

Warszawskie Studia Teologiczne

Ks. Marek Tatar

Rozum wobec wiary – współczesna pokusa gnostycyzmu	6
<i>Reason in relation to faith – the contemporary temptation of Gnosticism</i>	6

Ks. Krzysztof Bardski

„Pieśń duchowa” św. Jana od Krzyża – przekład, aluzje biblijne i symbolika	60
<i>St. John's of the Cross „Spiritual Canticle” – translation, biblical allusions and symbolism</i>	60

Ks. Jarosław Charchuła SJ

Etyka „otwarta” na religię. Krytyka założeń teorii sekularyzacji opartej na koncepcji José Luis López Arangurena	104
<i>Ethics „open” to religion. Criticisms of the theory of secularization based on the concept of José Luis López Aranguren</i>	104

Rafał Łatka

Prymas Józef Glemp wobec opozycji politycznej w latach 1983-1984	120
<i>Primate Józef Glemp and the political opposition in years 1983-1984</i>	120



**Warszawskie ■
Studia ■
Teologiczne ■**

Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

PAPIESKI
WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY
Warszawa 2019

Rada Naukowa

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury - „Seraficum” w Rzymie)
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach)
ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)
ks. prof. PWTW dr hab. Jan Miazek (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)
ks. dr hab. Ryszard Selejdak (Kongregacja ds. Duchowieństwa, Watykan)
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym)

Redakcja

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki (redaktor naczelny)
ks. dr Piotr Burgoński, ks. dr Andrzej Persidok (członkowie redakcji)
ks. dr Janusz Stańczuk (sekretarz naukowy)

Redaktorzy tematyczni

ks. prof. PWTW dr hab. Stanisław Kur
ks. prof. PWTW dr hab. Robert Skrzypczak
ks. dr hab. Tomasz Jakubiak

Redakcja językowa

mgr Hanna Stompor (język polski)
mgr Monika Nowosielska (język angielski)
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

Korekta

mgr Hanna Stompor

Projekt okładki, typografia

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

ISSN 0209-3782

Nakład 300 egz.

Adres wydawcy

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Joanneum
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
www.pwtw.pl

Redakcja

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
e-mail: wst@pwtw.pl

Skład, druk i oprawa:

Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



**STUDIA TEOLOGICZNE
I FILOZOFICZNE**

Słowa kluczowe: Duchowość, mistyka, poznanie, wiedza, wiara, św. Tomasz z Akwinu, św. Jan od Krzyża, racjonalizm, człowiek, antropologia teologiczna

Keywords: Spirituality, mysticism, knowledge, cognition, faith, St. Thomas Aquinas, St. John of the Cross, rationalism, man, theological anthropology

Ks. Marek Tatar

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

ORCID: 0000-0002-7161-8196

ROZUM WOBEC WIARY - WSPÓŁCZESNA POKUSA GNOSTYCYZMU

Doświadczenie łaski wiary i jej rozwój w życiu chrześcijanina wiąże się z nieustanną konfrontacją rzeczywistości, która ma charakter nadprzyrodzony, z racjonalnym uzdolnieniem człowieka, które mieści się w jego uposażeniu naturalnym. Można powiedzieć, że ciągle istnieje realna pokusa pelagianizmu, prowadzącego do koncentracji na sile naturalnych możliwości człowieka, nacechowanego redukcjonizmem racjonalistycznym, mieszczącym się w tendencjach gnostyckich. Te zagrożenia przypomniał współczesnemu chrześcijaninowi papież Franciszek w Adhortacji apostołskiej *Gaudete et exultate*, nazywając je „dwoma subtelnymi nieprzyjaciółmi świętości” (Franciszek, 2018, nr 35). Szczególne „napięcie” pojawia się w relacji ludzkiego rozumu do łaski wiary oraz postawy, jaka z niej wynika. Można powiedzieć, że w tej refleksji nad rozwojem świętości w życiu chrześcijanina papież jest kontynuatorem myśli Jana Pawła II zawartej w encyklice *Fides et ratio*: „Nawiązując, zatem do podobnych przedsięwzięć moich Poprzedników, ja również pragnę przyrzeć się tej szczególnej formie aktywności rozumu. Skłania mnie do tego przeświadczenie, że zwłaszcza w naszych czasach poszukiwanie prawdy ostatecznej często nie ma wyraźnie określonego kierunku” (Jan Paweł II, 1998, nr 5). Skoro podjęta analiza podejmuje problem gnostycyzmu, to przede wszystkim należy wyjaśnić, czym on jest w swojej istocie, by następnie spojrzeć na relację rozumu do wiary oraz podjąć próbę odpowiedzi na współczesne wyzwania w tym zakresie.

Aby właściwie nakreślić relację rozumu wobec wiary w kontekście gnostyckiego zagrożenia, należy nakreślić transformację rozumienia tego pojęcia i rzeczywistości, którą określa. To pozwoli zauważyć znaczenie rozumu dla rozwoju wiary, które wybitnie odsłania się w myśli św. Tomasza z Akwinu oraz św. Jana Pawła II. Ten spekulatywny dyskurs znajduje rozwiązanie w ujęciu św. Jana od Krzyża, który, zauważając znaczenie rozumu, jednocześnie odsłania jego ograniczoność i wskazuje na drogę poznania przez miłość.

TRANSFORMACJA POJĘCIA GNOZY

Już na samym wstępie należy zaznaczyć, że gnoza (γνῶσις) nie należy do zjawisk nowych w historii ludzkości a także chrześcijaństwa i Kościoła. Sięgając do określeń i opracowań encyklopedycznych, mamy do czynienia z następującą próbą definicji L. Stachowiaka: „(gr. *gnosis* – wiedza, poznanie), określenie różnych stanowisk filozoficzno-religijnych; pierwotnie oznaczała poznanie filozoficzno-racjonalne, będące synonimem prawdy (*aletheia* – ἀλήθεια) i nauki (*episteme* – ἐπιστήμη) o koneksjach ontycznych (Platon)” (Stachowiak, 1989, s. 1208). Następnie autor opracowania wskazuje na transformację rozumienia tego pojęcia: okres hellenizmu i wczesnochrześcijański łączy je z wiedzą o boskich tajemnicach o charakterze ezoterycznym z jednoczesnym zawężeniem posiadania jej do osób wybranych, a zatem jest to rodzaj wtajemniczenia. Gnostycyzm był przeciwstawiany poznaniu racjonalnemu oraz prostej wierze. Oznaczał też spekulatywno-mistyczny sposób myślenia, który łączy rozum i wiarę. Innym sposobem rozumienia gnozy było łączenie wiedzy teologicznej, wynikającej z wiary, ale ukierunkowanej na racjonalne jej zrozumienie (tamże). Pheme Perkins w swoim wyjaśnieniu skupił się na pojęciu „gnostycyzm”, stwierdzając, że jest to ruch, który odwołuje się do greckiego słowa *gnosis*, czyli objawionej wiedzy tajemnej, którą otrzymywali wybrani, i która prowadziła do zbawienia (Perkins, 1888, s. 421)¹.

Poddając analizie naturę gnozy, należy podkreślić transformację jej rozumienia. Zupełnie inne znaczenie miała ona w okresie antycznym i przedchrześcijańskim, w którym była związana z myślą synkretyczną, mitologią, mistyką pogańską. Zasadniczym celem jest osiągnięcie zbawienia na drodze posługiwania się intuicją, wizjami, rytami magicznymi, pozostając na poziomie naturalnym (Myszor, s. 1)².

1 „Gnosticism, derived from Greek for »knowledge« refers to a religious movement which claimed that salvation was based on secret knowledge conveyed to the elect by a heavenly revealer”.

2 „Gr. słowo γνῶσις, poświadczane od czasów Heraklita, oznaczało najpierw sam akt poznania, rozumienia, następnie treść poznania, przedmiot tego aktu. Od czasów Platona g. oznaczała nie tylko umysłowe ujęcie wg danej teorii poznania, ale jednocześnie ogląd, wizje i zjednoczenie z poznawanym przedmiotem”.

Bardzo ważne miejsce zajmuje ona zarówno w specyfice Starego, jak również Nowego Testamentu. Jak twierdzi W. Myszor, „wartość g. widoczna jest także w tradycji żydowskiej. W greckich tekstach ST, w księgach mądrościowych, »poznanie Boga« pozwala człowiekowi na właściwy sposób życia i działania. Pojęcie g. w gr. pismach ST (także w NT) odziedziczyło treść starotestamentalną” (tamże, s. 2). W przypadku Nowego Testamentu należy szczególnie podkreślić znaczenie odniesienia do nadprzyrodzonej rzeczywistości Bożej, której poznanie nie może dokonać się naturalnymi siłami człowieka (por. Łk 10,22; Mt 13,11; Łk 8,10) ale opiera się na objawieniu i wierze. Na podkreślenie zasługuje przede wszystkim teologia św. Pawła. Ta „wiedza” jest charyzmatem Ducha Świętego (por. 1Kor 12,7-11), ma związek z miłością (por. 1Kor 13,8), mądrością Bożą (por. 1Kor 2,8) oraz osobą Jezusa Chrystusa (por. Kol 2,3). Możemy zatem stwierdzić, że poznanie u św. Pawła, zawierając wieloznaczność, jest ściśle związane z osobą Boga i do Niego prowadzi.

Niezwykle bogate źródła na temat gnozy mamy w nauczaniu ojców Kościoła. Okres patrystyczny obfituje w odniesienia jej do wiary (*pistis* – πίστις), mądrości (*sofia* – σοφία), miłości (*agape* – ἀγάπη), wizji (*teoria* – θεωρία), życia (*zoe* – ζωή), oraz zbawienia (*soteria* – σωτηρία). Szczególne zasługi w rozwoju teorii gnozy ma egzegetyczna szkoła aleksandryjska (Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Spośród apologetów na podkreślenie zasługuje wkład św. Justyna, ale przede wszystkim św. Ireneusza, który mówi o gnozie jako nauce ortodoksyjnej oraz fałszywej gnozie rozumianej jako herezja (Myszor, 1989, s. 1210–1212; Piwowarczyk, 2006, s. 282). W okresie popatrystycznym, np. w średniowieczu, stała się ona ezoteryczną wiedzą intuicyjną o charakterze poznania idealnego i znalazła odzwierciedlenie w sufizmie, praktyce różokrzyżowców, a także pewne pokrewieństwo z kabałą. Czas renesansu charakteryzuje powrót do myśli antycznej, co spowodowało nasilenie wpływów neoplatonisko-gnostyckich (racjonalizm awerroizmu, lullizm, wiedza ezoteryczna). W XVII i XIX w. owocuje rozwojem filozofii religii, m.in. F.Ch Baur, K. von Hase, G.W.F. Hegel, którzy uzasadniali tym terminem filozoficzne ujęcie religii. Współczesne odniesienia to oskarżenie, że gnoza narusza porządek realności bytu, łączy się ją z teoriami politycznymi oraz systemami filozofii Joachima de Fiore, G. W. F. Hegla, K. Marksa, F. Nietzschego, M. Heideggera. Również mamy odniesienia do psychologii Z. Freuda, C. G. Junga, A.H. Maslova, C.R. Rogersa, J.H. Schultza (Myszor, s. 5–6; Stryjecki, 1989, s. 1212–1215).

Bardzo istotne znaczenie do rozumienia gnozy i gnostycyzmu ma Kongres w Messynie w 1966 r. Jego zadaniem było wprowadzenie uporządkowania terminologicznego. Przede wszystkim rozgraniczono pojęcia, stwierdzając, że gnoza dotyczy wiedzy o boskich tajemnicach, zastrzeżonej oraz zawężonej do pewnej elity. Gnostycyzm zaś określa grupę systemów II w. po Chr. (Idel, 1998,

s. 48). Niestety, to rozgraniczenie zostało przez niektórych niezaakceptowane (Kurt Rudolph) i z tego względu pojęcia te są używane synonimicznie (tamże, s. 283).

Sięgając do dokumentu papieża Franciszka, zauważamy przede wszystkim odwołanie się do – zasygnalizowanych już – dwóch niebezpieczeństw „współczesnego gnostycyzmu” oraz „współczesnego pelagianizmu” (Franciszek, 2018, nr 35). Papież zauważa, że mają one swoje zakorzenienie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jednakże ciągle są aktualne. Opiera się w tym względzie na Liście Kongregacji Nauki Wiary *Placuit Deo*, w którym zauważono antropocentryczny immanentyzm (Kongregacja Doktryny Wiary, 2018, nr 2)³, pretendujący do bycia zasadniczym punktem odniesienia dla człowieka. Waga dokumentu Kongregacji jest tym bardziej istotna, że zwraca on uwagę na zbawczy charakter osoby i misterium Jezusa Chrystusa. Współczesny gnostycyzm chce prowadzić do samobawienia, co oznacza, że zamyka człowieka w subiektywizmie oraz intelektualnej zdolności wzniesienia się ponad tajemnicę Jezusa Chrystusa (tamże, nr 3)⁴. W ten sposób następuje niebezpieczna relatywizacja objawienia, a także pewne uzależnienie go od intelektualnych zdolności człowieka. Oczywiście gnostycyzmu nie można redukować do samego racjonalizmu czy też intelektualizmu, ale, jak możemy zauważyć, są one jego zasadniczymi elementami (tamże, nr 6)⁵. W tym kontekście warto zauważyć konkluzję dokumentu: „Ponieważ łaska, którą daje nam Chrystus, nie jest jedynie wewnętrznym zbawieniem, jak twierdzi neognostycka wizja i wprowadza nas w konkretne relacje, które On sam przeżył, Kościół jest widzialną wspólnotą” (tamże, nr 12)⁶.

Papież Franciszek wskazuje na „współczesny gnostycyzm” jako na bardzo realne a jednocześnie niezwykle niebezpieczne zagrożenie nie tylko dla chrześcijan, ale w ogóle dla cywilizacji. Zamknięcie w subiektywizmie, które „odżywia się” jedynie doświadczeniem i zsubiektywizowaną informacją, odcina go od rzeczywistości obiektywnej, a tym samym „wołą oni »Boga bez Chrystusa, Chrystusa bez Kościoła, Kościół bez ludu«” (Franciszek, 2018, nr 37). W ten sposób rodzi się rzeczywistość pozorna, która prowadzi do przekonania, że na drodze

3 „On one hand, individualism centred on the autonomous subject tends to see the human person as a being whose sole fulfilment depends only on his or her own strength”.

4 „A new form of Gnosticism puts forward a model of salvation that is merely interior, closed off in its own subjectivism. In this model, salvation consists of improving oneself, of being »intellectually capable of rising above the flesh of Jesus towards the mysteries of the unknown divinity«”.

5 „The total salvation of the person does not consist of the things that the human person can obtain by himself, such as possessions, material well-being, knowledge or abilities, power or influence on others, good reputation or self-satisfaction”.

6 „Because the grace that Christ gives us is not a merely interior salvation, as the neo-Gnostic vision claims, and introduces us into concrete relationships that He himself has lived, the Church is a visible community”.

racjonalistycznego wyjaśnienia można „uczynić doskonale zrozumiałą całą wiarę i całą Ewangelię” (tamże, nr 39). Mamy więc do czynienia z kompletnym zagubieniem właściwego rozumienia i brakiem rozróżnienia między racjonalnością wiary a jej racjonalizowaniem. Papież Franciszek, uważając gnosez za najbardziej niebezpieczną, wpisuje się w diagnozę, jaką pozostawił Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*, stwierdzając, że zarówno subiektywizm, jak również racjonalizm jest efektem rozwoju kultury, która z Ewangelii i chrześcijaństwa uczyniła relikw przeszłości (Jan Paweł II, 2003, nr 7–9). W pewien sposób nawiązuje także do nauczania papieża Benedykta XVI, wskazującego na dość naiwne kreowanie „religii postępu”, przy jednoczesnym relatywizowaniu prawdy (Benedykt XVI, 2007, nr 17)⁷. Odrzucenie zatem osobowego Boga, objawiającego się w pełni w Jezusie Chrystusie oraz uzdalniającego człowieka do poznania przez działanie Ducha Świętego, musi z konieczności prowadzić do koncentracji na sobie i rodzenia się idei samozbawczych. Papież Franciszek określa ten proces, jako gnostycką próbę „oswojenia tajemnicy” (Franciszek, 2018, nr 40). Mamy wówczas do czynienia pozorami wiary, w której religijność wykorzystuje się instrumentalnie. Niestety, w tym miejscu papież, wskazując bardzo zasadnie na niedoskonałość poznania ludzkiego, dość ryzykownie mówi o pewnej niejednoznaczności interpretacji doktryny (tamże, nr 43). W uprawianiu teologii mamy rzeczywiście do czynienia z rozwojem jakościowym prawd wiary, ale należy zauważyć, że muszą one zostać w pełnej jedności i zgodności z nauczaniem Kościoła. Dość specyficzne brzmią, zatem słowa dotyczące „monolitycznej doktryny” i tęsknoty za nią. Niejako odzwierciedlają współczesne tendencje relatywizujące doktrynalne nauczanie Kościoła i wprowadzające elementy pluralizmu doktrynalnego. Oczywiście istnieje zasadnicza różnica między fałszywym fideizmem o tendencjach tradycjonalistycznych, która skupia swoją uwagę na zewnętrznosci, ale należy także mieć świadomość realnego zagrożenia relatywizmem teologicznym. Zupełnie czym innym jest stawianie pytań, które jest fundamentalnym elementem uprawianej teologii i słusznie papież mówi o sposobach interpretacji aspektów doktryny, a inną kwestią jest przyjmowanie pluralizmu. Konfrontacja zatem jednoznaczego nauczania Kościoła z zapędami gnostyckim pozwala nam właściwie

7 „Nie przeczy się tu zwyczajnie wierze; jest ona raczej przesunięta na inny poziom – poziom jedynie prywatny i pozaziemski – a równocześnie staje się w jakiś sposób nieistotna dla świata. Ta programowa wizja zdeterminowała bieg czasów nowożytnych i wpływa również na aktualny kryzys wiary, który konkretnie rzecz biorąc jest przede wszystkim kryzysem chrześcijańskiej nadziei. Toteż i nadzieja u Bacona otrzymuje nową formę. Teraz nazywa się wiarą w postęp”.

je rozeznac i ocenić (tamże, nr 43–44)⁸. Z tego względu Franciszek, idąc za Janem Pawłem II i jego nauczaniem zawartym w *Vita consecrata*, mówi o zasadniczej roli pokory w rozwoju człowieka (tamże, nr 45). Ma ona szczególny wymiar w porzecz ludzkiego intelektu oraz umysłu, które oparte są na prawdzie i miłości Boga oraz bliźniego. Taka postawa, w której człowiek nie dąży do samozbawienia na gruncie racjonalizmu a jednocześnie nie kwestionuje możliwości człowieka, domaga się jednak nakreślenia relacji pomiędzy rozumem i wiarą.

ŚW. TOMASZ Z AKWINU I ŚW. JAN PAWEŁ II – PRZYJACIELE JEDNOŚCI UMYŚLU I WIARY

Na gruncie antropologii teologicznej, a szczególnie w duchowości chrześcijańskiej, mamy do czynienia z niejednoznacznością pojęciową. Święty Jan od Krzyża oraz opracowania z zakresu teologii duchowości oraz mistyki zawierają zamienne używanie określeń „umysł”, „intelekt” oraz „rozum” (McNamara, 1981, s. 27–36; Aumann, 1980, s. 187; Scola, 2005, s. 142–143)⁹. Życie człowieka i jego rozwój można sprowadzić generalnie do dwóch poziomów, tj. cielesno-zmysłowego oraz umysłowo-duchowego. Jest to odzwierciedlenie zasadniczego podziału w strukturze człowieka. Z kolei wymiar umysłowo-duchowy, który bez wątpienia jest zasadniczym przedmiotem podjętej refleksji, odsłania się dzięki władzy po-

8 „Chcę przypomnieć, że w Kościele współistnieją zgodnie z prawem różne sposoby interpretacji wielu aspektów doktryny i życia chrześcijańskiego, które w swojej różnorodności »pomagają lepiej wyrazić niezwykle bogaty skarb Słowa«. Oczywiście »ludziom tęskniącym za monolityczną doktryną, bronią bez żadnych wyjątków przez wszystkich, może się to wydawać jakimś niedoskonałym rozpraszaniem«. Jak to zwykle bywa, niektóre nurty gnostyczne lekcewałyby bardzo konkretną prostotę Ewangelii i usiłowały zastąpić Boga Trójjedynego i wcielonego pewną wyższą Jednością, w której zanikała bogata różnorodność naszej historii. W istocie doktryna, lub lepiej: nasze jej rozumienie i wyrażanie, »nie jest systemem zamkniętym, pozbawionym dynamiki zdolnej do rodzenia pytań, wątpliwości, dyskusji«, a »pytania naszego ludu, jego zmagania, marzenia, troski mają wartość hermeneutyczną, której nie możemy pomijać, jeśli chcemy poważnie potraktować zasadę wcielenia. Jego pytania pomagają nam zadawać sobie pytania, jego dociekania stają się naszymi dociekaniami».

9 Autor podejmuje niezwykle interesujące zagadnienie dotyczące relacji umysłu i mózgu. Nakreślając charakterystyczne elementy toczącej się na ten temat debaty, podkreśla relacja dusza-ciało nabiera nowego współczesnego kształtu. Stwierdza, że nie można przyjąć ujęć redukcjonistycznych w tym względzie ale pozostaje bardzo ważny problem wyjaśnienia natury umysłu i sposobu w jaki łączy się on ze sferą cielesną. W celu właściwego zaprezentowania problemu, autor odwołuje się to trzech ujęć filozoficznych: „monizm fizyczny”, którego reprezentantem jest Feigl i ostatecznie jest sprowadzalny do czystego materializmu, „monizm emergencyjny” (Bunge) uwzględniający wyróżnienie w jedynej substancji materialnej ścisłych czynności umysłowych a zatem myślenie byłoby funkcją wyżej zorganizowanej materii, oraz stanowisko trzecie, tj. „dualizm interakcyjny” uwzględniający odrębność mózgu i umysłu ale przyjmujący wzajemne współdziałanie (Eccles-Popper). Jak konkluduje antropolog A. Scola, dwa pierwsze stanowiska należy odrzucić jako czystą postać materializmu to trzecie stanowisko nie jest możliwe do przyjęcia bez zastrzeżeń. Z tego względu uważa, że badania w tym względzie ciągle pozostają problemem otwartym na zagadnienie relacji dusza – ciało; mężczyzna – kobieta oraz jednostka – wspólnota.

znawczej (intelekt) oraz dążeniowej, bazującej na pragnieniu dobra – tj. wola. Ten wymiar w sposób zasadniczy wpływa na sposób podejmowanych prób definiowania człowieka, jako osoby, poczynwszy od boecjańskiego podkreślenia *rationalis* oraz *individualis*. Święty Tomasz z Akwinu skłaniał się ku takiemu pojmowaniu osoby, jednakże spotykamy u niego następujące określenie: „Osoba ludzka jest bytem samodzielnym i odrębnym w ludzkiej naturze. Człowiek jest bytem wolnym i dlatego istniejącym dla siebie”¹⁰.

Należy zauważyć, że na przestrzeni wieków rozwoju myśli człowieka trudno jest uchwycić w sposób jednolity całe bytowe bogactwo (Bartnik, 2000, s. 362)¹¹. Śledząc myśl Akwinaty, zauważamy, że mówiąc o strukturze człowieka, akcentuje on trzy wymiary, tj. autonomię bytową, indywidualność oraz rozumność¹². Jak możemy zauważyć, fundamentalnym wymiarem osoby jest jej duchowość, w której św. Tomasz szczególnie podkreśla rozumność oraz zdolność poznania, która wraz ze zdolnością miłowana stanowi „obraz i podobieństwo” do Boga (Św. Tomasz z Akwinu, 2000, s. 127). Należy stwierdzić, idąc za ks. prof. S. Kowalczykiem, że rozumność i wolność, jako cechy podmiotowości, występują tylko w świecie ludzkim i odnoszą się do duchowości. Nie mamy do czynienia z tym wymiarem w świecie jedynie materialnym, jak również wyłącznie materialno–psychicznym. Z tego względu o człowieku mówimy, że jest istotą psycho-fizyczno–duchową (Kowalczyk, 1990, s. 201–202)¹³.

Z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia, zasadniczą rolę pełnią władze umysłowe, które nie są całkowicie oderwane od materiału empirycznego dostarczanego przez władze wegetatywne i zmysłowe. W tejże sferze zmysłowej, która stanowi etap prapoznawczy dla sfery umysłowej, św. Tomasz z Akwinu wylicza:

10 „Persona humana significant subsistentem distinctum in natura humana. Homo est naturaliter liber et propter seipsum existens” (STh II-II, q. 64, a. 2, ad 3.).

11 Należy zaznaczyć, że pod samą nazwą człowiek kryje się stwierdzenie opisujące wielkość jego natury (*katafazję*). Obserwacja i doświadczenie wskazuje także na jego ograniczoność (*apofazję*). Zatem możemy stwierdzić, że w naturze człowieka dokonuje się, istnieje integralność w tej dziedzinie (*henozis*). Jest to zatem materialność (*soma*) niosąca ze sobą wszystkie ograniczenia jakie z niej wynikają oraz duchowość (*psyche*) jako zupełnie coś przeciwnego, niematerialnego, niecielesnego.

12 *De ratione persone sunt tria, scilicet subsistere, ratiocinari et individuum esse; I Sent.* d 25, q. 1, a. 3.

13 Dlatego nieuprawniony jest redukcjonizm sprowadzający człowieka jedynie do świata materii lub do świata jedynie psychiki. Mamy obecnie do czynienia z tendencjami skrajnie materialistycznymi bądź animalistycznymi, w których człowiek jest stawiany na równi ze zwierzęciem (Bartnik, 2000, s. 362). Należy zatem podkreślić tragizm i niedostateczność podejmowanych prób redukcjonistycznych w hermeneutyce antropologicznej. Warto przytoczyć następujące: „człowiek to małpa uczłowieczona przez pracę” (F. Engels), „zwierzę tworzące narzędzia” (B. Franklin), „zwierzę mające chód wyprostowany” (F. Herder), „zwierzę zduszające z bólem popędy” (Z. Freud), „zwierzę okłamujące samo siebie” (P. Ernst), „odbicie strukturalne świadomości społecznej” (C. Levi-Strauss), „egzystencja, która pragnie stać się Bogiem” (J. P. Sartre), „istota odnajdująca siebie w przemocy i krwi” (F. Nietzsche), „świadome bycie ku śmierci” (M. Heidegger), „istota najwyższej seksualności i zbroceń” (A. Moravia, J. Genêt).

zmysł wspólny, wyobraźnię, pamięć zmysłową i władzę osądu (tamże, s. 231–232). Systematyzując charakter poznawczych władz umysłowych św. Tomasz stwierdza, że intelekt jest jedną władzą, która pełni różnorodne funkcje. Należą do nich: umysł (*mens*) zawierający intelekt jak również wolę, intelekt (*intellectus*), który jest władzą umysłowo-poznawczą (tworzy pojęcia, formuje osądy i wnioskuje), rozum (*ratio*), który pozwala przechodzić o jednego sądu do drugiego (rozumowanie), pamięć umysłowa przechowująca poznane pojęcia, intelekt spekulatywny i praktyczny (tamże, s. 233). Akwinata, idąc za Arystotelesem, wyodrębnił intelekt czynny i możliwościowy, które znajdują swoje osadzenie w strukturze duszy ludzkiej (STh I, q. 79, a. 4, c). To rozróżnienie w sposób jednoznaczny wskazuje na zasadniczą różnicę między intelektem Boga o charakterze absolutnym pod każdym względem i ludzkim, będącym w stanie potencjalności wobec poznawanych przedmiotów (tamże, a. 2, c). Z punktu widzenia zagadnienia relacji rozumu wobec wiary ma to bardzo istotne znaczenie, ponieważ człowiek próbuje dotrzeć do istoty rzeczy, dematerializując ją. Czyni to intelekt czynny i przekazuje intelektowi możliwościowemu w celu stworzenia właściwych pojęć, tj. umysłowych form poznawczych. To proces można określić mianem odpoznawania prawdy. Jest on niematerialny i dotyczy rzeczywistości niematerialnej w ostatecznym wymiarze. Idąc za tomistycznym sposobem rozumowania, mamy do czynienia z rozróżnieniem przedmiotu poznania na materialny i formalny. Przedmiot materialny to taki, który podlega jakiejś władzy, zaś formalne jest to, co odpowiada i interesuje daną władzę i dlatego jednej władzy odpowiada jeden przedmiot (tamże, I-II, q. 1, a. 5, c). W dyskusjach tomistów przewija się także problem przedmiotu formalnego i rozróżniają: adekwatny – czyli to, co jest uchwytnie w sposób bezpośredni i pośredni przez intelekt, oraz proporcjonalny – tzn. taki, który nie wykracza poza możliwości naturalne intelektu (Kowalczyk, 1990, s. 237).

Święty Tomasz podkreśla zasadniczą różnicę, jaka zachodzi między przedmiotem wiary i wiedzy. To, co jest przedmiotem wiedzy, ze względów oczywistych nie może być przedmiotem wiary. Zasadniczym przedmiotem wiary jest Bóg, który jest „niezłożony” oraz sposób poznawania Go przez człowieka, będący „złożonym”, ponieważ potrzebuje pojęć (Św. Tomasz z Akwinu, 2000, s. 390).

Idąc za jego myślą, zauważamy, że istnieje więź intelektu z władzami związanymi ze światem materialnym, ale jest on ukierunkowany ze swej natury ku pełni. Istnieje zatem napięcie między pragnieniem a niemożnością wynikającą z ogra-

niczeń naturalnych ludzkiego intelektu (STh I, q. 79, a. 7, c; Torrell, 2003, s. 49)¹⁴. Z tego względu Akwinata podejmuje refleksję nad relacją i wzajemną zależnością intelektu oraz woli człowieka. Stwierdza: „Człowiek musi posiadać wolną decyzję z racji tego samego, że jest rozumny” (STh I, q. 83, a. 1, c). Trwałość i wzajemna zależność oraz komplementarność tych dwóch wewnętrznych władz duchowych jest oczywista (tamże, q. 82, a. 4, ad 1). Szczególnie uwidacznia się ten fakt w akcie kontemplacji, która „polega na akcie władzy poznawczej, uruchomionej przez władzę afektywną” (tamże, II-II, q. 180, a. 1, 7). Święty Tomasz uznawał jednak prymat intelektu nad wolą ze względu na naturę władz (tamże, I, q. 83, a. 3, c). Uważał, że intelekt ma charakter bardziej uniwersalny, zaś wola jest związana z konkretnym dobrem. Jednocześnie przyznaje jednak, że wola niekiedy ma charakter doskonalszy: „Stąd miłość Boga jest lepsza od poznania Go” (tamże). Ona pozwala doświadczyć Boga, którego naturą jest sama miłość, a także w niej jednoczyć się z Nim. Oznacza to zatem, że mamy do czynienia ze sposobem poznania Boga właśnie przez miłość, która przekracza naturalny charakter poznania oraz ma potencjalną pełnię w nieskończoności eschatologicznej¹⁵.

Na tle tomistycznego ujęcia relacji rozumu do wiary bardzo znamienne jest stanowisko kard. K. Wojtyły – Jana Pawła II. Jego sposób uprawiania zarówno filozofii, jak również teologii, określa się mianem personalizmu poddającego pod refleksję akt człowieka. Jak twierdzi W. Chudy, „Wojtyła łączy, od strony metodologicznej, podejście świadomościowe z realistyczno-metafizycznym (fenomenologia tomizująca), a od strony przedmiotowej – aspekt antropologiczny z aspektem etycznym (*primum anthropologicum est primum ethicum*)” (Chudy, 2005–2006, s. 233). To w sposób zdecydowany rzutuje na sposób postrzegania relacji zachodzącej między rozumem ludzkim a wiarą. Jak twierdzi abp M. Jaworski, u K. Wojtyły „punkt wyjścia rozumu szukającego Boga jest przede wszystkim antropologiczno–personalistyczny – a nie czysto »rzeczowy« (przedmiotowy)” (Jaworski, 2003, s. 119). Sięgając do klasyki wykładu kard. K. Wojtyły, która ujawnia się w dziele *Osoba i czyn*, stwierdzamy,

14 Autor, analizując możliwości poznawcze człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, stwierdza, że jest on zwolennikiem drogi, która polega raczej na zaprzeczeniu, czyli odnosi się do wskazania co Bogiem nie jest. W ten sposób jest to *via remotionis* mająca swoje zakorzenienie w nauczaniu Pseudo Dionizego. Autor cytuje słowa Akwinaty: „W rozważaniu substancji Bożej należy posługiwać się przede wszystkim drogą zaprzeczenia. Substancja Boża, bowiem swoją niezmiernością przewyższa wszelką formę, jaką ujmuje nasz intelekt, i w ten sposób nie możemy jej pojąć, poznając, czym jest (*quid est*). Tym więcej przybliżamy się do jej poznania, im więcej potrafimy naszym intelektem o niej zaprzeczyć”.

15 „Miłość może wzrastać w tym życiu. Dlatego jesteśmy nazwani »wędrowcami«, że dążymy do Boga, ostatecznego kresu naszego szczęścia. Tym dalej posuwamy na tej drodze, im bardziej zbliżamy się do Boga. Zbliżamy się Niego nie cielesnymi krokami, ale zaangażowaną postawą umysłu i woli. Tego zbliżenia dokonuje zaś miłość, gdyż to przez nią dusza jednoczy się z Bogiem” (STh II-II, q. 24, a. 4).

że podjęta analiza prowadzi do samookreślenia się człowieka, czyli własnego „ja”, odsłaniającego się w działaniu i mającego swoją podmiotowość, na którą składa się świadomość oraz wolność. Kluczowe znaczenie ma, według niego, pojęcie pochodzące od założeń Arystotelesa oraz Tomasza z Akwinu tj. *suppositum*, które wskazuje na bycie podmiotem albo na podmiot, jako byt (Wojtyła, 1969, s. 75).

Podmiotowość człowieka opierająca się na jego świadomości i wolności znalazła swoje szczególne miejsce w jego nauczaniu jako papieża. Kluczowym dziełem, które ma szczególną wartość dla podjętego zagadnienia, jest encyklika *Fides et ratio*. Już samo *Wprowadzenie* do dokumentu jest sugestywne i w sposób klarowny stwierdza: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczeplił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie (por. Wj 33,18; Ps 27 [26],8-9; 63 [62],2-3; J 14,8; 1J 3,2)” (Jan Paweł II, 1998). Bardzo istotne z punktu widzenia relacji rozumu do wiary jest wskazanie uzdolnienia człowieka i jego nieustannego pragnienia dążenia do prawdy, które osadzone jest w samej jego naturze. Jak stwierdza, jest to „cecha umysłu ludzkiego” (tamże, nr 3), która pozwala wypracować określoną wiedzę mającą charakter systematyczny, ale, niestety, również zagrożenie w postaci „pychy filozoficznej”, koncentrującej go na sobie i własnych osiągnięciach. W ten sposób rodzi się niezwykle niebezpieczny agnostycyzm oraz relatywizm, a także sceptycyzm na gruncie filozofii. Wychodząc od wartości objawienia, Jan Paweł II stwierdza, że obok poznania opartego na ludzkim poznaniu istnieje poznanie „właściwe wierze”. Odwołując się do orzeczeń Soboru Watykańskiego I, wykazuje, że w porządku poznawczym mamy do czynienia z różnicą źródła poznania, a także przedmiotu, co wprost wskazuje na porządek naturalny rozumu oraz przekraczający go porządek poznawczy na drodze wiary (tamże, nr 9)¹⁶. W tę tajemnicę, jaką jest Bóg, pozwala człowiekowi wniknąć wiara, która w swojej treści zawiera posłuszeństwo Bogu. Jest to zatem akt ufności, który nie jest pozbawiony racjonalności a jednocześnie nie jest sprowadzalny do racjonalizmu. Wiara, jako akt człowieka, odwołuje się do autorytetu Boga a jednocześnie jest darem, który

16 „Sobór Watykański I naucza zatem, że prawda poznana w drodze refleksji filozoficznej oraz prawda Objawienia ani nie są tożsame, ani też jedna nie czyni zbyteczną drugiej: »Istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym przypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez Objawienia Bożego«”.

on od Niego otrzymuje (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, §156)¹⁷. Papież stwierdza: „Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność” (Jan Paweł II, 1998, nr 13). Należy zatem zauważyć, że zgłębianie tajemnicy odsłaniającej prawdę będącą przedmiotem rozumu należy do istoty jego działania. Wobec tego tajemnica Boga i Jego objawienia nie może stać w sprzeczności w stosunku do samej natury umysłu. Z tego względu papież stwierdza: „Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć jego przestrzeń działania, lecz po to tylko, by uzmysłowić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela” (tamże, nr 16). W ten sposób rozum nie pozostaje w pewnym osamotnieniu i zdany jedynie na swe naturalne możliwości, ale wspomagany łaską wiary zdobywa się na wyższy akt poznawczy. Nie można zatem mówić o rywalizacji między wiarą a rozumem, ale o ich wzbogacającej komplementarności. Należy jednak pamiętać o ograniczeniach percepcji ludzkiego rozumu i dlatego nie może on zamknąć się jedynie we własnej przestrzeni poznawczej, nie mając obiektywnego punktu odniesienia (tamże, nr 28)¹⁸. Dlatego w doświadczeniu wiary mamy do czynienia z transcendowaniem poznawczym przekraczającym naturalizm (tamże, nr 25)¹⁹.

Nawiązując do historycznych aspektów relacji rozumu do wiary, papież wskazuje także na niebezpieczeństwa gnozy czasów starożytnych, która należy do elementów kultury pogańskiej. Ta konfrontacja na przestrzeni wieków zawierająca spotkanie Ewangelii z filozofią i kulturą, znajduje swoje epicentrum w szkole scholastycznej. Dlatego św. Tomasz i jego myśl w tym względzie ma nieprzemijający charakter (tamże, nr 43–44). Odejście od jedności rozumu i wiary w okresie pozytywizmu doprowadziły do wyrzucenia Boga i wręcz kreowania go jako wroga rozwoju człowieka (tamże, nr 46–47).

Proces sekularyzacji, który jest owocem sekularyzmu, musiał doprowadzić do takich kierunków, jak monizm materialistyczny, skrajny racjonalizm, pragmatyzm, utylitaryzm oraz relatywizm. W ostateczności to, co miało być rozwojem

17 „Racją wiary nie jest fakt, że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle naszego rozumu naturalnego. Wierzmy z powodu »autorytetu samego objawiającego się Boga, który nie może ani sam się mylić, ani nas mylić«. »Aby jednak posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z rozumem, Bóg zechciał, by z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego były połączone także argumenty zewnętrzne Jego Objawienia«”.

18 „Człowiek nie może przecież oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój. Można zatem określić człowieka jako tego, który szuka prawdy”.

19 „Człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega”.

człowieka, stało się jego zniewoleniem. W imię wolności rozumu współczesny człowiek dokonuje niejako autodestrukcji w imię ideologicznych poprawności. Jest to zatem zdrada, a także sprzeniewierzenie się samej naturze ludzkiego umysłu, a tym samym rzeczywiście budowanie cywilizacji samodegradacji i samouniعةstwienia. Na gruncie nauki mamy do czynienia z nieustannym odmawianiem naukowości dziedzinom teologicznym. Zawężając kryteria uprawiania nauki, podejmuje się nieustanne próby sprowadzające naukę do ciasnego empiryzmu i eksperymentalizmu a także naturalnego racjonalizmu. Konieczne zatem staje się wyjaśnienie nie tylko relacji rozumu do wiary, pozostających wobec siebie bez sprzeczności. Poszukiwania dotyczące możliwości poznania prawdy o Bogu i prawdy o człowieku przekraczają naturalną racjonalność. Z tego względu niezwykle istotne znaczenie dla podjętego zagadnienia ma ujęcie św. Jana od Krzyża.

ŚW. JAN OD KRZYŻA - MISTYCZNA TRANSFORMACJA POZNANIA

Próba wyjaśnienia podjętego zagadnienia w ujęciu teologicznym i antropologicznym oraz kontekście doświadczenia mistycznego przez św. Jana od Krzyża, ma swoje podstawy i właściwe uzasadnienie. Przede wszystkim należy zauważyć, że rozwijał on teologię opartą na podstawach tomistycznych. Jednocześnie należy podkreślić wpływ i wartość dzieła świętego z Fontiveros na osobę św. Jana Pawła II. Podejmuje on analizę wpływającą na sposób rozumienia relacji rozumu do wiary w dziele pt. *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. Jest to jego rozprawa doktorska, która została napisana w języku łacińskim i przedstawiona w Rzymie 19 czerwca 1948 r. na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (*Angelicum*). Jej promotorem był wybitny teolog Reginald Garrigou-Lagrange OP²⁰. Karol Wojtyła stwierdza, że jego analiza doprowadziła go postulowania zgodności nauczania św. Jana od Krzyża z doktryną św. Tomasza z Akwinu (Wojtyła, 1990, s. 267). Bez wątpienia uznawał tego wybitnego mistyka hiszpańskiego za swojego mistrza życia duchowego, co w sposób zdecydowany znalazło swoje odzwierciedlenie w pracy naukowej a także późniejszych dokumentach papieskich (Jan Paweł II, 2008, s. 433–434; 2002, s. 53–54).

