcybiskup dodał także: „Gdybym miał to szczęście, by głos mój dotarł do soboru i wypowiedział się tam tylko w kwestii o nieomyślności Papieża, a pominął milczeniem tak liczne potrzeby Kościoła w Polsce, nasze duchowieństwo i cały naród mogliby słusznie zarzucić mi oczywistą obojętność wobec nieszczęśliwego stanu Kościoła w naszym kraju”<sup>98</sup>. Pius IX w rozmowie z o. Piotrem Semenem, pierwszym rektorem Kolegium Polskiego w Rzymie, powiedział że miłe mu było świadectwo arcybiskupa Z. Felińskiego o dawnej wierze Polaków w nieomyślność. Kazał więc włączyć list Arcybiskupa do akt soborowych.

Pamiętnego 18 lipca 1870 r., odbyła się czwarta sesja publiczna, na której ostatecznie głosowano nad *Konstytucją dogmatyczną o Kościele Chrystusowym*. Jedynym Polakiem, wśród 535 Ojców biorących udział w głosowaniu, był arcybiskup M. Ledóchowski. Głosował oczywiście *placet*. Już z korespondencji między Prymasem a jego sekretarzem w Poznaniu ks. Janem Koźmianem widać, że Arcybiskup całym sercem optował za dogmatem i bolał nad brakiem jednomyślności w tej sprawie. W liście z 5 czerwca 1870 r. Prymas pisał: „Co dopiero ukończyliśmy dyskusję generalną nad materiałem podanym pod nasze obrady. Dziękuję za to Bogu i proszę Go, byśmy prędko ukończyli szczegółowe badanie rozdziałów. Cierpię bowiem niezmiernie, słysząc, co zwolennicy przeciwnych doktryn ośmielają się wygadywać na zebraniach plenarnych i co ich pomocnicy rzucają w swych broszurach na pastwę bezreligijności i niewiary”<sup>99</sup>.

Arcybiskup M. Ledóchowski, skarżąc się na zachowanie „Mniejszości”, przejawiał niezachwianą wiarę, iż diskutowany dogmat jest potrzebą czasu, a jałowe – jego zdaniem – dywagacje teologiczne mające dowieść czegoś wręcz przeciwnego, podważają jedynie zakorzenioną w Kościele prawdę, którą każdy

<sup>97</sup> H. E. Wyczawski, *Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński 1822–1895*, Warszawa 1975, s. 303.

<sup>98</sup> B. Kumor, *Udział biskupów...*, s. 423.

<sup>99</sup> Cyt. za W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 134.

katolik powinien zaakceptować. W takim właśnie myśleniu, a nie tylko w lojalności wobec Piusa IX tkwiło autentyczne przekonanie Prymasa, który nie tylko akceptował ogłoszenie dogmatu, ale był jednym z jego głównych orędowników<sup>100</sup>.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że wśród Polaków do *infallibilistów* należał tylko prymas M. Ledóchowski. Odegrał w tym względzie wielką rolę obok kard. H. E. Manninga, arcybiskupa V. A. Dechamps'a i biskupa J. V. Senestreja. Reszta polskiego episkopatu była za odłożeniem dyskusji w sprawie dogmatu o nieomyślności papieskiej, jako nie na czasie. Również polscy teologowie w większości byli za odłożeniem dyskusji nad nieomyślnością. Tylko ks. S. Morawski – teolog Prymasa – optował za jej ogłoszeniem.

### c. Polacy wobec innych spraw omawianych na soborze

W czasie trzech pierwszych tygodni trwania soboru, wybrano sześć komisji biskupich, mających usprawnić prace soborowe. Do dwóch bardzo ważnych komisji zostali wybrani Polacy. Wśród 24 członków Deputacji do Spraw Wiary (*de fide*), opracowującej wszystkie dekryty dogmatyczne, wybranych na drugiej kongregacji generalnej (14 grudnia), znalazł się arcybiskup M. Ledóchowski. Historyk niemiecki J. Friedrich, napisał w swoim dziele *Geschichte des vatikanischen Konzils*, że arcybiskup Ledóchowski reprezentował w tej komisji naród polski. Warto również zaznaczyć, że wszyscy członkowie deputacji (poza arcybiskupem J. Simorem, prymasem Węgier), byli zwolennikami nieomyślności Papieża. Wyznaczenie arcybiskupa Ledóchowskiego i innych podobnie myślących biskupów do deputacji *de fide*, wskazywało wyraźnie na kierunek, jaki obiorą sprawy dogmatyczne. „Jest to wielki triumf dla Kościoła. Sam Duch Święty nazaczył swoich” – powiedział Prymasowi kard. Antonelli<sup>101</sup>. Przewodniczącym tej najważniejszej komisji Pius IX mianował kard. Alojzego Ludwika Bilio.

Natomiast jednym z 24 członków Komisji do Spraw Dyscypliny Kościelnej, wybranej 20 grudnia, był arcybiskup F. Wierchlejski. Przewodniczącym deputacji został kard. Prosper Caterini<sup>102</sup>. To właśnie ta komisja przygotowała m.in. schemat o małym katechizmie. Poza tym na mocy nominacji papieskiej do Komisji Kościelno-Politycznej wszedł ks. Włodzimierz Czacki<sup>103</sup>, jako jej konsultor.

<sup>100</sup> Z. Zieliński, *Kardynał Ledóchowski – dramat dwóch wierności*, „W drodze”, 1985, nr 10, s. 65.

<sup>101</sup> W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 126–127.

<sup>102</sup> Tyg. Sob. 1870, nr 2–3, s. 4; nr 4, s. 10.

<sup>103</sup> Ks. Włodzimierz Czacki urodził się 16 kwietnia 1835 r. w Porycku na Wołyniu. Już w 1851 r. wyjechał do Włoch. W Rzymie zamieszkał u ciotki, księżnej Zofii z Branickich Odeschalchi, przez którą miał ułatwiony dostęp do Piusa IX. W 1868 r., po ukończeniu studiów teologicznych i święceniach kapłańskich, papież mianował go swoim sekretarzem do korespondencji w obcych językach. Od 18 stycznia 1869 r. ks. Czacki był konsultorem Komisji Przygotowawczej Spraw Dyplomatyczno-Kościelnych Soboru Watykańskiego I. 15 marca 1875 r. został sekretarzem Kongregacji

W ten sposób poznajemy ósmego Polaka, który co prawda nie przyjechał wprost z terenu zaborów, ale także wziął bezpośredni udział w obradach soborowych. Ksiądz W. Czacki zajmował się w tej deputacji pisaniem broszur polityczno-dyplomatycznych o charakterze półurzędowym, w dużej mierze dotyczących spraw polskich.

Praca w komisji *de fide* była bardzo wyęężona. Jej członkowie wolny czas mieli tylko w poniedziałki i wieczorami. Poza kongregacjami generalnymi, spotykali się praktycznie codziennie na zebraniach komisji. Zajmowali się przygotowywaniem schematów dogmatycznych i rozpatrywaniem licznych poprawek biskupów. Z czasem zebrania deputacji były coraz częstsze i dłuższe, gdyż zwiększał się systematycznie materiał obrad. Z listu arcybiskupa M. Ledóchowskiego do prałata J. Koźmiana z 21 kwietnia 1870 r. możemy dowiedzieć się, że „zebrania mojej deputacji odbywają się dzień w dzień. Spędzamy tam całe przedpołudnie, od dziewiątej do południa. Praca jest poważna. Nigdy nie miałem tyle teologii, nawet wtedy, gdy się sposobilem do doktoratu. Wszystko omawia się bardzo głęboko”<sup>104</sup>.

Arcybiskupi Ledóchowski i Wierchlejski nie tylko pracowali w swoich komisjach i na kongregacjach generalnych, ale tak jak i inni Ojcowie soborowi, pracowali również w miejscu zamieszkania. Rozpatrywali wówczas ze swoimi teologami schematy soborowe, zawiadywali listownie swoimi diecezjami i odbywali narady z innymi biskupami<sup>105</sup>. Przez ten nawał obowiązków, polscy biskupi mieli bardzo mało czasu dla siebie.

W tym miejscu warto wspomnieć, że arcybiskup M. Ledóchowski i arcybiskup F. Wierchlejski mieli także szczęście odprawiać w auli soborowej mszę świętą, przed rozpoczęciem kongregacji generalnej. Przed każdym posiedzeniem sprawował ją kto inny, wyznaczany wedle starszeństwa godności i święceń. Naszemu Prymasowi wyznaczono mszę świętą na sobotę, 8 stycznia, przed dziewiątą kongregacją generalną. Niespodzianka była tym większa, że 8 stycznia arcybiskup Ledóchowski obchodził czwartą rocznicę otrzymania prowizji papieskiej na stolicę gnieźnieńską i poznańską. Prymas odprawił bez śpiewów mszę świętą czytaną do Ducha Świętego. Asystował mu m.in. ks. Witalis Maryański. Arcybiskup M. Ledóchowski modlił się w intencji pomyślnego przebiegu obrad soborowych, za swoich diecezjan i duchowieństwo, o których myślał szczególnie w tym

---

Studiów, a 15 marca 1877 r. sekretarzem Kongregacji Spraw Kościelnych Nadzwyczajnych. 17 sierpnia 1879 r. Leon XIII mianował go arcybiskupem Salaminy i nuncjuszem w Paryżu. Ks. Czacki ustąpił z tej placówki na własną prośbę w 1882 r. W uznaniu zasług na tak trudnym stanowisku, papież mianował go 25 września t.r. kardynałem. Jako kardynał został członkiem 7 kongregacji, protektorem 3 zakonów i Królestwa Portugalii. Kard. W. Czacki zmarł w Rzymie 9 marca 1888 r. Został pochowany w grobowcu rodzinnym w Porycku. Zob.: M. Godlewski, *Czacki Włodzimierz*, w: Pol. Słów. Biogr., t. 4: 1938, s. 146–147, także literatura.

<sup>104</sup> W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 133.

<sup>105</sup> *Kronika Soborowa*, nr 5, Tyg. Kat. T. 11, 1870, s. 55.

rocznicowym dniu<sup>106</sup>. Natomiast arcybiskup F. Wierchlejski swoją mszę świętą celebrował w poniedziałek, 31 stycznia, przed rozpoczęciem dwudziestej kongregacji generalnej<sup>107</sup>.

Jak już wspomniano, pewne poruszenie na soborze, także wśród Polaków, wywołał regulamin zawarty w liście apostolskim *Multiplikes inter* z 27 listopada 1869 r. Niektórych Ojców raził w nim rozdział drugi: *de jure et modo proponendi*. Według nich ograniczał on prawa uczestników soboru, żądał bowiem składania propozycji na piśmie i skracania przedłużających się dyskusji.

Napłynęło kilka wniosków w tej sprawie, m.in. 2 stycznia 1870 r. Wystosowało go 25 biskupów niemieckich i austriackich na czele z kard. Schwarzenbergiem. Petycję tę podpisali m.in. arcybiskupi F. Wierchlejski i G. Szymonowicz oraz biskup J. Pukalski. Skarżyli się oni, że regulamin soborowy ogranicza wolność słowa. Dlatego prosili o zmianę lub uzupełnienie niektórych punktów regulaminu. Biskupi ci chcieli, aby do rozdziału drugiego listu *Multiplikes inter* wprowadzić zmiany umożliwiające soborowi wybór własnych przedstawicieli do komisji ds. wniosków mianowanej przez Papieża. Natomiast każdy, kto zaproponował jakiś wniosek, powinien także wchodzić w skład tejże komisji do czasu, gdy jego wniosek wejdzie pod obrady. Były to jednakże postulaty odosobnione. Znaczna większość Ojców przyjęła z radością regulamin i zgadzała się na skracanie czasu wypowiedzi poszczególnych biskupów, aby nie przedłużało to toku obrad. Właśnie sprawa czasu przewidzianego na dyskusję skłoniła Piusa IX do uproszczenia regulaminu, czego dokonał dekretem z 20 lutego 1870 r. Skracał on dyskusję na posiedzeniach, nie tamując wcale wolności wypowiedzania się. Dlatego też większość Ojców soboru przyjęła dekret z zadowoleniem<sup>108</sup>.

Najważniejszą jednak sprawą omawianą w czasie drugiego etapu soboru (10 stycznia – 24 kwietnia 1870 r.) była dyskusja i przyjęcie *Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej*. Już 28 grudnia 1869 r. zaczęto ją omawiać. Jednakże 10 stycznia odesłano do komisji ds. wiary w celu przerobienia. Poprawiony schemat Ojcowie soborowi z powrotem otrzymali 14 marca 1870 r. Dyskusja plenarna nad *Konstytucją o wierze* zakończyła się 19 kwietnia. Głosowanie nad nią odbyło się na trzeciej sesji publicznej 24 kwietnia 1870 r. Konstytucja została przyjęta jednogłośnie, przez wszystkich 667 Ojców uczestniczących w głosowaniu. Bez zastrzeżeń *placet* podali więc także Polacy: arcybiskup M. Ledóchowski, arcybiskup F. Wierchlejski, arcybiskup G. Szymonowicz, biskup A. Gałęcki, biskup J. Pukalski i ks. K. Sosnowski.

Trzecia sesja publiczna zakończyła drugi okres soborowy. Natomiast pierwsze tygodnie trzeciego etapu zajęły obrady nad poprawionym schematem o ma-

<sup>106</sup> Tamże, s. 56.

<sup>107</sup> Tyg. Sob. 1870, nr 7, s. 8.

<sup>108</sup> *Kronika Soborowa*, nr 7, Tyg. Kat. T. 11, 1870, s. 69; J. S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat...*, s. 524–525.

łym katechizmie. Schemat ten relacjonował 29 kwietnia arcybiskup F. Wierchlejski, w imieniu Komisji ds. Dyscypliny Kościelnej. Swoje sprawozdanie napisał tak piękną łaciną oraz poparł tak gruntownymi i trafnie dobranymi dowodami, iż spowodował pochwały nawet przeciwników schematu. Wiedzę i zdolności sprawozdawcy podziwiał np. arcybiskup Ludwik Haynald z Koloczy, mówiąc: „a można mnie wierzyć, bo się nie zgadzam wcale na konkluzje arcybiskupa lwowskiego”. Wyrazem tego powszechnego zadowolenia i uznania był także list z podziękowaniami, napisany przez kard. Hannibala Capalti<sup>109</sup>.

Spośród Polaków głos w dyskusji nad katechizmem zabierali: arcybiskup M. Ledóchowski, arcybiskup F. Wierchlejski, arcybiskup G. Szymonowicz i biskup J. Pukalski. We środę 4 maja odbyła się kongregacja generalna, na której głosowano nad schematem *de parvo catechismo*. 450 Ojców powiedziało *placet* (wśród nich wszyscy Polacy, poza arcybiskupem G. Szymonowiczem, który wyjechał tuż po trzeciej sesji publicznej), 56 *non placet* i 44 *placet iuxta modum*. *Non placet* głosowali głównie biskupi niemieccy i węgierscy, chcieli bowiem zachować katechizm Kanizjusza<sup>110</sup>.

Już kilka miesięcy przed otwarciem soboru powstała opinia, że polscy biskupi powinni poruszyć w czasie obrad sprawę uciemienzonego Kościoła na ziemiach polskich (wyraził ją mocno arcybiskup Z. Feliński w swym liście z czerwca 1870 r.). Szczególnie oczekiwano takiego wystąpienia od ks. K. Sosnowskiego. W korespondencji z Rzymu z 28 stycznia 1870 r., „Tygodnik Katolicki” donosił, że ks. Sosnowski przygotowuje się do mowy na soborze o stanie Kościoła pod zaborem rosyjskim. W Rzymie interesowali się bowiem bardzo tym, co dotyczyło Polski<sup>111</sup>. Jednak już 3 marca, rzymski korespondent do „Czasu” pisał, że Polacy nie są w stanie szybko wnieść polskiej sprawy na sobór, gdyż nie nadeszła jeszcze na to stosowna pora. Ojcowie soborowi chcieli bowiem najpierw skończyć długie i męczące obrady nad nieomylnością papieską. Wtedy wszyscy się tym zajmowali i biskupi nie chcieli słyszeć o niczym innym. Polacy musieli wziąć także pod uwagę, że w regulaminie był przepis mówiący, że sobór może rozpatrywać tylko te wnioski, które dotyczą potrzeb całego Kościoła, a nie tylko jednej prowincji czy diecezji. Trzeba więc było czekać, aż nadejdzie chwila, gdy sprawę polskiego Kościoła Ojcowie soborowi uznają za obchodzącą całe chrześcijaństwo. Dopóki tak się nie stało, trzeba było uważać, by przy powszechnym zwróceniu uwagi w inną stronę, komisja wniosków nie oparła się na ww. przepisie i nie odłożyła sprawy Polski. Wtedy już nie można by jej było ponownie zgłaszać<sup>112</sup>.

Jak wiemy z dalszego przebiegu soboru, niestety nie znalazł się czas, aby nawet pobieżnie omówić sytuację Kościoła katolickiego pod zaborami. Tak samo

<sup>109</sup> „Czas”, R. [23], 1870, nr 111, s. 2.

<sup>110</sup> *Kronika Soborowa*, nr 21, Tyg. Kat. T. 11, 1870, s. 159.

<sup>111</sup> Tyg. Kat. T. 11, 1870, nr 5, s. 70.

<sup>112</sup> „Czas”, R. [23], 1870, nr 54, s. 1.

nic nie wyszło z utworzeniem Koła Polskiego, z inicjatywą którego wystąpił arcybiskup M. Ledóchowski. Korespondent rzymski do „Czasu” pisał 29 stycznia, że utworzenie się koła polskich biskupów, mimo dobrych początków nie doszło do skutku. Usunięto bowiem główną przyczynę wiązania się Ojców w osobne koła, jaką była kwestia nieomylności<sup>113</sup>.

#### d. Znaczenie arcybiskupa Mieczysława Ledóchowskiego – Prymasa Polski

W okresie niewoli sprawa prymasostwa nie była obojętna państwu zaborczym, świadomym tego, jaką rolę w integracji państwa polskiego odgrywali metropolici gnieźnieńscy. Arcybiskupstwo gnieźnieńskie znalazło się w granicach Królestwa Pruskiego. Protestanckie Prusy podważały prymasowską jurysdykcję, a metropolitom zabroniły używać tytułu prymasa. Motywowano to tym, że uprawnienia Prymasa wygasły z chwilą upadku Polski. Stolica Apostolska przez cały okres zaborów nie zgodziła się nigdy na wydanie dokumentu znoszącego uprawnienia prymasowskie Gniezna, nadane arcybiskupowi Mikołajowi Trąbie na soborze w Konstancji, ani na przeniesienie ich na inną stolicę biskupią.

Sami arcybiskupi gnieźnieńscy (w l. 1821–1946 gnieźnieńscy i poznańscy) nie podejmowali początkowo tej kwestii. Swe uprawnienia w tym względzie, sprowadzające się jedynie do tytułatury, jako pierwszy podjął dopiero arcybiskup Leon Przyłuski (1845–1865). Przebywając w Rzymie z wizytą *ad limina Apostolorum* (1862), występował jako Prymas Polski i reprezentował wszystkich polskich katolików. Jego następca, arcybiskup Mieczysław Ledóchowski postępował podobnie. Dlatego właśnie, będąc na Soborze Watykańskim I, zajął miejsce między prymasami, co w kraju odebrano jako kontynuację stanowiska arcybiskupa Przyłuskiego w kwestii prymasostwa. Postępowanie M. Ledóchowskiego miało doniosłe znaczenie na arenie międzynarodowej, a także we wzajemnych kontaktach rządu pruskiego i arcybiskupa. Występowanie arcybiskupa Ledóchowskiego wśród prymasów na soborze było ukazaniem, przed przedstawicielami prawie całego świata, że ziemie polskie tworzą jedną całość, mimo rozdarcia na trzy zabory. Seniosem episkopatu polskiego na soborze był arcybiskup Franciszek Wierchlejski. Jednakże to arcybiskup Ledóchowski górował nad nimi swoją godnością prymasowską, autorytetem, zdolnościami i doświadczeniem, zdobytym przez lata pracy w dyplomacji papieskiej.

Należy również wspomnieć, że arcybiskup M. Ledóchowski przed zwołaniem soboru nigdy nie używał tytułu prymasowskiego zarówno w publikacjach kościelnych, jak i w korespondencji. Dopiero w Rzymie na życzenie sekretarza soboru, udowodnił swe prawa do tytułu prymasa. W tym celu nakazał swojemu

<sup>113</sup> „Czas”, R. [23], 1870, nr 27, s. 2.

teologowi, ks. dr Edwardowi Likowskiemu, aby ten wyszukał odpowiednie materiały na ten temat. Książd Likowski znalazł w bibliotece dominikanów w Rzymie *Roczniki* Jana Długosza i zacerpnął z nich materiał na temat początków arcybiskupstwa w Gnieźnie<sup>114</sup>. Papież kazał więc uszanować pradawną tradycję Kościoła w Polsce i zaliczyć arcybiskupa M. Ledóchowskiego do prymasów. Dawało mu to miejsce tuż po patriarchach, a przed wszystkimi arcybiskupami. Mieczysław Ledóchowski dostrzegł wówczas w swojej godności prymasowskiej podstawę do kościelnego wyeksponowania archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej.

Arcybiskup Ledóchowski jako metropolita i Prymas, a także legat urodzony, mógł występować w Rzymie, nawet w obecności Papieża w szatach purpurowych<sup>115</sup>. Już 30 listopada 1869 r. pisał o tym do ks. Koźmiana: „Tym razem lepiej niż na soborze w Trydencie przyznano prawo pierwszeństwa prymasom zachodnim na równi ze wschodnimi, i w ten sposób wyprzedzamy arcybiskupów. Zająłem już swoje miejsce dziś rano na pierwszym kazaniu adwentowym. Purpura moja nie wywołuje tu żadnych sprzeciwów, będę jej używał tylko rzadko, bo to niewygodnie w Rzymie, zważywszy, że to zniewala do prowadzenia domu na kosztowną stopę. Salzburg [arcybiskup salzburski Maksymilian Józef Tarnoczy, prymas Niemiec] nosi zawsze swoją, ale moje dochody nie mogą się równać jego”<sup>116</sup>.

Idąc w ślady swojego pasterza, również i duchowieństwo zaczęło posługiwać się tym tytułem wobec niego w korespondencji soborowej. I tak np. profesorowie i alumni Seminarium Duchownego w Poznaniu, złożyli arcybiskupowi 13 lipca 1870 r., drukowany adres z okazji 25-lecia jego kapłaństwa. Na karcie tytułowej wydrukowano: *Primate Poloniae* i posłużono się tym tytułem w tekście<sup>117</sup>.

### e. Śmierć biskupa Antoniego Manastyrskiego

Biskup Antoni Manastyrski zaraz po przyjeździe do Rzymu ciężko zachorował na suchoty. Nie wziął dlatego udziału w uroczystościach otwarcia Soboru Watykańskiego I. Stan zdrowia biskupa przemyskiego pogarszał się z dnia na dzień. Lekarze nie potrafili mu w niczym pomóc. Komunię św. i ostatnie namaszczenie przyjął 16 grudnia rano z rąk arcybiskupa M. Ledóchowskiego. Tego samego dnia po południu Ojciec Święty przesłał biskupowi błogosławieństwo apostołskie w godzinę śmierci. Z listu kondolencyjnego arcybiskupa F. Wierz-

<sup>114</sup> W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 430.

<sup>115</sup> Papież Benedykt XIV nadał arcybiskupom gnieźnieńskim 1 października 1749 r. przywilej posługiwania się szatami purpurowymi bez nominacji kardynalskiej. Nie mogli oni jednak używać purpurowej piuski, która zastrzeżona była dla rzeczywistych członków Kolegium Kardynalskiego.

<sup>116</sup> Cyt. za W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 124.

<sup>117</sup> M. Banaszak, *Prymasostwo polskie w dziejach narodu i Kościoła (do roku 1939)*, w: *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i w II Rzeczypospolitej*, pod red. F. Lenorta. Poznań 1982, s. 49.



chlejskiego wiadomo, że biskup Manastyrski zmarł 17 grudnia o godz. 19.15, po otrzymaniu błogosławieństwa od Ojca Świętego<sup>118</sup>.

Pogrzeb odbył się w niedzielę 19 grudnia o godz. 16. Przygotowaniami i przebiegiem ceremonii zarządzał proboszcz kościoła Santa Maria sopra Minerva, gdyż to w jego parafii mieszkał Biskup wraz z ks. W. Gwiazdoniem. On także chował biskupa Manastyrskiego w krypcie kościoła. Do kościoła trumnę odprowadzało ponad dwudziestu biskupów, w tym dwóch prymasów: arcybiskup M. Ledóchowski i arcybiskup M. J. Tarnoczy z Salzburga, wszyscy biskupi Polacy, a także kilku biskupów węgierskich, francuskich i włoskich, na czele z sekretarzem soboru biskupem J. Fesslerem. Dopiero we środę 22 grudnia o godz. 9 odbyło się uroczyste nabożeństwo żałobne za duszę zmarłego, na 19 grudnia zapowiedziana była bowiem kongregacja generalna soboru. Mszę świętą celebrował arcybiskup F. Wierchlejski, któremu asystowali ks. kanonik S. Morawski, ks. W. Maryański i klerycy ze zgromadzenia zmartwychwstańców. Niestety tylko dziesięciu biskupów uczestniczyło w nabożeństwie, innym bowiem na przeszkodzie stanęły znowu obowiązki soborowe. Dlatego nie był obecny arcybiskup M. Ledóchowski.

Nabożeństwo żałobne za duszę biskupa Antoniego Manastyrskiego odprawiono także w Przemyślu. Rozpoczęło się ono o godz. 8 rano w poniedziałek 20 grudnia. Mszę świętą odprawił arcybiskup obrządku greckiego Sylwester Sembratowicz. Brali w niej udział także przedstawiciele władz cywilnych i wojskowych. Następnie sześciu kanoników kapituły ruskiej z archiprezbiterem ks. Szaszkieviczem na czele i znaczną liczbą duchownych i seminarzystów, po mszy świętej odprawiło kondukt. Celebrę pontyfikalną poprowadził ks. infułat Józef Hoppe, który został wikariuszem kapitulnym<sup>119</sup>.

Biskup Antoni Manastyrski nigdy nie powrócił do swojej diecezji. Na zawsze pozostał w Rzymie, pochowany w kościele Santa Maria sopra Minerva. Jego siostra, Emilia Zawadzka, wraz z trzema synami, ufundowała tam marmurową tablicę pamiątkową.

#### f. Powrót biskupów do kraju i przyjęcie uchwał soborowych

10 grudnia 1869 r. sobór wybrał pięcioosobową Komisję Uniewinnień (*Judicium Excusationum*). Miała ona rozpatrywać przyczyny, dla których członkowie soboru chcieli opuścić zgromadzenie przed jego zakończeniem. Ojcowie soborowi zaczęli opuszczać Wieczne Miasto już w maju 1870 r. Były ku temu dwa zasadnicze powody: niechęć do głosowania *placet* w sprawie dogmatyzacji nieomylności papieskiej oraz letnie upały, które dawały się we znaki zwłaszcza starszym biskupom.

<sup>118</sup> Przegl. Kat. R. [8], 1870, nr 3, s. 45–46.

<sup>119</sup> Tyg. Kat. T. 10, 1869, nr 53, s. 836–839; T. 11, 1870, nr 1, s. 4.

Arcybiskup Grzegorz Szymonowicz był pierwszym Polakiem, który opuścił Sobór Watykański I przed jego końcem. Z Rzymu wyjechał w niedzielę wieczorem, 1 maja 1870 r., zwolniony przez Komisję *Excusationum*. Arcybiskupowi Szymonowiczowi pozwolono wracać do domu z powodu słabego zdrowia, nadszarpniętego jeszcze rzymskim upałem. Do Lwowa przybył najprawdopodobniej po dwóch tygodniach. 24 maja Komisja Uniewinnień zawiadomiła członków soboru o wydaniu pozwolenia wyjazdu siedmiu biskupom. Między nimi znajdował się drugi z Polaków, biskup Antoni Gałęcki<sup>120</sup>. Odebrał on zgodę na wyjazd z powodu choroby i przeciążenia pracą. Biskup Antoni Gałęcki, który po raz ostatni występował na liście Ojców soboru podczas dyskusji 4 maja, wybrał się w podróż powrotną do Krakowa 30 maja, oczywiście w towarzystwie swego sekretarza ks. Józefa Sobierajskiego. Do diecezji przybyli 20 czerwca wieczornym pociągiem z Wiednia<sup>121</sup>.

Coraz więcej biskupów zaczęło wyjeżdżać z Rzymu z powodu bardzo gorącego lata, które nie przyzwyczajonym do tego Ojcom bardzo dokuczalo. Ojciec Święty ofiarował dlatego swoją letnią rezydencję w Castel Gandolfo, by biskupi mogli odetchnąć w górach świeżym powietrzem. Sobór opuszczli także teologowie. Wśród nich i ks. prałat Edward Likowski, który z Rzymu wyjechał 5 maja. Działo się tak dlatego, gdyż kwestie najbardziej interesujące niektórych teologów – o studiach kościelnych i zarządzie seminariów – miały wejść pod obrady dopiero za kilka miesięcy<sup>122</sup>.

17 lipca 1870 r. 55 biskupów „Mniejszości” podpisało deklarację do Ojca Świętego, że nie zmienili dotąd swoich przekonań, ale ze względu na szacunek należny Papieżowi nie chcą na IV sesji publicznej głosować *non placet*. Dlatego pragną opuścić Rzym. Z tego właśnie powodu Wieczne Miasto opuścili już 13 lipca – arcybiskup Franciszek Wierchlejski i biskup Józef Pukalski. 22 lipca arcybiskup Wierchlejski ze swoim teologiem ks. Sewerynem Morawskim oraz biskup Pukalski z ks. Wawrzyńcem Gwiazdoniem udali się do Tarnowa. Po przybyciu do miasta, arcybiskup F. Wierchlejski pojechał dalej, natomiast na dworcu odbyło się okazałe powitanie biskupa J. Pukalskiego.

Jego przybycia oczekiwały władze miejskie wraz z kapitułą. Natomiast „w połowie drogi do katedry stało uszykowane obywatelstwo miejskie, cechy ze światłem i sztandarami obok licznego duchowieństwa miejscowego i okolicznego”. W katedrze, po błogosławieństwie i odśpiewaniu *Te Deum*, licznie zebranych wiernych przywitał biskup J. Pukalski, powiedział m.in.: „Oto niosę wam błogosławieństwo Ojca Świętego, który kilkakrotnie polecał nam, gdy przybędziemy do diecezji, pobłogosławić kochanych Polaków i duchowieństwo”<sup>123</sup>. Arcybiskup F. Wierchlejski wraz z ks. W. Gwiazdoniem przybyli szczęśliwie do Lwowa 23 lipca wieczorem.

<sup>120</sup> Tyg. Sob. R. 1870, nr 21 i 22, s. 30.

<sup>121</sup> „Czas”, R. [23], 1870, nr 127, s. 1; nr 140, s. 2.

<sup>122</sup> *Kronika Soborowa*, nr 18, Tyg. Kat. T. 11, 1870, s. 151.

<sup>123</sup> „Czas”, R. [23], 1870, nr 173, s. 3.

Ksiądz prałat Kazimierz Sosnowski opuścił Rzym przed 8 lipca. Zamieszczona bowiem w „Tygodniku Katolickim” korespondencja z Rzymu z 8 lipca informuje nas, że „ks. prałat Sosnowski już wyjechał”<sup>124</sup>. Do Krakowa przybył między 9 a 11 lipca i zatrzymał się w Hotelu pod Różą<sup>125</sup>. Oznacza to, że z Rzymu musiał wyjechać na samym początku miesiąca, między 1 a 3 lipca. Na liście Ojców soborowych jego nazwisko było umieszczone na ostatnim miejscu wśród biskupów wraz z adnotacją: *R. D. Casmirus Sosnowski, Decanus Ecclesiae Cathedralis Lublinensis, Administrator Apostolicus Dioecesis Podlachiensis in Imperio Russiae*. Po tej notce dano wyjaśnienie, że ks. Sosnowski zasiada na soborze dzięki specjalnemu przywilejowi Ojca Świętego, jako jedyny przedstawiciel Polski (Królestwa Polskiego)<sup>126</sup>.

W połowie lipca 1870 r. jedynym Polakiem na soborze pozostał tylko arcybiskup Mieczysław Ledóchowski. Powód, dla którego i on zdecydował się wcześniej wyjechać z Wiecznego Miasta, przedstawił w liście z 18 lipca do ks. Jana Koźmiana: „Ogłoszenie odbyło się dziś rano, a wojna, która wybuchła, skłania mnie do natychmiastowego powrotu do Poznania. Wyruszam, skoro walizki będą gotowe, jutro lub pojutrze i udaję się wprost do domu, nie zatrzymując się nigdzie po drodze”<sup>127</sup>.

Za zgodą Papieża, Prymas wyjechał wieczorem, nazajutrz po IV sesji soboru, we wtorek 19 lipca. Podróż odbył bez przerwy aż do Wiednia i tam dopiero przeno-cował. Stolicę Austrii opuścił we czwartek 21 lipca, a już w sobotę 23 lipca przybył do Poznania. Jeszcze tego samego dnia, po południu, swego arcypasterza powitała kapituła poznańska. 24 lipca o piątej po południu w pałacu arcybiskupim uszanowanie Prymasowi złożyło duchowieństwo kolegiat poznańskich (św. Marii Magdaleny, św. Wojciecha i św. Marcina) oraz przedstawiciele franciszkanów i redemptorystów. Arcybiskupa M. Ledóchowskiego powitał ks. Franciszek Bażyński, ciesząc się, że wraca on w dobrym zdrowiu i w chwili tak trudnej. Prymas odpowiedział, że „zachowanie się duchowieństwa i wiernych wobec namiętnej wrzawy naokoło, mianowicie ze względu na dogmat nieomyślności papieskiej, napędzało go wielkim weselem, że stojąc po stronie Ojców soboru za nieomyślnością, był wyrazem tak tradycji Kościoła polskiego, jak i wiary diecezjan swoich”. Na zakończenie godzinnej audiencji arcybiskup dodał, że „na wieść o wybuchu wojny co prędzej zabrał się do powrotu, by być między owieczkami swoimi i dzielić z nimi smutki i radości, by czuć i pocieszać, bo czasy ciężkie i smutne [...]”<sup>128</sup>.

W lipcu i sierpniu 1870 r. biskupi polscy zaczęli ogłaszać uchwały soborowe. W diecezjach polskich ich przyjęcie nie napotkało na trudności. Jako pierwszy

<sup>124</sup> Tyg. Kat. T. 11, 1870, nr 28, s. 445.

<sup>125</sup> „Czas”, R. [23], 1870, nr 156, s. 3.

<sup>126</sup> Z. Starnawski, dz. cyt., s. 195.

<sup>127</sup> Cyt. za W. Klimkiewicz, dz. cyt., s. 135.

<sup>128</sup> Tyg. Kat. T. 11, 1870, nr 30, s. 487.

obie konstytucje dogmatyczne ogłosił biskup A. Gałęcki – 8 lipca i 7 sierpnia 1870 r.<sup>129</sup> Jest bardzo prawdopodobne, że tak szybko ogłosił on postanowienia soborowe, żeby się usprawiedliwić. Uważano go bowiem za przeciwnika dogmatu o nieomylności papieskiej, co biskup Gałęcki pośrednio potwierdził, wyjeżdżając z Rzymu przed głosowaniem nad tą kwestią. 20 sierpnia i 11 grudnia 1870 r. obie konstytucje soborowe ogłosił biskup J. Pukalski, kolejny przeciwnik dogmatu. On również zmienił swoje poprzednie stanowisko i w liście do Piusa IX z 31 stycznia 1871 r. pisał, że „jeszcze w Wiedniu oświadczył wobec nuncjusza apostołskiego »słowem i czynem«, że przyjmuje wszystkie definicje i postanowienia soboru, a po powrocie do diecezji ogłosi je wiernym i duchowieństwu”<sup>130</sup>. Z kolei arcybiskup F. Wierchlejski postanowienia soborowe ogłosił w liście pasterskim z 24 października 1870 r. On także zmienił swoje negatywne stanowisko do nieomylności papieskiej, a w liście do Piusa IX z 5 października pisał m.in.: „szczerze i pełnym aktem serca i rozumu przyjmuję konstytucję dogmatyczną o prymacie papieskim, jako nieomylną wyrocznię Ducha Świętego”<sup>131</sup>. Kiedy jednak w 1872 r. rząd wiedeński wysunął arcybiskupa Wierchlejskiego jako kandydata do godności kardynalskiej, Pius IX nie zgodził się na tę propozycję. Wynikało to zapewne z tego, że Arcybiskup był zdecydowanym przeciwnikiem dogmatyzacji nieomylności papieskiej<sup>132</sup>.

Łacińskie teksty *Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej i o Kościele Chrystusowym* podano w 5 numerze „Dziennika Urzędowego Kościelnego”. Poprzedza je odezwa prymasa Mieczysława Ledóchowskiego do duchownych obu jego archidiecezji. W odezwie tej, napisanej 28 sierpnia 1870 r., arcybiskup Ledóchowski podkreślił wielką wagę obu uchwał. Miały one służyć pomocą w dostrzeganiu i zwalczaniu panujących w świecie błędów<sup>133</sup>.

Chociaż nie wszyscy biskupi polscy uczestniczyli w obradach soboru, to jednak Polska godnie była tam reprezentowana. Występowanie arcybiskupa Mieczysława Ledóchowskiego jako Prymasa całej Polski, zwróciło uwagę opinii publicznej na tragiczną sytuację Kościoła i społeczeństwa na tych terenach. Chociaż nie doszło do specjalnej debaty soborowej w kwestii Polski, to jednak nazwa państwa nie istniejącego od ponad 70 lat, została przypomniana i w aktach soborowych zapisana. cx

<sup>129</sup> B. Kumor, *Udział biskupów...*, s. 422.

<sup>130</sup> B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, s. 204.

<sup>131</sup> Cyt. za B. Kumor, *Udział biskupów...*, s. 422.

<sup>132</sup> B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, s. 81.

<sup>133</sup> Tyg. Kat. T. 11, 1870, nr 38, s. 611.

MATKA ANDRZEJA GÓRSKA URSZ. SJK

## 75 LAT OBECNOŚCI I PRACY BŁ. URSZULI LEDÓCHOWSKIEJ I JEJ ZGROMADZENIA W ŁODZI 1922–1997\*

### WSTĘP

Czym ma być dla nas ten Jubileusz? Przede wszystkim serdecznym wspomnianiem minionych lat, a także uroczystym i radosnym dziękczynieniem Bogu i ludziom za przeżyty czas, za dokonane dzieła, za wszystkich i wszystko, czym nas Pan Bóg obdarzył; za wszystkie widoczne, a czasem niedostrzegalne dla ludzkich oczu łaski, dobrodziejstwa i doświadczenia; za te wszystkie tajemnice radosne, bolesne i chwalebne, które wypełniają każde ludzkie życie zarówno życie osobiste, jak i życie wspólnot i społeczeństw, wśród których i dla których żyjemy, pracujemy i które współtworzymy.

Dziś mamy wspólnie jubileuszowo wspominać, a zarazem dziękować za 75 lat obecności, modlitwy i pracy błogosławionej Urszuli Ledóchowskiej i jej Zgromadzenia w naszej ukochanej Łodzi.

Dla mnie jest to podwójną radością i wzruszeniem, bo czynię to wobec Państwa jako łodzianka, która pod dobrym okiem sióstr rosła, a zarazem jako urszulanka.

I dlatego tak bardzo cieszymy się, że to jubileuszowe dziękczynienie odbywa się właśnie tutaj, w świątyni wybudowanej staraniem błogosławionej Urszuli Ledóchowskiej z pomocą i błogosławieństwem pierwszego biskupa ordynariusza diecezji łódzkiej Wincentego Tymienieckiego, i że głównym uczestnikiem i celebrazem dzisiejszej dziękczynnej mszy świętej jest obecny wśród nas Ksiądz Arcybiskup Władysław Ziśłek, już piąty ordynariusz archidiecezji. I że jest z nami Przełożona Generalna Zgromadzenia matka Jolanta Olech, szósta następczyni matki Urszuli Ledóchowskiej.

Radujemy się również i z tego, że Jubileusz ten przeżywamy podobnie jak całe siedemdziesięciopięciolate przy współdziałaniu społeczeństwa łódzkiego, tego najstarszego, pamiętającego same początki, średniego i najmłodszego – wciąż „rosnącego” Kościoła łódzkiego, dzieci i młodzieży, zawsze wśród nas obecnych.

---

\* Jest to tekst wykładu wygłoszonego przez m. Andrzeję Górską w kościele Bł. Urszuli Ledóchowskiej w Łodzi (ul. Obywatelska 60) 15 listopada 1997 r. podczas obchodów Jubileuszu 75-lecia Zgromadzenia Sióstr Urszulanek SJK w Łodzi.

Wśród sióstr licznie zgromadzonych jest wiele pamiętających jeszcze czasy Założycielki i sióstr średniego pokolenia, które budowało Obywatelską, a także siostry najmłodsze, których, niestety, jest wciąż w Łodzi za mało. Wszystkie jednak chcą być wiernymi kontynuatorkami dzieła matki Urszuli, rozpoczętego przez nią w Łodzi. Świętować więc będziemy Jubileusz przy współudziale czterech pokoleń, od pradziadków do prawnuków. Najważniejsze jest jednak to, że wspominając te – mimo wszystkich trudności – piękne lata, czujemy się dziś wszyscy młodszy!

W tym uroczystym jubileuszowym momencie pragniemy przywołać na pamięć z wdzięcznością i modlitwą wszystkich świętej pamięci Zmarłych, zasłużonych w budowaniu tego wspólnego dzieła, a więc: księży biskupów, duchowieństwo, wiele sióstr, osoby świeckie, a szczególnie nasze rodziny, przyjaciół, dobroczyńców, uczniów, wychowanków, wymieniając na pierwszym miejscu naszą rodzinę Państwa Przybyłów, na których terenie ofiarowanym Zgromadzeniu jako wiano dla trzech córek, które wstąpiły do Zgromadzenia, wzniesiono obok ich rodzinnego małego domku kościół i dom Zgromadzenia Urszulanek.

Nie wystarczy jednak tylko wspominać i dziękować za minione lata, choć odnajdujemy w nich wiele twórczej inicjatywy i ofiarnego wysiłku w realizacji planów, wzajemnej pomocy, czasem wręcz heroizmu, a na co dzień prawdziwego umiłowania Boga, ludzi i tego trudnego, ale drogiego naszym sercom miasta Łodzi.

W jubileuszowej refleksji musimy spojrzeć również na nasze dziś – na dzisiejszą rzeczywistość, na aktualny stan i potrzeby Kościoła łódzkiego i społeczeństwa, by rozważając przeszłość i teraźniejszość, wyciągnąć wnioski na czekające nas jutro. Pragniemy uczynić to w pokorze i w prawdzie, umacniając się wspólnie przeżyta mszą świętą. Będziemy prosić Ducha Świętego o właściwe rozeznanie najpilniejszych potrzeb i zadań, które stają przed nami – tych najbardziej palących wyzwań, czasem może bardzo trudnych i prosić Boga o pomoc w wypełnianiu ich.

Pragniemy podjąć te zadania z nowym zapalem i nową gorliwością według wskazań Ojca Świętego i Arcypasterza Archidiecezji, zachęcających do nowej ewangelizacji, do nowego głoszenia Dobrej Nowiny Chrystusowej w taki sposób, by była ona zrozumiała dla dzisiejszego człowieka, zwłaszcza młodego, też jakoś nowego – człowieka już trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, Europy, naszej Ojczyzny i Łodzi.

## I. WSPOMINAMY NASZĄ PRZESZŁOŚĆ

Podobnie jak dzieje naszej Ojczyzny, obejmuje ona następujące okresy:

- 1) okres dwudziestolecia międzywojennego (lata 1922–1939),
- 2) okres II wojny światowej – dla Łodzi to lata przynależności do Warthegau – lata brutalnego prześladowania Kościoła i zakonów (1939–1945),
- 3) okres Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej – 1945–1989,
- 4) okres Rzeczypospolitej Polskiej od 1989 do dziś i na jutro.

Ad 1. Trwający od drugiej połowy XIX w. żywiłowy rozwój przemysłu włókienniczego uczynił z Łodzi – małej osady rolniczej pod Zgierzem – największy w Polsce ośrodek produkcji tekstylnej, co spowodowało wielokrotny wzrost napływowej ludności. Już w latach dwudziestych naszego wieku Łódź stała się drugim pod względem zaludnienia po Warszawie miastem wolnej Polski. Nowo powstała diecezja łódzka erygowana 10 grudnia 1920 r. rozpoczynała pracę w wyjątkowo trudnych warunkach. Ludność, w przeważającej mierze robotnicza, ubożała coraz bardziej, zwłaszcza podczas I wojny światowej na skutek odcięcia do fabryk dopływu surowców i utraty zagranicznych rynków zbytu. Przy dużym przyroście naturalnym, a jednocześnie wciąż rosnącym bezrobociu, tysiącom rodzin groziła już nie tylko bieda, ale wprost nędza. Taka sytuacja proletariatu, przy równocześnie rzucającym się w oczy bogactwie grupki fabrykantów-przemysłowców, czyniła łódzkie środowisko robotnicze szczególnie podatne na rozpoczynającą się już wtedy propagandę antyreligijną i antykościelną. Tysiące ludzi pochłoniętych troską o zdobycie chleba pozostawało poza zasięgiem oddziaływania Kościoła i religii.

Biskup Wincenty Tymieniecki, pierwszy pasterz diecezji łódzkiej, wieloletni proboszcz parafii św. Stanisława Kostki w Łodzi, znalazł się w trudnej sytuacji wobec znanych mu dobrze ogromnych potrzeb duszpasterskich miasta, które liczyło zaledwie kilka, za to bardzo licznych parafii, i dotkliwie odczuwało brak kościołów, kapłanów, zakonów oraz odpowiednio przygotowanych nauczycieli religii. Powodowany troską o przyszłość życia religijnego mieszkańców Łodzi, zwłaszcza najmłodszego pokolenia – dzieci i młodzieży – zwrócił się o pomoc w zorganizowaniu nauczania religii w szkołach powszechnych (dziś zwanych podstawowymi) do matki Urszuli Ledóchowskiej, założycielki i przełożonej generalnej sióstr urszulanek Serca Jezusa Konającego, zwanych szarymi urszulankami. Prosił nie tylko o pomoc sióstr w nauczaniu religii, ale także – co było sprawą może jeszcze ważniejszą – o otoczenie stałą troską i opieką świeckich katechetek, tak by miały dach nad głową, zapewnioną możliwość dokształcania zawodowego, a ponadto odpowiednie warunki do pogłębiania własnego rozwoju duchowego i religijnego, tak niezbędnego do owocnego przekazywania innym prawd wiary.

W liście z 15 lipca 1921 r., czyli w dwa tygodnie po objęciu diecezji, biskup Tymieniecki tak pisał do matki Ledóchowskiej:

*„Modliłem się serdecznie i modlić się będę, by Dobry Pan przechylił szalę na korzyść Łodzi. On za ziemskiego swego pobytu nauczał z ł o d z i, niech to będzie symbolem Jego woli, że siostry tu się osiedlić powinny, by z miasta Łodzi szła modlitwa i gorliwa praca na chwałę Bożą”.*

Matka Ledóchowska dobrze rozumiała wagę problemu. Mimo trudności personalnych młodego zgromadzenia wysyła już w początkach marca 1922 r. pierwsze siostry do Łodzi (s. Anielę Łozińską i s. Pię Leśniewską), by zgodnie z życzeniem biskupa ordynariusza i w porozumieniu z władzami szkolnymi zajęły się katechizacją dzieci łódzkich.

Nauczanie religii odbywało się nie w parafii, ale w szkołach państwowych. Lekcje religii, na równi z innymi przedmiotami, umieszczone były w stałym rozkładzie zajęć szkolnych. Do nauczania religii potrzebna była, oprócz uprawnień nauczycielskich, podobnie jak jest dzisiaj, misja kanoniczna biskupa diecezji. Na nim też spoczywała troska o zapewnienie odpowiedniej kadry nauczycieli religii miastu Łodzi i całej diecezji.

W nauczaniu religii, traktowanej na równi z innymi przedmiotami, chodziło o to, by lekcje te oprócz wiedzy religijnej dawały dzieciom jak najwięcej korzyści duchowych, a więc by lekcje religii były prowadzone jak najlepiej zarówno z punktu widzenia merytorycznego, jak i metodycznego. Dobre wyniki nauczania zależały w wielkiej mierze od osobowości i przygotowania katechetów. Były to przeważnie siostry zakonne i świeckie katechetki, o których jak najlepszą formację tak gorliwie zabiegał biskup diecezji.

Niejako dopełnieniem katechizacji szkolnej była katechizacja w parafii i organizacje katolickie. Największy wpływ na katechizację łódzką miała *Krucjata Eucharystyczna* – organizacja religijna, skupiająca w swoich szeregach dzieci po Pierwszej Komunii świętej. Celem *Krucjaty Eucharystycznej*, którą przeszczepiła na grunt polski w 1925 r. matka Ledóchowska, było włączenie dzieci do pracy nad szerzeniem panowania Serca Jezusowego na świecie przez przyjaźń z Jezusem Eucharystycznym, zwłaszcza przez gorliwą pracę wewnętrzną i dobre uczynki wobec bliźnich oraz przez modlitwę i miłość do Ojca Świętego, duchowego wodza Krucjaty.

Choć *Krucjata* rozszerzała się szybko w całą Polskę – w 1939 r. liczyła około 200 tys. dzieci – najwięcej członków miała zawsze w Łodzi. Tutaj mieściła się centrala *Krucjaty*, gdzie wypracowywano formy życia organizacyjnego i wydawano piśmisko dla dzieci pod nazwą „Orędowniczek Eucharystyczny”. Pierwszy nakład tego piśmiska w 1925 r. wynosił 200 egzemplarzy, ostatni w maju 1939 r. – sięgał 100 tys.

Dom sióstr urszulanek przy ul. Czerwonej stał się nie tylko siedzibą cotygodniowych zebrań różnych grup *Krucjaty*, ale też miejscem, gdzie setki dzieci łódzkich spędzało wesoło i pożytecznie niedzielne i świąteczne popołudnia.

Odbywały się tu również poprzedzane wieloma próbami przedstawienia i akademie religijne i patriotyczne, występy chóru itp. Było to dla wielu dzieci ze środowisk robotniczych nieraz pierwsze zetknięcie się z teatrem amatorskim.

Sercem tego „łódzkiego domu kultury” przy ul. Czerwonej była kaplica, a w niej coniedzielne trzygodzinne wystawienie Najświętszego Sakramentu, zachęcało to nie tylko dzieci, ale i dorosłych łódzian do spędzania wolnych chwil na adoracji. Niejedno powołanie zakonne, a może i kapłańskie tu wzięło swój początek i tu dojrzewało.

Z roku na rok poszerzał się zakres działalności apostolskiej Zgromadzenia; z roku na rok powiększała się również liczba sióstr, zwłaszcza młodych, nowo wstępujących do Zgromadzenia. Mnożyły się również w szybkim tempie placówki urszulańskie w Łodzi i okolicach. Do domów na Czerwonej i w Ozorkowie przybywa w 1930 r. dom przy ul. Obywatelskiej, a także w Arturówku k. Łągownik; następnie dom wychowawczy przy ul. Kopernika i dom w Kazimierzu



k. Łodzi, gdzie organizowały siostry kolonie letnie dla dzieci łódzkich, zagrożonych gruźlicą.

Niezapomniane dla całego niemal miasta były dwa przeżycia religijne, przekraczające mury świątyń.

Jedno to Pierwszy Ogólnopolski Dzień Krucjaty, 29 maja 1927 r., zwołany z inicjatywy matki Urszuli Ledóchowskiej, gdzie setki dzieci, w mundurkach Krucjaty ze sztandarami i orkiestrą, po mszy świętej w katedrze i po wspólnym śniadaniu w ogrodzie na ul. Czerwonej, udały się na akademię w sali Gayera przy ulicy Piotrkowskiej, po czym przeszły ulicami miasta do kościoła Matki Boskiej Zwycięskiej, budując obserwujących ich łodzian swoją krzepą, wzorową organizacją i tryskającą radością i pobożnością.

Drugie niezapomniane przeżycie dla katolickiej Łodzi to zorganizowany przez biskupa Tymienieckiego Pierwszy Diecezjalny Kongres Eucharystyczny tej młodej łódzkiej diecezji na przełomie maja i czerwca 1928 r. przy bardzo żywym i owocnym udziale zarówno duchowieństwa, jak i diecezjan od najstarszych do najmłodszych. Oprócz wyraźnego pogłębienia pobożności eucharystycznej w diecezji, przyniósł on widoczny w następnych latach wzrost powołań kapłańskich i zakonnych, tak bardzo wciąż potrzebnych Łodzi.

Zamiast omawiać szczegółowo zakres pracy wychowawczo-katechetycznej sióstr i metody ich oddziaływania na młodzież, dzieci i rodziny, przytoczę słowa biskupa Włodzimierza Jasińskiego, drugiego z kolei ordynariusza diecezji łódzkiej, który znał matkę Ledóchowską i bacznie obserwował pracę sióstr. Zapytany, czym można wytłumaczyć tak wielką skuteczność i powodzenie działalności matki Ledóchowskiej w Łodzi, odpowiedział:

„Zaletą pracy matki Urszuli Ledóchowskiej i jej Zgromadzenia jest:

- aktualność uwzględniająca potrzeby naszej łódzkiej społeczności,
- pomysłowość w szukaniu dróg wiodących dzisiejszego człowieka do Boga,
- i żarliwa wytrwałość, by słowa modlitwy Pańskiej: »święć się Imię Twoje, przyjdź Królestwo Twoje«, znalazły szybko i jak najpełniejszą, realizację.

Ten program Chrystusowy umiłowany przez Matkę stał się treścią pracy urszulańskiej. Przedszkola, domy wychowawcze, prewentoria, katechizacja, internaty dla katechetek i kształcenie ich, organizacje katolickie jak: Krucjata, Sodaliczka, pietyzm liturgiczny, biblioteki i czytelnice, wydawnictwa, kursy i rekolekcje weszły w skład oświatowo-apostolskiej pracy Zgromadzenia”.

Podobnie wypowiedział się Ojciec Święty, gdy 13 czerwca 1987 r. podczas swojej trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny odwiedził Łódź i przemawiał na Lublinku w czasie mszy świętej pierwszokomunijnej do dzieci łódzkich:

„[...] z Łodzią jest mocno związana działalność błogosławionej Urszuli Ledóchowskiej, założycielki Zgromadzenia szarych urszulanek. W tym właśnie ogromnym skupisku fabryk, w tym skupisku świata pracy, jakim było to miasto w dwudziestoleciu międzywojennym, katechizowały pierwsze siostry urszulanki, przybyłe do Łodzi na prośbę pierwszego biskupa tej diecezji, księdza Wincentego

Tymienieckiego. W skromnym domu przy ul. Czerwonej 6 prowadziły, organizowały, koordynowały rozwijaną w państwowych szkołach powszechnych w Łodzi i w niektórych okolicznych miasteczkach pracę katechetyczną. Matka Urszula często odwiedzała Łódź, a będąc sama znakomitą wychowawczynią i katechetką, żywo interesowała się problemami związanymi z nauczaniem religii.

Zabiegała też gorąco o rozwój dziecięcej Krucjaty Eucharystycznej. Kiedyś pisała do swoich szarych sióstr, że »Dzieło to najbardziej rozrasta się w Łodzi«.

Rok 1939 boleśnie zapisał się na kartach historii Zgromadzenia, Łodzi i całej Polski. W lutym umiera Ojciec Święty znany i kochany w Polsce Pius XI.

29 maja tegoż roku umiera w Rzymie matka Urszula Ledóchowska. Trudno wyrazić słowami, kim była ona dla Łodzi. Dziś, gdy wspominamy jej działalność w tym mieście, w 14 lat od jej wyniesienia na ołtarze przez Jana Pawła II, musimy stwierdzić, że była dobrym duchem Łodzi, że pozostawiła jej mieszkańcom wiele wymownych śladów swej dla nich miłości, bo przeszła przez Łódź na wzór Chrystusa – czyniąc dobrze. Wszyscy, którzy się z nią zetknęli, wyczuwali w niej kochające i mądre serce matki. Była wychowawczynią z natury i łaski – dziś powiedzielibyśmy, że miała charyzmat wychowawczyni. Wychowywała miłością mądrą, cierpliwą, ofiarną do największej miłości Boga samego. Umiała oczy i serca młodych otwierać na piękno świata, który jest dziełem Boga, na piękno i wartość sztuki, architektury i muzyki, by tym wszystkim wielbić Boga i współpracować nad uświęcaniem świata, ludzi i pracy człowieka. Siostronom swoim w *Konstytucjach* Zgromadzenia pozostawiła wskazanie, że mają się stawiać wszystkim dla wszystkich, aby wszystkich do Chrystusa pociągać. Była najgłębiej przekonana, że człowiek, mając Jezusa, ma największe szczęście.

Nic też dziwnego, że pierwsze życzenia jubileuszowe od dawnych wychowawek – członkiń Krucjaty, otrzymało Zgromadzenie już w czerwcu tego roku. Wykute w brązie, znalazły się na frontonie domu przy ul. Czerwonej 6 tak, by były widoczne dla przechodniów. Oto ich treść:

*Króluj nam Chryste!*

*Ten dom w latach 1925–1939 był ośrodkiem działalności Krucjaty Eucharystycznej założonej przez Matkę Urszulę Ledóchowską. Tutaj liczne zastępy dzieci łódzkich uczyły się miłowania Boga, Ojczyzny i człowieka. Wdzięczne za otrzymane dobro –*

*15 VI 1997*

*Krucjatki*

Ad 2. Lata wojny 1939–1945 przeżywało Zgromadzenie solidarnie z całym narodem polskim i z samą Łodzią, oddzielona od reszty kraju jako Warthegau, gdzie terror hitlerowski, bezwzględne prześladowanie Kościoła i życia zakonnego dało się nam boleśnie we znaki. Po likwidacji przez Niemców wszystkich dzieł i domów Zgromadzenia, ponad 40 sióstr zostało wywiezionych do obozu pracy w Bojanowie. Reszta, by uniknąć uwięzienia, z narażeniem życia przedostała się potajemnie przez „zieloną granicę” do Warszawy. Wkrótce siostry te pod kierun-

kiem przełożonej łódzkiej, s. A. Łozińskiej utworzyły dom w Milanówku i tam podjęły pracę apostołską, oczekując końca wojny.

Ad 3. W 1945 r., tuż po zakończeniu działań wojennych i ucieczce Niemców z Łodzi, siostry łódzkie wróciły do swego miasta i zabrały się dzielnie do usuwania zniszczeń wojennych w domach Zgromadzenia, by znów podjąć pracę organizacyjną i apostołską wśród wyniszczzonej wojną ludności.

Również i w tym okresie 1945–1989 nie brakło Zgromadzeniu chwil trudnych i bolesnych, zwłaszcza gdy z wielkim nakładem sił i ofiar nowo odbudowane placówki i dzieła wychowawcze (zakłady, przedszkola, bursy) zostały siostronom odebrane i upaństwowione, niekiedy w sposób gwałtowny i brutalny, a siostry odsunięto od pracy wychowawczej. Praca katechetyczna przechodziła również różne modyfikacje (katecheza w szkole, w parafii), podobnie jak i wszystkie inne prace wychowawczo-apostołskie. Przez długi czas aż do 1989 r. zawieszono zostało istnienie wszelkich stowarzyszeń i organizacji religijnych, co odbiło się bardzo wyraźnie na życiu religijnym również i społeczeństwa łódzkiego, podobnie jak trwający przez te wszystkie lata zakaz budowania świątyń i organizowania nowych parafii. Ten przedłużający się stan hamowania rozwoju życia religijnego odbił się głęboko na obliczu duchowym i moralnym naszego miasta. Odczuwają to bardzo nasi pasterze, jak i świadomi swej przynależności do Kościoła mieszkańcy Łodzi.

Nie pozostałyśmy jednak bezczynne. Po 1989 r. dzięki staraniom Zgromadzenia, wielkiej życzliwości i pomocy władz kościelnych, a także miejskich, odzyskałyśmy w całości na własność dom przy ul. Czerwonej 6. Po gruntownym remoncie, w którym również pomogły nam łódzkie władze cywilne i stowarzyszenia charytatywne, dom ten obecnie służy 67 studentkom z różnych łódzkich uczelni jako dom akademicki.

W domu przy ul. Obywatelskiej zostało rozbudowane przedszkole dla 90. dzieci. Również tu otworzyły siostry świetlicę z dożywianiem i pomocą w odrabianiu lekcji dla 60. dzieci, a także zorganizowały codzienne dożywianie ludzi bez pracy.

Wielką naszą radością jest wspólnota urszulańska przy parafii Najśw. Serca Jezusowego na Retkini, w dzielnicy nowych bloków mieszkalnych, gdzie siostry katechetki uczą religii – dawniej przy parafii, obecnie w szkołach. Dzieci jest zawsze bardzo dużo i są bardzo miłe.

Musimy też wspomnieć o domu przy ul. Rzgowskiej (Broniewskiego) przy parafii Przemienienia Pańskiego, powstałym w 1948 r. Początkowo był to dom apostołstwa środowiskowego-parafialnego (przedszkole, świetlica, katechizacja), a od wielu już lat służył jako Dom Księża Emerytów.

## II. ZADANIA NA DZIŚ I NA JUTRO

Obecnie, od 1989 r., otwierają się przed Zgromadzeniem nowe jeszcze możliwości ożywienia i pogłębienia uczestnictwa w życiu Kościoła i formacji religij-

nej. Przywrócono istnienie wielu organizacji religijnych i religijno-społecznych, jak: Eucharystyczny Ruch Młodych, Sodalicia Mariańska, Akcja Katolicka.

Stajemy więc przed tym drugim zadaniem naszego Jubileuszu, by odpowiedzieć na pytanie, jakie nowe wyzwania stają dziś przed nami; czego oczekuje dzisiaj od nas urszulanek i od nas – laikatu – Chrystus i bracia.

Jak mamy głosić Dobrą Nowinę dzisiejszemu, tak bardzo zmęczonemu, zatroskanemu o dobra materialne światu również i w naszym mieście Łodzi? Czy zdołamy odrodzić się i pogłębić w naszym życiu osobistym, społecznym, kulturalnym i religijnym, w całym naszym chrześcijaństwie na co dzień? I gdzie mamy szukać pomocy?

Gdy po pięćdziesięciu latach od swej śmierci w Rzymie matka Urszula Ledóchowska, ta wielka miłośniczka Łodzi, wracała w swych zachowanych od zniszczenia relikwiach, już jako błogosławiona, z Rzymu do Pniew, przeszła przez Łódź, zatrzymała się na Czerwonej, na Obywatelskiej, następnie w katedrze łódzkiej, gdzie powitał ją obecny tu Arcypasterz, ordynariusz Archidiecezji, i tak do niej przemówił:

„Żeby Łódź, ta najmiłsza, a taka zbiedzona, na nowo odżyła mocami prawdy Chrystusowej, żeby się rozmodliła i żeby się rozmiłowała w Bogu i w ludziach [...]. Tak wielkiej, bezgranicznej miłości Łódź potrzebuje. Taką miłością błogosławiona Matka Urszula Ledóchowska ogarnęła kiedyś nasze miasto” (wigilia Bożego Ciała 1989).

Czy chwila Jubileuszu, która dla Zgromadzenia jest czasem oczekiwania na kanonizację, nie jest stosowną chwilą, by przypomnieć nam tu obecnym i całej kochanej Łodzi, że mamy w osobie Matki Ledóchowskiej błogosławioną Patronkę swoją własną – jak Kalkuta ma Matkę Teresę – i by za jej wstawiennictwem dziękować za dotychczasowe łaski i prosić ją o dalszą skuteczną opiekę nad całą Łodzią, duchowieństwem i wiernym Ludem – łodzianami?

W głębokiej zadumie jubileuszowej pytamy i my – urszulanki – naszą Matkę Założycielkę jak powinna wyglądać nasza posługa i nasza misja właśnie tu, w Łodzi na dziś i na czekające nas jutro.

Żeby odpowiedzieć na te pytania, odwiedziłam tak na świeżo nasze urszulańskie placówki w Łodzi i odnalazłam w nich wiele z ducha naszej Założycielki, wiele z jej entuzjazmu, radości i pracowitości w służbie Bogu i ludziom, a także staranie o mądrą kontynuację rozpoczętych przez nią działań apostolskich z zastosowaniem do obecnych potrzeb i możliwości.

Te szarourszulańskie domy chyba już na zawsze wpisały się w krajobraz naszego miasta. Bez nich byłoby Łodzi czegoś brak.

Myśląc o jutrze, przywołujemy na pamięć słowa naszej Matki Założycielki, które pozostawiła nam w swoim duchowym testamencie:

*Choćby horyzont życia był czarny jak noc – ufajcie!  
Jeszcze Polska nie zginęła, dopóki kochamy!*

Prośmy naszą Matkę, błogosławioną Urszulę, pośredniczkę u Boga, by nam pomogła odpowiedzieć życiem na czekające nas zadania:

U tronu Boga wstawiaj się za nami, Matko Urszulo – miłośniczko i patronko Łodzi!

KS. STANISŁAW GRAD

## ROZWÓJ SIECI PARAFIALNEJ W ŁODZI PRZED POWSTANIEM DIECEZJI ŁÓDZKIEJ

Rozwój przemysłowy Łodzi w XIX i XX w. przyczynił się do żywiołowego wzrostu liczby jej mieszkańców i do rozwoju terytorialnego, a to spowodowało powstanie nowych parafii na terenie miasta.

Łódź rolnicza, własność biskupów włocławskich, miała jedyną parafię pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny erygowaną w połowie XIV w. Łódź została miastem 29 lipca 1423 r. na mocy przywileju króla Władysława Jagiełły wydanego w Przedborzu. W wyniku drugiego rozbioru Polski miasto znalazło się na terenie zaboru pruskiego. W tym czasie było to miasto tylko z nazwy i przywileju, gdyż w 1793 r. liczyło zaledwie 44 domy i 190 mieszkańców<sup>1</sup>. Dlatego władze pruskie zamierzały odebrać mu prawa miejskie, jednak do tego nie doszło.

W 1798 r. w ramach ogólnej polityki rządu pruskiego, dążącego do uszczuplenia własności kościelnej na korzyść rządowej, nastąpiło przeniesienie tytułu własności. Łódź z rąk biskupów włocławskich przeszła na własność rządową. Ten akt niekorzystny dla Kościoła okazał się korzystny dla Łodzi. Rząd pruski rozpoczął akcję osadzania niemieckich kolonistów rękodzielników. Liczba mieszkańców Łodzi znacznie się powiększyła i w 1806 r. osiągnęła liczbę 767<sup>2</sup>. W okresie Księstwa Warszawskiego nastąpił dalszy rozwój rękodzielnictwa ze względu na chłonny rynek wojskowy. Z tym wiązał się dalszy rozwój gospodarczy miasta. Radykalny jednak przełom w jego rozwoju nastąpił dopiero w okresie Królestwa Kongresowego. Podjęta przez Rząd Królestwa akcja uprzemysławiania kraju doprowadziła do podniesienia wielu miast, w tym również Łodzi, do rangi miasta fabrycznego. Ustawa rządowa o miastach fabrycznych z 1821 r. zapewniała bezpłatnie przybywającym sukiennikom 1–3-morgowe działki, a także 6-letnie zwolnienie od podatku<sup>3</sup>. Do Łodzi zaczęli napływać rzemieślnicy z terenu Niemiec i ze Śląska.

<sup>1</sup> K. Gabryel, *Powstanie diecezji łódzkiej*, WdŁ, R. XLV (1971), nr. 1–2, s. 6 n.

<sup>2</sup> A. Ginsbert, *Łódź – studium monograficzne*, Łódź 1962, s. 23.

<sup>3</sup> Tamże, s. 16.

Łódź jako miasto rządowe było szczególnie uprzywilejowane przez rząd Królestwa Kongresowego, a szczególnie przez ministra Rajmunda Rembienińskiego. Dążył on do ograniczenia rozwoju miast prywatnych na rzecz miast rządowych.

Tempo rozwoju Łodzi w XIX w. było wyjątkowe i niespotykane w skali europejskiej. Wskutek napływu osadników z zewnątrz wzrastała liczba zakładów rękoźmiennych, a te powodowały napływanie ludności wiejskiej poszukującej zatrudnienia w przemyśle łódzkim. Sprzyjające warunki osadnicze sprawiły, że w latach 1822–1831 na terenie Łodzi osiedliło się wraz z rodzinami 1029 rękodzielników<sup>4</sup>.

Pierwsze warsztaty sukiennicze pojawiły się w Łodzi już w 1823 r., a w roku następnym rozpoczęto produkcję wyrobów bawełnianych<sup>5</sup>.

Do pierwszych manufaktur zorganizowanych w Łodzi w latach dwudziestych XIX w. zaliczyć trzeba: farbiarnię sukna i drukarnię płótna Karola Saengera (1823), pierwszą w mieście przędzalnię bawełnianą Fryderyka Wendischa (1824), przędzalnię i tkalnię bawełnianą Traugotta Grohmana (założona w 1826 r.). W 1828 r. powstały natomiast zakłady Tytusa Kopischa i Ludwika Geyera. Wkrótce rozpoczął się proces mechanizacji – początek temu dała pierwsza maszyna parowa sprowadzona do Łodzi w 1835 r. przez Ludwika Geyera<sup>6</sup>.

Rozwój przemysłu, przekształcenie manufaktur w fabryki prowadziło do większej koncentracji ludności na tym terenie. Rodzący się przemysł potrzebował ludzi i dawał im zatrudnienie i środki do życia. Rozwój miasta szedł w parze z rozwojem przemysłu. Już w 1850 r. Łódź stała się drugim co do wielkości miastem w Królestwie Kongresowym<sup>7</sup>. Rozwój gospodarczy uległ przyśpieszeniu po dokonanych w 1850 r. zniesieniu granicy celnej między Królestwem Kongresowym a Cesarstwem Rosyjskim. Do najważniejszych wydarzeń sprzyjających rozwojowi miasta należało w 1866 r. uruchomienie linii kolejowej Łódź–Koluszki, co pozwoliło uzyskać połączenie kolejowe Łodzi z Warszawą<sup>8</sup>. Rosła ilość zakładów przemysłowych w Łodzi, a wraz z nimi wzrastała liczba ludności zatrudnionej w przemyśle. Z około 12 tys. w latach sześćdziesiątych do ok. 100 tys. w 1913 r.<sup>9</sup> Ze wzrostem liczby mieszkańców poszedł rozwój terytorialny miasta. Na uwagę zasługuje tempo rozwoju miasta. Zdominowało wszelkie inne wielkie aglomeracje europejskie. Wzrost liczby mieszkańców odbywał się głównie w wyniku imigracji, czyli napływu osadników. W mniejszym stopniu na wzrost liczby mieszkańców wpływał przyrost naturalny, a także inkorporacja podłódzkich terenów do miasta wraz z zamieszkałą tam ludnością. Inkorporacje okolicznych miejscowości odbywały się rzadko, w XIX w. tylko trzykrotnie nastąpiło powiększenie terenu miasta. W 1821 r. przyłączono grunty folwarku Stara

<sup>4</sup> Tamże, s. 17.

<sup>5</sup> E. Rosset, *Łódź – miasto pracy*, Łódź 1929, s. 10.

<sup>6</sup> Tamże, s. 11.

<sup>7</sup> A. Ginsbert, dz. cyt., s. 18.

<sup>8</sup> J. Śmiałowski, *Od narodzin do rozkwitu Łodzi przemysłowej 1820–1870*, Łódź 1973, s. 18 n.

<sup>9</sup> A. Ginsbert, dz. cyt., s. 20 n.

Wieś i wójtostwa łódzkiego, w wyniku tego przyłączenia obszar miasta wzrósł z 8,3 km<sup>2</sup> do 10,2 km<sup>2</sup>. Jednak okazało się niewystarczające i już w 1825 r. przyłączono wieś Wólkę, wójtostwo Zarzew i część lasu rządowego należącego do nadleśnictwa Łaznów. Obszar miasta wzrósł ponad dwukrotnie i wynosił 22,1 km<sup>2</sup>. Ostatnią inkorporacją, dokonaną w XIX w., było przyłączenie do Łodzi w 1840 r. terenów leśnych należących do leśnictwa Łaznów i Pabianice. Powierzchnia Łodzi wynosiła 27,4 km<sup>2</sup>, wzrosła o jedną czwartą<sup>10</sup>. Na następne powiększenia granic Łodzi trzeba było czekać do 1906 r. Był to bardzo długi prawie 70-letni okres, kiedy 25-krotnie powiększona ludność musiała się pomieścić w starych granicach miasta. W wyniku tego przyłączenia zostały włączone do Łodzi wsie: Doły, Widzew, Dąbrówka, Dąbrówka Mała, Karolew, a także Rokicie Stare i Nowe, Brus i Żubardź. Obszar Łodzi<sup>11</sup> wzrósł do 38,1 km<sup>2</sup>.

Następne poszerzenie granic miasta przeprowadzono w okresie I wojny światowej w 1915 r. Przyłączone zostały wtedy tereny wsi: Bałuty Stare i Nowe, Bałuty Kolonia, Widzew, Zarzew, Dąbrowa, a także część gruntów wsi: Chojny, Rokicia Starego, Rokicia Nowego, Rokicia Wójtostwa, Żabieńca, Radogoszcza oraz Antoniewa Stokowskiego<sup>12</sup>. W wyniku powyższej inkorporacji obszar miasta wzrósł do powierzchni 58,75 km<sup>2</sup>. Była to ostatnia inkorporacja dokonana w Łodzi przed wybuchem II wojny światowej.

W wyniku masowego napływu ludności szukającej zatrudnienia w przemyśle łódzkim nastąpiło duże zróżnicowanie społeczności miejskiej. Przybywająca ludność przynosiła ze sobą własne zwyczaje, nawyki kulturowe i własne tradycje. Również zróżnicowana była społeczność łódzka pod względem wyznaniowym. Już na początku XIX w. zaczął się zmieniać w dotychczasowej katolickiej Łodzi stosunek wyznaniowy, najpierw w wyniku pruskiej kolonizacji, a później w wyniku kolonizacji przemysłowej, kiedy to ludność niekatolicka przybywała ze Śląska i Niemiec. W 1820 r. było w Łodzi tylko kilkanaście osób wyznania ewangelickiego. W związku z rozwojem przemysłu i napływem wykwalifikowanej siły roboczej spoza Królestwa w następnych latach liczba ludności ewangelickiej szybko wzrosła. Pod koniec lat dwudziestych stanowili oni trzecią część mieszkańców<sup>13</sup>, w drugiej połowie lat trzydziestych proporcje ludności wyznania katolickiego i ewangelickiego były wyrównane, obydwa wyznania miały ponad 40% wśród mieszkańców miasta. Ten trend utrzymał się przez cały niemal XIX w. Pod koniec XIX i na początku XX w. nastąpił znaczny wzrost liczby katolików wśród ludności niestajej. Gdy chodzi o ludność żydowską, to w połowie XIX w. stanowiła ona ok. 13%, a w połowie lat sześćdziesiątych już 20%. W ciągu ostatniego ćwierćwiecza XIX i pocz. XX w. liczba ludności żydowskiej ciągle wzrastała.

<sup>10</sup> Tamże, s. 27 n.

<sup>11</sup> Tamże, s. 29.

<sup>12</sup> Tamże, s. 98.

<sup>13</sup> P. Zwoliński, *Dzieje Parafii Wniebowzięcia NMP na tle rozwoju Łodzi*, Łódź 1998, s. 30.

Przed wybuchem I wojny światowej ludności katolickiej było w Łodzi 51%, ewangelików 23%, żydów 23%, prawosławnych 1%<sup>14</sup>.

Gwałtowny przyrost ludności polskiej o różnych zwyczajach i tradycjach, przyrost ludności katolickiej języka niemieckiego, a także znaczny przyrost ludności innowierczej stawiały przed Kościołem bardzo poważne, trudne zadania do rozwiązania.

Gdy chodzi o ludność katolicką, to parafia łódzka oprócz miasta posługą duszpasterską obejmowała również wiernych z okolicznych wsi: Zarzew, Widzew, Rokicie, Brus, Radogoszcz, Bałuty, Kolonia Augustów, Karolew, Poręby, Mania, Żabieniec i Koziny. Posługę duszpasterską w parafii łódzkiej od czasów jej powstania aż do 1833 r. sprawował jeden kapłan<sup>15</sup>, a od 1833 do 1845 r. – dwóch księży. W latach 1845–1857 trzech, a w okresie 1857–1885 pięciu lub sześciu księży. Liczba kapłanów w stosunku do gwałtownie wzrastającej liczby wiernych była niewystarczająca. Również wybudowany w drugiej połowie XVIII w. niewielki drewniany kościół, nieco powiększony w latach trzydziestych XIX w. przez księdza Józefa Krygiera, nie mógł sprostać potrzebom duszpasterskim. Zabiegi o budowę drugiej świątyni, a zarazem powstanie nowej parafii w Łodzi czyniono już w latach czterdziestych, zakupiono nawet na ten cel 300 tys. cegieł. Jednak do rozpoczęcia budowy nie doszło. Konieczność budowy nowej świątyni wiązała się z rozwojem miasta w kierunku południowym, z powstaniem tzw. osady tkaczy na nowym mieście. Znaczna odległość tej osady od kościoła parafialnego, wzrastająca w niej liczba katolików, która w krótkim czasie przewyższyła liczbę katolików na starym mieście, stwarzała palącą potrzebę do wybudowania nowej świątyni w miejscu dogodniejszym do posługi duchowej ludności zamieszkałej na tym terenie. Rozumiał to doskonale łódzki proboszcz ks. Henryk Plater i w 1859 r. poczynił konieczne przygotowania. Jednak nie dane było mu zrealizować zamierzonego dzieła, ponieważ został powołany na sufraganię do Łowicza. Jego następcą 24 czerwca 1859 r. został ks. Wojciech Jakubowicz<sup>16</sup>. Nowy proboszcz od samego początku swej pracy duszpasterskiej w Łodzi czynił starania u władz carskich o pozwolenie na budowę drugiego kościoła w mieście. Starania zostały zwieńczone uzyskaniem pozwolenia na budowę kościoła w marcu 1860 r. od Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych. Budowę kościoła pw. św. Jakuba rozpoczęto 4 lipca 1860 r. u zbiegu ulicy Przejazd i Dzikiej (dziś Tuwima i Sienkiewicza). Poświęcenia kamienia węgielnego dokonał biskup Henryk Plater 23 sierpnia 1860 r.<sup>17</sup> Nowy kościół wznoszony był pod wezwaniem św. Jakuba, jednakże w 1885 r. zamieniono wezwanie i ukończono bu-

<sup>14</sup> Tamże, s. 31.

<sup>15</sup> T. Graliński, *Kronika historyczna diecezji łódzkiej*, WdŁ, R. XXIX (1955) nr 4–5, s. 58.

<sup>16</sup> Tamże, s. 59.

<sup>17</sup> M. Szkwarek, *Historia parafii pw. Podwyższenia Świętego Krzyża w Łodzi w latach 1885–1939*, (masz.), s. 12.



dowę tegoż kościoła pod wezwaniem Podwyższenia Świętego Krzyża<sup>18</sup>. Budowa zapowiadała się pomyślnie, energiczny i całym sercem oddany sprawie tego dzieła ks. Wojciech Jakubowicz zgromadził w 1861 r. sumę 15 tys. rubli. Nie dane mu było doprowadzić tego dzieła do końca, wybuch powstania styczniowego spowodował przerwę w budowie, natomiast ks. Jakubowicz za swoje sympatie propowstańcze, odprawianie nabożeństw za poległych powstańców został w lutym 1864 r. aresztowany i zesłany do guberni kazańskiej<sup>19</sup>, gdzie spędził aż dwadzieścia lat. Po aresztowaniu ks. Jakubowicza parafia łódzka nie miała przez 8 lat własnego proboszcza. Władze rządowe nie zezwalały na mianowanie nowego proboszcza, administracją parafii zajmował się dziekan zgierski ks. Antoni Gabrjelski, a faktycznie funkcję proboszcza do czasu swojego aresztowania w listopadzie 1867 r. pełnił ks. Augustyn Zalewski.

Po długich latach oczekiwania, 7 marca 1872 r. parafia łódzka otrzymała nowego proboszcza w osobie ks. Ludwika Dąbrowskiego, dotychczasowego proboszcza w Tomaszowie Mazowieckim i zarazem budowniczego tamtejszego kościoła pw. św. Antoniego. Z chwilą mianowania nowego proboszcza, ożyły nadzieje na szybkie wznowienie budowy kościoła. Nowy proboszcz, doświadczony budowniczy, przystąpił niezwłocznie do przerwanej przed ośmiu laty budowy. Postępujące w szybkim tempie prace przy budowie sprawiły, że już 21 listopada 1875 r. część świątyni została uroczystie poświęcona przez miejscowego proboszcza i oddana do użytku wiernych jako kościół filialny parafii staromiejskiej<sup>20</sup>. Od tego momentu były w Łodzi dwa miejsca kultu, gdyż przy wznoszącym się kościele w każdą niedzielę i święta odprawiane były msze święte i nabożeństwa. Od 1880 r. rozpoczęto staranie o erygowanie nowej parafii. Jedyna wówczas w mieście parafia Wniebowzięcia NMP liczyła ponad 40 tys. wiernych. Pozwolenie uzyskano w grudniu 1884 r. Biskup Kazimierz Ruskiewicz, jako delegat arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak Popiela, 25 stycznia 1885 r. erygował nową parafię w Łodzi pw. Podwyższenia Świętego Krzyża<sup>21</sup>.

Granica między parafiami wyznaczona została ul. Zawadzka i Południową (obecnie Próchnika i Rewolucji 1905 r.). Według dokonanego podziału do parafii Wniebowzięcia NMP należało: Stare Miasto do ul. Południowej i Zawadzkiej oraz wsie: Bałuty, Stary i Nowy Brus, Mania, Marysin, Radogoszcz, Rogi, Rózczyki, Żubardź i Żabieniec. Parafia Podwyższenia Świętego Krzyża objęła całą południową część miasta oraz wsie: Augustów, Karolew, Poręby, Rokicie Stare i Nowe, Widzew i Zarzew<sup>22</sup>.

Proboszczem nowej parafii Podwyższenie Świętego Krzyża został ks. Ludwik Dąbrowski, dotychczasowy proboszcz parafii Wniebowzięcia NMP, nato-

<sup>18</sup> Tamże, s. 16.

<sup>19</sup> P. Zwoliński, dz. cyt., s. 55.

<sup>20</sup> „Przegląd Katolicki”, 14(1876) nr 1, s. 9 n.

<sup>21</sup> Archiwum parafii (dalej Ap) Podwyższenia Świętego Krzyża, Akt erekcyjny, b. sygn. b. pag.

<sup>22</sup> Tamże.

miast proboszczem parafii staromiejskiej w Łodzi został ks. Jan Siemiec, były wiceregens Seminarium Duchownego w Warszawie.

Podział łódzkiej parafii chociaż był dużym osiągnięciem duszpasterskim, nie wystarczał jednak do zapewnienia należytej opieki duszpasterskiej w mieście. Od momentu rozpoczęcia budowy kościoła na Nowym Mieście do czasu erygowania przy nim parafii upłynęło ćwierćwiecze, a w tym okresie ludność wielokrotnie wzrosła. Już w momencie podziału parafii było wiadome, że obydwa kościoły są zbyt szczupłe, a parafie zbyt wielkie, że należy czynić starania o budowę nowych kościołów i erygowanie nowych parafii, aby zaspokoić potrzeby duchowe stale wzrastającej liczby katolików łódzkich.

Niestety, Łódź długo musiała czekać na nowe parafie, upłynęło następne ćwierćwiecze od erekcji parafii świętokrzyskiej, w którym nie wybudowano nowych kościołów. Było to spowodowane zamierzonym przez władze zaborcze utrudnianiem budownictwa kościelnego. Rząd zaborczy stwarzał przeszkody, nie pozwalał na budowę nowych kościołów, a jeżeli się zgadzał, to czynił to bardzo rzadko i po długich staraniach. O zgodę władz rządowych na utworzenie nowych parafii w Łodzi czynione były starania zarówno ze strony kościelnej, jak również wiernych świeckich. Podobnie czynili łódzcy robotnicy, którzy wysyłali petycje o budowę kościoła nie tylko do władzy kościelnej, ale podobne składali władzom świeckim. Świadczy o tym list, jaki 28 września 1908 r. wysłali do Gubernatora Piotrkowskiego. Domagali się w nim pozwolenia na utworzenie nowych parafii: św. Józefa w centrum miasta, św. Stanisława Kostki w południowej części miasta oraz św. Anny i św. Kazimierza na jego obrzeżach<sup>23</sup>.

W ostatnich dniach 1909 r. Arcybiskup Warszawski uzyskał pozwolenie władz rządowych na erygowanie trzech parafii. Powołał je do życia 29 grudnia 1909 r. Były to parafie: św. Józefa, św. Stanisława Kostki, i św. Anny. Powstanie parafii św. Józefa wynikało z przeniesienia drewnianego kościoła, który do 1888 r. służył jako kościół parafialny parafii Wniebowzięcia NMP, a na nowym miejscu stał się kościołem filialnym tejże parafii.

Drewniany kościół wymagał gruntownych remontów, został osadzony na fundamencie z cegły i oszalowany. Otrzymał też nowe okna i powiększono jego prezbiterium. Te remonty powinny być gruntowniejsze, ale nie czyniono ich, ponieważ według rozporządzenia władz carskich miał służyć wiernym parafii staromiejskiej tylko do czasu wybudowania nowej świątyni, a potem miał być rozebrany<sup>24</sup>. Wobec braku kościołów w Łodzi, trzecia świątynia w mieście była bardzo potrzebna. Dlatego też członkowie dozoru kościelnego użyli pewnego wybiegu. Przesłali do Petersburga petycję, w której wyrażona została prośba o umieszczenie w zrekonstruowanym kościele obrazu św. Mikołaja, jako wotum wdzięczności za cudowne uratowanie następcy tronu w czasie jego podróży do Japonii.

<sup>23</sup> APL, RGP, sygn. 7828, b. pag.

<sup>24</sup> H. Dinter, *Spód czarnych dymów. Łódź w latach 1861–1918*, Łódź 1978, s. 168.

Dwór cesarski wyraził zgodę, obraz został umieszczony, a kościół posiadający taki „skarb” nie mógł być rozebrany i w ten sposób ocalał.

Bezpośrednio po przeniesieniu starego kościoła parafialnego na nowe miejsce 10 maja 1888 r. proboszcz parafii staromiejskiej Jan Siemiec z upoważnienia władzy archidiecezjalnej poświęcił go i nadał mu wezwanie św. Józefa i od tej pory do czasu erygowania parafii pełnił funkcję kościoła filialnego parafii Wniebowzięcia NMP<sup>25</sup>.

Powołana dekretem arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak Popiela parafia św. Józefa rozpoczęła swoją działalność 1 stycznia 1910 r. Pierwszym jej proboszczem został ks. Henryk Przeździecki, późniejszy biskup podlaski. Już w pierwszych latach istnienia parafii, dzięki staraniom proboszcza świątynia została gruntownie odnowiona i powiększona. Zbudowano kościół dolny, który mógł pomieścić 500 osób oraz dobudowano dwie boczne kaplice. Dobudowano również zakrystię za ołtarzem głównym<sup>26</sup>. Teren parafii został wydzielony z parafii Wniebowzięcia NMP. W pierwszych latach swojego istnienia parafia pw. św. Józefa liczyła 29 tys. wiernych. Liczba ta nie uległa później większym zmianom. Jeszcze w 1922 r. jej teren zamieszkiwało ok. 30 tys. wiernych. W parafii znajdował się najstarszy istniejący cmentarz łódzki, który po zamknięciu wcześniejszego, pierwszego zamiejskiego cmentarza, założony został w 1855 r.<sup>27</sup> To na jego terenie umieszczony został kościół pw. św. Józefa. Oprócz niego była tam również garnizonowa cerkiew prawosławna zbudowana pod koniec XIX w. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości cerkiew ta została przejęta przez katolików i stała się kościołem garnizonowym pod wezwaniem św. Jerzego<sup>28</sup>.

Lokalizacja następnych łódzkich kościołów była podyktowana przemysłowym rozwojem miasta. Rozwój ten postępował wzdłuż traktu piotrkowskiego biegnącego w kierunku południowym od kościoła Wniebowzięcia NMP. Powstałe w południowej części miasta wielkie zakłady przemysłowe przyczyniły się do powstania wielkich skupisk ludności w tym rejonie miasta. Wielkość i rozległość parafii świętokrzyskiej czyniły w niej posługę duszpasterską bardzo utrudnioną, a nieraz wręcz niemożliwą. Już w pięć lat po powstaniu parafii Podwyższenia Świętego Krzyża, jej proboszcz ks. Ludwik Dąbrowski rozpoczął starania o uzyskaniu placu pod budowę nowej świątyni w tej części miasta. W tym celu został powołany świecki dozór kościelny. Wybór lokalizacji został dokonany przez tenże dozór. Rozpoczęto starania o pozyskanie placu miejskiego przy ulicy Piotrkowskiej 265 przed szpitalem św. Aleksandra<sup>29</sup>. Za zgodą radnych miejskich i magistratu, a potem ministra spraw wewnętrznych sprawa przyjęła pomyślny ob-

<sup>25</sup> T. Graliński, *Kronika historyczna diecezji łódzkiej*, WdŁ, R. XXVIII (1954) nr 4–5, s. 145 n.

<sup>26</sup> T. Graliński, *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny*, WdŁ, R. XXVI (1952), nr 10, s. 314.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 315.

<sup>29</sup> S. Grad, *Dzieje katedry łódzkiej*, WdŁ, R. XLV (1971), nr 9, s. 242.

rót. Chociaż jeszcze nie uzyskano aktu własności, aby nie tracić czasu, w 1895 r. został utworzony Komitet Budowy kościoła. Na czele Komitetu stanął jeden z najpotężniejszych łódzkich przemysłowców – baron Juliusz Heinzel, a wiceprezesa został ks. Ludwik Dąbrowski, który wkrótce został przeniesiony do parafii Przemienienia Pańskiego w Warszawie. Jego miejsce w Komitecie zajął nowo mianowany proboszcz ks. Zygmunt Łubieński, sekretarzem został Stanisław Herzberg, a skarbnikiem Józef Tanfani<sup>30</sup>.

W 1898 r. Komitet ogłosił konkurs architektoniczny na bryłę kościoła<sup>31</sup>. Konkurs wygrał architekt Zelmann z Berlina, a w jego imieniu biuro budowlane Wende i Zarske. Po dokonaniu pewnych zmian w projekcie i ukończeniu planów przystąpiono do wstępnych prac budowlanych na wspomnianym placu, który od 1899 r. był już własnością parafii. 19 maja 1901 r. ks. prałat Zygmunt Łubieński, ówczesny proboszcz parafii świętokrzyskiej, dokonał poświęcenia placu pod budowę nowego kościoła<sup>32</sup>. Następnego dnia przystąpiono do prac ziemnych, które postępowały bardzo szybko, dlatego w niecały miesiąc później, 16 czerwca Arcybiskup Warszawski dokonał poświęcenia krzyża, fundamentów oraz wmurowania kamienia węgielnego<sup>33</sup>. W 1902 r. nastąpiła zmiana proboszcza w parafii świętokrzyskiej. Proboszczem został ks. Karol Szmidel, dotychczasowy proboszcz parafii staromiejskiej. Nowy proboszcz był doskonałym znawcą sztuki sakralnej i obeznany w sprawach budownictwa kościelnego<sup>34</sup>. To on ukończył budowę nowego kościoła pw. Wniebowzięcia NMP, a przy kościele filialnym św. Józefa wybudował dom parafialny. Wszystko to dawało rękojmię, że nowa świątynia pw. św. Stanisława Kostki zostanie w niedługim czasie wybudowana i otrzyma godną szatę architektoniczną. Przewidywania się spełniły, bogate doświadczenie budowlane ks. Szmidla, olbrzymi wysiłek Komitetu i ofiarność społeczeństwa sprawiły, że w latach 1902–1909 zostały wzniesione mury kościoła i wieża do wysokości dachu. Na terenie budowy kościoła przy wznoszonym obiekcie urządzono tymczasową kaplicę. Ksiądz Karol Szmidel 4 czerwca 1907 r. zwrócił się z prośbą do Konsystorza Generalnego w Warszawie o pozwolenie na jej poświęcenie. Były w niej odprawiane msze święte w każdą niedzielę i święta i nabożeństwa do momentu ukończenia budowy. W trakcie prac budowlanych 29 grudnia 1909 r. przez arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak Popiela została erygowana parafia pw. św. Stanisława Kostki. Nowo utworzoną parafię wydzielono z parafii świętokrzyskiej i w dniu powołania jej do istnienia miała około 33 tys. wiernych. Pierwszym jej proboszczem został ks. Wincenty Tymieniecki, dotychczasowy proboszcz parafii św. Ducha w Łowiczu<sup>35</sup>, a pierwszymi wikariu-

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> K. Stefański, *Bazylika archikatedralna w Łodzi*, Łódź 1996, s. 9.

<sup>32</sup> Tamże, s. 19.

<sup>33</sup> Tamże, s. 20.

<sup>34</sup> S. Grad, dz. cyt., s. 245.

<sup>35</sup> K. Stefański, dz. cyt., s. 24.

szami ks. Zygmunt Knapski i ks. Franciszek Dyżewski<sup>36</sup>. Powołanie do życia nowej parafii spowodowało większe zainteresowanie budową świątyni wśród jej wiernych. Pod kierunkiem nowego proboszcza prace budowlane posuwały się szybko. W latach 1910–1912 założono sklepienie i dach, a w 1912 r. przystąpiono do prac nad architekturą wnętrza. Pod koniec 1912 r., gdy prace budowlane dobiegały końca, odbyło się poświęcenie kościoła. Dokonał tego 22 grudnia 1912 r. ks. Karol Szmidel, proboszcz parafii świętokrzyskiej<sup>37</sup>.

Trzecią z erygowanych w 1909 r. parafii była parafia św. Anny w południowo-wschodniej części miasta. W tzw. dzielnicy Zarzew znajdowało się znaczne skupisko ludności robotniczej, gdyż i w tej części miasta powstały zakłady przemysłowe rodziny Scheiblerów. Trwająca wojna w Stanach Zjednoczonych spowodowała w latach 1861–1864 dotkliwy brak bawełny<sup>38</sup>. Ten kryzys przyczynił się do upadku średnich i małych warsztatów włókienniczych. Kryzys surowcowy nie oszczędził także dużych zakładów, które z braku zapasów przerwały produkcję, m.in. zakłady Geyera, Moesa, Landego. Potentatem stała się wówczas firma Scheiblera, która przewidując kryzys, zgromadziła duże ilości bawełny<sup>39</sup>. Ruina konkurujących fabryk, które kolejno wykupił Scheibler, dała podwaliny przemysłowej potęgi jego firmy i stworzenia tzw. imperium scheiblerowskiego.

W 1869 r. Scheibler rozbudował swoją przedsiębiorczość w okolicach Wodnego Rynku. W latach siedemdziesiątych wykupił tereny fabryczne Petersa na Księżym Młynie wzdłuż ul. Emilii (obecnie ul. W. Tymienieckiego) oraz Landego przy ul. Kątnej (obecnie ul. Wróblewskiego). Chcąc stworzyć silniejszą więź pracowników z zakładem, fabrykant już w 1875 r. w okolicach Wodnego Rynku wznosił pierwsze osiedle przyfabryczne. Następne o wiele większe powstało na Księżym Młynie. Składały się one z tzw. famuł – dwu- lub trzykondygnacyjnych budynków mieszkalnych wznoszonych rzędowo i przedzielonych pasami zieleni. Tego rodzaju mieszkania, składające się przeważnie z jednej izby, były przeznaczone dla stałej załogi robotniczej oraz kadry inżynierskiej. Były one tańsze niż kwatery w innych domach<sup>40</sup>.

Wybudowane przez Scheiblera osiedla stały się w krótkim czasie wielkimi skupiskami ludzi, stworzonymi z tych, którzy w poszukiwaniu środków do życia przybywali do Łodzi. Ludność ta najczęściej napływała z pobliskich lub nieco dalszych rejonów wiejskich. Rolnicy, którzy nie mogli utrzymać się na wsi, zostawiali swoje dotychczasowe miejsca zamieszkania i poszukiwali w Łodzi za-

<sup>36</sup> S. Grad, dz. cyt., s. 245.

<sup>37</sup> K. Stefański, dz. cyt., s. 26.

<sup>38</sup> G. Missalowa, *Studia nad powstaniem łódzkiego okręgu przemysłowego 1815–1870*, Łódź 1964, s. 404.

<sup>39</sup> W. Puś, K. Badziak, *Gospodarka Łodzi w okresie kapitalistycznym*, w: *Łódź. Dzieje miasta*, pod red. R. Rosina, t. 1, Warszawa–Łódź 1988, s. 243 n.

<sup>40</sup> M. Koter, *Rozwój przestrzenny i zabudowa miasta*, w: *Łódź. Dzieje miasta...*, t. 1, 181.

trudnienia<sup>41</sup>. Od lat sześćdziesiątych naszego wieku Łódź rozbudowywała się w swoich wewnętrznych granicach. Ponieważ miasto nie rozszerzało się na zewnątrz nastąpiła intensywne zabudowa pierwotnych parceli. Obserwuje się w tych latach stopniową wymianę budynków. Początkowo do niskich frontowych budynków dobudowywano boczne i tylne wysokie oficyny. Z czasem niskie frontowe domy zastępowano wysokimi kamienicami. Budynki frontowe wraz z oficynami tworzyły zamknięte podwórka, tzw. studnie. Frontowe kamienice zamieszkiwali bogaci, a oficyny najczęściej z nędznymi mieszkaniami biedota przybyła ze wsi<sup>42</sup>.

Ludność Zarzewa zamieszkująca scheiblerowskie famuły, jak również bogate kamienice i nędzne oficyny stanowiła wielkie skupisko ludności znacznie oddalone od kościoła parafialnego pw. Podwyższenia Świętego Krzyża. Była wielka potrzeba utworzenia w tym rejonie Łodzi parafii. Rozumieli to duszpasterze łódzcy, którzy czynili starania, aby w tym rejonie powstała nowa parafia. W wyniku starań ks. Karola Szmidla w latach 1904–1905 został wybudowany niewielki kościół murowany pod wezwaniem św. Anny, jako kościół filialny parafii świętokrzyskiej. 24 maja 1904 r. odbyło się uroczyste poświęcenie kamienia węgielnego przez arcybiskupa Wincentego Chościak Popiela<sup>43</sup>, jego budowę ukończono w grudniu 1905 r. Jako kościół filialny miał służyć głównie robotnikom zakładów Scheiblera i Grohamanna, osiedlonym w południowo-wschodniej części miasta, a także na wsiach przyległych do Łodzi.