20 Inspiracją do podjęcia tego zagadnienia były wcześniejsze zainteresowania mistyką wybitnego karmelity hiszpańskiego, które zaszczeplił w młodym K. Wojtyła J. Tyranowski. Nie bez znaczenie pozostaje jego wizyta grobu św. Jana od Krzyża w Segowii 1982 r. z racji 400-lecia śmierci świętego. Rozprawa przetłumaczona została w 1979 r. na język włoski i hiszpański, a następnie na angielski i francuski. W przekładzie polskim ukazała się po raz pierwszy w Krakowie w 1990 r. (tłum. o. Leonard od Męki Pańskiej OCD). W rozszerzonej wersji została obroniona także na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego 16 grudnia 1948 r.

Odwołując się do ujęcia Jana Pawła II, należy stwierdzić, że z punktu widzenia antropologii teologicznej nie można bez zastrzeżeń przyjąć tezy o pełnej zgodności ujęcia tomistycznego i sanjuanistycznego. Pierwszy problem dotyczy pojęć „duch” oraz „dusza”. Święty Jan od Krzyża używa połączenia „dusza – duch”. Pojęcie „dusza” stosuje do określenia osoby, życia wegetatywnego, siedziby pożądań i afektów życiu człowieka. Określenie „duch” odnosi się natomiast do aktów duchowych (Ruszała, 1999, s. 62). Wymiar zawierający się w zestawieniu „dusza – duch” jest najgłębszym centrum człowieka, w przestrzeni, którego dokonuje się komunikacja z Bogiem (S. Juan de la Cruz, 2010a, I, 1,6; 2010b, II, 17,6; 2010c, 4, 14; I, 12; Stein, 1977, s. 151–152). W jego terminologii spotykamy określenia „najgłębsza istota duszy” (tenże, 2010a, 1,6); „istota ducha” (tenże, 2010b, II, 17, 6) „głębia duszy” (tenże, 2010d, II, 23, 4), „najgłębsza substancja duszy” (tenże, 2010c, 4, 14) oraz „środek duszy” (tamże, 1, 12). W taki sposób docieramy do sposobu nakreślenia przez św. Jana od Krzyża schematu antropologicznego. Centrum stanowią władze związane z samą głębią człowieka i należą do nich intelekt i wola (tamże, 1, 25; tenże, 2010a, 26, 5). Jednakże problemem pozostaje jego wyodrębnienie troistości władz tj. intelekt, wola i pamięć. W ten sposób wpisuje się w antropologię i teologię św. Augustyna. G. Morel, J. Maritain, Alberto de la Virgen del Carmen, twierdzą, że pozostaje on w schemacie tomistycznym, a takie ujęcie jest jedynie pragmatyczne w celu dokładniejszego wyjaśnienia tajemnicy zjednoczenia człowieka z Bogiem (Ruszała, 1999, s. 66).

Niezwykle plastyczne a jednocześnie sugestywne są jego schematy antropologiczne, którymi św. Jan od Krzyża się posługuje. Są one następujące: góry (*la montaña*) (S. Juan de la Cruz, 2010a, 16,10), twierdzy (*el castillo*) (tamże, 18) oraz skarbu duszy (*el caudal del alma*) (tamże, 28; Ruszała, 1999, s. 45). W interesującym nas zagadnieniu szczególnie znaczenie ma doświadczenie, które św. Jan od Krzyża określa mianem „noc ciemna” (*la noche oscura*). Dotyczy ona zarówno zmysłów, jak również ducha. W obu tych przestrzeniach oczyszczenia dotykamy problemu poznania. Święty z Foniveros opisuje poznanie umysłu na podwójnej drodze, tj. naturalnej oraz nadprzyrodzonej (S. Juan de la Cruz, 2010b, II, 10)²¹. Na tym etapie mamy pełną zgodność ze św. Tomaszem, ponieważ celem poznania jest dotarcie do samej istoty poznawanego przedmiotu, odrzucając na drodze oczyszczeń to, co nie jest istotne (tamże, II, 8,5)²². Czynne oczyszczenie umysłu,

21 „Es, pues, de saber que por dos vías puede el entendimiento recibir noticias e inteligencias: la una es natural y la otra sobrenatural”.

22 „Por el oficial del hierro se entiende el entendimiento, el cual tiene por oficio formar las inteligencias y desnudarlas del hierro de las especies y fantasias”.

dotyczy jego związku, w którym korzysta on z doświadczenia zmysłów zewnętrznych (tenże, 2010a, 39,12)²³. Obok umysłu czynnego istnieje bierny, który przejmuje pojęcia wypracowane przez ten pierwszy (tamże, 14; 15,4). A zatem na poziomie poznania naturalnego mamy do czynienia z następującym procesem: poznanie za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych przedmiotu materialnego, powstanie wyobrażeń na poziomie zmysłów wewnętrznych, działanie intelektu czynnego, który wydobywa pojęcia ogólne oraz przyjęcie przez intelekt bierny (tenże, 2010b, II, 10)²⁴.

Obok niej istnieje druga droga poznania, którą określa jako nadprzyrodzona i definiuje ją następująco: „Droga nadprzyrodzona, to wszystko co rozumowi zostaje udzielone ponad miarę jego zdolności i możliwości naturalnych” (tamże, II, 10, 2)²⁵. Wskazuje na podwójny charakter zdolności i możliwości, tzn. cielesne (*corporales*) i duchowe (*espirituales*) oraz stwierdza, że poznanie nadprzyrodzone cielesne dokonuje się przez zmysły cielesne (*sentidos corporales*) zewnętrzne (*exteriores*) oraz wewnętrzne (*interiores*). O wiele bardziej istotne jest poznanie idei duchowych (*espirituales*), które mają podwójny charakter: I. „wyodrębnione i szczegółowe” – *distintas y particulares* (widzenia – *visiones*, objawienia – *revelaciones*, słowa i uczucia duchowe – *locuciones y sentimientos espirituales*); II. pojęcie duchowe ciemne i ogólne (*la inteligencia oscura y general*) to kontemplacja otrzymywana przez wiarę (tamże, II, 10, 3-4; Stein, 1977, s. 124–126).

Jak zaznacza św. Jan od Krzyża, podobnie jak św. Tomasz, poznanie człowieka napotyka niepokonywalne ograniczenia wynikające z jego doczesności i to jest pierwszy powód. Drugim jest „absolutna wielkość Mądrości Bożej” (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 5,2; Stein, 1977, s. 184–185)²⁶. F. Ruiz Salvador, analizując szczególnie charakter i rolę umysłu w ujęciu św. Jana od Krzyża, stwierdza: „Ostatniego szturmu na prawdę Bożą dokonuje intelekt, nie prosząc o pomoc zmysłów. Wkład dotyczący tej sprawy został zredukowany do wąskich ram schematu nieposiadającego większego znaczenia, a omawiającego tak zwane słowa sukcesywne, formalne i substancjalne” (Salvador, 2011, s. 370–371)²⁷.

23 Porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obraz es en las formas y fantasias y aprehensiones de las potencias corporales...”.

24 „La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por via de los sentidos corporales, ahora por si mismo”.

25 „La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural”.

26 „...la primera es por la alteza de la Sabiduria divina, que excede al talento del alma, y en esta manera le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impureza de ella, y de esta manera le es penosa y afflictiva, y también oscura”.

27 Sukcesywne odwołują się do naturalnych możliwości rozumu i działania opartego na własnej sprawności, wsparte działaniem Ducha Świętego, słowa formalne – nie potrzebują żadnego pośrednictwa ze zmysłów, substancjalne odnoszą się do skutku, jaki wywołują w doświadczeniu człowieka, por. S. Juan de la Cruz, 2010b, II, 29.

Opierając się na nauce Arystotelesa, hiszpański mistyk stwierdza: „rzeczy nadprzyrodzone tym ciemniejsze są dla naszego zrozumienia, im same w sobie są jaśniejsze i oczywiste” (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 8, 2)²⁸. Proces ten jest niezwykle trudny dla człowieka, ponieważ jego ograniczoność i jednocześnie blask prawdy, którą Bóg odsłania, rodzą rozdarcie. Ból ten wynika także z poznania prawdy o sobie (tamże, 10,4). Jest to doświadczenie ciemności, w której człowiek odwołuje się i opiera na wierze. Edyta Stein, idąc za Dionizym Areopagitą, stwierdza, że jest to „promień ciemności” (Stein, 1977, s. 118, 181), w którym mamy do czynienia z poznaniem mistycznym, mającym swoje charakterystyczne cechy takie jak: pogoda, prostota, subtelność i poczucie rozkoszy (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 13, 1). Przebóstwiająca ciemność jest, jak stwierdza E. Stein, komentując mistyka z Fontiveros, „dotknięciem i doświadczeniem” (Stein, 1977, s. 182). W ten sposób prowadzi umysł do pewności opartej na prawdziwej jego pokorze (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 17, 2,7). W tym miejscu mamy zatem do czynienia z nową jakością poznania i rozumienia, opartą na kontemplacji wlanej. Jest to „contemplación es cencia de amor” (wiedza miłości), będąca wiedzą wlaną, która oświeca i jednoczy z Bogiem samą Prawdą. Jan od Krzyża ostatecznie odwołuje się do św. Tomasza z Akwinu oraz św. Bernarda, stwierdzając, że poznawczy rozwój prowadzący do zjednoczenia opiera się na jednoczącej miłości (tamże, 18, 5; Stein, 1977, s. 196): „Wiara, bowiem zaciemnia i opróżnia rozum z wszelkiego naturalnego pojmowania i tym samym przygotowuje go do złączenia z Mądrością Bożą” (S. Juan de la Cruz, 2010d, II, 21, 11)²⁹. Na tej drodze człowiek przekracza zatem naturalne poznanie i doświadcza prawdy w stopniu doskonalszym niż intelekt, ponieważ mistyczne doświadczenie i poznanie Boga jest Jego samoudzieleniem przez miłość. Nie mamy do czynienia z wykluczeniem działania rozumu, ale staje się on narzędziem, którym Bóg się posługuje przejmując inicjatywę. Rozum pozostaje zatem w pełni posłuszeństwa wobec inspirującego go działania łaski (Urbański, 1999, s. 211–213).

Słowa papieża Franciszka zawarte w jego adhortacji w sposób bardzo realistyczny podkreślają niebezpieczeństwo zagrożenia „nowym gnostycyzmem”. Są one niezwykle istotne z punktu widzenia współczesnego świata, który niejako pomy-

28 „Que las cosas sobrenaturales tanto son a nuestro entendimiento más oscuras, quanto ellas en si son más claras y manifestas”.

29 „Porque la fe oscurece y vacía al entendimiento de toda su inteligencia y en esto le dispone para unirle con la Sabiduría divina”.

lił w sposób zasadniczy pojęcia „racjonalności” i „racjonalizmu” w doświadczeniu i rozwoju wiary. Indywidualistyczny antropocentryzm powiązany z relatywizmem prowadzi współczesną kulturę do niebezpiecznego zamknięcia człowieka w kręgu skrajnego subiektywizmu. Jest to próba przypisania człowiekowi nieograniczoności w jego poznaniu i rozumowaniu. To swoista relokacja Boga, który niekoniecznie musi zostać zakwestionowany, ale winien podporządkować się ludzkiemu racjonalistycznemu umysłowi. W zasadzie jest to zaprzeczenie uznania Go i próba stworzenia Go na obraz i podobieństwo człowieka. Niestety, obserwacja rzeczywistości prowadzi do wniosku, że droga absolutyzacji umysłu człowieka prowadzi do samozniewolenia, a tym samym budowania cywilizacji autodestrukcji. To jest właśnie forma „nowej gnostyckiej religijności”, która odrzuca racjonalne objawienie na rzecz nieracjonalnego sentymentalnego mitu a czasem zabobonu. Uderzające jest określanie chrześcijaństwa jako bariery postępu, a jednocześnie resentment w stosunku do wierzeń pierwotnych. Z tego względu niezwykle cenne jest stwierdzenie św. Jana Pawła II: „Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu” (Jan Paweł II, 1998, nr 48). Tym, co pozwala przekroczyć naturalny charakter poznania i ludzkiego rozumowania, jest doświadczenie miłości transformującej człowieka, która nie może zawierać niezgodności pomiędzy ludzkim umysłem a Bożą Mądrością.

Bibliografia:

- Aumann, J. (1980). *Spiritual Theology*. London.
- Bartnik, Cz. (2000). *Dogmatyka katolicka*. Lublin.
- Benedykt XVI. (2007), Encyklika *Spe salvi*. Rzym.
- Chudy, W. (2005–2006). Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły). *Teologia Polityczna*, 3.
- Franciszek. (2018). Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate*. Rzym.
- Idel, M. (1998). Subversive Catalysts: Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism. W: *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians* (New Haven–London).
- Jan Paweł II. (1998). Encyklika *Fides et ratio*. Rzym.
- Jan Paweł II. (2002). *Świadkowie miłości*. Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Dnia Młodzieży, Toronto, 28 lipca 2002 r. *L'Osservatore Romano* (9).

- Jan Paweł II. (2003). Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*. Rzym.
- Jan Paweł II. (2008). Wielki Nauczyciel ścieżek, które prowadzą do zjednoczenia z Bogiem. Akt ku czci św. Jana od Krzyża podczas liturgii Słowa, Segowia 4 XI 1982 r. W: *Dzieła Zebrane*. T. X. Cz. 2. Kraków.
- Jaworski, M. (2003). Nowe w encyklice „Fides et ratio”. Przyczynek do wprowadzenia w rozumienie encykliki. W: T. Styczeń, W. Chudy (red.), *Jan Paweł II, Fides et ratio. Tekst i komentarze*. Lublin.
- McNamara, W. (1981). *Christian Mysticism a Psychotheology*. Chicago.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań.
- Kongregacja Doktryny Wiary. (2018). List *Placuit Deo. L' Osservatore Romano* (11).
- Kowalczyk, S. (1990). *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz.
- Myszor, W. *Gnoza*. Pobrane z: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/g/gnoza.pdf> .
- Myszor, W. (1989). Gnoza. W teologii patrystycznej. W: *Encyklopedia katolicka* (s. 1210–1212). T. V. Lublin.
- Perkins, P. (1988). Gnosticism. W: *The New Dictionary of Theology* (s. 421). Dublin.
- Piwowarczyk, P. (2006). Mistycyzm żydowski a gnostycyzm w późnej starożytności. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 39 (2).
- Ruszała, A. (1999). *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*. Kraków.
- Salvador, F. R. (2011). Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka. Tłumaczenie E. Bielecki. Kraków.
- Scola, A. (2005). *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*. Tłumaczenie L. Balter. Poznań.
- S. Juan de la Cruz. (2010a). *Cantico Espiritual*. W: *Obras completas*. Burgos.
- S. Juan de la Cruz. (2010b). *Subida del Monte Carmelo*. W: *Obras completas*. Burgos.
- S. Juan de la Cruz. (2010c). *Llama de Amor Viva*. W: *Obras completas*. Burgos.
- S. Juan de la Cruz. (2010d). *Noche Oscura*. W: *Obras completas*. Burgos.
- Stachowiak, L. (1989). Gnoza. W: *Encyklopedia katolicka* (s. 1208). T. V. Lublin.
- Stein, E. (1977). Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża. W: *Światłość w ciemności*. Tłumaczenie J. Adamska. T. II. Kraków 1977.
- Stryjecki, J. (1989). Gnoza. II. W okresie postantycznym. W: *Encyklopedia katolicka* (s. 1212-1215). T. V. Lublin.
- Św. Tomasz z Akwinu. (2000). *Suma teologiczna w skrócie*. Warszawa.
- Torrell, J. P. (2003). Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy. Tłumaczenie A. Kuryś. Poznań-Warszawa.
- Urbański, S. (1999). *Teologia życia mistycznego*. Warszawa.
- Wojtyła, K. (1969). *Osoba i czyn*. Kraków.
- Wojtyła, K. (1990). *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. Tłumaczenie Leonard od Męki Pańskiej OCD. Kraków.

REASON IN RELATION TO FAITH - THE CONTEMPORARY TEMPTATION OF GNOSTICISM

SUMMARY

The Pope Francis in his Apostolic exhortation *Gaudete et exultate* points to two serious modern threats: Pelagianism and Gnosticism. Historical analysis of Gnosticism reveals a dangerous tendency towards rationalism. It also results, as Cardinal J. Ratzinger points, from the relativization of truth. The rejection of God in modern civilization must give rise to human concentration on oneself. This means that contemporary Gnosticism wants to lead to self-salvation, which means that it closes man in subjectivism and the intellectual ability to rise above the mystery of Jesus Christ. Analysis of the teaching of St. Thomas Aquinas and St. John Paul II indicates the consistency of faith and reason. At the same time, we note the limitations of human cognition and understanding resulting from its nature. God's truths are rational but beyond human capabilities, and therefore the faith can't be reduced to the rationalist category. St. John of the Cross states that this crossing of the border takes place in cognition through love.

Article submitted: 10.02.2019; accepted: 23.03.2019.

Słowa kluczowe: św. Maksym Wyznawca, natura – łaska, Unia Hipostatyczna, przebóstwienie

Keywords: Maximus the Confessor, nature-grace, Hipostatic Union, divinization

Ks. Jan Wojciechowski

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

ORCID: 0000-0002-4332-3956

ONTOLOGIA AKTÓW CHCENIA I POZNANIA WEDŁUG ŚW. MAKSYMA WYZNAWCY JAKO PRZYCZYNEK DO ROZUMIENIA RELACJI NATURY I ŁASKI¹

Stosunek łaski do natury należał do gorących tematów teologii XX w. Wokół *Surnaturel* H. De Lubaca oraz egzystencjału nadprzyrodzonego K. Rahnera ogniskuje się debata próbująca odpowiedzieć na pytania: Czy widzenie Boga po śmierci stanowi cel natury człowieka jako takiej, czy też jedynie natury przemienionej darem łaski? (Sesboué, 1992, s. 386–391). Dalej: Jeśli widzenie to, w zamyśle

¹ Tekst jest nieco zmienionym fragmentem nieopublikowanej rozprawy doktorskiej pt. *Palamas' Implicit Epistemology as a Key to Understanding his Doctrine concerning the Distinction between Essence and Energies in God*, której obrona odbędzie się pod koniec 2019 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie.

Bożym, jest celem natury stworzonej, to w jaki sposób obronić jego nad-przyrodzony charakter? Z pytaniami tymi wiązą się podobne: Czy łaska udzielana jest osobom nieochrzczonym i niewierzącym? W pewnym stopniu pytania te nadal pozostają otwarte. W niniejszym artykule spróbuję pokazać, w jaki sposób ontologia aktów poznania i chcenia wyłaniająca się z pism Maksyma Wyznawcy może dostarczyć teoretycznego schematu ułatwiającego zrozumiały opis tej skomplikowanej relacji.

W prezentacji myśli św. Maksyma najpierw przyjrę się kluczowemu rozróżnieniu, jakie dopracowuje Maksym, między partycypacją pasywną i aktywną w Bogu. Rozróżnienie to pozwoli mi przyrzeć się Osobie Jezusa a dokładniej spróbować odkryć, w jakiej relacji Jego ludzka wola pozostawała do woli Boskiej, tzn. w jaki sposób pogodzić jedność ontologiczną z podwójnością władz duchowych. Następnie, przebiegając pokrótce Maksymowy wykład dotyczący struktury wolnego aktu ludzkiego, znajdę dodatkowe potwierdzenie klasycznej opinii, że to ludzka wola jest właściwym przedmiotem oraz środkiem uświęcenia. Na koniec porównam strukturę ontologiczną przebóstwienia woli ze strukturą przebóstwionego umysłu, co pozwoli mi ukazać, że widzenie Boga jest poza zasięgiem natury jako takiej, natomiast jest człowiekowi udzielane jako łaska wieńcząca proces doskonalenia tejże natury. W przygotowaniu niniejszego tekstu oparłem się na własnym tłumaczeniu tekstów Maksyma oraz niektórych komentarzach autorów katolickich oraz prawosławnych.

DWA RODZAJE PARTYCYPACJI W BOGU I ICH REALIZACJA WE WCIELENIU SYNA BOŻEGO

W tym paragrafie przyjrę się, w jaki sposób refleksja nad tajemnicą Wcielenia Słowa rzuca światło na zrozumienie procesu przebóstwienia stworzenia (człowieka), a dokładniej, jak naturalna struktura człowieka ma się do swego nadprzyrodzonego celu, czyli partycypacji w życiu Bożym. Fundamentem do zrozumienia tej relacji jest przedstawione poniżej podstawowe rozróżnienie.

Chodzi tu o różnicę, na którą wskazuje Maksym Wyznawca, występującą między partycypacją wszystkich bytów w Bogu na mocy samego aktu stwórczego, w którym każdy byt otrzymuje od Boga, niezależnie od swojej woli, określającą go strukturę (*logos*), a partycypacją w Bogu będącą owocem uzgodnienia indywidualnego, autonomicznego działania rozumnego i wolnego bytu z działaniem Bożym (*tropos* ustabilizowany przez cnotę; zob. Renczes, 2003, s. 164n.).

Święty Maksym rozwija tu ideę Dionizego Pseudo-Areopagity przedstawioną w DN 2,5, gdzie w kategorii jednego Boskiego działania (ekonomii, czyli Boskich podziałów według terminologii Dionizego) wyodrębnione zostają z jednej strony

istoczenie, ożywianie, obdarowywanie intelektem, czyli przykładowe działania tworzące trwałą strukturę bytów, a więc własności przynależne naturze bytu stworzonego, z drugiej zaś tzw. nieuchwytnie dary, czyli działania i własności udzielane stworzeniu, ale należące właściwie do Boga. Rozróżnienie to u Dionizego jest tylko zasygnalizowane. Maksym rozwija i precyzuje tę myśl.

Podkreślenie faktu, że udział w Bogu wynikający z nieustannego i uniwersalnego działania stwórczego Boga (coś, co byśmy mogli określić terminem *creatio continua*), wspólnego wszystkim istniejącym bytom, nie jest i nie może być tożsamy z tym zjednoczeniem z Bogiem, które jest skutkiem odpowiednio udoskonalonej autonomicznej aktywności tych bytów, pozwolił Maksymowi wyjaśnić, dlaczego Unia Hipostatyczna musiała mieć dwa aspekty rządzące się odmiennymi prawami. Z jednej strony zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie konstituowało jeden niepodzielny byt (jedną rzecz; gr. *pragma*) tego oto Jezusa z Nazaretu, Boga-Człowieka, mającego równocześnie wszystkie cechy natury Boskiej oraz wszystkie cechy natury ludzkiej. Trwanie Jezusa, Człowieka-Boga, jako jednej „rzeczy” nie jest skutkiem jakiegoś zmieszania dwóch substancji na podobieństwo fizycznego zmieszania dwóch substratów w jednorodną substancję, lecz na skutek działania Boga, który zjednoczył ze sobą ludzką naturę. Nie jest też skutkiem współdziałania Jego ludzkiej natury z działaniem Boga (To współdziałanie miało miejsce wcześniej – u Jego Matki, tzn. zgoda Maryi na działanie Boga daje początek strukturalnej Unii Hipostatycznej). To zjednoczenie, które strukturalnie podobne jest do aktu stwórczego, a więc zakładające aktywność po stronie Boga oraz pasywność po stronie natury stworzonej (schemat *actio-passio*), w Jezusie zostało dopełnione następnie przez moralne zjednoczenie dwóch niezależnych i autonomicznych centrów aktywności dokonujące się według odmiennego schematu – schematu synergii a więc aktywności zarówno po stronie Boga jak i po stronie natury stworzonej (schemat *actio-actio*).

ZJEDNOCZENIE DWÓCH CENTRÓW WOLI JEZUSA JAKO PARADYGMAT PRZEBÓSTWIENIA WOLI LUDZKIEJ – POGŁĘBIAJĄCA SIĘ SYNERGIA

Trzeba tu wspomnieć, że rozwiązanie Maksyma jest odpowiedzią na błędy monoenergistów, którzy w celu obrony swojego stanowiska posiłkowali się stwierdzeniem Dionizego, który określił wcielenie mianem teandrycznej ekonomii Boga. (Teandryczny, czyli Bosko-ludzki od *Theos* [Bóg] i *anthropos* [człowiek]). Maksym odrzuca tę błędną interpretację, według której w Jezusie było tylko jedno centrum woli, w którym wola ludzka w jednej wersji była wchłonięta przez Boską lub bezpośrednio sterowana (poruszana) przez nią w drugiej. Maksym udowadnia, że Dio-

nizy odnosi ten termin (teandryczna ekonomia) nie do jakiejś nowej natury pośredniej między naturą Boską i ludzką, lecz do ontologicznej jedności podmiotu (Zizioulas, 2013, s. 97; Bathrellos, 2004, 105–107), który zachowuje podwójność niezmiyszanych natur. Jezus jest jedną Bosko-ludzką „rzeczą”, rzeklibyśmy hipostazą lub osobą. Mamy tu więc ontologiczną pojedynczość. Jednocześnie jednak Maksym podkreśla fakt, że naturalne działanie (*energeia*) nie należy do porządku wspólnej obu naturom Osoby (Hipostazy), tylko właśnie do natury² i jest tylko w jakimś sensie modyfikowana przez osobowe własności (PG 91,136D). Osoba oraz działanie właściwe naturze znajdują się na innych poziomach. Wcielone Słowo z jednej więc strony jest jedną „rzeczą”. Z drugiej strony obydwie natury zachowują swoją nienaruszoną wewnętrzną strukturę (*λόγος*), czyli zestaw naturalnych właściwości, a więc także właściwą każdej naturze wolę³. Obydwa centra woli muszą pozostać jako dwa oddzielne ekstrema bez powstania jakiejś pośredniej jednoczącej je formy. Na poziomie działania (*energeia*) Unia Hipostatyczna ma zatem charakter moralny, a więc wynikający ze świadomego podporządkowania lub też uzgodnienia, nie zaś strukturalny (ontologiczny), choć nie możemy zapomnieć, że moralne zjednoczenie woli dotyczy Podmiotu w którym dwa źródła naturalnej aktywności pozostają związane ontologicznie. Dopiero na tak przygotowanym gruncie Maksym broni dionizjańskiego określenia „teandrycznej ekonomii” odnosząc je nie do jednego źródła woli (działania), które z konieczności musi pozostać podwójne, lecz do sposobu (*tropos*) w jaki jeden, niepodzielny Podmiot, Wcielone Słowo, aktualizował swoje działania:

Nasz mistrz [Dionizy] zrozumiał to dobrze: On [Jezus] nie dokonywał cudów [jedynie] jako Bóg, tj. nie tylko na sposób boski niezależnie od ciała, nie tylko ponad-esencjalnie, ani nie [jedynie] jako człowiek, niezależnie od swego Bóstwa, ponieważ nie był tylko człowiekiem ale Bogiem, który stał się człowiekiem i jako taki uczestniczył w naszym człowieczeństwie w jakiś nowy sposób działając teandrycznie (PG 91,1056B).

2 PG 91,197C: „Teraz powinienem rozważyć [kwestię] działania, [...], jako naturalne nie odnosi się ono przede wszystkim do pojedynczego bytu [atomon], lecz do natury lub istoty”.

3 PG 91,32C: „Moglibyśmy powiedzieć że to samo nie jest tym samym, lecz pobożnie wierząc, zgodzimy się uznać prawdziwie doskonałego Boga i prawdziwie doskonałego człowieka będącego jedną rzeczą – Chrystusem i nie mówimy tego jako pustą formułę. Lecz mówiąc to o Jego dwóch naturach, będącym własną hipostazą, a zatem wyznajemy Go nie bezcielesnego. A zatem dwie wole, również nie pozbawionego duszy ni rozumu, idąc za Ojcami wyznajemy, nie waząc się powiedzieć nic w myśl owych nowych opinii, które nie znajdują podstaw u Ojców”.

Nowy sposób działania polega tu na usunięciu, właściwej dla woli człowieka po upadku (*gnome*) niestabilności oraz oporu przed poddaniem się bez zastrzeżeń Bogu. Nowy sposób działania wprowadza Jezus przez to jak używał swojej ludzkiej woli:

On [Jezus] dokonał teandrycznie ekonomii naszego zbawienia, tj. równocześnie Bosko i ludzko, lub aby wyrazić to jaśniej: On równocześnie wykonywał działanie Boskie i ludzkie. W ten sposób usuwając oddzielenie jednej od drugiej, tj. ludzkiego od Boskiego, i w ten sposób afirmując ich zjednoczenie. Jeśli kto mądry zauważy jednak naturalną różnicę między tymi działaniami, gdyż zjednoczenie, choć usuwa rozdzielenie to jednak nie usuwa różnicy [natur] (PG 91,1056C).

W celu zobrazowania tego współistnienia w jednym Podmiocie dwóch różnych działań naturalnych właściwych dwom odrębnym naturom Maksym przywołuje obraz miecza rozgrzanego w ogniu. Choć rozgrzany miecz pozostaje jedną rzeczą, manifestuje działania właściwe dwom naturom: działanie właściwe mieczowi, a więc przecinanie, oraz działanie właściwe ogniewi, tj. podgrzewanie. Współistnienie to nie skutkuje jednak powstaniem jakiejś trzeciej natury ognio-mieczowej (PG 91,1060A-B).

Idąc dalej, Maksym wskazuje, że Unia Hipostatyczna staje się w ten sposób przyczyną i modelem przebóstwienia. Ten sam obraz rozgrzanego miecza zostaje użyty przez Wyznawcę do wyjaśnienia, że choć wierzący nie jednoczą się z Bogiem przez złączenie natur, to osiągają to przez uzgodnienie działań. I na tym polega różnica między Jezusem a świętymi (tzn. w Unii Hipostatycznej mamy zjednoczenie natur oraz pełne uzgodnienie działań, zaś w przebóstwieniu stworzenie ma udział w Boskiej naturze poprzez uzgodnienie działań.)

Spróbuję się teraz przyjrzeć bliżej relacji, jaka zachodzi między obydwojema centrami woli w Jezusie. Jeden z rozmówców Maksyma, Pyrrus, zaproponował, by przyjąć rozwiązanie zgodnie z którym ludzka wola zostaje co prawda zachowana, lecz jako bierna, a więc poruszana przez Boską wolę. I chociaż w pewnym miejscu Maksym zdawał się sam proponować podobne rozwiązanie: „Jako Bóg był sam poruszcycielem swojego człowieczeństwa, jako zaś człowiek objawiał swoje Bóstwo” (PG 91,1056A), tym razem stanowczo odrzuca stanowisko swego rozmówcy. Gdyż, jak mówił, nie ma potrzeby wykluczenia aktywności i autonomii ludzkiej woli, aby zagwarantować aktywny charakter Boskiej. Byłoby to podobne do sytuacji gdybyśmy musieli z konieczności określić ludzka wolę jako złą, aby obronić dobroć

Boskiej woli⁴. Przytoczone powyżej stwierdzenie Maksyma dotyczące poruszania człowieczeństwa przez Bóstwo nie dotyczy rozkładu aktywności i pasywności między dwoma naturami, lecz sposobu działania⁵. Mam tu na myśli fakt, że Jezus w swym Bóstwie poruszał swą ludzką naturę, gdy uzdrawiał ślepego, dotykając ręką jego oczu, lub gdy zwracał się do swoich słuchaczy w języku aramejskim itp. Działal jako podmiot Bosko-ludzki, nie jako byt czysto duchowy. Nie chodzi tu zatem o wskazanie na całkowita bierność ludzkiej natury jako pozbawionej własnej inicjatywy w podejmowaniu decyzji i dokonywaniu wyborów lecz o faktyczne ściśle współdziałanie obu natur (PG 91,1056A).

Wydarzeniem, w którym, według Maksyma, można zaobserwować sytuację dokładnie odwrotną od tej, którą sugerował Pyrrus, jest modlitwa w Ogrójcu. Opis walki, jaką Jezus stacza w Ogródzie Oliwnym, walki o przyjęcie i poddanie się woli Ojca jest fundamentalny dla całej refleksji Maksyma nad stosunkiem dwóch centrów wolitywnych Jezusa (Bathrellos, 2004, s. 147.). Zdaje się, że to właśnie Maksym odkrył, iż to wydarzenie z życia Jezusa może rzucić światło na problem proporcji aktywności i pasywności między dwoma centrami woli Wcielonego Słowa, a tym samym dać nam lepsze zrozumienie procesu przeobóstwienia ludzkiej natury. Stres, pocenie się krwią, błaganie o ocalenie od śmierci wszystkie te fenomeny wskazują na ludzką *thelema* (PG 91,297B) [podświadomy instynkt samozachowawczy] Jezusa, która ze wszystkich sił instynktownie lgnęła do życia. Widzimy Jezusa, który, na poziomie ludzkiej natury, znajduje się w wielkiej trudności i walce. Daleko Mu do stoika pasywnie przyjmującego spadające na Niego nieszczęście. Decyzja aby wypełnić wolę Ojca, dokonuje się jako owoc walki i nie może być wyjaśniona inaczej jak tylko jako autonomiczny akt ludzkiej woli, a tym samym najjaskrawszy przykład połączenia ekstremów (dwóch odrębnych centrów woli) nie przez proste zastąpienie ludzkiej woli wolą Boga, lecz przez niewzruszone moralne zjednoczenie, przez które Jezus przekazał całego siebie w ręce Ojca (Bathrellos, 2004, s. 171).

Jest jednak jeszcze jedno wydarzenie, do którego, w zaskakujący sposób, Maksym odnosi się, aby wykazać współlistnienie w Jezusie dwóch centrów woli. Chodzi tu o fragment z Ewangelii Marka 7,24, gdzie czytamy, że Jezus pragnął pozostać w ukryciu ze swymi uczniami, zostaje jednak odkryty przez kobietę kana-

4 PG 91,349D: „Jeśli przyjmiemy, że ludzka [natura] musi być bierna, skoro ruch Boga określamy jako aktywność, to [według tej samej zasady] określenie Boskiej natury jako dobrej musi oznaczać, że ludzka natura jest zła. Podobnie według Ciebie, jedynie przez określenie poruszenia natury ludzkiej jako bierniej wskazujemy że poruszenie natury Boskiej jest określone jako aktywne i przez określenie natury ludzkiej jako złej natura Boska określona zostaje jako dobra. Niech dalekie od nas będzie takie rozumowanie! To bardzo głupie”. Na marginesie można postawić tu pytanie: Czy może kryć się w tym stwierdzeniu jakaś aluzja do Augustyńskiej strategii przeciw Pelagiuszowi?

5 Niektórzy autorzy mają odmienny pogląd w tej sprawie (Bathrellos, 2004, s. 166–171).

nejską, która zaczyna błagać Go o uzdrowienie córki. Maksym argumentuje, że to wydarzenie dowodzi istnienia ludzkiej woli Jezusa, które możemy wywnioskować z nieskuteczności zamiaru Jezusa by pozostać ukrytym. Coś, co według naszego autora, zdaje się być niewyobrażalne w odniesieniu do woli Boga (tamże, s. 161).

AKTYWNOŚĆ POZNAWCZA: PRZEJŚCIE OD AKTYWNOŚCI NATURALNEJ PRZEZ SYNERGIĘ DO WYŁĄCZNOŚCI AKTYWNOŚCI NADPRZYRODZONEJ (ZANIKU DZIAŁANIA NATURALNEGO)

Przyjmując opis zjednoczenia dwóch centrów wolitywnych Jezusa za model przeobstwienia ludzkiej woli, widzimy, że przebiega ono na zasadzie pogłębiającej się synergii. Ludzka wola coraz pełniej podporządkowuje się, uzgadnia z wolą Boga, i stabilizuje się w swym przyłgnięciu do Boga jako obiektowi miłości. Mamy więc tutaj schemat *actio-actio*. Schemat ten jednak nie powtarza się w odniesieniu do władz poznawczych człowieka, a co za tym idzie – w akcie oglądania Boga. Tu w najpełniejszy sposób uwidacznia się różnica między działaniem naturalnym a działaniem nadprzyrodzonym. Pomoże nam to zrozumieć przesłedzenie opisów czterech typów aktów poznawczych: aktu poznania naturalnego w odniesieniu do przedmiotu naturalnego, aktu poznania naturalnego w odniesieniu do przedmiotu nadprzyrodzonego, aktu poznania nadprzyrodzonego oraz aktu nie-znania.

Zacznę od uwagi, że dla Maksyma mądrość (σοφία) jest tą aktywnością Boga, przez którą zna On wszystkie stworzone przez siebie byty w jednym prostym akcie⁶. Władza poznawcza człowieka, jako efekt stwórczej mądrości, jest mądrością w możności, tzn. jest pewnym dynamizmem, który od stanu rozproszenia ma możliwość wzniesienia się ku prostocie boskiej mądrości⁷.

Akt stworzonej władzy poznawczej, jako działanie, jest środkiem łączącym dwa złożone ekstrema⁸: podmiot i przedmiot. Podmiot opisany jest przez Maksyma jako złożony z pewnej istoty oraz możności poznawczej, która przez własne działanie podlega uformowaniu zgodnie z formą poznawanego przedmiotu. Przez własną

6 PG 90,1024A – 22: „Bóg zna Samego Siebie przez Swą istotę, byty przez Siebie stworzone przez Swą mądrość, przez którą i w której wszystko uczynił”.

7 PG 91,681C: „Dusza [...] jako rozumna posiada mądrość w możności, z mądrości kontemplację, a z kontemplacji wiedzę [gnosis], przez którą, stając się dobra co do umysłu, prowadzona jest do prawdy jako celu oraz przekroczenia”.

8 PG 90,1116B – każdy akt myślenia [νόησις] jest złożony z wielu, lub co najmniej dwóch elementów. Środek jest relacją dwóch ekstremów łączącą jeden z drugim. Chodzi o myślący umysł [νοοῦν] oraz pomyślany przedmiot [νοούμενον]. Żaden z tych elementów nie sprzyja prostocie. Myślący [umysł] [νοοῦν] jest pewnym fundamentem posiadającym możliwość aby przez siebie poznać przedmiot. Natomiast przedmiot [νοούμενον] jest pewnym fundamentem, lub też ma możliwość bycia poznany zawartą w tym fundamencie - 90,1116C - , lub też innymi słowy jest przed-fundamentalną istotą, która z kolei ma wspomnianą możliwość.

aktywność ludzki umysł pozyskuje formę poznawanego przedmiotu (Karayannis, 1993, s. 306). W wyniku wielości aktów poznawczych w umyśle kształtuje się wiedza: „Wiedza zostaje wymodelowana w poznającym podmiocie. Poprzez wiele myśli zostaje ugruntowana jedna wiedza; każda zaś myśl jest ukształtowana na wzór form poznanych rzeczy” (PG 90,1128A).

Ludzkie poznanie podlega udoskonaleniu przez stopniowe zjednoczenie wiedzy pod coraz ogólniejszymi zasadami. Doskonalenie to dokonuje się przez proces składający się z wielu przeczeń i afirmacji dokonywanych zgodnie z wymaganiami mądrości. I tak, pierwsza negacja i afirmacja dokonuje się przez przejście od tego co zmysłowe do tego, co inteligibilne. Uprzedzając to, co będzie powiedziane odnośnie do aktu poznawczego dotyczącego przedmiotu nadprzyrodzonego (objawienia), analogiczne przejście ma miejsce w przekroczeniu sensu dosłownego Pisma Świętego i odkryciu jego głębszego znaczenia.

Wiedza w porządku wyższym jest zaprzeczeniem tego co należy do porządku niższego, I na odwrót: zgodne z wiedzą zaprzeczenie tego co pozostaje na niższym poziomie jest afirmacją tego co jest na poziomie wyższym. [...] tak jak zanegowanie tego co zmysłowe zgodnie z naturą jest inteligibilne, [...] podobnie nie jesteśmy poznać myśli będących w aniołach będących ponad nami, również aniołowie będący ponad nami nie są w stanie poznać myśli aniołów będących ponad nimi, [...] Jeśli więc, według tego co mówi Dionizy, negacje odnoszące się do tego co boskie są prawdziwe, twierdzenia zaś są nieodpowiednie dla ukrycia Niewypowiedzianego, słusznie zatem Apostoł odrzucił wszelkie myśli własne, [...] mówiąc, że nie był w ciele (PG 91,1240D-PG 91,1241A).

W obu przypadkach (poznania natury oraz egzegezy) to, co jest potwierdzane, było już obecne w tym, co zostało zaprzeczone. W obu przypadkach twierdzenie zostaje odsłonięte przez zaprzeczenie. Proces zaprzeczeń i twierdzeń powinien być rządzony przez kryterium mądrości, którego właściwym sposobem jest kontemplacja (PG 91,676D-677A), która z kolei skupia ten proces wokół najwyższej Przyczyny – Logosu (PG 91,1168C).

Logos, który ukształtował [wszystkie rzeczy] z mądrością, I który wycisnął sam Siebie w nich w niewysłowny sposób, i który objawia Siebie całkowicie poprzez głębsze odczytanie, dając nam poznanie, że On jest, lecz zarazem że nie jest żadną z tych rzeczy, i raczej poprzez nabożne łączenie tych przeróżnych przejawów dzieje się, że otrzymujemy jedno przedstawie-

nie Prawdy dającej nam analogiczne widzenie Boga za pośrednictwem wi-
dzialnego kosmosu (PG 91,1129A).

Drugim, obok podmiotu, ekstremum aktu poznawczego jest przedmiot po-
znania i przedstawiony jest jako złożony z istoty oraz możliwości bycia poznany
(PG 90,1116BC – zob. przyp. 8). Wprowadzając to nieco zaskakujące złożenie przed-
miotu, Maksym pozostaje wierny podziałowi rzeczywistości na to, co immanentne
i transcendentne, na byt i ponad-byt. Zgodnie z tym podziałem wszystko należące
do rzeczywistości istnienia przygodnego (biernego) ma możliwość bycia poznany.
Możliwość ta wynika z jednej strony z aktualnego istnienia i wynikającej zeń możno-
ści oddziaływania, z drugiej zaś strony z proporcjonalności własnego istnienia do ludz-
kiego sposobu poznania, czyli z faktu bycia bytem złożonym. Należać do porządku
bytów stworzonych i złożonych równe jest posiadaniu możliwości bycia poznany.
W odróżnieniu od tych bytów Bóg ani nie ma możliwości bycia poznany, ani sam
nie jest złożony z istoty i możliwości poznania⁹. Bóg *in se* nie wchodzi w zakres
poznawalnych przedmiotów, pozostając znanym jedynie odnośnie do swojego ist-
nienia oraz niektórych własnych przymiotów, jakich odbicie znajdujemy w stwo-
rzoną światem.

Poniższa tabela przedstawia stosunek działania i podlegania w akcie po-
znawczym:

Działający podmiot				
fundament	możliwość	aktywność		
istota οὐσία	umysł νοῦς	Podlegający przedmiot		
		podleganie poznawanie νοήσις .	możliwość bycia poznany	fundament
	Uformowana władza =		złożenie	Aktualnie ist- niejąca istota
	= poznanie νοήμα			

9 90,1116D-90,1117A. Żaden z bytów które są istotą lub myśleniem [νόησις] [jest] absolutnie sobą [oraz] prosty w sobie, jako jeden i niepodzielony. Jeśli określimy Boga jako istotę, nie możemy stwierdzić w Nim naturalnej możliwości bycia poznany, aby nie wprowadzać w Nim złożenia; gdyż myślenie [νόησις] z natury wskazuje na [również] istotę będącą fundamentem dla aktu myślenia, ale Bóg jest myśleniem w swej istocie, i cały jest myśleniem, oraz 90,1117A – jest jedną istotą jako myśl, cały jest istotą jako jeden, i cały ponad istotą, i cały ponad myśleniem, z uwagi na niepodzielność, jedność i prostotę. Stąd też mając myślenie [νόησις] o czymkolwiek, nie ma go z wielu elementów, co by pozbawiało Go tożsamości z sobą; możliwość myślenia, która w Monady byłaby dodaną jakością, jest przez wspaniałość [Monady] niedopuszczalna.

Kolorem szarym zaznaczono pola odnoszące się do podmiotu, zarówno jego struktury jak i działania. Kolorem białym zaznaczono pola odnoszące się do przedmiotu. Kolumna zatytułowana „aktywność” jest wspólna dla obydwu elementów aktu poznawczego. Część tabeli poświęconą podmiotowi należy czytać od góry do dołu. W ten sposób widzimy, jak zetknięcie z przedmiotem oraz działanie władzy poznawczej skutkuje uformowaniem władzy, wiedzą, czyli produktem poznania.

Naturalne poznawanie przedmiotu nadprzyrodzonego odróżnia się od powyżej opisanego jedynie środkiem poznania. Podczas gdy poprzednio omawialiśmy typ poznania zwróconego ku przedmiotom stworzonego świata, omawiane obecnie zwrócone jest ku różnym formom objawienia: a więc Pismu Świątemu, obrazom i wizjom otrzymanym przez świętych w objawieniach prywatnych. Do tej kategorii zaliczam również liturgię jako zestaw sensownych znaków (Thunberg, 1982, s. 290). Jednak cały czas mamy tu do czynienia formą poznania, która opiera się na obrazach, pojęciach, kategoriach, a zatem formowana jest wskutek aktywności ludzkiego umysłu i z tego powodu podpadająca pod schemat przedstawiony powyżej.

Pewna zmiana proporcji aktywności i podlegania dokonuje się w przypadku np. wizji prorockich. Omawiając zagadnienie widzeń prorockich, Maksym stwierdza, że naturalna władza wyobraźni podlega oddziaływaniu wlanego boskiego obrazu (PG 91,1235A-91,1235C). Władza wyobraźni jest określona jako przechwycona, zaś obraz jako przechwytyjący. Proporcja oddziaływania i podlegania zostaje odwrócona. Możemy tu mówić o synergii dwóch działań: z jednej strony oddziaływanie wlanego obrazu na władzę człowieka z drugiej wysiłek władz poznawczych w celu zrozumienia otrzymanego obrazu. Z tej przyczyny Maksym ostrzega, że ponieważ współdziałanie to kończy się wytworzeniem pewnego obrazu kształtującego władzę wyobraźni, nie możemy mówić tu jeszcze o widzeniu Boga, które dokonuje się samą mocą działającego Boga przy nieaktywności władz przyrodzonych. Poniższa tabela przedstawia schemat interakcji między działaniem ludzkim i Boskim zachodzący w wizji prorockiej.

Działający i podlegający podmiot				
fundament	możność	aktywność		
istota οὐσία	wyobraźnia	Działający przedmiot		
	umysł νοῦς	oddziaływanie podleganie poznawanie νοήσις	możność by- cia poznanym	fundament
	Uformowana władza =		złożenie	Aktualne oddziaływanie
	= poznanie νοήμα			

Na tak zarysowanym tle ujawnia się szczególnie wyraźnie odmienny charakter aktu widzenia Boga, w którym ustaje naturalna aktywność umysłu ludzkiego zostawiając miejsce działaniu bożemu.

Działamy, o ile z natury mamy możliwość rozumnego, praktycznego i zdolnego do wyrobienia cnoty działania, oraz władzę intelektualną zdolną do przyjmowania wszelkiego rodzaju wiedzy [tzn.] penetrującą możliwość, przenikającą natury wszelkich bytów znanych, oraz samą siebie, która uczyniona jest przez Odwiecznego. Podlegamy, gdy doskonale przenika nas logos z nie-bytu; nie-wiedząc docieramy do Przyczyny bytów, i stając się Nim, spoczywamy w naturze wykraczającej poza naszą własną możliwość [naturalną], gdyż natura nasza absolutnie nie dysponuje taką możliwością. Nasza natura sama z siebie nie dysponuje możliwością zdatną przyjęcia tego co ją przekracza. Nikt z natury nie jest zdolny do wytworzenia własnego przeobstwienia ani do przyjęcia Boga. Tylko z łaski Boga w istocie w sposób analogiczny przeobstwienie zostaje łaskawie dane. Natura staje się przemieniona w jaśniejsza od światła, i poza granice własnej natury według wspaniałości chwały (PG 90,1210D – 76).

To, co uderza w tym stwierdzeniu, to nie tylko zanegowanie aktywności natury, lecz jeszcze dalej idące zanegowanie istnienia naturalnej możliwości przyjęcia przeobstwienia! Jak zatem wyjaśnić akt widzenia Boga? Albo Bóg w jakimś momencie nadaje człowiekowi możliwość udziału we własnej naturze i następnie możliwość tę aktualizuje (co byłoby zbliżone do koncepcji tzw. egzystencjału nadprzyrodzonego K. Rahnera), lub też, z uwagi na swą prostotę, oddziałuje na umysł człowieka

swym działaniem, które nie jest aktualizacją żadnej ze stworzonych możliwości¹⁰. Przy bliższym spojrzeniu możemy zauważyć jednak, że ostatecznie między tymi dwoma możliwościami nie zachodzi istotna różnica. Gdyż jeśli przyjąłbyśmy opcje pierwszą, tzn. że nie-wiedza wynika z pewnej zaszczerpionej w przez Boga w naturze człowieka możliwości, to i tak jej aktualizacja w pełni zależy tylko i wyłącznie od Boga. Wówczas i tak mówienie o tej możliwości jakby dla swej aktualizacji nie potrzebowałaby aktualnego oddziaływania Boga byłoby nieporozumieniem.

Jak zostało powiedziane powyżej, doskonalenie poznania ludzkiego wznoszącego się od wrażenia zmysłowego aż do nie-wiedzy rządzi się podwójnym prawem negacji i afirmacji, które ostatecznie jest prawem symbolu. Wychodząc od słów Maksyma, który określa boską światłość jako symbol niepoznawalnego Boga (Renczes, 2003, s. 134)¹¹ musimy zapytać, co zatem zostaje zanegowane, a co stwierdzone w akcie oglądania niestworzonej światłości? Czy niestworzona światłość rozumiana jako symbol Boskiej istoty zostaje postawiona tu jako swego rodzaju pośrednik między ludzkim umysłem a niepoznawalną naturą Boga?¹² Odpowiadając pozytywnie na to pytanie, przyjmujemy rozwiązanie bliższe chrześcijańskiemu Wschodowi. Jednak charakter tego pośrednictwa sprawia, że rozwiązanie to nie musi być sprzeczne z tradycją Zachodu. Musimy zauważyć bowiem, że niestworzona światłość nie jest tu rozumiana jako jakaś rzecz odrębna od Boskiej istoty, lecz jako aktywność, działanie tej istoty, jej samoobjawienie. I jako taka wskazuje raczej na proporcję aktywności i podlegania charakteryzującą ten stan. W tym sensie stwierdza się, że boskie samoobjawiające działanie jako takie nigdy nie staje się przedmiotem dla aktywności poznawczej ludzkiego umysłu, lecz że jest ona jedynym aktywnym uczestnikiem tego aktu. Wracając zatem do schematu negacji-afirmacji, zanegowana zostaje tu aktywność naturalnych władz poznawczych człowieka (PG 91,1165B). Afirmacja dotyczy zaś przyłgnięcia woli (miłości) oraz włączenia ludzkiego umysłu w boski akt samoobjawienia (PG 90,643C). W ten sposób jest ono doświadczane lecz nie-rozumiane. I dlatego milczenie jest właściwym sposobem stwierdzenia ponad-znanej Przyczyny (PG 91,1165B).

10 PG 90,1047D: [umysł] w Bogu [zjednoczony] staje się całkowicie pozbawiony formy i nieuschematyzowany. Kontemplując jedno-foremność przyjmuje prostą formę i formę światła.

11 PG 91,1128A, PG 91,1160C: świecące światło, które ukazało się na szczycie góry na twarzy Pana, mistycznie wprowadziło potrójnie błogosławionych Apostołów w niewypowiedziany i niepoznawalny sposób do mocy i chwały Boga, które są nieuchwytnie dla jakiegokolwiek z bytów; Apostołowie nauczyli się, że światło, które im się ukazało, było symbolem tego, co najbardziej ukryte, a co nie zostało objawione.

12 Bóg objawia się całkowicie i jest poznawany przez swoją objawiającą *diakrisis*; dlatego w zjednoczeniu, przekracza On każde widzenie, każde poznanie. Doktryna [Dionizego] o dynamicznym objawieniu implikuje rozróżnienie między niepoznawalną istotą oraz jej naturalnymi pochodzonymi (Andia, 1996, s. 254; Lossky, 1962, s. 106).

Odpowiadając negatywnie na zadane pytanie, tzn. odrzucając istnienie jakiegoś pośrednictwa między naszym umysłem a Boską istotą, przyjmujemy stanowisko bliższe chrześcijaństwu zachodniemu. Tu negacja wynika z faktu, że nieskończona istota jest partycypowana przez byt skończony, zaś afirmacja wynika ze stwierdzenia jedności między Podmiotem i Jego działaniem.

W niniejszym artykule przedstawiłem ontologię chcenia oraz poznania, tzn. opis realnej proporcji działania i podlegania zachodzących między dwoma podmiotami Boskim i ludzkim, jak wyłania się z pism Maksyma Wyznawcy. Omówiłem ontologię przebóstwienia woli, która realizuje się w modelu pogłębiającej się synergii a więc schematu *actio-actio*. Następnie przedstawiłem ontologię poznania, które, jak się okazuje, przebiega inaczej: wzrastająca synergia zatrzymuje się w kulminacyjnym momencie, by zostawić miejsce wyłącznemu działaniu Boga. Przebóstwienie dokonuje się zatem w schemacie *actio-passio*. O ile synergia woli gwarantuje ciągłość autonomii podmiotu przebóstwionego, o tyle pasywność władzy poznawczej pozwala wykazać nad-przyrodzony charakter ostatecznego zjednoczenia.

To ciekawe, że w procesie uświęcenia człowieka komponent intelektualny zdaje się bardziej podkreślony na początku, ustaje zaś w momencie kulminacyjnym. Myślę, że błędem byłoby przeciwstawienie tych dwóch aspektów lub traktowanie pierwszego jako mniej doskonałego od drugiego. Lepiej mówić tu o jednym procesie ukierunkowania ludzkiego bytu ku Bogu, czego potwierdzenie możemy łatwo znaleźć w naszym codziennym doświadczeniu. Gdy przyjrzymy się naszym własnym życiowym postawom i przekonaniom spostrzeżemy, że akt zrozumienia oraz osądu, które skłoniły nas do przyjęcia określonych postaw i decyzji życiowych, nieraz odchodzą w niepamięć tak długo jak to przekonanie nie jest poddawane krytyce lub konfrontacji z innym przekonaniem. Wystarczy jednak jakiś mniej lub bardziej poważny kryzys, aby wzbudzić na nowo proces poszukiwania racji i uzasadnienia. Lecz w chwili, gdy celem naszej decyzji jest Bóg, i gdy wreszcie dojdziemy do ostatecznego zjednoczenia z Nim, nie będzie miejsca na wątpliwości czy alternatywy. Podobnie jak nawet najjaśniejsze gwiazdy, czy księżyc bledną w chwili, gdy na horyzoncie wschodzi słońce.

Gdy miłujący umysł dojdzie wreszcie do Boga, wówczas nie znajduje już miejsca dla spostrzeżenia samego siebie ani jakichkolwiek bytów stworzonych. Opromieniony boskim światłem zstępującym nań, traci jakąkolwiek świadomość bytów niższych na podobieństwo oka, które nie dostrzega już gwiazd, gdy wszędzie słońce (PG 90,964A –10).

Bibliografia:

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca, Brepols

DN – Pseudo-Dionizy Areopagita, De Divinis Nominibus

Dzieła Maksyma Wyznawcy:

- PG 90,643C, *Quaestiones ad Thalassium LVI-LXV*. W: CCSG 22, s. 111,80-84.
- PG 90,964A, *Capita de Charitate*, 1,10. W: A. Ceresa-Castaldo, Massimo Confessore(red.), *Capitoli sulla carità editi criticamente con introduzione, versione e note*, Roma 1963 s. 52.
- PG 90,1024A *Capita de Charitate*, 3,22 opr. Capitoli sulla carità, s.152.
- PG 90,1047D *Capita de Charitate*, 3,97 opr. Capitoli sulla carità, s. 190.
- PG 90,1116D - 1212A *Capita theologiae et Oeconomiae* (Κεφάλαια διάφορα Θεολογικά τε και Οικονομικά και περί Αρετής και Κακίας) brak wydania krytycznego.
- PG 91,32C -197C *Opuscula theologica et polemica ad Marinium*, (Προς Μαρίνον περί θελήσεως, περί ενεργειών και θελημάτων, τόμοι δογματικοί, απορίες Θεοδώρου), brak wydania krytycznego.
- PG 91,297B -353B *Disputatio cum Pyrrho*, (Διάλογος προς Πύρρον), brak wydania krytycznego.
- PG 91,676D-677A *Mystagogia*. W: CCSG 69, s. 22,337n.
- PG 91,681C *Mystagogia*. W: CCSG 69, s. 30,486n.
- PG 91,1056AB *Ambigua ad Thomam*, 5,17. W: N. Conostas, *On Difficulties in the Church Fathers The Ambigua*. T. I. London 2014, s. 48.
- PG 91,1056C *Ambigua ad Thomam*, 5,18-19. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 48n.
- PG 91,1060A-B *Ambigua ad Thomam*, 5,25n. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 56n.
- PG 91,1128A, *Ambigua to John I-XXII*, 10,28. W: N. Conostas, *On Difficulties in the Church Fathers The Ambigua*. T. I. London 2014s. 190.
- PG 91,1129A *Ambigua to John*, 10,31. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 194.
- PG 91,1160C *Ambigua to John*, 10,64. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 254.
- PG 91,1165B *Ambigua to John*, 10,76. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 266.
- PG 91,1168C *Ambigua to John*, 10,80. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 272.
- PG 91,1235A-1235C *Ambigua to John*, 19,3. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 404n.
- PG 91,1240D-1241A *Ambigua to John*, 20,5f. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 414n.
- Pseudo -Dionysius Areopagite – Suchla, B. R. (red.). (1990), *Corpus Dionysiacum I*,

- Andia, Y. de. (1996). *Henosis. L'union à Dieu chez Denys L'Areopagite.* Leiden.
- Bathrellos, D. (2004). *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor.* Oxford University Press.
- Karayannis, V. (1993). *Maxime le Confesseur: essence et énergies de Dieu,* Paris.
- Lossky, V. (1962). *La Vision de Dieu.* Neuchatel.
- Sesboüé, B. (1992). Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie. *RSR*, 80,(3), 373–408.
- Thunberg, L. (1982). Symbol and mystery in St Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of Eucharistic presence. W: F. Heinzer, C. H. Schönborn (red), *Maximus Confessor Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (s. 285–308). Fryburg.
- Renczes, G. (2003). *L'agir de Dieu et liberté de l'homme. Reserches sur l'antropologie théologique de saint Maxime Confesseur.* Paris.
- Zizioulas, J. (2013). Person and nature in the theology of Maximus the Confessor. W: M. Vasiljevic (red), *Knowing The Purpose Of Creation Through The Resurrection Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, (s. 85–113). Sebastian Press.

MAXIMUS THE CONFESSOR'S THEOLOGY OF THE TWO WILLS OF CHRIST AS A HINT TO UNDERSTANDING THE RELATIONSHIP OF NATURE AND GRACE

SUMMARY

In present article I'm looking into ontology of the acts of knowing and willing as they are conceived by Maximus the Confessor. The main focus is laid upon the change of proportions of activity and passivity according to different objects of these acts: whether they concern natural or supernatural objects or God Himself. The main conclusion reached in this article is that the ontological aspect of the acts at stake are characterized by opposing pattern of that proportion. While cognitive aspect proceeds from higher complexity and activity to its simplification and culminates in passivity in undergoing divine action, the volitive aspect is governed by a law of continuous increment of synergy between divine and contingent operations. Key insights are collected from Maximus' description of the working of the Hypostatic Union. The discovered pattern of proportions of action and passion provides a hint for understanding relation holding between nature and grace, or better, a possible explanation why the supernatural is properly a super-natural.

Article submitted: 13.03.2019; accepted: 20.04.2019.

Ks. Jan Wojciechowski

Słowa kluczowe: życie konsekrowane, personalizm, aksjologia, kongregacja, Hildebrand

Keywords: consecrated life, personalism, axiology, congregation, Hildebrand

O. Krzysztof Niewiadomski OFMCap

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE BRACI MNIEJSZYCH KAPUCYNÓW

PROWINCJI KRAKOWSKIEJ W KRAKOWIE

ORCID: 0000-0002-9291-412X

GLI ORIENTAMENTI „PER VINO NUOVO OTRI NUOVI” ALLA LUCE DEL PERSONALISMO ASSIOLOGICO DI D. VON HILDEBRAND

Gli orientamenti *Per vino nuovo otri nuovi. Dal Concilio Vaticano II la vita consacrata e le sfide ancora aperte* sono stati pubblicati dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica il 6 gennaio 2017. Fino a oggi ci sono pochi commenti a queste parole della congregazione. L'idea di leggere gli orientamenti alla luce del personalismo viene dall'ottica dell'ultimo concilio, a cui si riferiscono gli autori del documento, e che secondo Giovanni Paolo II era “un concilio personalistico” (Weigel, 1999, p. 212).

Uno dei personalisti cristiani, molto apprezzato da J. Ratzinger, è stato D. von Hildebrand, il cui pensiero si può definire come personalismo assiologico. L'autore di questo articolo usa il concetto dei surrogati di valori elaborato da D. von Hildebrand, dato che si concentra sugli sbagli nelle strutture assiologiche delle comunità religiose, descritte nel documento citato. Questo metodo di analisi

influisce anche sulla struttura dell'articolo. Il primo paragrafo descrive il concetto dei surrogati di valori nel contesto del personalismo. Il secondo contiene l'applicazione della sopraddetta teoria al documento della congregazione e alle situazioni descritte in esso.

DEFORMAZIONI DELLA SFERA ASSIOLOGICA COME PERICOLO PER LA PERSONA UMANA NELLA CONCEZIONE DI D. VON HILDEBRAND

L'idea che la persona umana meriti una protezione particolare viene dal pensiero personalistico. Esso appare come una dottrina che sottolinea il valore autonomo dell'uomo che è una persona, considerandola come principale categoria metafisica e assiologica, e anche come corrente socio-culturale, che promuove lo sviluppo integrale della persona umana (Dec, 2012, p. 35; Ivaldo, 2009, p. 167-169). Sebbene il termine sia stato elaborato nel XIX e XX secolo, questa idea crea la spina dorsale della dottrina cristiana. Questo è quanto ha sottolineato K. Wojtyła, definendo il personalismo la chiave di tutta la dottrina dommatica, morale e sociale della Chiesa. Il personalismo cristiano come suo principio prende la norma personalistica. E. Kant ha espresso questa regola verso la fine del XVIII secolo: "Agisci in modo da trattare l'umanità tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre e ad un tempo come fine, e mai semplicemente come un mezzo" (Kant, 1952, p. 133). K. Wojtyła l'ha formulata in modo diverso: "La persona è un bene nei confronti del quale solo l'amore costituisce l'atteggiamento adatto e valido" (Wojtyła, 2005, p. 495)¹.

Il personalismo è un'idea molto attuale nella Chiesa, essendo una delle idee principali del Vaticano II. La lettura dei documenti conciliari mostra che il concilio usa molto spesso la giustificazione personalistica dei valori proposti. Il motivo della venerazione della persona umana è la sua unica dignità, che è apprezzata anche da Dio stesso (Concilio Vaticano II, 1981b, n. 11). La dignità della persona umana, come concetto primitivo, non può essere definita con precisione. Appare come un valore consistente, inalienabile, ha la sua fonte in Dio (Biesaga, 1998, p. 220).

La chiamata al personalismo per la protezione della persona applicata dal Vaticano II alla Chiesa contemporanea si concretizza tra le strutture delle comunità

1 La norma personalistica formulata da K. Wojtyła vale in tutti i contesti: "Nel rapporto imprenditore-prestatore d'opera, il secondo rischia d'essere trattato soltanto come un mezzo [...] Ma se l'imprenditore e il prestatore d'opera impostano i loro rapporti in modo da rendervi visibile il bene comune che entrambi stanno servendo, allora il pericolo di trattare la persona in modo incompatibile con la sua natura diminuirà e tenderà ad annullarsi. Perché l'amore eliminerà a poco a poco in loro l'atteggiamento puramente utilitaristico, »consumatore« nei confronti della persona [...]. Lo stesso varrà per il secondo esempio, e cioè quello del rapporto ufficiale-soldato"; (Wojtyła, 2005, p. 480-481).

in cui essa vive. Per questo è importante osservare come funzionano i gruppi di persone, quali sono le relazioni tra i loro membri. D. von Hildebrand ha proposto un buono strumento di questo controllo nella sua teoria dei surrogati (*substitute*) dei valori. L'autore di questo articolo l'ha usata dato che sia un rischio presente nelle comunità religiose (come in tutti i gruppi delle persone) che la persona non sia più lo scopo dell'azione, ma diventi un mezzo, al contrario di quanto afferma la norma personalistica.

Tra le varie deformazioni della sfera assiologica, D. von Hildebrand ha accennato alla sostituzione della vera morale con il suo surrogato (*substitute*) (Hildebrand, Jourdain, 1957, p. 6). Questo processo non significa rifiuto dei valori o accettazione degli antivalori. Non è un abbandono della fede cristiana (ivi, p. 58). La caratteristica che distingue i surrogati è l'isolamento o un accento esagerato sul valore concreto. Gli altri valori sono tralasciati o riconosciuti come una pseudomorale. Il surrogato diventa uno standard della morale, accettato da singole persone o da interi gruppi (Wiśniewska, 2014, p. 80). Esso può essere un valore morale o extramorale. Non si tratta di un sistema teorico, ma di un modo di vivere, della pratica quotidiana. Un surrogato, come la legge (*the laws of state*), l'onore (*honor*), la tradizione (*tradition*), deforma la sfera assiologica, mantenendo inconscio il fatto che ci sia un compromesso tra i valori e la superbia e la concupiscenza che, dopo il peccato originale, segnano la persona umana (Hildebrand, Jourdain, 1957, p. 25-35).

Bisogna distinguere i surrogati dai blocchi psicologici e dai disturbi nevrotici, per esempio il senso di colpa patologico. Hildebrand nota che nell'ambito delle relazioni interpersonali può esistere anche un fenomeno di subordinazione patologica (*pathological bondage*). La sua caratteristica è la profonda e irrazionale dipendenza dalle altre persone e dai loro ordini, che non è ovviamente una vera e libera obbedienza (ivi, p. 8-10)². Tra gli altri disturbi della sfera assiologica si possono enumerare una cecità ai valori concepita teoreticamente (*theoretical moral values blindness*) e una cecità immediata (*immediate*). Come esempio della prima si può prendere il comportamento di R. Raskolnikov, il protagonista del romanzo dello scrittore russo Fyodor Dostoevskij *Delitto e castigo*. La fonte della sua cecità ai valori di ogni vita umana è una teoria sbagliata, non un'incapacità di percepire i valori. Raskolnikov sperimenta immediatamente i rimorsi di coscienza che prova a soffocare grazie alla sua teoria (ivi, p. 14-18).

Oltre la superbia e la concupiscenza anche l'educazione o la tradizione possono causare la parziale (*partial*) cecità ai valori. Questo succede per esempio nel caso della poligamia in alcuni paesi e tocca i valori più difficili da capire.

2 Purtroppo gli autori del documento *Per vino nuovo otri nuovi* notano anche questo fenomeno negli ordini religiosi (n. 20).

La cecità parziale ai valori può essere provocata anche da valori extramoralì. La venerazione dell'efficacia (*efficiency*) genera lo sprezzo di caratteristiche come la mansuetudine (*warmth, meekness*) e la compassione (*compassion*), come pure il culto della natura impedisce di vedere l'importanza delle virtù della castità (*purity*) e umiltà (*humility*) (ivi).

Una vita basata sui surrogati della morale non è inconsapevole, secondo i propri istinti. È collegata ad una semicoscienza dei valori, non ingenua e momentanea, ma una semicoscienza di lunga durata, stabile. Sotto l'influenza di questo falso ethos un uomo può diventare un fanatico, per esempio in difesa dell'onore. I surrogati sono connessi con la sfera morale e per questo esigono l'obbedienza (ivi, p. 30–34). Secondo Hildebrand sono più pericolosi della parziale cecità ai valori o l'inconsapevolezza di essi. In questo caso, infatti c'è una trasposizione tra i valori e il surrogato che diventa il sommo bene, contenente gli altri valori, tutta la morale (ivi, p. 167–169).

Un altro disturbo del sistema etico si manifesta quando un valore morale o extramorale non diventa surrogato della morale, ma viene troppo sottolineato, diventando così il centro (*core*) della morale, come nel caso della ragionevolezza (*reasonability*). Questo appare meno pericoloso dei surrogati. Il centro etico crea un'immagine ideale di sé, alla quale la persona si vuole adattare, evitando però gli altri valori. Li apprezza, ma prima di tutto ha cura del valore centrale che obiettivamente non è il più importante. Questi sistemi sono al tempo stesso attraenti, grazie ad alcune loro caratteristiche extramoralì, ad esempio quelle estetiche (ivi, p. 35–38), ma anche perversi, perché offuscano i pregi degli altri valori e ne cambiano la loro struttura (ivi, p. 46–47).

D. von Hildebrand non enumera tutti i surrogati, li divide in formali e materiali. I surrogati formali si basano sulla tradizione (*tradition*), sulla legge (*laws of the state*), sul liberalismo (*liberalism*). Tra i materiali ci sono l'onore (*honor*), l'umanesimo (*humaneness*), il buon cuore (*warmth of heart*) che respinge ogni legge, il dovere (*duty*) che non può coesistere con la compassione, la misericordia e la generosità.

Tra altri surrogati proposti c'è la fedeltà (*faithfulness*) ai superiori o agli amici, cioè una mescolanza di lealtà, sincerità e devozione (ivi, p. 39–40). Un surrogato può anche essere l'altruismo (*altruism*), quando si nega qualsiasi cosa per se stessi pensando che sia un atteggiamento egoistico; così pure l'autocontrollo (*self-control*), per il quale amorale è chiunque è emotivo (morale stoica). Esiste anche una morale *never too much*, morale della temperanza, per gli uomini mediocri. Un altro surrogato ancora può essere la decenza, la morale di evitare gli scandali, spesso connessa con lo sdegno verso i membri delle classi inferiori. Anche l'ideale

di gentiluomo, incarnato dal vestito e dalle buone maniere, per alcuni è diventato un surrogato della morale³. I sopraddetti valori possono diventare sia surrogati che centri della morale, gli altri, come l'efficacia (*efficiency*) o l'essere genuino (*genuine*), solo centri (ivi, p. 42–47).

Hildebrand crede che spesso il ritualismo (*ritualism*) diventi un surrogato della morale. In questo caso la morale si riduce a culto, a prescrizioni ed a usanze. Una religiosità di questo tipo è superficiale, infatti i riti fatti meccanicamente puliscono in apparenza la coscienza, ma generano la pericolosa illusione che non ci siano altre esigenze morali (Wiśniewska, 2014, p. 87–88).

Un altro diffuso surrogato può essere la tradizione umana (*human tradition*). Hildebrand distingue la tradizione basata sulla rivelazione divina (*based on divine revelation, holy, the sacred tradition*), da quella umana (*human, natural*). Anche la Chiesa cattolica ha la sua tradizione solo umana, storica, che cambia. Hildebrand vede che il confondere di quest'ultima con quella divina è un errore disastroso (*disastrous error*) (Hildebrand, Jourdain, 1957, p. 117–119).

Una delle deformazioni del ruolo della tradizione è riconoscere usanze che non hanno un particolare valore morale come obbligatorie. In questo passaggio, la tradizione non diventa ancora surrogato, perché non incorpora gli altri valori. Un passo avanti è vedere la fedeltà alla tradizione come il più alto obbligo morale. Il terzo passo è l'identificazione della tradizione con la morale, come surrogato di essa. In questo caso tutto appartiene alla tradizione e solo per questo obbliga. Identificare la tradizione con la morale non equivale a identificare la morale con la tradizione. Nel primo caso si crea un surrogato ma è anche una sorta di infantilismo. Nel secondo si “detroneizza” la morale, la si priva del suo carattere assoluto (ivi, p. 125–130).

Assimilare la tradizione umana alla volontà di Dio è una nascosta superbia di autoaffermazione (*self-assertion*). Anche se il contenuto della tradizione è buono, è presente una deformazione del sistema assiologico, perché le regole fondate dagli uomini prendono il posto della legge che deve essere eterna e oggettiva (ivi, p. 128–132). La fedeltà alla tradizione o la legge umana possono aprire la strada a tutte quelle regole insignificanti, che in questo modo entrano a far parte del sistema morale (ivi, p. 170–171).

Quanto il surrogato possa essere distruttivo appare a vari livelli etici, spesso connessi. Il seguace di tale surrogato rischia continuamente di sbagliare la strada verso i beni morali. Quando questo indicatore è un valore extramorale, per un uomo non esiste più la virtù corrispondente. Nel caso in cui un vero valore morale venga assunto solo come contenuto di tradizione, anche questa trasposizione del

3 Anche negli ordini religiosi si può dare troppa rilevanza alla decenza, alle buone maniere, all'autocontrollo.

suo obbligo interno significa indebolimento della norma morale (Wiśniewska, 2014, p. 89–95). Ogni volta che si sostituisce un vincolo morale comprensibile con un dovere accettato senza riflessione, senza contatto intuitivo, contemplativo, con i valori, non c'è la possibilità di distinguere un vero obbligo da un'illusione. A quest'uomo basta allora la certezza morale che dà l'osservare la legge, lui per non dubitare esige regole chiare. In generale i surrogati contengono un elemento di obbligo, ma staccato dal contatto contemplativo e intuitivo con i valori veri (Biesaga, 1998, p. 67). Dalla posizione di pseudonorme tanti valori morali vengono esclusi e altri extramoralmente vengono invece inclusi nel sistema etico. Per evitare questo fenomeno occorre distinguere chiaramente il dovere formale da quello materiale (*formal, material obligation*). Gli obblighi solo formali, sono legati agli impegni giuridici, invece quelli materiali sono direttamente connessi ai valori morali rilevanti (*morally relevant values*). Esiste sempre il rischio della riduzione di questi ultimi ai primi perché gli obblighi formali si presentano come più espliciti, univoci, sono formulati secondo chiari regolamenti giuridici (ivi, s. 68). Secondo Hildebrand per osservare degli obblighi materiali bisogna riconoscerne intuitivamente i valori morali rilevanti, e ciò è possibile solo a condizione di un adeguato stato morale della persona. Essa deve agire contrariamente al suo io superbo e concupiscente, deve formare il suo *io* umile, onesto, amante. Solo *l'io* amante si apre verso i valori morali rilevanti, è mosso da essi, e dà la giusta risposta affettiva e di volontà (ivi, p. 71–72).

Un superamento dei surrogati della morale è possibile solo nel caso in cui vengano sostituiti da una morale autentica. Una situazione pericolosa si ha non solo quando al centro del mondo assiologico si mettono gli enti antimorali, ma anche quando questi sono neutri. Hildebrand sottolinea che la neutralità distrugge l'ambiente etico, non dando spazio al contatto con ciò che ha valore morale, buono o cattivo. Il *vacuo* morale, secondo il filosofo tedesco, appare come più pericoloso dei surrogati della morale (Wiśniewska, 2014, p. 95). Ovviamente peggiori dei surrogati sono gli idoli amorali o antimorali.

A volte grazie ai surrogati le persone scelgono la strada del male minore, entrano in contatto con la sfera morale, vietano molti atti oggettivamente cattivi, proteggono le comunità contro l'anarchia (Hildebrand, Jourdain, 1957, p. 173–175). Tutti questi aspetti positivi non dimostrano tuttavia che gli si può permettere di intaccare gli ordini religiosi che devono invece cercare il più possibile la perfetta carità nella vita comune e la perfezione spirituale dei singoli membri.

COMMENTO PERSONALISTICO-ASSIOLOGICO SUI PUNTI DEBOLI DELLA VITA CONSACRATA DI OGGI MOSTRATI NEGLI ORIENTAMENTI PER VINO NUOVO OTRI NUOVI

Il rinnovamento della vita religiosa, al quale il Vaticano II ha dedicato il decreto *Perfectae caritatis*, è ancora in corso. “Ecclesia semper reformanda”, questo processo non accade “in abstracto” ma nel concreto delle sue istituzioni. L’autorità ecclesiastica dirige la vita consacrata che si rinnova sempre con tutta la Chiesa⁴. Nel decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae caritatis* ci sono molte tracce di personalismo. In questo documento i padri conciliari usano l’espressione *accomodata renovatio* della vita religiosa, che significa adattamento a servizio del rinnovamento, non restaurazione utopica (Cottier, 2016, s. 23)⁵. Le norme di questo processo hanno come scopo anche la protezione della persona umana e lo sviluppo di essa. Tendono all’uguaglianza delle persone negli ordini religiosi (Concilio Vaticano II, 1981c, n. 15). I padri conciliari vedono la necessità di protezione della salute delle persone consacrate (ivi, n. 3). Si può dire che il concilio ha fatto una buona pulizia delle regole che riguardano il sonno, il cibo, l’igiene e altre che non erano più da conservare (Ivi, n. 2). I padri conciliari suggeriscono anche di usare i mezzi naturali che giovano alla sanità mentale e fisica (ivi, n. 12). I superiori devono dare il tempo e la possibilità di sviluppare la cultura a vari livelli della persona (ivi, n. 18), governare con rispetto della persona umana e facendo sì che la soggezione dei sottoposti sia volontaria, dando loro la dovuta libertà, specialmente per quanto riguarda il sacramento della penitenza e la direzione della coscienza (ivi, n. 14). Nel suo commento al documento del concilio, G. Cottier dice che l’obbedienza non può essere snaturata fino a diventare esercizio di potere di superiori autoritari, subito da sottoposti timorosi e soggiogati. “L’obbedienza nella Chiesa è tutt’altra cosa rispetto all’obbedienza militare”. Tuttavia osserva che in questo ambito continuano a verificarsi abusi (Cottier, 2016, p. 57–58).

Di rinnovamento parla anche il recente documento della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica *Per vino nuovo otri nuovi. Dal Concilio Vaticano II la vita consacrata e le sfide ancora aperte* che sottolinea la dignità della persona umana, mettendo in guardia dalle teorie e pratiche sbagliate della vita religiosa. Il documento citato mantiene l’orientamento personalistico della vita consacrata, mostrato dal Vaticano II e può servire anche come analisi

4 “La stessa autorità della Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, si è data cura di interpretarli (i consigli evangelici), di regolarne la pratica” (Concilio Vaticano II, 1981a, n. 43).

5 Il titolo del decreto nella lingua latina è: *Decretum de accomodata renovatione vitae religiosae Perfectae caritatis*. Usare la parola *renovatio* già nel titolo, solo in questo documento del Vaticano II, suggerisce che questo processo è il tema principale del decreto. L’espressione *acomodata renovatio* è usata anche molte volte nel testo.

sociologico-fenomenologica degli ordini oggi. Già all'inizio i suoi autori accennano al grande numero di abbandoni dalla vita consacrata (Congregazione per gli Istituti della Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, 2017, n. 12). Questo fenomeno è presente in tutte le tappe della vita consacrata e indipendentemente dalle regioni geografiche. La causa non è solo la crisi affettiva dei religiosi. Si devono identificare anche gli errori nella struttura assiologica della vita quotidiana nei conventi. Gli autori del documento denunciano un'eccessiva attività pastorale e amministrativa, che genera una mancanza di comunità autentiche e causa un senso di vuoto nei religiosi. Il centro (*core*) dei valori in tali gruppi diventa l'efficacia. Gli altri valori, come le relazioni di fratellanza e sorellanza, l'amicizia, sono marginalizzati. Ogni persona o struttura è apprezzata dal punto di vista dell'effetto delle sue attività. Una formazione solo informativa è troppo debole per agire contro questi processi⁶.

Tanti impegni e attività non sono favorevoli alla formazione che deve essere professionale e personalizzata, accompagnata dal formatore - esperto di spiritualità e modello umano⁷. Il modello di formazione non è un amministratore, il documento pone infatti l'accento sui valori relazionali, personalistici: plasmare padri, fratelli, sorelle di tutti⁸. Manca anche la formazione permanente, come occasione di scambio, crescita, discernimento nella comunità e grazie alla comunità⁹.

6 "Con sano realismo dobbiamo rilevare, per prima cosa, il permanere di un alto numero di abbandoni della vita religiosa [...]. Tale fenomeno si annota ormai in ogni contesto culturale e geografico. Va detto con chiarezza che non si tratta sempre e solo di crisi affettive. Spesso queste crisi affettive sono il frutto di una remota delusione per una vita di comunità senza autenticità. [...] L'eccessivo numero di attività pressanti ed esageratamente urgenti rischia di non permettere una vita spirituale solida e capace di nutrire e sostenere il desiderio di fedeltà. [...] Questa frustrazione talora fa prospettare l'abbandono come unica via di uscita per non soccombere" (Congregazione per gli Istituti della Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, 2017, n. 12).

7 "Sembra che nonostante tutti gli sforzi e l'impegno profusi nella formazione non si arrivi a toccare il cuore delle persone e a trasformarlo realmente. Si ha l'impressione che la formazione sia più informativa che performativa" (ivi). "La pressione delle opere e degli impegni sempre più pesanti per la gestione della vita corrente delle comunità rischia di creare una dannosa regressione rispetto ai cammini percorsi nell'immediato post-concilio" (ivi, n. 15). "Senza una solida formazione dei formatori non sarebbe possibile un reale e promettente accompagnamento dei più giovani da parte di fratelli e sorelle veramente preparati e affidabili in questo ministero. [...] Siamo di fronte alla sfida di una personalizzazione della formazione in cui si recuperi realmente il modello iniziatico" (ivi, n. 16).

8 "L'ambito formativo in questi anni ha visto una trasformazione profonda di metodi, linguaggi, dinamiche, valori, finalità, tappe. Papa Francesco ha ribadito: »Bisogna sempre pensare nel popolo di Dio, dentro di esso. [...] Non dobbiamo formare amministratori, gestori, ma padri, fratelli, compagni di cammino«, e ancora: »La formazione è un'opera artigianale, non poliziesca« (ivi, n. 34).

9 "Nondimeno dobbiamo ammettere che non esiste ancora una cultura della formazione continua. [...] A livello di prassi pedagogica, non abbiamo ancora trovato itinerari concreti, sul piano individuale e comunitario, che la rendano reale cammino di crescita nella fedeltà creativa con ricadute apprezzabili e durevoli nella vita concreta. [...] Permane ancora un'interpretazione debole o sociologica della formazione continua legata a un semplice dovere d'aggiornamento o all'esigenza eventuale d'una ripresa spirituale e non di un continuo atteggiamento di ascolto e di condivisione di appelli, problematiche, orizzonti. Ciascuno è chiamato a lasciarsi toccare, educare, provocare, illuminare dalla vita e dalla storia, da ciò che annuncia e che celebra, dai poveri e dagli esclusi, dai vicini e dai lontani" (ivi, n. 35).