Przy budowie tej świątyni, tak jak przy wznoszeniu innych kościołów w Łodzi, na uwagę zasługuje duża ofiarność robotników, a także ich pracodawców, niezależnie jakiego byli wyznania. Plac pod budowę i materiał budowlany ofiarował Józef Meissner właściciel młyna parowego i cegielni. Duży wkład przy jej wznoszeniu miała rodzina Herbstów, która ofiarowała na ten cel 20 tys. rubli<sup>44</sup>.

Na początku grudnia 1905 r. ks. Karol Szmidel zwrócił się do Arcybiskupa o pozwolenie na dokonanie aktu poświęcenia kościoła<sup>45</sup>. Uroczystość poświęcenia nowego kościoła odbyła się 10 grudnia 1905 r., dokonał go za pozwoleniem władzy duchownej ks. Karol Szmidel, o czym powiadomił Konsystorz Generalny Archidiecezji Warszawskiej listem 2 stycznia 1906 r.<sup>46</sup>

Świątynia była obiektem jednonawowym, o powierzchni ok. 640 m<sup>2</sup>, zbudowanym z cegły tzw. prasówki, pokryta dachówką, a wieża blachą miedzianą.

<sup>41</sup> B. Kucyk, *Parafia św. Anny w Łodzi w latach 1909–1939*, Łódź–Warszawa 1994 (masz.), s. 21.

<sup>42</sup> M. Koter, dz. cyt., s. 183.

<sup>43</sup> T. Graliński, *Kronika historyczna diecezji łódzkiej*, WdŁ, R. XXVIII (1954), nr 4–5, s. 148.

<sup>44</sup> S. Dinter, dz. cyt., s. 387.

<sup>45</sup> AAL, Ap św. Anny w Łodzi, Ks. Karol Szmidel do Arcybiskupa Warszawskiego, vol. 1 b. sygn, b. pag.

<sup>46</sup> Tamże, Ks. Karol Szmidel do Konsystorza Generalnego Archidiecezji Warszawskiej 2. 01. 1906, vol 1, b. sygn., b. pag.

Od 1906 r. został utworzony przy kościele św. Anny rektorat dla duchowej obsługi wiernych. Pierwszym rektorem został ks. Wacław Wyrzykowski, dotychczasowy wikariusz parafii świętokrzyskiej. Wzniesienie kościoła pw. św. Anny i utworzenie przy nim rektoratu było wstępnym etapem do erygowania nowej parafii. Dekretem z 29 grudnia 1909 r., wydanym przez arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak Popiela, utworzono parafię pw. św. Anny, która w całości została wydzielona z parafii świętokrzyskiej<sup>47</sup>.

Pierwszym proboszczem został dotychczasowy rektor kościoła św. Anny ks. Wacław Wyrzykowski. Nowa parafia liczyła 37 tys. wiernych, dlatego otrzymał do współpracy dwóch wikariuszy: ks. Dominika Raczyńskiego i ks. Wacława Głowackiego<sup>48</sup>. Ksiądz Wyrzykowski, odznaczający się dużymi zdolnościami organizacyjnymi, wznosił przy kościele plebanię oraz pierwszy w Łodzi katolicki dom parafialny. Istnienie tego domu przyczyniło się szczególnie do rozwoju życia religijnego i społecznego w tej części miasta.

Władze rządowe, wydając w 1909 r. pozwolenie na utworzenie parafii św. Józefa, św. Stanisława i św. Anny, nie wyraziły zgody na utworzenie nowej parafii na Widzewie. Tam znajdowały się zakłady Heinzla i Kunitzera. Wokół tych zakładów powstało duże osiedle, głównie pracowników wspomnianych zakładów oraz innych łódzkich fabryk.

Znaczna odległość Widzewa od kościoła parafialnego spowodowała, że już w 1899 r. postarano się o plac pod budowę kościoła<sup>49</sup>. W 1902 r., kiedy proboszczem parafii Podwyższenia Świętego Krzyża został ks. Karol Szmidel, wznowiono starania o pozwolenie na budowę kościoła. Poczyniono pewne przygotowania do budowy i utworzenia nowej parafii. Na tymczasową świątynię został zamieniony drewniany budynek, dawny pawilon z Łódzkiej Wystawy Przemysłowej z 1896 r., przeniesiony z parku helenowskiego na Widzew. Budynek został zakupiony przez łódzkiego fabrykanta Juliusza Kunitzera i ofiarowany na rzecz Kościoła łódzkiego. Po odpowiedniej adaptacji budynku i zaopatrzeniu w odpowiednie urządzenia i utensylia ks. Szmidel za zezwoleniem warszawskiego Konsystorza Arcybiskupiego poświęcił go 25 maja 1902 r. i oddał do użytku wiernych jako kościół filialny parafii świętokrzyskiej. Przy tym kościele zamieszkało dwóch kapłanów: ks. Walenty Małczyński i ks. Ryszard Malinowski<sup>50</sup>. Po 1909 r., kiedy władze rządowe wyraziły zgodę na tworzenie trzech innych parafii, na Widzewie wzmożyły się starania o utworzenie parafii w tej części miasta. W wyniku tych starań władze rządowe w 1911 r. wydały pozwolenie. Wkrótce arcybiskup Wincenty Chościak Popiel 5 kwietnia 1911 r. erygował tam parafię pw. św. Kazimierza<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Tamże, Ap św. Anny w Łodzi, vol. 1, b. sygn. b. pag.

<sup>48</sup> „Łodzer Zeitung”, nr jubileuszowy 1863–1913, s. 82 n.

<sup>49</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 302.

<sup>50</sup> Tamże, s. 303.

<sup>51</sup> AAŁ, Ap św. Kazimierza, vol. 1, b. sygn. b. pag.

Pierwszym proboszczem tej parafii został ks. Jan Albrecht. On też podjął pierwsze starania o budowę nowej murowanej świątyni parafialnej. Jednakże prace związane z budową murowanego kościoła przeciągały się. Pracami przy jego wznoszeniu kierowali kolejni proboszczowie parafii św. Kazimierza. Byli nimi: ks. Walenty Małczyński (1919–1922), bezpośredni następca księdza Albrechta, ks. Romuald Brzeziński (1922–1928) i ks. Czesław Stańczak (1929–1942). Ksiądz Stańczak dokończył dzieła budowy, a 25 października 1936 r. nastąpiła konsekracja dokonana przez biskupa Włodzimierza Jasińskiego, ordynariusza łódzkiego. Nowo erygowana parafia miała 18 tys. wiernych<sup>52</sup>.

Erekcja dwóch następnych parafii w Łodzi: pw. Przemienienia Pańskiego i Najświętszego Serca Jezusowego dokonana była w okresie I wojny światowej. Wskutek działań wojennych archidiecezja warszawska podzielona została przez front na dwie części. Łódź znalazła się pod okupacją wojsk niemieckich. Administratorem zachodniej części archidiecezji, w której znalazła się Łódź, został Stanisław Zdzitowiecki, biskup włocławski, który dokonał erekcji parafii Przemienienia Pańskiego 7 czerwca 1915 r.<sup>53</sup>

Parafia została erygowana przy kaplicy wybudowanej w 1905 r. przez ks. Michała Stefańskiego, proboszcza parafii św. Wojciecha. Od 1907 r. przy kaplicy rezydował wikariusz z parafii św. Wojciecha.

Jeszcze przed erekcją parafii w 1914 r. została wybudowana przy kaplicy przez ks. Ryszarda Malinowskiego murowana, dwupiętrowa plebania. Pierwszym proboszczem tej parafii został ks. Ryszard Malinowski, który duszpasterzował w niej do 1922 r. w bardzo trudnym okresie wojny światowej i powojennej biedy. Niewiele mógł zrobić, by powiększyć kaplicę. Dopiero jego następca ks. Stefan Jerin (1922–1928) do ciasnej kaplicy dobudował trzynawowy kościół. Poświęcenia przebudowanej świątyni dokonał 4 stycznia 1925 r. biskup łódzki Wincenty Tymieniecki. Architektoniczną korektą zajął się jego następca ks. Stefan Rylski. Zburzono pierwotną kaplicę, murowany kościół przedłużono o dwie arkady i dobudowano fronton kościoła<sup>54</sup>. W pierwszych latach swego istnienia parafia Przemienienia Pańskiego liczyło około 17 tys. wiernych<sup>55</sup>.

Biskup włocławski Stanisław Zdzitowiecki dokonał w tym samym dniu także erekcji drugiej parafii w Łodzi pw. Najświętszego Serca Jezusowego przy istniejącej prowizorycznej kaplicy na Julianowie, na przedmieściu, które niebawem zostało włączone do Łodzi. Parafia została wydzielona z terenu parafii Wniebowzięcia NMP.

Pierwsze starania o budowę kościoła na Julianowie podjął w 1912 r. ks. Antoni Gniazdowski, dziekan łódzki i proboszcz parafii staromiejskiej. Jednak starania nie przyniosły spodziewanych rezultatów z powodu trudności stawianych

<sup>52</sup> T. Graliński, *Kronika*, s. 205.

<sup>53</sup> AAL, Ap Przemienienia Pańskiego, vol. 1, b. sygn. b. pag.

<sup>54</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 303.

<sup>55</sup> *Elenchus Lodziae*, 1922, s. 20



przez władze rządowe. W 1912 r. łódzki fabrykant Juliusz Heinzel, szczególnie zasłużony przy budowie kościoła pw. św. Stanisława Kostki, podarował plac pod budowę kościoła na Julianowie. Mieszkańcy Julianowa, idąc za przykładem Władzowa, nabyli prowizoryczny budynek drewniany, który pozostał po kolejnej łódzkiej wystawie przemysłowej urządzonej w 1912 r. w Parku Helenowskim. Budynek przeniesiono na Julianów, a ponieważ był zbyt mały, dokupiono drewna i na podarowanym przez barona placu stała prowizoryczna kaplica poświęcona w 1914 r.<sup>56</sup> Przy tej kaplicy została erygowana parafia Najświętszego Serca Jezusowego. W pierwszych latach swojego istnienia miała ona 15 tys. wiernych<sup>57</sup>. Pierwszym proboszczem tej parafii był ks. Józef Szcześniak. Przez dłuższy czas niewiele czyniono, aby prowizoryczny budynek zastąpić budowlą z prawdziwego zdarzenia. W 1929 r. do kaplicy dobudowano zakrystię. Dopiero w 1936 r. z inicjatywy ks. Stanisława Mireckiego, ówczesnego proboszcza, przystąpiono do budowy nowego murowanego kościoła. Kościół został zaprojektowany przez architekta S. Uleyskiego w stylu romańsko-renesansowym. Kamień węgielny pod nowo budowany kościół 23 października 1938 r. poświęcił biskup Włodzimierz Jasiński. Do czasu wojny zastały założone fundamenty, zakupiono milion cegieł i tysiąc metrów sześciennych wapna. Wojna przerwała prace budowlane, a najeźdźcy zrabowali zgromadzone materiały budowlane. Po wojnie w 1947 r. wznowiono prace budowlane<sup>58</sup>. Budowla pod kierunkiem ks. proboszcza Franciszka Gwoździckiego została sfinalizowana w 1956 r.<sup>59</sup>

Na mocy rozporządzenia prezydenta policji do miasta Łodzi 15 sierpnia 1915 r. m.in. została przyłączona dzielnica Chojny Nowe<sup>60</sup>, która miała własną parafię pw. św. Wojciecha. W wyniku wspomnianej inkorporacji sieć parafialna Łodzi powiększyła się o kolejną dziewiątą już parafię. Parafia św. Wojciecha została erygowana przez arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak Popiela w 1892 r.<sup>61</sup> Parafia została erygowana przy niewielkim kościele filialnym parafii Mieszki zbudowanym pod koniec XV w. przez rodzinę Chojeńskich. Ze względu na dużą odległość Chojen od kościoła parafialnego w Mieszkach świątynia ta służyła wiernym zamieszkującym te tereny przez całe stulecia. Przy tym kościele rezydował kapłan do posługi wiernym.

Teren powstałej parafii był całkowicie wydzielony z parafii Mieszki. Tam podobnie jak i na innych przedmieściach Łodzi osiedlała się ludność poszukująca pracy w mieście. Dla właściwej opieki duszpasterskiej nad ciągle wzrastającą ludnością Chojen nie wystarczał mały kościółek wybudowany w końcu XV w.

<sup>56</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 316.

<sup>57</sup> *Elenchus Lodziae*, 1922, s. 20.

<sup>58</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 316.

<sup>59</sup> *Diecezja Łódzka. Terytorium, organizacja, duchowieństwo*, Łódź 1987, s. 206.

<sup>60</sup> M. Koter, *Rozwój przestrzenny...*, s. 190.

<sup>61</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 305.

W 1902 r. rozpoczęto budowę nowego murowanego kościoła<sup>62</sup>. W okresie przyłączenia parafii chojeńskiej do Łodzi budowa kościoła nie była ukończona. Jej zakończenie nastąpiło w 1924 r. W tym samym roku, 8 grudnia, biskup Wincenty Tymieniecki dokonał poświęcenia nowo wybudowanego kościoła. Przeniesiono wówczas ze starego kościoła do nowej świątyni obraz Matki Bożej Pocieszenia. Wieże kościoła zostały wybudowane w latach 1927–1939 dzięki staraniom ówczesnego proboszcza ks. Feliksa Kąkolewskiego. Stary chojeński kościółek został rozebrany i przeniesiony jako parafialny do nowo erygowanej w 1928 r. parafii św. Teresy<sup>63</sup>.

Po zakończeniu I wojny światowej Łódź miała 9 parafii, parafię macierzystą pw. Wniebowzięcia NMP erygowaną w drugiej połowie XIV w. oraz osiem parafii powołanych do życia w okresie przemysłowego rozwoju Łodzi.

#### DÉVELOPPEMENT DU RÉSEAU DES PAROISSES AVANT D'ÉRIGER LE DIOCÈSE DE ŁÓDŹ

#### Résumé

C'est développement industriel de la ville qui a dicté l'emplacement des paroisses à Łódź. Ce développement a provoqué un afflux de gens cherchant à Łódź les moyens pour gagner la vie.

Cet afflux a impliqué le développement de la ville. Les nouveaux quartiers sont éloignés des églises ce qui pousse les prêtres et les fidèles à créer de nouveaux lieux de culte. On a construit les nouvelles églises dans les quartiers le plus peuplés. Au sud de la ville on a érigé les paroisses de St. Stanislas, de la Transfiguration et de St. Adalbert, à l'est, celles de St<sup>e</sup>. Anne et de St. Casimir, au nord, du Coeur de Jésus et au centre de la ville les paroisses du St. Croix et de St. Joseph. De cette manière, au moment d'ériger le diocèse de Łódź, cette ville possédait déjà 9 paroisses, l'une ancienne et 8 qui ont été construites dans la période de son développement industriel.

<sup>62</sup> T. Graliński, *Kronika historyczna diecezji łódzkiej*, WAŁ, R. XXVIII (1954), nr 4–5, s. 152.

<sup>63</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 306.

KS. JAN PIETRZYKOWSKI SDB

## WKŁAD SALEZJANÓW W ŻYCIE KOŚCIOŁA (ARCHI)DIECEZJI ŁÓDZKIEJ 1922–1998

W 1920 r. papież Benedykt XV bullą *Christi Domini* powołał do życia diecezję łódzką, pierwszą nową jednostkę kościelną w odrodzonej Polsce. Początkowo jej terytorium składało się tylko z pięciu dekanatów wyłączonych z archidiecezji warszawskiej, a następnie w 1925 r. powiększono o sześć dekanatów z diecezji kujawsko-kaliskiej. W rezultacie tych zmian diecezja łódzka obejmowała 7450 km<sup>2</sup> powierzchni, 105 parafii, z 193. księżmi i blisko 900 tys. wiernych. W ówczesnych statystykach kościelnych figurowała na ostatnim miejscu pod względem liczby domów zakonnych oraz liczby kościołów przypadających na liczbę wiernych. Dużym utrudnieniem skuteczności duszpasterstwa były: bezrobocie, strajki, kryzys gospodarczy, ogromne zróżnicowanie wyznaniowe społeczeństwa, brak integracji, anonimowość i niekontrolowany napływ ludności do Łodzi<sup>1</sup>.

Smutną spuścizną po czasach zaborów był brak ośrodków życia zakonnego. Diecezja łódzka otrzymała tylko cztery domy zakonów męskich; z części archidiecezji warszawskiej – franciszkanów w Łagiewnikach (od 1918 r.) i jezuitów w Łodzi (od 1920 r.) a z diecezji kujawsko-kaliskiej – misjonarzy św. Wincen-tego á Paulo w Pabianicach (od 1919 r.) i bernardynów w Piotrkowie Trybunalskim (od 1923 r.). Pierwszy ordynariusz łódzki biskup Wincenty Tymieniecki (1921–1934) od początku rządów troszczył się o zwiększenie liczby domów zakonnych w diecezji. Już w 1921 r. wrócili do Brzezin reformaci, a w Łęczycy pracowali jezuita (1923 r.) w kościele pobernardyńskim, który później za posługi biskupa Włodzimierza Jasińskiego (1934–1946) przekazali bernardynom. W stolicy diecezji rozpoczęli działalność bonifratrzy (1924 r.) i bernardyni (1930 r.). Oprócz obecnych już zakonów ordynariusze sprowadzali do pracy na terenie diecezji także nowe, rozwijające się zgromadzenia zakonne. Wśród nich na

---

<sup>1</sup> Por. K. Gabryel, *Powstanie diecezji łódzkiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, nr 4, s. 87, 92; S. Grad, *Zarys dziejów diecezji łódzkiej w okresie międzywojennym*, tamże, s. 93; Z. Czosnykowski, *Duszpasterstwo w diecezji łódzkiej w okresie minionego pięćdziesięciolecia*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 45 (1971), nr 1–2, s. 73.

pierwszym miejscu znaleźli się salezjanie, którzy w stosunkowo krótkim czasie (1922–1927) zorganizowali aż trzy domy zakonne. Towarzystwo Salezjańskie realizowało nie tylko swoje posłannictwo, jak wychowywanie młodzieży poprzez szkoły, oratoria, dom dziecka, ale też w pełni odpowiedziało na zapotrzebowanie młodej diecezji przez podjęcie się zorganizowania i prowadzenia parafii, budowy kościoła, czy też utrzymanie i konserwację obiektów architektury i sztuki sakralnej<sup>2</sup>.

Szybki rozwój zakładów salezjańskich nastąpił po odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Pierwszą placówkę w byłej Kongresówce otwarto w Kielcach w lutym 1918 r. w parafii św. Krzyża. W 1919 r. salezjanie objęli kierownictwo szkoły w Aleksandrowie Kujawskim i w Warszawie, a więc w dwóch diecezjach, z których powstało biskupstwo łódzkie<sup>3</sup>. Z inicjatywy biskupa W. Tymienieckiego i prezesa Towarzystwa Rzemieślniczego „Resursa” Władysława Wagnera zaofiarowano Towarzystwu Salezjańskiemu kierownictwo Szkoły Rzemiosł w Łodzi. Właściwie było to ratowanie pożytecznej instytucji przed upadkiem, ponieważ szkoła borykała się z dużymi trudnościami finansowymi i kadrowymi. Pierwszych czterech salezjanów (2 księży i 2 kleryków) na czele z ks. dr. Antonim Łatką przybyło do Łodzi 4 sierpnia 1922 r.<sup>4</sup> Nowy rok szkolny 1922/23 rozpoczęto 11 września. Od początku funkcjonowały cztery działy: ślusarski, tokarski, budowy maszyn i obróbki metali, a wkrótce dyrektor ks. A. Łatka wprowadził dział odlewniczy<sup>5</sup>. W zakładzie nowi właściciele urządzili obszerną kaplicę służącą szkole i okolicznej ludności. 15 października 1922 r. kard. Aleksander Kakowski (Warszawa) w asyście biskupa Stanisława Zdzitowieckiego (Włocławek) i biskupa W. Tymienieckiego poświęcił kaplicę i dom zakonny. Z tej okazji sekretarz stanu kard. Piotr Gasparri przesłał błogosławieństwo papieża Piusa XI. Dwa lata później (15 V 1924 r.) aktem darowizny Towarzystwo Salezjańskie otrzymało Szkołę Rzemiosł na własność, a Ministerstwo WRiOP nadało jej prawa państwowe<sup>6</sup>. Placówka szkolno-wychowawcza szybko zdobyła sobie uznanie i popularność w środowisku łódzkim, dlatego wzrastała liczba uczniów, absolwentów i personelu. Sytuacja ta zmuszała do powiększenia budynku szkolnego, warsztatów i zaplecza rekreacyjno-kulturalnego. Magistrat miasta Łodzi w 1924 r. odstąpił bezpłatnie salezjanom na rozbudowę za-

---

<sup>2</sup> *Elenchus cleri saecularis ac regularis diocesis Lodziensis 1922, 1928; Diecezja łódzka*, Łódź 1987, s. 92, 154, 166.

<sup>3</sup> *25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce*, Mikołów 1923, s. 52, 61, 62.

<sup>4</sup> J. Pietrzykowski, *Szkoła salezjańska w Łodzi (1922–1992)*, „Seminare”, 1994, nr 10, s. 230; G. Radziszewski, *Salezjańska szkoła mechaniczna w Łodzi (1922–1962)*, Łódź 1996, s. 45, masz.

<sup>5</sup> Archiwum Państwowe w Łodzi (APŁ), t. 4, Protokół aktu oddania Szkoły Rzemiosł z dnia 10 VIII 1922; Archiwum Inspekcji Warszawskiej (AIW), H. Dz VIII d. Sprawozdanie do domu generalnego w Turynie 29 III 1938.

<sup>6</sup> AIW, H. Dz VIII d. Łódź – Wodna 1925–1980; List ks. insp. Piotra Tirone do Pomocników salezjańskich, „Pokłosie Salezjańskie” 1922, nr 4, s. 43.

kładu część placu miejskiego przy ul. Wodnej. 26 kwietnia 1925 r. poświęcono kamień węgielny pod nowe gmachy. Prace budowlane wykonywano dość szybko, gdyż już w maju następnego roku w nowej sali (kaplicy) odbył się Salezjański Kongres Misyjny. W sali tej odbyło się otwarcie 29 lipca 1928 r. Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego<sup>7</sup>. Natomiast budowa trzypiętrowego gmachu frontowego posuwała się wolniej, było to związane z światowym kryzysem ekonomicznym. Jednak wykończono budynki, modernizowano pracownie i różne urządzenia oraz całe zaplecze szkoły. Oddano także do użytku internat dla 70 chłopców<sup>8</sup>. Tego wszystkiego dokonano dzięki poparciu władz kościelnych i państwowych, a przede wszystkim dzięki dużej ofiarności pomocników salezjańskich i mieszkańców miasta. O atrakcyjności placówki szkolno-wychowawczej świadczy także napływ kandydatów. W roku szkolnym 1938/39 na 90 miejsc zgłosiło się 360 chętnych<sup>9</sup>.

Ten postępujący rozwój przerwała II wojna światowa. 8 września 1939 r. Niemcy zajęli Łódź, trzy dni później rozpoczęto naukę w szkołach średnich. Na ogólną liczbę 385 zgłosiło się tylko 160 chłopców<sup>10</sup>. Trudności w funkcjonowaniu zakładu salezjańskiego rozpoczęły się dość szybko. Już 13 września zakwaterowała się w nowym skrzydle kompania żandarmerii niemieckiej, a następnie pomieszczenia te wykorzystywały inne formacje wojskowe. Pod zarzutem słuchania audycji radiowych aresztowano (24 XI) ks. Łatkę i diakona Wiktora Spinaka. Ksiądz Dyrektor, w celu ratowania zakładu, podpisał *volkslistę* i po kilkudniowym areszcie wrócił na Wodną, natomiast diakon Spinek do końca wojny przebywał w obozach koncentracyjnych<sup>11</sup>. W grudniu 1939 r. opieka społeczna umieściła w internacie 120 chłopców, przebywali oni tam do maja następnego roku. Z polecenia władz niemieckich rok szkolny zakończono w kwietniu 1940 r., co praktycznie oznaczało rozwiązanie szkoły. Wtedy też usunięto zarząd salezjański, a obiekt przeznaczono na zakłady szkoleniowe dla ministerstwa lotnictwa. Zatrzymano wszystkich instruktorów, w tym 13 salezjanów (ks. Łatkę, 7 koadiutorów i 5 kleryków)<sup>12</sup>.

Podczas okupacji zakład salezjański ocalał przed zniszczeniem. Po wycofaniu się Niemców przystąpiono do organizowania placówki oświatowo-wychowawczej. Pierwszy rok szkolny trwał od 21 stycznia do 31 lipca 1945 r. Od

<sup>7</sup> Tamże, Dom p.w. św. Barbary; A. Łatka, *Osobiste wspomnienia 1886–1968*, s. 24; S. Grad, art. cyt., s. 98.

<sup>8</sup> AIW, H. Dz VIII d. Łódź – Wodna, sprawozdania; „Wieści” 1937, nr 1, s. 2, 9.

<sup>9</sup> AIW, A. Świda, *Pięćdziesięciolecie zakładu salezjańskiego w Łodzi przy ul. Wodnej*, Łódź 1972, s. 13, masz.; A. Łatka, *Osobiste wspomnienia*, s. 44.

<sup>10</sup> AIW, H. Dz. d. Łódź – Wodna, Wspomnienia salezjanów o domach z okresu 1939–1945, Relacja ks. S. Prusia z czerwca 1945 r. (masz.); Teczka personalna ks. A. Łatki, Kronika z okresu wojny.

<sup>11</sup> Relacja ustna ks. J. Robakowskiego spisana w wywiadzie, Łódź 1 X 1992; W. Jacewicz, *Męczeństwo salezjanów w czasie okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce*, red. R. Popowski, S. Wilk, M. Lewko, Łódź–Kraków 1974, s. 232–234.

<sup>12</sup> J. Pietrzykowski, art. cyt., s. 232.

stycznia 1948 r. rozpoczęła się batalia władz państwowych zmierzająca do likwidacji dzieła salezjańskiego. Z Kroniki Domu wynika, że najskuteczniejsze okazały się interwencje biskupa Michała Klepacza<sup>13</sup>. Zasadnicza Szkoła Metalowo-Odlewnicza przy ul. Wodnej 34 przetrwała do 1962 r. Była to najdłużej działająca placówka szkolno-wychowawcza na terenie Inspektorii św. Stanisława Kostki.

Praca salezjańska w Łodzi nie ograniczała się tylko do prowadzenia szkoły i internatu. Obejmowała także działalność oratoryjną i duszpasterską. Dzięki istniejącemu od 1924 r. oratorium salezjanie mieli duży wpływ na środowisko robotniczej Łodzi. Chłopcy z miasta gromadzili się każdego dnia po południu, a w niedzielę w ciągu całego dnia. W okresie zimowym i wiosennym uczestniczyło ich dziennie od 300 do 360, a latem i jesienią od 180 do 250. Natomiast po wojnie frekwencja zmniejszyła się o połowę<sup>14</sup>. Pożyteczne spędzenie czasu w oratorium miało na celu chronić młodzież od popełniania grzechów i złych wpływów.

16 maja biskup W. Tymieniecki poświęcił nową, dużą kaplicę, która do dzisiaj spełnia funkcję kościoła. W związku z lepszymi warunkami lokalowymi zwiększyła się frekwencja okolicznych mieszkańców na mszy świętej<sup>15</sup>. Po przejęciu szkoły przez państwo głównym ośrodkiem działalności salezjańskiej przy ul. Wodnej stał się kościół. Od 1960 r. istniał i działał przy kaplicy samodzielny ośrodek duszpasterski, a przełożony domu zakonnego był wikariuszem parafii pw. Podwyższenia Świętego Krzyża. Ze względu na liczną frekwencję wiernych, utworzenie parafii miało być tylko zatwierdzeniem istniejącego stanu rzeczy<sup>16</sup>. Rozmowy w tej sprawie prowadzono już z biskupem Klepaczem, a wikariusz kapitulny biskup Jan Kulik zwrócił się z prośbą do papieża Pawła VI o zezwolenie, na erygowanie parafii. Jednak negatywne decyzje Wydziału do Spraw Wyznań opóźniły sprawę o 10 lat. Dopiero 24 maja 1978 r. biskup Józef Rozwadowski mógł uwieńczyć starania pełnym sukcesem<sup>17</sup>.

Razem ze zmianą rządów w Polsce w 1989 r. zaistniała możliwość odzyskania szkoły w Łodzi. Salezjanie po prawie 30. latach powrócili do swojej własności. Urzędowe przekazanie budynków wraz z wyposażeniem nastąpiło 2 lipca 1991 r. Natomiast już od września tego roku rozpoczęło działalność koedu-

---

<sup>13</sup> AIW, T. Kuratorium – Szkoła, Inspektorat TS do Kuratorium, Łódź 13 II 1948; Kronika Domu, 1947–1956, t. II.

<sup>14</sup> „Wiadomości Szkoły Rzemiosł”, 3, 1927, nr 1, s. 3; *Jedenaście tysięcy wychowanków*, „Pokoście Salezjańskie” 26 (1948), nr 4, s. 85–86.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Akta Kurii Diecezjalnej Łódzkiej (AKŁ), T. par. Matki Bożej Wspomożenia Wiernych, ks. insp. A. Świda do Kurii, Łódź 18 IV 1968.

<sup>17</sup> AKŁ, bp J. Kulik do Ojca Świętego, Łódź 17 IV 1968; Archiwum Państwowe w Łodzi, Wydział do Spraw Wyznań (WSW) 1548, Decyzja odmowna 27 V 1968; Archiwum Domu, Dekret z 29 IV obowiązujący od 24 V.

kacyjne Liceum Ogólnokształcące im. ks. J. Bosko<sup>18</sup>. Jest to pierwsza tego typu placówka szkolno-wychowawcza w Łodzi. Zgodnie z wytycznymi właściciela szkoły, Liceum przy ul. Wodnej 34 jest instytucją prywatną o charakterze chrześcijańskim, wychowującą i kształcącą młodzież zgodnie z zasadami wiary i etyki katolickiej.

Od września 1992 r. w części odzyskanego gmachu mieści się Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego. Początkowo był tylko Wydział Filozoficzny, a od 1996 r. także Wydział Teologiczny, w których kandydaci do kapłaństwa zdobywają formację duchowo-intelektualną.

Drugi dom zakonny na terenie diecezji łódzkiej salezjanie otworzyli w Lutomiersku. W miejscowości tej znajdował się kościół i klasztor poreformacki, zniszczony podczas I wojny światowej. Sprowadzeni przez biskupa Stanisława Zdzitowieckiego reformaci z Krakowa wytrwali tylko niecały rok (od 4 XII 1919 do 25 XI 1920) w swojej własności. Opuszczonym obiektem zajął się miejscowy proboszcz ks. Stefan Niedźwiecki i Komitet Odbudowy. Dzięki ich wyteżonej pracy do 1925 r. odbudowano kościół i zabezpieczono ruiny klasztoru<sup>19</sup>. Ponieważ Komitet Odbudowy po pięcioletniej działalności „czuł się zmęczony”, Ordynariusz usiłował znaleźć innych zakonników, którzy podjęliby trud odbudowy i właściwego zagospodarowania klasztoru. Wstępne rozmowy co do możliwości przejęcia obiektu poreformackiego przez salezjanów biskup Tymieniecki przeprowadził z ks. Łatką dyrektorem szkoły przy ul. Wodnej. Inspektor ks. Piotr Tirone, nie mając czasu ani też pieniędzy na wznoszenie nowych domów, przyjmował także stare opuszczone klasztory, aby je remontować i adaptować w celu gromadzenia młodzieży<sup>20</sup>. Utrzymanie takiego zabytku architektury sakralnej wymagało dużych nakładów finansowych, które przecież mogłyby być wykorzystane na inne cele Zgromadzenia. Salezjanie nie mogli zlekceważyć wysiłków Komitetu Odbudowy, który po konsekracji kościoła zamierzał odbudować klasztor i przeznaczyć go na cele młodzieżowe. Sprowadzeni zakonnicy, poza pracą duszpasterską, zajęliby się wychowaniem młodzieży w duchu religijnym i narodowym, a jednocześnie umożliwiliby im wykształcenie w rzemiośle i rękodzielnictwie. Tego rodzaju pragnienia łączyły zapraszających i zapraszanych<sup>21</sup>. W Lutomiersku na początku planowano otworzyć zakład wychowawczy (sierociniec) dla sierot zaniedbanych, nie mających zdrowego środowiska rodzinnego. 28 maja 1926 r. Ordynariusz podpisał dekret, na mocy którego przekazał salezjanom po wieczne czasy wspomniany kościół i klasztor.

<sup>18</sup> Kronika Domu, Uprawnienia szkoły publicznej przyznano 2 IV 1992 r. Por. Kuratorium Oświaty do Inspektoratu TS w Warszawie, Łódź 2 IV 1992.

<sup>19</sup> Cz. Klinowski, *Dzieje poreformackiego klasztoru w Lutomiersku*, Łódź 1925, s. 6–7; Archiwum Domu, Księga Pamiątkowa Odbudowy klasztoru w Lutomiersku (rkps).

<sup>20</sup> ADŁ, t. Lutomiersk, Biskup łódzki do inspektora, Łódź 7 XII 1925, Prowincjał Franciszkanów OFM (reformaci) do bpa S. K. Zdzitowieckiego, Panewnik 26 VI 1925.

<sup>21</sup> Por. Arch. Domu, Księga protokołów Komitetu Odbudowy, Protokół z 16 VIII 1925 r.

Przyjęcie „nowego domu” odbyło się 13 czerwca 1926 r. w odpust parafialny św. Antoniego z Padwy. W uroczystościach uczestniczył biskup diecezjalny, z pobliskich parafii księża i salezjanie z Łodzi. Organizatorem placówki i pierwszym przełożonym został ks. Walenty Kozak<sup>22</sup>. Rok później generał ks. Filip Rinaldi ustanowił w Lutomierniku regularny Dom Zakonny pw. św. Franciszka Salezego<sup>23</sup>.

Prace remontowo-adaptacyjne posuwały się dość szybko, skoro już wiosną 1927 r. przyjęto 8. chłopców, a w roku 1928/29 było ich 60., przysłanych w większości przez Magistrat Warszawski. Na dzienne utrzymanie jednego młodzieńca Opieka Społeczna płaciła 2 zł. Przy oszczędnej i racjonalnej gospodarce była to kwota nawet wystarczająca. Dzięki zwiększonej powierzchni użytkowej zakładu w roku szkolnym 1929/30 w klasztornych murach znalazło schronienie 110. chłopców. Mniej więcej taka liczba utrzymywała się do końca II Rzeczypospolitej<sup>24</sup>. Przez pierwsze dwa lata wszyscy chłopcy uczyli się w miejscowej szkole gminnej. Jesienią 1929 r. rozpoczęto prowadzić w klasztorze szkołę powszechną dla młodszych wychowanków i dzieci z okolicznych wsi. Nauczanie w klasztorze funkcjonowało do II wojny światowej<sup>25</sup>.

11 września 1951 r. pożar zniszczył wszystkie dachy i całe piętro klasztoru, dlatego z powodu braku pomieszczeń salezjanie zrezygnowali z dalszego prowadzenia sierocińca w Lutomierniku. Odbudowany zakład przeznaczono na dom rekolekcyjny dla księży i osób świeckich. Dogodne położenie klasztoru w pobliżu dużego miasta pozwoliło odpowiedzieć na zapotrzebowanie różnorodnych grup przyjeżdżających na dni skupienia czy rekolekcje. Niestety od 1996 r. dom salezjański w Lutomierniku został zamknięty dla osób z zewnątrz z powodu otwarcia w nim Salezjańskiego Liceum Muzycznego im. ks. Chlondowskiego<sup>26</sup>.

Salezjanie pracujący w Lutomierniku służyli także pomocą okolicznym księżom i ludności. Kościół zakonny-rektoralny był zawsze do dyspozycji wiernych, którzy uczęszczali na stałe nabożeństwa i przystępowali do sakramentów świętych. Księża w niedziele katechizowali młodzież, na życzenie zaopatrywali chorych oraz zastępowali duszpasterzy podczas ich urlopów. Przez pewien czas kilku

---

<sup>22</sup> ADŁ, t. Lutomiernik, Dekret bpa W. Tymienieckiego z 28 V 1926 r. Nr 1963; *W Lutomierniku*, „Pokłosie Salezjańskie” 4 (1926), nr 9, s. 113–115; K. Pietrzyk, *Kronika domu salezjańskiego w Lutomierniku*, s. 4 (masz.).

<sup>23</sup> AIW, t. Lutomiernik, Dekret erekcyjny domu 27 Junii 1927 Nr 59; „Pokłosie Salezjańskie” 6 (1928), nr 1, s. 47.

<sup>24</sup> Por. J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Lutomierniku wczoraj a dziś*, „Seminare” 1996, nr 12, s. 299.

<sup>25</sup> J. Krzemiński, *Lutomiernik na przestrzeni wieków*, Lutomiernik 1974, s. 79, 89 (masz.).

<sup>26</sup> AIW, t. Lutomiernik, Memoriał – Refleksje i plany, 28 IV 1957, ks. M. Kubrycht, *Protokoły posiedzeń rad inspektorialnych 1965–1968*, Łódź 16 VI 1966; *Kronika Domu 1959–1966*; Protokół wizytacji kanonicznej 27 IX 1994.



przełożonych miało od biskupa stałą delegację upoważniającą ich do asystowania przy zawieraniu związków małżeńskich w parafii<sup>27</sup>.

Początkowo Zgromadzenie realizowało swoje posłannictwo młodzieżowe w instytucjach pozaparafialnych, takich jak: szkoły, oratoria, domy dziecka, bursy, małe seminaria. Polscy salezjanie nie mogli w pełni podporządkować się art. 10 Konstytucji „parafii z zasady nie przyjmować”, gdyż musieli uwzględnić potrzeby diecezji<sup>28</sup>. Do podjęcia więc duszpasterstwa parafialnego w Łodzi skłoniły salezjanów warunki i potrzeby ludności oraz wymagania Kościoła lokalnego. Inicjatorem powstania nowej placówki duszpasterskiej na peryferiach miasta przy zbiegu ulic Pomorskiej i Zagajnikowej był biskup Tymieniecki, a wykonawcą Zgromadzenie Salezjańskie. Na mocy aktu rejentalnego z 20 marca 1927 r. nabyto plac o powierzchni 10 170 m<sup>2</sup> i drewniany jednopiętrowy budynek za 38 tys. zł. Biskup na ten cel wyłożył 30 tys. zł, a salezjanie na remont domu i zakup przyległego placu dołożyli 34 900 tys. zł<sup>29</sup>. W zaadaptowanym budynku utworzono oratorium i małą kaplicę, w której w niedziele i święta odprawiano dla wiernych msze święte o godz. 10<sup>00</sup>, a wieczorem nieszpory o godz. 17<sup>00</sup>. Ponieważ najbliższa świątynia św. Józefa, znajdowała się przy ul. Ogrodowej, dlatego w tym rejonie miasta istniała konieczność budowy kościoła i utworzenia nowej parafii<sup>30</sup>. Salezjanie kupili na Chojnach stary modrzewiowy kościół św. Wojciecha, który rozebrano, przewieziono i postawiono obok budynku oratoryjnego. 16 października 1927 r. prymas Polski kardynał August Hlond poświęcił „nową świątynię”, a 19 lipca następnego roku biskup Tymieniecki ustanowił parafię, powierzając ją salezjanom. Pierwszym jej proboszczem został ks. Stanisław Łukaszewski, a wikariuszem ks. Paweł Bazgier. Na terytorium nowej parafii mieszkało prawie 5 tys. wiernych wyznania rzymskokatolickiego. Ksiądz generał Rinaldi erygował 28 marca 1930 r. regularny Dom Zakonny pw. św. Teresy od Dzieciątka Jezus<sup>31</sup>.

Od października 1940 r. do stycznia 1945 r. kościół św. Teresy był zamknięty i przeznaczony przez hitlerowców na magazyn. Po wojnie świątynię uprzątnięto i przystosowano na nowo do sprawowania w niej służby Bożej. Kościół dREW-

<sup>27</sup> ADŁ, t. Lutomiersk, Odpowiedź na ankietę z 21 II 1948; bp W. Ziółek do ks. insp. Z. Wedera, Łódź 30 IV 1985.

<sup>28</sup> Ustawy Towarzystwa św. Franciszka Salezego, Warszawa 1925, s. 86.

<sup>29</sup> R. Kopczyński, *Historia parafii św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Łodzi w latach 1928–1953*, Lublin 1993, s. 22 (masz.).

<sup>30</sup> „Wiadomości Szkoły Rzemiosł”, 3, 1927, nr 5, s. 1–2; „Pokłosie Salezjańskie” 5 (1927), nr 11, s. 321.

<sup>31</sup> ADŁ, t. Parafia św. Teresy w Łodzi, ks. A. Łatka do bpa W. Tymienieckiego, 29 XI 1927; „Pokłosie Salezjańskie”, 11, 1927, nr 11, s. 321; A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 132; S. Łukaszewski, *Na pamiątkę konsekracji dzwonów kościelnych parafii św. Teresy w Łodzi*, Łódź 1931, s. 7.

niany był w użytku do 1961 r., kiedy został rozebrany<sup>32</sup>. Pierwszym proboszczem po II wojnie światowej był ks. Aleksander Drozd (1945–1963). Za jego posługi w latach 1950–1961 wybudowano nową monumentalną świątynię wzniesioną na planie krzyża greckiego o wymiarach 50 na 50 m, nakrytą kopułą o średnicy 32 m i wysokości 53,20 m. W tym trudnym okresie dla Kościoła w Polsce budowa była możliwa ze względu na ofiarność parafian i mieszkańców Łodzi, pomoc Polonii zagranicznej i różne akcje podejmowane przez miejscowych duszpasterzy. Władze państwowe kilkakrotnie wydawały zakazy prowadzenia prac, bez podania uzasadnionej przyczyny. Wycofanie krzywdzących decyzji wymagało wielu zabiegów i „życiowego sprytu” ze strony proboszcza. Akcje tego rodzaju miały także dobrą stronę, ponieważ bardziej uwrażliwiały i uaktywniały ofiarność i zaangażowanie wiernych<sup>33</sup>. W Wielki Czwartek 23 marca 1967 r. w drodze z Łodzi do Warszawy zatrzymał się w kościele św. Teresy arcybiskup Agostino Casaroli, wysłuchał pięknego śpiewu chłopięcego chóru i zapoznał się z przebiegiem budowy obiektu sakralnego. Dużym wydarzeniem i dość odważnym przedsięwzięciem, jak na owe czasy, była inauguracja przeglądu pieśni i piosenek religijnych „Sacrosong 69”. Festiwal ten odbył się 17 i 18 maja, a obecnością swą zaszczycił organizatorów, wykonawców i uczestników kardynał Karol Wojtyła<sup>34</sup>.

W duszpasterstwie parafialnym salezjanie realizują wszelkie zalecenia władz diecezjalnych i zakonnych, a w niektórych dziedzinach są wprost pionierami. To przecież przy tym kościele powstał w 1968 r. pierwszy w Łodzi Klub Inteligencji Katolickiej, który po czterech latach „przeniesiono” do katedry. W 1959 r. powstało w Łodzi Duszpasterstwo Niewidomych, założył je ks. Romuald Rak. Działo ono przy kościele św. Teresy do 1975 r. Duszpasterze bardzo czynnie i różnorodnie włączyli się w akcję milenijną. Znaczący był ich wkład pracy w zorganizowanie zakonnej wystawy 1000-lecia. Z posługi w konfesjonale korzysta bardzo wielu wiernych z innych parafii miasta i okolic<sup>35</sup>. Od 1964 r. przy kościele św. Teresy prowadzone jest Duszpasterstwo Akademickie „Węzeł”. Z ośrodka tego korzysta przede wszystkim młodzież studiująca na Uniwersytecie Łódzkim, Akademii Medycznej i Wojskowej Akademii Medycznej. Na osiedlu akademickim, znajdującym się na terenie parafii św. Teresy, mieszka około 5 tys. studen-

<sup>32</sup> Mały wiejski kościółek zbudowany w 1493 r. w stylu gotyckim. Do 1892 r. był kościołem filialnym par. Mileszki, a później w par. św. Wojciecha na Chojnach. Por. J. Kopczyński, dz. cyt., s. 55–56.

<sup>33</sup> Arch. zakł. Informator parafialny z 1978 r., s. 1; t. 4, Zakaz budowy, ks. A. Drozd do PRN miasta Łodzi, 23 III 1951; AIW, t. Łódź–Nowotki, J. Oleniczak kierownik „American Relief for Poland” do ks. A. Drozda, 14 III 1955.

<sup>34</sup> *Kronika domu salezjańskiego w Lutomiersku 1966–1969*; „Słowo Powszechne”, 22 V 1969; WSW do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, Łódź 19 V 1969.

<sup>35</sup> Tamże, 25 X 1966; „Zakony męskie na terenie miasta nie przejawiają z wyjątkiem parafii salezjańskiej do wykraczania poza tradycyjne normy działalności”, tamże, 4 XII 1965.

tów<sup>36</sup>. Od 1991 r. duszpasterz akademicki prowadzi przy kościele Księgarnię Salezjańską. Dużym powodzeniem cieszą się pielgrzymki do sanktuariów krajowych i zagranicznych. Wyjazdy modlitewne organizowane dla parafian i osób chętnych z miasta dostarczają uczestnikom niezapomnianych przeżyć.

Kościół św. Teresy był udostępniany także na uroczystości o zasięgu krajowym. W nim odbył się m.in. Salezjański Ogólnopolski Kongres Misyjny (1–3 X 1975 r.) połączony z odpustem parafialnym. Z tej okazji społeczeństwo łódzkie zapoznało się w 20. kościołach miasta z problematyką misyjną (26–30 IX). Klub Inteligencji Katolickiej organizował sesje naukowe poświęcone także niektórym encyklikom papieskim (*Humanae vitae*), odbywały się też Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej<sup>37</sup>. W 1992 r. w świątyni oddano do użytku nowe koncertowe 66-głosowe organy. Od tego czasu na stałe w rozkład uroczystości majowych wpisane są festiwale organowe odbywające się pod patronatem Akademii Muzycznej, ponadto okazjonalne koncerty i występy chórów i zespołów instrumentalno-wokalnych uwalniają ludzi na piękno muzyki sakralnej i patriotycznej<sup>38</sup>.

Okresowo salezjanie pracowali także w duszpasterstwie wojskowym na terenie Łodzi. Pierwszym z nich był ks. Franciszek Kamiński, którego już od 1954 r. zaangażowano w charakterze kapelana pomocniczego, od 1963 r. jako kapelana, a w 1967 r. został on proboszczem Garnizonu Nr 2. Początkowo duszpasterz mieszkał w domu zakonnym przy ul. Wodnej 36, skąd dojeżdżał do kościoła św. Jerzego, a następnie w związku zmianą funkcji i zwiększeniem obowiązków, wynajmował mieszkanie blisko świątyni. Staraniem duszpasterza i Komitetu Budowy do 1974 r. wybudowano z ofiar wiernych nową plebanię<sup>39</sup>. Do obsługi kościoła garnizonowego przełożeni zgodnie z zapotrzebowaniami oddelegowali dwóch, a od 1976 r. trzech księży. Zamieszkanie trzech współbraci na plebanii umożliwiała prowadzenie życia wspólnotowego. Po przeniesieniu (21 VII 1981 r.) ks. Kamińskiego na inną placówkę, salezjanie wycofali się z pracy duszpasterskiej w parafii garnizonowej w Łodzi<sup>40</sup>.

W 1981 r. inż. Hieronim Rynkiewicz ofiarował salezjanom grunt między Łodzią a Zgierzem na terenach przeznaczonych pod budowę domów jednorodzinnych. Nowi właściciele zamierzali przygotować tam dom na letnie akcje młodzieżowe. Wybudowano małą kaplicę, którą 4 kwietnia 1982 r. poświęcił biskup

---

<sup>36</sup> Arch. Zakł., Kronika domu i parafii św. Teresy; L. Stępień, A. Gralińska, *Historia Duszpasterstwa Akademickiego „Węzeł”*, (masz.); *Kronika Jubileuszowa XXV lat Węzła*; Sprawozdanie podczas wizytacji kanonicznej bpa Adama Lepy, 3 II 1990.

<sup>37</sup> Kronika domu i parafii św. Teresy.

<sup>38</sup> Księga ogłoszeń parafialnych.

<sup>39</sup> AIW, Teczka personalna, Książd insp. A. Świda do ks. J. Humeńskiego, Łódź 31 I 1967; ADŁ, Św. Jerzy, Protokół Komitetu Budowy Plebanii z 23 V 1973.

<sup>40</sup> AIW, Teczka personalna, ks. F. Kamiński do ks. insp. F. Żołnowskiego, Łódź 19 I 1976. Ks. Kamiński opuścił Zgromadzenie i został inkardynowany do diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Bohdan Bejze i tak rozpoczęto duszpasterstwo na terenie parafii św. Antoniego w Łagiewnikach<sup>41</sup>. W latach 1987–1991 wybudowano nową plebanię, przeznaczając część budynku dla młodzieży (oratorium). Oprócz kaplicy rektor obsługuje Państwowy Dom Pomocy Społecznej przy ul. Chełmskiej 16/18 (par. Matki Boskiej Dobrej Rady w Zgierzu)<sup>42</sup>.