Altro pericolo della formazione è non tenere conto della dimensione umana¹⁰. Questa tendenza spiritualistica può essere forte quando il centro (*core*) del sistema dei valori sopravvissuti quotidianamente sarà la castità, non Dio (castità vissuta come perfezione personale non come relazione con Cristo, che può essere connessa con la superbia). In questo caso i modi per proteggerla sono eccessivi, e rischiano di disturbare la pastorale e le relazioni interpersonali. Si deve prendere in considerazione sempre, nella formazione, nella vita in convento e nell'attività pastorale che la persona umana è sempre sessuale. Per questo c'è bisogno di una sana pedagogia dell'identità femminile e delle relazioni reciproche con gli uomini, senza riserva o fobia¹¹. Questa pedagogia sarebbe importante anche per scoprire e apprezzare lo specifico „genio” della donna¹².

Il voto di obbedienza può diventare un surrogato di tutta la morale, quando come morale si presenta solo tutto ciò che è permesso dal superiore. Esiste differenza tra l'obbedienza a Dio, che è un sommo bene, e l'obbedienza alla legge umana, che non può contenere tutta la moralità. In questo contesto gli orientamenti sottolineano che i superiori che accumulano troppi poteri annientano sussidiarietà e compartecipazione¹³. Gli altri eccessi di potere sono: approfittare di maggioranze precostituite dall'autorità, trascurando il convincimento e la persuasione, l'informazione corretta e onesta e la chiarificazione delle obiezioni; ricorrere a una

10 “Si constata ancora una scarsa integrazione tra visione teologica e antropologica nella concezione della formazione, del modello formativo e della pedagogia educativa” (ivi, n. 14).

11 “Negli ambienti di vita consacrata manca una vera maturazione nella reciprocità fra uomo e donna: si fa urgente una pedagogia adeguata per i giovani per raggiungere un sano equilibrio fra identità e alterità; come anche un aiuto adeguato per gli anziani, al fine di aiutarli a riconoscere la positività di una reciprocità rispettosa e serena.[...] Per gli uni le relazioni con il femminile e il maschile sono improntate a molta riservatezza e perfino fobia, per gli altri ad apertura, spontaneità e naturalezza” (ivi, n. 18).

12 “Le giovani vocazioni che si affacciano, portano in sé una coscienza femminile naturalmente spiccata. Purtroppo essa non sempre viene riconosciuta e accolta come un valore. Le critiche con cui si manifesta una certa disapprovazione vengono non solo dalle altre donne consacrate, ma anche da alcuni uomini di Chiesa, che continuano a pensare con schemi maschilisti e clericali” (ivi, n. 18).

13 “Il servizio dell'autorità non rimane estraneo alla crisi in atto nella vita consacrata. Ad una prima lettura di certe situazioni si rileva ancora la tendenza ad un accentramento verticistico nell'esercizio dell'autorità, sia a livello locale che più in alto, scavalcando così la necessaria sussidiarietà. Potrebbe risultare sospetta, in alcuni casi, l'insistenza di alcuni superiori sul carattere personale della loro autorità fino a quasi vanificare la collaborazione dei Consigli, convinti di rispondere autonomamente alla propria coscienza [...]. Ancora in diversi Istituti ci sono superiori e superiore che non tengono nel debito conto le decisioni capitolari. In molti casi si confondono i livelli generale, provinciale e locale, perché non viene garantita l'autonomia che corrisponde alla sussidiarietà propria ad ogni livello. [...] Si registra anche il fenomeno di superiori che sono solo preoccupati di mantenere quello status quo, quel sì è fatto sempre così. L'invito di Papa Francesco ad essere audaci e creativi [...] di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi vale egualmente per gli organismi e la prassi di governo” (ivi, n. 19).

logica degli schieramenti, a volte alimentata da pregiudizi; o a una autorità che si sente esclusivo interprete del carisma¹⁴.

Non sono mancati in questi anni – e specie negli istituti di recente fondazione - episodi e situazioni di manipolazioni della libertà e della dignità delle persone. Non solo riducendole a una dipendenza totale che mortificava la dignità e perfino i diritti umani fondamentali; ma perfino inducendole, con vari raggiri e con la pretesa della fedeltà ai progetti di Dio attraverso il carisma, a una sottomissione che attingeva anche la sfera della moralità e perfino della intimità sessuale. Con grande scandalo per tutti quando i fatti vengono alla luce (ivi, n. 20).

Negli ordini religiosi ci sono gruppi di presone sottomesse, emarginate, spesso rappresentanti di culture non europee¹⁵. Alcuni superiori non promuovono lo sviluppo delle persone ma tramite il loro potere le infantilizzano¹⁶. Spesso funziona la concezione pericolosa dell'obbedienza come dipendenza scrupolosa, che lede la dignità della persona fino ad umiliarla. Si notino anche casi di violenza psicologica¹⁷. In molte situazioni manca la comunicazione con i superiori, che è uno

14 “Davanti a gravi questioni non è certo una prassi sapiente ricorrere a maggioranze precostituite dall'autorità, trascurando il convincimento e la persuasione, l'informazione corretta e onesta e la chiarificazione delle obiezioni. Ancor meno accettabile una prassi di governo impostata sulla logica degli schieramenti, peggio poi se alimentata da pregiudizi, che distrugge la comunione carismatica degli Istituti e incide negativamente sul senso di appartenenza. [...] Una qualsiasi autorità, fosse anche il caso di un fondatore, non può sentirsi esclusivo interprete del carisma e nemmeno supporre di sottrarsi alle norme del diritto universale della Chiesa” (ivi, n. 20).

15 “Per alcuni istituti si profila ormai una situazione di difficile gestione: da una parte qualche decina di membri anziani, legati alle tradizioni culturali e istituzionali classiche e talora accomodate e, dall'altra, una numerosa schiera di membri giovani - provenienti da diverse culture - che fremono, si sentono emarginati, non accettano più ruoli subalterni. Il desiderio di voler prendere in mano la responsabilità per uscire da una situazione di sottomissione, potrebbe indurre alcuni gruppi a forme di pressione nelle sedi decisionali” (ivi, n. 13).

16 “Nel quotidiano servizio dell'autorità si può evitare che la persona sia costretta a chiedere continui permessi per la normale operatività quotidiana. Chi esercita il potere non deve incoraggiare atteggiamenti infantili che possono indurre a comportamenti deresponsabili. Questa linea difficilmente condurrà le persone alla maturità. Purtroppo bisogna riconoscere che situazioni del genere sono più frequenti di quanto si sia disposti ad accettare e a denunciare, e in maggiore evidenza negli Istituti femminili” (ivi, n. 21).

17 “Mentre si deve ringraziare lo Spirito Santo per tanti carismi che rendono vivace la vita ecclesiale, non possiamo nasconderci la perplessità davanti ad atteggiamenti in cui si registra spesso una concezione ristretta di obbedienza che può diventare pericolosa. In taluni casi non si promuove la collaborazione con obbedienza attiva e responsabile, ma la soggezione infantile e la dipendenza scrupolosa. In questo modo si può ledere la dignità della persona fino ad umiliarla. Non sempre, in queste nuove esperienze o in altri contesti, è considerata correttamente e rispettata adeguatamente la distinzione tra foro esterno e foro interno. La sicura garanzia della menzionata distinzione evita una indebita ingerenza che può ingenerare situazioni di mancanza di libertà interiore, di sudditanza psicologica che potrebbero dar luogo a un certo controllo delle coscienze. Si tratta in questi, come in altri casi, di non indurre nei membri eccessiva dipendenza, che può assumere forme di plagio al limite della violenza psicologica” (ivi, n. 25).

dei bisogni della persona. Lo stile autoritario di potere è una delle cause di molti abbandoni della vita consacrata¹⁸. Il servizio dell'autorità è una cosa molto delicata:

Nel contesto in cui viviamo la stessa terminologia superiori e sudditi non è più adeguata. Ciò che funzionava in un contesto relazionale di tipo piramidale e autoritario non è più né desiderabile né vivibile nella sensibilità di comunione del nostro modo di sentirci e volerci Chiesa. È da tener presente che l'obbedienza vera non può fare a meno di mettere al primo posto l'obbedienza a Dio, sia dell'autorità sia di chi obbedisce (ivi, n. 24).

Per evitare questi allarmanti abusi, il documento mostra sinodalità e comunione come indispensabili indicatori dell'autorità ecclesiastica (ivi, n. 8). Il superiore prima di tutto è un fratello o sorella in Cristo dei suoi "sudditi"¹⁹, che devono avere la possibilità di sviluppo e di prendere decisioni²⁰. Non basta dare incarichi, l'ordine religioso differisce dall'esercito, c'è bisogno di confronto, dialogo, ascolto²¹. Il concetto sbagliato di autorità come potere privato rende il potere uno pseudovalore²². "Infatti non può non preoccupare - ad oltre cinquant'anni dalla chiusura del Concilio - la permanenza di stili e prassi di governo che si allontanano

18 "Per alcuni sono l'unica risposta a situazioni divenute insopportabili. Ogni richiesta di abbandono dovrebbe essere un'occasione per interrogarsi seriamente sulle responsabilità dell'insieme della comunità e, in particolare, dei superiori. Va detto con chiarezza che l'autoritarismo lede la vitalità e la fedeltà dei consacrati!" (ivi, n. 21).

19 "E impressione diffusa che, non di rado, nel rapporto superiore-suddito, manchi la base evangelica della fraternità. Si dà maggiore importanza all'istituzione che alle persone che la compongono. Non a caso tra i motivi principali degli abbandoni si evidenziano, secondo l'esperienza di questa Congregazione: l'indebolimento della visione di fede, i conflitti nella vita fraterna e la vita di fraternità debole in umanità" (ivi, n. 24). "Nella più ampia visione sulla vita consacrata elaborata fin dal Concilio, si è passati dalla centralità del ruolo dell'autorità alla centralità della dinamica della fraternità" (ivi, n. 41).

20 "A questo proposito vanno rafforzate le strutture relazionali di confronto e di sororità tra superiore e sorelle. Nessuna sorella deve essere relegata in uno stato di sudditanza, cosa che si riscontra purtroppo con frequenza. Questo stato favorisce infantilismi pericolosi e potrebbe impedire la maturazione globale della persona. Si vigili perché il divario che corre tra le consacrate che servono in autorità (nei vari livelli) o che hanno il compito dell'amministrazione dei beni (nei vari livelli) e le sorelle che dipendono da esse non diventi fonte di sofferenza per la disparità e l'autoritarismo. Succede quando le prime sviluppano maturità e progettualità, mentre le altre sono depauperate anche delle forme più elementari di decisione e di sviluppo delle risorse personali e di comunità" (ivi, n. 40).

21 "Il ricorso a tecniche manageriali, o all'applicazione spiritualeggiante e paternalistica di modalità ritenute espressione di *volontà di Dio*, sono riduttivi rispetto a un ministero chiamato a confrontarsi con le aspettative altrui, con la realtà quotidiana e con i valori vissuti e condivisi in comunità" (ivi, n. 41).

22 "La legittima prerogativa di una autorità personale dei superiori e delle superiore viene, in alcuni casi, equivocata come autorità privata al limite di un malinteso protagonismo come ammonisce Papa Francesco: »Pensiamo al danno che arrecano al Popolo di Dio gli uomini e le donne di Chiesa che sono carrieristi, arrampicatori, che usano il popolo, la Chiesa, i fratelli e le sorelle - quelli che dovrebbero servire - come trampolino per i propri interessi e le ambizioni personali. Ma questi fanno un danno grande alla Chiesa«" (ivi, n. 44).

o contraddicono lo spirito di servizio, fino a degenerare in forme di autoritarismo” (Ivi, n. 43).

Quando nella vita comune non si lascia “spazio all’originalità, alla responsabilità e a relazioni fraterne cordiali, deriva una scarsa condivisione nella vita reale”, che significa che non c’è vera comunione dei beni dentro le comunità religiose che dovrebbero anche rappresentare l’esempio profetico per il mondo (Ivi, n. 26). Gli abusi di potere distruggono anche il concetto e la pratica di voto di povertà. L’autonomia economica di alcuni corrispondente con la dipendenza di altri sono contro la dignità della persona²³.

Nella vita pratica dei conventi, la struttura, la tradizione umana, la legge, possono purtroppo diventare il centro (*core*) o addirittura il surrogato (*substitute*) della morale, quando come bene viene considerato solo ciò che esiste da sempre. “Molte donne, infatti, affidandosi all’Istituto per essere introdotte e formate alla sequela di Cristo, si trovano obbligate ad assumere modelli di comportamento diventati obsoleti soprattutto riguardo a ruoli che sanno più di *servitù* che non di servizio nella libertà evangelica” (Ivi, n. 39).

“Il vino nuovo bisogna metterlo in otri nuovi” (Lc 5, 38), da questo brano di Vangelo si ricava l’insegnamento che non tutti i precetti religiosi, perfino ricevuti con fede e obbedienza, devono piacere a Dio e servire allo sviluppo dell’uomo. Il solo valore della mortificazione non basta, anzi, può essere controproducente per la persona umana. Con dispiacere gli autori degli orientamenti citati scrivono: „Si dà maggiore importanza all’istituzione che alle persone che la compongono” (ivi, n. 24). Per cambiare questa situazione non basta la conversione delle singole persone, ma bisogna cambiare anche le strutture, perché proteggano sempre i valori personali²⁴.

23 “Nelle comunità la distribuzione dei beni sia sempre fatta nel rispetto della giustizia e della corresponsabilità. In alcuni casi si constata quasi un regime che tradisce i fondamenti irrinunciabili della vita in fraternità mentre l’autorità è chiamata a promuovere la dignità della persona. Non si può accettare uno stile di gestione in cui all’autonomia economica di alcuni corrisponde la dipendenza di altri, minando così il senso di appartenenza reciproca e la garanzia di equità pur nel riconoscimento della diversità di ruoli e di servizi” (ivi, n. 27).

24 “In questa prospettiva appare evidente la necessità di una riconsiderazione della teologia della vita consacrata nei suoi elementi costitutivi, accogliendo le istanze emergenti dal mondo femminile e raccordandole con quello maschile. L’accento sullo specifico non deve rimuovere l’appartenenza alla comune umanità. Si rende opportuno, quindi, il recupero di approcci interdisciplinari, non solo nell’ambito teologico, ma anche in quello delle scienze umane nelle loro molteplici articolazioni” (ivi, n. 38).

Bibliografia:

- Biesaga, T. (1998). *Spór o normę moralności*. Kraków: Wyd. PAT.
- Concilio Vaticano II. (1981a). Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*. W: *I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni* (s. 59–146). Roma: Edizioni Paoline.
- Concilio Vaticano II. (1981b). Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis Humanae*. W: *I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni* (s. 579–596). Roma: Edizioni Paoline.
- Concilio Vaticano II. (1981c). Decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae caritatis*. W: *I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni* (s. 373–388). Roma: Edizioni Paoline.
- Congregazione per gli Istituti della Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica. (2017). *Orientamenti Per vino nuovo otri nuovi. Dal Concilio Vaticano II la vita consacrata e le sfide ancora aperte*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Cottier, G. (2016). *Perfectae caritatis 50 anni dopo*. Siena: Edizioni Cantagalli.
- Dec, I. (2012). Typologia personalizmów. W: P. S. Mazur (red.), *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy* (s. 35–54). Kraków: WAM.
- Hildebrand von, D., Jourdain, A. (1957). *Graven Images. Substitutes for True Morality*, New York: David McKay Company.
- Ivaldo, M. (2009). *Storia della filosofia morale*. Roma: Editori Riuniti University Press.
- Kant, E. (1952). *Fondamenti della metafisica dei costumi*. Firenze: La Nuova Italia.
- Weigel, G. (1999). *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II protagonista del secolo*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Winiewska, D. (2014). Rodzaje i rola substytutów w moralności w ujęciu Dietricha von Hildebranda, *Logos i Ethos*, 2 (37), 77–98.
- Wojtyła, K. (2005). Amore e responsabilità. W: *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* (s. 461–778). Milano: Bompiani.

GUIDELINES „NEW WINE IN NEW WINESKINS” FROM THE POINT OF VIEW OF AXIOLOGICAL PERSONALISM

SUMMARY

The author of the article analyses the guidelines of the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life *New Wine in New Wineskins* from the point of view of axiological personalism. This document looks with a critical eye at many realities of consecrated life in order to overcome its contemporary problems. It is possible to see structures of religious communities also in the light of Hildebrand's theory of moral substitutes. To prevent axiological disturbances of the communities of consecrated life – individual conversion of their members is not enough but structural reforms are needed.

Słowa kluczowe: Pieśń duchowa, Jan od Krzyża, Pieśń nad pieśniami, symbolika

Keywords: Spiritual Canticle, John of the Cross, Song of Songs, symbolism

Ks. Krzysztof Bardski

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0002-8340-3993

„PIEŚŃ DUCHOWA” ŚW. JANA OD KRZYŻA

W ramach prac nad recepcją *Pieśni nad Pieśniami*¹ przygotowałem nowe tłumaczenie na język polski *Pieśni duchowej* św. Jan od Krzyża. Dzieło powstało w języku hiszpańskim. Autor, św. Jan od Krzyża z zakonu karmelitańskiego, ułożył je w większości (pierwszych 31 strof) podczas pobytu w celi więziennej w Toledo w 1577 r., natomiast pozostała część powstała w Grenadzie w 1586 r. Jest to dzieło inspirowane chrześcijańską interpretacją biblijnego poematu *Pieśń nad Pieśniami*, w którym rolę Oblubieńca przyjmuje Jezus Chrystusa, Oblubienicą zaś jest dusza ludzka, która zarówno w języku hiszpańskim, jak i polskim (podobnie jak w grece i łacinie) jest pod względem gramatycznym rodzaju żeńskiego.

Do tej pory powstało kilka tłumaczeń *Pieśni duchowej* św. Jan od Krzyża na język polski. Według porządku chronologicznego, najstarszy jest XVIII-wieczny przekład o. Sykstusa od św. Cypriana, przechowywany w rękopisie w klasztorze Karmelitanek Bosych w Krakowie (*Pieśń duszy*). Tłumacz zachował układ stroficzny oraz rytm ósmiozgłoskowy w pierwszych czterech wersach każdej strofy. Chcąc zachować również rymy, musiał dodawać nowe treści, nieobecne w oryginale. Również charakter wierszowanej parafrazy ma anonimowy przekład, przechowywany w rękopisie z 1741 r. w Bibliotece Jagiellońskiej (*Pieśń* 4).

W okresie międzywojennym zostały opublikowane dwa przekłady *Pieśni duchowej*. We Lwowie ukazało się tłumaczenie E. Kosteckiej, zachowujące ryt-

1 Wybór dotychczasowych publikacji, dotyczących recepcji *Pieśni nad Pieśniami* zob. Bibliografia.

mikę oryginału, bez usiłowania dobrania rymów (Św. Jan od Krzyża, 1931), natomiast fragmenty poematu w tłumaczeniu E. Porębowicza zostały zamieszczone w antologii S. Lama *Wielka literatura powszechna*, wydanej w 1933. Obejmują one pierwszych dziewięć strof, jednak tłumacz usiłował wiernie oddać zarówno rytmikę, jak i rymy hiszpańskiego oryginału (tenże, 1933).

Podczas wojny wydano bodajże najczęściej cytowane tłumaczenie karmelity B. Smyraka, które później wielokrotnie było publikowane w ramach dzieł zebranych św. Jana od Krzyża (Smyrak, 1942, s. 75–83). Tłumacz zachował zarówno rytm, jak i rymy, ponadto przełożył również komentarz do *Pieśni duchowej* pióra św. Jana od Krzyża.

Spośród nowszych przekładów wymienię tłumaczenie J. Łobodowskiego wydane w „Kulturze” paryskiej (Św. Jan od Krzyża, 1950, s. 84–89), M. Szafran-skiej-Brandt (tenże, 1992, s. 175–178) (fragmenty) oraz A. Taczanowskiej (tenże, 1999, s. 239–254). Na szczególną uwagę zasługują dwa najnowsze tłumaczenia. W swoim studium poświęconym poematowi R. Myszkowski zamieścił przekład filologiczny, który – będąc pozbawiony rytmu i rymów – najbliższy jest pod względem literalnym hiszpańskiemu oryginałowi (Myszkowski, 2013), natomiast w ubiegłym roku ukazało się – opatrzone wspaniałym komentarzem literackim – tłumaczenie Carlosa Marrodana Casasa (przekład komentarzy Jana od Krzyża) i Marcina Kurka (przekład poematu) (Św. Jan od Krzyża, 2017), o którego publikacji dowiedziałem się już po ukończeniu prac nad przekładem. Ekwiwalencja tłumaczenia i szata literacka nie pozostawiają nic do życzenia, ponadto tłumacz zachował oryginalną wersyfikację pentastychu tekstu hiszpańskiego, rezygnując jedynie z rymów.

Jak wiadomo, wielkie pomniki literatury światowej nigdy nie mają dość tłumaczeń na inne języki. Ważne jest jednak, aby te nowe tłumaczenia wносиły coś odkrywczego do zrozumienia i aktualizacji przekazu tekstu oryginalnego, dlatego też proponuję nowy przekład, zaopatrzony w przypisy, kierując się następującymi zasadami:

1. Zachowałem pięciostychową formę stroficzną, jednak w rytmie ośmiogłoskowca, który jest zakorzeniony w polskiej tradycji a do tej pory nie został konsekwentnie zastosowany w tłumaczeniach *Pieśni duchowej* na język polski. Rezygnuję w swoim przekładzie z rymów, chcąc zachować lepszą ekwiwalencję formalną.
2. W tłumaczeniu motywów literackich o charakterze symbolotwórczym, obecnych w tekście oryginalnym, jak również w przypisach kładę nacisk na uwyrażnienie i wyjaśnienie symboliki zawartej w poemacie, opierając się na komentarzu, jakim św. Jan od Krzyża zaopatrzył osta-

teczną wersję *Pieśni duchowej*.

3. Szczególną uwagę poświęcam reminiscencyjnym skojarzeniom biblijnym, wykazując w przypisach bliższe i dalsze aluzje do innych tekstów Pisma Świętego.
4. Zestroiłem słownictwo przekładu z opublikowanymi wcześniej tłumaczeniami *Pieśni nad Pieśniami* (Bardski, 2003; 2017, s. 1097–1109).
5. W niektórych miejscach podejmuję w przypisach dyskusję z innymi przekładami *Pieśni duchowej*, niemniej jednak nie jest to priorytetem niniejszego opracowania.
6. W przypisach podaję numerację psalmów i wersetów *Pieśni nad Pieśniami* według Wulgaty.

PIEŚŃ MIŁOŚCI OBLUBIENICY I CHRYSYTA OBLUBIENICA

1 (Ona:)

Gdzie się skryłeś², Ukochany?

Pośród łez mnie zostawiłeś³,

Zbiegłeś chyżo niczym jelen⁴,

Porzuciłeś mnie zranioną⁵.

Biegnę, wołam, a tyś odszedł⁶!

2

O pasterze⁷! Przemierzacie

Hale⁸, aż po wierch wyniosły⁹.

2 Aluzja do poszukiwania Oblubienicy w Pnp 1,7. Dla Jana od Krzyża miejscem ukrycia się Syna Bożego jest łono Ojca (por. J 1,18), Hiobowa niemożność pełnego kontaktu z Bogiem (Hi 9,11), wycofanie się Boga i zamknięcie za sobą drzwi (Iz 26,20), metaforyczne pole z ukrytym skarbem, którym jest Chrystus (Mt 13,44), odwrócenie się Boga plecami (Wj 33,22-23), niebiosy (Ps 17,12).

3 Jan od Krzyża wyraża tymi słowami jęk i tęsknotę za pełnią synostwa Bożego z Rz 8,23.

4 Por. Pnp 2,9.

5 Niemoc wywołana przez miłość zostaje porównana do zranienia lub choroby, por. Pnp 2,5.

6 Poszukiwanie nieobecnego Oblubienicy nawiązuje do Pnp 3,1-2; 5,7.

7 Pasterze symbolizują pragnienia, uczucia i jęki (*deseos, afectos y gemidos*), które dusza kieruje ku Bogu, poszukując Go.

8 Hale (*majadas* – dosł. „zagrody”, „pastwiska”, „miejsca gdzie bezpiecznie można wypasać owce”) oznaczają wg Jana od Krzyża hierarchie i chóry aniołów, prowadzące pragnienia duszy coraz bliżej Boga.

9 Wierch wyniosły (*otero* – dosł. „samotny szczyt górujący nad innymi”) oznacza samego Chrystusa.

Nie ujrzeście przypadkiem
Kochanego? Mówcie Jemu,
Że boleję, cierpię, gasnę¹⁰.

3

Pójdę szukać mej miłości¹¹
Poprzez góry¹² i doliny¹³,
Wzgardzę kwiatem¹⁴ podle drogi,
Dziki zwierz¹⁵ mnie nie przestraszy
Minę zbrojnych¹⁶ i rubieże¹⁷.

4

Zagajniki i gęstwiny¹⁸,
Zasadzone Jego ręką,
Łąki pełne zieloności¹⁹,
Ozdobione barwnym kwieciami²⁰,
Mówcie, czy wśród was przechodził?

5 (Stworzenia:)

Tysiącami łask obdarzył²¹!
Przebiegł prędko²² poprzez gaje²³,
Swoim objął je spojrzeniem,

10 Fragment zainspirowany Pnp 5.8. Jan od Krzyża nawiązuje do cierpienia Jeremiasza wobec zburzonej Jerozolimy z Lm 3,19.

11 Jan od Krzyża zestawia poszukiwanie Chrystusa z tęsknotą za mądrością, wyrażoną w Mdr 6,13-15).

12 Góry symbolizują wzniosłe cnoty duchowe, których osiągnięcie wymaga wysiłku.

13 Doliny oznaczają umartwienie i pokutę.

14 Kwiaty symbolizują przyjemności i bogactwa światowe. Idąc ku Chrystusowi, dusza musi ogołocić się ze wszystkiego, w myśl Ps 61,11.

15 Dzikie zwierzęta oznaczają świat, z jego brutalnością i zasadzkami. W tradycyjnej interpretacji lwy i lamparty z Pnp 4,8 symbolizują światową pychę i wyniosłość.

16 Zbrojny (dosł. „siłacz” – *fuerte*) to szatan, w nawiązaniu do Hi 41,24, do walki z którym konieczna jest duchowa zbroja z Ef 6,11-12.

17 Rubieże to ograniczenia wynikające z cielesności, które są przeciwne duchowi, por. Ga 5,17.

18 Lasy i gęstwiny to całe bogactwo stworzenia, ziemia, woda, powietrze i ogień, pośród których żyją niezliczone zwierzęta i rośliny.

19 Łąka symbolizuje niebiosa, które trwają wiecznie (kolor zielony oznacza nieprzemijalność).

20 Kwiaty na łąkach niebiosa to wg Jana od Krzyża aniołowie i dusze świętych.

21 Każde stworzenie, a jest ich niezliczona ilość (symbolika tysiąca), jest wg Jana od Krzyża darem łaski Bożej.

22 Jan od Krzyża widzi w stworzeniu mniejsze dzieło Boże (dokonane w pośpiechu), podczas gdy największymi Jego dziełami są wcielenie oraz tajemnice wiary chrześcijańskiej.

23 Obraz nawiązujący do Pnp 2,8.

Wystarczyło, że sam stanął²⁴
Wśród nich, by je oblec pięknem.
6 (Ona:)
Czy ktoś zdoła mnie uzdrowić?
Oddaj mi samego siebie
W prawdzie, a nie przez posłańców²⁵,
Co oznajmić nie potrafią
Tego, co istotnie pragnę²⁶.
7
Wokół krążąc, powtarzają
Wciąż o twoich łask tysiącu²⁷,
Rozdrapują moją ranę,
Porzucają konającą
Wśród dziecięcej paplaniny²⁸.
8
Czemu jeszcze trwasz, o życie,
Wciąż nie żyjąc, tam gdzie żyjesz²⁹,
Pogrążając się w konaniu
Od strzał, które tym cię ranią,
Że Miłego nie pojmujesz³⁰.
9
Czemu więc, skoro zraniłeś³¹,
Nie chcesz mi uzdrowić serca³²?
Czemu, skoro je ukradłeś³³,

24 Poetyckie przedstawienie wcielenia Syna Bożego, Jan od Krzyża przytacza tu Hbr 1,3.

25 Posłańcy oznaczają fragmentaryczne poznanie Boga i częściowe doświadczenie Jego miłości.

26 Pytanie duszy-oblubienicy może nawiązywać do Pnp 3,3.

27 Aniołowie kontemplujący Boga w niebie i ludzie tęskniący za nim na ziemi dają świadectwo o Jego łasce i miłosierdziu.

28 Świadectwo o łasce i miłosierdziu Boga, jakie składają stworzenia, jest podobne do „dziecięcej paplaniny” (hiszp. *balbucir*), co wg Jana od Krzyża oznacza nie umieć się wypowiedzieć, a zarazem dawać do zrozumienia, że bardzo chce się wypowiedzieć.

29 W myśl Dz 17,28 „w Bogu żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”, tymczasem cielesność nie pozwala nam w pełni doświadczyć tej prawdy.

30 Strzały Bożej miłości tylko w małej mierze pozwalają pojąć Jego wielkość, piękno, mądrość, łaskę i cnoty.

31 Nawiązanie do Pnp 5,6-7.

32 Zranienie serca to nieobecność Boga. Serce może zostać uzdrowione tylko Jego obecnością, której – paradoksalnie – w pełni doświadczymy tylko w Jego wiecznej chwale.

33 Ukochany z miłości przywłaszcza sobie serce oblubienicy, które odtąd już do niej nie należy.

Rzucasz gdzieś na pastwę losu³⁴,
Nie chcąc łupu wziąć ze sobą?

10

Ugaś, proszę, mój niepokój³⁵,
Tego sprawić nikt nie zdoła.
Oczy moje niech Cię ujrzą,
Tyś jedynie jest ich światłem³⁶
I dla Ciebie mieć je pragnę.

11

Twą obecność odsłoń³⁷! Zabij
Mnie twym pięknem i widokiem³⁸,
Wszak miłosnej mej boleści
Nic innego nie uleczy,
Jak obecność twa i bliskość³⁹.

12

O krynico⁴⁰ kryształowa,
Na obliczu twym srebrzystym⁴¹
Utwórz prędko upragnione
Oczy⁴² twoje, które noszę
W głębi duszy mej wyryte⁴³.

34 W komentarzu Jan od Krzyża dodaje: „To znaczy puste, zgłodniałe, osamotnione, zranione i cierpiące od miłości, jakby zawieszona w powietrzu”. To porzucenie zostaje zilustrowane słowami Hi 7,2-4.

35 Jedynie posiadanie Ukochanego gasi niepokój duszy, na podobieństwo świeżej wody.

36 Bóg jest nadprzyrodzonym światłem dla duszy, bez Niego ogarniają ją ciemności. Jan od Krzyża przytacza jako ilustrację tej frazy Ps 37,11; Tb 5,12; Ap 21,23.

37 Tęsknotę duszy za Bogiem wyraża Ps 83,2 oraz prośba Mojżesza z Wj 33,12-13

38 Jan od Krzyża widzi tu aluzję do 2Kor 5,4 i Flp 1,23. W Starym Testamencie te słowa ilustruje Syr 41,3 i Ps 115,15.

39 Hiszp. *presencia y figura* – dosł. „obecność i kształt”. Interpretujemy w znaczeniu zażyłości i bliskości. Tekst zainspirowany Pnp 2,14, przy czym w tekście biblijnym są to słowa oblubienica do oblubienicy. Słowa te wg Jana od Krzyża odzwierciedlają Hbr 1,3.

40 Krynica (źródło) stanowi wg Jana od Krzyża aluzję do J 4,14 i 7,39.

41 Motyw srebra przywodzi na myśl Ps 67,14, który z kolei wywołuje skojarzenie z gołębicą z Pnp, czyli oblubienicą. Jan od Krzyża powołuje się też tutaj na srebrne inkrustacje z Pnp 1,10.

42 Oczy Oblubienica symbolizują promienie Boże zawarte w prawdach wiary, w szczególności Bóstwo Chrystusa.

43 W głębi serca Chrystus już jest obecny, w myśl Ga 2,20. W Pnp oblubieniec pragnie, by oblubienica nosiła Go jak pieczęć na swoim sercu (Pnp 8,6).

13

Odwróć, Miły, oczy twoje⁴⁴

W lot przybywam⁴⁵!

(On:)

Wróć⁴⁶, Gołąbko!

Bowiem Jeleń⁴⁷ poraniony,

Co wychyla się zza wierchu⁴⁸,

Powiew lotu twego chłonie⁴⁹.

14 (Ona:)

Mój Kochany – to gór szczyty,

Leśne jary na odludziu,

Wyspy pełne cudnych dziwów⁵⁰,

Nurt huczących⁵¹ rzek⁵² i powiew⁵³,

Co pieśń nuci o miłości⁵⁴,

15

Urok cichej nocy, którą

Wnet rozświetli blask jutrzeńki⁵⁵.

44 Bóstwo Chrystusa stanowi barierę, która uniemożliwia w życiu doczesnym pełne obcowanie ze Zbawicielem.

45 Pragnienie duszy, by ulecieć poza ciałem na spotkanie Jezusa. Dla ilustracji Jan od Krzyża przytacza 2Kor 12,2.

46 Chrystus powstrzymuje duszę, jakby chciał powiedzieć: „Zawróć z twojego wysokiego lotu, dzięki któremu wydaje ci się, że zdołasz posiąść Mnie w pełni, bowiem nie nadszedł jeszcze czas tak doskonałego poznania. Zadowol się tym mniej doskonałym poznaniem, którego udzielał ci, gdy zdobyłaś się na ten wyczyn”. Tym mniej doskonałym (dosł. niższym) jest poznanie Chrystusa w jego człowieczeństwie („jeleń poraniony”).

47 Jeleń jako Chrystus, por. Pnp 2,9.

48 Por. strofa 2. Tym razem „wierch” (hiszp. *otero*) symbolizuje wzniosłość kontemplacji.

49 Powiewem (dosł. „powietrzem”, w języku żeglarskim też „wiatrem” – hiszp. *aire*) jest miłość, która przenika kontemplację. Ma ona swoje źródło w miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym, który porównywany jest do powiewu. Tę miłość wyraża 1Kor 13,2-7.

50 Jan od Krzyża żył w czasach odkryć geograficznych i podbojów prowadzonych przez królów Hiszpanii. Wieści o przedziwnych plemionach, zwierzętach i dziwach natury rozpowszechniane były przez marynarzy i konkwistadorów.

51 Hiszp. *rios sonorosos* (dosł. „rzeki wydające dźwięk”, Smyrak tłumaczy „potoki rozgłośnie szumiące”) nie sugeruje intensywności dźwięku, jednak Jan od Krzyża, w celu zilustrowania, powołuje się na J 12,28-28 (dźwięk grzmotu), Ps 67,34 (głos mocy) i Ap 14,2 (głos wód i wielkiego gromu), dodając wszakże, że jest to głos wdzięczny z Pnp 2,14.

52 Do rzeki pokoju i potoku chwały nawiązuje Iz 66,12.

53 Powiew oznacza potęgę i łaskawość Ukochanego.

54 Hiszp. *silbo de los aires amorosos* – dosł. „Gwizdanie miłosnych powiewów”. Jest to dźwięk, który rozbrzmiewa, gdy na duszy ludzkiej, niczym na instrumencie muzycznym, Bóg gra swoim tchnieniem.

55 Symbolikę poranka Jan od Krzyża odnosi do przejścia od naturalnego poznawania do nadprzyrodzonego poznania Boga, dzięki oświeceniu Jego łaską.

On bezgłówną jest melodią⁵⁶,
Samotnością pełną dźwięku⁵⁷,
Ucztą⁵⁸, co orzeźwia serce⁵⁹.

16

Trzeba łapać dzikie liski,
Bo winnice nasze kwitną⁶⁰!
Zbierzmy róże, splećmy bukiet
Na kształt szyszki⁶¹, a na wzgórzu
Oby nikt się nie pojawił⁶².

17

Stój! północny wietrze śmierci⁶³!
Przyjdź z południa⁶⁴ i miłości
Nieś wspomnienie! Wiej przez ogród,
Woń twą roztocz⁶⁵! Niech mój Miły
Rozkoszuje się⁶⁶ wśród kwiatów⁶⁷.

56 W Chrystusie dusza smakuje harmonię duchowej muzyki, w której radośnie odczuwa zarówno słodycz muzyki, jak i błogie ukojenie ciszy.

57 Jan od Krzyża komentuje, że „dusza przyjmuje tę dźwięczną muzykę nie inaczej, jak tylko w samotności i oderwaniu od wszystkiego, co zewnętrzne”.

58 Lub „wieczera”. Jan od Krzyża cytuje tu Ap 3,20.

59 „Orzeźwia serce” – dosł. „odradza i rozkocha” (Smyrak: „moc i miłość daje na przemiany”).

60 Prawie literalny cytat Pnp 2,15. Winnicą jest poletko duszy, na którym wzrastają cnoty. Kwitną one wówczas, gdy jest ona zjednoczona z Ukochanym. Dzikie liski symbolizują pragnienia i poruszenia zmysłowe i są wyrazem napięcia między ciałem i duchem (por. Ga 5,17).

61 Oblubieniec i oblubienica (Chrystus i dusza) splatają kwiaty cnot w jedną harmonijną całość na kształt szyszki, której poszczególne elementy trudno oderwać.

62 Wzgórze symbolizuje duchowe władze duszy, czyli pamięć, rozum i wolę. Tam, spotkawszy się z Oblubieńcem Chrystusem, zbędne jest wszelkie poznawanie, afekty i doznania, jak również formy, obrazy i figury. „Aby w pełni radować się współzyciem z Bogiem, wszystkie zmysły i władze, zarówno zewnętrzne jak i wewnętrzne powinny być opróżnione, puste i beczynne”.

63 Chłodny wiatr północny powoduje usychanie i wędnięcie roślin, symbolizuje on duchową posuchę i nieobecność Ukochanego.

64 Wiatr z południa niesie łagodny klimat i deszcze, dzięki którym kielkują trawy i otwierają się kwiaty. Oznacza on Ducha Świętego, którego powiew ożywia wolę i na nowo wzbudza pragnienie miłości Bożej, które mogło osłabnąć i pogrzyźć się we śnie.

65 Por. Pnp 4,16. Przyjemny zapach nawiązuje też do Pnp 1,11.

66 Czasownik *pacer* bez dopełnienia bliższego oznacza „paść się”, dlatego Smyrak słusznie tłumaczy „będzie się paść”, a Myszkowski „paść się będzie”. Nie mamy tu nawiązania do Chrystusa jako pasterza, ale to on sam doświadcza przyjemności, rozkoszuje się przebywaniem w duszy. Jan od Krzyża przytacza jako ilustrację chrystologiczną interpretację Prz 6,1.

67 Por. Pnp 2,16; 6,1.

18

O wy, nimfy ziemi Judzkiej⁶⁸!
Chociaż kwiaty i różany
Ogród⁶⁹ pachną bursztynami⁷⁰,
Pozostańcie na przedmieściach⁷¹,
Wara wam od naszych progów.

19

Ukryj się⁷², mój Ukochany,
Zwróć swą twarz ku górskim szczytom⁷³,
Nie mów nic⁷⁴, jedynie zobacz
Wojska⁷⁵ tej, która przemierza
Wyspy pełne cudnych dziwów⁷⁶.

20 (On:)

Na lot ptaków⁷⁷ was zaklinam,
Na lwy⁷⁸, łanie i jelonki⁷⁹,
Góry, jary, rzek doliny⁸⁰,

68 Judea symbolizuje dolną, zmysłową część duszy. Nimfy to jej wyobrażenia, fantazje, poruszenia i odczucia.

69 Kwiaty to cnoty duszy, zaś różany ogród to jej władze, takie jak pamięć, zrozumienie i wola.

70 Tekst hiszpański zawiera w poemacie i komentarzu termin *ámbar* („bursztyn”), który dobrze przełożył Myszkowski („bursztyn woń rozlewa”, s.43), natomiast opuszcza go Smyrak. Sam bursztyn wprawdzie jest bezwonny, lecz wydziela przyjemny zapach, gdy sproszkowany zostaje dodany do kadzidła. W tym miejscu symbolizuje Boskiego Ducha Oblubienica, który zamieszkuje w duszy, to on obdarza duszę duchową łagodnością.

71 Dusza zostaje porównana do miasta. Jego przedmieściami są zmysły wewnętrzne (pamięć, fantazja, wyobrażenia), natomiast wewnątrz murów miasta znajduje się sama głębia duszy, część racjonalna, która ma zdolność komunikowania się z Bogiem. Wprowadzenie przez Smyraka motywu „murów twierdzy” wnosi elementy wyobrażeniowe obce poematowi.

72 W tych słowach Jan od Krzyża rozumie ukrycie się Chrystusa we wnętrzu duszy, skąd dyskretnie objawia jej swoją wspańiałość.

73 Twarzą Chrystusa jest Jego Bóstwo. Oblubienica pragnie, by przeniknął swym Bóstwem władze jej duszy (pamięć, rozum, wolę), które symbolizowane są przez górskie szczyty.

74 Ukrycie się Chrystusa w duszy wyraża takie duchowe zjednoczenie, którego nie można wyrazić słowami.

75 Władze, duchowe dary, doskonałości i inne bogactwa, którymi Oblubieniec obdarzył duszę. Jego spojrzenie wyraża umiłowanie.

76 Fraza użyta w strofie 14. W tym miejscu „wyspy pełne cudnych dziwów” oznaczają duchowe doświadczenia i drogi, którymi Oblubieniec prowadzi duszę poza zasięgiem poznania zmysłowego i naturalnego zrozumienia.

77 „Lot ptaków” (dosł. „lekkie ptaki”; Myszkowski: „ptaki szybujące”) symbolizują porywy wyobraźni.

78 Lwy oznaczają gwałtowności i ataki władzy gniewliwej (*potencia irascibile*) w duszy.

79 Łanie i jelonki to władza pożądliwa (*potencia concupiscible*).

80 Są to wadliwe i nieodpowiednie czyny pamięci, rozumu i woli. Góry – czyny nieuporządkowane, które sięgają ponad swą miarę. Jary – czyny poniżej swej miary, ograniczone. Doliny rzek (hiszp. *riberas* – dosł. „brzegi rzek”) – czyny mające w sobie coś z jednych i drugich.

Wody, wichry i upały⁸¹,
 Na lęk nocy nieprzespanych⁸²,
 21
 Na łagodne dźwięki liry⁸³,
 Klnę was bodaj na śpiew syren⁸⁴,
 Niech ustaną wasze gniewy⁸⁵,
 Muru⁸⁶ nawet nie tykajcie,
 Niech ma Miła śpi spokojnie⁸⁷.
 22
 Wchodzi więc Oblubienica⁸⁸
 Do ogrodu cudnych marzeń⁸⁹,
 Smakiem jego się napawa,
 Szyję⁹⁰ kładzie na ramionach
 Słodkich Umiłowanego⁹¹.
 23
 Pod jabłonią⁹² poślubiona
 Mi zostałaś, tam dłoń swoją

81 Wody to odczucia bólu, które trapią duszę, jak w Ps 68,2. Wichry (*aires*) to odczucia nadziei, jak zacerpnięcie powietrza z Ps 118,131. Upały (*ardores*) to odczucia namiętnej radości, która rozpala serce, jak w Ps 38,4; Myszkowski błędnie tłumaczy „zapachy”.

82 Jest to lęk i obawa duszy, która nie jest jeszcze umocniona, udoskonalona i przygotowana na przyjęcie od Boga szczególnych darów.

83 Dźwięki liry oznaczają słodycz, którą Oblubieniec daje duszy sam z siebie, dzięki czemu ustają wszelkie zniechęcenia i zmartwienia.

84 Śpiew syren to rozkosz duszy płynąca ze zjednoczenia z Bogiem, która czyni ją nieczułą na wszelkie przykrości i zamieszania.

85 Czyli udreki płynące z nieumiarkowanych odczuć i czynności.

86 Obwarowanie z cnót i doskonałości, które zabezpiecza ogród duszy, wewnątrz którego Umiłowany rozkoszuje się kwiatami, por. Pnp 4,12.

87 Strofy 20 i 21 są trawestacją Pnp 2,7; 3,5; 8,4. Jest to słodki sen miłości.

88 Wejście do ogrodu jest zjednoczeniem z Chrystusem, w myśl 1Kor 6,17. Wówczas stają się jednym ciałem (Rdz 2,24).

89 Jan od Krzyża odnosi symbolikę ogrodu do samego Boga. Cytuje tu Wulgatę: „Veni in hortum meum” (Pnp 5,1), po czym, parafrazując, tłumaczy na hiszpański: „Ven y entra en mi huerto” („Przyjdź i wejdź do mego ogrodu”). Jednak tekst łaciński jest w tym miejscu dwuznaczny, *veni* można bowiem rozumieć w trybie rozkazującym „przyjdź” lub w czasie przeszłym - „przyszedłem”. Tekst hebrajski rozwiewa tę dwuznaczność: *ba't* oznacza „wszedłem”, chodzi więc o wejście Oblubienicy do jego ogrodu (którym metaforycznie jest Oblubienica) a nie – jak odczytuje Jan od Krzyża – zaproszenie Oblubienicy, by weszła do ogrodu Oblubienicy.

90 Szyja Oblubienicy symbolizuje duchową moc i potęgę duszy, dzięki której wprowadza w czyn cnoty i pokonuje wady.

91 Pragnienie intymnego spotkania z Oblubieńcem wyraża cytowane przez Jana od Krzyża Pnp 8,1, a wcześniej zapowiada Pnp 2,11-12.

92 Jabłoń symbolizuje w tym miejscu drzewo krzyża świętego.

Dałem tobie, tam doznałaś
Odrodzenia⁹³, gdzie twa matka
Utraciła swe dziewictwo⁹⁴.
24 (Ona:)
Nasze łóżce pełne kwiatów⁹⁵
- Mateczniki lwów wokoło⁹⁶-
Wyściełane jest purpurą⁹⁷
A pokojem zbudowane⁹⁸.
Tysiąc złotych tarcz je wieńczy⁹⁹.
25
Po twych śladach, co zostały¹⁰⁰,
Wnet dziewczęta biegną drogą¹⁰¹,
Jakby za dotknięciem iskry¹⁰²,
Za dojrzałym smakiem wina¹⁰³,
Tam, gdzie pachnie Boski balsam¹⁰⁴.

93 Odkupienie przez śmierć na krzyżu.

94 Cała strofa nawiązuje do Pnp 8,5. „Utraciła dziewictwo” (hiszp. *fuera violada* – dosł. „została zgwałcona”) – w interpretacji Jana od Krzyża jest to nawiązanie do grzechu pierworodnego, „matka” zaś symbolizuje ludzką naturę. Jako profetyczna zapowiedź odkupienia zostaje przytoczona historia przygarnięcia i obdarowania przez Boga grzesznej Jerozolimy w Ez 16,5-14.

95 Por. Pnp 1,16. W interpretacji Jana od Krzyża sam Chrystus jest tym kwiecistym łóżem.

96 Por. Pnp 4,8. Matecznikami lwów są cnoty duszy, które chronią jej zażyłość z Oblubieńcem.

97 Purpura oznacza miłość, dzięki której wszystkie cnoty trwają i kwitną.

98 Por. Pnp 3,9-10. Doskonała miłość usuwa wszelki lęk (1J 4,18) i zapewnia pokój.

99 Por. Pnp 4,4. Jan od Krzyża wykorzystuje dwuznaczność słowa *escudo*. Oznacza ono „tarczę”, dlatego symbolizuje obronę, którą zapewniają cnoty przeciwko wadom. Stanowi też jednostkę monetarną używaną wówczas w Hiszpanii (*escudo de oro*), tak więc symbolizują zapłatę, jaką dusza otrzymała za wzrost cnót.

100 Por. Pnp 1,8. Czulość i poznanie są śladami, po których Bóg prowadzi duszę ku sobie.

101 Są to dusze pobożne, które z młodzieńczą werwą podążają drogą ku życiu wiecznemu, pociągnięte przez Jezusa (Pnp 1,3). Jest to też droga Bożych przykazań (Ps 118,32).

102 Aluzja do Pnp 5,4, gdzie w tłumaczeniu Wulgaty mamy: „Moje wnętrze zadrżało za Jego dotknięciem”. Iskra rozpala ogień, w nawiązaniu do Ps 38,4.

103 Por. Pnp 1,2. Jan od Krzyża rozwija analogię między winem a przyjaźnią z Syr 9,15.

104 Por. Pnp 1,3. Boskim balsamem Jan od Krzyża nazywa wewnętrzne ćwiczenie woli, które jest konsekwencją zażyłości z Chrystusem.

26

W głębi piwnic Kochanego¹⁰⁵
Piłam wino¹⁰⁶, a gdy wyszłam¹⁰⁷
Na rozległych pastwisk niwę,
Nic nie wiedząc¹⁰⁸, utraciłam
Stada, za którymi biegłam¹⁰⁹.

27

Tam mi oddał swoje piersi¹¹⁰,
Słodkich nauk dał mi wiedzę¹¹¹,
Ja oddałam Mu bez reszty
Samą siebie i przyrzekłam
Jego być Oblubienicą¹¹².

28

Tyś jedynym mym staraniem,
To, co moje, Tobie służy¹¹³.
Już nie strzegę swego stada¹¹⁴,
Żadnej pracy się nie imam,
Jeno troszczę się o miłość¹¹⁵.

105 Poszczególne piwnice Ukochanego to siedem darów Ducha Świętego z Iz 11,2-3. Piwnicą zaś znajdującą się w głębi jest miłość.

106 Picie wina oznacza napełnianie się mądrością.

107 Zjednoczenie duszy z Chrystusem będzie miało charakter trwały dopiero w wieczności.

108 Dusza na skutek zjednoczenia z Chrystusem traci światową mądrość. Jan od Krzyża przytacza tu 1Kor 2,14; 3,19; Prz 30,1-2; Ps 72,21-22.

109 Utrata wszelkich zachcianek i upodobań.

110 To znaczy: dał mi swoją miłość i przyjaźń oraz wyjawiał najskrytsze sekrety jak zaufanej przyjaciółce. Obraz „piersi Oblubienica” wywodzi się z niedokładnego przekładu Septuaginty, gdzie hebrajskie *dodim* („czułości”, „pieszczoty”) z Pnp 1,2 przetłumaczono *mastoi* („piersi”), a w ślad za Septuagintą Hieronim oddał we Wulgacie łacińskim *ubera*. Obraz Oblubienica, czyli mężczyzny, który jednak ma kobiece piersi, interpretowany był w starożytnej tradycji chrześcijańskiej w sposób głęboko duchowy i metaforyczny.

111 Tą wiedzą jest tajemne poznanie Boga dzięki kontemplacji.

112 Oddanie się Oblubienicy Oblubieńcowi Jan od Krzyża ilustruje za pomocą Ps 61,23, zaś oddanie się Oblubienica Oblubienicy słowami Chrystusa z J 15,15.

113 Wszystkie zmysły ciała oraz władze zarówno duchowe, jak i fizyczne.

114 Czyli nie zabiegam o własne upodobania i zachcianki.

115 Troskę Oblubienicy o oblubienca wyrażają obrazowo słowa Pnp 7,13.

29

Jeśli od dziś na pastwisku¹¹⁶
Nikt nie ujrzy mnie ni znajdzie,
Że zgubiłam się – powiecie –
Że gdzieś chodząc zakochana,
Ktoś mnie zdobył i przepadłam¹¹⁷.

30

Ze szmaragdów oraz kwiatów¹¹⁸
O poranku¹¹⁹ świeżo rwanych,
Uczynimy ci girlandy¹²⁰
Twą miłością ukwiecone,
Zaplecione jednym włosiem¹²¹

31

Jeden tylko włos wystarczył,
Wokół szyi¹²² mej rozwiany.
Gdy ujrzałeś go, niechybnie
Pojmał Ciebie¹²³ a me oko¹²⁴
Jedno ranę Ci zadało¹²⁵.

32

Na mnie oczu twych spojrzenie
Odcisnęło piętno łaski¹²⁶.
Dzięki wielkiej twej miłości

116 Pastwiskiem jest świat, w którym ludzie światowi zaspokajają swoje potrzeby i pasą trzody swoich pragnień.

117 W znaczeniu utraty własnego życia (Wulgata: „własnej duszy”) ze względu na Chrystusa, jak w Mt 16,25 oraz zgodnie ze słowami św. Pawła w Flp 1,21.

118 Kwiaty są cnotami duszy a szmaragdy darami, które otrzymała od Boga.

119 Poranek symbolizuje cnotę duchowej młodości wobec Boga. Jest to ta cnota, która w słabości się doskonali (2Kor 12,9).

120 Girlandy, które zdobią zarówno Oblubienicę, zgodnie z Ps 44,10, jak i Oblubienica przystrojonego wieńcem (lub koroną), w myśl Pnp 3,11.

121 Włos Oblubienicy oznacza jej silną wolę i miłość do Ukochanego. Symbolika nawiązuje do Pnp 4,9, gdzie w tłumaczeniu Wulgaty czytamy: „Zraniłaś moje serce jednym twoim okiem i jednym włosiem twojej szyi”. Ten włos zespala wszystko, w myśl Kol 3,14, łączy wszystkie dary Boże, czyniąc ją podobną do wojska (Pnp 6,3). Również kwiaty służą do wzmocnienia Oblubienicy, wg Pnp 2,5 (wg Wulgaty).

122 Szyja oznacza siłę duchową, dzięki włosowi miłości, który zaplata wszystkie cnoty.

123 Możliwe nawiązanie do Pnp 7,6.

124 Oko symbolizuje wiarę.

125 Por. Pnp 4,9. Więzy wiary i miłości do tego stopnia krępują Oblubienicę, że sprawiają Jego zranienie.

126 Oczy Oblubienicy to Jego Bóstwo pełne miłosierdzia, które odciska na duszy zamię miłości i łaski, dzięki którym zostaje ona przyozdobiona i staje się uczestniczką Jego Boskości (2P 1,4)

Moje oczy zasłużyły,
By czcić, co ujrzały w Tobie¹²⁷.

33

Nie chciej gardzić mną, choć cerę
Śniadą widzą twoje oczy¹²⁸.
Już do woli możesz patrzeć,
Wszak spojrzenie twoje¹²⁹ łaską
Przyozdabia mnie i wdziękiem¹³⁰.

34 (On:)

Gołębica¹³¹ biała¹³² wraca
I gałązkę w arkę niesie¹³³.
Już turkawka¹³⁴ odnalazła
Towarzysza swoich marzeń
Nad zielonym brzegiem rzeki¹³⁵.

35

W samotności wiodła życie¹³⁶,
Gniazdo wiła¹³⁷ w samotności,
Przez samotność ją prowadził¹³⁸
Sam na sam jej Ukochany,
W samotności rany serca¹³⁹.

127 „Poeta konstruuje tu swoje przesłanie na bazie symbolu spojrzenia” (Myszkowski, 2013, s. 63). Wzajemność spoglądania na siebie tworzy szczególny rodzaj relacji, w której obie strony zostają obdarowane sobą.

128 Aluzja do opalanej twarzy Oblubienicy z Pnp 1,4-5. W interpretacji Jan od Krzyża śniada twarz Oblubienicy symbolizuje grzechy, niedoskonałość i naturalną niskość duszy ludzkiej.

129 Spojrzenie Boga wyrażają szczególnie Wj 33,12-13 i Iz 43,4.

130 Obdarowanie duszy pięknem zobrazowane zostało za pomocą Iz 43,3-4 i Mt 13,12.

131 Porównanie Oblubienicy do gołębic powraca wielokrotnie w Pnp, np. Pnp 2,10 i 4,1.

132 Biel gołębic oznacza czystość duszy dzięki łasce otrzymanej od Boga.

133 Nawiązanie do Rdz 8,8-11.

134 Odmiana gołębia, zwana też synogarlicą. Jan od Krzyża odwołuje się do starożytnych awiariów, wg których „w czasie gdy szuka towarzysza, nie spocznie na gałązce zielonej, nie pije wody czystej i świeżej, nie chroni się do cienia ani nie zbliża się do innych. Raduje się tym wszystkim dopiero wówczas, gdy się połączy z towarzyszem” (Smyrak, 1942, s. 686).

135 Obraz orzeźwiającego cienia zostaje przez Jana od Krzyża zestawiony z Pnp 2,3.

136 Zanim dusza odnajdzie Oblubieńca Chrystusa, żadne towarzystwo nie daje jej pocieszenia.

137 Dzięki całkowitej samotności dusza łączy się ze Słowem Bożym. Jest to miejsce, które w znaczeniu duchowym przedstawia Ps 83,4.

138 Prowadzenie przez Ducha Bożego wyraża Rz 8,14.

139 Wcześniej serce Oblubienicy zostało zranione miłością Oblubieńca, teraz zaś serce Oblubieńca zostaje zranione tym, że Ona pozostawia wszystko, by iść za Nim.

36 (Ona:)

Sobą cieszymy się, mój Miły,
W twoim wdzięku się spotkajmy¹⁴⁰,
Przejdźmy góry i pagórki¹⁴¹,
Gdzie źródłana tryska woda¹⁴²,
Coraz głębiej w mrok gęstwiny¹⁴³.

37

Potem przyjdzie nam się wspinać
Do wysokich skalnych¹⁴⁴ jaskiń¹⁴⁵,
Dobrze skrytych, niedostępnych¹⁴⁶.
Tam znajdziemy dla nas miejsce,
By kosztować moszcz z granatów¹⁴⁷.

38

Tam pokażesz mi to wszystko,
Czego dusza ma pragnęła¹⁴⁸,
I tym wszystkim mnie obdarzysz¹⁴⁹,
O jedyne moje życie,
Co już niegdyś dać zechciałeś¹⁵⁰.

140 Hiszp. *vámonos a ver* (dosł. „chodźmy się zobaczyć”) tłumaczymy w znaczeniu idiomatycznym, tym bardziej że w świetle wyjaśnienia Jana od Krzyża chodzi tu o pełnię spotkania w życiu wiecznym.

141 Góra i pagórek stanowią nawiązanie do Pnp 4,6 („góra mirry i pagórek kadzidła”). Góry oznaczają wzniosłe poznanie Słowa Bożego (zobrazowane przez Iz 2,2-3), pagórki zaś niższe poznanie Boga na podstawie jego stworzeń i urzędzenia świata.

142 Woda źródłana to czyste poznanie Boga, nie zmącone przypadłościami, fantazją ani mgłą niewiedzy.

143 Gęstwina jest niezgłębiona mądrość Boga, nieogarniona w myśl Rz 11,33, równocześnie upragniona i cenna, zgodnie z Ps 18,10-12. O jej głębi i wielkości mówi Ef 3,13-19 a tęsknotę za nią wyraża Hi 6,8-10.

144 Symbol skały nawiązuje do Chrystusa jako skały towarzyszącej Izraelitom na pustyni (1Kor 10,4).

145 Są to wysokie, wzniosłe i głębokie tajemnice mądrości Bożej w Chrystusie. Ciemność jaskini oznacza tajemniczość i skrytość Bożych sądów. Bóg ukryty Starego Testamentu, którego można oglądać tylko od tyłu (Wj 33,18-23), objawia skarby swojej mądrości w Chrystusie (Kol 2,3).

146 Aluzja do niedostępnych rozpadlin skalnych z Pnp 2,13-14.

147 Rozkoszowanie się miłością Bożą, zobrazowane napojem Oblubienicy z Pnp 8,2 (Na ten temat szerzej Bardski 2004a, s. 145–169).

148 Wówczas spełnią się wobec duszy słowa 1Kor 13,12.

149 Obdarowanie zilustrowane słowami Ap 2,7.10.17.26-28 oraz Ps 20,4; 30,20; 35,9, które wykracza poza ludzkie pojęcie (1Kor 2,9 i Iz 64,4).

150 Chwała, którą już zawczasu Bóg przygotował w wieczności dla swych umiłowanych.

39

Wiatr słowika słodkie trele¹⁵¹
Niesie wkoło swym powiewem¹⁵²,
W zagajniku przecudownym¹⁵³,
W noc¹⁵⁴ spokojną, przy ognisku,
Co nie gaśnie i nie parzy¹⁵⁵.

40

Tego nikt już nie zobaczył...¹⁵⁶
Aminadab¹⁵⁷ nie przybywa,
Porzucono oblężenie¹⁵⁸,
A na widok wód płynących¹⁵⁹
Konny oddział w dół zstępuje¹⁶⁰.

151 Śpiew słowika Jan od Krzyża kojarzy z nastaniem wiosny i zestawia ze śpiewem synogarlicy z Pnp 2,10-12. Jest to też duchowy głos radości Oblubienicy, którego pragnie Oblubieniec z Pnp 2,13-14.

152 Oddychanie słodkim śpiewem słowika symbolizuje przyjęcie daru Ducha Świętego. Jest to dar obiecany w Ga 4,6.

153 Dosł. „zagajnik i jego piękno” (*el soto y su donaire*) oznacza wspaniałość stworzenia, które otacza duszę.

154 Nocą jest kontemplacja, dzięki której dusza poznaje Boże dary, w ukojeniu, bez pośrednictwa zmysłów.

155 Płomień symbolizuje Ducha Świętego.

156 Jan od Krzyża wyjaśni: „Moja dusza jest już ogołocona, uwolniona, oderwana i daleka od wszystkich rzeczy stworzonych, tak niebieskich, jak i ziemskich” (Smyrak, 1942, s. 712).

157 Aminadab w znaczeniu duchowym symbolizuje szatana, wroga duszy.

158 Oblężenie symbolizuje napór namiętności i pożądań na duszę.

159 Wody oznaczają dobra i rozkosze duchowe, które napełniają radością, zgodnie z Ps 83,3.

160 Obraz konnicy, która zaprzestaje jazdy oznacza zmysły cielesne, które wobec wspaniałości duchowych darów porzucają swoją aktywność. W wersecie kryje się pewna dwuznaczność. Większość interpretatorów słowa *la caballeria ... descendia* tłumaczy „konnica ... zstępowała”; Myszkowski, 2013, s. 76: „Kawaleria ... zstępowała”; Taczanowska (Św. Jan od Krzyża 1999, s. 254): „Konnica ... schodziła”; Kostecka, (tenże, 1931, s. 182): „Konnica ... zstąpiła”; Łobodowski (tenże, 1950, s.89): „jeźdźcy konie wiodą ... zstępując”; Szafrńska (tenże, 1992, s. 178): „Konnica ... schodziła”; rkp Jagielloński parafrazuje „Znijdę ku wieczney koronie”; rkp Karmelitański: „zstępowała konnej jazdy moc zuchwała”). Zamiast „Konny oddział w dół zstępuje” można też przełożyć: „Konni schodzą ze swych siodła”. Tłumaczenie Smyraka (1942, s. 711): „Stada rumaków zstępowały” odmalowuje piękny obraz, jednak nie odpowiada oryginałowi.

Bibliografia:

Podstawa tłumaczenia:

Jan od Krzyża. (2010). *Cantico Espiritual* (druga redakcja CB). W: San Juan de la Cruz. *Obras completas* (s. 705– 942). Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Polskie tłumaczenia *Pieśni duchowej* w kolejności chronologicznej:

Pieśni duszy z Chrystusem Oblubieńcem, w których rozliczne efekty i skutki z modlitwy albo kontemplacji wyraża, świętego ojca naszego Jana od Krzyża. Rkp. nr 283 ze zbioru klasztoru Karmelitanek Bosych pw. Świętej Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża w Krakowie.

Pieśń 4., którą św. Ojciec skomponował w więzieniu i nią się cieszył w utrapieniach.

W: *Pieśni różne wyjęte z różnych Kancyjonałów O Bożym Narodzeniu, O Męce Pańskiej, I insze wszelkiego czasu służące w jedno zebrane, Roku Pańskiego 1741, Na chwałę Panu Bogu, Pannie Przenajświętszej...* Rkp. Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 3624, s. 140-143.

Św. Jan od Krzyża. (1931). *Pieśń duszy i Oblubieńca*. Tłum. E. Kostecka. W: Tenże. *Noc ciemności. Pieśń Duchowa* (s. 172–183). Lwów: Towarzystwo „Biblioteka Religijna”.

Św. Jan od Krzyża. (1933). *Pieśń duchowa*. Tłum. E. Porębowicz. W: S. Lam (red.), *Wielka literatura powszechna*. T. 6 (s. 19). Warszawa: Księgarnia Trzaski, Everta i Michalskiego.

Św. Jan od Krzyża. (1950). *Kantyczka duchowa*. Tłum. J. Łobodowski. *Kultura*, (12), 84–89.

Św. Jan od Krzyża. (1998). *Pieśń duchowa*. W: Tenże. *Dzieła*. Wyd. 6. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Św. Jan od Krzyża. (1992). *Pieśń duchowa*. W: R. P. Hardy. *Poszukiwanie Niczego. Życie s. Jana od Krzyża*. Tłum. M. Szafrąńska-Brandt (s. 175–178). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Św. Jan od Krzyża. (1999). *Pieśń między duszą a Oblubieńcem*. Tłum. A. Taczanowska. W: E. Stein. *Wiedza Krzyża*. Tłum. I. Adamska (s. 239–254). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Św. Jan od Krzyża. (2017). *Pieśń duchowa*. Tłum. C. Marrodán Casas (komentarze), M. Kurek (poemat). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Myszkowski, R. (2013). *Klucz do lektury „Pieśni duchowej” św. Jana od Krzyża. Studium relacji oblubieńczej*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Smyrak, B. (1942). *Pieśń duchowa. Śpiew miłosny pomiędzy duszą a Oblubieńcem*. W: Św. Jan od Krzyża. *Pieśni mistyczne* (s.75–83). Kraków: Głos Karmelu.

Pozostałe publikacje przywoływane w przypisach:

- Bardski, K. (1999). Poemat pierwszy Pieśni nad Pieśniami (Pnp 1,2 – 2,7) w interpretacji tradycji chrześcijańskiej przekazanej przez Alkuina. *Warszawskie Studia Teologiczne*, (13), 11–20.
- Bardski, K. (2000). Świątynia Salomona w Targumie do Pieśni nad Pieśniami 3,7 – 5,1. *Collectanea Theologica*, 70, (2), 79–92.
- Bardski, K. (2001). Eschatologia mesjańska w targumie do Pieśni nad Pieśniami 7,12 – 8,14. W: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego w 85. rocznicę urodzin* (s. 47–58). Warszawa: Vocatio.
- Bardski, K. (2002a). Niewola babilońska w interpretacji Targumu do Pieśni nad Pieśniami 5,2 – 6,1. *Studia Loviciensia*, (3), 25–39.
- Bardski, K. (2002b). „Daj mi usłyszeć twój głos!” Wezwanie do zwiastowania Ewangelii w wybranych alegoriach Pieśni nad Pieśniami. *Verbum Vitae*, (2), 225–241.
- Bardski, K. (2003). *Pieśń nad pieśniami*. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Bardski, K. (2004a). „Napoję cię winem korzennym, moszczem z granatów” (Pnp 8,2b). Pragnienie Oblubienicy w świetle starożytnych i średniowiecznych komentarzy do Pieśni nad Pieśniami. *Verbum Vitae*, (5), 145–169.
- Bardski, K. (2004b). Ideał egzegety w świetle XII-wiecznych komentarzy do Pnp 4,2 i 6,5. W: J. Warzecha (red.), *Słowo pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego* (s. 97–103). Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Bardski, K. (2008). Duchowa interpretacja Pieśni nad Pieśniami w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. *Collectanea Theologica*, 78, (4), 105–112.
- Bardski, K. (2011a). Wolbero ze św. Pantaleona, zapomniany komentator Pieśni nad Pieśniami. Symboliczno-alegoryczna interpretacja Pnp 3,6-11 z perspektywy hermeneutyki wiary. W: W. Chrostowski (red.), *Nie wstydę się Ewangelii. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 45–54). Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich.
- Bardski, K. (2011b). „Kim jest ta, która wstępuje przez pustynię?” Symboliczno-alegoryczna interpretacja Pnp 3,6-11 Honoriusza z Autun. W: B. Strzałkowska (red.), *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*. T. 2 (s. 601–610). Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich.
- Bardski, K. (2011c). *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja*. Rozprawy Naukowe 6. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Bardski, K. (2014). Nowe ujęcia translatoryczne w przekładach Księgi Koheleta i Pieśni nad Pieśniami w Biblii Ekumenicznej. *The Biblical Annals*, 61, (2), 451–459.

- Bardski, K. (2016a). Oblubienica ubogiego Chrystusa. Komentarz do Pnp 1,5 – 2,7 w duchu charyzmatu Matki Teresy z Kalkuty. W: A. Kubiś, K. Napora (red.), „Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia. *Analecta Biblica Lublinensia* 14. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bardski, K. (2016b). Czy Oblubienica rzeczywiście „znalazła pokój”? Dylematy translacyjne Pnp 8,10b. *Verbum Vitae*, (30), 43–51.
- Bardski, K. (2017). *Biblia Ekumeniczna. Pieśń nad pieśniami*. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.

ST. JOHN'S OF THE CROSS „SPIRITUAL CANTICLE” - TRANSLATION, BIBLICAL ALLUSIONS AND SYMBOLISM

SUMMARY

The article presents a new translation into Polish of the sixteenth-century poem *The Spiritual Canticle* of Saint John of the Cross. The translation was made in the form of an eight-syllable verse, without rimes. In the introduction, we presented earlier Polish translations of the work, and in footnotes, we emphasized the issues related to symbolism and biblical allusions.

Article submitted: 11.04.2019; accepted: 27.04.2019.



PROCESY SEKULARYZACJI



Słowa kluczowe: adolescencja, kryzys, kultura zachodnia, sekularyzacja, tożsamość

Keywords: adolescence, crisis, Western culture, secularization, identity

Ks. Marcin Kłosowski

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

INSTYTUT PSYCHOLOGII

ORCID: 0000-0003-3901-930X

ADOLESCENCJA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY ZACHODNIEJ - KRYZYS TOŻSAMOŚCIOWY I SEKULARYZACJA

Współczesna kultura zachodnia budzi skrajne emocje i refleksje: od zachwyty i nadziei związanej z jej przyszłością do krytyki i wieszczenia jej upadku. Naukowa analiza kultury dokonywana jest najczęściej z punktu widzenia filozofii, socjologii czy politologii. O wiele rzadziej w tę analizę wprzęgana jest perspektywa psychologiczna. Prezentowany artykuł używa do takiej analizy pojęć i koncepcji z obszaru psychologii rozwojowej. W niniejszym opracowaniu przyjęto definicję kultury używaną przez psychologów społecznych, w myśl której kultura to zbiór powiązanych ze sobą wartości, celów i praktyk dzielonych przez grupę ludzi (Fiske i in., 1998; Kashima, 2001). Tak jak jednostka ma tożsamość indywidualną, tak kultura ma tożsamość społeczną (Halloran, Kashima, 2006). Przejawia się ona – tak jak tożsamość indywidualna – w zachowaniu, sposobie życia, poglądach, postawach. Jak zwracają uwagę psychologowie kultury: „Istotna część *psyche* manifestuje się bezpośrednio w kulturze – *psyche* zależy od kultury, a kultura zależy od *psyche*” (Dudek, Pankall, 2007, s. 259–260). W związku z tym powstaje badawcze pytanie, czy

zjawiska charakterystyczne dla okresu dojrzewania jednostki można odnaleźć także w okresie transformacji współczesnej kultury zachodniej. Autor stara się wykazać istnienie takich zjawisk kulturowych, których opis może być analogiczny do opisu młodego człowieka znajdującego się w przejściowym okresie swojego życia. Czyni to, dokonując psychologicznej analizy fenomenów obecnych w zachodniej kulturze, a przejawiających się zwłaszcza w kryzysie tożsamości społecznej i sekularyzacji.

Artykuł składa się z czterech części. Pierwsza z nich przedstawia możliwości, ale i ograniczenia płynące z psychologicznej analizy fenomenów kultury. Wyszczególniono zwłaszcza perspektywę psychologii rozwojowej, z punktu widzenia której została przeprowadzona analiza. Druga część dotyczy zasadniczego porównania problemów związanych z okresem dorastania z problemami uwidaczniającymi się we współczesnej kulturze. W ten sposób uwidocznił proces nazwany tutaj adolescencją współczesnej kultury zachodniej. Część trzecia odnosi się do kryzysu tożsamości współczesnej kultury jako najbardziej specyficznego elementu okresu adolescencji oraz sekularyzacji rozumianej jako jeden z istotnych przejawów tego kryzysu. W ostatniej części, na bazie przeprowadzonej analizy, przedstawiono implikacje o charakterze psychologiczno-pastoralnym. Ich celem jest pomoc w wypracowaniu właściwego podejścia do zmian, jakie wiążą się z zwłaszcza z kryzysem tożsamości i sekularyzacją współczesnej kultury zachodniej.

KULTURA Z PERSPEKTYWY PSYCHOLOGII ROZWOJOWEJ

Współczesną kulturę można opisywać na wiele sposobów i robić to z różnych perspektyw. Znajdziemy więc w literaturze opisy filozoficzne, socjologiczne, politologiczne czy ekonomiczne próbujące ująć rzeczywistość językiem właściwej sobie dziedziny. Można również opisywać kulturę z punktu widzenia psychologii, która – biorąc pod uwagę zarówno zainteresowanie kierunkiem studiów jak i upowszechnienie terminologii psychologicznej w dyskursie społecznym – wydaje się stanowić jeden z filarów współczesnej nauki. Mnogość definicji kultury może z jednej strony tworzyć pole do bardzo szerokiej analizy, a z drugiej wprowadzać niejasność, jak rozumie się kulturę i co w istocie podlega procesowi analizy kultury. W niniejszym ujęciu przyjęto definicję kultury przyjmowaną przez psychologów społecznych (Fiske i in., 1998; Kashima, 2001). W ich rozumieniu kultura składa się z interakcji celów, wartości i praktyk współdzielonych przez pewną grupę ludzi. W tym znaczeniu kulturę można charakteryzować również pojęciem tożsamości społecznej (Halloran, Kashima, 2006). R. Benedikt (2011) przedstawia kulturę jako system wzorów zasad i postępowania. Można więc rozumieć, że tożsamość społeczna kultury przejawia się zwłaszcza przez te przyjmowane zasady, podzielane

wartości i praktykowane zachowanie. Tożsamość społeczna kultury wpływa także na tożsamość osobową. Jak zauważa J. Hańderek (2015, s. 33), „kultura jako system warunkujący przede wszystkim buduje wspólnotę społeczną, dając człowiekowi punkt odniesienia i możliwość kształtowania własnej tożsamości”. Tak więc analiza kultury jest jednocześnie analizą kondycji i tożsamości współczesnego człowieka.

Psychologicznym opisem procesów zachodzących w społeczeństwie zajmuje się w szczególności psychologia społeczna. Analizuje ona takie zagadnienia, jak: konformizm, propaganda, stereotypy społeczne, uprzedzenia, dysonans, agresja, sympatia, bliskość i miłość (Aronson, 2011). Coraz liczniejsze stają się opisy widziane oczyma psychologa ewolucyjnego czy psychologa prowadzącego badania międzykulturowe. Wnoszą one wzbogacającą wiedzę nie tylko o procesach psychicznych poszczególnych jednostek, ale również o kulturowych normach i ich podwalinach. O wiele rzadziej w proces analizy wybranych zjawisk kulturowo-społecznych wprzega się perspektywę psychologii rozwojowej. Utożsamiana jest ona przede wszystkim z opisem i wyjaśnieniem obserwowanych u ludzi różnych wzorców ich rozwoju (Brzezińska, Appelt, Ziółkowska, 2016, s. 15). Biorąc pod uwagę fakt, że szczególnym celem psychologii rozwoju jest analiza rozwojowej zmiany (Harris, 2008, s. 1), można próbować opisać także kulturę przez pryzmat następujących w niej zmian o charakterze rozwojowym. Przez taką zmianę rozumieć można zarówno trendy polityczne, gospodarcze czy nawet ekonomiczne, ale w szczególny sposób nowe sposoby rozumienia siebie i innych, rozumienia świata i rządzących nim prawidłowości. Nie należy zapominać, że przedmiotem badań psychologii rozwoju jest człowiek a nie kultura, jednak bardzo twórcze mogą okazać się porównania między zjawiskami zachodzącymi w rozwoju poszczególnych jednostek a zjawiskami zachodzącymi podczas rozwoju całych społeczeństw. Takie założenie przyjęto w niniejszym opracowaniu, które stawia sobie za cel analizę wybranych elementów współczesnej kultury zachodniej przy użyciu terminologii i teorii zaczerpniętych z psychologii, w tym zwłaszcza psychologii rozwoju człowieka.

Psychologia rozwojowa jest jedną z dziedzin psychologii, a sama w sobie zawiera wiele subdyscyplin i perspektyw, z punktu widzenia których może być uprawiana. Tak jak w psychologii ogólnej, tak też w psychologii rozwojowej znajdziemy opisy zjawisk w rozwoju człowieka rozumiane z perspektywy procesów poznawczych, behawioralnych nawyków, konfliktów wewnątrzpsychicznych, egzystencjalnych kryzysów czy wreszcie epigenetyki. Teoria uczenia się kładzie nacisk na szczególne postaci, na których się wzorowaliśmy, i wydarzenia, które wymodelowały nasze zachowanie (Bandura, 2007). Teoria więzi J. Bowlby'ego (2019) podkreśla znaczenie jakości pierwotnej relacji z ważnymi opiekunami, ich dostępności i responsywności na ukształtowanie się sposobów używanych przez nas podczas

budowania interakcji międzyludzkich. Teoria rozwoju psychoseksualnego opisuje możliwości regresjonowania się do wcześniejszych faz rozwoju, w czasie których nastąpiła tzw. fiksacja (Freud, 1953). Teoria rozwoju poznawczego umiejscawia na linii rozwoju człowieka poszczególne etapy coraz bardziej pojemnego i zniuansowanego poznawania świata, od fazy sensoryczno-motorycznej do fazy myślenia abstrakcyjnego (Piaget, 2011). Teoria rozwoju moralnego tłumaczy, jak od moralności heteronomicznej przechodzimy do moralności autonomicznej (Kohlberg, 1981, 1984). Zróżnicowane teorie rozwoju emocjonalnego wyjaśniają rolę uczuć i ich zróżnicowania w świecie psychicznym kolejno niemowlęcia, dziecka, nastolatka, osoby dorosłej (Wilson, Wilson, 2014). Wielość teorii oraz punktów widzenia w ramach samej tylko psychologii rozwojowej może wydawać się problematyczna i utrudniać rozumienie rozwoju człowieka w klasyczny, linearny sposób. Współczesna psychologia, podobnie jak inne dziedziny nauki, zdaje się odchodzić od wyłącznie stadialnego i klasyfikacyjnego opisu zjawisk. Sytuacja taka, nie wychodzi wprawdzie naprzeciw metodycznemu wymogowi ekonomii nauki, jednak pomaga podchodzić do opisywanych przez siebie prawidłowości z należnym szacunkiem i nieudawaną pokorą. Wielość używanych w psychologii rozwojowej teorii oraz stosowanych procedur badawczych pozwala uniknąć błędu dopasowywania człowieka do jednej teorii, służy raczej przyglądaniu się złożonej psychicznej konstrukcji osoby ludzkiej, korzystając z wielu osiągnięć dotychczasowych badaczy umysłu. Pozwala także na stawianie twórczych i cały czas otwartych pytań – w myśl zasady, że właściwie postawione pytanie jest najlepszą drogą do odkrycia użytecznej odpowiedzi. W niniejszej refleksji wybrane teorie, zaczerpnięte z rejonu psychologii rozwojowej, mają służyć za źródło inspiracji do myślenia o procesach zachodzących w kulturze zachodniej, stawiania hipotez i formułowania pytań. Nie jest to systematyczny wykład ani z psychologii rozwojowej ani z kulturoznawstwa. Raczej należy widzieć w nim coś na kształt interdyscyplinarnego dyskursu, w którym procesy opisywane przez jedną dziedzinę nauki zestawiane są z wypracowanymi koncepcjami z zakresu innej. Tego typu zabieg ma swoje zalety i wady oraz jak wszystko – swoje ograniczenia. Jednak interdyscyplinarność i potrzeba podejmowania dialogu na gruncie nauk humanistycznych i społecznych wydaje się ciągle aktualnym postulatem.

ADOLESCENCJA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

W odniesieniu do współczesnej rzeczywistości nierzadko używa się pojęć związanych z przemianami, transformacją, czasami nawet rewolucją. Tego typu pojęcia w psychologii rozwojowej odnoszone są najczęściej do okresu adolescencji.

Czas między dzieciństwem a dorosłością charakteryzują liczne zmiany, nierzadko przybierające gwałtowny charakter. Sam termin *adolescencja* pochodzi od słowa łacińskiego *adolescere* i oznacza „dorastanie”, „wzrastanie”, „rośnięcie”, „przybieranie”, „wzmacnianie się”. W języku polskim oddawany najczęściej jest przez synonimy: dojrzewanie, okres młodzieńczy, dorastanie, adolescencja czy wyłaniająca się dorosłość. Już sama analiza słów pokazuje, jak istotny jest ten etap w życiu człowieka. To w nim następuje przygotowanie do separacji od rodziny pochodzenia, podejmowania pracy, zawiązywania trwałych relacji intymnych i innych ważnych życiowych zadań. Przejściowy charakter tego okresu powoduje wiele napięć intrapsychoicznych i interpersonalnych. Młodzi ludzie, zarzucający dorosłym brak zrozumienia, najczęściej sami zmagają się z problemem rozumienia samych siebie. „Kim jestem”, „co mam w życiu robić”, „na co mnie stać”, „jakie są moje ograniczenia”, „ile jestem wart” to tylko przykłady wielu pytań, które mogą, niczym kołowrotek, obracać się w umyśle nastolatka. Początek okresu dorastania wyznaczany jest przez zmiany biologiczne, by w okresie późnego dorastania ustąpić pierwsze miejsce zmianom o charakterze psychicznym i społecznym (Bee, 2004, s. 330). Zmiany charakterystyczne dla tego okresu są na tyle powszechne, że można je ujmować w ramach prawidłowości rozwojowych. Zawsze jednak należy mieć na uwadze indywidualną i niepowtarzalną trajektorię rozwoju każdego człowieka, wyznaczaną przez jego geny, środowisko, doświadczenia i aktywność własną.