Na prośbę Rady Miejskiej w Poddębicach, Towarzystwo Salezjańskie w 1995 r. otworzyło placówkę oświatową w tym mieście. W roku akad. 1995/96 rozpoczęła działalność Salezjańska Policealna Szkoła Biznesu i Administracji im. ks. J. Bosko. Jednak z powodu braku kandydatów po dwóch latach zawieszono jej działalność. Aktualnie salezjanie w Poddębicach prowadzą tylko oratorium oraz przygotowują się do otwarcia nowej szkoły<sup>43</sup>.

Oprócz działalności podejmowanych wspólnotowo przez poszczególne domy zakonne, przełożeni na prośbę biskupa diecezjalnego oddelegowywali poszczególnych współpracowników do pracy w Kościele łódzkim. Przez kilka lat salezjanie (ks. H. Tkaczyk, ks. S. Groń) pełnili obowiązki wikariusza w parafii św. Apostołów Piotra i Pawła w Łodzi. Z Lutomińska ks. Tadeusz Żurawski dojeżdżał do kościoła Najświętszego Serca Jezusowego na Retkini oraz od 1980 r. obsługiwał dom poprawczy w Ignacewie<sup>44</sup>. Dwóch salezjanów pełniło posługę ojca duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym (J. Rykała 1961–1965, A. Janeczek od 1990). W charakterze wykładowców tej uczelni pracowali m.in. ks. mgr Czesław Urbaniak, ks. dr Marian Graczyk, ks. dr Aleksander Janeczek i ks. prof. Henryk Skorowski<sup>45</sup>.

Duży wkład i niemały już dorobek artystyczny mają salezjanie w dziedzinie sztuki sakralnej. Jest to szczególnie widoczne w projektowaniu i wykonywaniu wystrojów świątyń. Projekty artysty plastyka ks. Tadeusza Furdyny są realizowane w większości nowych kościołów łódzkich. Ponadto od 1967 r. jest on członkiem diecezjalnej Komisji do Spraw Budowlanych i Konserwatorskich. Ksiądz Żurawski specjalizuje się głównie w wykonywaniu witraży do kościołów. Obecność ks. Wincentego Kiliana została zaznaczona głównie poprzez mozaiki i obrazy do ołtarzy<sup>46</sup>.

Wkład salezjanów w życia Kościoła łódzkiego jest widoczny na wielu płaszczyznach. Jeżeli w okresie międzywojennym wybudowano 7 nowych kościołów i erygowano 9 parafii, w tym kościół i parafię św. Teresy oraz kaplicę publiczną przy ul. Wodnej, to bez wątpienia była to znaczna pomoc w uzupełnieniu sieci

<sup>41</sup> AIW, t. Łódź – Kuria, ks. insp. W. Szulczyński do bpa J. Rozwadowskiego, Łódź 31 III 1981. W styczniu 1983 r. proboszcz przekazał część kartoteki. Opieką duszpasterską salezjanin obejmuje ok. 280 rodzin. Por. Kronika Zgierz–Chełmy.

<sup>42</sup> 2 XII 1992 r. abp W. Ziółek poświęcił nową kaplicę w PDPS, tamże.

<sup>43</sup> AIW, t. Poddebice, Rada Miejska w Poddębicach do Inspektoratu TS; 14 II 1995; Decyzja Nr 41/96 Kuratora Oświaty w Sieradzu, z dniem 11 III 1996 r. uprawnienia szkoły publicznej.

<sup>44</sup> Arch. zakł., Kronika domu św. Barbary (Wodna), Kronika domu w Lutomińsku.

<sup>45</sup> Relacja ustne spisane w wywiadzie, Łódź 20 I 1998.

<sup>46</sup> Kalendarz 1997, Realizacje projektów w Salezjańskiej Pracowni Witraży; *Męka Pańska w twórczości ks. Tadeusza Furdyny*, Warszawa 1997.

obiektów kultu religijnego. Pierwszy ordynariusz wyraźnie doceniał duchowych synów ks. Bosko, skoro pod względem liczby domów zakonnych, liczby współbraci i prowadzonych dzieł, salezjanie znaleźli się na pierwszym miejscu w diecezji. Natomiast po wojnie, gdy w okresie „błędów i wypaczeń” w Łodzi budowano tylko jeden kościół – św. Teresy – to było już duże osiągnięcie<sup>47</sup>. Obecnie salezjanie są obecni na terenie archidiecezji szczególnie na polu szkolnictwa. To przecież przy ul. Wodnej otwarto pierwsze liceum katolickie. Od 1992 r. w KIK-u salezjanie systematycznie wygłaszają po kilka odczytów rocznie. Klerycy salezjańscy pomagają w organizowaniu skupień adwentowych i wielkopostnych, wieczorów kolędowych itp. imprez. Od 1993 r. systematycznie 3–4 razy w roku odbywają się przy ul. Wodnej całodzienne spotkania byłych wychowanków duszpaństwa akademickiego ojców jezuitów prowadzone przez o. Huberta Czumę (obecnie pracującego w Radomiu). W czasie tych spotkań salezjanie nie tylko udostępniają pomieszczenia (kaplicę, kościół, pokój nauczycielski, stołówkę, sanitariaty), ale pomagają w organizacji i służą jako spowiednicy<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Por. Z. Czosnykowski, art. cyt., s. 73.

<sup>48</sup> Relacja ustna p. H. Zaborowskiej spisana w wywiadzie, Łódź 4 III 1998.



KS. MIECZYSLAW RÓŻAŃSKI

## DUSZPASTERZE DEKANATU LUTOMIERSKIEGO W ŚWIETLE WIZYTACJI GENERALNEJ Z 1811 ROKU

Przeprowadzona w 1811 r. wizytacja generalna dekanatu lutomińskiego wchodzi w skład pierwszej serii wizytacji parafii odbytych za czasów rządów arcybiskupa Ignacego Raczyńskiego (1807–1818). Wizytatorem dla dekanatów szadkowskiego i lutomińskiego został mianowany ojciec Wojciech Kamiński, opat Zakonu Norbertanów w Witowie i jednocześnie prepozyt parafii w Milejowie<sup>1</sup>. Odbył ją od 18 września<sup>2</sup> do 9 listopada 1811 r.<sup>3</sup> Z tym, że dekanat lutomiński zwizytował od 23 września do 1 października tegoż roku<sup>4</sup>. Przeprowadzona ona została zasadniczo według instrukcji do wizytacji parafii drukowanej z datą 10 lutego 1810 r.<sup>5</sup> Jednakże ten dokument nie został zamieszczony w samych aktach wizytacyjnych. Wizytacja przebiegała w ten sposób, że beneficjent przygotowywał odpowiedzi na pytania, które otrzymał z konsystorza. Wizytator natomiast porównywał przygotowane wcześniej odpowiedzi ze stanem faktycznym, jaki zastał w parafii. Weryfikował je i uwierzytelniał. Przy tej czynności obecni byli nie tylko sami proboszczowie, ale również przedstawiciele parafii. Dlatego na końcu zebranych materiałów dotyczących każdej z parafii znajdują się oprócz podpisu wizytatora i notariusza, proboszcza parafii lub jego zastępcy także autografy organisty, kolatora – zarówno prywatnego, jak i rządowego i przedstawicieli parafian.

W paragrafie piątym instrukcji, która służyła do zbadania stanu parafii, zawarte są informacje dotyczące duszpasterzy pracujących w parafii. Instrukcja przyjmuje to sformowanie w ogólniejszy sposób. Do duszpasterzy zalicza oprócz duchownych także osoby pomagające im, a więc organistów, nauczycieli i zakrystianów. Osoby te miały do wypełnienia w parafii konkretne zadania, które służyły lokalnej społeczności. Informacje dotyczące kapłanów pracujących w parafii

<sup>1</sup> *Schematyzm archidiecezji gnieźnieńskiej, 1811*, nlb; ADWł, AAG Wiz. 135.

<sup>2</sup> ADWł, AAG Wiz. 135, s. 41; parafia Borszewice w dekanacie szadkowskim.

<sup>3</sup> Tamże, s. 269; parafia Krzepczów w dekanacie szadkowskim.

<sup>4</sup> Tamże; jako pierwszą z tego dekanatu zwizytował parafię w Pabianicach (s. 927–957), a ostatnią parafię w Zadziemiu (s. 983–999).

<sup>5</sup> S. Librowski, *Repertorium akt wizytacyjnych*, ABMK, t. 38, s. 129.

były zawarte w formularzu wizytacyjnym, który składał się z 9. pytań. Wizytator co prawda nie podaje ich wprost, jednak można na podstawie odpowiedzi istniejących w każdej parafii odtworzyć je. Brzmiały one następująco:

1. Imię i nazwisko kapłana, inne tytuły lub beneficja, data urodzenia, święceń kapłańskich i instalacji na beneficjum.
2. Czy rezyduje przy kościele?
3. Czy posiada inne beneficje?
4. Jeśli posiada inne beneficje, to czy ma dispensę?
5. Czy ma aprobatę do słuchania spowiedzi?
6. Czy pracują w parafii wikariusz lub kapelani?
7. Czy posiada książki potrzebne do pracy duszpasterskiej?
8. Czy wypełnia powierzone mu obowiązki, jak prowadzi życie kapłańskie?
9. Czy są na terenie parafii inni kapłani, jeśli tak, to jakie wypełniają funkcje i gdzie rezydują?

Po informacjach dotyczących kapłanów pracujących w parafiach zawarte zostały wzmianki o ich pomocnikach – organistach, nauczycielach, zakrystianach. Dotyczą one zarówno danych personalnych tych osób, jak i ich wieku, stanu cywilnego, wieku i lat pracy przy kościele parafialnym, a także oceny zdolności do pełnionych funkcji i moralności życia.

## Duchowieństwo

Jako pierwsze opisane zostało duchowieństwo. Dane osobiste księży pracujących i przebywających na terenie dekanatu ukazane zostały w tabeli.

Lp.	Parafia	Imię i nazwisko	Funkcja	Urodzony	Święcony	Objął beneficjum	Źródło
1	Bądrzychów	Konrad Siciński	proboszcz	27 VIII 1753	3 III ?	27 IX 1791	s. 762
2	Dobroń	Walenty Marchwicki	komendarz	1752	1776	1811	s. 783
3	Górka	Wojciech Więclawski	proboszcz	12 IV 1750	1774	26 X 1796	s. 804
4	Kwiatkowice	Mikołaj Błędowski	proboszcz	1770	1805	1811	s. 812
5	Lutomiersk	Ignacy Domański	proboszcz	1749	1772	1793	s. 851
6	Małyń	Antoni Kaczkowski Konstanty Chrzanowski	proboszcz rezydent	10 VI 1779	27 VI 1802	17 VII 1810	s. 896
7	Męka	Wawrzyniec Wieczorkiewicz	komendarz	1750	1775	1784	s. 911
8	Mikołajewice	Aleksander Pajecoski	proboszcz	1770	1793	1799	s. 924
9	Pabianice	Jan Szamberg Jonasz Gondaua?	proboszcz wikariusz	19 V 1758 21 XII 1769	1781	26 VII 1806 20 IV 1796	s. 956
10	Wierzchy	Placyd Mateusz Mączkiewicz	proboszcz	20 IX 1765	20 IX 1788	3 VI 1802	s. 979
11	Zadzim	Izydor Dworzański	proboszcz		8 III 1760	1775	s. 998

Niewiele informacji przekazano na temat miejsca urodzenia beneficjantów z dekanatu lutomierskiego. Tylko w dwóch przypadkach podane zostało miejsce uro-



dzenia księdza. Placyd Mateusz Mączkiewicz urodził się w Warszawie<sup>6</sup>, a Ignacy Domański na terenie województwa sieradzkiego<sup>7</sup>. O nim też jako o jedynym wiadomo, że pochodził ze stanu szlacheckiego<sup>8</sup>. Nie wiemy, czy był to jedyny szlachcic wśród duchowieństwa dekanatu. Można przypuszczać, że pochodzenie szlacheckie mieli również ci księża, którzy byli kanonikami kapituł kolegiackich. Do nich należeli: Walenty Marchwicki i Wojciech Więclawski, którzy byli kanonikami kolegiaty łaskiej<sup>9</sup> i Wawrzyniec Wiczorkiwicz kanonik kapituły sieradzkiej<sup>10</sup>. Przypuszczać należy, że także ks. Placyd Mateusz Mączkiewicz był pochodzenia szlacheckiego, gdyż wcześniej był lektorem teologii i Mansjonarzem Apostolskim. Aby mógł objąć beneficjum w Wierzchach, został z tych funkcji zwolniony przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Ignacego Raczyńskiego dokumentem datowanym w Skierniewicach 25 lipca 1800 r.<sup>11</sup> Z zapisów wizytacji nic nie wiadomo jak przebiegało przygotowanie przyszłego duchowieństwa do stanu kapłańskiego. Brak jest jakiegokolwiek informacji, jakie kończyli szkoły, gdzie i w jakim byli seminarium duchownym i przez ile lat. Tylko w czterech przypadkach podano, kto udzielał im święceń kapłańskich. Konrad Siciński przyjął je w Krakowie z rąk biskupa Franciszka Podkańskiego, sufragana krakowskiego<sup>12</sup>. Wojciech Więclawski „w trzecią Niedzielę po Świątkach” (prawdopodobnie Zielonych Świątkach) 1774 r. z rąk biskupa Antoniego Przedwojewskiego, biskupa boloneńskiego, sufragana łowickiego<sup>13</sup>, a Antoniemu Kaczkowskiemu udzielił ich 27 czerwca 1802 r.<sup>14</sup> biskup Stefan Łubieński<sup>15</sup>, biskup biblioński, kanonik i sufragan gnieźnieński w Gnieźnie. Natomiast Placyd Mączkiewicz otrzymał je 20 września 1788 r. w Warszawie<sup>16</sup> od biskupa Antonina Malinowskiego, biskupa cajeńskiego, sufragana Miednickiego. Jeśliby miejsce święceń kapłańskich wyznaczało miejsce pobierania nauk teologicznych, to proboszcz w Bałdrzychowa uczyłby się w Krakowie, z Małynia w Gnieźnie, a z Wierzchów w Warszawie. Niestety w kwestionariuszu nie podano miejsca święceń proboszcza parafii w Górcie. Zaznaczono natomiast, gdzie był święcony kommandarz z Męki. Otrzymał je w Łowiczu w 1775 r.<sup>17</sup> Pomimo tego, że w tych miejscowościach, w których wyżej wymienieni księża otrzymali święcenia kapłańskie, istniały seminaria duchowne nie można bez dokładniejszych badań

<sup>6</sup> ADWł, AAG Wiz. 135, s. 979.

<sup>7</sup> Tamże, s. 851.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 367, 783, 804.

<sup>10</sup> Tamże, s. 911–912; ADWł, AAG. Wiz. 137, s. 1079.

<sup>11</sup> Tamże, s. 979.

<sup>12</sup> Tamże, s. 762.

<sup>13</sup> Tamże, s. 804.

<sup>14</sup> ADWł, AAG Wiz. 135, s. 896.

<sup>15</sup> Tamże, s. 896 ; J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. II, s. 547–548.

<sup>16</sup> Tamże, s. 979.

<sup>17</sup> Tamże, s. 911; ADWł, AAG Wiz. 137, s. 1079.

stwierdzić, czy pobierali oni w nich naukę przygotowującą ich do pełnienia obowiązków kapłańskich. Na podstawie analizy dat możemy stwierdzić, że duchowni pracujący w tym dekanacie przyjęli święcenia kapłańskie w młodym wieku. Nie wiemy tylko, w jakim okresie życia został kapłanem proboszcz w Bałdrzychowie, gdyż rok w którym przyjął święcenia kapłańskie jest w aktach nieczytelny<sup>18</sup> i wikariusz w Pabianicach, bo daty jego święceń nie podano<sup>19</sup>. Wszyscy pozostali przyjęli święcenia kapłańskie pomiędzy 23 a 35 rokiem życia. Z tym, że większość z nich oscylowała wokół dolnej granicy. Najmłodszy wiekiem, który przyjął święcenia, był ks. proboszcz par. Wierzchy – Placyd Mateusz Maczkiewicz, który otrzymał je w dzień swoich 23. urodzin<sup>20</sup>. Oprócz niego w 23. roku życia otrzymali święcenia kapłańskie księża proboszczowie z Lutomińska<sup>21</sup>, Małynia<sup>22</sup>, Mikołajewic<sup>23</sup> i Pabianic<sup>24</sup>. W wieku 24. lat księża z Dobronia<sup>25</sup> i Górki<sup>26</sup>, a 25. lat z Męki<sup>27</sup> i Zadziemia<sup>28</sup>. Najstarszy wiekiem w momencie przyjmowania święceń kapłańskich był proboszcz z Kwiatkowic. Miał wówczas 35 lat<sup>29</sup>. Bardziej zróżnicowany był czas objęcia przez nich beneficjum na terenie dekanatu. Zaznaczyć tutaj należy, że zasadniczo brak jest wzmianek dotyczących ich posługi duszpasterskiej od momentu przyjęcia święceń kapłańskich do czasu objęcia beneficjum na terenie dekanatu. A czas ten jest długi od 6. do 35. lat. Wiadomo jedynie, że ks. Placyd Mateusz Maczkiewicz był wcześniej lektorem teologii i mansjonarzem apostołskim<sup>30</sup>, księża Walenty Marchwicki i Wojciech Więclawski od 1801 r. kanonikami kapituły łaskiej<sup>31</sup>, a ks. Wawrzyniec Wieczorkiewicz od 1784 r. kanonikiem kapituły sieradzkiej, w której pełnił funkcję prokuratora<sup>32</sup>. Również wiek księży w momencie objęcia beneficjum był zróżnicowany. Mieli oni wówczas od 27 do 59 lat. Najmłodszym wiekiem w momencie rozpoczęcia pracy na terenie dekanatu był wikariusz pabianicki, który miał wówczas 27 lat<sup>33</sup>, a najstarszym komendarz z Dobronia, który liczył 59 lat<sup>34</sup>. Dane te ilustruje poniższa tabela.

<sup>18</sup> Tamże, s. 762.

<sup>19</sup> Tamże, s. 956.

<sup>20</sup> Tamże, s. 979; urodził się 20 września 1765 r., święcenia kapłańskie przyjął 20 września 1788 r.

<sup>21</sup> Tamże, s. 851.

<sup>22</sup> Tamże, s. 896; urodził się 10 czerwca 1779 r., święcenia kapłańskie przyjął 27 czerwca 1802 r.

<sup>23</sup> Tamże, s. 924.

<sup>24</sup> Tamże, s. 956.

<sup>25</sup> Tamże, s. 783.

<sup>26</sup> Tamże, s. 804.

<sup>27</sup> Tamże, s. 911.

<sup>28</sup> Tamże, s. 998.

<sup>29</sup> Tamże, s. 812.

<sup>30</sup> Tamże, s. 979.

<sup>31</sup> Tamże, s. 783, 804, 367.

<sup>32</sup> ADWł, AAG Wiz. 137, s. 1079.

<sup>33</sup> ADWł, AAG Wiz. 135, s. 956.

<sup>34</sup> Tamże, s. 783.

Lp.	Parafia	Imię i nazwisko	Wiek święceń	Wiek objęcia beneficjum	Lata kapłaństwa w momencie objęcia beneficjum	Wiek w czasie wizytacji
1	Bałdrzychów	Konrad Siciński	?	38	?	58
2	Dobroń	Walenty Marchwicki	24	59	35	59
3	Górka	Wojciech Więclawski	24	46	22	61
4	Kwiatkowice	Mikołaj Błędowski	35	41	6	41
5	Lutomiersk	Ignacy Domański	23	44	21	62
6	Małyń	Antoni Kaczkowski	23	31	8	32
7	Męka	Wawrzyniec Wieczorkiewicz	35	30	25	61
8	Mikołajewice	Aleksander Pajecoski	23	29	6	41
9	Pabianice	Jan Szamberg Jonasz Gondaua?	23 ?	48 27	25 ?	53 42
10	Wierzchy	Placyd Mateusz Mączkiewicz	23	37	14	46
11	Zadzim	Izydor Dworzański	25	40	15	76

Odpowiedzi na pytania szczegółowe dotyczące pracy duchowieństwa są szablony i niestety trudno je zweryfikować. Muszą one jednak odpowiadać prawdzie, bo zostały potwierdzone przez inne osoby, np. przedstawicieli parafian i kolatora. Jednakże trudno na ich przykładzie powiedzieć coś bardziej szczegółowego na temat zajmujących te beneficja duchownych. Odpowiedź na pytanie dotyczące rezydencji w parafii beneficjanta we wszystkich przypadkach była pozytywna. Oznacza to, że wszyscy pełniący obowiązki duszpasterskie duchowni przebywali przy kościele parafialnym. Księża ci nie mieli też innych beneficjów poza własną parafią, dlatego nie potrzebowali zwolnienia od zakazu kumulowania beneficjum. Każdy z nich miał aprobatę do słuchania spowiedzi. Tylko w czterech przypadkach zaznaczono, że pochodzi ona z konsystorza łowickiego<sup>35</sup>. W większości parafii dekanatu pracowali sami proboszczowie. Tylko w jednej z nich – Pabianicach był wikariusz Jonasz Gondaua. Każdy z księży posiadał własną bibliotekę, w której znajdowały książki potrzebne do pracy duszpasterskiej. Wizytator zwracał uwagę tylko na to, czy posiada beneficjant: Breviarz, Pismo Święte, książki teologiczne i kaznodziejskie. Tylko w parafiach Górka<sup>36</sup>, Mikołajewice<sup>37</sup>, Wierzchy<sup>38</sup> i Pabianice<sup>39</sup> zaznaczono, że ksiądz posiada własną większą bibliotekę, z tym, że w Pabianicach posiadali odrębną bibliotekę zarówno wikariusz, jak i proboszcz, pomimo tego, że w parafii była biblioteka parafialna.

<sup>35</sup> Tamże, s. 804 (Górka), s. 812 (Kwiatkowice), s. 912 (Męka), s. 998 (Zadzim).

<sup>36</sup> Tamże, s. 804.

<sup>37</sup> Tamże, s. 924.

<sup>38</sup> Tamże, s. 980.

<sup>39</sup> Tamże, s. 956.

Bardzo schematycznie określone zostało też życie beneficjentów. Najczęściej odpowiedź na pytanie dotyczące tego zagadnienia udzielone było w następującym zdaniu „dopełnia obowiązków swoich” lub „obowiązkom powołania swojego zadłość czyni”. Z tych lakonicznych odpowiedzi trudno jest wyciągnąć jakieś ogólniejsze wnioski. Znaczący to tylko tyle, że oznaczony beneficjent starał się dobrze wypełniać powierzone sobie z racji pełnienia urzędu obowiązki. Ostatnie pytanie dotyczyło, czy na terenie parafii znajdują się jacyś inni księża, którzy bądź to pełnili funkcje kapelanów przy kaplicach publicznych lub prywatnych, lub też pełnili jakieś inne funkcje. Jedynie na terenie parafii Małyń przebywał w czasie wizytacji ks. Konstanty Chrzanowski, członek Zakonu św. Franciszka (bernardynów) z konwentu łączyckiego, który wcześniej pełnił funkcję kustosa prowincji<sup>40</sup>. Natomiast w Lutomiersku znajdował się kalsztor Ojców Reformatorów Prowincji Wielkopolskiej w którym przebywało sześciu kapłanów, ośmiu kleryków i czterech braci zakonnych<sup>41</sup>. Niestety nie podano o nich żadnych szczegółowych informacji.

### Pracownicy kościoła

W pracy duszpasterskiej pomagali duchownym pracownicy kościoła. Wizytator wymienia ich z imienia i nazwiska i czasem podaje inne bardziej szczegółowe informacje. Dane tych pracowników przedstawiamy w tabeli:

Lp.	Parafia	Imię i Nazwisko	Funkcja	Stan cywilny	Wiek	Lata pracy	Źródło
1	Baldrzychów	Jan Radziński	organista	żonaty	48 lat	26 lat	s. 763
2	Dobroń	Józef Pluciński	organista		30 lat		s. 783
		Adam Gurczyński	zakrystiania		60 lat		s. 783
3	Górka	Bonifacy Cebulski	organista				s. 804
		Antoni Cebulski	zakrystianin		77 lat	47 lat	s. 804
4	Kwiatkowice	Grzegorz Baczyński	organista		22 lat		s. 813
		Wincenty	kościelny		70 lat		s. 813
5	Lutomiersk	Mateusz Proowski	organista		52 lata	5 lat?	s. 852
		Jan Bękle[wski]?	nauczyciel		34 lata	2 lata	s. 852
6	Małyń	Łukasz Różycki	organista		28 lat		s. 897
		Tomasz Kuczowski	dyrektor szkoły	żonaty	28 lat		s. 897
7	Męka	Jakub Kopczyński	organista		65 lat		s. 912
8	Mikołajewice	Jakub Lewandowski	organista			22 lata	s. 924
		Jakub Witoieicz?	kościelny				s. 924
		Marcin Nowakowski	kościelny				s. 924
9	Pabianice	Romuald Olszewski	organista		25 lat		s. 956
		Jomasz Biskupski	zakrystianin		38 lat		s. 956
10	Wierzchy	Jan Urbański	organista	żonaty	28 lat		s. 980
		Wawrzyniec Juniak	śługa kościelny	żonaty	60 lat		s. 980
11	Zadzim	Roch Prokopowicz	organista		38 lat		s. 999

<sup>40</sup> Tamże, s. 897.

<sup>41</sup> Tamże, s. 853.

Jak wynika z przedstawionych wyżej danych wiek pracowników kościelnych, którzy wspomagali duchownych w pracy parafialnej, był zróżnicowany. Najmłodszy z nich miał 25 lat, a najstarszy aż 77 lat. W niewielu przypadkach zaznaczono, jaki był staż ich pracy. Z tych informacji, które zostały przekazane, wynika, że w Lutomiersku pracownicy kościelni pracowali po kilka lat, organista 2, a nauczyciel 5 lat<sup>42</sup>, a w pozostałych zapisanych przez wizytatora przypadkach staż pracy wynosił ponad 20 lat. Do rekordzistów zaliczyć należy Antoniego Cebulskiego, który przepracował przy kościele aż 47 lat. Niestety informacje te są zbyt fragmentaryczne, aby budować z nich jakiegokolwiek uogólnienia. Nie można na ich podstawie stwierdzić, że długie lata, które przepracowali w parafii, świadczą o stabilności wykonywania przez nich funkcji. Takie twierdzenie miałyby swoje uzasadnienie tylko wtedy, gdyby tych danych było zdecydowanie więcej.

Niewiele też wiemy, jaki był stan cywilny tych pracowników. Jedyne w czterech przypadkach zostało wprost zaznaczone, że byli to ludzie żonaci. Na pewno żonaty był też Antoni Cebulski, który spełniał obowiązki zakrystiana w Górcie, ponieważ jego syn był organistą w tej samej parafii<sup>43</sup>. Z zapisów tych dowiadujemy się jeszcze, że nauczyciel z Małynia był pochodzenia szlacheckiego i jest to jedyny zapis dotyczący pochodzenia społecznego przy opisie pracowników kościelnych. Nie wiemy, jakiego pochodzenia byli pozostali pracownicy kościelni, czy byli to mieszczenie, czy chłopci.

Podczas wizytacji dokonywano oceny pracy i życia tych pracowników. W przypadku organistów szczególną uwagę zwracano na to, czy umieją wykonywać pieśni i czy znają ceremonie kościelne. Każdy z nich otrzymał pozytywną ocenę. Jedyne przy informacjach dotyczących organisty z Kwiatkowic nie zaznaczono takiej oceny. Wizytator skupił się tylko na przekazaniu wiadomości, że utrzymuje się sam i tylko czasami otrzymuje zapłatę od proboszcza<sup>44</sup>.

Na terenie dekanatu było w tym czasie tylko dwóch nauczycieli. Przy ocenie ich pracy sprawdzano, czy mają pozwolenie Izby Edukacyjnej i czy są zdadni do pełnienia tej funkcji. O nauczycielu w Lutomiersku zapisano, że „do tej funkcji najzdolniejszy i pilny”<sup>45</sup>, natomiast o dyrektorze szkoły w Małynie zaznaczono, że uczy języka łacińskiego, niemieckiego i polskiego<sup>46</sup>. Podobnie oceniano kościelnych i zakrystianów. Przydatność ich do wykonywanej pracy określano zwrotami „zdatny”, „pilny”, „wierny”, „usłużny”. Nie zaznaczono przy tym żadnych negatywnych uwag dotyczących ich pracy. Jedyne w przypadku Antoniego Cebulskiego, który w czasie wizytacji miał lat 77 i jeszcze pełnił obowiązki zakrystiana

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 852.

<sup>43</sup> Tamże, s. 804

<sup>44</sup> Tamże, s. 813.

<sup>45</sup> Tamże, s. 852.

<sup>46</sup> Tamże, s. 897.

wizytator podał, że jest jeszcze „czerstwy i zdrowy”<sup>47</sup>, a o kościelnym w Mikołajewicach odnotował, że pracą jego jest utrzymywanie nowego cmentarza<sup>48</sup>.

Każdy z pracowników kościelnych badany był pod kątem moralności. Nie zaznaczono w tym przypadku żadnych uchybień. Ogólnie można powiedzieć, że wszyscy prowadzili życie poprawne pod względem moralnym i jak zostało zaznaczone „dobrych obyczajów”. Zwracano też uwagę na trzeźwość pracowników kościelnych. Skoro zwracano tak baczną uwagę na tę sferę życia, to wnioskować można, że zdarzały się przypadki pijaństwa wśród tych pracowników. Przy niektórych z nich zaznaczono, że prowadzą trzeźwy żywot, a w jednym przypadku – Wawrzyńca Juniaka – sługi kościelnego z Wierzchów zapisano nawet, że jest on „zawsze trzeźwy”<sup>49</sup>.

Jak widać z powyższych rozważań wizytacje kościoła zawierają wiele informacji dotyczących osób, zaangażowanych w duszpasterstwo w parafiach. Najwięcej danych dotyczy duchownych, którzy prowadzili parafie. Zdecydowanie mniej informacji przekazano o osobach świeckich pracujących w nich. Materiał ten nie dał odpowiedzi na wiele pytań, które nurtują współczesnego badacza, ale luki te związane są z takim a nie innym układem kwestionariusza wizytacyjnego i pewną schematycznością odpowiedzi. Te czynniki nie pozwalają na budowanie zbyt szczegółowych uogólnień.

## PRÊTRES DU DÉCANAT DE LUTOMIERSK À LUMIERE DE LA VISITE GÉNÉRALE EN 1811

### Résumé

Les visites de l'évêque donnant les informations sur la vie de paroisse et, en même temps, sur les prêtres qui y travaillent.

Les matériels de la vie de 1811 nous informent pas seulement sur les prêtres mais aussi sur d'autres fonctionnaires – organistes, sacristains, bedeaux et enseignants. Les formulaires contiennent les questions concernant ces personnes. Les réponses apportent des renseignements sur le clergé qui travaillait dans ce décanat. Il est difficile, pourtant d'apprécier leur travail vu un certain schématisme de ces réponses. Le même schématisme concerne les données sur d'autres fonctionnaires de l'église. Cependant, malgré ce manque, le matériel de la visite est une source à connaître les prêtres travaillant dans le décanat de Lutomiersk au XIX<sup>e</sup> s.

<sup>47</sup> Tamże, s. 804.

<sup>48</sup> Tamże, s. 924.

<sup>49</sup> Tamże, s. 980.

KS. PIOTR ZWOLIŃSKI

## ROLA WYCHOWAWCZO-OŚWIATOWA DUSZPASTERZY ŁÓDZKICH W XIX I W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU\*

Kościół łódzki jako społeczność ludzi wierzących uczestniczył w szeroko pojętej oświacie, czynił to w ramach własnej misji, a częściowo poza nią. Problemu sformułowanego w tytule nie da się prawidłowo przybliżyć, jeśli będziemy rozpatrywali tę dziedzicę działalności Kościoła tylko w liczbach, proporcjach, w występowaniu pewnych zjawisk lub ich nieobecności, czy też za pomocą często zawodnych obrazów statystycznych. Okaze się, że ta metoda nie jest właściwa, a przedstawiony w ten sposób Kościół i jego działalność jest pewną fikcją, ponieważ istotą Kościoła jest rzeczywistość chrześcijańska.

Mimo to w badaniach nad misją nauczycielską Kościoła łódzkiego jesteśmy skazani na fenomenologię historyczną. Będzie tu chodziło nie tyle o występowanie pewnych form działalności Kościoła, ile o przekazywane treści, o ich zawartość merytoryczną, zakres rozprzestrzeniania i efekty, które da się stwierdzić w życiu społeczności kościelnej<sup>1</sup>.

Rolę wychowawczo-oświatową Kościoła trzeba zawsze ukazywać na tle szeroko pojętej działalności duszpasterskiej z uwzględnieniem trudności i całej specyfiki miejsca. Takie ujęcie zagadnienia jest konieczne szczególnie w tak skomplikowanym i zróżnicowanym społecznie środowisku, jakim była Łódź w XIX i pierwszej poł. XX w. Należy ponadto zaznaczyć, że wychowanie i oświata w duchu katolickim, jako czynniki kulturotwórcze, są integralną częścią duszpasterstwa.

Do czasu ogłoszenia przez papieża Piusa XI w 1929 r. encykliki *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*<sup>2</sup>, Kościół nie wydał dokumentu, który by w sposób całościowy i obszerny omawiał swoją naukę w dziedzinie wychowania i szkolnictwa. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. podejmował już co prawda

---

\* Artykuł powstał na zamówienie ŁTN-u do publikacji na temat roli nauczycieli łódzkich w kształtowaniu środowiska kulturalnego Łodzi, która ukaże się w kwietniu 1999 r.

<sup>1</sup> E. Walewander, *Wychowanie chrześcijańskie w nauczaniu i praktyce Kościoła katolickiego na ziemiach polskich w II połowie XIX w.*, Lublin 1994, s. 7–8.

<sup>2</sup> Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży *Divini illius magistri* z 31 XII 1929 r., Kielce 1947.

pewne kwestie praktyczne w tej tematyce, ale były one w zasadzie powtórzeniem tez i wytycznych zawartych w dokumentach papieża Leona XII i św. Piusa X. Do tego czasu zasady ogólnokościelne w dziedzinie wychowania i oświaty przybliżali i wyjaśniali katolikom w Polsce biskupi w listach pasterskich, teologowie oraz publicyści kościelni, którzy swoje uwagi zamieszczali w artykułach ukazujących się głównie w „Przeglądzie Katolickim”<sup>3</sup>. Należy podkreślić, że temat wychowania często poruszany był przez władze duchowne i duszpasterzy pracujących w terenie. Ogólnie wypowiedzi czynników kościelnych można sprowadzić do definicji obowiązującej w XIX w. nie tylko w kręgach katolickich: „Wychowanie to trwała troska o to wszystko, co jest konieczne do należytego rozwoju życia fizycznego, duchowego oraz moralnego wychowanka i przygotowanie go przez to do życia w społeczeństwie”.

W tym czasie rolę wychowania religijnego rozumiano przede wszystkim jako dążenie do rozwinięcia wszelkich zdolności wychowanka, jakich udzielił mu Bóg, z uwzględnieniem wyrobienia świadomości tego, jaki staje się człowiek przez grzech, do którego skłania go natura. Wskazywano też na podane przez Zbawiciela środki do naprawy i zbawienia<sup>4</sup>. W pierwszym rzędzie środkami tymi są sakramenty i modlitwa. Zalecano jako jeden ze środków – codzienny wieczorny rachunek sumienia. Uprzedzając dyrektywy papieża św. Piusa X, pochodzące z pierwszej dekady XX w., Kościół w Polsce już w latach osiemdziesiątych XIX w. polecał częstą Komunię świętą dzieci i młodzieży. Zwracano baczną uwagę na zwyczaj codziennego poprawnie odmawianego pacierza. Duszpasterze przypominali, że brak dobrej modlitwy doprowadza w konsekwencji do lekceważenia wszystkiego, co dotyczy duszy. Jeden z łódzkich księży w korespondencji z 1867 r. zamieszczonej w „Przeglądzie Katolickim” napisał, że brak modlitwy prowadzi do „zezwierżenia obyczajów i klęski społeczeństwa”. Widać stąd, że rola pacierza była ówczesnie równa praktyce sakramentalnej. Pacierz był ważnym środkiem w wychowaniu młodego pokolenia, a zatem całego społeczeństwa<sup>5</sup>.

Reasumując, nauczanie i praktyka duszpasterska Kościoła miały na celu, z jednej strony, ochronę, a z drugiej przygotowanie dzieci i młodzieży na czekające trudności w wierze.

Życie religijne w Łodzi po 1820 r., kiedy to przyznawano miastu prawa osady fabrycznej, było bardziej skomplikowane niż w innych częściach Królestwa Kongresowego, ponieważ jego oblicze kształtowały nie tylko zaborcze władze rosyjskie i miejscowe społeczeństwo, lecz także w dużej mierze osiedlająca się ludność żydowska oraz niemiecka wyznania katolickiego bądź ewangelickiego.

<sup>3</sup> Zob. J. Szczepaniak, *Troska Kościoła o nauczanie i wychowanie religijne w szkole w latach 1918–1927*, Kraków 1997, s. 19.

<sup>4</sup> E. Walewander, dz. cyt., s. 85.

<sup>5</sup> Tamże, s. 103–104.



Poza tym życie komplikowały konflikty klasowe, wynikające z zaangażowania w mieście obcego kapitału<sup>6</sup>.

W 1818 r. Łódź została włączona do archidiecezji warszawskiej. Kolejni jej pasterze i administratorzy w swoim nauczaniu duszpasterskim na pierwszy plan wysuwali sprawę ratowania dziedzictwa wiary. W wygłaszanych kazaniach z okazji wizytacji, w listach pasterskich wiarę stawiali u podstaw naprawy tego, co w życiu społecznym jest wadliwe, sugerując, że wiara jest remedium na wszelkie bolączki społeczne, byle tylko trzymano się jej szczerze i bezwzględnie stosowano do jej zasad<sup>7</sup>. Biskup Wincenty Teofil Chościak Popiel nie poprzestawał na przypominaniu ogólnych prawd religijnych, które miały być stale obecne w nauczaniu parafialnym. W piśmie okólnym z 29 listopada 1878 r. skierowanym do duszpasterzy zalecał, aby solidnie przygotowywano kazania. Kazania te miały być wykładem wiary, katechezą poruszającą tematy etyczno-moralne<sup>8</sup>.

Księża pracujący w Łodzi w pierwszej poł. XIX w. swoje wysiłki skupili na tym, aby zapewnić podstawową opiekę duszpasterską swoim wiernym. Na pewno dużym wydarzeniem w życiu łódzkiej wspólnoty parafialnej było przeprowadzenie przez ks. Józefa Kriegera w latach 1835–1936 remontu kościoła parafialnego pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Staraniem tego duszpasterza, który pełnił obowiązki proboszcza w Łodzi w latach 1828–1843, kościół został powiększony<sup>9</sup>.

Nowe uwarunkowania społeczno-polityczne i ekonomiczne związane z szybko rozwijającym się w mieście przemysłem powodowały różnorodne napięcia i konflikty. Księża borykali się też z problemami narodowościowymi. Między kolonistami niemieckimi i Polakami do 1890 r. stosunki układały się bardzo dobrze, początkowo też panowała jedynomyślność co do zadań powstania listopadowego. Stosunki te trwałyby nadal, gdyby ludność niemiecka nie uległa szerzonym pogłoskom o rzekomym jej prześladowaniu, do jakiego by doszło w wypadku zwycięstwa powstańców. Autorem tych pogłosek rodzących antagonizmy, był rząd rosyjski. „Ciemne elementy, zasilane pieniędzmi rosyjskimi, starały się wywołać antagonizm, który przybrał z czasem charakter ostry”. Między innymi dzięki postawie ks. Kriegera, podejmowane przez Rosjan działania tylko w niewielkim stopniu powiodły się. Pewna niechęć, brak zaufania zdołały się jednak wkraść we wzajemne relacje<sup>10</sup>. Dało to o sobie znać z czasem m.in. w 1855 r.

W Łodzi były w tym czasie trzy szkoły elementarne: katolicka, ewangelicka i mieszana z przewagą ewangelików. Opiekunami tej ostatniej szkoły byli ksiądz i

<sup>6</sup> Zob. P. Zwoliński, *Historia Kościoła na Ziemi Łódzkiej od początku XX w.*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1995, nr 4, s. 129–142. G. Missalowa, *Studia nad powstaniem Łódzkiego Okręgu Przemysłowego 1815–1870*, t. III, *Burżuazja*, Łódź 1975, s. 66.

<sup>7</sup> E. Walewander, dz. cyt., s. 37.

<sup>8</sup> Tamże, s. 39.

<sup>9</sup> P. Zwoliński, *Dzieje parafii Wniebowzięcia NMP na tle rozwoju Łodzi*, Łódź 1998, s. 51–52.

<sup>10</sup> A. Hoefig, *Powstanie listopadowe w świetle dokumentów łódzkich*, „Rocznik Łódzki”, 1928, t. I, s. 223–224.

pastor. Kurator okręgu naukowego powierzył dozór nad tą szkołą tylko pastorowi, w ten sposób uzależniając proboszcza parafii Wniebowzięcia NMP, ks. Platera, który był prefektem w tej szkole. W związku z zaistniałą sytuacją władza duchowna w Warszawie wystosowała protest do władz rządowych. Konflikt ten zakończył się podziałem na dwie szkoły o odmiennym charakterze wyznaniowym<sup>11</sup>.

Już na tym przykładzie, będącym jednym z wielu, widać, że aby przybliżyć działalność wychowawczo-oświatową Kościoła, należy przedstawić ówczesną sytuację duszpasterską. Składało się na nią wiele czynników: historycznych, politycznych, społecznych, ekonomicznych i obyczajowych. Należy zwrócić uwagę i na to, że władze rosyjskie niezbyt przychylnie patrzyły na rozwój łódzkiego okręgu przemysłowego, który stał się konkurentem rosyjskiego przemysłu włókienniczego skoncentrowanego w okręgu moskiewskim. Poza względami polityczno-społecznymi i to było powodem uzależnienia pod względem administracyjnym Łodzi od Piotrkowa Trybunalskiego, który był miastem gubernialnym. Sytuacja nie zmieniła się nawet wtedy, gdy liczba mieszkańców Łodzi i Bałut była dziesięciokrotnie większa niż Piotrkowa<sup>12</sup>. Brak samorządu miejskiego, który byłby rzecznikiem interesów publicznych, był przyczyną upośledzenia miasta<sup>13</sup>. Łódź, poza kilkoma instytucjami powstałymi z inicjatywy prywatnej bądź społecznej, nie miała żadnych instytucji użyteczności publicznej. To wielkie miasto nie miało wystarczającej liczby szkół. Nie było publicznych bibliotek, muzeów, szpitali. Miasto nie miało wodociągów i kanalizacji, nie było państwowych ochronek i przytułków. Urzędy obsadzone były przeważnie przez Rosjan, większość fabryk znajdowała się w posiadaniu Niemców, handel natomiast w rękach Żydów. Polacy zatrudnieni byli w przemyśle włókienniczym. Znaczący był udział kobiet pracujących w tym przemyśle. Stanowił on niemal połowę ogółu robotników<sup>14</sup>, co przy wielozmianowej pracy wywierało negatywny wpływ na życie rodzinne i wychowanie dzieci oraz dawało mniejsze dochody. Osobny problem wychowawczy stanowili młodociani i dzieci zatrudnieni w łódzkich fabrykach.

Jedyną ostoją i rzecznikiem katolickiej, w większości robotniczej ludności miasta, byli duszpasterze. Szerzej znane są działania dziekana łódzkiego ks. Ludwika Dąbrowskiego, który stanowczo przeciwstawiał się wielogodzinnej ciężkiej pracy dzieci, zmuszania kobiet-matek do pracy w nocy. Występował przeciwko pogwałceniu prawa do świętowania niedziel i uroczystości kościelnych,

---

<sup>11</sup> R. Przelaskowski, *Zagadnienia polityczne w życiu wyznaniowym Łodzi w XIX w.*, „Rocznik Łódzki”, 1928, t. 1, s. 233.

<sup>12</sup> Liczba mieszkańców Łodzi i Bałut wraz z ludnością niestałą w pocz. XX w. wynosiła ok. 500 tys. Piotrków w tym czasie liczył 40 tys. mieszkańców. Z. Czosnykowski, *Biskup Wincenty Tymieniecki 1871–1934. Z dziejów Kościoła łódzkiego*, Łódź 1989, s. 26. J. K. Janczak, *Ludność*, w: *Łódź. Dzieje miasta*, t. 1, do 1918 r., pod red. R. Rosina, Warszawa–Łódź 1988, s. 215.

<sup>13</sup> J. Brewerman, *Samorząd Łódzki w XIX wieku (1810–1869)*, „Rocznik Łódzki”, 1931, t. 2, s. 243–260.

<sup>14</sup> J. Fijałek, *Położenie ludności*, w: *Łódź, Dzieje...*, s. 324.

domagał się umożliwienia dzieciom-robotnikom korzystanie z oświaty i nauki religii. Alarmował, że dzieci zatrudnione w przemyśle, w wyniku zaniedbań wychowawczych odznaczają się „dzikością i tępotą umysłów”. Działalność ks. Dąbrowskiego, zaangażowanego patrioty, społecznika, który pracował w Łodzi w latach 1872–1895<sup>15</sup>, znalazła wyraz z licznych memoriałów wysyłanych do fabrykantów, władz rządowych i korespondencji z władzą duchowną w Warszawie, od której domagał się poparcia i interwencji<sup>16</sup>. Z jego inicjatywy powstały ochronki i pierwsze tanie kuchnie, powołano do życia bractwo „Wstrzemięźliwość”, którego celem była walka z plagą pijaństwa. Ten energiczny duszpasterz zdołał skupić wokół siebie wiele osób z łódzkiego laikatu, dzięki tym ludziom rozpoczęto w 1977 r. starania o utworzenie Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Opieki nad Najuboższymi. Po zatwierdzeniu tego stowarzyszenia pod nazwą Chrześcijańskie Towarzystwo Dobroczynności, zorganizowało ono w pocz. 1896 r. dwa przytułki. Między innymi z jego inicjatywy w 1902 r. w Kochanówce pod Łodzią oddano do użytku szpital dla psychicznie chorych. Oprócz wspomnianych inicjatyw, Chrześcijańskie Towarzystwo Dobroczynności dawało zapomogi, a w czasie strajków i kryzysów zajmowało się wydawaniem tanich obiadów<sup>17</sup>.

Aż do 1885 r. władze rosyjskie nie wyrażały zgody na erygowanie w Łodzi drugiej parafii katolickiej pod wezwaniem Podwyższenia Świętego Krzyża. Do tego czasu w jedynej parafii Wniebowzięcia NMP pracowało początkowo od poł. XIX w. tylko trzech, później czterech księży. Księża ci nie byli w stanie zapewnić wiernym prawidłowej obsługi duszpasterskiej. Problemem dla pracujących w parafii księży była jej rozległość. Samo miasto miało około 8 km długości, a do dać należy, że w skład parafii wchodziły jeszcze pobliskie wsie. Proboszcz i wikariusze nauczali religii w szkołach elementarnych i rzemieślniczych w wymiarze do 18 godzin tygodniowo<sup>18</sup>, sprawowali posługę u chorych oraz w szpitalach, a także udzielali wielu chrztów i przewodniczyli pogrzebom.

Lata	Chrzty	Śluby	Pogrzeby
1820	169	35	68
1840	378	94	200
1860	861	163	467
1880	2092	521	1283

Podstawa źródłowa: Archiwum Par. Wniebowzięcia NMP w Łodzi. Księgi chrztów, ślubów, pogrzebów.

<sup>15</sup> Zob. P. Zwoliński, *Dzieje parafii...*, s. 65–72. A. Lipiński, *Zmarli kapłani*, „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej”, 8/1918, nr 1, s. 42–44.

<sup>16</sup> Archiwum Archidiecezji Łódzkiej. Akta parafii Wniebowzięcia NMP w Łodzi, vol. 1 bez sygn., k 156–159, 173–174 nn.

<sup>17</sup> P. Zwoliński, *Dzieje parafii...*, s. 85.

<sup>18</sup> AAL. Akta Konsytorza Generalnego Warszawskiego, bez sygn. k. 228.

Powodowało to, że działalność wychowawczo-oświatowa Kościoła łódzkiego była niewystarczająca, a oddziaływanie duszpasterskie na rodzinę z uwagi na niewielką liczbę księży było słabe.

Pierwszoplanowym zadaniem duszpasterza-katechety było przyzwyczajanie wychowanków do życia w Kościele. Dobrze prowadzone nauczanie religii po pewnym czasie mogło wytworzyć w wychowanku utwierdzenie w wierze, przywiązanie do Kościoła, wdrożenie do wiernego spełniania obowiązków chrześcijańskich i zawodowych. Wysiłki te miały zaowocować określonym kościołem moralnym wychowanków. To zobowiązywało katechetę do rozszerzenia swych wpływów na rodzinę, gdzie miały konkretyzować się nabyte w szkole i w Kościele wartości religijno-moralne. Samo wychowanie przez instytucję Kościoła, choćby i najlepsze, przy złej atmosferze w rodzinie, niewłaściwym sposobie wychowania, złych wzorcach, rzadko wydawało dobre owoce.