Współczesna literatura socjologiczna zwraca uwagę na transformację wielu dotychczas istniejących instytucji społecznych. Tradycyjne wielodzietne i wielopokoleniowe rodziny w zdecydowanej większości przybrały w nowoczesnej kulturze postać niedużych rodzin nuklearnych (Szlendak, 2012). Sama instytucja małżeństwa w społeczeństwach zachodnich podlega redefinicji, co odzwierciedla się w zmieniającym się prawodawstwie coraz większej liczby państw. Rewolucją informatyczną określa się proces zapoczątkowany w drugiej połowie XX w., a mający ciągle nowe odsłony także w wieku XXI. Sieć cybernetyczna tworzy płaszczyznę komunikacji niepodlegającą tradycyjnej kontroli i wymagającą nowych umiejętności. Tak różnorodna i jednoczesna transformacja wielu istotnych dziedzin życia odnotowywana na płaszczyźnie kultury przywodzi na myśl skojarzenie z transformacją biologiczną i psychiczną, jaką musi przejść młody człowiek na drodze wchodzenia w dorosłość. I tak jak liczba zmian, z jakimi musi poradzić sobie adolescent, może wywoływać napięcia i problemy, tak podobnych napięć można by spodziewać się na szerszym gruncie – społeczeństwa zachodniego. Pytania stawiane o przyszłość Europy, jej obecną sytuację, tożsamość, dotychczasowe dziedzictwo w pewnym stopniu przypominają pytania z opisywanego tutaj okresu rozwojowego człowieka.

W niektórych społecznościach, częściej w przeszłości niż obecnie, przemianie dziecka w dorosłego towarzyszyła specjalna oprawa. Rytuály rozpoczynające dorosłe życie określane jest jako rytuały inicjujące lub też wypchnięcie. Częściej stosowane były i są w stosunku do chłopców i mają symbolizować nie tylko różnice międzypłciowe, ale także separację i niezależność młodego człowieka od swojej rodziny, odpowiedzialność za siebie. Nierzadko rytuałom tym towarzyszą religijne obrzędy, gdzieśgdzie stosuje się także fizyczne okaleczenia lub próby wytrzymałości (Pytko, 2013). Psychologowie badający prawidłowości związane z okresem dorastania zastanawiają się, jakie są konsekwencje braku jasno określonych rytuałów rozpoczęcia okresu dorastania i długości jego trwania w nowoczesnych społecznościach zachodnich oraz w jaki sposób zmieniłaby się nasza kultura, gdyby te rytuały były dla wszystkich wspólne (Bee, 2004, s. 327). Wydaje się, że konsekwencją braku jasno określonych ram okresu dorastania może być poczucie zagubienia młodego człowieka oraz niepewność co do poczucia własnej wartości jako osoby dorosłej. Najczęściej w rytuałach inicjujących lokalna społeczność mianowała nastolatka na osobę dorosłą, przypisując jej określony status w lokalnym środowisku. Dzisiaj 18-letni człowiek otrzymuje wprawdzie dowód osobisty jako znak przynależności do grona dojrzałych obywateli, ma to jednak wymiar bardziej formalny niż przeżyciowy. Trudno też wskazać jasno, kto dzisiaj decyduje o statusie dorosłego człowieka. Przynależy on bardziej do kategorii poczucia bycia dorosłym niż zewnętrznie określonej roli. Takie wewnętrzne poczucie bywa chwiejne, co oznacza, że rola osoby dorosłej też staje się niestabilna. Tę niestabilność możemy obserwować m.in. w odkładanych na później wiążących decyzjach, liczniejszych niż dotąd zmianach kierunków studiów, zainteresowań, obszarów pracy. Nierzadko młodzi ludzie nie mają jasno sprecyzowanej koncepcji własnego życia. To, co kiedyś było jasno określone przez zawód ojców i dziadków, teraz staje się prawdziwym morzem możliwości. Zaleta, jaką jest nieograniczony wybór, staje się jednocześnie przekleństwem. Krytycy współczesnej kultury coraz częściej piszą o tyranii wyboru, porównując współczesny świat do gigantycznego hipermarketu (Salecl, 2013). Idea wyboru zaczęła się obracać przeciwko człowiekowi, który – zamiast cieszyć się wolnością – czuje coraz większy lęk i bezradność. Niektórzy widzą pewne przejawy rytuałów przejścia w literaturze dedykowanej dzieciom i młodzieży, jak chociażby w baśni o śpiącej królewnie (Jaskulska, 2016). D. Kurzydło (2015) przeanalizował związki między obrzędem bierzmowania a rytuałem przejścia, starając się jednocześnie o aplikację psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży. A. Lipska i W. Zagórska (2011) sformułowały tezę, że etap stawania się dorosłym, traktowany współcześnie w psychologii zachodniej jako nowy okres rozwojowy, ujawniający się w społeczeństwach wysoce stechnicyzowanych, stanowi szczątkowy odpowiednik

fazy liminalnej (marginalnej) rytuału przejścia. Można myśleć o przestrzeni wirtualnej jako współczesnej arenie różnego rodzaju rytuałów. W tym kontekście warto jednak przytoczyć artykułowaną już w czasach opublikowania przez Arnolda van Geneppa (2006) pierwszej pracy na ten temat wątpliwość, czy zbyt szeroka definicja obrzędu przejścia nie sprawia, że rytuałem tym można nazwać wszystko i nic jednocześnie. Można się także zastanawiać, czy nie tylko poszczególnym osobom wchodzącym w dorosłość, ale także całej kulturze zachodniej nie brakuje czegoś na kształt obrzędu inicjacji. Od czasu do czasu w historii miały miejsce swoistego rodzaju rytuały wyznaczające nowe etapy w życiu danej społeczności: powstanie państwa, chrzest narodu, wojna, rewolucja, zabory. Wydarzenia te, przyrównane tutaj do swoistego rodzaju rytuałów, nadawały znaczenie czasom i osobom, które w tych czasach żyły. Otwarte pozostaje pytanie: Spod jakiego rytuału/wydarzenia jest współczesna kultura Europy Zachodniej czy całej zachodniej cywilizacji?

Okres dorastania opisywany jest jako czas labilności emocjonalnej. Szybkie przechodzenie od stanów euforii do głębokiego smutku powoduje, że w młodzieńczych latach ryzyko zarówno zachowań agresywnych, jak i popadania w depresję rośnie (Hurme, 2012, s. 60). Rozumienie i wytrzymywanie sprzecznych emocji bywa czasami zbyt trudne dla niedojrzałego jeszcze aparatu psychicznego. Nieumiejętne traktowanie młodego człowieka przez rodziców i wychowawców wzmaga poczucie chaosu i bezsensu. Rozwój współczesnego nastolatka przebiega nierównomiernie – dojrzewaniu na poziomie biologicznym nie towarzyszy jednocześnie dojrzewanie psychologiczne (Briggs, 2008). W sposób analogiczny można myśleć o współczesnej kulturze. Szybkiemu rozwojowi technicznemu i informatycznemu nie towarzyszy nadzwyczajny rozwój kompetencji psychicznych. Mówiąc o współczesnym wyścigu szczurów, mamy często na myśli dwie skrajne postawy: ludzi nastawionych na sukces i wspinających się po kolejnych szczeblach kariery oraz tych, którzy czują się przegrani i bez żadnych szans. Ambiwalencja współczesnej kultury widoczna jest często w zderzeniu popularnych mass mediów lansujących hasła: *just do it* („po prostu to zrób”) lub *you are the king of the world* („jesteś panem świata”) z zaciszem gabinetu terapeutycznego, gdzie ludzie wypłakują swoją niemoc, słabość i niskie poczucie wartości. Nie tylko współczesnemu nastolatkowi zdarza się popadać w skrajne emocje. Psychiatrzy mają ręce pełne roboty, przepisując leki na manie, depresję albo chorobę afektywno dwubiegunową u osób dorosłych. Zderzenie sprzecznych ze sobą emocji można gołym okiem dostrzec w sztukach teatralnych, produkcjach filmowych, usłyszeć w dziełach muzycznych. Nawet przestrzeń architektoniczna bywa dzisiaj bardziej chaotyczna i nierówna. Oceniając sytuację z tej perspektywy, można postawić hipotezę, że współczesna kultura zachodnia jest w stanie labilności emocjonalnej. Dotyka ona także sfery społeczno-politycznej. W wielu współcze-

nych programach publicystycznych zwraca się uwagę na polaryzację sceny politycznej, a – komentując pęknięcia społeczne – nierzadko wyraża troskę o to, że pewna grupa osób niebezpiecznie rozbudza radykalne czy wręcz fanatyczne tendencje.

Zjawiskiem przypisywanym zarówno przez psychologię, jak i literaturę beletrystyczną okresowi dorastania jest młodzieńczy bunt. Wiąże się on z próbą formowania niezależności uczuciowej i moralnej. Osiągnięcie autonomii w zakresie emocji, wartości, podejmowanych wyborów, zachowań jest jednym z bardziej charakterystycznych zadań rozwojowych adolescencji (Coco, Pace, 2009, s. 37). Przedmiotem buntu mogą być inni ludzie, sytuacja społeczna, zastałe instytucje, religia, los człowieka, warunki życia. Dynamika buntu może wyrażać się w drodze jawnej lub niejawnej (Oleszkowicz, 2006). Jego manifestacją mogą być zarówno zachowania agresywne, sabotowanie poleceń i zastałych reguł postępowania czy ekspresyjna, a nawet szokująca prezentacja własnych przekonań. Czasami buntownicze zachowanie może przyjąć formę konstruktywną, np. w postaci twórczości artystycznej czy zaangażowania w kreatywne ruchy ideowe. Wydaje się, że przejawów buntu w dzisiejszej kulturze jest wiele. Najbardziej widoczne są ostatnio tzw. ruchy antysystemowe, zrzeszające osoby wyrażające niezadowolenie z dotychczas utartego porządku instytucjonalnego w państwie. Ruchy te zyskują istotną statystycznie popularność właściwie w większości krajów europejskich. Redefinicja istniejącego porządku europejskiego i krajowego jest na ustach wielu polityków, społeczników czy zwyczajnych obywateli. Jawny bunt bywa punktem jednoczących część obywateli, twórców kultury, pracowników massmediów czy użytkowników internetu. Inną formą buntu można nazwać podważanie wielu autorytetów uznawanych dotąd za strażników społecznego ładu i poszukiwanie nowych, alternatywnych jednostkowych bądź zbiorowych bohaterów. Niejawny bunt bywa trudniejszy do wychwycenia. Jednak można postawić pytanie, czy widoczne wśród nastolatków samookaleczenia, próby samobójcze podejmowane przez coraz młodsze osoby, szeroko dyskutowana depresja w każdej grupie wiekowej nie są przypadkiem jedną z form autoagresywnego buntu przeciwko realnej rzeczywistości.

Jednym z najbardziej charakterystycznych procesów psychicznych przypisywanych okresowi dorastania jest kształtowanie poczucia tożsamości. Poczucie tożsamości jest swoistą konstrukcją psychiczną, dzięki której jednostka wie, kim jest oraz może myśleć i działać podmiotowo. Przez wielu psychologów uformowanie stabilnego poczucia własnej tożsamości uważane jest za kluczowe zadanie okresu dorastania. E. Erikson (1968) używał w tym kontekście określenia kryzysu tożsamościowego jako podstawowego wyzwania psychicznego, przed którym stają wchodzący w dorosłość młodzi ludzie. W swojej koncepcji rozwoju psychospołecznego opartej na przypisaniu różnym okresom życia człowieka charakterystycznych kon-

fliktów psychicznych okres adolescencji opisał jako *tożsamość vs. pomieszanie ról*. Młody człowiek, który nie przejdzie pomyślnie tego kryzysu, może mieć poważne problemy z odczytaniem swojej roli w społeczeństwie. Przejawiać się to może między innymi chaotycznym podejmowaniem niespójnych ról, poczuciem zagubienia w świecie, negatywizmem czy nawet nihilizmem. To nie przypadek, że badacze współczesnego społeczeństwa coraz częściej piszą o dylematach związanych z radzeniem sobie z wielością ról i zadań (Liberska, Malina, Suwalska-Barancewicz, 2015). Przypuszczać można, że tzw. *multitasking* jest nie tylko związany z wymaganiami rynku i sytuacją gospodarczą, ale także z kryzysem tożsamościowym współczesnego człowieka. Wielozadaniowość, która początkowo była używana do opisu właściwości komputerów, a dopiero potem – przez analogię – do ludzi, okazuje się często przynosić więcej strat niż korzyści (Nguyen, 2014; Maj, 2016). W erze społeczeństwa informacyjnego wymaga się od pracowników przyjmowania nowych zadań i podejmowania nowych ról w procesie pracy, obliuguje do elastyczności organizacyjnej i wdrażania innowacji. Z założenia taki styl działania powinien nie tylko przynosić zyski ekonomiczne, ale także budzić poczucie satysfakcji z możliwości samorealizacji i możliwości wykonywania wielu zadań (Chojnacki, Asterski, 2016). Tymczasem nie tylko nie przynosi zamierzonych korzyści materialnych, ale nierzadko przyczynia się do permanentnego stanu rozproszonej uwagi i rozproszonej tożsamości.

Kształtowanie poczucia tożsamości, radzenie sobie z niejednoznacznością obrazu siebie, niepewność co do swojego miejsca w świecie to tradycyjne charakterystyki przedziału czasu między dzieciństwem a dorosłością. Tymczasem charakterystykę tę można z powodzeniem przypisać dzisiejszemu społeczeństwu. Dzieje się tak, ponieważ w wiek produkcyjny wkraczają osoby, które nie domknęły jeszcze odpowiedzi na pytanie, kim są i co chcą robić w życiu. Tych osób, określanych często mianem młodych dorosłych, jest coraz więcej. A. Malina (2014) zwraca uwagę, że zmiana okresu transformacji poskutkowała tym, iż współczesne życie młodych ludzi nosi znamiona wyjątkowości. Dzisiejsi dwudziesto- i trzydziestolatkowie nie zawsze przyjmują za swoje zastane wartości i normy, ciągle poszukując nowych źródeł motywacji i permanentnie zmieniając obrane wcześniej cele. Również psycholodzy kliniczni i psychoterapeuci zwracają uwagę na dojrzewanie i poczucie tożsamości nie tylko adolescentów, ale i ludzi dorosłych. F. Ladame (2014), analizując od strony psychoanalitka współczesne uwarunkowania społeczno-kulturowe w kontekście procesów identyfikacyjnych, pisze o zjawisku wiecznych nastolatków. Wydaje się, że współczesną kulturę i społeczeństwo jako całość dotknął swego rodzaju kryzys tożsamościowy.

SEKULARYZACJA JAKO PRZEJAW KRYZYSU TOŻSAMOŚCI

Przyczyn współczesnej sekularyzacji jest bardzo wiele. Można ją wiedzieć jako jeden z przejawów kryzysu kultury i jej tożsamości w Europie. Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia in Europa* pisał o niepokojących oznakach związanych z utratą nadziei (EiE nr 7–9). Zaliczał do nich: utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, lęk przed przyszłością, fragmentaryzację egzystencji, mniej przejawów solidarności międzyludzkiej oraz dążenie do narzucenia antropologii bez Boga. Teoria sekularyzacji – powstała na gruncie socjologicznym – uznaje, że sfera świecka wyemancypuje się spod wpływu religii, a ta przeżywać będzie swój schyłek. Jednak od początku istnienia teorii towarzyszy jej krytyka. Ostatecznie bardzo trudno o zbudowanie jednego spójnego modelu sekularyzacji, który „byłby w stanie uchwycić uwarunkowania, przebieg i efekt tych procesów oraz określenie ich zasięgu” (Zielińska, 2007, s. 182). Samo pojęcie sekularyzacji ma wiele odcieni i sposobów rozumienia, w związku z tym – jak proponuje A. Kasper (2009) – należałoby mówić raczej o tezie sekularyzacji niż o teorii czy paradygmacie. Jak zauważa J. Mariański (2009), w ponowoczesnych zindustrializowanych społeczeństwach religia traci wprawdzie bezpośredni wpływ na życie społeczne i polityczne, jednak zachodzi tutaj transformacja, której teoria sekularyzacji nie jest w stanie wyjaśnić. Pojawiające się nowe formy religijności i duchowości wymagają nowych podejść interpretacyjnych. Wielu badaczy zjawiska sekularyzacji zwraca uwagę, że w atmosferze pluralizmu, modernizmu i racjonalizmu widoczne jest osłabienie religijności kościelnej, instytucjonalnej, nie można jednak mówić o zglobalizowanym osłabieniu religii w ogóle (Kulbat, 2007, s. 129). W taki sposób widzi sekularyzację w Europie Zachodniej P. Berger, używający dla niej nazwy *Eurosecularity* (Berger, Davie, Fokas, 2008). G. Davie (1999) zauważyła, że współcześnie Europejczycy są bardziej „odkościelnieni” niż świeccy. Brytyjska socjolog jest także autorką wyrażenia *believing without belonging* („wiara bez przynależności”) stosowanego do opisu religijności XXI w. (Davie, 1994).

Sama sekularyzacja opisywana jest najczęściej albo z punktu widzenia osób wierzących i widzących w niej realne zagrożenie dla tradycyjnej hierarchii wartości albo z punktu widzenia zaangażowanych ateistów lub antyteistów niekryjących zadowolenia z procesu zeświecczenia społeczeństwa i widzących ten proces jako wyraz cywilizacyjnej ewolucji. Znajdziemy prace związane z problematyką sekularyzacyjną w periodykach teologicznych, filozoficznych i socjologicznych. Temat ten nie jest jednak chętnie podejmowany w pracach psychologicznych, nawet w zakresie psychologii religii. M. E. Ruszel (2016), analizując psychologiczne aspekty zamykania się młodzieży na religię, dała pewne wyobrażenie na temat psychicznych mechanizmów związanych z odsuwaniem się od religii. Wychodząc z założenia, że

potrzeba religijności jest potrzebą rozwojową człowieka, autorka zwróciła uwagę na fakt, iż postmodernistyczna atrakcyjność oraz mass media ułatwiają odejście młodego człowieka od duchowego fundamentu. W podobny sposób mogą działać: niewidzenie potrzeby istnienia Boga w życiu, niezgoda na cierpienie i bunt przeciw Bogu w tym względzie, rozczarowanie magicznie pojmowaną wiarą, brak pozytywnej identyfikacji z osobami wierzącymi, utylitarystyczne podejście do wiary. Istniejącą w niektórych młodych ludziach potrzebę religijną mogą skutecznie tłumić braki w motywacji, czynniki sytuacyjne, niechęć czy zwyczajne lenistwo. Ostatnie badania psychologiczne wykazują, że transgeneracyjny przekaz wiary stopniowo maleje i jako taki może funkcjonować jako jeden z mechanizmów sekularyzacyjnych (Cragun, Hammer, Nielsen, Autz, 2018). Choć, jak wspomniano, psychologicznych badań nad procesem sekularyzacji jest wciąż niewystarczająca ilość – zwłaszcza do wysnuwania kompleksowych teorii – warto zwrócić uwagę na powstałe narzędzie badawcze *The Post-Critical Belief Scale* (Hutsebaut, 1996, 2003). Skala Przekonań Postkrytycznych powstała właśnie dlatego, że „zmiany kulturowe i społeczne, a zwłaszcza postępująca sekularyzacja, ujawniły szereg odniesień wobec religii, które nie mieszczą się w dotychczas istniejących paradygmatach badawczych” (Bartczuk, Zarzycka, Wiechetek, 2013, s. 540). Pozwala ona na analizę religijnych stylów poznawczych według dwóch wymiarów zaproponowanych przez D. M. Wulffa (1991): wertykalnego (włączenie lub wykluczenie transcendencji) oraz horyzontalnego (literalny lub symboliczny sposób interpretacji treści religijnych). Badania z wykorzystaniem wspomnianego narzędzia wykazały, że w badanej populacji Europie Zachodniej można mówić o przyjmowaniu rzeczywistości transcendentnej za realną, a zarazem unikaniu utożsamienia się z nią w sposób bardziej konkretny. Odnotowuje się także, że tolerancja wobec innych religii i alternatywnych form wierzeń może wiązać się z obojętnością religijną (Krysinska, de Roover, Bouwens, Ceulemans, Corveleyn, Dezutter, Duriez, Hutsebaut, Pollefeyt, 2014). Badania na gruncie polskim sugerują, że nasza rodzima religijność jest silnie nacechowana wymiarem ideologicznym i kultycznym, ale słabo wymiarem intelektualnym i doświadczeniowym (Bartczuk i in., 2013; Zarzycka, 2009). Jeśli więc na taką wiarę nałoży się kulturowy kryzys, może ona nie sprostać próbie czasu.

W sztuce *Anioły w Ameryce* w reżyserii K. Warlikowskiego jeden z bohaterów przyrównuje sytuację współczesnego człowieka do węża, który właśnie zrzucił skórę i zanim wykształci nową, jest bardzo wrażliwy. Porównanie to można odnieść do całego społeczeństwa, które porzuca tradycyjne wartości, ale nie potrafi jeszcze wykształcić stabilnego i spójnego nowego systemu norm. Taka sytuacja prowadzi do poczucia zdezorientowania i zagubienia. Proces odchodzenia od zastanych zasad i dotychczasowych autorytetów oraz laicyzację społeczeństwa można widzieć

w takim kontekście. Współcześnie jesteśmy w stanie obserwować odchodzenie znaczących statystycznie grup społecznych od instytucji religijnych, a jednocześnie poszukiwanie swoistego rodzaju form zastępczych duchowości. Niektórzy w tym procesie upatrują wzrost zainteresowania zjawiskami parapsychologicznymi czy popularności dotąd rzadziej spotykanych w kulturach europejskich medytacji wschodnich.

Sekularyzację współczesnego społeczeństwa zachodniego, korzystając z terminologii psychologii rozwoju człowieka, można uznać za przejaw kryzysu tożsamościowego. Jak w przypadku indywidualnej jednostki, tak też w przypadku całej kultury można obserwować widoczne na wielu płaszczyznach poszukiwanie korzeni, niepewnie stawiane pytanie o jutro, zamęt dotyczący teraźniejszości, próby wcielania w nowe role, eksperymentowanie, bunt na dotychczasowe normy i autorytety. Pytanie „kim jestem?” może zadawać sobie młody człowiek zawieszony między dzieciństwem a dorosłością, ale pytanie to można zadać także w odniesieniu do współczesnej kultury zachodniej a odpowiedź – podobnie jak w przypadku nastolatka – nie będzie prosta i jednoznaczna. Wspominany wcześniej E. Erikson (1997) twierdził, że proces formowania się tożsamości odbywa się na siedmiu polach: perspektywy czasowej, pewności siebie, wypróbowywania ról, przewidywania osiągnięć, identyfikacji seksualnej, polaryzacji przywództwa oraz polaryzacji ideologicznej. Gdyby przyjrzeć się bliżej każdemu z tych pól wymienionych i opisywanych przez amerykańskiego psychoanalityka, okazałoby się, że współczesna kultura zachodnia również przeżywa kryzys w każdym z nich.

Jednym z możliwych rozwiązań kryzysu tożsamościowego, choć niekorzystnym z punktu widzenia rozwojowego, jest przyjęcie przez młodego człowieka tzw. tożsamości negatywnej. Bywa ona nazywana inaczej tożsamością odwetową, w której dominuje „motywacja do realizowania wartości odrzucanych w danym kręgu kulturowym” (Wysocka, 2013, s. 81). Wśród czynników sprzyjających kształtowaniu tego rodzaju tożsamości wymienia się brak dostatecznej liczby atrakcyjnych ofert, zbyt wygórowane i nieadekwatne oczekiwania, stosowanie uprzedzających etykiet, nadmierny rygorizm i odwoływanie się do dotkliwych sankcji (Brzezińska, 2013; Witkowski, 2009). Młody człowiek skłania się do wyboru tożsamości odwetowej, gdyż poszukuje czegoś dla siebie, nie ma wystarczających sił do realizacji narzucanych mu ideałów i niedoścignionych wzorów, brakuje mu akceptacji, a zarazem pojawia się chęć przeciwstawienia się. O ile stan ten jest przejściowy, można uznać go za etap rozwoju, po którym nastąpi stabilizacja. Jeśli jednak trwa dłuższy czas i usztywnia się, może dysfunkcjonalnie wpływać na życie jednostki oraz jej otoczenia. Tożsamość człowieka powinna być ukonstytuowana nie tyle w opozycji do świata zewnętrznego, ile w otwarciu na swój świat wewnętrzny,

własne potrzeby i wyznawane wartości. Tożsamość negatywna może być wyzwaniem dla rodziców, pedagogów i psychologów pracujących z dorastającą młodzieżą. Można jednak spojrzeć szerzej na wybrane procesy kulturowe współczesnego świata, w analogii do powstania tożsamości negatywnej. Warto postawić otwarte pytanie: Czy procesy laicyzacyjne i opozycyjne do zastanych tradycyjnych norm i wartości nie są przejawem swoistej tożsamości negatywnej społeczeństwa XXI w.? Odwrót od instytucji Kościoła, jawnie wyrażany antyklerykalizm, promowanie ateizmu mają zapewne wiele źródeł. Twórcze może okazać się wykorzystanie psychologicznej koncepcji powstawania tożsamości negatywnej do zrozumienia także tych procesów. Podobny sposób myślenia można byłoby zastosować w odniesieniu do wielu współczesnych radykalizmów. Warto wspomnieć, że kolejnym bodźcem do konstruowania tożsamości opozycyjnej jest dysonans a nawet sprzeczność, jaką młodzi ludzie dostrzegają między głoszonymi przez rodziców i nauczycieli wartościami a sposobem ich realizacji w życiu. Zauważona sprzeczność może rodzić zwątpienie przez młodego człowieka w to, czego do tej pory go uczono i przed czym go ostrzegano (Mróz, 2007). Na pierwszy rzut oka można dostrzec, jak w mediach wypunktowuje się dzisiaj dwulicowość i zauważa najmniejsze nawet przejawy hipokryzji. Pułapką współczesnej kultury jest jednak fakt, że – słusznie wypunktowując niekonsekwencję wielu tradycyjnych instytucji państwowych, społecznych czy religijnych – nie zauważa, iż tak duża wrażliwość na tę niekonsekwencję jest jednocześnie projekcją jej własnego wewnętrznego chaosu. To tak samo jak zarzut nastolatka wobec niekonsekwencji jego rodziców i nauczycieli.

Współcześni psycholodzy zauważają tendencję do przedłużania okresu dorastania. Termin wyłaniającej się dorosłości (*emerging adulthood*) jest stosowany dzisiaj do opisanego rozciągającego się etapu rozwojowego między adolescencją a dorosłością (Arnett, 2004). Wydłużająca się droga do dorosłości oznacza, że współczesny człowiek nie chce zbyt szybko podejmować zobowiązujących decyzji, jednoznacznie się określać, trwale zaangażować, rezygnować z wielu możliwości (Zagórska, Jelińska, Surma, Lipska, 2012). Czy problem ten dotyczy tylko pojedynczych jednostek czy też można dostrzegać istniejący w kulturze postnowoczesnej grunt dla braku stabilności i odraczania chociażby zobowiązań rodzinnych, partnerskich czy rodzicielskich. Globalizacyjna iluzja możliwości bycia wszędzie, posiadania wszystkiego, wypróbowywania każdej nowej rzeczy, zamieniania się rolami stała się chyba jedną z powszechniejszych iluzji podtrzymywaną przez nowoczesną kulturę. Tradycyjna religia, widziana jako monolit, w tym kontekście wydaje się nieatrakcyjna, ograniczająca, przeszkadzająca. Sekularyzacja może być jednym z wyrazów niechęci do jednoznacznego określenia się jako wyznawcy konkretnej religii, skoro w świecie istnieje tak wiele pociągających poglądów i idei.

IMPLIKACJE PSYCHOLOGICZNO-PASTORALNE

Specyfika okresu dorastania wymaga także specyficznego podejścia tych, którzy podejmują pracę z młodzieżą. Muszą być oni czujni na sygnały zarówno werbalne jak i niewerbalne, jakimi młodzi ludzie starają się komunikować ze światem. Przede wszystkim rodzice, nauczyciele i wychowawcy powinni dysponować wystarczającą wiedzą na temat prawidłowości i nieprawidłowości okresu adolescencji, aby w adekwatny sposób reagować na poszczególne zachowania swoich podopiecznych. W analogiczny sposób można rozumieć zadanie ludzi, którzy zmagają się z uwarunkowaniami współczesnej kultury i których ambicją jest wychowywanie współczesnego społeczeństwa. Także oni powinni charakteryzować się zdolnością do odbierania sygnałów zakodowanych w wielu zjawiskach społecznych oraz chęcią do wsłuchiwania się w zawarte w tych sygnałach potrzeby, ambicje, emocje, pytania, wątpliwości, zagubienia.

Jeśli zostać przy porównaniu współczesnych zmian zachodzących w przestrzeni kultury zachodniej do okresu dorastania w życiu człowieka, to w podejściu do wielu z nich może pojawić się swoista normalizacja. Tak jak przejściowy bunt w okresie nastoletnim może być zjawiskiem rozwojowym – tak bunt kulturalny może mieć również podobny aspekt. Niepokojące na pierwszy rzut oka zjawiska, takie jak zmieniająca się i podlegająca modyfikacjom hierarchia wartości, odwrócenie od dotychczasowych autorytetów, zmienność nastrojów społecznych, laicyzacja – mogą być rozumiane i widziane w długofalowej perspektywie jako etap przejściowy. Nie oznacza to – podobnie zresztą jak w przypadku okresu nastoletniego w życiu człowieka – że należy pozostawać zupełnie biernym wobec tych procesów. F. Ladame, komentując gruntowne naruszenie wewnętrznych granic w okresie adolescencji, jednocześnie zaleca, by „choć granice zewnętrzne pozostały stabilne, w przeciwnym razie nastolatek utraci wszelkie oparcie i zostanie pozbawiony jakichkolwiek punktów orientacyjnych” (Ladame, 2014, s. 97). Uwagę szwajcarskiego psychoanalityka pracującego z młodzieżą a zarazem profesora Wydziału Medycznego na Uniwersytecie Genewskim można, trzymając się stosowanej w tekście analogii, odnieść do całego społeczeństwa. Ponieważ wewnętrzne granice kultury zachodniej zostały naruszone, a mieszkańcy zachodnich krajów znajdują się w dużym chaosie aksjologicznym i tożsamościowym, wydaje się istotne, by istniały wciąż takie przestrzenie, które będą stanowiły stabilny punkt odniesienia. Rolę tę mogą spełniać wybrane instytucje, w tym Kościół, z jednej strony otwarty na dialog ze współczesnym światem, z drugiej – będący strażnikiem wielowiekowej tradycji i ugruntowanych zasad. Tak jak rodzic wobec nastolatka, tak Matka-Kościół wobec kultury powinna wystrzegać się dwóch skrajności: sztywnego rygoryzmu z jednej i nieadekwatnego liberalizmu z drugiej strony. W psychologii wychowania

podkreśla się, że stylem wychowawczym najbardziej sprzyjającym społecznemu, emocjonalnemu i intelektualnemu rozwojowi człowieka jest styl autorytatywny, kontrolujący lecz elastyczny, w ramach którego opiekunowie wyznaczają rozsądne zasady i granice (Schaffer, Kipp, 2015, s. 589). Warto przypomnieć, że jednym z mechanizmów sprzyjających powstawaniu tożsamości opozycyjnej jest nadmierny rygoryzm oraz nieumiejętność sprostania zbyt wygórowanym żądaniom.

Współczesną kulturę zachodnią i sytuację człowieka w niej żyjącego można porównać do turysty pływającego na niestrzeżonym kąpielisku. Początkowa euforia wynikająca ze zniesienia wszelkich ograniczeń może przerodzić się w śmiertelny strach, kiedy niepostrzeżenie odbije się od brzegu tak daleko, że nie będzie już wiadomo, w którym kierunku należy płynąć, aby ocalić życie. Kultura, która wyswobodziła się z dotychczasowych ram wyznaczanych między innymi przez dominującą religię, może po okresie euforii popaść w lęk i depresję. Zapewne to nie przypadek, że właśnie w kulturach zachodnich coraz większą popularność zyskują gabinety terapeutyczne, a jednymi z najczęstszych problemów tam omawianych są lęk, depresja, samotność, zagubienie, brak stabilnego poczucia własnej tożsamości. Na otwartej przestrzeni oceanu oprócz zachwytu nad bezkresnym horyzontem można jednocześnie odczuć prawdziwych strach. Ci, którzy chcą nawiązać dialog ze współczesną kulturą, powinni usłyszeć i zrozumieć zarówno ten okrzyk zachwytu, jak i jęk zawodu i przerażenia.

Przyrównanie współczesnej kultury do sytuacji dojrzewającego młodego człowieka ma swoje ograniczenia, a momentami może wydawać się infantyilizujące. Zarzut ten może być o tyle prawdziwy, o ile każda analogia tylko w określonym stopniu ma zdolność do wytłumaczenia realnej rzeczywistości. Czy jednak nie można w samej współczesnej kulturze znaleźć elementów infantylnych? Sztuka na najwyższym poziomie przeplata się dzisiaj z serwowanym powszechnie kiczem i komercyjnym produktem. Jeżeli psychologiczny punkt widzenia, zaprezentowany w niniejszym artykule, pomoże zrozumieć jakiś wycinek mechanizmów rządzących procesami społecznymi, stosowanie takiej analogii wydaje się uzasadnione. Czy proces transformacyjny współczesnej kultury zachodniej zakończy się bardziej dojrzałą i stabilną tożsamościowo formą – pozostaje pytaniem otwartym. Czy współcześnie dyskutowane, a gdzieś tam nawet kwestionowane, dotychczasowe formy religijności czy porządku społecznego zostaną na nowo przyjęte przez kolejne pokolenia, czy też będą musiały ulec daleko idącym i nieodwracalnym przekształceniom – to również zagadka. Tak jak w rozwoju indywidualnego człowieka, tak w przypadku rozwoju kultury, nie wszystko da się przewidzieć. Trajektoria zmian może zostać zakłócona przez nieoczekiwane a znaczące doświadczenia. Odpowiedź na pytanie, jakie doświadczenia w najbliższym czasie czekają współczesną kulturę zachodnią,

daleko wykracza poza refleksję tutaj podjętą. Można zaryzykować także twierdzenie, że kultura, jeśli nie permanentnie to przynajmniej okresowo, znajduje się w kryzysie podobnym do kryzysu tożsamościowego młodego człowieka wchodzącego w dorosłość. Poszczególne etapy historii, epoki kulturalne, wydarzenie przełomowe można próbować tak właśnie rozumieć. Niniejsza analiza kryzysów widocznych we współczesnej kulturze unika jakiegokolwiek oceny moralnej. Raczej stanowi refleksję podjętą psychologicznym językiem a dotyczącą zjawisk opisywanych przez wielu obserwatorów współczesnego życia. Wydaje się istotne, że ze względu na dobro człowieka – jego kondycji fizycznej, psychicznej i duchowej – zarówno psychologia, jak i socjologia, filozofia i teologia powinny podejmować wysiłek, by tę trajektorię rozwoju kultury ciągle analizować i towarzyszyć zmaganiom współczesnej kultury i współczesnego człowieka, tak jak rodzic towarzyszy niełatwemu procesowi dorastania swojego dziecka.

Bibliografia:

- Aronson, E. (2011). *Człowiek istota społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bandura, A. (2007). *Teoria społecznego uczenia się*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bartczuk, R. P., Zarzycka, B., Wiechetek, M. P. (2013). Struktura wewnętrzna polskiej adaptacji Skali Przekonań Postkrytycznych. *Roczniki psychologiczne*, 16, 539–561.
- Bee, H. (2004). *Psychologia rozwoju człowieka*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Benedict, R. (2011). *Wzory kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Berger, P. L., Davie, G., Fokas, E. (2008). *Religious America, secular Europe? A theme and variations*, Farnham/Burlington: Ashgate Publishing.
- Bowlby, J. (2019). *Przywiązanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Briggs, S. (2008). *Working with adolescents and young adults. A contemporary psychodynamic approach*. London: Palgrave Macmillan.
- Brzezińska, A. I., Appelt, K., Ziółkowska, B. (2016). *Psychologia rozwoju człowieka*. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Chojnacki, W., Asterski, W. (2016). Wielozawodowość i wielozadaniowość nowymi wyzwaniami dla kształcenia studentów nowymi wyzwaniami dla kształcenia studentów. W: W. Harasim (red.), *Nowe wyzwania w zarządzaniu w erze społeczeństwa informacyjnego* (s. 52–69). Warszawa: Wyższa Szkoła Promocji, Mediów i Show Businessu.

- Coco, A. L., Pace, U. (2009). *L'autonomia emotiva in adolescenza*. Bologna: il Mulino.
- Cragun, R. T., Hammer, J. H., Nielsen, M., Autz, N. (2018). Religious/secular distance: How far apart are teenagers and their parents? *Psychology of Religion and Spirituality*, 10 (3), 288–295.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain. Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, G. (1999). *Europe: The Exception That Proves the Rule?* W: P. L. Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Dudek, Z. W., Pankalla, A. (2007). Psychologia kultury: nowe zadanie czy perspektywa psychologii. *Studia Psychologica*, 7, 249-265.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity. Youth and crisis*. New York: Norton.
- Fiske, A. P., Kitayama, S., Markus, H. R., Nisbett, R. E. (1998). The cultural matrix of social psychology. W: D. T. Gilbert, S. T. Fiske, G. Lindzey (red.), *The handbook of social psychology* (s. 915–981). Boston: McGraw-Hill.
- Freud, S. (1953). *Three essays on sexuality*. London: Hogart Press.
- Fontaine, J. R. J., Duriez, B., Luyten, P., Hutsebaut, D. (2003). The internal structure of the Post-Critical Belief scale. *Personality and Individual Differences*, 35(3), 501-518.
- Gennep van, A. (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne stadium ceremonii*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Halloran, M., Kashima, E. (2006). Culture, social identity, and the individual. W: T. Postmes, J. Jetten (red.), *Individuality and the group: Advances in social identity* (s. 137–154). London: Sage.
- Hańderek, J. (2015). Pojęcia i definicje kultury. W: P. Mróz (red.), *Filozofia kultury* (s. 23–42). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hurme, H. (2012). Rozwój emocjonalny, W: B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka. Rozwój funkcji psychicznych* (s. 45–70). Warszawa: PWN.
- Hutsebaut, D. (1996). Post-critical belief. A new approach to the religious attitude problem. *Journal of Empirical Theology*, 9, 48–66.
- Jan Paweł II (2003). Encyklika *Ecclesia in Europa*. Wrocław: TUM.
- Jaskólska, S. (2016). Współczesne rytuały przejścia z dzieciństwa do dorosłości: baśń o Śpiącej Królewnie. W: A. Grabowski, M. Zaorska (red.), *Bajka, baśń, legenda i mit w naukowych opracowaniach* (s. 45–56). Olsztyn: Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Kashima, Y. (2001). Culture and social cognition: Towards a social psychology of cultural dynamics. W: D. Matsumoto (red.), *Handbook of culture and psychology* (s. 325–360). Oxford, UK: Oxford University Press.

- Kasperek, A. (2009). Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii. *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie – Pedagogika*, 18, 21–34.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays in Moral Development. The Philosophy of Moral Development*. New York: Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1984). *Essays in Moral Development. The Psychology of Moral Development*. New York: Harper & Row.
- Krysinska, K., De Roover, K., Bouwens, J., Ceulemans, E., Corveleyn, J., Dezutter, J., Duriez, B., Hutsebaut, D., Pollefeyt, D. (2014). Measuring religious attitudes in secularized Western European context: A psychometric analysis of the post-critical belief scale. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 24, 263–281.
- Kulbat, W. (2007). Sekularyzacja w perspektywie socjologii. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 16, 125–131.
- Kurzydło, D. (2015). *Rytuály przejścia a bierzmowanie. Próba aplikacji psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Maj, K. (2016). *Czy multitasking to mit?* Pobrano z: <https://www.swps.pl/strefapsyche/blog/14092-czy-multitasking-to-mit>.
- Malina, A. (2014). *Wczesna dorosłość w cyklu życia człowieka. Współczesne problemy z realizacją zadań rozwojowych młodych dorosłych*. Bydgoszcz: Uniwersytet Kazimierza Wielkiego.
- Mariański, J. (2009). Sekularyzacja a nowe formy religijności. *Roczniki Nauk Społecznych*, 37, 33–68.
- Mróz, A. (2007). Tożsamość negatywna w okresie dorastania. *Edukacja i dialog*, 187. Pobrano z: http://edukacjaidialog.pl/archiwum/2007,57/kwiecien,90/tozsamosc_negatywna_w_okresie_dorastania,289.html.
- Nguyen, S. (2014). *Multitasking doesn't work*. Pobrano z: <https://workplacepsychology.net/2011/04/04/multitasking-doesnt-work/>.
- Ładame, F. (2014). *Wieczne nastolatki. Dojrzewanie, dorosłość, tożsamość*. Gdańsk: Imago.
- Liberska, H., Malina, A., Suwalska-Barancewicz, D. (red.). (2015). *Dylematy współczesnych ludzi. Radzenie sobie z wielością ról i zadań*. Warszawa: Difin.
- Oleszkowicz, A. (2006). *Bunt młodzieńczy. Uwarunkowania, formy, skutki*. Warszawa: Scholar.
- Piaget, J. (2011). *Mowa i myślenie dziecka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pytko, K. (2013). Rytuály inicjacyjne w różnych kulturach świata. *Fokus*, 10. Pobrano z: <https://www.focus.pl/arttykul/rytualy-inicjacyjne-w-roznych-kulturach-swiata?page=2>.