Niskie morale życia rodzinnego w warstwach proletariatu łódzkiego miało swe źródło w nędzy, braku koniecznej stabilizacji. Na życie moralne wiernych duży wpływ miał też ówczesny model spędzania wolnego czasu. Jak pisał ks. Ludwik Dąbrowski w jednym ze swych raportów adresowanych do władzy duchownej w Warszawie: „Robotnicy mężczyźni, niewiasty, starzy i młodzi, chcąc sobie wynagrodzić cotygodniowy mozół, często zaniedbują obowiązek mszy świętej, spędzając każdą wolną niedzielę na wyuzdanych zabawach w szynkach, pijaństwie i rozpuście”<sup>19</sup>. Oczywiście pogłębiało to jeszcze bardziej panujące w rodzinach robotniczych ubóstwo.

W nauczaniu i praktyce duszpasterskiej Kościoła katolickiego sprawę nadużywania alkoholu stawiano jako pilny do rozwiązania problem. Biskupi poświęcali tej problematyce listy pasterskie, ostrzeżenia, pod adresem wiernych padały z ambon w kazaniach głoszonych przy okazji nauk rekolekcyjnych i misji parafialnych<sup>20</sup>. Łódzcy księża wiele wysiłku włożyli w zwalczanie tego nałogu w mieście. Alkoholizm mieszkańców Łodzi, w tym dzieci i młodzieży, był doniosłym problemem społeczno-zdrowotnym<sup>21</sup>. Jak wspomiano, około 1875 r. powołano do życia przy parafii Wniebowzięcia NMP bractwo „Wstrzeźliwość”. Kościół oparł pracę abstynencką na dwóch głównych zasadach. Pierwsza polegała na uświadomieniu wiernym szkodliwości napojów alkoholowych, zwrócono tu głównie uwagę na młodzież. Duszpasterze uznali, że kwestia wstrzeźliwości od napojów alkoholowych to przede wszystkim sprawa porządku moralnego, uświadomienia i stałych zasad. Księża odwoływali się przy tym do potęgi przekonań religijnych. Druga zasada wyrażała się w przekonaniu: jeśli uratujemy dzieci, to w przyszłości uratujemy naród od zagłady.

<sup>19</sup> Raport przesłany do abpa W. Chościak Popiela z 6 II 1884 r., AAL. Akta parafii Wniebowzięcia NMP w Łodzi, vol. 1, k. 158.

<sup>20</sup> E. Walewander, dz. cyt., s. 121–123.

<sup>21</sup> Zob. W. Berner, *Alkoholizm w Łodzi na przełomie XIX i XX w. (do 1914 r.) jako problem społeczno-zdrowotny*, „Rocznik Łódzki”, 1996, t. 53, s. 119–133.

Walkę z pijaństwem pojmowano nie tylko jako niezbędny środek do utrzymania na odpowiednim poziomie moralności chrześcijańskiej wiernych, ale również za warunek żywotności i przetrwania elementu polskiego. Kościół zdawał sobie sprawę doskonale z tego, że naród, który uległ alkoholizmowi, z powodu zwyrodnienia i degradacji musi wcześniej czy później upaść<sup>22</sup>. Chodziło o wychowanie nowego oświeconego i silnego pokolenia, które będzie wolne od tego nałogu. Zamierzano złamać potęgę przemysłu alkoholowego, w związku z tym od początku drugiej poł. XIX w. rozwinął się m.in. zwyczaj składania przysięgi abstynenckiej przez dzieci przystępujące do I Komunii św. Później przypomniano o tym młodzieży korzystającej z nauki religii oraz w kazaniach. Ordynariusz, arcybiskup Wincenty Chościak Popiel, w liście pasterskim skierowanym do szlachty, w której rękach była znaczna ilość gorzelnii, apelował o niezwracanie uwagi na chwilowe straty materialne z powodu walki z alkoholem, a branie pod uwagę ogólnego dobra społeczeństwa<sup>23</sup>. Akcja ta spotkała się ze sprzeciwem władz carskich. Sprzeciw ten dotyczył w pierwszym rzędzie istnienia bractw trzeźwościowych „Wstrzemięźliwość”, w których działalności dopatrywano się celów politycznych. Ksiądz Ludwik Dąbrowski, który już od czasów powstania styczniowego pozostawał pod tajnym nadzorem policyjnym, w latach osiemdziesiątych XIX w. m.in. za krzewienie akcji trzeźwościowej i zorganizowanie bractwa działającego na terenie Łodzi był szykanowany, a w jego domu zarządzono rewizję<sup>24</sup>. W tym miejscu należy nadmienić, że za działalność społeczno-polityczną, mającą na celu budzenie postaw patriotycznych u wiernych, represjonowanych bądź szykanowanych było kilku księży pracujących w Łodzi. Ksiądz Wojciech Jakubowicz, proboszcz łódzki w latach 1858–1864, został zesłany na katorgę do Jardyń w guberni kozeńskiej, również księży Józef Czajkowski, August Zalewski, Stanisław Izbicki, pracujący w Łodzi w latach sześćdziesiątych XIX w., byli więzieni i zesłani. Innych księży, jak Feliksa Wabnera, Bonifacego Wołyńca obciążono grzywną i szykanowano. Szykany te polegały przede wszystkim na zakazie opuszczania terenu parafii, nawet w wypadku posługi duszpasterskiej przy okazji spowiedzi czy uroczystości odpustowych w sąsiednich parafiach<sup>25</sup>.

W przypadku akcji trzeźwościowej szczególnie silny był głos Kościoła w sprawie wychowania młodzieży. Zalecano duszpasterzom, aby na tym polu zaangażowali się bez reszty, „bo młodzież powinno się chronić od niemoralności, pijaństwa, rozpusty, gdyż to prowadzi do zniewieściałości, do znikczemnienia i spodlenia. To grzech nie tylko przeciw Bogu, ale i przeciw narodowi, przeciw ojczyźnie”<sup>26</sup>. Nauczano, że jednostka nieprawidłowo wychowana, zła nie może

<sup>22</sup> E. Walewander, dz. cyt., s. 126–127.

<sup>23</sup> Tamże, s. 127.

<sup>24</sup> Zob. R. Przelaskowski, dz. cyt., s. 239–241.

<sup>25</sup> AAL, Akta parafii Wniebowzięcia..., k. 66. P. Zwoliński, *Dzieje parafii...*, s. 65–69.

<sup>26</sup> *Egzorta o miłości ojczyzny*, „Dwutygodnik Katechetyczny” 5 V 1898 r. za: E. Walewander, dz. cyt., s. 183.

być dobrym obywatelem, taki człowiek nie może też właściwie spełniać swych obowiązków zawodowych. Wychowanie moralne pojmowano jako proces długotrwały, w którym powoli krystalizują się pojęcia dobra i zła. „Interioryzacja wychowania mająca na celu świadomy, dobrowolny, uszczęśliwiający, a przede wszystkim zgodny z prawem moralnym proces samowychowania staje się naczelnym zadaniem wszystkich wychowawców, począwszy od rodziców, na nauczycielach i duszpasterzach kończąc”<sup>27</sup>.

Kościół doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że upadek moralny wiernych jest najcięższą klęską, jaka może go spotkać. Stąd niezwykle mocno akcentowano zadania stojące przed kapłanami. W artykule redakcyjnym „Przeglądu Katolickiego” z 12 VI 1884 r. padły dobitne słowa: „Przeciwko przyspieszonemu ciężeniu ku złemu, przeciwko nadmiarowi grzechu, należy nam walczyć wysiłkiem cnoty; tylko potęgą osobistego, bezwzględnie poświęcenia swemu obowiązkowi, tylko urokiem moralnym możemy prowadzić ludzi i zwrócić ich ku Bogu. Oddziaływanie nasze będzie zawsze mdłe i bezskuteczne, jeżeli nie będzie zawsze i wszędzie budujące. Taka już jest natura wielkiego, świętego urzędu naszego kapłaństwa, że kto z nas nie buduje, już tym samym rujnuje, kto nie ożywia, już tym samym zabija, kto nie świeci wzorcem, już tym samym jest zgorszeniem, kto nie pociąga świętością, już tym samym rozprasza i upoważnia do chodzenia po manowcach nieprawości. [...] Kto z nas nie wie, ile w parafii zdziałać może ciągłe, nieustanne poświęcenie kapłańskie, dzięki Bogu przykładów w nas takich nie brak. Trzeba tylko, aby takie działanie stało się u nas powszechne, aby całkowite poświęcenie było wspólną, tak jak być powinno, wszystkich kapłanów cechą”<sup>28</sup>.

Księża, prowadząc akcję przeciwalkoholową, jednocześnie próbowali wpajać młodemu pokoleniu potrzebę umiejętności oszczędzania ciężko zarobionych pieniędzy. Piętnowano kradzieże, które były zjawiskiem nagminnym w Łodzi i okolicy. Proceder ten uprawiali nierzadko wszyscy członkowie rodziny.

Duszpasterze postrzegali problem zachwaszczenia języka przekleństwami, słusznie zauważając, że jest to wyraz nieuporządkowanych moralnie sumień. Korespondent „Przeglądu Katolickiego” dokładnie zanalizował i ten problem, obecny szczególnie w łódzkim okręgu przemysłowym. Pisał: „Żaden dom, żadna niemal rodzina nie poszczyci się tą uczciwością, by przekleństwa nie skalaty ust jej członków i nie obły się o jej mieszkania ściany. W polu, przy pracy, w domu, w drodze, wszędzie usłyszysz straszne słowa przekleństwa. Starzy, młodzi, rodzice, dzieci, wszyscy jakby na wyścigi, klnie jedno drugie. Żaden dzień, żadna prawie godzina w domach chrześcijańskich nie obejdzie się bez klątwy”<sup>29</sup>.

Głosy te, jak i całe duszpasterskie nauczanie, często pozostawały bez echa. Trudno się temu dziwić, skoro w mieście pracowało tylko kilku księży, siłą rze-

<sup>27</sup> Tamże, s. 181–182.

<sup>28</sup> Za: E. Walewander, dz. cyt., s. 178–179.

<sup>29</sup> *Korespondencja z Łodzi*, „Przegląd Katolicki” 23 I 1868 r.

czy ograniczony był kontakt wiernych ze swymi duszpasterzami. Na domiar złego fabrykanci powszechnie łamali prawo świętowania niedzieli przez zarządzanie na niedzielne przedpołudnie sprzątanía fabryk, czyszczenia kotłów parowych itd. Prace te najczęściej wykonywały dzieci i młodzież. Stąd całymi miesiącami nie przychodziły do kościoła, nie korzystały z sakramentów świętych. Kontakt młodzieży robotniczej z duchownymi był ograniczony bądź go zupełnie nie było. W związku z sygnałami o trudnościach w pracy duszpasterskiej i wychowawczej, jakie od łódzkich księży docierały do władz duchownych w Warszawie, arcybiskup Chościak Popiel już w 1884 r. przestrzegał generała-gubernatora warszawskiego Hurkę: „Dopóki w mieście Łodzi łamanie niedziel i świąt nie było tak zwykłe i ograniczało się tylko do kilku godzin rannych robotnicy katolicy, podając się dodatnim naukom Kościoła, radzącego im cierpliwość i pokój, nie tak silnie odczuwali przemoc i krzywdy nie raz im wyrządzane; pozbawieni jednak pociechy religijnej, nie będąc w stanie na skutek zajęć przystępować do Sakramentów, po całotygodniowej robocie, mając do swego rozporządzenia tylko popołudniową część dnia świątecznego, podczas której odczuwając potrzebę rozrywki, oddają się życiu hulaszczemu i pozostałą część dnia spędzają w szynkach i piwiarniach, gdzie w stanie nietrzeźwym śmieiej rozprawiają o krzywdach wyrządzonych im przez właścicieli fabryk. W takich warunkach rozdrażnienie umysłów może się powiększyć i wydać na koniec smutne owoce”<sup>30</sup>. Brak podjęcia przez władze zaborcze działań w celu zażegnania nabrzmiałych problemów społecznych i religijnych w konsekwencji doprowadził do tego, że miasto było widownią strajków i krwawo tłumionych buntów<sup>31</sup>.

W dziedzinie kulturalno-oświatowej Kościół zaznaczył swoją obecność poprzez organizowanie towarzystw muzycznych. W 1856 r. powołano do życia Stowarzyszenie Śpiewacze św. Cecylii, pierwotnie przy kościele parafialnym, później przy parafii Podwyższenia Świętego Krzyża. Był to formalnie chór kościelny liczący ok. 80 członków. W okresie międzywojennym wykonywał śpiewy w niedziele na mszy świętej o godz. 10<sup>00</sup>. Była to suma dla ludności mówiącej po niemiecku<sup>32</sup>. 11 lutego 1876 r. zorganizowano przy budującym się kościele pw. Podwyższenia Świętego Krzyża pierwszy w mieście męski chór polski pod nazwą Towarzystwo Śpiewu Kościelnego. Władze carskie nie chciały zalegalizować Towarzystwa, zalecając, aby pozostało ono jedynie chórem kościelnym. Rok później utworzono chór mieszany. W 1881 r. nadano mu nazwę „Chór Polski przy kościele Świętego Krzyża”. Nazwa ta była konieczna do odróżnienia od istniejącego już przy tym kościele chóru niemieckiego. Obok pieśni kościelnych w repertuarze były również pieśni świeckie. Chór ten, liczący 70 osób, pod kierownic-

<sup>30</sup> R. Przelaskowski, dz. cyt., s. 243.

<sup>31</sup> Tamże, s. 244; P. Zwoliński, *Dzieje parafii...*, s. 73.

<sup>32</sup> M. Szkwarek, *Historia parafii pod wezwaniem Podwyższenia Świętego Krzyża w Łodzi w latach 1885–1939*, masz., s. 74. Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

twem Korneliusza Moltza, występował również przy okazji imprez dobroczynnych, zabaw i uroczystości o charakterze świeckim. W wolnej Polsce, 10 stycznia 1925 r., chór ponownie zmienił nazwę na Towarzystwo Śpiewacze „Echo”.

Drugim chórem polskim istniejącym przy tej parafii było Stowarzyszenie Śpiewacze „Alfa” założone przez ks. Ludwika Dąbrowskiego. Ze względu na interwencje władz rosyjskich Stowarzyszenie zrezygnowało ze statutu i kilkakrotnie zmieniała nazwę. Pod pierwotną nazwą zostało zatwierdzone przez starostę grodzkiego w 1921 r. i otrzymało swój statut. Stowarzyszenie liczyło 90 członków, poza wzbogaceniem liturgii dawało koncerty, które przynosiły dochody, przeznaczane na różne cele, m.in. na misje, dla biednych, na zaopatrzenie kuchni wydających posiłki bezrobotnym<sup>33</sup>.

Przy parafii Wniebowzięcia NMP również istniał chór. W 1895 r. władze doprowadziły do wszczęcia śledztwa w jego sprawie. Dochodzenie wykazało, że co prawda chór powstał na podstawie zezwolenia udzielonego przez władze na organizowanie ćwiczeń śpiewu kościelnego, ale wykazuje cechy towarzystwa muzycznego. Nakazano jego rozwiązanie i zorganizowanie chóru w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ksiądz Karol Szmidel, proboszcz tej parafii, w 1900 r. usiłował wskrziesić Towarzystwo Śpiewu Kościelnego, dlatego złożył do zatwierdzenia władzom projekt statutu, który przewidywał posiadanie własnego lokalu, zorganizowanie czytelnicy oraz imprez takich jak: koncerty, odczyty, przedstawienia, wieczorki, majówki. Projekt ten „ustanawiał” również chorągiew i odznaki członkowskie. Władze uznały statut za niewłaściwy i ponownie nie wyraziły zgody na zatwierdzenie towarzystwa<sup>34</sup>.

Od 1902 r. z inicjatywy ks. Szmidla zorganizowana zostaje na plebanii par. Podwyższenia Świętego Krzyża biblioteka parafialna. W 1920 r. została znacznie powiększona o czytelnię, w której znajdowały się również czasopisma. Z księgozbioru i czytelnicy mogli korzystać nie tylko wierni zamieszkujący parafię, ale także ludność całego miasta<sup>35</sup>. Wcześniej, w latach osiemdziesiątych, w czasie śledztwa przeciwko ks. Dąbrowskiemu zarzucono mu, że wypożycza zakazane książki wiernym<sup>36</sup>. W latach 1905–1907 Łódź była widownią strajków, manifestacji, walk z policją i wojskiem. Za sprawą księży aktywizuje się w tym czasie w mieście ruch chrześcijańsko-robotniczy w myśl encykliki papieża Leona XIII *Rerum novarum*. Robotnicy utworzyli przy parafii świętokrzyskiej Bractwo św. Józefa. W 1906 r. liczyło ono około 6 tys. członków. Ruch robotników, skupiających się wokół parafii, przemienił się w Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich. Rok później istniały w Łodzi już trzy koła Stowarzyszenia. Powstały przy koście-

<sup>33</sup> Tamże, s. 71–72.

<sup>34</sup> R. Przelaskowski, dz. cyt., s. 245.

<sup>35</sup> M. Szkwarek, dz. cyt., s. 68.

<sup>36</sup> P. Zwoliński, *Dzieje parafii...*, s. 69.



le św. Józefa i św. Anny<sup>37</sup>. Szczególnie zaangażowany był ks. Józef Kaim, opiekun koła przy parafii Świętego Krzyża. Stowarzyszenie głównie za sprawą ks. Wacława Wyrzykowskiego rozwijało bogatą działalność oświatowo-kulturalną i samopomocową. Na jego potrzeby w 1910 r., przy ulicy Przejazd 34, wybudowano ze składek robotników i przy pomocy przemysłowców okazałym Dom Ludowy. Stał się on ośrodkiem licznych odczytów, zebrań, koncertów, występów teatru amatorskiego i życia organizacyjnego. Opiekę duchową pełnił tam ks. Jan Albrecht<sup>38</sup>.

I wojna światowa zadała Łodzi dotkliwy cios. Niemcy po wkroczeniu do miasta w grudniu 1914 r., zarekwirowali wszystkie fabryki, instalacje techniczne, zapasy surowców. Zdemolowano całkowicie park maszynowy.

Ludność w dużym procencie opuściła miasto. Społeczeństwo łódzkie stanęło do walki z narastającą nędzą i głodem. W pracy tej szczególnie wyróżniało się duchowieństwo katolickie i siostry ze zgromadzeń zakonnych. Parafie organizowały bezpłatne i tanie kuchnie, rozdzielano żywność. Zakładano ochronki, gdzie dzieci pobierały naukę czytania i pisania oraz otrzymywały posiłki. Opieka parafialna za cel miała świadczenie miłosierdzia wszystkim bez wyjątku. Cel ten, miał być osiągnięty również przez zakładanie świetlic dla młodzieży. Urządzano pouczające rekolekcje, zajmowano się opieką nad starcami i kalekami, pielęgnowano chorych w domach. Tylko na terenie parafii Wniebowzięcia NMP dzięki staraniom proboszcza ks. Seweryna Popławskiego zorganizowano kilka kuchni, gdzie wydawano w sumie do 5 tys. posiłków dziennie<sup>39</sup>. W parafii świętokrzyskiej, poza szkołą parafialną, istniały szkoły gospodarstwa domowego dla córek robotników. Podobne prace prowadzono w pozostałych parafiach łódzkich<sup>40</sup>. Do takiej pracy zachęcał w tamtych latach Konsystorz Generalny Archidiecezji Warszawskiej oraz sam arcybiskup Aleksander Kakowski w swoim orędziu do duchowieństwa. Należy podkreślić, że z zadania tego Kościół łódzki na czele ze swymi duszpasterzami wywiązał się w pełni, kreśląc imponującą kartę w najnowszej historii.

Po zakończeniu działań wojennych i odzyskaniu niepodległości zostały wznowione przez arcybiskupa Aleksandra Kakowskiego odpowiednie działania zmierzające do utworzenia diecezji łódzkiej. Niezwykle przychylnie odniósł się do tych poczynań ówczesny nuncjusz apostolski w Polsce, Archilles Ratti, późniejszy papież Pius XI. Poparcia udzielił również premier Leopold Skulski, dawny prezydent Łodzi, dobrze znający specyfikę miasta i problemy regionu łódzkiego. Rozumiano, że Łódź z uwagi na swój typowo robotniczy charakter, dużą liczbą

<sup>37</sup> W. L. Karwacki, *Łódź w latach Rewolucji 1905–1907*, Łódź 1975, s. 247–248. H. S. Dinter, *Spod czarnych dymów*, Łódź 1978, s. 331–328.

<sup>38</sup> Kronika miejscowa, WAW 3/1913 nr 12, s. 350. J. Chańko, *Społeczne Stowarzyszenia Oświatowo-Kulturalne*, w: *Łódź. Dzieje...*, s. 532.

<sup>39</sup> AAL. Akta Konsystorza Generalnego Warszawskiego, bez sygn., k. 228, 232–233.

<sup>40</sup> W. Borowski, *Kościół i parafia Podwyższenia Świętego Krzyża w Łodzi*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 37, 1963, nr 4, s. 80–83.

bę Żydów i ewangelików, wymagała odrębnej organizacji kościelnej, umożliwiającej samodzielne prowadzenie pracy duszpasterskiej<sup>41</sup>. 10 grudnia 1920 r. na mocy bulli *Christi Domini...* papieża Benedykta XV, została powołana do życia diecezja łódzka. Kościół parafialny pod wezwaniem św. Stanisława Kostki został podniesiony do rangi katedry. 11 IV 1921 r. proboszcz tego kościoła, ks. prałat Wincenty Tymieniecki, wyniesiony został do godności biskupa ordynariusza łódzkiego<sup>42</sup>.

Powołanie do życia diecezji służyło pomnożeniu duchowego dobra lokalnej społeczności wierzących. Stanowiło równocześnie świadectwo wypróbowanej zdolności Kościoła dostosowania swoich struktur organizacyjnych oraz form działania duszpasterskiego do dokonujących się przemian i rodzących się potrzeb duchowych wiernych. Po utworzeniu Kurii Biskupiej, zorganizowaniu Seminarium Duchownego, erygowaniu Kapituły Katedralnej, na czoło problemów duszpasterskich wyłoniła się znikoma liczba parafii i kościołów w mieście. Istniała ogromna dysproporcja między wzrostem społeczności wierzących katolików a rozbudową sieci parafialnej. Parafia Wniebowzięcia NMP liczyła w tym czasie ok. 65 tys. wiernych, a katedralna 45 tys. Przeciętnie na łódzką parafię, a było ich od 1928 r. szesnaście, przypadało około 27 tys. wiernych<sup>43</sup>. W ówczesnych statystykach kościelnych diecezja łódzka figurowała na ostatnim miejscu pod względem liczby kościołów przypadających na liczbę katolików. Rzutowało to na obraz duszpasterstwa, które przy zróżnicowaniu wyznaniowym społeczeństwa, nie mogło być w pełni skuteczne. Dzięki ogromnemu wysiłkowi wspólnot parafialnych, wybudowano w Łodzi w okresie międzywojennym 7 nowych kościołów oraz erygowano 9 nowych parafii.

Wzniesienie nowych miejsc kultu nie było celem samym w sobie. Główny wysiłek duszpasterzy zdążył do skoncentrowania życia wiernych wokół ołtarza jako ośrodka kultu. Troszczono się o jak najlepszą organizację mszy świętych szkolnych, o ożywienie uczestnictwa we mszy świętej przez rozśpiewanie wiernych, o związanie z Eucharystią najważniejszych uroczystości narodowych, społecznych i rodzinnych. Podobnie jak w latach niewoli zabiegano o przywrócenie niedzieli charakteru Dnia Pańskiego<sup>44</sup>. Kościół podjął zorganizowany wysiłek, by kult Eucharystii wprowadzić w życie publiczne, społeczne i rodzinne, poprzez organizowanie kongresów eucharystycznych. Ideą tego przedsięwzięcia było wszczęcie podstawowych cnót społecznych – miłości i sprawiedliwości, gdyż „nikt w człowieku nie przezwycięży egoizmu i nie nauczy miłości społecznej, jak tylko Chrystus żyjący w Eucharystii”.

<sup>41</sup> K. Gabryel, *Powstanie diecezji łódzkiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 4/1995, s. 86.

<sup>42</sup> Tamże, s. 87.

<sup>43</sup> K. Dąbrowski, *Arcybiskup Włodzimierz Jasiński 1873–1965*, Łódź 1990, s. 70–71.

<sup>44</sup> Z. Czosnykowski, *Duszpasterstwo w Diecezji Łódzkiej w okresie minionego pięćdziesięciolecia*, WDL 45/1971, nr 1–2, s. 73.

Kongres Eucharystyczny w Łodzi w 1928 r. był doniosłym wydarzeniem. Parafie przygotowały się do jego przeżycia poprzez misje i rekolekcje. Owocem, a jednocześnie sprawdzianem efektywności pracy duszpasterskiej był masowy udział wiernych w nocnych adoracjach, manifestacyjna procesja eucharystyczna integrująca lokalną społeczność, a nade wszystko 100 tys. udzielonych Komunii świętych.

Nadal jednym z najważniejszych zadań, jakie pozostawały przed Kościołem łódzkim, była stała pomoc charytatywna i opieka nad najuboższymi, a przez nią nauka i mobilizowanie wiernych do praktykowania wspomnianych cnót społecznych. Otaczano tą opieką dzieci z licznych żłobków, wychowanków sierocińców, domów wychowawczych, najuboższych przebywających w domach noclegowych, w barakach dla wyekskmitowanych, w przytułkach i domach starców. Opiekę duszpasterską zapewniano również więźniom z łódzkich zakładów karno-śledczych. W dniu kryzysu gospodarczego i bezrobocia, kiedy to dziesiątki tysięcy robotników i ich rodzin pozostało bez pracy i środków do życia, powołany zostaje w 1931 r. Diecezjalny Komitet Pomocy dla Najbiedniejszych. Działał on pod nazwą Doraźny Posiłek. Uruchomione zostały przy poszczególnych parafiach kuchnie. Wydawały one codziennie kilkanaście tysięcy bezpłatnych posiłków. Po utworzeniu Akcji Katolickiej, komitety parafialne działające w Łodzi i innych miastach diecezji przekształciły się w Komitety Akcji Katolickiej Caritas. Były to stałe organy apostołskie świeckich do spraw duszpasterstwa charytatywnego. Działalność Komitetów opierała się w całości na ofiarach pieniężnych i darach składanych w naturze.

Po utworzeniu diecezji kontynuowano i z powodzeniem podejmowano wiele czynności i akcji duszpasterskich o charakterze wychowawczo-oświatowym. Ograniczone ramy tego opracowania pozwalają jedynie do zaprezentowania w pierwszym rzędzie działalności, łódzkich pasterzy.

Ordynariusz łódzki biskup Tymieniecki widział wiele bolączek socjalnych miejscowego proletariatu. Za najpilniejszą uznał walkę z nędzą mieszkaniową, stanowiła ona podłoże najwyższej śmiertelności, szczególnie noworodków w kraju, sprzyjała szerzeniu się alkoholizmowi i prostytucji, przyczyniała się do fizycznej i moralnej degradacji łodzian. W 1927 r. biskup Tymieniecki wystąpił z inicjatywą budowy tanich domów robotniczych w Łodzi. Inicjatywa ta spotkała się z poparciem finansowym kilku przemysłowców łódzkich i przedstawicieli instytucji użyteczności publicznej. Założona została Spółka Akcyjna Towarzystwa Budowy Domów Robotniczych. Przewyciężając piętrzące się trudności, w ciągu roku wybudowano nowe osiedle mieszkaniowe złożone z 98 domów jedno- i dwurodzinnych, które następnie przekazano robotnikom na dogodnych warunkach spłat ratalnych. Również z troski o poprawę warunków socjalnych rodzin robotników w 1926 r. powstał Biskupi Komitet Kolonii Letnich. Dzięki wydatnej pomocy społeczeństwa łódzkiego wysyłano każdego roku z Łodzi po kilka tysięcy

cy dzieci na kolonie<sup>45</sup>. Stanowiło to znikomy, ale istotny dla miasta procent. Miał być to wzór postępowania dla fabrykantów.

Rzecz zrozumiała, że wśród licznych obowiązków duszpasterskich biskup Tymieniecki przywiązywał ogromną wagę do wychowania młodego pokolenia. Problem ten ujmował szeroko z uwagi na specyfikę miasta i diecezji. W ogromnym procencie mieszkańcy Łodzi byli analfabetami. W takich dzielnicach jak Bałuty, Żubardź, Żabieniec, Radogoszcz zamieszkiwało zaledwie od 55% do 59% ludności umiejącej czytać<sup>46</sup>. Łódź w latach 1918–1921 zrealizowała obowiązek nauczania (przymus szkoły). Wychodzono z założenia, że miasto może jeszcze poczekać z inwestycjami komunalnymi, takimi jak: kanalizacja, nawierzchnie ulic, ale nie wolno zwlekać z pracą oświatową. Biskup zdawał też sobie sprawę z zaniedbań moralnych spowodowanych niewolą i długoletnim upośledzeniem miasta i jego mieszkańców. Jako remedium na te bolączki zalecał objęcie nauką religii dzieci i młodzież. Na konferencji księży dziekanów wzywał: „Ostatnia już wybiła godzina ratowania szkoły katolickiej, dlatego wzywam, proszę, zaklinam, by księża pracowali w szkole, a księża dziekani wizytowali szkoły”<sup>47</sup>. Jako przykład, w roku szkolnym 1929/30 w szkołach powszechnych na terenie Łodzi pracowało 8 księży prefektów i 54 świeckich nauczycieli. Zajęcia z religii rzymskokatolickiej odbywały się również w 12 szkołach niemieckich<sup>48</sup>. W szkołach średnich katechizowali wyłącznie księża prefekci, byli oni praktycznie wyłączeni z pracy duszpasterskiej dla ogółu wiernych i zajmowali się wyłącznie młodzieżą szkolną. W niedziele odprawiali msze święte dla dzieci i młodzieży, głosząc podczas nich specjalne kazania lub homilie. W dni powszednie msze święte sprawowali w kaplicach szkolnych lub kościołach parafialnych, przy których mieszkali. We wspomnianym roku szkolnym 1929/30, oprócz 8 księży pracujących w szkołach powszechnych, 21 księży prefektów uczyło religii w szkołach średnich<sup>49</sup>. Czyniono też starania, aby przygotować dużą liczbę katechetów i katechetek świeckich przez organizowanie dla nich specjalnych kursów. Jako pilny problem Biskup Ordynariusz potraktował sprawę wychowania młodzieży robotniczej. Przejawami tej pracy było organizowanie wspomnianych już kolonii letnich, tworzenie tzw. patronatu dla młodzieży oraz ochronek dla dzieci. Kościół katolicki w tym czasie nawoływał gorąco do tworzenia ochronek, a zgromadzenia zakonne

<sup>45</sup> Z. Czosnykowski, *Duszpasterstwo...*, s. 74–75.

<sup>46</sup> W. Lipiec, *Kultura i oświata w Łodzi w okresie międzywojennym*, Łódź 1973, s. 13–21. J. Schoenbrenner, *Realizacja obowiązku szkolnego w Łodzi w latach 1918–1922*, „Rocznik Łódzki”, t. 4(8), 1962, s. 127–128.

<sup>47</sup> Z. Czosnykowski, *Biskup Wincenty Tymieniecki 1871–1934*, Łódź 1989, s. 61.

<sup>48</sup> AAL. Referat Szkolny. Szkoły Powszechne m. Łodzi, l. 1921–1939, bez sygn. Wykaz prefektów i pań katechetek w publicznych szkołach powszechnych m. Łodzi na rok 1929/30. AAL, Kaplice szkolne 1921–1937 bez sygn. passim.

<sup>49</sup> AAL. Szkoły średnie, Seminarium Nauczycielskie 1921–1938, bez sygn. Wykaz księży prefektów 1930 r.

rozwinęły w tej dziedzinie owocną działalność. W latach 1927–1938 organizowane były przez Związek Towarzystw Dobroczynności Caritas w Poznaniu i Katolicką Szkołę Społeczną w Poznaniu kursy dla kierowniczek i pracownic ochronek. W programach tychże kursów, w których licznie uczestniczyły osoby pracujące w Łodzi, znalazły się następujące wykłady: metodyka wychowania przedszkolnego, pedagogika wychowania religijno-moralnego w wieku przedszkolnym, higiena dziecka, dziecko anormalne, wychowanie fizyczne, roboty ręczne, rysunki, śpiew. Wspomniane instytucje organizowały też kursy pracy charytatywnej z dziedziny opieki nad ubogimi dla osób duchownych i świeckich<sup>50</sup>.

W tzw. Patronacie przedmiotem zorganizowanej opieki duszpasterskiej stała się młodzież rzemieślnicza. Z uwagi na jej specyficzną sytuację życiową, wysiłek duszpasterski szedł w kierunku zorganizowania właśnie stałego patronatu pracodawców nad młodymi pracownikami. Utworzony w tym celu w 1926 r. Patronat nad Młodzieżą Rzemieślniczą w Łodzi zabiegał o kształcenie i poradnictwo zawodowe, pomoc w wyszukiwaniu pracy, opiekę prawną i duchową nad młodymi rzemieślnikami. Dzięki ofiarnej pracy księży salezjanów Patronat łódzki stał się modelem pracy duszpasterskiej wśród młodzieży rzemieślniczej dla innych diecezji. W tym miejscu należy poświęcić kilka słów Szkole Rzemiosł prowadzonej przez księży salezjanów. Z inicjatywy biskupa Tymienieckiego oraz prezesa Towarzystwa Rzemieślniczego „Resursa” – Władysława Wagnera, przekazano kierownictwo Szkoły Rzemiosł w Łodzi księżom salezjanom. Szkoła ta borykała się z dużymi trudnościami natury finansowej i kadrowej, przejęcie jej przez salezjanów okazało się najlepszym dla niej rozwiązaniem. 4 sierpnia 1922 r. do Łodzi przybyło 4 salezjanów na czele z ks. drem Antonim Łatką. Nowy rok szkolny 1922/23 zainaugurowano 11 września. W szkole funkcjonowały od początku cztery działy: ślusarski, tokarski, budowy maszyn i obróbki metali, później powołano dział odlewniczy. 15 maja 1924 r. na mocy aktu darowizny salezjanie otrzymali szkołę na własność, a Ministerstwo Spraw Religijnych i Oświecenia Publicznego nadało jej prawa państwowe. Dzięki kadrze nauczycielskiej placówka ta, będąca w rzeczywistości instytucją szkolno-wychowawczą, zyskała duży rozgłos nie tylko w środowisku łódzkim. Cieszyła się wysokim poziomem nauczania, a jej absolwenci bardzo dobrymi kwalifikacjami zawodowymi. Z roku na rok wzrastała liczba uczniów, w związku z tym konieczne było powiększenie budynku szkoły i warsztatów. 26 kwietnia 1925 r. rozpoczęto prace budowlane przy ul. Wodnej. W kaplicy nowo oddanego gmachu 29 lipca 1928 r. otwarty został Diecezjalny Kongres Eucharystyczny. Oddano też internat dla chłopców obliczony na 70 miejsc. O poziomie i atrakcyjności tej szkoły świadczy fakt, że w roku szkolnym 1938/39 na 90 miejsc zgłosiło się aż 360 chętnych<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> AAL. Katolicka Szkoła Społeczna 1927–1938, bez sygn. passim.

<sup>51</sup> J. Pietrzykowski, *Wkład salezjanów w życie Kościoła archidiecezji łódzkiej 1922–1998*, masz.

Z kolei Szkoła Heleny Miklaszewskiej była przodująca w Łodzi jeśli chodzi o wychowanie religijne i patriotyczne młodzieży żeńskiej. Szkoła ta była dziełem życia Heleny Miklaszewskiej, siostry bezhabitowej ze Zgromadzenia Pociętych Najświętszego Serca Jezusowego (z przerwą w okresie II wojny światowej do likwidacji szkoły przez władze PRL-u w lipcu 1948 r. pełniła w niej rolę przełożonej.) Zadaniem tego zgromadzenia była praca oświatowa: nauczanie w szkołach oraz prowadzenie bibliotek i czytelni. Od 1911 r. Miklaszewska prowadziła szkołę mieszczącą się przy ul. Mikołajewskiej (obecnie Sienkiewicza 22). Placówka ta została zakupiona od Zofii Piaskowskiej Składała się z 4 klas gimnazjum i 3 klas wstępnych. Początkowo uczęszczało do niej około 100 uczennic. We wrześniu 1913 r. szkołę przeniesiono do budynku przy ul. Sienkiewicza 61, pozwoliło to na otwarcie dodatkowych klas i zwiększenie liczby uczennic do ok. 400. Budynek mieścił również bursę dla uczennic spoza Łodzi. Wybuch I wojny światowej nie przerwał pracy szkolnej. Władze niemieckie nie ograniczyły działalności szkolno-oświatowej, pozostawiając ją własnemu losowi. Skasowano naukę języka rosyjskiego, wprowadzono lekcje historii i geografii Polski. W roku szkolnym 1918–1920 szkołę opuściły pierwsze maturzystki. W 1920 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przyznało jej prawa gimnazjum państwowego. W 1928 r. szkoła została przeniesiona do własnego gmachu przy ul. Narutowicza 59a. Budynek, w którym wcześniej mieściło się gimnazjum męskie, został nabyty od rodziny Braunów. Po reformie szkolnictwa z 1933 r. w roku szkolnym 1937/38 placówka ta prowadziła 6 klas szkoły powszechnej, 4 klasy gimnazjum i 2 klasy licealne typu humanistycznego i przyrodniczego. Liczba uczennic wynosiła wtedy 550. Szkoła cieszyła się wysokim poziomem nauczania, co wyrażało się m.in. w tym, że wiele jej absolwentek kończyło później wyższe studia. W pracy wychowawczej duży nacisk położono na wyrobienie poczucia odpowiedzialności, sumienności oraz przygotowanie do życia społecznego<sup>52</sup>.

Opieką duszpasterską starano się objąć młodzież pozaszkolną. Znajdowała się ona w warunkach znacznie gorszych niż młodzież szkolna, pozostająca pod stałą opieką duszpasterską księży prefektów w szkołach średnich i zawodowych. Młodzież nie uczęszczająca do szkół nie była przygotowana do życia, narażona na przeróżne niebezpieczeństwa deprawujące niedojrzałą osobowość, pozbawiona opieki, tylko w Kościele mogła znaleźć ostoję duchową i pomoc. Problemy duszpasterskie z tym związane rozwiązywały z powodzeniem Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej, które pod koniec lat dwudziestych działały we wszystkich parafiach Kościoła łódzkiego. Stowarzyszenia pracowały nad podniesieniem wyrobienia duchowego i religijnego swoich członków oraz zmierzały do podniesienia oświaty wśród młodzieży i kwalifikacji zawodowych. Organizowano rekolekcje zamknięte, zloty, obozy letnie, kursy szkoleniowe. Związek Stowarzyszeń w

---

<sup>52</sup> J. Thum-Pawlikowa, L. Fagasiewicz, B. Pogońska-Offierska, H. Ostrowska-Stachowa, *Helena Miklaszewska przełożona Żeńskiego Gimnazjum i Liceum w Łodzi (1875–1959)*, masz. AWL.

1929 r. nabył ze składek diecezjalnych własny gmach wyposażony w kaplicę, sale wykładowe i kino oświatowe<sup>53</sup>.

Podjęmowano w tym czasie długoplanową pracę nad ukształtowaniem w społeczeństwie katolickim prawidłowego spojrzenia na sprawy społeczne. Postanowiono w jak największym zakresie przybliżyć naukę społeczną Kościoła. W związku z tym w 1930 r. powstał Katolicki Uniwersytet Robotniczy w Łodzi. Uniwersytet łączył w swojej działalności teoretyczną formację słuchaczy opartą na katolickiej nauce społecznej z praktycznym przygotowaniem do pracy w środowisku robotniczym, związkach zawodowych i różnych organizacjach społecznych. Liczba słuchaczy KUE-u rocznie wynosiła ok. tysiąca osób. Nauka rozpoczynała się 15 września, a kończyła 15 maja. Program przewidywał wykłady z etyki, apologetyki, katolickiej nauki społecznej, literatury polskiej, ekonomii politycznej, geografii gospodarczej, spółdzielczości, higieny i księgowości. Naukę mógł podjąć każdy obywatel po ukończeniu szkoły powszechnej. Wykładowcy, w celu zapoznania szerszego ogółu diecezjan z problematyką społeczną w nauczaniu Kościoła, organizowali w Łodzi i innych ośrodkach diecezji specjalne prelekcje i Tygodnie Społeczne<sup>54</sup>.

Episkopat Polski, idąc za wezwaniem papieża Piusa XI, powołał do istnienia Akcją Katolicką, organizację ludzi świeckich. Celem tej działalności było uświadomienie i wyrobienie religijno-społeczne członków, a także umiejętność oddziaływania na innych w „duchu apostołskim”. W październiku 1929 r. biskup Tymieniecki powołał do życia Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej. Jego zadaniem było tworzenie stowarzyszeń AK, zwoływanie zlotów, zjazdów, organizowanie dni katolickich. W 1930 r. biskup pomocniczy diecezji łódzkiej Kazimierz Tomczak został mianowany przez biskupa ordynariusza prezesem Diecezjalnej Rady AK. Funkcję tę pełnił do wybuchu II wojny światowej. Początkowo zajmował się utworzeniem ruchu. Organizował cykle wykładów w Domu Katolickim w Łodzi przy ul. Gdańskiej 111, pomagał w doborze wykładowców i prelegentów, zapraszając wybitnych naukowców z terenu Polski. Wykłady te cieszyły się ogromnym powodzeniem, rozbudzały zainteresowanie zagadnieniami wiary, Kościoła, Ewangelii, liturgii. Młodzież dokształcała się religijnie w stałych organizacjach działających w ramach Akcji, w tym na obozach i kursach szkoleniowych organizowanych przez Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej, które w całości weszły na początku lat trzydziestych w skład Akcji. Z inicjatywy prezeski Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet – Pauliny Roszkowskiej i przy wydatnej pomocy biskupa Tomczaka, zorganizowano w latach 1938–1939 miesięczne darmowe wakacje w Kazimierzu k. Łodzi dla matek z dziećmi. Przeważnie były to robotni-

<sup>53</sup> Z. Czosnykowski, *Duszpasterstwo...*, s. 76.

<sup>54</sup> Z. Czosnykowski, *Biskup Wincenty Tymieniecki...*, s. 112–113.

ce łódzkie. Warto nadmienić, że przed wojną forma wczasów pracowniczych nie była znana<sup>55</sup>.

W celu spopularyzowania AK wśród najszerszych rzesz katolików, organizowano w różnych miejscach diecezji tzw. Dni Katolickie. W programie znalazły się odpowiednie prelekcje poświęcone apostołstwu świeckich i zebrania parafialne. Liczba uczestników Dni Katolickich przekraczała liczbę tysięcy osób.

Typową formą działalności apostołstwa świeckich było Koło Prelegentów Akcji Katolickiej. Skupiało ono najbardziej świadomych, przygotowanych i zaangażowanych katolików łódzkich, pozostających w stałym kontakcie z biskupami Tymienieckim i Tomczakiem. Koło Prelegentów aktywizowało swoją działalność zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu i Adwentu oraz z okazji obchodów uroczystości kościelnych. Członkowie koła nie ograniczali swojej działalności do terenu Łodzi, jeździli z odczytami do wszystkich parafii w diecezji. Prelekcje ludzi świeckich na tematy religijne miały duże znaczenie psychologiczne. Łódzki robotnik czy podłódzki rolnik widzieli, że zagadnienia religijne podejmują nie tylko oficjalni przedstawiciele Kościoła w osobie księży, ale także wykształceni ludzie świeccy. Ich zadaniem było głównie wyjaśnianie zasad katolickich dotyczących kwestii socjalnych i przygotowanie ludzi do akcji społecznej: Koło Prelegentów szczególnie nacisk położyło na wykłady dla inteligencji. Prowadzono je w kościele Podwyższenia Świętego Krzyża<sup>56</sup>.

W celu rozbudzenia i pogłębienia życia religijnego i światopoglądu katolickiego inteligencji łódzkiej w 1925 r. zostało utworzone Towarzystwo Kultury Religijnej. Biskupi Tymieniecki i Tomczak, który stał się opiekunem i duchowym patronem duszpasterstwa inteligencji, widzieli konieczność objęcia jej specjalną opieką z uwagi na przodującą rolę tej warstwy w społeczeństwie, jak i na niepokojący fakt indyferentyzmu religijnego wśród niej. Towarzystwo za pomocą odpowiednich sekcji działających w jego ramach, podjęło syntetyczny cykl wykładów z zakresu filozofii i teologii, popularyzowało prasę i literaturę katolicką, organizowało spotkania i rekolekcje dla inteligencji.

Dom sióstr urszulanek mieszczący się przy ul. Czerwonej, wniósł duży wkład w duszpasterstwo stanowe nauczycieli. W latach trzydziestych był to prężny ośrodek duszpasterski, gromadzący co roku kilkaset osób na rekolekcjach zamkniętych, skupieniach miesięcznych oraz prelekcjach światopoglądowych. Z kręgu Towarzystwa Kultury Religijnej, które przekształciło się w 1932 r. w Instytut Wyższej Kultury Religijnej wyszło wielu członków elity kierowniczej Akcji Katolickiej. Pełny rozkwit AK przypada na lata rządów biskupa Włodzimierza Jasińskiego, który swój urząd pasterski w Łodzi objął w styczniu 1935 r. Przejął diecezję, która nadal zarówno pod względem organizacyjnym, jak i dusz-

<sup>55</sup> W. Skibińska, *Rola ks. biskupa Kazimierza Tomczaka w Akcji Katolickiej*, w: *Chrześcijananie*, t. 5, pod red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 87–88,

<sup>56</sup> Z. Czosnykowski, *Biskup Wincenty Tymieniecki...*, s. 89.



pasterskim, była jedną z najtrudniejszych. Przypadała w niej największa liczba wiernych na jedną parafię, średnio 7700 parafian. Pracowało w niej jedynie 193 kapłanów, którzy mieli w posłudze 960 tys. wiernych. W czasie duszpasterzowania biskupa Jasińskiego, do wybuchu wojny liczba kapłanów pracujących na terenie diecezji wzrosła co prawda do 397, ale i tak praca duszpasterska cierpiała z powodu niedostatecznej liczby księży<sup>57</sup>.

Działalność biskupa Jasińskiego, jak i Kapituły Katedralnej, szła przede wszystkim w kierunku uświadomienia społeczeństwa w duchu katolickim, podnoszenia życia religijnego i moralności wśród wiernych, ze szczególnym uwzględnieniem młodzieży. Na uwagę zasługuje tutaj działalność Koła Księży Prefektów. Praca jego członków skupiała się na pogłębieniu znajomości zagadnień pedagogicznych, katechetycznych, homiletycznych, liturgicznych i problemów młodzieżowych oraz na organizowaniu rekolekcji szkolnych, rekolekcji zamkniętych i pielgrzymek. Wiele starań poświęcono, by zharmonizować terminarz nabożeństw szkolnych i praktyk religijnych młodzieży z porządkiem nabożeństw w poszczególnych parafiach. Biskup z powodzeniem czynił starania wokół rozszerzenia działalności społeczno-charytatywnej. Współpracował ściśle z Chrześcijańskim Towarzystwem Dobroczynności oraz z Żydowskim Towarzystwem Dobroczynności. Dbał o rozwój Kas Bezprocentowych Pożyczek, które organizowane były przy parafiach w dwudziestoleciu międzywojennym na terenie całej Polski. 30 września 1936 r. w Łodzi zorganizowano Stowarzyszenie Rzymskokatolickich Kas Pożyczek Bezprocentowych Diecezji Łódzkiej. Biskup Ordynariusz wraz z biskupem Tomczakiem był jednym z pięciu współzałożycieli. Z inicjatywy Pastora diecezji kontynuowana była rozpoczęta przez jego poprzednika w 1926 r. działalność Biskupiego Komitetu Kolonii Letnich. Dzięki działalności tego Komitetu część dzieci z najuboższych rodzin mogła korzystać z wyjazdów letnich na kolonie, bądź też znajdowała opiekę w czasie lata. Nadal organizowano akcje o charakterze trzeźwościowym czy też Tygodnie Miłosierdzia. Zebrane w trakcie ich trwania pieniądze oddano na użytek „Doraźnego Posiłku”. Z okazji Tygodni Trzeźwości biskup Jasiński wydawał odezwy, w których starał się łączyć działalność trzeźwościową z akcją miłosierdzia. Organizował na jeszcze szerszą niż jego poprzednik skalę tzw. Tygodnie Społeczne. Zapraszał wykładowców Katolickiej Szkoły Społecznej w Poznaniu z wykładami i prelekcjami dla członków Akcji Katolickiej Caritas i Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności. W 1935 r. zorganizował w Łodzi Katolicki Kurs Społeczny z cyklem wykładów na temat „Religia a życie społeczne”<sup>58</sup>. W sposób szczególny należy odnotować działalność biskupa Jasińskiego w Komisji Szkolnej Episkopatu. Mimo przyjęcia konkordatu w 1925 r. i przepisów normujących jego wprowadzenie w życie w dziedzinie wychowania szkolnego, pod koniec lat dwudziestych w środowiskach so-

<sup>57</sup> K. Dąbrowski, *Arcybiskup Włodzimierz Jasiński...*, s. 71.

<sup>58</sup> Tamże, s. 100–101.

cialistycznych ostro protestowano m.in. przeciwko obowiązkowej nauce religii w szkołach państwowych. Na mocy przepisów szkolne praktyki religijne uznane zostały za integralną część wychowania. Artykuł XIII konkordatu głosił m.in.:

„We wszystkich szkołach publicznych, z wyjątkiem szkół wyższych, nauka religii jest obowiązkowa. Nauka będzie udzielana młodzieży katolickiej przez nauczycieli, mianowanych przez władze szkolne, które wybierać ich będą wyłącznie spośród osób upoważnionych przez Ordynariusza do nauczania religii”<sup>59</sup>.

Z czasem w szkolnictwie zaczęto szerzyć świecki program. Polski Związek Myśli Wolnej wysunął żądanie rozdzielenia Kościoła od szkolnictwa i utworzenie całkowicie świeckiej szkoły. Redaktor czasopisma „Wolnomyśliciel Polski” stwierdził wręcz, że nauka religii w szkole jest „niedorzecznością”. Państwo pozwalające na wykład religii w szkołach, stwierdza wobec całego świata, że jest wrogiem prawdziwej oświaty. W takiej sytuacji przyszło działać w ramach tej Komisji biskupowi Jasińskiemu od 1936 r. jako wiceprzewodniczącemu. 8 września 1935 r. wydał odezwę do duchowieństwa wyrażającą troskę o religijne wychowanie dzieci. Polecał duchownym, aby otoczyli swoją duszpasterską troską szczególnie te szkoły, w których księża nie katechyzują. Zalecał odwiedzanie szkół i utrzymywanie stałego kontaktu z nauczycielami. Dbał o organizowanie Krucjat Eucharystycznych na terenie szkół, jako jedynej legalnej organizacji tam działającej. Położył duży nacisk na właściwe organizowanie rekolekcji szkolnych, włączając w ich przeprowadzenie nie tylko duszpasterzy. Jako główną zasadę przyjął, że wychowanie religijne jest zadaniem nie tylko prefektów, ale całego społeczeństwa<sup>60</sup>. Zgodnie z zarządzeniem Biskupa przeprowadzono tzw. Dni Szkolne, w trakcie których prezentowano lekcje pokazowe oraz głoszono referaty z dziedziny dydaktyki i pedagogiki katolickiej mające służyć lepszemu wdrażaniu moralności chrześcijańskiej.

Na Konferencji Episkopatu obradującej 4–8 maja 1935 r., biskup Jasiński wygłosił referat pt. *Dezyderaty katolickie co do sportów, zabaw, lektury, bibliotek*. Wnioski z tego wystąpienia zawierał list pasterski Episkopatu *O szkodliwych objawach wychowania młodzieży*. Później arcybiskup Jasiński z upoważnienia Episkopatu interweniował w Ministerstwie Spraw Religijnych i Oświecenia Publicznego w sprawie nauki języka polskiego w liceach ogólnokształcących, w części dotyczącej literatury powszechnej<sup>61</sup>. W trakcie posiedzenia Konferencji Episkopatu Polski, 13 września 1937 r., arcybiskup Jasiński wygłosił referat na temat: „Nauka religii w liceach pedagogicznych i szkołach zawodowych”. Po wysłuchaniu uczestnicy obrad skupili swoją uwagę na liczbie godzin lekcyjnych przeznaczonych do nauki religii w szkołach zawodowych. Zrelacjonował też

<sup>59</sup> Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, art. XIII, pkt 1, Dz.U. RP 1925, nr 72, poz. 501.

<sup>60</sup> K. Dąbrowski, *Arcybiskup Włodzimierz Jasiński...*, s. 93–94.

<sup>61</sup> Tamże, s. 94.

uwagi do projektowanego listu pasterskiego Episkopatu. Powołując się na encyklikę papieża Piusa XII *O wychowaniu chrześcijańskim*, rozwinął jej podstawową myśl, że celem wychowania chrześcijańskiego jest współdziałanie z łaską Bożą. W wystąpieniu swym trafnie udowodnił, że to Kościół był pionierem szkolnictwa, sprawując przez wieki patronat nad instytucjami nauczania. Niejako odpowiadając na wspomnianą wypowiedź z „Wolnomyśliciela Polskiego”, podkreślił, że w wychowaniu główny nacisk należy położyć na wyrobienie moralne, a więc szkoła bez Boga jest w rzeczywistości przeciwko Bogu. W trakcie przewodniczenia Konferencji Komisji Szkolnej Episkopatu 14 kwietnia 1937 r. zrelacjonował przebieg zebrań z władzami na temat zaprowadzenia w szkołach powszechnych Krucjaty Eucharystycznej<sup>62</sup>. Oto niektóre z działań podejmowane przez biskupa Jasińskiego w ramach prac w Komisji Szkolnej Episkopatu w trakcie sprawowania posługi pasterskiej w diecezji łódzkiej.

Działaniem na polu krzewienia oświaty było też powołanie przez niego do życia 21 grudnia 1937 r. Muzeum Diecezjalnego. Zadaniem tej placówki było ukazanie na podstawie zgromadzonych i uporządkowanych eksponatów historii instytucji i osób, które działały w Kościele łódzkim<sup>63</sup>.

Rozwijająca się działalność wychowawczo-oświatowa duszpasterzy łódzkich została przerwana w pierwszych miesiącach II wojny światowej. Łódź wraz z prawie całym terytorium diecezji, znalazła się w granicach Kraju Warty. Terror hitlerowski zwrócił się tu ze szczególną wściekłością przeciwko inteligencji i Kościołowi. 9 listopada 1939 r. rozpoczęto masowe aresztowania ludności, których ofiarą padło 65 księży. Po zlikwidowaniu Seminarium Duchownego 25 listopada, na początku grudnia ograniczono udział wiernych w nabożeństwach do niedzieli i uznanych przez okupantów świąt. 7 maja 1941 r. biskupi łódzcy wraz z całą Kapitułą Katedralną i pracownikami Kurii Biskupiej zostali internowani. 6 października 1941 r. nastąpiło masowe aresztowanie duchowieństwa w części diecezji włączonej do Rzeszy. W Łodzi zamknięto kościoły z wyjątkiem 3 i 3 na terenie dawnej diecezji łódzkiej. Kościoły zostały ograbione i przeznaczone na magazyny. W wyniku działań wojennych aresztowań, mordów, i deportacji do obozów koncentracyjnych zginęło aż 131 księży, co stanowiło przeszło 1/3 duszpasterzy pracujących na terenie diecezji przed wybuchem wojny<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Tamże, s. 96.

<sup>63</sup> Tamże, s. 72.

<sup>64</sup> Dane co do liczby duchownych, którzy ponieśli śmierć w wyniku działań wojennych są rozbieżne i wynoszą: 131–132 lub 155 osób. Zob. M. Budziarek, *Diecezja Łódzka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, s. 380–403; tenże, *Katedra przy Adolf Hitlerstrasse. Z dziejów Kościoła katolickiego w Łodzi 1939–1945*, Warszawa 1984, s. 127–131. Z. Czosnykowski, *Duszpasterstwo...*, s. 79.



ks. Piotr Zwoliński, *Dzieje parafii Wniebowzięcia NMP na tle rozwoju Łodzi*, Łódź 1998, ss. 114 + fot.

Łódź – „ziemia obiecana” XIX wieku, osiągnęła swoje znaczenie dzięki olbrzymiemu rozwojowi przemysłowemu. Ma dość dobrze opracowane dzieje miasta<sup>1</sup>. We wszystkich dotychczasowych publikacjach pomijano niemal całkowitym milczeniem dzieje miejscowej parafii. Informacje o niej przekazywano tylko na kanwie jakichś wydarzeń. Informowano jedynie o tym fragmencie działalności parafii, który był potrzebny w danej sytuacji. Lukę tę próbuje uzupełnić ks. Piotr Zwoliński, przedstawiając w swej książce w sposób popularyzatorski dzieje najstarszej łódzkiej parafii. Autor skupił się przede wszystkim na latach 1818–1920. Powody takiego wyboru przedstawia we Wstępie (s. 5). Wynikają one z dwóch powodów. Pierwszy, to ten, że jest to okres przynależności parafii łódzkiej do Archidiecezji Warszawskiej, a drugi bardziej interesujący, że jest to czas największego rozwoju gospodarczego miasta, a co za tym idzie zmiany profilu duszpasterskiego parafii.

Autor podzielił książkę na pięć rozdziałów. Pierwszy ukazuje zwięźle dzieje miasta i parafii do czasu rozwoju przemysłowego, który w historiografii otrzymał nazwę „Łodzi rolniczej”. Czas powstania parafii łódzkiej owiany jest tajemnicą dziejów. Nie zachował się bowiem jej akt erekcyjny. Autor podaje za S. Muznerowskim<sup>2</sup> jedną z hipotez powstania parafii, według której pierwszym proboszczem tej parafii był ks. Piotr Śliwka, kanonik kapituły wrocławskiej, a otrzymał dobra łódzkie w wieczyste posiadanie od biskupa Galanczewskiego. Istnieje także druga hipoteza autorstwa R. Rosina<sup>3</sup>, który utrzymuje, że erekcji parafii nie można łączyć z ks. Piotrem Śliwką, gdyż nie miał on obowiązku stałego przebywania w Łodzi. Twierdzi też, że parafia łódzka nie istniała prawdopodobnie w 1387 r., gdyż wydany wówczas dokument lokacyjny dla Łodzi i Widzewa nie wspomina o powinnościach obydwu wsi na rzecz proboszcza łódzkiego. Niezależnie od tego, którą z tych hipotez przyjmiemy, uznaje się, że parafia łódzka istniała już na początku XV w.

Pozostałe rozdziały dotyczą okresu Łodzi przemysłowej. W drugim rozdziale Autor ukazuje w zarysie rozwój przemysłu w mieście. Na tym tle stara się ukazać rozwój przestrzenny i ludnościowy miasta z zaznaczeniem narodowości jego mieszkańców i ich wyznania. Ukazanie tego zagadnienia jest bardzo pomocne przy zrozumieniu problemów duszpasterskich, jakie wyniknęły w działalności parafii na tle wyznaniowym i narodowościowym. Szkoda tylko, że Autor nie przedstawił danych w formie tabeli.

Rozdział trzeci omawia starania duchowieństwa o budowę w mieście nowych świątyń. Tak znaczny rozwój ludnościowy uniemożliwiał czynny udział w mszy świętej. Przedstawione zostały dramatyczne wręcz starania się o budowę nowych świątyń i stanowisko władz zaborczych.

<sup>1</sup> Do najważniejszych zaliczyć należy: *Łódź. Dzieje miasta*, t. 1 do 1918 r., pod red. R. Rosina, Warszawa–Łódź 1988; H. Dinter, *Dzieje wielkiej kariery. Łódź 1332–1860*, Łódź 1965; Tenże, *Spod czarnych dymów. Łódź w latach 1861–1918*, Łódź 1978; A. Ginsbert, *Łódź o studium monograficzne*, Łódź 1962; R. Rosin, M. Bandurka, *Łódź 1423–1823–1973. Zarys dziejów i wybór dokumentów*, Łódź 1974; J. Śmiałowski, *Od narodzin od rozkwitu Łodzi przemysłowej 1820–1870*, Łódź 1973.

<sup>2</sup> S. Muznerowski, *Przyczynki do monografii Łodzi*, Łódź 1922, s. 68.

<sup>3</sup> R. Rosin, *Łódź i wsie podłódzkie od początku XV do schyłku XVI w.*, w: *Łódź. Dzieje miasta*, pod red. R. Rosina, t. 1 do 1918 r., Warszawa–Łódź 1988, s. 81.

Najciekawszy jest rozdział czwarty, przedstawia pracę duszpasterską w „ziemi obiecanej”. Autor zadał sobie sporo trudu, aby w sposób jasny i przejrzysty wyjaśnić, na czym polegały konflikty narodowościowe i wyznaniowe. Pokazał też sposób działania władzy, która dążyła do powstawania takich właśnie konfliktów (np. działanie szkoły, s. 54; chóru, s. 73). Ukazuje również sylwetki ówczesnych duszpasterzy, którzy dbali o duchowy rozwój parafian i prowadzili działalność społeczną, często nowatorską na terenie Polski.

Ostatni rozdział prezentuje budynki sakralne parafii, na przestrzeni lat, przedstawia też wcześniejsze kościoły, które należały do parafii Wniebowzięcia NMP.

Na koniec chciałbym życzyć Autorowi i innym badaczom dziejów miasta, aby prowadzili dalsze badania nad działalnością społeczną Kościoła w tym czasie. Jest to problem, który do tej pory stanowi białą kartę w dziejach naszego miasta.

ks. Mieczysław Różański

ks. Stanisław Grada, *Kościół pod wezwaniem świętego Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim*, Tomaszów Mazowiecki 1998, ss. 44, aneksów 11, fot.

Tomaszów Mazowiecki jest stosunkowo młodym miastem. Powstał jako osada na przełomie XVIII i XIX z inicjatywy hrabiego Tomasza Ostrowskiego. Od samego początku osada miała charakter robotniczy. Jej początek należy łączyć z budową pieca hutniczego, a później rozwijała się wraz z rozwojem przemysłu włókienniczego. Takie oto skromne początki miało znaczące dziś miasto Tomaszów Mazowiecki.

Publikacja ks. Stanisława Grada jest próbą popularyzacji dziejów lokalnego kościoła pw. św. Antoniego, który przed kilkoma laty obchodził stulecie swojego istnienia w obecnej postaci. Ukazuje historię budowy kościoła i jego wyposażenia. Autor zaznacza, że przy opracowywaniu dziejów kościoła opierał się przede wszystkim na materiałach archiwalnych zachowanych w archiwum parafialnym. Największe znaczenie ma zbiór listów jednego z proboszczów parafii do hr. Stanisława Ostrowskiego. Z listów wynika, że w sposób mistrzowski udało mu się osiągnąć zamierzony cel. Budowa tego kościoła była powiązana z polityką władz zaborczych wobec narodu polskiego. Budowę świątyni rozpoczęto w 1825 r. z inicjatywy hr. Antoniego Ostrowskiego, który jednocześnie był inicjatorem przeniesienia drewnianego kościoła z niedalekiej wsi Tobiasze, aby służył rozwijającemu się miastu. Był to jeden z nielicznych w tym czasie przypadków przeniesienia kościoła wraz z parafią na inne miejsce. Niestety rozpoczęta budowa została przerwana przez władze carskie po powstaniu listopadowym. Wznowiono pracę dopiero po trzydziestu latach, w wyniku których powstał nieduży kościół. Dzieje budowy tego kościoła obrazują, jak władze carskie próbowały ograniczać działalność Kościoła katolickiego zarówno w budownictwie sakralnym, jak w różnych formach duszpasterskich, ale także olbrzymią determinacją miejscowej ludności, która pomimo różnych stawianych przez władzę trudności próbowała doprowadzić do końca zamierzony cel. Powstał kościół, który odpowiadał częściowo projektowi autorstwa jednego z najsłynniejszych architektów XIX w. – Henryka Marconiego. Dopiero w latach późniejszych udało się zrealizować pierwotne zamierzenie i powiększyć tę świątynię tak, że jej współczesna bryła jest odzwierciedleniem pierwotnego projektu. Komitet Budowy kościoła nie poprzestał na staraniach o dobre wykonanie murów świątyni. Do jej wyposażenia zatrudniono wybitnych artystów tego okresu: rzeźbiarza Andrzeja Pruszyńskiego i malarzy – Wojciecha Gersona i Szymona Buchbindera.

Na kanwie starań i problemów budowlanych kreśli Autor sylwetki ówczesnych proboszczów parafii i ich wkład w dzieło budowy kościoła i jego wyposażenia. Był on niewątpliwie znaczny, wskazują na to zachowane zapisy konsultacji dokonywanych z Komitetem Budowy kościoła oraz z samym fundatorem hr. Ostrowskim.

Publikacja zawiera listę wszystkich proboszczów parafii tomaszowskiej i 11 aneksów, a w nich kopie dokumentów dotyczących budowy kościoła. Tekst ilustrują fotografie wnętrza kościoła.

ks. Mieczysław Różański

ks. Krzysztof Góźdz, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996, ss. 323.

Chociaż dzieło ks. Góździa jest nader poważne (rozprawa habilitacyjna), mam nadzieję, że Autor zechce mi wybaczyć, że spojrzę na nie nieco osobliwie, poniekąd reportersko: po trosze wspomnieniowo, po trosze wakacyjnie, jak gdybym przechadzał się po Puszczy Kampinoskiej. Chcę w ten sposób wyrazić ks. Góźdzowi uznanie za jego trud, który znalazł wyraz w pięknej książce wydanej nakładem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w dziale rozpraw, i mojemu umiłowanemu ks. prof. Czesławowi S. Bartnikowi, recenzentowi tej pracy habilitacyjnej.

Najpierw więc małe, acz osobiście dla mnie znaczące wspomnienie. Nigdy nie spotkałem się z O. Cullmannem i nigdy też nie analizowałem z bliska jego dzieł. Odbywałem jednak studia teologiczne we Francji w latach, kiedy Cullmann był jeszcze profesorem na Sorbonie i kiedy na zajęciach uniwersyteckich z Nowego Testamentu w Strasburgu u mojego ówczesnego profesora bezustannie pełno było Cullmanna. Mogę zatem powiedzieć, że w innym, istotnym jednak wymiarze Cullmanna spotkałem. I że dzięki temu jakoś przywarłem do niego. Zwłaszcza, że Cullmann został zaproszony na Sobór Watykański II w roli obserwatora i chyba dzięki niemu byłem w stanie obejrzeć i przyjąć z radością historiozbawczy wymiar wszelkich orzeczeń soborowych. Nie mogłem przeto nie zauważyć poczynionej w tym kontekście uwagi ks. Góździa, że „historia zbawienia miała się stać modelem dla teologii dogmatycznej oraz dla każdej dyscypliny teologicznej” (s. 29). Z tego właśnie powodu w swojej pracy w dziedzinie teologii moralnej zawsze, jak dobrze pamiętam, ubolewałem nad tym, że przyczyny katastrofalnego stanu mojego przedmiotu należy dopatrywać się w jego nieufności do historiozbawczej teologii Soboru. Więcej nawet, moje ubolewanie było tak silne, że nasze, w Polsce, człołobitości składane nauce Soboru przyjmowałem zazwyczaj z przymrużeniem oka. Lubiłem wręcz z niejaką ironią mawiać za Sienkiewiczem: „Dawniej miał wiecznie kozła na czole, a w gbie słowo: »służba«”. W tej jednak ironii więcej było bólu niż sarkazmu. I tej opinii nie udało mi się dotąd w istotnej mierze zmienić.

Te wspomnienia odżyły we mnie przy spotkaniu ze znakomitą książką ks. Góździa. Ale ma się rozumieć odżyły z nadzieją, że jeszcze nastąpią jakieś zmiany na lepsze. Gdy ktoś bowiem kompetentny przypomina z nagłą i skrupulatnie bada myśl Cullmanna, nie sposób, żeby nazbyt szybko zapomniany myśliciel nie ożył i nie rzucił na nowo światła na nasze obecne zadania i misję teologiczną. Przecież niepodobna nie przejąć się uwagą ks. Góździa, że papież Paweł VI w kontakcie z Cullmannem „powołał w Jerozolimie specjalny – jak na początku mówiono – Instytut Badań nad Historią Zbawienia” (s. 29).

Książd Góźdz ma trafne wyczucie problemu. Nie bez powodu zastanawia się bowiem nad Cullmannową propozycją teologii na polskim gruncie. „Obecnie staje przed nami problem, czy Cullmannowa propozycja teologii jako historiozbawczej wytrzymała próbę czasu? Czy może się rozwinąć w Kościele polskim? Czy nie kłóci się z teologią katolicką, która przyjmuje Kościół (historię zbawienia jako Kościół lub Kościół jako pewien odcinek historii zbawienia), »czas Kościoła«. Czy odpowiada naszym wymogom metodologicznym? I wreszcie, co należy w niej dopracować oryginalnie, żeby spełniła te wszelkie zadania. Moim zadaniem jest niejako odrodzenie Cullmannowej propozycji, jej pewne dopełnienie oraz asymilacja na gruncie polskim” (s. 29–30).

Warto podjąć się takiego zadania. Trzeba nawet się go podjąć. Już w styczniu 1993 r. Jan Paweł II takie właśnie zadanie postawił przed biskupami polskimi podczas ich wizyty w Rzymie

*ad limina Apostolorum*. W pierwszym wtedy przemówieniu do nich (12 stycznia) powiedział to niezwykle jasno: „Chodzi tutaj o pogłębioną refleksję nad nauką Soboru Watykańskiego II o tajemnicy Kościoła i jego obecności w świecie współczesnym. Bogactwo i głębia doktryny soborowej muszą być przez nas odczytywane ciągle na nowo i wprowadzane w życie [...]. Sobór Watykański II w dalszym ciągu czeka na realizację także u nas w Polsce” (p. 8). Powtórzmy, że niepodobna do końca odczytać Soboru bez historiozbowczych perspektyw chrześcijaństwa. Dodajmy, że z kolei tych perspektyw nie sposób w ogóle dostrzec bez dzieła Cullmanna. Nasza teologia, na której ks. Góźdzowi bardzo zależy, nigdy na te perspektywy nie była wrażliwa. Tym usilniej należałoby jego dzieło o Cullmannie polecić uważnej lekturze wszystkich teologów.

Lektura ta jednak – trzeba się z tym liczyć – nie będzie łatwa. Nie dlatego, że książka jest jakoby zawiła, bo taka w żadnym razie nie jest, ale dlatego, że w naszej teologii, nazbyt scholastycznej, perspektywy historiozbowcze i historiozbowcze myślenie biblijne są zupełnie nieobecne i studiujących teologię wprawiają nawet w załknienie. Książka Góźdz ma rację, gdy pisze: „Zgorszeniem dla pierwszych wieków chrześcijaństwa, jak i dla obecnego czasu jest to, że zbawienie związane jest z historią. Jest ono w ogóle obce dla ówczesnego, jak i dla dzisiejszego świata” (s. 169).

Gdyby ktoś powątpiewał w słuszność tego stanowiska, powinien by ze szczególną pilnością prześledzić rozdział VII soborowej *Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*, „Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie” i zastanowić się nad tym, gdzie jest jego myślenie na temat czasu zbawienia i osadzonego w nim życia chrześcijańskiego. Wyznać mi wypada, że w zajęciach z teologii moralnej, jakie od lat prowadzę w Seminarium Duchownym w Łodzi, ten rozdział *Laumen gentium* jest naczelnym rozdziałem mojego wykładu. Jeśli jednak nie odnoszę spodziewanego sukcesu, wynika to stąd, że ten fragment wielkiego dokumentu soborowego zderza się nieszczęśliwie z treściami wykładów z innych przedmiotów, które zazwyczaj przekazuje się poza kontekstem historiozbowczym. Rozdział VII *Lumen gentium* można by z pożytkiem potraktować w tym względzie jako zagadnienie do ważnego rachunku sumienia na temat swojej recepcji nauki Soboru.

Dopiero na drugim miejscu warto by się posłużyć dziełem ks. Góździa, głównie paragrafem *Schon und noch nicht* (s. 64–75), by móc się przekonać, jak te kategorie czasu typowe dla teologii Cullmanna szczęśliwie się odzwierciedliły na Soborze.

Niepodobna w tym zaledwie sygnałnym wskazaniu omawiać tę książkę w detalach, trzeba by w tym celu obszernego studium. Wypada niemniej rozliczyć się jeszcze ze wspomnianego akcentu wakacyjnego tego sygnału. Wspomniałem o pewnej przechadzce po Puszczy Kampinoskiej. Nie mam na myśli luźnego skojarzenia przyrodniczego, lecz prosty, acz znamienity fakt. Dotyczy on mojego już dłuższego wadzenia się ze znanym w Polsce moralistą, ks. prof. Stanisławem Olejnikiem. Spotykaliśmy się kiedyś codziennie w jego domu, właśnie na skraju Kampinosu. Był w wtedy moim przełożonym w latach mej pracy w ATK. Nie ma tu powodu, żeby wznawiać owe wciąż nie dokończone spory. Wystarczy powiedzieć, że powodem ich były niezmiennie nasze rozbieżne poglądy na teologię. Książka prof. Olejnik bronił zawsze teologii klasycznej, choć bardzo usiłował być moralistą z gruntu współczesnym, by nie rzecz – nowoczesnym. Mnie natomiast imponowała i zawsze porywała teologia o charakterze historiozbowczym. Puszcza Kampinoska, gdzie najczęściej toczyliśmy swoje zmagania, była ich naturalnym tłem. Książka Profesor kochał tę puszcę, często w nią się zapuszczał na długie spacery, ale jego myśl pozostawała, tak jak jego własny dom, na skraju urokliwego lesistego terenu. Ja z kolei, nigdy nie byłem amatorem błędzenia po puszczy, ale duchowo pozostawałem w jej wnętrzu. Cullmann mi się kojarzy z myślicielem, który wszedł w puszcę i w niej zamieszkał. To była jego teologia historiozbowcza. I o tę teologię chybaby chodziło. Przynajmniej wydaje mi się, że ks. Krzysztof Góźdz taką teologię pragnąłby u nas zaszcześcić. Stąd moje urzeczenie jego projektem.

Mniemam, że ks. prof. Czesław S. Bartnik, który mu patronował, znakomity teolog historii, który kiedyś zadziwił mnie swoją *Teologią pracy ludzkiej* i tomami konferencji do alumnów Semi-



narium Duchownego w Lublinie jest pod każdym względem wybornym przewodnikiem po meandrach tak historiozawczo pojmowanej teologii.

ks. Tadeusz Sikorski

Jan Paweł II, *List apostołski Dies Domini*, Pallottinum 1998, ss. 103;  
Enzo Bianchi, *Niedziela. Dzień Pana, dzień człowieka*, Poznań 1998, ss. 188.

Wprawdzie oba teksty ukazały się w odstępie czterech lat od siebie: *Dies Domini* w maju 1988 r., a oryginalne, włoskie wydanie książki E. Bianchi, *Niedziela*, w 1984 r., to jednak i problematyka, i sposób ujęcia ich głównego przedmiotu są sobie tak bliskie, że niepodobna nie zasygnalizować ich niemal jednoczesnego zaistnienia w języku polskim we wspólnym omówieniu. Tym bardziej że oba teksty powinny odąd przyczynić się do poważnego przeobrażenia polskiej teologii niedzieli.

Owszem, w tym względzie nie musimy się w żadnym razie rumienić, bo i polski dorobek teologiczny „w temacie” *niedziela* jest już dość bogaty i przykładowy. Wystarczy przypomnieć cenną pracę zbiorową *Niedziela dzisiaj*, która ukazała się w 1993 r. jako zbiór materiałów z XXII Wrocławskich Dni Duszpasterskich w sierpniu 1992 r. Można by i inne publikacje przytaczać na dowód, że polska teologia niedzieli nie pozostaje daleko w tyle za podobnymi studiami zachodnioeuropejskimi. Mamy świetnych teologów biblistów, dogmatyków, liturgistów, pastoralistów, którzy zupełnie dorównują kroku swoim kolegom stamtąd.

Niemniej nie poruszamy się w tej wodzie jeszcze nazbyt pewnie i zwłaszcza polscy moralści ustępują pierwszeństwa teologom zachodnim, choć we wspomnianej *Niedzieli dzisiaj* ks. prof. Jan Kowalski w studium *Humanistyczny wymiar niedzieli* (s. 133–149) z dużą swobodą posługuje się bliską sobie i znaną literaturą francuskojęzyczną. Szkoda jednak, że nie wykorzystał tych znajomości do podjęcia tematu bardziej teologicznego. Być może taką właśnie – humanistyczną – orientację swojego wystąpienia powierzyli mu organizatorzy Wrocławskich Dni?

Jakkolwiek rzeczy się mają, ranga papieskiego *Listu apostołskiego* zobowiązuje dzisiaj do niezwłocznego przemyślenia na nowo swoich poglądów na temat niedzieli. Zwłaszcza tego, co Papież już w pierwszym punkcie swego tekstu przyjmuje za jego ideę wiodącą, nazywając niedzielę – w ślad za najdawniejszą tradycją chrześcijańską – *Paschą tygodnia*. Ten, kto tego by nie zauważył i nie uwypuklił, nie byłby w stanie przyjąć w pełni papieskiego przesłania i należycie go zinterpretować. Nie zdołałby odczytać jego niezwykle pięknego i wartościowego podziału na pięć części: *Dies Domini, Dies Christi, Dies Ecclesiae, Dies hominis i Dies dierum*.

Paschalny charakter niedzieli wiąże się ściśle ze świętowaniem w Starym Przymierzu żydowskiego święta szabatu. Znaczącą cechą listu *Dies Domini* jest właśnie silne zaakcentowanie związków niedzieli z szabatem. W teologii, która zgodnie z postulatami Soboru Watykańskiego II docenia historiozawczy rys myśli chrześcijańskiej, wyeksponowanie tych związków stało się oczywistością, która już nikogo nie powinna niczym zaskoczyć. Cieszy zatem, że w dokumencie, który Jan Paweł II właśnie ogłosił, związki owe znalazły nader jasny wyraz. Byłoby przeto dobrodziejstwem, gdyby w studiach, jakie niebawem powstaną u nas w związku z *Dies Domini*, historiozawcze akcenty papieskiego dokumentu znalazły równie przejrzysty znak.

W studium E. Bianchi sprawa szabatu i niedzieli otrzymała jeszcze wyrazistsze znamię. Większa część książki skupia się w ogóle na szabacie. Praca składa się z dwóch części, z których pierwsza, zatytułowana *Sabat* (s. 33–83) przenosi się na część drugą, *Niedziela* (s. 89–178), wypełniając jej strony w mierze nader obfitej. Nie byłoby w żadnym razie dziwne, gdyby Autor całe studium zatytułował szabatem i niedzielą. W gruncie rzeczy zależało mu chyba na tym, żeby ukazać żydowskie korzenie niedzieli i dzięki temu zagwarantować sobie wnikliwą prezentację teologii niedzieli i

chrześcijańskie przeżywanie dnia Kościoła, o czym traktują wprost dwa ostatnie rozdziały drugiej części pracy.

Jest zadziwiające, jak dwie różne rangą pozycje bardzo blisko zbiegają się ze sobą. Już wcześniej zaczął się tworzyć nowy, historiozbowczy sposób patrzenia na niedzielę i taktowania o niej. Widać to na przykładzie licznych przypisów, w które zaopatrzona jest praca E. Bianchiego. W tej chwili jednak przykłady papieskiego listu *Dies Domini* i sygnalizowanej książki włoskiego teologa dowodnie wskazują na to, że ów nowy zrazu sposób budowania współczesnej teologii niedzieli przybrał po latach prób i pewnych nawet niepowodzeń, rangę sposobu zobowiązującego. Nic nie pozwala domniemywać, że się on przeobrazi w jakiś stosowniejszy i wartościowszy sposób, cenniejszy pod względem metodologicznym. Przeciwnie, należałoby bez żadnych wahań pójść w kierunku wskazań i Jana Pawła II, i Enza Bianchiego. Przede wszystkim trzeba by niezwłocznie zacząć przeobrażać swój dotychczasowy wykład teologii niedzieli według tych drogowskazów. Tę uwagę wypadałoby odnieść głównie do zadań, jakie stają dziś przed teologami moralistami. Jak bowiem dowodzą będące w obiegu podręczniki i skrypty, którymi się jeszcze posługują, ich stanowiska teologiczne są w znacznej mierze zdezaktualizowane. Niedopuszczalne byłoby, żeby polscy moraliści pozostawali w tyle za swoimi kolegami wykładającymi wszystkie inne szczegółowe kwestie teologiczne.

ks. Tadeusz Sikorski

*Miejsca święte. Leksykon*, Zbigniew Pasek (red.), Kraków 1998, ss. 285 + 20 (mapy).

Z kilku powodów tej najnowszej publikacji *Wydawnictwa Znak* wypada wróżyć duże powodzenie. Przygotował ją przede wszystkim zespół krakowskich religioznawców z Uniwersytetu Jagiellońskiego, którym przyświecał zamiar przedłożenia szerszemu kręgowi czytelniczemu swoich zainteresowań naukowych. Gdy się przy tym zważy współczesną wręcz fascynację miejscami świętymi, i to fascynację zarówno kulturoznawczą, jak i praktyczną, peregrynacyjną, informacje *Leksykonu* będą najprawdopodobniej przyjęte przez jego odbiorców z wdzięcznością. Tym bardziej że mają charakter ogólny i swym zasięgiem obejmują świat i wielkie religie świata.

354 hasła opracowane z przykładowym obiektywizmem i sympatią dla ośrodków kultu religijnego obejmują wszelkie miejsca święte historyczne i współczesne, święte góry, rzeki, miejsca objawień, czy też pochówków świętych i proroków. Podajmy, że z dokładnością wzorowego przewodnika, na przykład przy haśle *Synaj*, czytelnik znajdzie informacje podane w czterech oddzielnych częściach: Synaj biblijny, muzułmański, prawosławny i starochrześcijański.

Każdy zresztą, kto zainteresowany byłby jakąkolwiek religią w znaczącej mierze obecną w świecie, łatwo może odnaleźć rozproszone po globie ziemskim jej święte miejsca i podstawowe, niemalże w stylu reporterskim, acz bardzo solidnie przygotowane informacje na ich temat. Jeśli się nadto dopowie, że dla przeciętnego odbiorcy takiego leksykonu większa część haseł przynosi w ogóle pierwsze dlań informacje, jego wartość jako źródła nie tylko niepomiernie wzrasta, ale i przeobraża się wręcz w pasjonującą przygodę iście peregrynacyjną. Tym ciekawszą, że *Leksykon* jest obficie ilustrowany zdjęciami miejsc świętych.

Ci, którzy poznali smak obcowania z encyklopediami, w tym oto dziele odnajdą nowy, nader smakowity kąsek do zaspokojenia swoich apetytów. Tak jak to w lekturze encyklopedii bywa, i w tej można sobie dla własnej radości poznawczej wyznaczyć trasy pielgrzymkowe, np. po polskich miejscach świętych i wędrować przez Polskę wzdłuż i wszerz, nawiedzając nie tylko Jasną Górę, ale i Kalwarię Zebrzydowską, Licheń, Kodeń i inne, bardziej czy mniej znane. Także Warszawę (oddzielne hasło) jako miasto, które w ostatnich latach stało się znaczącym miejscem pielgrzymkowym przez kult związany z postacią kard. Wyszyńskiego, ks. Jerzego Popiełuszki i św. Andrzeja

Boboli. Te trzy wielkie postaci mają w haśle Warszawa własne akapity. Ale to tylko mały przykład duchowych peregrynacji, jakie można by sobie zaprojektować.

Takich przykładów byloby znacznie więcej. By pozostać przy religii chrześcijańskiej, warto by jeszcze wskazać na możliwą pielgrzymkę duchową po świętych miejscach Palestyny. Tym bardziej że w ostatnich czasach szereg pielgrzymek w te miejsca się udaje. Podobnie można by sobie wytyczyć szlaki pielgrzymie po ziemiach rosyjskich czy po Litwie. Każdy szlak, każdy szczegółowy temat przyniosą czytelnikowi *Leksykonu* obfitych, częstokroć odkrywczych informacji i zachęt do refleksji.

Zapewne będą czytelnicy o smakach bardziej wyrobionych i nie znajdą wszystkiego. Taki jest los wszystkich leksykonów. Ale też w następnych wydaniach *Miejsc świętych* redaktorzy dzięki sygnałom czytelników zapewne umieszczą należne uzupełnienia, jakkolwiek we wstępie do *Leksykonu* przekonująco wyjaśniają, iż wielka wielość i różnorodność tradycji religijnych, np. w Egipcie, takie zadanie znacznie by utrudniała.

Niemniej, być może warto by przy tej okazji pomyśleć w przyszłości o ewentualnym poszerzeniu *Wstępu* o kilka uwag na temat teologii pielgrzymowania. Nie naruszyłyby one w żadnym razie kulturoznawczych czy ekumenicznych ambicji autorów i znakomitego wydawnictwa, w którym *Leksykon* się ukazał, ale może uchroniłyby one czytelników o pasjach nazbyt jednostronnie poznawczych od takiego właśnie, li tylko poznawczego spotkania się z miejscami świętymi i ukierunkowałyby je wyraźniej na spotkanie bardziej wyraziście sakralne. Ten aspekt, poniekąd ewangelizacyjny *Leksykonu* nie odebrały mu chyba jego rangi dzieła obiektywnego. Ewangelizację należałoby wszak odróżnić od tandetnie rozumianego prozelityzmu.

Ten sygnał o ukazaniu się bardzo wartościowego *Leksykonu* byłby niekompletny i wręcz naganny, gdyby się nie zwróciło uwagi czytelników na dołączone do niego mapy i wybraną bibliografię. Same mapy z objaśnieniami zajmują 20 stron i są oddzielnym zaproszeniem do odbycia bezbłędnej podróży przez świat po miejscach świętych. Ma rację główny redaktor dzieła, że w słowie od siebie podkreśla, że Autorka tego działu zasługuje na specjalne wyróżnienie. Jej wysiłek i umiejętności są zaiste znaczące.

Chociaż mieliśmy wcześniej w Polsce podobne książki T. Margula (1986), A. Jackowskiego (1991) i album J. Harpura (1995), o czym jest mowa we *Wstępie*, to jednak obecne dzieło jest, wolno mieć nadzieję, właściwym dziełem pionierskim, już bez wyrazu *niestety*, którym opatrzone informację o skrypcie T. Margula, pracy nie pozbawionej usterek.

ks. Tadeusz Sikorski

Wilfrid Stinissen OCD, *Wieczność pośrodku czasu*, Poznań 1997, ss. 179; tenże, *Terapia duchowa*, Poznań 1998, ss. 85.

Do nazwiska belgijskiego karmelity bosego, o. Stinissena, już przywykliśmy. I do teologicznej wartości jego publikacji. Przynajmniej powinniśmy już przywyknąć. Niemalą zasługę w upowszechnianiu jego myśli ma poznańskie wydawnictwo dominikanów „W drodze”, które nierzadko w swym nieocenionym miesięczniku poświęconym życiu chrześcijańskiemu – „W drodze” – zamieszcza jego teksty. Ale i kilka jego tłumaczeń książkowych zrobiło swoje: *Noc jest mi światłem* (Kraków 1993), *Droga modlitwy wewnętrznej* (Kraków 1994), *Chleb, który łamiemy* (Poznań 1995). Od razu wypada podnieść zasługi Justyny Iwaszkiewicz, która jest wytrwałym tłumaczem prac Stinissena. Wytrwałym i zapewne rozmiłowanym w piśmiennictwie zakonnika, który od długich lat związał swe życie zakonne i apostołskie ze Szwecją. Jak bowiem podają wydawcy, Stinissen znany jest na terenie całej nawet Skandynawii jako i Autor licznych książek, i jako rekolekcjonista.

Pierwszą z sygnalizowanych tutaj książek godziłoby się polecić głównie teologom moralistom. Być może wielu z nich bez specjalnej zachęty nie domyśli się, że jest to rzecz prawdziwie dla nich,

ale wszak od dawna postuluje się, żeby w wykładzie teologii życia chrześcijańskiego otworzyli więcej miejsca na specyfikę czasu, w jakim żyją wyznawcy Chrystusa. Powiedzmy, że od 1964 r., kiedy Kościół ogłosił na Soborze Watykańskim II konstytucję dogmatyczną *Lumen gentium* z jej niezrównanie znaczącym VII rozdziałem o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego, ta kwestia nie powinna więcej stanowić dla moralistów niewiadomej i niedocenianej karty. Odtąd sprawa czasu eschatologicznego i jego ziemskiego wymiaru powinna nabrać blasku przede wszystkim dla specjalistów z zakresu teologii moralnej.

Strony *Wieczności pośrodku czasu* dowodzą tego niezbicie. Warto wskazać chociażby na trzy znakomite w tym względzie rozdziały: *Czas chrześcijański* (s. 39–46), *Stać pośrodku chwili obecnej* (s. 129–138) i *Czas Kościoła* (s. 155–161).

Niech przy sposobności wolno będzie się podzielić własnym, nauczycielskim doświadczeniem. Słuchacze zajęć z teologii moralnej fundamentalnej w łódzkim Seminarium Duchownym w ramach obowiązkowych lektur zapoznawali się z tymi stronami i, wypada mieć nadzieję, były to lektury pożyteczne. Tym bardziej że poparte pracami pisemnymi alumnów.

*Terapia duchowa* jest rzeczą nieco mniejszą niż książka o wieczności i nie tak wyraziście teologiczną jak tamta, niemniej jej wartość jest równie znacząca. Podtytuł książeczki *O duchowym przewodnictwie i duszpasterstwie* zalecały ją głównie dla pastoralistów i ojców duchownych. W przedmowie do wydania szwedzkiego tej broszury interesująco wskazuje się na tęsknotę w naszych czasach za pogłębieniem życia wewnętrznego. Tekst Stinissena jest próbą odpowiedzi na coraz bardziej powszechne poczucie bezsensu i powierzchowności życia. Dopowiedzmy, że odnosi się to nie tylko do bliskiej Autorowi Skandynawii, ale w podobnej mierze także do dzisiejszej Polski. Stinissen przygotował te strony najpierw jako tekst kilku wykładów do słuchaczy Seminarium Duchownego w Sztokholmie. Dopiero potem nadał im postać bardziej zwartą jako oddzielnej publikacji. Wyznaje przy tym, że był zasugerowany przez celną uwagę szwedzkiego myśliciela Owe Wikströma, który trafnie wyraził myśl, że „jeśli Kościół nie zaspokajałby potrzeby duchowego przewodnictwa, to zostałby zredukowany do instytucji religijnej, zarządzającej tylko jakąś historyczną i kulturową spuścizną” (s. 7).

Wbrew pozorom przeciwnym, tekst tej książeczki w żadnym razie nie jest tekstem czysto psychologicznym. Czytelnik natrafi w niej na szereg cytatów i odniesień do czołowych autorów mistycznych: do św. Teresy z Awili i św. Jana od Krzyża, także do teologów (Johann Baptista Metz) i filozofów (S. Kierkegaard) czy psychologów (Z. Freud), do wielkich i mniej znanych świętych (św. Augustyn, św. Benedykt, św. Ignacy Loyola, ojcowie pustyni, św. Franciszek Salezy, św. Joanna Franciszka de Chantal), okazynie do tekstów liturgicznych, do dokumentów soborowych, do Katechizmu Kościoła katolickiego. Bogata w sumie rzecz jak na niewielką liczbę stron tekstu.

Oddzielnie należałoby zatrzymać się nad uwagami, które dotyczą wprost spowiedników, a które dalekie są od przedawnionych rad udzielanych im przez dawniejszych autorów tego rodzaju wskazówek.

Zwornikiem wszystkich myśli o. Stinissena jest niezawodnie zdanie Karla Rahnera zamieszczone w końcowej części tej niewielkiej, ale bardzo cennej publikacji: „Chrześcijanin jutra albo będzie mistykiem, albo nie będzie go wcale” (s. 81). Kiedyś to zdanie cytowano dość często, ale z pewną niefrasobliwością. Dziś, odgrzebane po latach w papierach Rahnera, nabiera znacznej powagi i brzmi tonem poważnej przestrogi.

ks. Tadeusz Sikorski

Hans Urs von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. Wiesław Szymona OP, Poznań 1998, ss. 87.

Niegdyś, czyli jeszcze przed rokiem 1989, Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988) nie znaliśmy prawie zupełnie. Owszem, słyszeliśmy o nim wiele, ale nie znaliśmy go z czytania. Pominąć w tej chwili wypada tych, którzy mieli szczęście obcować z książkami publikowanymi w zachodnich językach i którzy czuli głód dobrej książki teologicznej.

Dzisiaj von Balthasara jest już znacznie więcej, choć wciąż mało. Dobrze go chyba pojmował Jan Paweł II, bo nie tylko do niego nawiązywał w swoich przemówieniach papieskich, ale i mianował go kardynałem. Choć nie mam wielkich atencji do godności kościelnych, to wyróżnienie sławy teologicznej przyjąłem z prawdziwą radością. Przypomniałem sobie, jak w konwiktie studenckim w Strasburgu wygrzebywałem z kosza na zbędne papiery odręczne listy von Balthasara, które o. Bouyer wyrzucił po jakichś porządkach. Takie było moje pierwsze, niemalże żywe spotkanie z teologiem olbrzymem. Nie spotkałem go nigdy twarzą w twarz, choć mieszkał niedaleko Strasburga – w Bazylei. Dopiero po latach miałem radość posłuchania go okazyjnie w katedrze Notre Dame w Paryżu, co opisałem gdzie indziej.

Teraz, gdy w sąsiadującej z moim domem księgarni katolickiej widzę na półkach kilka książek von Balthasara, i to w języku polskim, mam zaiste dobroczynne ściśnięcie serca. I ilekroć spoglądam na księgarskie regały, ta radość zawsze we mnie odżywa.

Inne książki, obecne na półkach, pozostawiam sobie do opisania w następnym numerze „Łódzkich Studiów Teologicznych”. Na *Catholica* chcę spojrzeć w tej recenzji. Przecież to skarbnica, której zaistnienia po polsku nie odnotować nie wolno.

Książeczka składa się z siedmiu małych części. Autor nie usiłuje wyczerpująco i systematycznie przedstawić w nich głównych aspektów Kościoła. Zainteresowanych taką, kompletną eklezjologią odsyła do innych, podręcznikowych opracowań. Jemu natomiast chodziło przede wszystkim o to, żeby zatrzymać się przy tych tematach, owszem eklezjologicznych, o których katolicy podczas debat ekumenicznych mówią rzadziej, a nawet próbują je zbagatelizować, traktując je jako mniej ważne, gdy tymczasem szereg takich tematów ma zdaniem von Balthasara niepomiarłą wagę. Dzięki temu unika neutralnego podawania wiadomości religijnych niczym na lekcji katechizmu, a zarazem trafnie umyka z całą głową przed pokusą taniej polemiki teologicznej w duchu kontrreformacji. Jednocześnie z ręcznie broni się przed niebezpieczeństwem ekspozycji wspólnych z partnerem dialogu punktów doktryny wiary, co byłoby podobne do jakiegoś „tolerancyjno-nieskutecznego kosmopolityzmu” (s. 7).

Chyba z tą uwagą przed sobą należałoby czytać całą broszurę. A warto to uczynić – przy takiej pomocy przeczytać ten niedługi tekst – bo jest on niezwykle prosty i bardzo pożyteczny. Odnosi się czasem wrażenie, że powstał z myślą o katechetach. Oto, jako przykład, mały fragment wywodów von Balthasara. „Zapytajmy w którejkolwiek klasie licealnej, na Zachodzie czy Wschodzie, co młodym mówi słowo »katolicki«, jakie budzi skojarzenia. Usłyszymy zapewne inkwizycja, pigułka itp. Kościół (w swym najsłabszym dokumencie soborowym) »uświęcił« mass media, ale czy z ich pomocą może wyjawić Basi i Kasi swoją najgłębszą tajemnicę, jedyną, która go czyni wiarygodnym? Czy nie będzie wtedy zmuszony do ukazywania jej co najwyżej w przybliżonej tylko, udziwniającej i moralizującej (»przystępnej«) formie? I czy wtedy, zamiast wypełniać swą misję, nie będzie raczej uprawiać propagandy?» (s. 9). Te zdania odnoszą się do tematu *Świadectwo niewiarygodne* (s. 9–10) i włączone są do zastanowień nad wiodącym pytaniem części wprowadzającej: *Czy „powszechne” jeszcze nam coś mówi?* Na każdej niemal stronie napotyka się zresztą na sformułowania, które, rzec by można, mrożą krew w żyłach – tak stymulują do myślenia i tak bardzo zobowiązują do korygowania swoich zastarzałych schematów myślowych. Ale takie jest i na tym polega dobrodziejstwo obcowania z wielkością.

Duży artykuł można by napisać, np. na temat jednego, właśnie korygującego owe schematy myślowe i stymulującego refleksję, stwierdzenia von Balthasara: „Nasza epoka jest obrazoburczą” (s. 14). Ileż głębokich treści zdołał on umieścić na jednej stronie, na której wyjaśnia swoje w tym względzie przekonania!

W ten z grubsza sposób, z pilną uwagą należałoby wczytywać się w zdania wszystkich stron tej małej książeczki napisanej przez wielkiego teologa, który pisał ją, bo miał coś ważnego do powiedzenia czytelnikowi. Niepodobna spokojnie, bez poruszenia mózgu i serca – i wiary przechodzić w lekturze ze strony na stronę. Rzeczywiście, miał rację von Balthasar, który uprzedzał biorącego tę książkę do rąk, że nie znajdzie w niej tego, co może i powinien szukać w podręcznikach teologii. Ale, powiedzmy, jeśli lektura podręczników jest na ogół nużąca, tę rzecz czyta się z rosnącą radością. I przeczytać się powinno. Wielokrotnie. Ten, kto przestudiował już teologię i chciałby się w nią jeszcze wgłębić, a nie tylko zadowolić pozytywną notą w indeksie studenckim ze zdanych egzaminów, będzie wdzięczny von Balthasarowi za ten wielki drobiazg: za rozdziały o powszechności Kościoła, za medytację nad jego posłaniem i strukturą, świętych obcowaniem, nad apostołskością Kościoła, nad Wcieleniem (rozdział niebываły!) i nad ekumenią.

Przytoczmy na koniec jedno zdanie z rozdziału o Wcieleniu (*Incarnatus est*, s. 71–77). „Religia to świat zmierzający ku Bogu. Chrześcijaństwo to Bóg, który idzie do świata, i ludzie, idący do Niego przez wiarę. Katolicyzm jest chrześcijaństwem, w którym Bóg przemierza tę drogę w całości, aż do jej gorzkiego, a ostatecznego błogosławionego końca” (s. 71).

ks. Tadeusz Sikorski

Yves Congar OP, *Kościół, jaki kocham*, tłum. Arkadiusz Ziernicki, Kraków 1997, ss. 118.