- Ruszel, M. E. (2016). Psychologiczne aspekty zamykania się młodzieży na religię. *Studia Gdańskie*, 39, 245–255.
- Salecl, R. (2013). *Tyrania wyboru*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Schaffer, D. R., Kipp, K. (2015). *Psychologia rozwoju. Od dziecka do dorosłości*. Gdańsk: Harmonia Universalis.
- Szlendak, T. (2012). *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*. Warszawa: PWN.
- Wilson, R. L., Wilson, R. (2014). *Understanding Emotional Development: Providing insight into human lives*. London: Routledge.
- Witkowski, L. (2009). *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*. Łódź: WSEZ.
- Wulff, D. M. (1991). *Psychology of religion: Classic and contemporary views*. New York: Wiley
- Wysocka, E. (2013). Wschodząca dorosłość a tożsamość młodego pokolenia – współczesne zagrożenia dla kształtowania tożsamości. Analiza teoretyczna i empiryczne egzemplifikacje. *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych*, 1, 69–96.
- Zagórska, W., Jelińska, A., Surma, M., Lipska, A. (2012). *Wydużająca się droga do dorosłości*. Warszawa: UKSW.
- Zarzycka, B. (2009). Tradition or charisma – religiosity in Poland. W: *What the World Believes: Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008* (s. 201–222). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Zielińska, K. (2007). Spory wokół teorii sekularyzacji. *Kultura i Społeczeństwo*, 51, 181–198.
- Ziółkowska, B. (2013). Okres dorastania. Jak rozpoznać ryzyko i jak pomagać. W: A.I. Brzezińska (red.), *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*. (s. 379–422). Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

ADOLESCENCE OF MODERN WESTERN CULTURE - IDENTITY CRISIS AND SECULARIZATION

SUMMARY

Description of modern Western culture is especially made from philosophical, sociological and political science perspective. Much less psychology understood as contemporary social science is used for analyzing cultural phenomena. The article uses developmental psychology as a frame for such analysis. The main idea is to compare adolescent crisis with the crisis of modern Western culture. Just as the identity crisis is in the heart of adolescence, the identity crisis is the center of transformation processes in Western culture. In this perspective, secularization may be seen as a manifestation of such crisis and the militant atheism as a manifestation of negative identity. The article also shows how processes attributed to adolescence such as emotional liability, rebellion, undermine authorities, increase of consciousness, and self-knowledge, moral independence and relativity thinking can be correlated with many phenomena associated with Western culture. The point of this text is that one can perceive modern Western culture as being in a process of maturation. There is not only the comparative analysis, but also some practical implications. The article also contains some recent researches analysis from psychology of religion and spirituality perspective related to secularization process in contemporary times.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, etyka, religia, wolność, José Luis López Aranguren

Keywords: secularization, ethics, religion, freedom, José Luis López Aranguren

ks. Jarosław Charchuła SJ

ks. Jarosław Charchuła SJ

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

WYDZIAŁ PEDAGOGICZNY

ORCID: 0000-0002-8470-7374

ETYKA „OTWARTA” NA RELIGIĘ. KRYTYKA ZAŁOŻEŃ TEORII SEKULARYZACJI OPARTEJ NA KONCEPCJI JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGURENA

WSTĘP

Szybko postępujący proces globalizacji pociąga za sobą daleko idące zmiany w różnych wymiarach życia społecznego. Dotykają one zarówno poszczególnych osób, jak również całych grup. Dynamicznie rozwijająca się informatyzacja ułatwia komunikację i przyczynia się do zmniejszenia jej anonimowości. Rozwojowi temu towarzyszy – w skali wcześniej niespotykanej – także przyrost wiedzy. Kolejne rewolucje naukowe nie pozostają też bez wpływu na dynamikę zachodzących procesów społecznych (Kuhn, 2009). Zwiększające się znaczenie wiedzy w opisie otaczającej rzeczywistości jest przez niektórych badaczy odczytywane jako pożąda-

ny proces „odczarowania świata” (Weber, 2006, s. 183). Są wśród nich i tacy, którzy postępującą racjonalizację interpretują jako główne źródło procesu sekularyzacji (Zielińska, 2009).

O ile wśród badaczy zdarzają się różnice co do opisu samych przyczyn procesu sekularyzacji, o tyle jednak interpretacja jego istoty pozostaje podobna. W znacznej mierze odpowiada opisowi przedstawionemu przez Bergera: „Przez proces sekularyzacji rozumiemy proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych” (Berger, 2005, s. 150). Oprócz wymiaru zbiorowego tego procesu autor zwraca także uwagę na jego wymiar indywidualny i pisze: „Tak jak istnieje sekularyzacja społeczeństwa i kultury, istnieje sekularyzacja świadomości. Mówiąc zwyczajnie oznacza to, że współczesny Zachód produkuje coraz więcej jednostek patrzących na świat i na swoje własne życie bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej” (tamże). Jak podkreślają badacze, proces ten przyczynił się do osłabienia znaczenia autorytetu w indywidualnych decyzjach jednostki (Golka, 2012), a w dalszej konsekwencji doprowadził również do oddzielania moralności od hierarchii wartości religijnych (Kutyło, 2012). Zachodzące zmiany Janusz Mariański opisuje w sposób nie pozostawiający wątpliwości: „Zwolennicy sekularyzacji [...] stoją na stanowisku, że można zbudować ludzkie społeczeństwo bez zobowiązań etycznych o charakterze uniwersalnym, że można zastąpić moralność socjotechniką, że jest możliwy postęp bez stałych wartości moralnych, bez obiektywnej prawdy i wszelkiej Transcendencji. [...] Wraz z sekularyzacją dokonuje się powolny zmierzch sacrum. Normy moralne tracą nie tylko swój teologiczny rodowód, ale i nienaruszalny charakter normatywny” (Mariański, 2014, s. 107).

Bez względu na różnice wśród badaczy co do interpretacji zakresu i dynamiki procesu sekularyzacji, w kontekście głównego tematu rozważań, należy poddać analizie przede wszystkim kwestie odseparowania etycznych ocen ludzkich działań od inspiracji o charakterze religijnym. Prowadzone w tej kwestii rozważania oparte będą na koncepcji, jaką wypracował hiszpański myśliciel José Luis López Aranguren (1909–1996). Postuluje on konieczność „otwarcia” etyki na religię, aby nie zredukować tej pierwszej jedynie do altruistycznych motywacji konkretnych jednostek. Przez ukazanie głównych założeń jego stanowiska w tej kwestii podane zostaną argumenty na rzecz przeciwników sekularyzacji, którzy słusznie zarzucają redukcjonizm propagatorom budowania systemu ocen moralnych bez odniesienia do hierarchii wartości religijnych.

Ten wybitny badacz życia społecznego, którego działalność naukowa przypada na wiek XX, stworzył koncepcję, która wykazuje znamiona podejścia multidyscyplinarnego. Mimo upływu czasu stworzona przez niego teoria nie traci na

aktualności a wydaje się wręcz, że obecnie zagadnienia te nabierają jeszcze większego znaczenia. Czasy, w których żył, obfitowały w ważne wydarzenia, zarówno w perspektywie samej Hiszpanii, jak i Kościoła powszechnego (Blazquez, 1994). Wszystko to odcisnęło swój ślad na jego poglądach, przyczyniło się także zapewne do tego, że proponowana przez niego koncepcja ma istotny walor praktyczny (Bonete, 1989). Aranguren – mimo tego, że w Europie Zachodniej jak również Stanach Zjednoczonych Ameryki jest dobrze znany – w Polsce, niestety, wciąż nie cieszy się zasłużoną sławą. Jego dzieła (choć tłumaczone na liczne języki) w Polsce nie doczekały się jak dotąd przekładu. W związku z tym, jeszcze bardziej uzasadnione wydaje się przybliżenie poglądów tego hiszpańskiego myśliciela. Niestety, całościowe ich przedstawienie wykracza poza możliwości niniejszego opracowania. W przedstawionych rozważaniach ograniczymy się więc do analizy najważniejszych i najbardziej charakterystycznych założeń jego koncepcji¹. Wychodząc od założeń leżących u podstaw antropologii przyjmowanej przez Arangurena, ukazane zostanie znaczenie wolności, której hiszpański myśliciel przypisywał szczególnie miejsce w całej swojej koncepcji. W tym kontekście przybliżona zostanie również kwestia doświadczenia religijnego, które było dla niego istotnym przejawem realizacji ludzkiej wolności.

OGÓLNE ZAŁOŻENIA TEORII JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGURENA

Zdaniem Arangurena, człowiek tworzy kulturę i jednocześnie – do pewnego stopnia – jest jej dziełem. Rozwój życia społecznego w różnych jego wymiarach jest dowodem rozwoju człowieka i jego poszukiwań prawdy i sensu (Aranguren, 1994a). Proces ten dokonuje się w wymiarze wspólnotowym, ale dotyczy również najgłębszych pokładów ludzkiej egzystencji. Proces poznania świata – tak wymiarze biologicznym jak również społecznym – prowadzi człowieka do potwierdzenia swojej wyjątkowości i niepowtarzalności. Ten obraz samego siebie, byłby dla człowieka niepełny i zdeformowany, zdaniem Arangurena, gdyby nie miał odniesienia do wartości religijnych (tamże). Te poszukiwania są też naturalnym wyrazem dążenia człowieka ku transcendencji (tamże). Tęsknota człowieka za rzeczywistością nieprzemijającą – za Absolutem – nie pozostaje na przestrzeni wieków bez odpo-

¹ Aranguren jest autorem licznych publikacji, z których żadna nie została jeszcze przetłumaczona na język polski. Dlatego z konieczności materiałem źródłowym będą prace wydane w języku hiszpańskim. Szczególne miejsce będzie tu zajmował sześciotomowy zbiór dzieł zebranych, który jest najpełniejszym i najlepiej opracowanym wydaniem dorobku naukowego tego autora. W związku z tym, kluczowe sformułowania – pojawiające się w toku analiz – będą, oprócz polskiej propozycji tłumaczenia, miały też w nawiasach sformułowania w języku oryginalnym.

wiedzi, ale zawsze dzieje się to w konkretnych okolicznościach historycznych i społecznych. Taka jest bowiem specyfika ludzkiego życia i w taki też sposób człowiek poznaje prawdy religijne (Zdybicka, 1993).

Temu wyzwaniu Aranguren był wierny przez całe swoje naukowe życie. Starał się, z jednej strony, poznawać otaczający go świat – odkrywać rządzące nim prawa i zasady; z drugiej natomiast – był nie tylko biernym odbiorcą, ale także aktywnym uczestnikiem otaczającej go rzeczywistości (Ferrara, 2014). Przez swoją pracę, ale także przez swoje życie, starał się realizować ideał osoby, która działa w zgodzie ze swoim powołaniem i w ten sposób odkrywa znaki obecności Absolutu w konkretnych okolicznościach codziennego życia. Jego poglądy kształtowały jego życie – a jego życie mocno wpływało na jego poglądy. Był człowiekiem, który żył tym, co głosił, i głosił to, czym żył (Carpintero, 1967). Dlatego też chcąc lepiej i pełniej zrozumieć wypracowane przez niego koncepcje etyki i religii, warto w tym miejscu poświęcić nieco uwagi jego naukowej drodze i kontekstowi społecznemu, w jakim się ona kształtowała.

Aranguren żył i tworzył w XX w., który był okresem ważnych przemian, dlatego nie dziwi fakt, że w jego koncepcjach mocno odcisnęły się uwarunkowanie społeczno-religijne, w jakich się znajdował. Z jednej strony jego życie osadzone było między dwoma ważnymi wydarzeniami w Kościele powszechnym – Sobór Watykański I i Sobór Watykański II; z drugiej strony natomiast głębokie przemiany społeczno-kulturowe, jakie dotknęły w tym czasie Hiszpanię, także nie pozostały bez wpływu na jego poglądy. Deklarował się jako osoba wierząca, która szuka zrozumienia zasad rządzących światem relacji międzyludzkich (Fraijo, 1997). Oczywiście należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że Aranguren w swoich koncepcjach daleki był od budowania państwa wyznaniowego, które miałoby kontrolę nad sferą publiczną (Diaz-Salazar, 2008). Był on zdecydowanym obrońcą wolności, jako przestrzeni koniecznej do życia i rozwoju – zarówno indywidualnego człowieka, jak i całych wspólnot (Martinez, 2012). Dlatego też tak mocno podkreślał znaczenie wolności w wymiarze społecznym i osobistym. Przestrzegwał jednocześnie przed zbyt wąskim i uproszczonym jej rozumieniem. Krytykował zdecydowanie utożsamianie wolności indywidualnej z różnymi formami egoizmu czy też hedonizmu (Aranguren, 1995). Stwierdzał wprost, że wolność indywidualna nie może być realizowana kosztem – czy wręcz w opozycji – do wolności, jaką ma społeczeństwo (tamże). Stał na stanowisku, że wolność indywidualna ma pewne zobowiązania społeczne – oczywiście nie chodzi, aby w związku z tym ograniczać czy kwestionować tę pierwszą, ale właściwie ją realizować. Można by – upraszczając nieco całą kwestię – stwierdzić nawet, że wolność w serze publicznej jest dla niego wyrazem dobrze realizowanej wolności indywidualnej.

W tym miejscu warto tylko podkreślić, że Aranguren w swojej koncepcji etyki bardzo mocno akcentuje indywidualną wolność człowieka, która – jego zdaniem – może uzyskać swoją pełnię jedynie na płaszczyźnie religijnej, w otwarciu na transcendencje (Aranguren, 1996a). Tylko bowiem w poszukiwaniu Absolutu człowiek jest w stanie przekroczyć siebie i przyjąć przemijalność rzeczywistości dostępnej przez zmysły (Aranguren, 1994a). Religia, zdaniem Arangurena, wprowadza człowieka w świat wartości, które są bardziej inspirujące niż inne, które jest on w stanie odkryć (Aranguren, 1996b). Dlatego też, należy zapewnić człowiekowi odpowiednią przestrzeń wolności, aby miał swobodę wchodzenia w doświadczenie religijne – co może umożliwić mu interioryzację i internalizację odkrywanych wartości (Aranguren, 1996a). Na tych założeniach hiszpański myśliciel, konstruuje swoją koncepcję właściwego modelu relacji między religią a etyką. Model ten zakłada komplementarność obu tych wymiarów życia ludzkiego, dlatego też postuluje ich wzajemne powiązanie na właściwych zasadach. Aranguren opowiada się w nim za przyjęciem zasady „otwartości” etyki na religię (*apertura de la ética a la religión*) (Aranguren, 1994b).

Aranguren, konstruując swój model relacji między etyką a religią, odwołuje się m.in. do oficjalnych dokumentów zawierających nauczanie Magisterium Kościoła w tej kwestii (Aranguren, 1994a; por. Blaza, 2006). Dlatego też nie tworzy modelu kompletnie nowego – to byłoby jego zdaniem niepotrzebne – ponieważ to, co wypracowało chrześcijaństwo – a szczególnie założenia etyki katolickiej – daje podstawę do właściwego ułożenia relacji między etyką a religią.

W swoich rozważaniach hiszpański myśliciel obszernie analizuje moralność przede wszystkim w dwóch aspektach – jako treść (*contenido*) i jako działanie (*actitud*) (Aranguren, 1994b). Pewną analogią mogą być tu inne sformułowania, których używa Aranguren – myślenie moralne (*moral pensada*) i życie moralne (*moral vivida*) (tamże).

Z pewnym uproszczeniem można stwierdzić, że w tych rozróżnieniach chodzi o wskazanie dwóch aspektów, które są kluczowe przy podejmowaniu kwestii etycznych w ujęciu Arangurena. Z jednej strony to wszystko, co uzasadnia normy moralne, a co znajduje się niejako „poza” człowiekiem. Z drugiej natomiast strony, uzasadnienie dla norm wypływające niejako „z” człowieka – jego konstrukcji i praw nim rządzących. Ten wymiar – w odniesieniu do konkretnego człowieka – ma przełożenie na kwestie bardziej praktyczne dotyczące jego działania. Oczywiście, oba te wymiary wzajemnie się przenikają i warunkują dlatego ich rozdzielenie jest możliwe tylko na płaszczyźnie teoretycznej – na potrzeby analizowanego tematu (Aszyk, 1998). W toku naszych dywagacji omówione zostaną te dwa istotne aspekty – a w ich kontekście ukazane inne kluczowe założenia, jakie odnajdujemy w koncepcji hiszpańskiego filozofa.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE JAKO REALIZACJA LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Aranguren w swojej działalności naukowej poświęcał wiele uwagi kwestiom wolności dlatego nie dziwi fakt, że przy omawianiu modelu właściwej relacji między etyką a religią, także podejmuje te kwestie. Zagadnienie to ma dla niego znaczenie kluczowe – ponieważ jest w samym centrum jego koncepcji. Kiedy zakwestionujemy wolność człowieka – i związane z nim prawo do samostanowienia – wówczas wszelkie inne kwestie przestają mieć znaczenie, są bowiem jakby zawieszane w próżni (Aranguren, 1997).

Kiedy zakwestionujemy – zdaniem Arangurena – prawo człowieka do wolności, wówczas podważamy osobowy charakter ludzkiej egzystencji, redukujemy go tylko do pasywnego wytworu środowiska biologicznego czy społecznego. Czynimy z niego – niejako – zwierciadło zewnętrznego świata bez możliwości pełnego indywidualnego rozwoju (Aranguren, 1996a). Pozbawiając człowieka prawa do wolności – zadaniem hiszpańskiego filozofa – tym samym odbieramy mu poczucie sensu i odpowiedzialności, które mogą być odkrywane tylko dzięki samodzielnym i wolnym decyzjom (Aranguren, 1994b). Aranguren podkreśla w tym kontekście także kwestie związane z ograniczeniami ludzkiego poznania (Aranguren, 1994a). Szczególnie jest to istotne przy kwestiach, które wymykają się naszemu poznaniu rozumowemu – do których intelekt ma dostęp częściowy – ponieważ pełne poznanie przerasta jego możliwości (Swieżawski, 1960). I nie chodzi w tym miejscu o sztuczne zawężanie granic poznania ludzkiego – ale o uznanie pewnych oczywistych praw i wynikających z nich ograniczeń (Krapiec, 1959). W przekonaniu hiszpańskiego myśliciela – prawdziwe rozpoznanie ograniczeń jest potwierdzeniem potencjału, jaki tkwi w człowieku. Co więcej, nie oznacza to, że w wyniku przyjętych ograniczeń człowiek pomniejsza swoją wartość i znaczenie. Wprost przeciwnie – rozpoznanie i przyjęcie pewnych naturalnych ograniczeń – jest dla człowieka okazją do podkreślenia swojej wyjątkowości. To dostrzeżenie własnych ograniczeń jest jednocześnie stwierdzeniem swojej zależności od Absolutu i tym samym potwierdzeniem ludzkiej godności (Aranguren, 1995). Według Arangurena, doświadczenie tej tajemnicy, jest dla człowieka doświadczeniem fundamentalnym, które zmienia wszystko w jego sposobie myślenia i życia. Z jednej strony, jest to coś niepojętego i niewypowiedzianego, co wymyka się poznaniu ludzkiemu (Zubiri, 1999). Z drugiej natomiast, jest to pewna tajemnica, która fascynuje i inspiruje – nie pozwala przejść obojętnie (Gomez, 2007). Nie ma znaczenia – zdaniem Arangurena – czy ktoś deklaruje się jako wierzący, czy jako niewierzący – tak czy inaczej zawsze musi zmierzyć się z tą tajemnicą w swoim życiu (Aranguren, 1994a).

Według Arangurena pominięcie tej prawdy skazuje człowieka, zawsze – co hiszpański myśliciel podkreśla z całym przekonaniem – na niepełne i nieprawdziwe

poznanie siebie (Aranguren, 1997). Pomijając odniesienie do hierarchii wartości, która stanowi podstawę etyki chrześcijańskiej, pozbawiamy się, zdaniem hiszpańskiego myśliciela, tego ideału człowieczeństwa, który powinien być punktem odniesienia i pomocą w zrozumieniu sensu ludzkiego życia (Bonete, 1989). Zdaniem Arangurena, tajemnica Absolutu – z którą tak czy inaczej mierzy się każdy człowiek – jest kluczowym argumentem przemawiającym za koniecznością otwarcia etyki na religię. Tylko taki model ich wzajemnych relacji może zapobiec redukcyjnej interpretacji, którejs z wymienionych przestrzeni ludzkiego życia. Etyka otwarta na religię zyskuje bowiem obiektywny fundament, który może uchronić ją przed popadnięciem w subiektywizm czy też relatywizm (Aranguren, 1994b). Brak otwarcia etyki na religię powoduje także – jak stwierdza Aranguren – że jedynym punktem odniesienia dla założeń etycznych staje się wówczas ludzkie doświadczenie – jakkolwiek złożone i bogate – to nigdy nie oddające w pełni bogactwa ludzkich motywacji. Bez odniesienia do Absolutu, człowiek traci odpowiednią perspektywę i wikła się w wiele różnych – często, niestety, sprzecznych ze sobą – doświadczeń, które stają się dla niego jedynym kryterium oceny własnych działań (Cortina, 2002). Bez uwzględnienia Absolutu, jako najwyższego autorytetu moralnego, konstruowane systemy etyczne – nawet te najbardziej złożone i przemyślane – zawsze będą skazane na trudne do rozstrzygnięcia wewnętrzne sprzeczności i dylematy (Aranguren, 1994a).

Postulowany przez Arangurena model „otwartości” etyki na religię uwzględnia ich wzajemne odniesienia i autonomię każdej z nich. Religia bez moralności byłaby tylko pewną zewnętrzną wiernością określonym nakazom. Natomiast etyka bez religii stałaby się – mniej lub bardziej złożonym – systemem pożądaných lub niepożądaných działań ludzkich. Dzięki otwarciu na religię etyka zyskała także większe uzasadnienie dla siebie (Balthasar, 1998). W katolicyzmie – jak pisze Aranguren – normy moralne nie są tylko propozycją czy sugestią, ale koniecznością wynikającą z ukierunkowania człowieka na dobro, którego pełnią jest wyłącznie sam Absolut (Fraijo, 1997).

Hiszpański myśliciel zwraca w tym kontekście także uwagę na jeszcze inną kwestię. Jego zdaniem każdy człowiek – bez względu jak dalece uważa się za osobę niewierzącą – gdzieś głęboko w sobie nosi pewien rodzaj wrażliwości na to, co nieprzemijalne i wieczne – po prostu na transcendencję (Cifuentes, 2005). Co więcej, nie zawsze musi być tego świadomy. Przyjmując założenie, że każdy człowiek nosi w sobie jakiś rodzaj otwartości na Absolut, Aranguren stwierdza jednocześnie, że dla każdego przesłanie, które odnajdujemy w założeniach etyki chrześcijańskiej, jest na tyle uniwersalne, że bez względu na kontekst kulturowy jest zrozumiałe (Aranguren, 1997). Inna sprawa, czy ktoś się z nim zgadza, czy nie – ale istota przesłania jest czytelna. Dekalog, który możemy uznać za główne źródło prawa moralne-

go, jest sformułowany w sposób na tyle ogólny a jednocześnie konkretny, że może być właściwie odczytany przez ludzi różnych kultur i okresów (Strzeszewski, 1994). W ten sposób dochodzimy do kolejnego argumentu, który, zdaniem Arangurena, przemawia za tym, aby etyka była otwarta na religię – a mianowicie uniwersalności języka, jakim posługuje się ta ostatnia. Hiszpański myśliciel przekonuje bowiem, że język religijny niesie w sobie ogromny potencjał uniwersalności, który może wykorzystywać etyka, jeżeli właściwie otworzy się na niego (Aranguren, 1994a).

Aranguren w swojej koncepcji przyjmuje, że dzięki swojej wolnej i rozumnej naturze człowiek jest w stanie wejść w relację z Absolutem. Potrafi odkryć go w swoim życiu – a co istotniejsze – jest w stanie podjąć refleksję nad tym doświadczeniem (Aranguren, 1994a). Oczywiście wolność – jak podkreśla to Aranguren – nie może oznaczać samowoli. Wolności co do decyzji – nie oznacza bowiem wolności w kwestii rozpoznanej prawdy. Wolność może się realizować co prawda poprzez odkrywanie prawdy – ale nie jest jej wyznacznikiem. Dla Aranguren kwestia stałego powiązania prawdy i wolności jest kolejnym argumentem przemawiającym za słusznością proponowanego przez niego modelu relacji między etyką i religią, w którym cechą charakterystyczną jest otwartość tej pierwszej na drugą (Aranguren, 1994b). Zdaniem hiszpańskiego myśliciela bowiem, dzięki temu powiązaniu kwestii dotyczących prawdy i wolności zyskujemy pewien rodzaj uniwersalizmu, charakterystyczny tylko dla doświadczenia religijnego.

ANTROPOLOGICZNE PRZESŁANKI MODELU „OTWARTOŚCI” ETYKI NA RELIGIĘ

Przestawiając rozważania Arangurena dotyczące kwestii prawdy i wolności, konieczne jest, by odnieść się również do jego założeń dotyczących antropologii. Niektóre z nich zostały już przywołane – w kontekście innych poruszanych kwestii – jednak uzasadnione wydaje się omówienie jeszcze kilku kluczowych zagadnień. Hiszpański myśliciel, analizując przemiany społeczne – w tym głównie związane z moralnością i religią – dochodzi do wielu cennych wniosków. Z jednej strony dostrzega, jak wielka może być determinacja ludzka w realizacji wyznaczonych celów, kiedy człowiek jest gotowy do wielkich poświęceń i wyrzeczeń w imię osiągnięcia zaplanowanych rezultatów. Z drugiej jednak strony, Aranguren dostrzega, jak bardzo w pluralistycznym świecie człowiek bywa zagubiony – ze względu na wielość propozycji jakich dostarcza mu kultura (Aranguren, 1996b). Dochodzi więc do wniosku, że głównym problemem nie jest motywacja do działania, ale właściwe ukierunkowanie tego działania. Współczesny człowiek – zdaniem hiszpańskie-

go myśliciela – musi bowiem z wielu propozycji wartości, jakie są w jego zasięgu, rozpoznać i wybrać te, które są prawdziwe i pożyteczne dla niego (Bonete, 1989). Paradoxem dzisiejszych czasów są – zdaniem Arangurena – nie tyle ograniczenia wolności, ile jej „nadmiar”, który może zostać źle wykorzystany i doprowadzić, że wolność stanie się celem samym w sobie (Aranguren, 1996a).

Ważnym zagadnieniem, które w tym kontekście należy poruszyć, jest kwestia związana z ludzkim cierpieniem. Zdaniem Arangurena, cierpienie ludzkie może mieć wielorakie formy. Nie ma jednak możliwości, aby w tym miejscu zbyt obszernie analizować to zagadnienie, dlatego też ze względu na temat naszych rozważań podniesione zostaną tu dwa kluczowe aspekty – a mianowicie kwestia bólu, obecna na różne sposoby w ludzkim życiu, i zagadnienie śmierci jako końca ziemskiego życia (Aranguren, 1996b). Analizowanie tych zagadnień wspólnie w tym miejscu jest o tyle uzasadnione, że odnoszą się one do pewnych sytuacji granicznych, które mogą motywować człowieka do podobnych działań jako sposobu radzenia sobie z nimi. Warto zwrócić uwagę w tym kontekście na to, co podkreśla hiszpański myśliciel, że te dwie kwestie wymykają się ludzkiemu poznaniu. Co więcej, sama ich analiza nie jest kluczowa dla ludzkiego życia, ale według Arangurena, zarówno w przypadku doświadczenia bólu, jak i świadomości nieuchronnej śmierci, kluczowe nie jest zrozumienie ich mechanizmu działania, ale przede wszystkim takie ich zinterpretowanie, które pozwoli nadać im sens (Aranguren, 1995).

Zadaniem hiszpańskiego myśliciela, uzasadnienie, jakie daje etyka w odniesieniu do omawianych kwestii, jest niewystarczające. Bez otwarcia na religię – etyka będzie się wikać w bardzo złożone spekulacje – jednak nie będzie w stanie znaleźć wystarczającego uzasadnienia, które pozwoli nadać sens tym doświadczeniom (Fraijo, 1997). Według Arangurena, tylko religia może pomóc w „zrozumieniu” sensu cierpieniu, szczególnie ciernienia niewinnych (Bonete, 1989). Podobnie jest też, jeżeli chodzi o nieuchronność śmierci – perspektywa ta może zostać przez człowieka łatwiej przyjęta, jeśli odkryje w niej sens. W obu tych przypadkach sama etyka jest bezradna, dochodzi bowiem do pewnego punktu, którego przekroczyć nie jest w stanie (Aranguren, 1994b). Tylko bowiem dzięki religii możliwe jest przekroczenie przez nią tych naturalnych ograniczeń (Bonete, 1989). Sens, związany z bólem czy nieuchronnością śmierci, może się bowiem pojawić – nie tyle przy rozumowych dywagacjach na ten temat, ile przez doświadczenie osobowego Boga (Aranguren, 1994a). Dlatego też Aranguren zwraca uwagę, że w tym kontekście o wiele cenniejsze jest milczenie i kontemplacja niż najbardziej wyszukane słowa. W ten sposób hiszpański myśliciel kolejny raz uzasadnia konieczność otwarcia etyki na religię.

Na zakończenie rozważań warto dokonać pewnego podsumowania, aby jeszcze mocniej wybrzmiały najważniejsze kwestie, pojawiające się w trakcie analiz. Zasadne wydaje się również w tym miejscu ponowne odniesienie do postawionych we wstępie problemów badawczych. Będzie to miało charakter porządkujący całość rozważań, a także stanowiło ich wyraźne uwieńczenie. W kontekście przedstawionych rozważań widać, że koncepcja relacji między religią a etyką – postulowana przez Arangurena – stanowi wartościową propozycję, ponieważ – jak to zostało przedstawione w artykule – adekwatnie opisuje specyfikę relacji zachodzących między etyką a religią, tym samym podważając najistotniejsze założenia teorii sekularyzacji. Zgodnie z przedstawionymi analizami należy stwierdzić, że zagadnienia religijne i etyczne dotyczą kwestii, które wzajemnie się warunkują. Jak udowadnia Aranguren, kwestionowanie – w założeniach antropologicznych – braku odniesienia człowieka do Absolutu stanowi zafałszowanie jego prawdziwego obrazu. Taki opis osoby – zdaniem hiszpańskiego myśliciela – może prowadzić do konstruowania fałszywych wniosków na polu etyki.

W świetle przedstawionych rozważań ukazane zostało, że Aranguren podaje liczne argumenty na potwierdzenie tego, że etyka przy konstruowaniu swoich założeń powinna uwzględniać całościową wizję człowieka, a więc także jego odniesienie do Absolutu. W związku z tym uzasadnione jest, według hiszpańskiego myśliciela, aby etyka była „otwarta” na argumentację religijną. Bez takiej otwartości etyka skazuje się bowiem na niepełną interpretację motywacji i działań ludzkich. Analiza tych kwestii – bez odniesienia do Boga – nie będzie miała wystarczająco solidnych podstaw, by uchronić się przed różnymi redukcjonizmami w tym względzie. To z kolei może łatwo doprowadzić do relatywizmu i podważania obiektywnych norm moralnych. Zdaniem Arangurena, aby temu zapobiec, etyka powinna być „otwarta” na religię.

Kolejnym istotnym argumentem, przemawiającym na korzyść modelu proponowanego przez Arangurena jest kwestia uniwersalności języka religijnego. Etyka, otwierając się na argumentację religijną, zyskuje – według Arangurena – znacznie większą uniwersalność swoich założeń. Hiszpański myśliciel jest przekonany, że ta otwartość etyki nie zagraża w niczym jej autonomii jako nauki. Może się natomiast przyczynić do większego upowszechnienia jej koncepcji. Na podstawie przedstawionych przez niego argumentów – które były przywołane w trakcie wywodu – trudno zakwestionować zasadność tej tezy. Dlatego też wypracowany przez niego model otwartości religii na etykę należy uznać za koncepcję w pełni uzasadnioną i adekwatnie opisującą specyfikę tej relacji.

Podsumowując przedstawione rozważania, warto jeszcze dodać, że dla Arangurena postulat otwartości etyki na religię wynika wprost z rozpoznania naturalnej specyfiki tak jednej, jak i drugiej przestrzeni ludzkiego życia. Nie chodzi więc tu, zdaniem hiszpańskiego myśliciela, o konstruowanie logicznych uzasadnień, które będą broniły postawionej tezy. Nie ma takiej potrzeby, a na pewno nie to jest główne źródło, z którego ten postulat wypływa. Dla Arangurena bowiem, postulat „otwartości” etyki na religię jest logiczną konsekwencją, właściwego rozpoznania przedmiotu etyki i metodologii, jaką się posługuje. Dzięki temu unika ona nieuzasadnionego jej nadużywania w odniesieniu do kwestii, które do niej nie należą. W ten sposób hiszpański myśliciel wskazuje na fakt, że promowany przez niego postulat nie jest sztucznym tworem teoretycznym, ale wypływa z adekwatnego rozpoznania ograniczeń, które ma etyka.

Warto także podkreślić, że dzięki otwarciu na religię, zdaniem Arangurena, etyka jest w stanie przekroczyć własne ograniczenia i otworzyć się na transcendencję. W wyniku tego otwarcia etyka zyskuje możliwość pełniejszego opisu działań ludzkich, ponieważ może uwzględniać doświadczenia relacji człowieka z Bogiem, które, według hiszpańskiego myśliciela, mają znaczenie fundamentalne dla całości ludzkiego życia i działania. Dlatego też przyjęcie prawdy o człowieku domaga się przyjęcia właściwego modelu relacji między religią a etyką, modelu który zakłada otwartość etyki wobec religii. Omawiana koncepcja jest niewątpliwie cennym wkładem w dyskusję na temat wzajemnych relacji między religią a etyką. Aranguren jest myślicielem odważnym i konsekwentnym, a jednocześnie także pełnym pokory wobec zagadnień, którymi się zajmuje. Nie było możliwości, by szerzej zaprezentować jego poglądy, ponieważ ograniczenia objętościowe pracy narzucają pewną uzasadnioną dyscyplinę prowadzonych analiz. Dlatego też niektóre z poruszanych kwestii wymagają dalszego opracowania i pogłębienia, co przyczyni się do szerszego upowszechnienia założeń omawianej koncepcji. Niniejsza praca, w pewnej mierze, stanowi także próbę realizacji tego ambitnego zadania.

Bibliografia:

- Aranguren, J. L. (1994a). *Filosofía y religión*. W: *Obras completas*. T. 1. Madrid: Trotta.
- Aranguren, J. L. (1994b). *Ética*. W: *Obras completas*. T. 2. Madrid: Trotta.
- Aranguren, J. L. (1995). *Ética y sociedad*. W: *Obras completas*. T. 3. Madrid: Trotta.
- Aranguren, J. L. (1996a). *Moral, sociología y política*. W: *Obras completas*. T. 4. Madrid: Trotta.
- Aranguren, J. L. (1996b). *Moral, sociología y política*. W: *Obras completas*. T. 5. Madrid: Trotta.

- Aranguren, J. L. (1997). Estudios literarios y autobiográficos. W: *Obras completas*. T. 6. Madrid: Trotta.
- Aszyk, P. (1998). *Konflikty moralne a etyka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar, H. U. (1998). *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*. Tłumaczenie I. Bokwa. Poznań: W drodze.
- Berger, P. (2005). Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii. Tłumaczenie W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Blazquez, F. (1994). *José Luis L. Aranguren: medio siglo de la historia de España*. Madrid: Ethos.
- Blaza, M. (2006). Co to jest Kościół katolicki? *Przegląd Powszechny* (6), 25–39.
- Bonete, E. (1989). *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Madrid: Tecnos.
- Carpintero, H. (1967). *Cinco aventuras españolas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Castillo, J. M. (2014). *La laicidad del Evangelio*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Cifuentes, L. M. (2005). *¿Qué es el laicismo?* Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Cortina, A. (2002). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.
- Díaz-Salazar, R. (2008). *España laica: ciudadanía plural y convivencia nacional*. Madrid: Espasa Calpe.
- Ferrara, A. (2014). La separación de religión y política en una Sociedad postsecular. W: D. Gamper (red.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (s. 139–154). Madrid: Trotta.
- Fraijo, M. (1997). Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José L. L. Aranguren. *Isegoría* (15), 157–179.
- Golka, M. (2012). *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa.
- Gomez, C. J. (2007). *El enigma y el Misterio: una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- Krapiec, M. A. (1959). *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań: Pallotinum.
- Kuhn, T. (2009). *Struktura rewolucji naukowych*. Tłumaczenie H. Ostromęcka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kutyło, Ł. (2012). *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mariański, J. (2014). *Moralność w kontekście społecznym*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Martinez, J. L. (2012). *Religión en público: debate con los liberales*. Madrid: Ediciones Encuentro-Universidad Pontificia de Comillas.
- Strzeszewski, Cz. (1994). *Katolicka Nauka Społeczna*. Lublin: RW KUL.
- Swieżawski, S. (1960). *Rozum i tajemnica*. Kraków: Znak.
- Weber, M. (2006). *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii świata*

- towych*. Tłumaczenie T. Zatorski, G. Sowiński, D. Motak. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zdybicka, Z. (1993). *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin: TW KUL.
- Zielińska, K. (2009). *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zubiri, X. (1999). *El problema teologal del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.

ETHICS "OPEN" TO RELIGION. CRITICISMS OF THE THEORY OF SECULARIZATION BASED ON THE CONCEPT OF JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN

SUMMARY

The article presents assumptions of the concept of "open" ethics to religion. It is a model of the relationship between ethics and religion developed by José Luis López Aranguren. The presented justification reveals the shortcomings of the theory of secularization. For Aranguren, the postulate of openness of ethics to religion is a logical consequence, a proper recognition of the subject of ethics and its methodology. In this way, the Spanish thinker justifies the fact that the postulate he promotes is not a theoretical construct but stems from an adequate recognition of the limits that ethics holds.

Article submitted: 04.03.2019; accepted: 02.04.2019.



**STUDIA
HISTORYCZNE**



Słowa kluczowe: prymas Glemp, Kościół, władze, opozycja, pielgrzymka papieska, „Solidarność”, stan wojenny, ks. Jerzy Popiełuszko

Keywords: Primate Glemp, Church, authorities, opposition, papal pilgrimage, Solidarity, martial law, priest Jerzy Popiełuszko

Rafał Łatka

INSTYTUT PAMIĘCI NARODOWEJ

BIURO BADAŃ HISTORYCZNYCH

ORCID: 0000-0003-2650-4031

PRYMAS JÓZEF GLEMP WOBEĆ OPOZYCJI POLITYCZNEJ W LATACH 1983-1984

WPROWADZENIE

Stosunek prymasa Józefa Glempa do opozycji politycznej był zdystansowany i krytyczny. Wynikało to z kilku zasadniczych czynników, takich jak: wola kontynuacji podejścia jego poprzednika, kard. Stefana Wyszyńskiego (Kindziuk, 2010; Wysocki, 2010, s.21–36; *Łatka*, 2017, s.77–104); wizja misji Kościoła w PRL odznaczająca się dystansem wobec spraw politycznych; przekonanie, że podziemie solidarnościowe nie jest niezbędnym elementem do zawarcia porozumienia społecznego; krytyczny stosunek do wielu opozycjonistów, nie tylko tych uważanych za radykalnych, ale także do Lecha Wałęsy, którego oceniał jako niezdolnego do właściwego kierowania niezależnym ruchem społecznym (Łatka, 2016b, s. 141–145). Kardynał Glemp uważał ponadto, że dominujące wpływy w „Solidarności” zdobyli działacze o lewicowych poglądach, odlegli od nauki społecznej Kościoła, przez co sam związek zatracił swoje katolickie oblicze (AAW, SPP 2 b, s. 4–6). Mimo takiego podejścia prymas stawał w obronie represjonowanych przez władzę działaczy podziemia, oraz wyraził aprobatę w kwestii starań o uwolnienie przywódców opozycji tzw. jedenastki (Łatka, 2019, s. 642–651).

Wspomnieć w tym miejscu należy, że krytyczny stosunek prymasa do działalności opozycyjnej wpływał również bezpośrednio na jego podejście do duchownych zaangażowanych w aktywność podziemną czy tych, którzy służyli wsparciem działaczom opozycji, wykraczając poza opiekę duszpasterską i pomoc charytatywną. Kardynał Glemp uważał, że księża nie powinni w żadnym razie angażować się w działalność o charakterze politycznym (Łatka, 2018b, s. 30).