Znowu, dzięki Bogu, mamy odrobinę Congara po polsku. A już było tęskno do niego. Wprawdzie stosunkowo niedawno Wydawnictwo Księży Marianów z Warszawy uraczyło nas jego trzytomową sumą teologiczną o Duchu Świętym (*Wierzę w Ducha Świętego*, 1995–1996), ale jeśli jest prawdą, że apetyt rośnie w miarę jedzenia, trudno, żeby te trzy grube tomy na długo zaspokoili głód czytelnika, zwłaszcza jeśli złakniony jest wybornej, wielkiej teologii niezującego już „męczennika” Kościoła. I zwłaszcza, jeśli się wie, że ten „męczennik” nigdy się nie obnosił ze swoim cierpieniem, lecz niezmiernie, w każdej okoliczności życiowej, wyznawał swoją miłość Oblubienicy, którą darzył niepodzielnym uczuciem *caritatis*.

To, że cierpiał, jest pewne. I to, że Oblubienicę, która zadawała mu wiele nie zasłużonego Bólu, miłował bezgranicznie, też nie ulega wątpliwości. Można się o tym dowodnie przekonać przypominając sobie Congarowe *Życie dla prawdy*, wywiad rzekę, którego udzielił Jeanowi Pujo (1975), a który pięknie przetłumaczył i wydał w ówczesnym Instytucie Wydawniczym PAX nabożny Adam Paygert (1982). To było chyba jedyne publiczne wyznanie Congara, spowiedź niejako, twardego człowieka z Sedanu, nieskorego do osobistych wynurzeń. Ale bardzo wiele detali z życia tego prawdziwego bretończyka przez swojego dziadka, nieskorego do zwierzeń, znajdzie się w tym wywiadzie, istnej rzeczywiście rzece (ss. 202), zwłaszcza jego umiłowanie Kościoła. Nigdzie indziej niepodobna by na nie natrafić. I nigdzie indziej nie sposób byłoby się doszukać informacji o ciężkich kolejach życia dominikanina, mistrza teologii (*maître en théologie*), który odsunięty od katedr uniwersyteckich, pozbawiony nawet jurysdykcji do spowiadania, nie załamywał się i bezustannie pracował.

Spotkałem go w Strasburgu, gdzie spędzał część doli wygnańczej, życzliwie przyjęty przez ówczesnego ordynariusza diecezji, sulpicjanina i dawniejszego profesora egzegezy biblijnej J. J. Webera, pasterza, którego wszyscy miłowali bez reszty. Congar mieszkał w Strasburgu w klasztorze Domi-

nikanów, nierzadko odwiedzał nasz konwikt i opowiadał o Soborze, który się właśnie odbywał w Rzymie i dokąd go, niejako na zakończenie wygnania powołano na eksperta.

Ale i w owej publicznej spowiedzi przed J. Puyo, choć nie taił niczego, nigdy nie wypowiedział ostrzejszego słowa o Kościele, żadnej zgryzoty, które musiały go trawić. Wszędzie jest tylko miłość do Oblubienicy. Ta nigdy nie przybladła.

Jakże się więc uradowałem, gdy w 1994 r. Jan Paweł II mianował go kardynałem. Był już wtedy sparaliżowany i przykuty do wózka inwalidzkiego. Nie mógł sam odebrać insygniów kardynalskich i dlatego z polecenia Papieża zawiózł mu je do Paryża kard. J. Willebrands, wielki ekumenista. Wkrótce jednak, 22 czerwca 1995 r., kard. Congar zmarł. Tak, by użyć pięknego wyrażenia o. prof. C. Napiórkowskiego z jego wstępu do polskiego wydania trylogii o Duchu Świętym, zakończył „swoją łabędzi śpiew” (s. 20). W liście kondolencyjnym do kard. Jean-Marie Lustigera, arcybiskupa Paryża, Ojciec Święty pomieścił wzruszające wręcz zdanie: „był wiernym sługą Kościoła, nawet w długim okresie bolesnych doświadczeń” (L'OR, wyd. pol., 8–9, 1995, s. 65).

Na tym być może tle należałoby czytać *Kościół, jaki kocham*. Nie jest to w żadnym razie intymny dziennik o. Congara, lecz książka teologiczna obfitująca, jak zwykle u Congara, w liczne i długie przypisy pisarza erudyty. Jest w niej pięć wcześniej publikowanych studiów w lat 1963–1967 o Kościele – Ludzie Bożym, powszechnym sakramencie zbawienia, ludzie mesjanicznym jako załączku jedności i nadziei całego rodzaju ludzkiego, o prawdziwym sensie Kościoła i o modlitwie o jedność. Pierwsze z nich było już wcześniej w Polsce znane. Ukazało się w nieodżałowanym czasopiśmie „Concilium” (1–10, 1965–77, *Kościół jako Lud Boży*, s. 13–27). „Concilium” w Polsce od dawna już nie ma, zlikwidowaliśmy je niefortunnie, bez ingerencji państwowej cenzury, jak gdyby w rodzimym posoborowym „prezencie”. Otóż zdarzyło się, że po trzydziestu z górą latami ten Congarowy tekst do nas powrócił, ubogacony nadto innymi tekstami, by nam, w naszym nowym czasie pokazać, jak kard. Congar kochał Kościół. Warto by z pośpiechem zacząć nadrabiać zaległości w lekturze takich tekstów teologicznych. I w rozbudzaniu przy ich pomocy swojej miłości do Kościoła, bardzo nadwyżonej przecież w szczęśliwie minionym czasie zniewolenia umysłów i serc.

ks. Tadeusz Sikorski

Wolf-Dieter H a u s c h i l d, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Band I: *Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloch 1995, ss. 694.

„Ta książka ma długą historię, związaną z faktem, że pomimo iż nie brakuje dobrych podręczników, to jednak czasem trudno jest wskazać studentom jedną pozycję, która byłaby całościowym kompendium, mogącym służyć jako punkt odniesienia podczas studiowania”. W ten sposób rozpoczyna prezentację podręcznika jego autor. I faktycznie, zadanie, jakie postawił sobie przy redagowaniu tej pozycji, wydaje się bardzo trudne do wykonania. Zamierzył bowiem ułożyć podręcznik, który jak to wynika z tytułu, będzie jednocześnie prezentacją historii Kościoła i historii dogmatów w okresie od początków Kościoła do XV w. Podręcznik ten ma również dawać przejrzysty przegląd podstawowych wiadomości z tych dziedzin oraz otwierać perspektywy i wskazywać drogi pogłębiania wiedzy, czyli uniknąć bardzo często spotykanego w tak obszernych tematycznie kompendiach zatrzymywania się na poziomie niewiele wnoszących ogólników. Podział materiału na podstawowy i uzupełniający został uwidoczniiony przez układ typograficzny. Wiadomości podstawowe są wydrukowane większą czcionką, stanowią one mniej niż połowę zawartości książki i, jak podkreśla sam Autor, stanowią samoistną całość, zrozumiałą bez potrzeby odnoszenia się do treści wydrukowanych mniejszą czcionką, które znajdują się w każdym rozdziale. Po każdym rozdziale została podana krótka bibliografia, koncentrująca się przede wszystkim na podaniu źródeł, a zwłaszcza ich niemieckich tłumaczeń.

Powracamy do pierwszego z problemów, czyli podwójnego tytułu: *Podręcznik historii Kościoła i dogmatów*. Autor wychodzi z założenia, że rozwój historyczny, a zatem rozwój struktury Kościoła i rozwój nauczania Kościoła, to dwie części jednego niepodzielnego procesu. Takie rozwiązanie jest oczywiste i powszechnie uznawane. Natomiast różnie bywa określana zależność: czy historia i wydarzenia kształtowały dogmaty, czy na odwrót. Autor, choć w tytule daje pierwszeństwo historii, w układzie treści, jak się wydaje, daje pierwszeństwo dogmatom. Całość podzielona jest na dziesięć rozdziałów. 1. *Chrześcijańska nauka o Bogu, jako nauka o Trójcy*; 2. *Chrześcijańska wspólnota jako instytucja Kościoła*; 3. *Wczesne chrześcijaństwo i Cesarstwo Rzymskie*; 4. *Spór chrystologiczny i zerwanie jedności kościelnej*; 5. *Augustyn i rozwój nauki Kościoła Zachodniego*; 6. *Monastycyzm jako prawdziwe chrześcijaństwo*; 7. *Chryścianizacja Europy*; 8. *Papiestwo i rzymski katolicyzm*; 9. *Władza duchowna i świecka na chrześcijańskim Zachodzie*; 10. *Rozkwit teologii w Średniowieczu*. Na początku każdego z tych rozdziałów jest umieszczona tabelka dająca przegląd najważniejszych wydarzeń historycznych i doktrynalnych oraz osób z opisywanego okresu.

Już przegląd tytułów rozdziałów pokazuje, że Autor chce przedstawić rozwój Kościoła, wychodząc od rozwoju jego podstawowej prawdy wiary – nauki o Trójcy Świętej. Podobnie w kolejnych rozdziałach wskazuje na spory chrystologiczne jako na źródło i przyczynę rozdarcia, jakie dokonało się w V w. na Wschodzie chrześcijaństwa. Zresztą sam Autor wielokrotnie podkreśla, że rozwój refleksji trynitarno-chrystologicznej jest centralnym tematem historii Kościoła. Inne aspekty rozwoju Kościoła są od niego, choćby nie było to wprost uświadomione, zależne. Jednakże pomimo uwypuklenia tej zależności, Autor nie przedstawia całego rozwoju Kościoła wyłącznie według powyżej przedstawionego schematu. Raczej stara się przedstawić wieloaspektowość i obustronną zależność, jaka zachodziła podczas dziejów Kościoła między rozwojem i kształtem doktryny a rozwojem i kształtem instytucji Kościoła oraz jego odniesieniami do świata zewnętrznego.

Co charakterystyczne, jedyną postacią, której został poświęcony cały rozdział, jest św. Augustyn. Autor jest przekonany, że jego wpływ na kształt chrześcijaństwa zachodniego jest nieporównywalny z nikim innym. I to zarówno wpływ na rozwój nauki, jak i pośrednio na kształt instytucji kościelnych. Pisze: „Charakterystycznym fenomenem w historii jest fakt, że w niektórych osobach odzwierciedlają się całe epoki. Takie osoby oddziałują potem przez długi czas. W chrześcijaństwie zachodnim odnosi się to przede wszystkim do Augustyna, który stoi na styku starożytności i średniowiecza [...]. Naznaczył on chrześcijaństwo zachodnie na następne tysiąc lat, a właściwie aż do dzisiaj”. Główne punkty oddziaływania Augustyna to, według Autora, nauka o grzechu i łasce oraz eklezjologia i sakramentologia. Oczywiście Autor przyznaje, że wpływ Augustyna jest widoczny w każdej właściwie dziedzinie nauki i życia Kościoła.

Autor chce przedstawić dzieje całego chrześcijaństwa, a nie tylko Kościoła katolickiego, jest bowiem przekonany, czemu daje wielokrotnie wyraz, że chrześcijaństwo od samego początku było wielokształtne i jedność kościelna była zawsze postulatem, ideałem, do którego dążono, a nie rzeczywistością. Również sama wizja, rozumienie, na czym ma polegać ta jedność, do której Kościół zmierza od samego początku, była przedmiotem sporów i dyskusji w Kościele.

Według Autora drugim, oprócz rozwoju doktryny, czynnikiem, który miał ogromne znaczenie dla rozwoju i kształtu Kościoła był świat, w którym wzrastało chrześcijaństwo. Z jednej strony, był to fakt, że chrześcijaństwo rozwijało się przez pierwsze wieki wewnątrz Cesarstwa Rzymskiego, z drugiej, środowisko kulturowe tradycji greckiej. Autor wiele więcej uwagi poświęca wzajemnym zależnościom między Cesarstwem a rozwijającym się Kościołem i wpływem struktur Cesarstwa na kształt struktur Kościoła, które potem zostały przeniesione na struktury państwowe w rodzącej się Europie średniowiecznej niż wpływom filozofii greckiej na rozwój teologii.

Choć celem każdego podręcznika jest podanie podstawowych wiadomości z danej dziedziny w możliwie uporządkowanej i zobjektywizowanej formie, nie zaś prezentacja poglądów Autora, to jednak, zwłaszcza przy pisaniu dzieła obejmującego tak obszerny materiał, Autor nie może uniknąć narzucenia swojego punktu widzenia. Dotyczy to zwłaszcza syntezy i podstawowych



założeń dotyczących wzajemnych zależności i wagi poszczególnych procesów i wydarzeń w historii Kościoła. Wolf-Dieter Hauschild w swoim *Lehrbuch* dał obraz Kościoła jako wspólnoty i instytucji wielokształtnej, której rozwój dokonuje się przede wszystkim przez rozwój refleksji i doktryny. Z drugiej strony, ta wspólnota i instytucja rozwija się w ciągłym kontakcie ze światem, w którym wzrasta. Choć często relacje te są napięte dokonuje się nieustanna wymiana: Kościół czerpie z dorobku kultury, filozofii i instytucji otaczającego go świata, i ze swej strony coraz bardziej wpływa na kulturę i instytucje społeczności, które ogarnia. Autorowi udało się przedstawić bogactwo i dynamikę tych wzajemnych zależności i nie sprowadzić ich do jednego, uproszczonego schematu.

Również samo chrześcijaństwo Autor przedstawił jako jedność wielości, jako fenomen wielokształtny i wielowymiarowy, dynamiczny i ciągle poszukujący swojej tożsamości i jedności.

Prawie siedemset stron zwięzłego tekstu daje naprawdę wiele wiadomości, podręcznik ten może więc spełniać funkcję pozostającego w zasięgu ręki leksykonu. Ułatwiają to listy i indeksy: lista cesarzy rzymskich i bizantyjskich, lista władców państwa Franków, Biskupów Rzymu, indeks imion i indeks rzeczowy. Stosunkowo najszerszą stroną podręcznika są mapy umieszczone w tekście: mało dokładne i dość ubogie graficznie.

ks. Jan Słomka

*Pierwsze pisma greckie o dziewictwie: Pseudo-Klemens Rzymski, Listy o dziewictwie; Metody z Olimpu, Uczta; Pseudo-Bazyli, Homilia o dziewictwie; wstęp i opracowanie: ks. Józef Naumowicz, przekład: Stanisław Kalinkowski, ks. Wojciech Kania, ks. Józef Naumowicz, Kraków 1997, ss. 300.*

Jest to szesnasty tom znakomitej serii *Źródła monastyczne*, wydawanej przez benedyktynów tynieckich, a redagowanej przez ks. Marka Starowieyskiego. Począwszy od tomu czternastego, w serii tej pojawiły się trzy nurty: starożytność (pierwsze trzynaście tomów w całości zalicza się do tego nurtu), opracowania (t.14: Jean Leclercq OSB, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, wyróżniony czarnym kolorem okładki), średniowiecze (*Najstarsze pisma Kartuzów*, wyróżniony żółtawym kolorem okładki; te kolory dotyczą tylko wydania w formie broszurowej).

W szesnastym tomie umieszczone zostały przekłady trzech tekstów, pochodzących z drugiej połowy III i pierwszej połowy IV wieku, poświęconych w całości problematyce dziewictwa. Dwa z nich, Pseudo-Klemensa *Listy o dziewictwie* oraz Metodę z Olimpu *Uczta*, były już wcześniej publikowane.

Tłumaczenia poprzedzone są wstępem ogólnym autorstwa ks. Józefa Naumowicza. Omawia on, po krótkim wprowadzeniu w problematykę dziewictwa, najważniejsze pisma o dziewictwie z całego okresu patrystycznego: od Tertuliana do Aldhelma (zm.709). Następnie przedstawia niektóre aspekty nauki o dziewictwie w okresie patrystycznym. Podkreśla, że jeżeli patrzeć na liczbę pism poświęconych temu tematowi, to nie można twierdzić, że temat dziewictwa i czystości był w jakikolwiek sposób dominujący. Niemal wszyscy pisarze wczesnochrześcijańscy ujmowali dziewictwo chrystocentrycznie, jako mistyczne zaślubiny z Panem. Wielokrotnie powraca także motyw dziewictwa jako stanu pierwotnego człowieka – w raju, przed grzechem pierworodnym. W ten sposób dziewictwo jako odnowienie stanu pierwotnej czystości jest jednocześnie zapowiedzią eschatologicznego odnowienia całego stworzenia. W zachęcaniu do dziewictwa dominuje więc argumentacja biblijna. Osobnym często poruszonym tematem jest relacja dziewictwa do stanu małżeńskiego. Choć, w przeciwieństwie do pism gnostyckich i heretyckich, głoszenie czystości nie wypływa z lęku przed małżeństwem, jednak niektóre teksty pisarzy pierwszych wieków „poświęcają wiele miejsca ukazaniu złych stron małżeństwa. Stwierdzają, że stan małżeński przeznaczony jest jedynie dla ludzi słabszych i służy tylko godziwemu uśmierzeniu pożądliwości”. Takie koncentrowanie się na

niedogodnościach praktycznych małżeństwa sąsiaduje jednak w pismach Ojców z podkreślaniem jego wielkiej wartości i godności. Można, stwierdza ks. Naumowicz, zauważyć, że stopniowo dzieiwo zmienia swe uzasadnienie u Ojców Kościoła. Początkowo, a zwłaszcza w Nowym Testamencie, ma ono wartość przede wszystkim pozytywną, „dla Królestwa”. Potem zaczyna dominować argumentacja negatywna: wyrzeczenie się małżeństwa i uwolnienie od namiętności.

Ostatnia część wstępu poświęcona jest bardzo skrótowemu omówieniu wzajemnych proporcji liczbowych ascetyzmu żeńskiego i męskiego oraz rozwoju form życia ascetycznego. Zarówno wstęp ogólny, jak i każde z przetłumaczonych pism opatrzone są obszerną bibliografią.

Po tłumaczeniach umieszczone zostały indeksy: biblijny oraz imion i nazw własnych.

Pierwszy z umieszczonych w tomie przekładów to Pseudo-Klemensa *Listy o dziewictwie*. Przekład *Listów* był opublikowany w „Vox Patrum”: PSEUDO-KLEMENS, *Listy do dziewic*, wstęp S. Longosz, przekład W. Kania, „Vox Patrum” 30–31 (1996), s. 405–432. Obecne wydanie jest przedrukiem poprzedniego z dodanymi tytułami rozdziałów. Bez zmian pozostawiono zarówno tekst przekładu, dokonanego przez ks. Wojciecha Kanię z języka syryjskiego, jak i przypisy opracowane przez ks. Stanisława Longosza. Przekład został dokonany z syryjskiego, albowiem całość tekstu *Listów* przetrwała tylko w przekładzie na ten język. W obecnym wydaniu został dodany nowy wstęp, autorstwa ks. Józefa Naumowicza. Zmieniono także tytuł: zamiast *Listy do dziewic* dano w spisie treści i nagłówku tytuł *Listy o dziewictwie*. Jednak ks. Naumowicz we wstępie używa przezważnie tytułu *Listy do dziewic*. Problem tytułu nie jest we wstępie rozpatrywany, ale łatwo znaleźć powód zamieszania. Otóż, jak można zauważyć w załączonej bibliografii, wydanie PG 1,397–452 podaje tytuł *Epistolae ad virgines*, natomiast wszystkie pozostałe wydania używają tytułu zawierającego słowa *de virginitate*. Tytuł *o dziewictwie* lepiej oddaje zawartość *Listów*. We wstępie zostały szczegółowo omówione: historia tekstu *Listów*, problematyka czasu i miejsca powstania, układ treści oraz problematyka poruszana w *Listach*. *Listy* powstały najprawdopodobniej w pierwszej połowie III wieku, na co wskazuje opisywany w nich klimat życia ascetycznego, we wczesnej fazie jego rozwoju. Pochodzą prawdopodobnie ze środowiska syropalestyńskiego i są adresowane do ascetów z innego regionu. Stanowią ważne świadectwo wczesnej, przedmonastycznej fazy rozwoju życia ascetycznego.

Drugie tłumaczenie to Metodego z Olimpu *Uczta*. Pierwszy przekład *Uczty* ukazał się w 24 tomie serii PSP: Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, tłum. S. Kalinkowski. Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, tłum. S. Kalinkowski, całość wstępem opatrzył i opracował E. Stanuła, Warszawa 1980.

Obecne wydanie zostało w całości przygotowane przez Stanisława Kalinkowskiego. Nie tylko poprawił on swoje tłumaczenie, ale też opracował przypisy i wstęp. W PSP był umieszczony wspólny wstęp do całego tomu autorstwa ks. Emila Stanuli. Wstęp S. Kalinkowskiego rozpoczyna się od przedstawienia postaci Metodego i jego twórczości. Autor *Uczty* żył w drugiej połowie III wieku i działał w Licji, w południowej części Azji Mniejszej. Spośród dzieł Metodego tylko *Uczta* zachowała się w oryginale greckim, pozostałe przetrwały we fragmentach greckich i syryjskich oraz w przekładzie na język starosłowiański. Metody w swoich pismach zwalczał poglądy Orygenesusa, ale jak zauważa S. Kalinkowski, w wielu swoich tekstach okazuje się mocno zależny zarówno od egzegezy, jak i teologii tegoż Orygenesusa. Omawiając strukturę i treść *Uczty*, Autor wstępu ukazuje liczne i głębokie zapożyczenia od Platona, a zwłaszcza zaznaczoną nawet w tytule bezpośrednią zależność od *Uczty* Platona. Metody często wplata wprost fragmenty i parafrazy tekstów *Uczty* Platona do swojego dzieła. Kalinkowski wskazuje również na mniej zauważalne, ale równie istotne zapożyczenia od Orygenesusa. *Uczta* Metodego rozpisana jest na dziesięć mów dziewic, które wygłaszają po kolei pochwałę dziewictwa.

Trzeci, najkrótszy przekład umieszczony w tomie, to Pseudo-Bazylego *Homilia o dziewictwie*, w całości opracowany przez ks. Józefa Naumowicza. W wstępie ks. Naumowicz przedstawia problematykę czasu powstania i autorstwa *Homilii*. Prawdopodobnie powstała ona na początku IV wieku. Przyjmuje się, że jej autor był biskupem jednego z miast greckiego Wschodu. Choć podkre-

śła wielką wartość dziewictwa, nie można go zaliczyć do enkratytów, uznaje bowiem także wartość małżeństwa. Następnie ks. Naumowicz omawia treść homilii, którą wydawcy nazwali „kuriozalną”. Homilia podejmuje problematykę tzw. ascetyzmu rodzinnego, czyli sytuacji, gdy młodzi chłopcy i dziewczęta podejmowali życie ascetyczne, pozostając w domach pod opieką rodziców, zwłaszcza ojców. Zaleca rodzicom jak największą drobiazgowość w czuwaniu nad ich dziećmi – ascetami, zwłaszcza córkami. W odniesieniu do córki „ojciec winien ciągle strzec jej łoża, kontrolować jej śmiech, nastroje i słowa, wszystkie jej pragnienia i odruchy”. To dzięki takim wskazaniom *Homilia* zasłużyła na wspomniane wyżej określenie.

Szesnasty tom *Źródeł monastycznych* to ważna i dobrze przygotowana pozycja. Choć w większości są to teksty już publikowane, jednak poprzednie wydania są trudno dostępne, a obecna edycja nie jest prostym ich przedrukiem, ale nowym, starannym opracowaniem. Otrzymujemy więc dzięki wstępom, jak i przekładom dobry przegląd zagadnień związanych z praktyką i teologią dziewictwa w starożytności chrześcijańskiej. Mocną stroną tego tomu, jak zresztą i pozostałych w tej serii, jest staranie opracowana, obszerna bibliografia.

ks. Jan Słomka

Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, przekład, wprowadzenie, przypisy i indeksy Michał Wojciechowski, Warszawa 1998, ss. 92.

Jest to 61. tom w serii Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy redagowanej na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, wydany cztery lata po tomie poprzednim. Po długiej przerwie podjęto więc kontynuację tej największej polskojęzycznej serii pism pisarzy starochrześcijańskich. Obecny tom ma odnowioną szatę graficzną i edytorską i w niczym nie przypomina już dawniejszych tomów, wydawanych siermiężnie techniką małej poligrafii.

Autor tego tomu jest filologiem i to widać. Podaje bowiem we wstępie precyzyjne, starannie przemyślane założenia metodologiczne swojego przekładu i potem wiernie je realizuje. Przekład, według słów tłumacza, „dąży do oddania myśli autora w sposób dosłowny, na ile jest to możliwe w ramach reguł języka polskiego. Słowa wymagane przez składnię polską, a nie mające odpowiednika w oryginale umieszczone są w nawiasach kwadratowych”. Cytaty biblijne tłumaczone są wraz z całością, co jest oczywiście jedynym dobrym rozwiązaniem przy przekładaniu tekstów Ojców. Takie założenia tłumacz wiernie wypełnił. Zwrócił także w przekładzie uwagę na wiele kluczowych pojęć teologicznych niemożliwych do jednoznacznego przełożenia na język polski. Każde z tych pojęć (np. *logos*, *enanthropesis*, *pronoja*, *demiourgos*, *fthora*, *parousia*) opatrzył znakomitym komentarzem w przypisach. Jest to nieoceniona pomoc przy korzystaniu z tekstu przekładu dzieła teologicznego. Przekład jest poza tym uzupełniony trzema indeksami: biblijnym, imion i nazw geograficznych oraz rzeczowym. We wstępie została podana obszerna informacja bibliograficzna dotycząca wydań krytycznych i przekładów na języki nowożytnie. Obecny przekład jest pierwszym całościowym tłumaczeniem na język polski. Przekład został więc dokonany i opracowany w sposób odpowiadający charakterowi tekstu, jest to bowiem tekst teologiczny, w którym liczy się nie tyle elegancja frazy, co wierność w oddawaniu zniuansowanych znaczeń pojęć teologicznych.

O wiele słabszą częścią publikacji jest ten fragment wstępu, który zajmuje się omówieniem teologii Atanazego i teologii samego dzieła. Teologia Atanazego jest omawiana w odniesieniu do czasów nowożytnych i przy użyciu terminologii z czasów nowożytnych (np. „Teologia i antropologia Atanazego dadzą się przedstawić w schemacie nazwanym w czasach nowszych historiozbawczym” (s. 12). Przy czym odniesienia te są dość chaotyczne, czasem przechodzą w próby „obrony” Atanazego. Taką tendencję widać na przykład gdy tłumacz stara się „usprawiedliwić” przed współczesnym czytelnikiem podejście Atanazego do kwestii zmartwychwstania, jego brak zainteresowania faktami (s. 15). Jednak najpoważniejszym mankamentem tej prezentacji jest brak próby umiesz-

czenia teologii Atanazego w kontekście ogromnie skomplikowanej sytuacji teologicznej IV wieku, a zwłaszcza pokazania jej jako kontynuacji rozwoju teologii w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa. Nie został więc podjęty jeden z ważniejszych problemów dotyczących teologii Atanazego, czyli kwestia jego zależności od tradycji aleksandryjskiej i antiocheńskiej; nie ma przedstawionej problematyki chrystologii Logos-sarx, kluczowej do zrozumienia tego wczesnego pisma Atanazego: albowiem myśl teologiczna Atanazego rozwijała się. Zaczynał on od dość radykalnej chrystologii Logos-sarx, którą znajdujemy właśnie w jego piśmie *O wcieleniu Słowa*, a dopiero wiele lat później doszedł w swej refleksji do większej wrażliwości na integralność człowieczeństwa Jezusa. Również prezentacja doktryny trynitarniej Atanazego jest bardzo ogólna: „Wizja Boga jest w pełni trynitarna. Syn Boży, Bóg Słowo, jest współistotny Ojcu” (s. 13). Takie zdanie zupełnie nie oddaje istoty problemu. Po pierwsze, początek IV wieku to okres, kiedy nie pojawia się jeszcze problematyka Ducha Świętego jako Trzeciej Osoby Trójcy, co widać choćby w sformułowaniu Credo Nicejskiego, po drugie, samo słowo „współistotny” jest wprowadzone dopiero na Soborze w Nicei i jest tam kontrowersyjną nowością, a zatem trzeba jego użycie skomentować. Poza tym zupełnie nie został zauważony problem pozycji Atanazego wobec różnych koncepcji trynitarnych, przede wszystkim subordycjanistycznej i monarchianistycznej. Pismo *O wcieleniu Słowa* powstało ok. 320 roku, a zatem na samym początku sporów ariańskich, które przecież staną się głównym polem działalności teologicznej Atanazego. We wstępie nie została podjęta kwestia, czy pojawia się już w tym piśmie polemika antyariańska.

Natomiast we wstępie są zawarte cenne uwagi dotyczące środków retorycznych stosowanych przez Atanazego i kontekstu kulturowego jego tekstu.

Podsumowując, można zauważyć, że zwłaszcza gdy chodzi o przekłady tekstów tak skomplikowanych teologicznie jak *O wcieleniu Słowa* Atanazego nie jest najlepszym rozwiązaniem sytuacja, w której przekład, wprowadzenie, przypisy i indeksy wykonał jeden autor. Komplikacja i rozległość zagadnień patrystycznych sprawiają bowiem, że jest prawie niemożliwe, aby jedna osoba miała kompetencje pozwalające równie dobrze rozwiązywać zagadnienia filologiczne, związane z samym przekładem, jak i teologiczne, związane z pisaniem wstępu. Przy opracowywaniu takich przekładów coraz bardziej konieczna jest praca zespołowa.

ks. Jan Słomka

Ks. Jan Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, ss. 522.

Nakładem Instytutu Wydawniczego PAX, z wielką starannością edytorską – co od razu rzuca się w oczy czytelnika i stanowią jej dodatkowy walor – ukazała się potężna, licząca 522 strony (formatu podręcznika akademickiego) monografia autorstwa ks. Jana Sochonia. Nazwisko Autora bynajmniej nie jest obce wielbicielom współczesnej poezji polskiej (zwłaszcza o inspiracji religijnej), środowisku krytyki literackiej i coraz częściej także – środowisku filozoficznemu. Tym razem ks. dr Jan Sochoń, adiunkt przy Katedrze Filozofii Boga i Religii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i wykładowca przedmiotów filozoficznych i literatury w innych kościelnych uczelniach, obdarza nas owocem swych wieloletnich badań, które stanowią treść jego rozprawy habilitacyjnej. Autor nadał swojej pracy tytuł niezwykle atrakcyjny i frapujący zarówno pod względem literackim, jak i filozoficznym. Trudno się temu dziwić. W jednej bowiem osobie reprezentuje wytrawnego literata – człowieka wyczulonego na estetykę wysławiania i piękną polszczyznę oraz docieklivego filozofa. Właściwy przedmiot, któremu poświęcona jest monografia ks. Sochonia, zdradza podtytuł: *Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*.

Monografia w swej strukturze została podzielona na trzy części. W całości składa się z dziewięciu rozdziałów. Część pierwsza (*Dwie wizje rzeczywistości – monizm i pluralizm*) i część trzecia (*Panlogizm Hegla. Nieudana próba racjonalnej syntezy rzeczywistości, czyli filozofia poza realizmem i istnieniem*) mają po dwa rozdziały, część druga, zatytułowana *Drogi europejskiej filozofii uzasadniającej jedność świata*, skomponowana jest z pięciu rozdziałów, te zaś z licznych paragrafów.

Perspektywę badawczą wyznacza Autorowi monografii teza M. A. Krąpca OP, wyjęta z pracy tegoż *Odzyskać świat realny* (1993), którą ks. Sochoń umieszcza wśród tzw. *Zdań przewodnich* (s. 9–10): „W całej filozofii (*pars potior pro toto*) istnieje właściwie tylko jeden problem, wokół którego krąży cała myśl filozoficzna wieków starożytnych, średnich i nowożytnych, a jest nim problem czy też ‘skandal’ j e d n o ś c i bytów. W tym też problemie są zamknięte zagadnienia teoriopoznawcze” (s. 10). Można powiedzieć, iż ks. Sochoń, wędrując wzrokiem za spojrzeniem Mistrza, podejmuje się, śledząc dzieje metafizykowania, zweryfikowania przekonania swojego Lubelskiego Nauczyciela. Decyduje się, częściowo tylko podzielać stanowisko M. Heideggera<sup>1</sup>, (ks. Sochoń daleki jest od tego, by godzić się z heideggerowską tezą o kresie istnienia wszelkiej metafizyki i postmodernistycznym wieszczeniem jej dekonstrukcji; nie przystaje także na redukcję filozofowania – filozoficznego poznania do hermeneutyki, choć potrzebę tej ostatniej bardzo wyraźnie widzi i artykułuje<sup>2</sup>), na żmudną wyprawę po meandrach, jakimi kluczyło filozoficzne myślenie protagonistów mądrości. Próbuje w istocie pokazać proces unieruchomienia poznania na rzecz myślenia, dokonujący się za sprawą monistycznych sposobów filozofowania (zob. s. 58), niszczący mądrościowe rozumienie rzeczywistości, przekreślający realizm religijnego doświadczenia (por. s. 60–71), prowadzący każdorazowo i ostatecznie tylko do nowej postaci ideologii (por. s. 58).

Chcąc najbardziej syntetycznie zaprezentować doniosłość zagadnienia, któremu Autor rozprawy poświęcił kilka lat studiów, należałoby przywołać przestrożę Arystotelesa z jego dzieła *De co elo*. Filozof powiada: „Nieznaczne odchylenie od prawdy, popełnione na samym początku, rośnie do rozmiarów dziesiątków tysięcy, w miarę jak postępuje badanie”<sup>3</sup>. Przestroga ta nie uszła uwadze św. Tomasza z Akwinu, który w swoim – jak się to podkreśla – młodzieńczym dziełku *De ente et essentia*, zaraz na początku odnotował: *Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in primo ‘Co eli et Mundi’*<sup>4</sup>. Jakież zatem błąd, jakież odchylenie od prawdy wchodzi w grę, które może mieć tak dalekosiężne konsekwencje? Zdaniem Autora rozprawy: „najważniejszym elementem wyznaczającym przestrzeń otwartego sporu stał się spór o rozumienie rzeczywistości, dokonujący się wewnątrz metafizycznego podziału na monistyczne i pluralistyczne filozofie bytu. [...] Albowiem najistotniejsze zagadnienia teoriopoznawcze wiążą się bezpośrednio z odpowiedzią na pierwsze pytanie metafizyki: czy istnieje wiele bytów czy tylko jeden, jedyny byt, czy rzeczywistość jako taka i w całości przedstawia się jako pluralistyczna czy monistyczna? Jedność czy wielość – oto rzeczywisty problem, ‘skandal’ filozofii.” (s.

<sup>1</sup> „Teraz, u kresu wszelkiej metafizyki, nie pojedyncze próby metafizyki jako nauki coś nam mówią, lecz ‘tylko’ dzieje metafizyki.” Martin Heidegger, *Przyczynki do filozofii* (1936) [s. 10].

<sup>2</sup> Ks. Sochoń w sposób ważny stwierdza, iż: „Filozofia zatem r o z g r y w a s i ę, jeżeli wolno powiedzieć, zawsze wobec podstawowego faktu **bycia istniejącej rzeczywistości** (*wszystkie podkreślenia Autora – S.S.*), albowiem ona (rzeczywistość) wymusza niejako na człowieku odpowiednie poznawcze działania i sposoby zachowania w kulturze, w tym rozumiejąco-akceptujące odnoszenia się do historii i tradycji kulturowej. [...] Odpowiedź na te fundamentalne pytania (Co sprawia [jaki czynnik?], iż rzeczywistość jest właśnie rzeczywistością, a nie, na przykład zespołem wyobrażeń bądź werbalnych dystynkcji – dop. S.S.) musi odwoływać się do diachronicznego porządku działań filozoficznych. Dlatego *dziejowość*, by użyć terminu współczesnej hermeneutyki, weszła na stałe do podstawowego słownika pojęć filozoficznych, choć nie stanowi przedmiotu pierwszoplanowych dociekań. Najwłaściwszym bowiem i – tak rzecz – jedynie możliwym do zaakceptowania przez filozofię (nazwijmy ją klasyczną) przedmiotem poznania filozoficznego jest **byt** pojmowany **realistycznie**, to znaczy w sposób podkreślający **istnienie** jako czynnik, dzięki któremu rzeczywistość pozostaje rzeczywista” (s. 41).

<sup>3</sup> Arystoteles, *O niebie*, 271b (Tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1980, s. 14).

<sup>4</sup> *De ente et essentia, Proemium* w: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O byciu i istocie. Przekład – komentarz – studia: M. A. Krąpiec*, Lublin 1981, s. 9.

44–45) Od odpowiedzi na ‘pierwsze pytanie metafizyki’ zależy przysłowiowy los mądrości – los odpowiedzi na pytanie *What is all about?*<sup>5</sup> (por. s. 47), z którego jak ze źródła tryska rozumienie kosmosu, człowieka, Boga i wzajemnych relacji zachodzących między tymi głównymi elementami, wyodrębnianymi tradycyjnie jako trzy podstawowe tematy filozofii<sup>6</sup>.

Trzeba od razu powiedzieć, że z postawionego sobie zadania ks. Sochoń wywiązał się. Wywiązał się wręcz znakomicie. Część II i część III pracy zawierają misterne, dociekliwe analizy semantyczno-hermeneutyczne<sup>7</sup>, bogato udokumentowane erudycyjnie współczesnymi badaniami konkretnych zagadnień szczegółowych, które Autor nie tylko potrafił dostrzec i skojarzyć z własnymi dociekaniem, lecz w sposób budzący podziw potrafił wkomponować twórczo we własną syntezę. Dzięki temu otrzymujemy studium historyczno-filozoficzne bardzo rzetelne, a zarazem pełne pasji. Kto pozwoli się poprowadzić Autorowi, z pewnością nie pożałuje trudu – choć ten jest znaczny – przeżyje bowiem swoistą rozkosz filozofowania, które nie jest jakimś abstrakcyjnym „bujaniem” w przysłowiowych obłokach, które nie mają związku z życiem, lecz przeżyje rozkosz filozofowania, które chce pozostać w bliskim związku z życiem ludzkim, z ludzkimi pytaniami o sens. Autor wręcz swoją rozprawą przyczynia się do tego, by takie filozofowanie odzyskać.

Rozprawa ks. Sochoń jest owocem twórczego, śmiałego zamysłu reinterpretacji danych historyczno-filozoficznych, zamysłem śmiałym i twórczym, jednak nie dowolnym. Autor nie wyczuje w sposób nieuzasadniony i pochopny własnych pomysłów, jak to nieraz zdarzało się niestety także wielkim uczonym (np. R. Kenneth Hack, John Burnet<sup>8</sup>), lecz respektuje reguły pracy historyka filozofii oraz zasady metody historycznej filozofowania, którą sformułował i wyznawał É. Gilson<sup>9</sup>. Bogactwo informacji oraz treści dokumentujących tezy Autora, zawartych w przypisach rozprawy, stanowi cenny przewodnik po literaturze przedmiotu, lecz bynajmniej nie ułatwia lektury pracy. Odnosi się wrażenie bycia zasypanym ową, zwłaszcza jeśli idzie o najnowsze publikacje filozoficzne, niebывалą erudycją ks. Sochoń. Autorowi można pozazdrościć w tym dobrym znaczeniu rozmachu pisarskiego. Zresztą temat rozprawy habilitacyjnej ks. Sochoń jest tego rodzaju tematem,

<sup>5</sup> J. Pieper słusznie zauważa, że „do natury sformułowanego pytania (pytania, jakie stawia nauka, a dokładniej człowiek uprawiający nauki szczegółowe – por. S.S.) należy [...] to, że ustala ono kierunek odpowiedzi”. Po czym dodaje: „Jeśli tak spojrzeć na sprawę, to pytanie filozofującego nie jest, ściśle biorąc, w ogóle żadnym pytaniem. *What is all about?* – to raczej jakby artykułowanie milczenia, które w pełnej, niczym nie ograniczonej otwartości nasłuchuje w kierunku świata” (J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 34). W końcu jednak należało dać wyraz owej artykulacji milczenia w pewnym systemie znaków reprezentujących rzeczywistość, dających się zakomunikować (por. Sochoń, s. 41), czyli zdecydować się na pewne ograniczenie (podyktowane: 1) bogactwem rzeczywistości, 2) zasadniczą nieadekwatnością ludzkiego poznania). W tym kontekście ma rację ks. Sochoń, gdy mówi: „Wszyscy filozofowie, oczywiście, nie dystansowali się od przyjmowania istnienia świata jako całości. [...] Problem wyznaczyła dopiero konieczność interpretacji tej całości, ujęcia jej jedności, a zarazem różnorodności wypełniającej tę jedność. Dzięki czemu, a może dzięki komu (jak zapytają zwolennicy ‘filozofii religijnych’) rzeczywistość wciąż zmieniając się i przekształcając, nie ulega zatraceniu i chaosowi” (s. 47). To właśnie pierwsza interpretacja owej całości, czyli poznawcze wyartykułowanie spotkania z rzeczywistością (por. s. 48) jest odchyleniem-błędem, przed którym przestrzegać – zdaniem Autora rozprawy – należy.

<sup>6</sup> Por. S. Kamiński, *Wyzwolenie człowieka a marksizm*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, pod red. A. B. Stępnia, Rzym 1987, s. 199. Dodajmy przy tym, że wyodrębnienie (wyakcentowanie) i interpretacja każdego z osobna z wymienionych elementów determinuje w sposób istotny, wręcz koniecznościowo, rozumienie pozostałych elementów.

<sup>7</sup> Owe analizy implikują analizy filologiczno-lingwistyczne, lecz się do nich nie zewężają. Można nawet powiedzieć, iż Autor rozprawy oszczędza czytelnikowi tych szczegółów w sposób zamierzony i świadomy.

<sup>8</sup> Zob. É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 14–17.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 6. Warto zauważyć, iż sposób postępowania znakomitego francuskiego mediewisty nie może być ks. Sochońowi ani obcy, ani obojętny, zważywszy na fakt, że ks. Sochoń poglądom wspomnianego wyżej autora poświęcił rozprawę doktorską. Zob. J. Sochoń, *Wizja ateizmu Étienne Gilsona*, Wyd. „MAG”, Warszawa 1993.

który pozwala, a nawet wręcz uprasza się o tak rozległe ujęcie i uwzględnienie szerokiego kontekstu współczesnej twórczości filozoficznej. W ten sposób – poniekąd dodatkowo – ks. Sochoń pokazuje doniosłość analizowanego zagadnienia.

Gdyby Autorowi wydało się słuszne opracowanie drugiego wydania powyższej rozprawy, postulowałbym większe udydaktycznienie jej przez zredukowanie kontekstowości wstępu (rozbudowany kontekst postmodernistyczny) i skrócenie istotne części pierwszej (można wiele z poruszonych tu zagadnień sformułować po drodze, tzn. w trakcie analiz i uwydatnić w rekapitulacjach podobnych, jak np. ta – dotycząca stanowiska Parmenidesa (s. 175–178), na rzecz wyeksponowania części drugiej i trzeciej. Inaczej może udałoby się ukształtować akapity, które w obecnej postaci są bardzo obszerne. Mimo pięknej szaty graficznej, wielkiego wysiłku edytorskiego, nie udało się uniknąć dość licznych „literówek”. Prawdopodobnie pośpiech, z jakim opracowywano książkę przed wakacjami, nie był tu bez znaczenia. Wydaje się także, iż oszczędność (np. w rozmiarach czcionki) również – dzieło ks. Sochońia jest naprawdę bardzo obszerne – dała znać o sobie. Oczywiście to wszystko nie umniejsza doniosłości recenzowanej pracy. Jest to jednak lektura wymagająca znajomości historii filozofii, lektura dla osób mających jakąś zaprawę w filozofowaniu (bądź pragnących zdobyć taką zaprawę), a więc dla czytelników przygotowanych i zainteresowanych problematyką filozoficzną. Studium ks. Sochońia jest wielce kształcącą przygodą, w sposób frapujący wprowadzającą w spór o rozumienie świata i siebie. Dobrze się też stało, że wydanie drukiem rozprawy zbiega się czasowo z opublikowaniem encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II, praca ta bowiem wychodzi w dużej mierze naprzeciw trzynastej encyklice obecnego Papieża.

ks. Sławomir Szczyrba

Ks. Marek K a c z m a r e k, *Ku doskonałości kapłana*, Częstochowa 1997, ss. 203.

Sobór Watykański II zapoczątkował okres przemian i poszukiwań, który jeszcze się nie zakończył. Raczej postawił nas dopiero u początków odkrywania jednej z wielu możliwych dróg realizacji duchowości kapłana, scalonej i pełnej, która odpowiadałaby naturze konsekracji kapłańskiej i potrzebom współczesnego świata. Dlatego pojawiają się próby całościowego opracowania duchowości kapłańskiej. Do takich prób należy zaliczyć m.in. prace: M. Marcieła, *Integral formation of catholic priests*, New York 1992 w obszarze języka angielskiego i ks. W. Słomki, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1997.

Nowym impulsem poszukiwań stał się Generalny Synod Biskupów w Rzymie (1990), który omawiał problemy związane z dokonującymi się przemianami w świecie i w Kościele w związku z kapłaństwem hierarchicznym w 25 lat po Soborze Watykańskim II. Owocem prac Synodu jest posynodalna Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*. Również szczególną uwagę duchowości kapłańskiej poświęca obecny papież Jan Paweł II w swoich licznych przemówieniach i listach. Nic też dziwnego, że nauka tegoż Papieża na temat świętości kapłana stała się przedmiotem badań ks. M. Kaczmarka.

Rozprawa składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym rozdziale Autor ukazuje teologiczne podstawy doskonałości kapłańskiej oraz specyfikę życia kapłańskiego. Przedstawia wezwanie kapłanów do realizacji rad ewangelicznych i ich udziału w godności oraz posłannictwie kapłańskim samego Chrystusa. Jako słudzy Chrystusa są oni zatem duszpasterzami i współpracownikami w dziele zbawienia ludzkości.

W drugim rozdziale został zaprezentowany model miłości pasterskiej jako istotny element doskonałości kapłańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II. Powołanie kapłańskie jest bowiem zanurzone w miłości zbawczej Chrystusa i tę miłość ma objawiać światu. Dlatego i miłość pasterska jest

przede wszystkim darem z siebie dla Kościoła na obraz Chrystusa. Kapłan, który odpowiada na swoje powołanie, potrafi ze swojej posługi uczynić przedmiot miłości.

Trzeci rozdział niniejszej rozprawy omawia środki uświęcenia kapłana, na które Ojciec Święty zwraca uwagę. Są to, ogólnie mówiąc, środki sakramentalne i pozasakramentalne. Wśród pierwszych wyróżniają się sakrament pokuty i Eucharystii. Z nich bowiem winien czerpać duchowe siły do naśladowania swego Mistrza. Do środków pozasakramentalnych można zaliczyć modlitwę, praktyki ascetyczne i głęboką cześć do Matki Bożej.

Czwarty rozdział pracy przedstawia problem formacji permanentnej kapłanów. Kapłan na mocy święceń jest zobowiązany do stałej formacji w zakresie ludzkim, pasterskim, duchowym i intelektualnym. Prezbiter na skutek różnych okoliczności życia może zatracić walory ducha czy umysłu, tak istotne w pełnieniu kapłańskiej misji. Stale więc, na różne sposoby, powinien odnawiać w sobie charyzmaty i dary udzielone mu przez Chrystusa w chwili święceń. Dlatego Autor ukazuje formację kapłańską prowadzoną różnymi metodami zależnie od grup wiekowych kapłanów. Od formacji bowiem w dużej mierze zależy doskonałość kapłana i dzieło nowej ewangelizacji w świecie.

W prezentowanej książce Autorowi udało się bardzo dobrze w sposób prosty i jasny naświetlić problem postawiony we Wstępie dysertacji opartej na bogatej literaturze źródłowej. Trudność podjętego opracowania polega na tym, że nauczanie Papieża w analizowanym przedmiocie jest bardzo obszerne. Wśród Jego wypowiedzi, z wyjątkiem dokumentów, nie można znaleźć większej syntezy, którą można by było uznać za całościowe metodycznie ujęte zagadnienie doskonałości kapłańskiej. Dlatego Autor musiał dokonać bardzo wnikliwej analizy ogromnej ilości tekstów i na jej podstawie stworzyć syntetyczną wizję Jego duchowości kapłańskiej. Zapoznanie się z treścią rozprawy przekonuje, iż Autor po mistrzowsku sprostał temu zadaniu.

Kiedy podejmuje się próbę ukazania tego, co stanowi fundament doskonałości kapłańskiej, należy odwołać się do istoty tożsamości kapłańskiej, w której duchowość ta ma swoje źródło. A tożsamość kapłańska posiada charakter relacyjny. Natury kapłana nie da się bowiem rozpatrywać w samej sobie. Jej wewnętrzna prawda odsłania się jedynie w odniesieniu do rzeczywistości, która znajduje się niejako poza nim, a w której kapłan znajduje swoje ostateczne zakorzenienie.

Dlatego relacyjne ujęcie duchowości kapłańskiej jest nowością w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Najmocniej zostało wyrażone w posynodalnej Adhortacji apostołskiej *Pastores dabo vobis*. Ojciec Święty uczy, że tożsamość kapłańska ma swe źródło w Tajemnicy Boga i Kościoła. Stąd też Autor, analizując podstawy doskonałości kapłańskiej, wskazuje na jej powiązanie z pierwotnym źródłem, jakim jest Tajemnica Trójcy Świętej, a później Tajemnica Kościoła. Relacyjność tożsamości kapłańskiej, która jest złączona z naturą kapłaństwa, oznacza odniesienie, komunie kapłana z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym. Komunia miłości z Trójcą Świętą jest fundamentalnym rysem kapłańskiego stylu życia oraz duchowości i formacji kapłańskiej. Szczególnym – wyrazem tej komunii jest życie sakramentalne i modlitwa oraz pełnienie woli Ojca objawionej przez Chrystusa w Duchu Świętym. Relacyjność tożsamości kapłańskiej oznacza także komunie z Kościołem i ludźmi, do których Jezus posyła kapłana. Komunia miłości z ludźmi jest niezbywalnym rysem duchowości kapłańskiej. Kapłan jest nie tylko człowiekiem komunii miłości z Bogiem, ale także komunii miłości z ludźmi. Dla tej komunii miłości z ludźmi nie powinno być granic, poza jedyną, której przekroczyć nie można, a jest nią grzech. Stąd też Ojciec Święty mówi w *Pastores dabo vobis*, że „nie można zatem określić natury i misji kapłaństwa służebnego bez uwzględnienia tych różnych i bogatych odniesień, mających swe źródło w Trójcy Przenajświętszej i urzeczywistniających się we wspólnocie Kościoła” (PDV 12).

Ujęcie relacyjne kapłaństwa pozwoliło Autorowi w sposób prawidłowy podkreślić niektóre jego elementy doktrynalne (rozd. I), ale wyakcentować również i te, które są istotne w permanentnej formacji kapłańskiej, zwłaszcza dotyczące relacji kapłana do Chrystusa, Kościoła i drugiego człowieka (rozd. II i IV). Albowiem formacja powinna uwrażliwiać kapłana na konieczność rozwoju aspektów relacyjności, komunii, jako elementów fundamentalnych tożsamości i duchowości kapłańskiej.



Bardzo istotny pod względem doktrynalnym jest również rozdział drugi niniejszej książki. Ponieważ tożsamość kapłana jest najlepiej czytelna w Chrystusie. W *Pastores dabo vobis* czytamy, że „kapłan jest żywym i przejrzystym obrazem Chrystusa Kapłana” (PDV 12). To właśnie w tajemnicy Chrystusa i swej relacji z Nim, kapłan odkrywa siebie w swej najgłębszej tożsamości, także tej trynitarniej. Kapłan bez odniesienia całkowitego do Jezusa zatraciłby siebie i swą najgłębszą tożsamość. Stąd też duchowość kapłańska, z racji ontycznej jedności kapłana z Jezusem Pasterzem jest ściśle powiązana z naśladowaniem Jezusa Dobrego Pasterza oraz miłością pasterską. Życie duchowe bowiem kapłana kształtuje się poprzez relację z Jezusem Pasterzem i kierowanie się miłością pasterską. Dlatego też można go nazwać człowiekiem miłości pasterskiej. Ta miłość pasterska nie przejawia się pierwszorzędnie w działaniu duszpasterskim czy życiu duchowym. Jest ona czymś więcej niż samym tylko działaniem. Jest ona głęboko osadzona we wnętrzu kapłana i przenika zarówno jego bycie, jak i działanie. One z niej wypływają.

Książka ks. M. Kaczmarka stanowi cenne studium z zakresu doskonałości kapłańskiej i na pewno będzie stanowić znaczące opracowanie dla innych badaczy duchowości kapłańskiej zarówno w przybliżeniu nauczania Magisterium Kościoła, jak również w badaniach tożsamości kapłańskiej w świetle różnych doktryn. Jest to bowiem pierwsza, pionierska praca w polskiej literaturze teologicznej ukazująca dotychczasowe nauczanie Jana Pawła II na temat doskonałości kapłańskiej. Nie ulega wątpliwości, iż nauczanie Ojca Świętego o doskonałości kapłańskiego życia stanowi poważny wkład do teologii i duchowości kapłaństwa, a w sposób szczególny okazuje się nieocenioną pomocą w określaniu kierunków formacji kapłańskiej w nadchodzącym trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa.

Jest to książka bardzo ambitna, wymagająca wiele trudu Autora, a jednocześnie głęboko wartościowa. Może być przewodnikiem dla ojców duchowych i mistrzów nowicjatów, ponieważ wnosi ona nowe naświetlenie w dziedzinie duchowości kapłańskiej.

ks. Stanisław Urbański

René Coste, *Théologie de la paix*, Les Éditions du CERF, Paris 1997, ss. 451.

Kardynał Roger Etchegaray, przewodniczący Rady Papieskiej *Justitia et Pax* we wprowadzeniu do pracy zbiorowej *Les combats de la paix*<sup>1</sup>, wydanej z racji 75. rocznicy urodzin i 40-lecia pracy naukowej ks. prof. René Coste'a, napisał: „Ogromny dorobek Jubilata rozbrzmiewa jak *Bolero* Ravela. W tym przenikliwym i urzekającym dziele dominuje motyw Pokoju, który powraca wielokrotnie w różnych wersjach”<sup>2</sup>.

Coste już w czasie studiów seminaryjnych interesował się i to w sposób szczególnie problematyką wojny i pokoju. Zauważył wówczas, że wielotomowy łąciński podręcznik teologii moralnej zaledwie na kilku stronach w sposób ogólny, a zarazem tradycyjny ukazuje problem wojny. Informacje tą drogą uzyskane nie zadowolili go. Wydaje się, że ów niedosyt i związany z nim niepokój, wynikający z powierzchownego potraktowania tego ważnego zagadnienia, wytyczyły Coste'owi kierunek dalszych poszukiwań.

Dzisiaj jest on autorem 31. pozycji książkowych, kilkuset artykułów i rozpraw naukowych oraz wielu publikacji o charakterze popularnonaukowym. W tym ogromnym dorobku naukowym Coste'a poważna część prac dotyczy zagadnienia wojny i pokoju. Stąd też zwykło się określać go jako teologa tej kwestii.

Analizując dzieło Coste'a w ujęciu chronologicznym, można wyróżnić trzy zasadnicze okresy twórczości: I (1961–1968), w którym Autor omawia problem wojny i pokoju w świetle tradycyjnie

<sup>1</sup> *Les combats de la paix. Mélanges offerts à René Coste*, PSS, sous la direction de Pierre Colombani, Institut Catholique de Toulouse, 1996.

<sup>2</sup> Tamże, s. 5.

pojętej katolickiej nauki społecznej; II (1968–1985), w którym wypracowuje ściśle teologiczną refleksję nad zagadnieniem wojny i pokoju oraz III (od 1985) wówczas teologia Coste'a oparta na orędziu Błogosławieństw Chrystusowych przeobraża się, a myśl Jego nabiera cech teologii mistycznej.

W 1997 r. nakładem Wydawnictwa CERF w Paryżu ukazała się 31. książka R. Coste'a – *Teologia pokoju*<sup>3</sup>. Jest to jednocześnie 203. pozycja słynnej, francuskiej serii, „Théologie et sciences religieuses” (Cogitatio Fidei), w której między innymi opublikowano dzieła: Y. Congara, M.-D. Chenu, E. Schillebeeckxa, J. Moltmanna, J. B. Metz, C. Geffré czy W. Kaspera.

Książka składa się ze wstępu, dziewięciu rozdziałów i obszernego zakończenia. Liczy 451 stron.

We *Wprowadzeniu* Coste stawia od zaraz problem, którym chce się zająć w książce. Wyraża go w pytaniach: Czym jest teologia pokoju? Z jakich elementów się składa? Jak ją budować i uprawiać? Jakie są jej implikacje moralne?

Coste, biorąc pod uwagę, z jednej strony, ponurą rzeczywistość, charakteryzującą się między innymi wyścigiem zbrojeń, niebezpieczeństwem wybuchu wojny nuklearnej oraz, z drugiej strony, uwzględniając najważniejsze wypowiedzi Kościoła na temat wojny i pokoju, uważa, że wypracowanie teologii pokoju nie może być tylko wynikiem refleksji, dziełem intelektu. Ma być także i przede wszystkim aktem wiary w potęgę, siłę i moc pokoju jako daru Bożego, pokoju, jakiego świat dać nie może. Ma to być – dodaje w końcu – dzieło wszystkich ludzi dobrej woli.

Teolog z Tuluzy<sup>4</sup> uważa, że 1983 r. był niezmiernie ważny, jeżeli chodzi o pogłębienie refleksji teologicznej na temat wojny i pokoju. W ciągu tego roku aż 11 Konferencji Episkopatów katolickich zajęło oficjalne stanowisko wobec omawianej przezeń kwestii, wydało specjalne dokumenty w formie listu pasterskiego do wiernych. Na szczególną uwagę pod względem merytorycznym i formalnym zasługuje list biskupów katolickich Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, zatytułowany *Wyzwanie pokoju*. Do tego dokumentu Coste często powraca.

*Teologia pokoju* Coste'a stanowi kontynuację jego słynnej trylogii, dotyczącej życia chrześcijańskiego w naszych czasach<sup>5</sup>.

W opracowaniu teologii pokoju Coste wydobywa najpierw podstawy biblijne kwestii nas interesującej, następnie sięga do Ojców Kościoła, uwzględnia problem wolności i odpowiedzialności, grzechu, nawrócenia i łaski. Z ogromną precyzją konfrontuje złożone i najbardziej palące problemy z wymogami Ewangelii.

Rozdział pierwszy ma wyraźny charakter biblijny. Skoro teologia pokoju ma swe źródło w Bogu, trzeba najpierw sięgnąć do Objawienia. Opisuje więc zachowanie się Jahwe i człowieka wobec często występujących wojen, następnie szczegółowo analizuje interpretację przykazania *Nie zabijaj!*

Pojęcie pokój (*shalom*) występuje w Starym Testamencie kilkaset razy. Jest terminem centralnym w Biblii i oznacza harmonię, powodzenie, zdrowie, szczęście, to wszystko, co składa się na pełny wymiar życia indywidualnego, rodzinnego, społecznego i międzynarodowego. Sięgając z kolei do Nowego Testamentu, wydobywa i analizuje najważniejsze wypowiedzi Chrystusa na temat pokoju. Wiele miejsca poświęca Kazaniu na Górze (Mt 5–7), w sposób szczególny zaś błogosławieństwu odnoszącemu się do budowniczych pokoju (Mt 5, 9).

Opierając się na Listach św. Pawła omawia przymioty i owoce pokoju Chrystusowego jako daru, który przekazał Jezus swoim wyznawcom po zmartwychwstaniu (J 14, 27)<sup>6</sup>.

Po ukazaniu podstaw biblijnych teologii pokoju, Coste przechodzi w rozdziale trzecim do zaprezentowania w zarysie doktryny Kościoła na temat wojny i pokoju. Rozpoczyna od świadectwa chrześcijan pierwszych wieków, zatrzymując się dłużej przy św. Augustynie, którego myślenie

<sup>3</sup> R. Coste, *Théologie de la paix*, Les éditions du CERF, Paris 1997.

<sup>4</sup> Coste od 1952 do 1992 r. mieszkał, wykładał i tworzył w Tuluzie, gdzie był profesorem w Instytucie Katolickim.

<sup>5</sup> Chodzi o trzy znane książki Coste'a: *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité*, Paris 1981; *Le Grand Secret des Béatitudes*, Paris 1985; *La Charte du Royaume*, Paris 1989.

<sup>6</sup> Por. Ga 1, 4; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; Ef 1, 2; Flp 1, 2.

wywarło wielki wpływ na wspaniale opracowaną doktrynę o wojnie sprawiedliwej. Kwestię tę podjął św. Tomasz z Akwinu, precyzując dokładnie warunki, które należy spełnić, żeby wojna mogła być nazwana sprawiedliwą. Coste sięga także do dwóch wybitnych teologów hiszpańskich: Franciszka de Vitoria i Franciszka Suareza, którzy podjęli w sposób wyczerpujący problem prawa do wojny i spojrzenia na nią w kategoriach międzynarodowych. W zakończeniu rozdziału trzeciego Coste nawiązuje do czasów współczesnych, ukazuje na ich tle ruchy, organizacje i stowarzyszenia działające na rzecz pokoju. Najwięcej miejsca poświęca Międzynarodowemu Ruchowi Pojednania, Wspólnocie Arka oraz Międzynarodowemu Ruchowi Katolickiemu Pax Christi<sup>7</sup>.

Rozdział czwarty *Teologii pokoju* wprowadza czytelnika już w problemy etyczne. Pokój jawi się w sercu etyki. Teolog z Tuluzy wykazuje irracjonalność etyczną wojny, ukazuje ją jako zło i sprzeniewierzenie się woli Bożej. Znaczenie i aktualność zasady *non-violence* ilustruje świadectwami M. Luthera Kinga, Helder Camary i Adolfa Pereza Esquivela<sup>8</sup>.

Przypomnienie imperatywu pokoju, jako zasady życia w społeczeństwie, pozwoliło mu z całą stanowczością podkreślić, iż wojna, jako sposób rozwiązywania trudnych oraz pogłębiających się konfliktów od strony etycznej i teologicznej, jest dziś nie do przyjęcia. Nikt nie powinien już dzisiaj uprawiać apologii wojny. W refleksji teologicznomoralnej na temat wojny i pokoju akcent wyraźnie przesunął się i spoczywa na pokoju. Mimo tego wojna jest ciągle wielkim zagrożeniem, największą zbrodnią. Chcąc w sposób możliwie obiektywny i pogłębiony zbudować teologię pokoju, trzeba być świadomym tych zagrożeń. One to stanowią przedmiot refleksji rozdziału piątego omawianej tu książki Coste'a. Autor analizuje najbardziej niebezpieczne zjawiska przeciwne pokojowi w następującej kolejności: ostatnie wcielenie wojny, problem wojny nuklearnej, wyścig zbrojeń, rozbrojenie i handel bronią. Za jedno z najbardziej niebezpiecznych zjawisk naszych czasów uważa terroryzm i tej właśnie kwestii poświęca oddzielny paragraf rozdziału piątego<sup>9</sup>.

Kolejny rozdział – *Dynamika pokoju* – jest udaną próbą odpowiedzi na pytanie: jakiego typu działania i przedsięwzięcia na rzecz pokoju należałoby podjąć, stosując dobrą analizę rzeczywistości i ideologię pokoju? Realizacja tego zadania wymaga, zdaniem Coste'a odwołania się do innych dyscyplin wiedzy, co sprawia, iż tak rozumiana teologia pokoju ma charakter interdyscyplinarny.

Autor dzieła *Théologie de la paix* w prezentacji dynamiki pokoju uwzględnia także aspekt ekumeniczny, promując wspólne działania na rzecz pokoju, sprawiedliwości i ochrony środowiska<sup>10</sup>. Wiele miejsca poświęca też Autor sprawie nawrócenia oraz pojednania z Bogiem i ludźmi, jako podstawie wszelkich poczynań pokojowych w dzisiejszych czasach.

Człowiek nawrócony, odnowiony, świadomy niebezpieczeństwa wojny może skuteczniej w poczuciu solidarności z innymi, przy dobrej znajomości ekonomii pokoju, włączyć się w dzieło budowania i utrzymania pokoju w wymiarze indywidualnym, społecznym i międzynarodowym.

Jednym z istotnych zadań poszanowania pokoju jest budowanie kultury pokoju oraz wychowanie do pokoju (rozdział siódmy). Coste wychodzi od soborowej definicji kultury (KDK 53). Następnie precyzuje imperatyw etyczny zawarty w słynnym powiedzeniu: „Jeśli pragniesz pokoju, bądź promotorem kultury pokoju”<sup>11</sup>. Kultura pokoju, której ludzkość tak bardzo dzisiaj potrzebuje, winna, zdaniem Coste'a, łączyć w sobie elementy kultury kontynentalnej, państwowej i regionalnej, respektować zawsze prawa osoby ludzkiej i godność człowieka.

Wychowanie i samowychowanie do pokoju powinno zasadzać się na dobrej antropologii chrześcijańskiej. Ta z kolei uwzględnia dwie, ściśle związane ze sobą fazy wychowania: pedagogię pokoju i samowychowanie do pokoju. Pedagogia pokoju winna się rozpocząć na długo przed narodzeniem się człowieka. Pierwszą szkołą pokoju powinna być rodzina. Zarówno więc rodzina, jak i

<sup>7</sup> Od marca 1995 r. Coste jest prezydentem Pax Christi-France.

<sup>8</sup> Por. R. Coste, *Théologie...*, s. 196–208.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 275–279.

<sup>10</sup> Chodzi o słynną triadę: la paix, la justice et la sauvegarde de la création.

<sup>11</sup> Por. R. Coste, *La théologie...*, s. 343.

potem szkoła mają ostatecznie prowadzić do bardzo trudnego, a zarazem bardzo ważnego zadania, jakim jest samowychowanie do pokoju. Owocem wychowania do pokoju ma być postawa, którą Chrystus w Kazaniu na Górze nazywa „budowniczym pokojem”.

Jakiego typu działania na rzecz pokoju stoją dzisiaj przed Kościołem? Odpowiedzi na wyzwania pastoralne dotyczące pokoju szuka Profesor z Tuluzy w eklezyjalności i duchowości pokoju. Aspekt eklezyjologiczny pokoju został ukazany w rozdziale ósmym, natomiast kwestia dotycząca duchowości pokoju w dziewiątym.

Coste wyraźnie podkreśla, że sprawa pokoju winna się znaleźć w centrum ewangelizacji. Stanowi to swego rodzaju nowość w teologii pastoralnej naszych czasów. Ona to podejmowana w duchu ekumenicznym zawiera w sobie trzy istotne elementy: ewangelizację pokoju, ewangelizację sprawiedliwości oraz ewangelizację środowiska naturalnego.

Mówiąc o formowaniu człowieka pokoju, Coste wiele miejsca poświęca modlitwie, liturgii sakramentów, zwłaszcza pokuty i Eucharystii, sumieniu, katechezie i przepowiadaniu pokoju Chrystusowego. W zakończeniu rozdziału ósmego ukazuje wyraźnie i bardzo praktycznie, na czym polega diakonia pokoju, podkreślając, iż jest to jedno z istotnych zadań, jakie mogą podjąć skutecznie ludzie świeccy, poczuwający się do odpowiedzialności za Kościół.

Mistyka pokoju – temat ostatniego rozdziału – prezentowanej tu książki Coste’a stanowi ukoronowanie jego teologii pokoju. Jest przysłowiową kropką nad „i”<sup>12</sup>. Autor raz jeszcze podkreśla, iż podstawą duchowości i działań na rzecz pokoju jest najpierw całkowite zaufanie Bogu. Następnie przypomina, że pokój jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech miłości<sup>12</sup>. Początkiem mistyki pokoju jest całkowite nawrócenie, finałem zaś realizacja błogosławieństwa Chrystusa, mówiącego w jaki sposób należy budować pokój.

Coste, sięgając do Tradycji, przekonuje czytelnika, że tak rozumiany i budowany pokój jest możliwy. Swoje przemyślenia ilustruje przykładami zaczerpniętymi z doświadczeń benedyktynów i franciszkanów w tym przedmiocie. W końcowej części rozdziału znaleźć można wspaniałe komentarz do słynnego hymnu *O stworzeniu św. Franciszka*.

W obszernym zakończeniu do swojej książki Autor koncentruje się wokół kwestii *Cena pokoju*. Formacja w zakresie teologii pokoju jest dzisiaj zadaniem pilnym. Trzeba ciągle uwzględniać nowe problemy z dziedziny polityki i socjologii pokoju, następnie dokonać dobrej analizy rzeczywistości, by z tak skonstruowaną teologią pokoju podjąć jak najszybciej zadania promujące pokój. Mimo iż jest on przede wszystkim darem Boga, wymaga także dobrowolnego zaangażowania i współpracy wszystkich ludzi, zarówno tych, którzy są wierzącymi, jak i tych, którzy nie są chrześcijanami.

Warto podkreślić, iż książka zawiera bardzo obszerną bibliografię zarówno w odniesieniu do poszczególnych kwestii szczegółowych, jak i naczelných problemów w poszczególnych rozdziałach. Autor wykazuje także doskonałą znajomość wydarzeń, głównie o charakterze międzynarodowym (np.: wojna w Zatoce, Bośnia i Hercegowina ...) <sup>13</sup>.

Smaku książce dodaje swego rodzaju nowość i oryginalność polegająca na ukazaniu w sposób pogłębiony związków, jakie zachodzą między teologią pokoju a kwestią ekologiczną. Można rzec, że wszelkie poczynania związane z ochroną środowiska naturalnego są jednocześnie działaniami na rzecz pokoju.

ks. Andrzej Świąteczak

<sup>12</sup> Por. R. Coste, *La théologie...*, s. 408–409.

<sup>13</sup> Coste od dłuższego już czasu jest redaktorem rubryki *Foi et Événement* w tygodniku francuskim „La Croix du Midi”, gdzie najważniejsze wydarzenia tygodnia oraz ważne problemy naszych czasów próbuje ukazać w świetle Ewangelii.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH  
czerwiec 1997– czerwiec 1998

**1997**

**13 VI** – Uroczyste spotkanie w Teatrze Wielkim dla upamiętnienia 10. rocznicy wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Łodzi.

**14 VI** – Uroczysta msza święta z okazji 10. rocznicy (13 VI 1987) przyjęcia przez łódzkie dzieci z rąk papieża Jana Pawła II Pierwszej Komunii Świętej na lotnisku Lublinek. Eucharystii przewodniczyli arcybiskup Władysław Ziółek, biskup Adam Lepa i ojciec dr Jan Pach, podprzeor Jasnej Góry, który wygłosił homilię. Został także odczytany list, który przysłał na okoliczność tego jubileuszu Ojciec Święty.

**1 VIII** – Zmarł wieloletni wychowawca i wykładowca w łódzkim Seminarium ks. prof. dr hab. LECH REMIGIUSZ STACHOWIAK. **9 października** wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Eucharystii żałobnej sprawowanej w Jego intencji.

**15 IX** – Zjazd kandydatów na I rok studiów filozoficzno-teologicznych. Formację seminaryjną w Szczawinie, pod kierunkiem księży przełożonych, księży profesorów i ojców duchownych rozpoczęło 23. alumnów.

**21 IX** – Początek rekolekcji przed diakonatem dla alumnów VI roku, przewodniczył ojciec duchowny ks. Jerzy Świątek.

**23–27 IX** – Rekolekcje na rozpoczęcie roku akademickiego. Rekolekcjom przewodniczył ojciec duchowny ks. Andrzej Siemieniewski, w Seminarium we Wrocławiu.

**27 IX** – W bazylice archikatedralnej pięciu alumnów VI roku przyjęło święcenia diakonatu z rąk biskupa Adama Lepy. 17. alumnów III roku przywdziało szatę duchowną.

**29 IX** – Początek wykładów w nowym roku akademickim. We wspólnocie seminaryjnej powołani zostali nowi przełożeni: ks. dr Jan Wolski otrzymał nominację na II prorektora, a ks. drowi Konradowi Krajewskiemu Arcybiskup Łódzki powierzył

funkcję prefekta; ks. dr Grzegorz Leszczyński został wykładowcą prawa kanonicznego, ks. dr Włodzimierz Kujawin – wykładowcą katechetyki i pedagogiki, ks. mgr Janusz Lewandowicz – wykładowcą języka łacińskiego i greckiego, s. dr Urszula Michałak Ursz. SJK – wykładowcą filozofii bytu. Z funkcji prefekta – na własną prośbę, zwolniony został ks. dr Sławomir Szczyrba. Zakończyli wykłady w Seminarium: ks. dr Jan Jachym, ks. dr Antoni Just, ks. mgr Józef Fijałkowski.

**2 X** – Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów.

**11 X** – Inauguracja roku akademickiego uczelni teologicznych naszej Archidiecezji. Wykład inauguracyjny: *Katolicyzm w Stanach Zjednoczonych wczoraj i dziś*, wygłosił ks. prałat dr Eugeniusz Edyk z Detroit (USA).

**13 X** – Łódzkie Towarzystwo Naukowe zorganizowało dyskusję panelową *Mistrz – uczeń. Wobrażenia i rzeczywistość*.

Nominacje na urząd Wikariusza Biskupiego otrzymali: ks. dr Aleksander Janeczek i ks. mgr Józef Fijałkowski.

**30 X** – Z racji dziękczynienia za ogłoszenie św. Teresy od Dzieciątka Jezus Doktorem Kościoła, wspólnota seminaryjna uczestniczyła w kościele Sióstr Karmelitanek Bosych we mszy świętej. Liturgii przewodniczył ks. rektor dr Ireneusz Pękalski, homilię wygłosił ojciec duchowny ks. dr Aleksander Janeczek.

**2–30 XI** – Z okazji X-lecia Teatru *Logos* w naszej Archidiecezji odbywał się Festiwal Kultury Chrześcijańskiej. Mszę świętą dziękczynną inaugurującą Festiwal, sprawował biskup Adam Lepa. Występowali m.in. Leszek Długosz (Kraków), Leonard A. Mróz (Warszawa), Barbara Wachowicz (Warszawa), Antonina Krzysztoń (Warszawa), Wojciech Kilar (Katowice), Krzysztof Zanussi (Warszawa), Maja Komorowska (Warszawa), OKTOICH – Zespół kameralny Cerkwi Prawosławnej (Wrocław), Polski Teatr Tańca-Balet Poznański, Teatr Stanisława I. Witkiewicza (Zakopane), Teatr Osobowy (Wrocław).

**5 XI** – Spotkanie modlitwne (nieszpory) łódzkich seminariów duchownych w bazylice archikatedralnej.

**8–9 XI** – Skupienie dla alumnów pod przewodnictwem ks. Huberta Czumy, jezuity z Radomia. Rekolekcjonista skupił się na tematach: *Ojczyzna, Wartości, Honor, Matka Boża w dziejach Polski*.

**9 XI** – W kościele pw. św. Jadwigi Królowej w Tomaszowie Mazowieckim, arcybiskup Władysław Ziśłek przewodniczył uroczystej Eucharystii będącej dziękczynieniem za kanonizację nowej Świętej. W uroczystości wzięła także udział cała wspólnota seminaryjna.

**11 XI** – Msza święta z racji Święta Niepodległości w bazylice archikatedralnej.

**12 XI** – Inicjatywa Arcybiskupa Łódzkiego i Prezydenta Miasta Łodzi, aby na placu katedralnym im. Jana Pawła II powstała naturalnych rozmiarów *Szopka Betlejemska*. Do realizacji tego przedsięwzięcia zostali delegowani: ks. Konrad Krajewski – ceremoniarz biskupi i pani Iwona Koterska – dyrektor Urzędu Łódź-Śródmieście.

**17 XI** – Rozpoczęcie archidiecezjalnego turnieju koszykówki w WSD Towarzystwa Salezjańskiego.

**20 XI** – Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Łódzkim zorganizował kolejne spotkanie konwersatoryjne, na którym o. prof. dr hab. Jacek Salij OP wygłosił referat *Rozwój dogmatów Kościoła*.

**22 XI** – Dzień powołaniowy do służby liturgicznej; **24 i 25 XI** – dla młodzieży. Program przygotowali alumni I–V roku.

**3 XII** – Spotkanie modlitewne (nieszpory) łódzkich seminariów duchownych w kościele pw. Matki Boskiej Wspomożenia Wiernych.

**5–7 XII** – W Hali Sportowej „Społem”, odbywało się IV Forum Charyzmatyczne. Temat spotkania: *Maryja – Matką Odnowy w Duchu Świętym*.

**6–7 XII** – Skupienie adwentowe dla alumnów, pod przewodnictwem o. Kazimierza Manieckiego, paulina z Jasnej Góry.

**7 XII** – W kościołach Archidiecezji sprawowane były nabożeństwa wynagradzające po kradzieży Najświętszego Sakramentu w kościele św. Mateusza Ewangelisty.

**7–8 XII** – *Dzień duchowej zadumy*; alumni VI roku wraz z Księdzem Prefektem K. Krajewskim udali się do klasztoru Ojców Kamedułów w Bieniszewie.

**13 XII** – W sali obrad Rady Miejskiej odbyła się uroczysta sesja z okazji jubileuszu 80-lecia urodzin i 50-lecia pracy twórczej prof. Włodzimierza Fijałkowskiego.

W kaplicy Wyższego Seminarium Duchownego alumn VI roku Gabriel Kłodziej otrzymał z rąk biskupa Adama Lepy święcenia diakonatu.

**16 XII** – W auli Instytutu Centrum Zdrowia Matki Polki, odbyło się spotkanie opłatkowo-mikołajkowe przygotowane przez kleryków. Spotkanie poprowadził biskup Adam Lepa oraz kapelan szpitala ks. Mateusz Cieplucha.

**18 XII** – Wybory do Rady Alumnów.

**20 XII** – Wspólna wieczerza wigilijna, rozjazd na ferie świąteczne.

**27 XII–23 I 1998** – Praktyki diakońskie w parafiach.

**1998**

**4 I** – Została odprawiona okolicznościowa msza święta z racji 10. rocznicy sakry biskupa Adama Lepy.

Nominacja ks. rektora dra Ireneusza Pękalskiego i ks. dra Stanisława Grada na członków Kapituły Katedry Łódzkiej.

**5 I** – Zjazd alumnów do seminarium po feriach, rozpoczęcie skupienia comiesięcznego prowadzonego przez członków Ruchu *Focolare*: ks. prof. Łukasz Kamkowski, ks. Andrzej Cuber oraz Roberto Saltini.

**11 i 18 I** – Opłatek dla rodziców alumnów.

**12 I** – Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Łódzkim zorganizował kolejne spotkanie konwersatoryjne, na którym o. Maciej Zięba OP wygłosił referat *Ocena demokracji polskiej w świetle pielgrzymki Papieża*.

**17 I** – Koniec wykładów I semestru.

**18–25 I** Początek Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan pod hasłem *Duch Święty wspiera nas w słabości naszej* (Rz 8, 26).

**24 I** – Uroczysta akademicka ku czci św. Tomasza z Akwinu. W programie: *Przemówienie powitalne* Księdza Rektora, wykład ks. dra Marka Pluty, *Emanuela Lévinasa etyka odpowiedzialności*, program muzyczny zespołu *Tansman Quartet*.

**30 I–1 II** – W Wyższym Seminarium Duchownym odbyło się skupienie dla maturzystów pod hasłem *Zdejmij sandały*.

**2 II** – W bazylice archikatedralnej sprawowana była liturgia *Dnia Życia Konsekrowanego* pod przewodnictwem ks. dra Aleksandra Janeczka.

**24–25 II** – Skupienie miesięczne dla alumnów na rozpoczęcie Wielkiego Postu prowadził ks. Józef Kozłowski TJ. Tematyka: *Wezwani do życia w Duchu Świętym*. W czasie mszy świętej kończącej skupienie, sprawowanej przez biskupa Adama Lepę, Ksiądz Rektor przedstawił 9. kandydatów do święceń diakonatu i kapłaństwa.

**28 II** – W auli Uniwersytetu Łódzkiego odbyła się Sesja Synodalna Archidiecezji Łódzkiej: *Szkola katolicka – dziś*.

**10 III** – Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Łódzkim zorganizował kolejne spotkanie konwersatoryjne, na którym prof. dr hab. Tadeusz Przepiszewski wygłosił referat *Nauka społeczna Kościoła a transformacja systemowo-ustrojowa Polski*.



**16 III** – Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Łódzkim zorganizował kolejne spotkanie konwersatoryjne, na którym prof. dr hab. Aniela Dylus wygłosiła referat *Chrześcijanin na areopagu gospodarki*.

**21 III** – Mistrzostwa Archidiecezji Łódzkiej w tenisie stołowym dla ministrantów w sali gimnastycznej WSD.

**24–28 III** – Rekolekcje wielkopostne dla alumnów pod przewodnictwem ks. Józefa Adamowicza, proboszcza parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Legnicy, odpowiedzialnego za Ruch *Komunia i Wyzwolenie (Comunione e Liberazione)* w Polsce. Na zakończenie rekolekcji biskup Adam Lepa udzielił posług: akolity 9. alumnom IV roku i lektora 17. alumnom III roku.

**4 IV** – Ojciec Święty Jan Paweł II odznaczył *Komandorią św. Grzegorza Wielkiego* prof. dr hab. Włodzimierza Fijałkowskiego.

**5 IV** – W bazylice archikatedralnej XIII Światowy Dzień Młodzieży w duchowej łączności z Janem Pawłem II. Do bazyliki młodzi ludzie pielgrzymowali z różnych kościołów i sanktuariów archidiecezji. W programie była m.in. medytacja, w której młodzi ludzie ‘zatrzymali się’ nad *Dniem, w którym umarł Chrystus*.

**18–19 IV** – Skupienie rodziców alumnów.

**25–26 IV** – Skupienie comiesięczne dla alumnów pod przewodnictwem ks. Aleksandra Radeckiego, ojca duchownego Metropolitarne Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Temat spotkania dotyczył jednego z największych problemów dzisiejszej doby – alkoholizmu.

**27 IV** – Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Łódzkim zorganizował kolejne spotkanie konwersatoryjne, na którym prof. dr hab. Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz wygłosił referat *Kosmologia i metakosmologia*.

**1–3 V** – Dni wolne od zajęć. Alumni czas wolny spędzili w następujących miejscowościach: rok I – Kraków, II – Wolbórz, III – Studzianna, IV – wycieczka rowerowa Szczawin i okolice, V – Tresta.

**2 V** – Pielgrzymka całej wspólnoty seminaryjnej do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie i Sanktuarium Maryjnego w Licheniu.

**4 V** – Wieczór autorski w WSD pana Tomasza Fijałkowskiego.

**6–8 V** – Wyższe Seminarium Duchowne, Katedra Literatury Staropolskiej UŁ, Katedra Historii Języka Polskiego i Filologii Słowiańskiej UŁ oraz Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej zorganizowały konferencję: *Funkcja słowa w ewangelizacji*. Konferencji towarzyszyła wystawa pt.: *Pomoce kaznodziejskie w zbiorach Biblioteki Seminarium Duchownego w Łodzi*.

**11–17 V** – V Łódzkie Dni Rodziny zakończone wielkim Festynem *Święto Rodziny – Rodzina się bawi* w Parku Kultury i Wypoczynku na Zdrowiu.

**15 V** – W siedzibie Ogniska Miłości w Olszy, ks. dr Sławomir Sosnowski złożył, w obecności arcybiskupa Władysława Ziółka, uroczyste *zobowiązanie* na ręce o. Jacques’a Ravanała. Krótki program poetycko-artystyczny przygotowali uczni roku II.

**16 V** – Piesza Archidiecezjalna Pielgrzymka w intencji trzeźwości do grobu bł. Rafała Chylińskiego.

**16–17 V** – Skupienie comiesięczne dla alumnów pod przewodnictwem ks. Grzegorza Korczaka, przewodniczącego Komisji ds. Powołań Duchownych. Temat skupienia brzmiał *Duch i Oblubienica mówią: PRZYJDŹ!*

**30/31 V** – Nocne czuwania przed Ześłaniem Ducha Świętego, zorganizowane pod hasłem *Duch i Oblubienica mówią: PRZYJDŹ!*, przez grupę Odnowy w Duchu Świętym przy kościele Ojców Jezuitów, Centrum Ruchu Światło–Życie przy parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski oraz inne wspólnoty parafialne.

**7–12 VI** – Rekolekcje przed święceniami kapłańskimi w Szczawinie. Rekolekcjom przewodniczył ks. prof. Bogdan Dziwosz, proboszcz parafii MB Zwycięskiej.

**13 VI** – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej. Arcybiskup Władysław Ziółek udzielił święceń prezbiteratu 8. diakonom. Święcenia przyjęli:

ks. Piotr BRACZKOWSKI

ks. Jarosław FERSTER

ks. Gabriel KOŁODZIEJ

ks. Alojzy KWIATKOWSKI

ks. Jacek PROSTACKI

ks. Mariusz RUCKI

ks. Marek SASIAK

ks. Mariusz SZCZEŚNIAK

**14 VI** – Archidiecezjalne Święto Eucharystii. Liturgii przewodniczył arcybiskup Janusz Bolonek, nuncjusz apostolski w Rumunii.

**15 VI** – Msza święta prymicyjna księży neoprezbiterów w kaplicy seminaryjnej.

**16 VI** – Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Łódzkim zorganizował kolejne spotkanie konwersatoryjne, na którym prof. dr hab. Adam Potocki wygłosił referat: *Podmiotowość laikatu – hasło i rzeczywistość*.

**18 VI** – Uroczysta msza święta na zakończenie roku akademickiego w kaplicy Seminarium.

**19 VI** – Rozjazd na wakacje alumnów wszystkich lat.

**28 VI** – W archikatedrze łódzkiej arcybiskup Władysław Ziółek sprawował mszę świętą z okazji jubileuszu 40. rocznicy swoich święceń kapłańskich. Jubilat wyraził wdzięczność Chrystusowi za liczne i trwałe owoce Jego kapłaństwa, a w szczególności za posługę pasterską w Kościele łódzkim.

## Z ŻAŁOBNEJ KARTY

**1 VIII 1997 r.** – zmarł wieloletni wychowawca i wykładowca ks. prof. dr hab. LECH REMIGIUSZ STACHOWIAK. Urodzony 24 maja 1926 r. w Poznaniu. Studia filozoficzne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, teologiczne w Uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim (1953). Święcenia kapłańskie przyjął w 1952 r. we Fryburgu Szwajcarskim. Studia z zakresu nauk biblijnych zakończone doktoratem w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (1962). W 1974 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym nauk biblijnych, a w 1981 r. profesorem zwyczajnym

W Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi wykładał od 1958 r. egzegezję Starego i Nowego Testamentu oraz teologię biblijną. W latach 1958–1968 był prefektem studiów, w latach 1968–1969 prorektorem Seminarium. Był także wykładowcą nauk biblijnych w Łódzkim Ośrodku ATK.

Redaktor naukowy *Biblii Tysiąclecia* (ST), redaktor *Biblii Lubelskiej* (ST), redaktor serii komentarzy ST: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, redaktor działu Teologii Biblijnej ST w *Encyklopedii katolickiej*, redaktor *Wykładów pomocniczych do wykładów z biblistyki*, przewodniczący Sekcji Wykładowców Nauk Biblijnych przy Komisji Episkopatu ds. Nauki katolickiej (do 1992).

Członek Papieskiej Komisji Biblijnej (1990) mianowany na dalsze pięcioletnie w 1996 r.

Promotor wielu prac magisterskich, licencjackich i doktorskich. Recenzent w licznych przewodach habilitacyjnych i profesorskich wielu uczelni.

oprac. ks. Andrzej Perzyński

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH  
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI  
W 1998 ROKU

- FERSTER JAROSŁAW – Miejsce wolności w życiu społecznym człowieka w nauczaniu Jana Pawła II  
Promotor: *ks. dr Stanisław Skobel*
- KOŁODZIEJ GABRIEL – Niedziela i sprawa jej korzeni w żydowskim święcie szabat  
Promotor: *ks. dr Tadeusz Sikorski*
- ALOJZY KWIATKOWSKI – Duszpasterskie aspekty działalności akcji katolickiej w diecezji łódzkiej w latach 1929–1939  
Promotor: *ks. dr Marek Stępiak*
- MARIUSZ RUCKI – Zen w Tomasza Mertona poszukiwaniu własnej tożsamości  
Promotor: *ks. dr Sławomir Szczyrba*
- MAREK SASIAK – Normy prawne w Kościele powszechnym i partykularnym dotyczące przygotowania do zawarcia małżeństwa  
Promotor: *ks. dr Ireneusz Pękański*
- MARIUSZ SZCZEŚNIAK – Znaczenie logionu J 13, 10  
Promotor: *ks. dr Eugeniusz Szewc*

oprac. *ks. Sławomir Szczyrba*

## SPIS TREŚCI

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

bp Bohdan Bejze, Teodycea tomistyczna. Synteza.....	3
ks. Kazimierz Klooski, ks. Sławomir Czalej, Analogiczne poznanie Boga w ujęciu biskupa profesora Bohdana Bejze.....	51
ks. Piotr Moskał, Problem poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego.....	103
ks. Marek Płuta, Emmanuela Lévinasa etyka odpowiedzialności.....	133
ks. Sławomir Zrzybka, Znaczenie pontyfikatu Jana Pawła II dla kultury współczesnej.....	149

\* \* \*

Grzegorz M. Bartosik OFM Conv., Maryja w Liturgii bizantyjskiej.....	169
ks. Andrzej Kociołek, Pneumatologiczno-charyzmatyczne znamię Kościoła „duszą” eklezjalnie ukierunkowanej katechezy.....	183
ks. Andrzej Perzyński, Uniwersytet wobec wyzwań czasu.....	197
Andrzej Potocki OP, Jaka powinna być szkoła katolicka?.....	211
ks. T. Sikorski, W sprawie wymownej ankiety.....	223
ks. Eugeniusz Szewc, Autor, czas redakcji i adresaci Drugiego Listu św. Piotra.....	235

\* \* \*

ks. Michał Gajownik, Biskupi polscy na Soborze Watykańskim I (1869–1870).....	241
matka Andrzej Górska ursz. SJK, 75 lat obecności bł. Urszuli Ledóchowskiej i jej Zgromadzenia w Łodzi 1922–1997.....	285
ks. Stanisław Grad, Rozwój sieci parafialnej w Łodzi przed powstaniem diecezji łódzkiej.....	293
ks. Jan Pietrzykowski SDB, Wkład salezjanów w życie Kościoła (archi)diecezji łódzkiej 1922–1998.....	307
ks. Mieczysław Różański, Duszpasterze dekanatu lutomierskiego w świetle wizytacji generalnej z 1811 roku.....	319
ks. Piotr Zwołiński, Rola wychowawczo-oświatowa duszpasterzy łódzkich w XIX i w pierwszej połowie XX wieku.....	327

### SPRAWOZDANIA I RECENZJE

ks. M. Różański: Ks. Piotr Zwołiński, <i>Dzieje parafii Wniebowzięcia NMP na tle rozwoju Łodzi</i> , Łódź 1998, ss. 114 + fot. ....	349
ks. M. Różański: Ks. Stanisław Grad, <i>Kościół pod wezwaniem świętego Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim</i> , Tomaszów Mazowiecki 1998, ss. 44, aneksów 11, fot. ....	350
ks. T. Sikorski: Ks. Krzysztof Gózdź, <i>Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna</i> , Lublin 1996, ss. 323.....	351
ks. T. Sikorski: Jan Paweł II, List apostolski <i>Dies Domini</i> , Pallottinum 1998, ss. 103; Enzo Bianchi, <i>Niedziela. Dzień Pana, dzień człowieka</i> , Poznań 1998, ss. 188.....	353
ks. T. Sikorski: <i>Miejsca święte. Leksykon</i> , Zbigniew Pasek (red.), Kraków 1998, ss. 285 + 20 (mapy).....	354
ks. T. Sikorski: Wilfrid Stinissen OCD, <i>Wieczność pośrodku czasu</i> , Poznań 1997, ss. 179; <i>Terapia duchowa</i> , Poznań 1998, ss. 85.....	355
ks. T. Sikorski: Hans Urs von Balthasar, <i>Catholica. Wierzę w Kościół powszechny</i> , tłum. Wiesław Szymona OP, Poznań 1998, ss. 87.....	357

ks. T. Sikorski: Yves C o n g a r OP, <i>Kościół, jaki kocham</i> , tłum. Arkadiusz Ziemiński, Kraków 1997, ss. 118 .....	358
ks. J. Słomka: Wolf-Dieter H a u s c h i l d, <i>Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte</i> , Band I: <i>Alte Kirche und Mittelalter</i> , Gütersloch 1995, ss. 694.....	359
ks. J. Słomka: <i>Pierwsze pisma greckie o dziewictwie</i> : Pseudo-Klemens Rzymski, <i>Listy o dziewictwie</i> ; Metody z Olimpu, <i>Uczta</i> ; Pseudo-Bazyli, <i>Homilia o dziewictwie</i> ; wstęp i opracowanie: ks. Józef Naumowicz, przekład: Stanisław Kalinkowski, ks. Wojciech Kania, ks. Józef Naumowicz, Kraków 1997, ss. 300 .....	361
ks. J. Słomka: A t a n a z y z Aleksandrii, <i>O wcieleniu Słowa</i> , przekład, wprowadzenie, przypisy i indeksy Michał Wojciechowski, Warszawa 1998, ss. 92.....	363
ks. Sławomir Szczyrba: Ks. Jan S o c h o ń, <i>Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne</i> , Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, ss. 522 .....	364
ks. Stanisław Urbański: Ks. Marek K a c z m a r e k, <i>Ku doskonałości kapłana</i> , Częstochowa 1997, ss. 203 .....	367
ks. A. Świątczak: René C o s t e, <i>Théologie de la paix</i> , Les Éditions du Cerf, Paris 1997, ss. 451.....	369
 Z ŻYCIA SEMINARIUM	
Diariusz wydarzeń seminaryjnych lipiec 1997 – czerwiec 1998.....	373
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi w 1998 roku.....	380

## TABLE DES MATIÈRES

### DISSERTATIONS ET ARTICLES

Mgr Bohdan Bejze, Théodicée thomiste. Synthèse.....	3
Kazimierz Klokowski, Sławomir Czaj, Connaissance analogique de Dieu à l'optique de mgr prof. B. Bejze.....	51
Piotr Moskał, Problème de la connaissance de Dieu comme le résultat d'une expérience religieuse.....	103
Marek Pluta, Éthique de la responsabilité chez Emmanuel Lévinas.....	133
Sławomir Szczyrba, Signification du pontificat de Jean Paul II pour la culture contemporaine	149

\* \* \*

Grzegorz M. Bartosik, Vierge Marie dans la liturgie byzantine.....	169
Andrzej Kociłek, Empreinte pneumat-charismatique comme „l'âme” de la catéchèse.....	183
Andrzej Perzyński, Université au défi du temps.....	197
Andrzej Potocki, Quel doit être le rôle de l'école catholique?.....	211
Tadeusz Sikorski, À propos de l'enquête importante.....	223
Eugeniusz Szewc, Auteur, temps de rédaction et destinataires de la II <sup>ème</sup> Épître de St. Pierre.....	235

\* \* \*

Michał Gajownik, Évêques polonais participant au Concile Vatican I (1869-1870).....	241
Andrzej Górska, 75 ans de la présence d' Ursule Ledóchowska beatifiée et de sa congrégation à Łódź dans les années 1922–1997.....	285
Stanisław Grad, Développement du réseau des paroisses avant d'ériger le diocèse de Łódź.....	293
Jan Pietrzykowski, Contribution des Salesiens dans la vie de l'Église à l'(archi)diocèse de Łódź (1922–1998).....	307
Mieczysław Różański, Prêtres du décanat de Lutomiersk à lumière de la visite générale en 1811	319
Piotr Zoliński, Rôle éducatif et pédagogique des prêtres de Łódź au XIX <sup>e</sup> et à la première moitié du XX <sup>e</sup> ss.....	327

### COMPTE-RENDUS ET CRITIQUES

Mieczysław Różański: Piotr Zoliński, <i>Fastes de la paroisse de l' Assomption dans l'histoire de Łódź</i> , Łódź 1998, pp. 114 + phot.....	349
Mieczysław Różański: Stanisław Grad, <i>Église St. Antoine à Tomaszów Mazowiecki</i> , Tomaszów Mazowiecki 1998, pp. 44, annexe 11, phot. ....	350
Tadeusz Sikorski: Krzysztof Gózdź, <i>Théologie de l'histoire Rédemption selon Oscar Cullmann</i> , Lublin 1996, ss. 323.....	351
Tadeusz Sikorski: Jan Paweł II, <i>Épître pastoral Dies Domini</i> , Pallottinum 1998, pp. 103; Enzo Bianchi, <i>Dimanche. Jour du Seigneur, jour de l'homme</i> , Poznań 1998, pp. 188.....	353
Tadeusz Sikorski: <i>Lieux Saints. Dictionnaire</i> , Zbigniew Pasek (red.), Kraków 1998, pp. 285 + 20 (cartes).....	354
Tadeusz Sikorski: Wilfrid Stinissen, <i>Éternité dans le temps</i> , Poznań 1997, pp. 179; <i>Thérapie spirituelle</i> , Poznań 1998, pp. 85.....	355

Tadeusz Sikorski: Hans Urs von Balthasar, <i>Catholica. Je crois à l'Église universelle</i> , trad. Wiesław Szymona, Poznań 1998, pp. 87 .....	357
Tadeusz Sikorski: Yves Congar OP, <i>Église que j'aime</i> , trad. Arkadiusz Ziernicki, Kraków 1997, pp. 118 .....	358
ks. J. Słomka: Wolf-Dieter Hauschild, <i>Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte</i> , Band I: <i>Alte Kirche und Mittelalter</i> , Gütersloch 1995, pp. 694 .....	359
ks. J. Słomka: <i>Premières écrits grecs sur la virginité</i> : Pseudo-Clément Romain, <i>Épîtres sur la virginité</i> ; Méthode d'Olympe, <i>Banquet</i> ; Pseudo-Basile, <i>Homélie sur la virginité</i> ; préface et rédaction: ks. Józef Naumowicz, traduction: Stanisław Kalinkowski, ks. Wojciech Kania, ks. Józef Naumowicz, Kraków 1997, pp. 300 .....	361
ks. J. Słomka: Athanase d'Alexandrie, <i>De l'incarnation du Verbe</i> , traduction, préface, notes et index Michał Wojciechowski, Warszawa 1998, pp. 92 .....	363
ks. Sławomir Szczyrba: Ks. Jan Sokoł, <i>Querelle sur la compréhension du monde. Conception moniste de la réalité dans la philosophie européenne. Étude historico-herméneutique</i> , PAX, Warszawa 1998, pp. 522 .....	364
ks. Stanisław Urbański: Ks. Marek Kaczmarek, <i>Vers le perfectionnement du prêtre</i> , Częstochowa 1997, pp. 203 .....	367
ks. A. Świątczak: René Coste, <i>Théologie de la paix</i> , Les Éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 451 .....	369

#### NOUVELLES DU SÉMINAIRE

Chronologie des événements au Séminaire: juillet 1997 – juin 1998 .....	373
Régistre des mémoires de maîtrise écrits au Séminaire à Łódź en 1998 .....	380