Poniższa analiza jest kontynuacją artykułu poświęconemu stosunkowi prymasa Glempa do opozycji w latach 1981–1982 opublikowanego na łamach „Warszawskich Studiów Teologicznych” w 2018 r. (Łatka, 2018b, s. 28–45). Zasadniczym celem artykułu jest ukazanie podejścia metropolity gnieźnieńskiego i warszawskiego do opozycji w dwóch kolejnych latach 1983–1984. Cezurą końcową tekstu jest morderstwo ks. Jerzego Popiełuszki dokonane przez funkcjonariuszy SB w październiku 1984 r. Stanowiło ono niewątpliwie negatywny przełom w sytuacji społeczno-politycznej PRL oraz w relacjach państwo-Kościół (Żaryn, 2009b, s. 33 i n.; Łatka, 2015, s. 145–156).

Analizę podzielono w sposób chronologiczno-problemowy, akcentując także określony kontekst poglądów prymasa na działalność opozycji we wspomnianym okresie. W pierwszej części omówiono okres przygotowań do drugiej wizyty Jana Pawła II. W kolejnej podejście kard. Glempa do tej problematyki po zakończeniu pielgrzymki papieskiej, gdy władze PRL postanowiły zaostrzyć antykościelne działania. Trzecia część artykułu obrazuje troskę prymasa o represjonowanych i starania, jakie episkopat podjął na rzecz uwolnienia jedenastu czołowych więźniów politycznych. Wreszcie w ostatnim fragmencie przedstawiono stosunek hierarchy do duchownych współpracujących z opozycją na przykładzie podejścia do ks. Popiełuszki.

W CZASIE PRZYGOTOWAŃ DO PIELGRZYMKI JANA PAWŁA II DO OJCZYZNY

Na początku 1983 r., w czasie obrad Rady Głównej Episkopatu z 19 stycznia, prymas zwracał uwagę na dość powszechny marazm i bierność wielu grup społeczeństwa. Dodawał także, że społeczeństwo jest „nieufne, wewnątrznie upokorzone i rozdarte. Podziemie prezentuje program biernego oporu. [...] Społeczeństwo nadal szuka oparcia w Kościele” (AAW, SPP 3a, s. 1). Ta syntetyczna analiza pokazuje, że w tym okresie kard. Glemp dobrze rozeznawał nastroje społeczne, jako remedium przeciwko tym tendencjom traktował rozwój duszpasterstw specjalistycznych, szczególnie dla ludzi pracy (tamże, s. 1–2). Prymas Glemp wysoko oceniał postawę młodzieży, szczególnie jej nastawienie na naukę oraz religijność,

akcentował także, że pozytywnym trendem jest brak politycznego zaangażowania w działalność podziemną: „Na 12 milionów młodzieży, która pracuje i uczy się – jest zaledwie ca 1000 młodych ludzi angażujących się w opozycji. Młodzież polska nie nastawia się na destabilizację. Młodzież ta gorliwie uczęszcza na katechizację, z niej wywodzą się liczne powołania. Tej młodzieży jednak brak radości” (tamże, s. 2). Prymas analizował również sytuację wśród robotników, wskazując, że świat pracy jest rozczarowany. „Wałęsa został jedynie szyldem. Nie ma programu, zbyt ufa dziennikarzom i nastawiony na publicity. Od Wałęsy nie można więcej wymagać. Jest dobry na przywódcę związków zakładowych, ale nie na trybuna ludu” (tamże).

W dyskusji, jaka wywiązała się nad przedłożeniem prymasa, stwierdził on w podsumowaniu, że społeczeństwo należy wspierać, ale „nie dopuścić do nadużywania świątyń. Jesteśmy bowiem stróżami sakralności kościołów” (tamże).

Kluczową kwestią, na której koncentrował się kard. Glemp i cały polski Kościół w pierwszej połowie 1983 r. była druga pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny. Wspomniany temat, co zrozumiałe, zdominował tematykę posiedzeń Rady Głównej i Konferencji Plenarnych od stycznia do czerwca. Zasadniczym celem episkopatu było zadbanie o jej religijny, niezakłócony przebieg. Zachodziła pod tym względem pewnego rodzaju wspólnota interesów z władzami PRL, które liczyły, że uda się wykorzystać przyjazd papieża do realizacji własnych interesów (na czele z wyjściem z izolacji międzynarodowej). Z tego też względu kard. Glemp w swoich zainteresowaniach społecznych traktował działalność opozycji jako kwestię marginalną, ale mogącą zakłócać właściwy – duszpasterski – wymiar wizyty Ojca Świętego. W czasie posiedzenia Rady Głównej z 23 kwietnia prymas bardzo krytycznie ocenił działalność podziemia i L. Wałęsy. Wskazywał, że lider „Solidarności” „nie jest przywódcą narodowym” oraz że cechuje go w znacznie mierze egoizm w działaniu. W protokole obrad odnotowano także, że kard. Glemp wskazywał w podsumowaniu tego wątku, że „to i polityka nacechowana egotyzmem go gubi. Podziemie nie ma programu. – Zgadzam się – powiedział prymas – że trzon solidarnościowy jest zdrowy. Ale ruchem tym obecnie kierują albo obojętni religii albo wrogowie Kościoła. Trudno ocenić siłę podziemia oraz czy dążą do zmiany ustroju” (AAW, SPP 3b, s. 3).

Jednocześnie episkopat pamiętał o prześladowanych i stale domagał się amnestii dla więźniów politycznych. Prymas podjął ten temat w czasie rozmowy z W. Jaruzelskim 9 marca 1983 r. (AAW, SPP 1a). Nie osiągnął jednak sukcesu, jeśli chodzi o uwolnienie działaczy opozycji. W komunikacie ze spotkania wskazano jedynie, że wizyta papieska powinna przyczynić się do porozumienia narodowego (Raina, 1996, s. 385; Kindziuk, 2019, s. 215). Wspomniane dążenie

znalazło swój wyraz również w odpowiedzi Jana Pawła II na list przewodniczącego Rady Państwa, Henryka Jabłońskiego, z zaproszeniem do Polski. Ojciec Święty zwrócił się w nim z prośbą o uwolnienie wszystkich sądzonych i skazanych na mocy dekretu o wprowadzeniu stanu wojennego (Raina, 1997, s. 189)¹. Rządzący zareagowali irytacją i powiadomili Ojca Świętego i episkopat, że zniesienie stanu wojennego będzie możliwe tylko wtedy, gdy wizyta okaże się udana (Dudek, Gryz, 2006, s. 398). Również kolejne interwencje, podejmowane w tej sprawie przez abp. Dąbrowskiego, nie przyniosły efektu (AAW, SPP 1b, s.3; Raina, 1995, s. 194–195).

Jednym z najważniejszych elementów spornych w negocjacjach było spotkanie Jana Pawła II z Lechem Wałęsą (Grajewski, 2014, s. 119–121). Wojciech Jaruzelski kilkakrotnie starał się przekonać abp. Glempa, by nakłonił lidera „Solidarności” do rezygnacji z rozmowy z papieżem (Paczkowski, 2007, s. 218). Zabiegi te nie przyniosły jednak efektu, gdyż Jan Paweł II nie miał zamiaru godzić się na tego typu ograniczenia. Jak słusznie zauważył kard. Dziwisz: „Przeciwny spotkaniu Papieża z Wałęsą był osobiście gen. Jaruzelski. Papież jednak stanowczo podkreślił, że bez spotkania z Wałęsą nie będzie żadnej pielgrzymki” (Majchrzak, 2016, s. 46).

Nie wiadomo, czy prymas przy pomocy współpracowników próbował wpłynąć na Wałęsę, ale w liście do Ojca Świętego wprost stwierdził:

Z Lechem Wałęsą trudna sprawa. Każde spotkanie może wywołać sensacje i oddalić na drugi plan religijny charakter pielgrzymki. Aresztowanie Wałęsy także może wywołać większe zgrzyty. Moim zdaniem p. Lech Wałęsa powinien sam zrezygnować ze spotkania i ograniczyć się do przesłania Ojcu św. jakiegoś adresu. Myślę, że zrozumie sytuację (AAW, SPP 2a, s. 1).

Jak widać, kard. Glemp przyjął argumentację I sekretarza KC PZPR (tym bardziej że ocenę lidera związku w znacznej mierze podzielał), choć kierował się, oczywiście, zupełnie innymi przesłankami. Jan Paweł II nie wziął jednak pod uwagę tych zastrzeżeń, a władze musiały ostatecznie zaakceptować ten punkt

1 To stanowisko było zgodnie z założeniem przyjętym na marcowych obradach Konferencji Plenarnej „Konferencja opowiada się za zwolnieniem więźniów z okazji przyjazdu papieża” (AAW, SPP 1a, s. 8).

wizyty². Ostatecznie miejsce i termin spotkania z Wałęsą Jan Paweł II ustalił bezpośrednio po rozmowie z Jaruzelskim w Belwederze 17 czerwca. Uzgodniono, że lider „Solidarności” wraz z rodziną zostanie przewieziony do Doliny Chochołowskiej, a spotkanie będzie miało charakter prywatny. Wałęsę telefonicznie poinformował o tym kierownik Sekretariatu Prymasa, ks. Hieronim Goździewicz (AAW, SPP 4, s. 1–2).

Pielgrzymka papieska okazała się wielkim sukcesem polskiego Kościoła. Przebiegała w spokojny, religijny sposób, bez większych zakłóceń czy też działań opozycji wprowadzających polityczne akcenty. Obszerne podsumowanie wizyty przygotował osobiście abp Glemp³. Wskazał, że była ona udana w kilku wymiarach – za najważniejsze uznał wytworzenie „unikalnego klimatu w narodzie, jakiego nie spodziewano się nawet w optymistycznych prognozykach” (AAW, SPP 2c, s. 1). Podkreślił i optymistycznie ocenił, że opozycja nie zakłócała fizycznie pielgrzymki, a władze powstrzymały się od machinacji (tamże, s.1). W kontekście polskiego Kościoła zaznaczył: „Nie pochlebia nam stwierdzenie, że staliśmy się siłą polityczną, rozumiemy potrzebę działania na rzecz dobra narodu” (tamże, s. 4). Potwierdzało to dość jasno zdystansowane wobec spraw politycznych stanowisko prymasa. Postawę rządzących kard. Glemp generalnie oceniał pozytywnie:

Władze niezależnie od swoich celów były konsekwentne i dotrzymywały słowa. Trudności na niższych szczeblach, gdzie pojawiały się nawyki staropartyjne. Były jednak opanowane. [...] Władze zachowały się biernie wobec prób demonstracji politycznych. Próby takie miały miejsce zwłaszcza na początku w Warszawie (ale też Częstochowa i Kraków). Nie obyło się bez interwencji indywidualnych, likwidacja transparentów, jednakże nie było żadnej zbiorowej akcji milicyjnej usuwającej przejawy demonstracji (tamże, s. 5).

W Komunikacie Episkopatu z 25 sierpnia, zawierającym pewnego rodzaju podsumowanie efektów pielgrzymki, znalazły się słowa:

2 Tematykę tę omawiano na posiedzeniu KC PZPR 6 VI 1983 r. W. Jaruzelski podsumował: „Nasza linia – spotkanie będzie faktem wysoce niekorzystnym. Aresztowanie Wałęsy nie wchodzi w rachubę. Stosowanie psikusów wobec niego (zatrzymanie w drodze itp.) ośmieszy nas jako kierowników państwa. Co będzie, jeśli dojdzie do spotkania? Można przyjąć dwa sposoby reakcji: ogłosić pełen oburzenia protest, drugi – zrobić dobrą minę do złej gry, czyli bagatelizujemy ten fakt w tym sensie, że »no to co, że papież się spotykał? Spotyka się z różnymi ludźmi«” (Rakowski, 2004, s. 551–552).

3 Z powodu choroby nie przedstawił jej jednak na posiedzeniach Episkopatu podsumowujących pielgrzymkę. Na obradach Konferencji Plenarnej 25 sierpnia dokument ten odczytał abp Gulbinowicz.

Nauczanie papieskie natchnęło wszystkich Polaków nową nadzieją na lepszą przyszłość ojczystego narodu. [...] Głoszona przez Kościół zasada dialogu musi stać się owocną podstawą spokoju wewnętrznego oraz współpracy pomiędzy Polską a narodami Europy i świata; gdy zaś dialog pomiędzy rządem a narodem przestaje istnieć, pokój społeczny jest zagrożony, a nawet całkiem znika (Żaryn, 2006, s. 278–280).

Należy go odbierać jednoznacznie jako wezwanie po adresem władz do zaprzestania represji o charakterze politycznym. Władze uznały ten fragment za ostry atak pod swoim adresem i użyły go jako pretekstu, by zaostrzyć politykę antykościelną i oskarżyć Kościół o sabotowanie relacji wzajemnych⁴. Należy zaznaczyć, że treść komunikatu została uzgodniona pod nieobecność chorego kard. Glempa i miała ona o wiele bardziej zdecydowany charakter niż podsumowanie pielgrzymki przygotowane przez prymasa (AAW, SPP 3c, s. 1–2).

W OKRESIE ZAOSTRZENIA RELACJI PAŃSTWO - KOŚCIÓŁ

Władze PRL na skutek oceny efektów drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski zdecydowały się na zaostrzenie polityki wobec Kościoła. Jednym z najważniejszych elementów tych działań było ograniczenie aktywności duchownych współpracujących z opozycją polityczną (Michalski, 2012, s. 128–136; Łatka, 2015, s. 145–156). W tym czasie episkopat starał się doprowadzić do zawarcia porozumienia społecznego i dystansował się zarówno od władz, jak i organizacji podziemnych. Podjął też kilka ważnych inicjatyw społecznych, dążył do utworzenia Fundacji Rolniczej i do uwolnienia uwięzionych liderów opozycji, tzw. jedenastki (Siwek, 2001; Friszke, 2017). Nowe tendencje w polityce wyznaniowej szybko zauważył prymas, który w swoich refleksjach po pielgrzymce dość przenikliwie stwierdził:

Dotychczas komuniści zadawali się formułą „niech nam Kościół nie przeszkadza”, rozumie się w umacnianiu państwowości i przeprowadzaniu reform. Formuła ta zawierała wstrzymanie poparcia opozycji politycznej. Kościół poszedł dalej i wstrzymał się przed poparciem: nowych związków zawodowych, politycznych ugrupowań katolików świeckich

4 Na spotkaniu z abp. Głempem w styczniu 1984 r. wyraźnie powiedział to Wojciech Jaruzelski: „Dobrze oceniamy wizytę papieża. Kościelny zarzut, że tej wizyty nie wykorzystaliśmy, nie jest słuszny. To Kościół popsuł dobrą atmosferę, jaka zapanowała po wizycie i po amnestii, przez komunikat sierpniowy i agresywne pielgrzymki” (AAW, SPP 1c, s. 5).

i PRON-u. Tak było do pielgrzymki Ojca Świętego. Po pielgrzymce pojawiają się tendencje wciągania Kościoła do aktywniejszej postawy wobec zachodzących przemian. Coraz częstsze rozmowy przedstawicieli władz z duszpasterzami oraz wojewódzkich władz z biskupami mają na celu urobienie przekonania o słuszności działania władz oraz potrzebie aktywizacji Kościoła w ramach jego doktryny społecznej. Będziemy ten proces obserwować, nie odstępując od jedynego kryterium, jakim jest dobro narodu (AAW, SPP 2c, s. 9).

Po drugiej wizycie papieża Kościół, na skutek podejścia dominującej, umiarkowanej części episkopatu na czele z prymasem, stał się wobec działalności podziemnej jeszcze bardziej zdystansowany i krytyczny niż w czasie stanu wojennego. Kardynał Glemp uważał, że solidarnościowa formuła wyczerpała się i należy szukać innych środków, by dążyć do porozumienia społecznego. Wyraził to dość jednoznacznie w czasie posiedzenia Rady Głównej

Jego poglądy podzielała znaczna część polskich biskupów, a szczególnie członków Rady Głównej. Wydaje się, że w zdecydowanej mniejszości pozostawiali hierarchowie przychylni reaktywacji związku (najważniejsi to bp Tokarczuk i abp Gulbinowicz). We wrześniu 1983 r. na posiedzeniu Rady Głównej kard. Glemp podkreślił: „Myślałem też o upodmiotowieniu społeczeństwa, musimy zrezygnować ze słowa »Solidarność«, ale musimy nawiązać do punktu wyjściowego, by zintegrować społeczeństwo. Nie aprobując systemu – chcemy ratować kraj. Gdyby można z tych ludzi ukonstytuować jakieś struktury, czy oni są zdolni prowadzić dialog?” (AAW, SPP 3d, s. 2). Prymas szukał więc alternatywy dla związku, ale zdawał sobie sprawę, że tworzenie struktur pod patronatem episkopatu jest ryzykowne: „Gdybyśmy zaproponowali, zaraz będą zarzucać, że włącza się do naszych struktur ekstrema, Zachód” (tamże, s. 2). Mimo deklarowanej, także publicznie, jedności niektórzy członkowie episkopatu kontestowali uległość kard. Glempa wobec władz i jego dystans w stosunku do opozycji. Czynili to jednak dość ogłędnie – jak zauważył Jan Żaryn – z „poszanowaniem godności biskupiej”. Informacje na ten temat docierały również do Jana Pawła II, tym bardziej że w czasie wyjazdów do Stolicy Apostolskiej hierarchowie byli mniej ostrożni w wyrażaniu krytyki niż w ojczyźnie (Żaryn, 2003, s. 539). Szczególne znaczenie miały spory między Kościołami warszawskim, reprezentowanym przez prymasa oraz jego otoczenie, i krakowskim, z kard. Macharskim i zaufanymi biskupami Jana Pawła II na czele, a także niemal otwarte kontestowanie niektórych decyzji abp. Glempa przez kard. Gulbinowicza i bp. Tokarczuka (Żaryn, 2009b, s. 26).

Biskupi misję społeczną Kościoła w realiach PRL po II pielgrzymce rozumieli jako dążenie do porozumienia, zapobieganie wzrostowi napięć oraz troskę o podmiotowość obywateli- takie podejście zaprezentował prymas w rozmowie z W. Jaruzelskim z 5 stycznia 1984 r. (AAW, SPP 1c, s. 5–6). Za jego obowiązek uważali prowadzenie dialogu oraz dbałość o każde ludzkie życie (AAW, SPP 3d, s. 2). Tak opisano wypowiedź kard. Glempa na posiedzeniu Rady Głównej w czerwcu 1984 r.: „Ksiądz prymas, przypominając treść swego kazania z dnia 13 grudnia 1981 r. w Sanktuarium NMP Łaskawej, stwierdził, że największą wartością w porządku naturalnym jest życie. Nie ma większej wartości nad życie. Filozofia, która pcha do ślepego oporu, jest błędna” (AAW, SPP 3f). Prymas wyraźnie dążył do porozumienia narodowego. Mówił o tym w wywiadzie udzielonym Hansowi Jacobowi Stehlemu dla niemieckiego „Die Zeit” z 16 marca 1984 r.:

Osobiście widzę ogromną trudność w osiągnięciu pojednania jako świadomej zgody na wzajemne ustępstwa. Dlatego sam nie mówię o pojednaniu, aby nie być źle zrozumiany. W obecnym etapie naszego kryzysu moralno-społecznego można raczej mówić o konieczności współistnienia wśród sprzeczności. Wśród tych sprzeczności Kościół musi nie tylko ocalić miłość, ale ma uczynić ją zdobywczą. Bo to jest właśnie zwyciężanie zła dobrem. Kto nie rozumie tej podstawowej prawdy o zadaniach Kościoła, ten może [...] naiwnie sądzić, że Kościół chce chytrze zdobyć wpływy polityczne (Kindziuk, 2019, s. 198).

W raporcie Departamentu IV MSW zauważono: „Ugodowa polityka prymasa [...] jest zgodna z wytycznymi Watykanu i papieża”. W dalszej części wskazano, że kard. Glemp stara się utrzymywać poprawne stosunki z władzami, gdyż w interesie Kościoła nie leży konfrontacja, która mogłaby przynieść duchowieństwu szkody. Stwierdzono, że niektórzy biskupi są jednak wobec niego krytyczni. Dodano, że prymas i cały Kościół odsunęli się od „Solidarności” (AIPN 2).

Prymasowi stawiano zarzuty m.in. w związku z jego wyjazdem do Argentyny i Brazylii, a szczególnie wywiadami, których tam udzielił⁵. Na łamach pisma „Jornal Oestado de Sao Paulo” z 2 marca 1984 r. mało dyplomatycznie wypowiedział się na temat opozycji, m.in.: „Wałęsa był manipulowany”, „Solidarność zdradzała swoje ideały”, znalazło się w niej „5 mln członków partii, marksistów

5 Oczywiście wszelkie tego typu informacje SB systematycznie gromadziła, mając nadzieję na ich wykorzystanie w różnych kombinacjach operacyjnych, których z powodu zniszczeń materiałów archiwalnych nie można już odtworzyć.

i trockistów”, „Solidarność nie broni obecnie interesów klasy robotniczej” (AIPN 1a; Piątkowski, 2005, s. 161–162). W okresie, gdy reżim Jaruzelskiego prowadził walkę z podziemiem, było to z pewnością nieroztropne i po raz kolejny dowiodło braku wyczucia politycznego. Wywiad ten bardzo ostro skrytykowano w środowisku polskiej emigracji⁶, a wśród opozycjonistów ugruntował on przekonanie, że prymas jest uległy wobec władz i podziela znaczną część poglądów Jaruzelskiego na temat podziemia. Ksiądz Janusz Bolonek, ówczesny pracownik watykańskiego Sekretariatu Stanu, stwierdził: „Nawet jeśli gazety przeinaczały, to zasadniczy wydzźwięk jest zgodny z tokiem myślenia Glempa, krytycznym wobec awanturnictwa politycznego, wynaturzeń w »akcji podziemnej Solidarności« oraz z jego wizją roli Kościoła i stosunków z państwem” (AIPN 1a).

Swoją postawę w czasie wyjazdu do Ameryki Południowej kard. Glemp tłumaczył na posiedzeniu Rady Głównej 27 marca 1984 r. i dzień później na sesji Konferencji Plenarnej (AAW, SPP 3e, s. 7). Kardynał Macharski zauważył, że słowa prymasa były oczywiście zmanipulowane, ale spytał, czemu nie zabrał ze sobą bp. Szczepana Wesołego – odpowiedzialnego za opiekę nad polskim wychodźstwem (prawdopodobnie powtrzymałby on przywódcę polskiego Kościoła przed tego typu wypowiedziami) (tamże, s. 5). Podobne wątpliwości przedstawił abp Stroba i dodał, że, planując kontakty ze środowiskami polonijnymi, kard. Wyszyński zawsze zabierał ze sobą biskupa zajmującego się emigracją. Prymas zbagatelizował te sugestie, zapytał, kto opłaciłby wyjazd bp. Wesołego, i stwierdził, że nie widzi żadnego problemu ani swojej winy. Na koniec wskazał, że w komunikacie należy podkreślić łączność Polonii z krajem oraz zaapelować o zaufanie do biskupów i Kościoła (tamże, s. 6–7). Taką postawę zaprezentował następnego dnia w czasie obrad plenarnych:

Chcę najpierw dotknąć zastrzeżenia, które dopiero później usłyszałem: dlaczego mi nie towarzyszył bp Wesoły? B[isku]p Wesoły był tam niedawno i zupełnie nie pomyślałem, że to potrzebne. Nie unikałem potknięć w wywiadach, ale trzeba powiedzieć, że przy całości pracy wywiady były sprawą marginalną. Tych kontekstów pragnęli nie tylko dziennikarze, pragnęli ich także miejscowi biskupi, ponieważ stwarzały okazję do ukazania ich spraw (AAW, SPP 1d, s.7).

6 Gustaw Herling-Grudziński ocenił słowa prymasa jako „śmiałe i aroganckie, niezgodne z uczuciami wiernych i pragnieniami społecznymi”. Dalej poglądy pisarza w dokumencie Departamentu I zreferowano następująco: „Jako szczególnie bulwersujące ocenia wypowiedzi Glempa na temat rozpolitykowanych księży i podziemnej Solidarności. [...] Dochodzi do sytuacji, że stanowisko wielu księży oparte o przesłanki patriotyczne równa się wypowiedzeniu posłuszeństwa prymasowi” (AIPN 1b). Autor *Innego Świata* niezwykle krytycznie ocenił działalność Kościoła i aktywność prymasa w latach osiemdziesiątych (Łatka, 2016, s. 494–496).

Wydaje się, że kard. Glemp nie rozumiał krytyki swoich słów wygłoszonych w Ameryce Południowej.

W OBRONIE REPRESJONOWANYCH

Kardynał Glemp od momentu wprowadzenia stanu wojennego regularnie stawał w obronie represjonowanych, traktując to jako oczywiste zadanie Kościoła. W czasie obrad Rady Głównej z kwietnia 1984 r. jasno wskazał, że „Kościół uważa za swoją niezbywalną misję troskę o ludzi więzionych, chorych i głodnych” (AAW, SPP 3f, s. 1). Wspomniana działalność znalazła swój wyraz również w interwencjach abp. Dąbrowskiego u Czesława Kiszcza, mających na celu zwalnianie kolejnych więźniów politycznych (Raina, 1995; 1999) oraz komunikatach z posiedzeń plenarnych episkopatu (Żaryn, 2006, s. 278–294). W komunikacie z 25 sierpnia odnosili się do braku powszechnej amnestii oraz zwolnień z pracy z powodu przekonań politycznych (tamże, s. 279). W listopadzie wzywali z kolei do zaniechania procesów politycznych i poszukiwań dróg do zwolnienia przetrzymywanych w izolacji z powodów niekryminalnych (tamże, s. 282). Analogiczne wezwania znalazły się w komunikatach ze 198., 199., 201. i 202. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (tamże, s. 285, 287, 292–293). Wszystkie te dokumenty przyjmowano z aprobatą kard. Glempa.

Kwestie więźniów politycznych prymas podejmował także w czasie spotkań z W. Jaruzelskim. Podczas rozmowy z 9 marca 1983 r., dotyczącej w głównej mierze przygotowań do drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny, kard. Glemp otrzymał zapewnienie, że władze mają zamiar większość z nich uwolnić jeszcze przed rozpoczęciem papieskiej wizyty (Kindziuk, 2019, s. 215–216). Tak się jednak nie stało, znaczną część więźniów przetrzymywanych z powodów politycznych zwolniono dopiero na skutek amnestii z 22 lipca 1983 r. Wspomnianą kwestie prymas podniósł także w czasie spotkania z I sekretarzem KC PZPR, które odbyło się 5 stycznia 1984 r. Nie przyniosło to jednakże żadnego efektu (AAW, SPP 1c, s. 6; Kindziuk, 2019, s. 235–237).

Kardynał Glemp, mimo takiego podejścia W. Jaruzelskiego, nie zaprzestał starań o zwolnienie więźniów politycznych. Pod koniec kwietnia 1984 r., na zebraniu Rady Głównej, prymas podzielił się spostrzeżeniem, że działania hierarchów o ich uwolnienie mają syzyfowy charakter, gdyż na miejsce wypuszczonych są aresztowani kolejni. Wskazał, że episkopat nie może jednak zaprzestać tego typu aktywności (AAW, SPP 3f, s. 1). Swoje stanowisko doprecyzował 2 maja, gdy na spotkaniu Konferencji Plenarnej stwierdził: „Starania o zwolnienia więźniów politycznych są problemem społeczno-politycznym. Jak długo są w odosobnieniu,

pozostają znakiem oporu. Jednak głódówki i izolacja działają niszcząco, a wolność jest tak wielkim darem, że cały świat się za więzionymi ujmuje. Możemy więc i my” (AAW, SPP 1e, s. 1). Z tego względu biskupom zdarzało się interweniować w sprawach, co do których nie mieli pełnej wiedzy. Przykładem może być wniosek o uwolnienie aresztowanego w 1984 r. Marka Nowakowskiego (Raina, 1999, s. 216) – co samokrytycznie przyznał abp Dąbrowski (AAW, SPP 1f, s. 27).

Prymas i pozostali biskupi, mimo krytycznej oceny działalności podziemia, podjęli starania o zwolnienie tzw. jedenastki, czyli siedmiu przywódców „Solidarności” i czterech czołowych działaczy KOR. Rozmowy z władzami w tej sprawie – na polecenie episkopatu oraz za wiedzą i aprobatą prymasa – podjęli abp Dąbrowski i ks. Orszulik (Skórzyński, 2012, s. 104–112; Friszke, 2017). Wspomniany temat prymas podjął także w czasie swojej rozmowy z W. Jaruzelskim z początku 1984 r. Nie posunęła ona jednakże sprawy naprzód (AAW, SPP 1c, s. 6). Zabiegi episkopatu nie przyniosły ostatecznie rezultatu, mimo wielu podjętych starań. „Jedenastka” nie przyjęła warunków wynegocjowanych przez przedstawicieli Kościoła (Friszke 2017, s. 612–613).

PRYMAS WOBEC DUCHOWNYCH WSPÓŁPRACUJĄCYCH Z OPOZYCJĄ NA PRZYKŁADZIE STOSUNKU DO KS. JERZEGO POPIELUSZKI

Kardynał Glemp, podobnie jak większość biskupów, generalnie krytycznie oceniał zaangażowanie duchowieństwa w aktywność podziemną. Jednocześnie w większości przypadków nie miał zamiaru podejmować stanowczych kroków zmierzających do rezygnacji przez księży, zbliżonych do opozycji, z ich działalności wykraczającej poza sferę ściśle duszpasterską. Prymas mówił o tym w czasie wizyty w Watykanie we wrześniu 1983 r., przedstawiając strategiczną wizję politycznej roli Kościoła wskazywał:

– Episkopat nie powinien i nie może identyfikować się z opozycją polityczną. Świadomość tego faktu jest coraz powszechniejsza w społeczeństwie, dla którego Kościół pozostaje nadal miejscem azylu moralnego; [...]

– świątynie nie mogą być miejscem wieców, a procesje przekształcać się w manifestacje polityczne. Wszelkie dotychczasowe odstępstwa od tych zasad wynikały m.in. z popełnionych przez Kościół błędów wobec Solidarności i Lecha Wałęsy;

– Kościół nie może jednak zaprzestać udzielania poparcia żądanom pluralizmu związkowego w Polsce, mimo że Solidarność przestała

istnieć i należałoby o niej zapomnieć. Pomocne w tym względzie byłoby ogłoszenie generalnej amnestii dla wszystkich więźniów politycznych, ponieważ straciłyby tym samym rację bytu podziemne struktury Solidarności i TKK (AIPN 1c).

Kardynał Glemp otrzymał od władz regularne *pro memoria* dotyczące „politycznego zaangażowania księży” (nie tylko z archidiecezji gnieźnieńskiej i warszawskiej), szczególnie po nabożeństwach rocznicowych. Przykładem może być pismo min. Łopatki skierowane do prymasa po uroczystościach z 1 i 3 maja 1984 r. (Raina, 1996, s. 429–430). Na posiedzeniu Konferencji Plenarnej hierarcha relacjonował: „Otrzymałem list min. Łopatki tyżący się 1 i 3 maja, a zawierający trochę pochwał i trochę nagan, a również zastrzeżenia w sprawie księży Popiełuszki i Jankowskiego” (AAW, SPP 1e, s. 13). Była to standardowa metoda nacisku na biskupów stosowana aż do końca istnienia PRL-u. Z kolei w dokumencie z 17 września, skierowanym tym razem do Konferencji Episkopatu, podkreślono:

Z przykrością należy stwierdzić, że dotychczasowe osiągnięcia narodu usiłuje podważyć, stawiając sobie za cel niszczenie jego dorobku w imię obcych interesów, niewielka, lecz wciąż aktywna grupa ludzi. Z ubolewaniem stwierdzamy, iż nadal do grupy tej należą niektórzy duchowni rzymskokatolicki. Władze państwowe wielokrotnie informowały i przestrzegały kierownictwo Kościoła o zgubnych skutkach ich działalności. Mimo to działalność ta nie ustaje. A jest ona sprzeczna nie tylko z interesami i prawem PRL, ale również i deklaracjami hierarchii, a także prawem kanonicznym. W ostatnim okresie ta działalność nabrała nowej jakości (Raina, 1996, s. 437).

W dalszej części pisma domagano się, by episkopat podjął stanowcze kroki wobec duchownych prowadzących tę aktywność, oraz grożono, że brak reakcji przyczyni się do pogorszenia stosunków wzajemnych (tamże, s. 438). Biskupi nie mieli jednak zamiaru tego robić, mimo że znaczna ich część oceniała polityczne zaangażowanie kapłanów krytycznie (Łatka, 2019). Stosowali przede wszystkim słowne upomnienia. Kardynał Glemp w czasie narady dziekanów archidiecezji gnieźnieńskiej 27 kwietnia zaznaczył i przypomniał zgromadzonym duchownym, że „księżą muszą łagodzić wszelkie konflikty występujące w kraju, mimo wątpliwości, jakie może budzić taka linia Kościoła, i wbrew atakom propagandy zachodniej” (AIPN 4).

W omawianym kontekście należy wspomnieć o ks. Jerzym Popiełuszce. Aparat represji, wspomagany przez wszystkie właściwie struktury PRL, podjął z duchownym bezwzględna walkę, by zmusić go do rezygnacji z działalności „politycznej”, zwłaszcza w latach 1983–1984⁷. W tym okresie na przesłuchania regularnie wzywała go prokuratura w Warszawie, od września 1983 r. prowadząca śledztwo w sprawie „nadużywania przez niego praktyk religijnych do organizacji wystąpień antypaństwowych” (Dudek, Gryz 2006, s. 411–412; Kindziuk, 2018, s. 309–481). Gdy odmówił składania wyjaśnień, 12 grudnia przeszukano jego mieszkanie, gdzie znaleziono podrzucone wcześniej naboje do pistoletu, ładunki dynamitu i kilka tysięcy egzemplarzy nielegalnych wydawnictw. W efekcie tego samego dnia kapelan „Solidarności” został aresztowany, a dzień później po interwencji abp. Dąbrowskiego zwolniony (Raina, 1990, s. 177–197; Dudek, Gryz, 2006, s. 412). 19 grudnia doszło do jego rozmowy z kard. Glempem, który nie tylko nie wyraził zrozumienia dla działalności ks. Popiełuszki, ale dość stanowczo go napomniął. Duchowny przeżył to boleśnie i czuł się rozgoryczony, o czym napisał w swoim pamiętniku: „To prawda, że ks. prymas mógł być zdenerwowany, bo wiele kosztował Go list pisany do Jaruzelskiego w mojej sprawie. Ale zarzuty mi postawione zwały mnie z nóg. SB na przesłuchaniu szanowało mnie bardziej” (Popiełuszko, 1991, s. 120). Stanowisko kard. Glempa wynikało z jego generalnie krytycznego stosunku do opozycji i politycznego zaangażowania duchownych. Być może znaczenie miały też opinie, które suflowała mu agentura otaczająca kurię warszawską. W zadaniach przekazanych ks. Michałowi Czajkowskiemu (TW „Jankowski”) napisano: „Nadal przekazywać prymasowi opinie, które będą dyskredytowały ks. Popiełuszkę” (Żaryn, 2009a, s. III–IV). W sprawie kapelana „Solidarności” władze systematyczne naciskały na prymasa, by zabronił niepokornemu kapłanowi głoszenia kazań – wręcz otwarcie sugerowano, że księdzu grozi duże niebezpieczeństwo (Kindziuk, 2016, s. 148–152). W rozmowie z Mileną Kindziuk prymas wspomniął: „Komuniści dawali nam również delikatnie do zrozumienia, że mogą pojawić się prowokacje wobec ks. Popiełuszki, by go skompromitować. Szczegółów oczywiście nie znaliśmy, ale z tym można było się liczyć, tym bardziej że oni wszystko o nim wiedzieli, śledzili każdy jego krok” (Kindziuk, 2010, s. 261). Mimo presji kard. Glemp nie przeniósł ks. Popiełuszki do innej parafii – jak stało się choćby w przypadku ks. Mieczysława Nowaka z parafii św. Józefa w Ursusie (Piątkowski, 2005, s. 162)⁸, nie wysłał do

7 Ksiądz Popiełuszko znalazł się w aktywnym rozpracowaniu SB po wygłoszeniu swego pierwszego kazania podczas nabożeństwa za ojczyznę, 25 IV 1982 r. (Kindziuk, 2018, s. 298–307).

8 Część wiernych tej parafii zorganizowała protest przeciwko jego przeniesieniu, interweniując zarówno u proboszcza, jak i w Kurii Metropolitalnej (AIPN 3a; AIPN 3b).

Rzymu – jak sugerowali robotnicy z Huty Warszawa, obawiający się o jego życie (Kindziuk, 2016, s. 149–151), ani nie zakazał mu występowania z ambony w innych parafiach co spotkało ks. Stanisława Małkowskiego (AIPN 6).

Stosunek kard. Glempa do opozycji politycznej był w latach 1983–1984 równie sceptyczny, co w dwóch pierwszych latach jego rządów jako arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego i warszawskiego. Prymas w dalszym ciągu sceptycznie oceniał zarówno program jak i sposób działania podziemia oraz uważał, że „Solidarność” nie jest elementem niezbędnym do porozumienia społecznego. Podkreślał, że manifestacje do niczego, poza podgrzewaniem napięcia, nie prowadzą. Ponawiał ciągle wezwania do uspokojenia, kierowane zarówno do władz jak i do działaczy opozycji. Jednocześnie jego bardzo krytyczne podejście do podziemia ujawniło się w publiczny sposób w treści wywiadu udzielonego w czasie pobytu w Ameryce Południowej w 1984 r. Wspomnianą wypowiedź należy ocenić w kategorii braku wyczucia politycznego, gdyż słowa prymasa były w znacznej mierze niesprawiedliwe

Kardynał Glemp krytycznie oceniał także zaangażowanie w działalność opozycyjną duchowieństwa. Z tego powodu m.in. przeniósł ks. Nowaka z Ursusa do innej parafii, zakazał wystąpień publicznych ks. Małkowskiemu oraz dość ostro potraktował ks. Popiełuszkę. Ostatni z wymienionych czuł się niedoceniony, pokrzywdzony i rozgoryczony rozmową z kard. Glemmem. Jednocześnie należy zauważyć, że prymas – mimo różnego rodzaju nacisków – pozwolił mu działać w środowisku opozycyjnym, choć sam krytycznie oceniał jego związki z podziemiem oraz, jak się wydaje, przynajmniej w pewnej mierze zdawał sobie sprawę z zagrożenia jego życia.

Bibliografia:

- Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Sekretariat Prymasa Polski:
AAW, SPP 1a. Protokoły Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski 1983–1984. Protokół 191. Konferencji Episkopatu Polski Ordynariuszów, Warszawa, 24 III 1983.
AAW, SPP 1b. Protokoły Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski 1983–1984. Protokół 192. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, 3–4 V 1983 r., Jasna Góra, s. 3.
AAW, SPP 1c. Protokoły Konferencji Plenarnej Episkopatu 1983–1984. Protokół 198. Konferencji Plenarnej Episkopatu, 25–26 I 1984 r.

- AAW, SPP 1d. Protokoły Konferencji Plenarnych Episkopatu 1983–1984. Protokół 199. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, 28–29 III 1984.
- AAW, SPP 1e. Protokoły Konferencji Plenarnej Episkopatu 1983–1984. Protokół 200. Konferencji Plenarnej Episkopatu, 2–3 V 1984.
- AAW, SPP 1f. Protokoły Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski 1983–1984. Protokół 201. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, 15–16 VI 1984.
- AAW, SPP 2a. Prymas Polski i stosunki kościelne w Polsce 1981–1986. List prymasa Józefa Glempa do Jana Pawła II, 8 VI 1983.
- AAW, SPP 2b. Prymas Polski i stosunki kościelne w Polsce 1981–1986. Próba oceny sytuacji Kościoła w Polsce na tle wydarzeń społeczno-politycznych 1980–1981.
- AAW, SPP 2c. Prymas Polski i stosunki kościelne w Polsce 1981–1986. Refleksje nad II pielgrzymką Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski, 16–23 VI 1983.
- AAW, SPP 3a. Rada Główna Episkopatu Polski 1983–1984. Protokół Komisji Głównej Episkopatu Polski, 19 I 1983.
- AAW, SPP 3b. Rada Główna Episkopatu Polski 1983–1984. Protokół Rady Głównej Episkopatu Polski, Poznań, 23 IV 1983.
- AAW, SPP 3c. Rada Główna Episkopatu Polski 1983–1984. Protokół Posiedzenia Rady Głównej Episkopatu Polski, 25 VIII 1983.
- AAW, SPP 3d. Rada Główna Episkopatu Polski 1983–1984. Protokół Rady Głównej Episkopatu Polski, 15 IX 1983.
- AAW, SPP 3e. Rada Główna Episkopatu Polski 1984. Protokół Rady Głównej Episkopatu Polski, 27 III 1984.
- AAW, SPP 3f. Rada Główna Episkopatu Polski 1983–1984, Protokół Rady Głównej Episkopatu Polski, 28 IV 1984.
- AAW, SPP 4. Rozmowy z władzami 1983–1987. Sprawozdanie. Interwencje władz państwowych w czasie wizyty Papieża Jana Pawła II w Polsce.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie:

- AIPN 1a, 0449/41. T. 5. Materiały informacyjne Departamentu I MSW dotyczące polskiego Kościoła katolickiego. Wizyty prymasa Glempa w USA, Wielkiej Brytanii, Watykanie, k. 271–272, Notatka informacyjna dotycząca reakcji watykańskich na niektóre wypowiedzi J. Glempa w czasie jego pobytu w Brazylii, 16 IV 1984 r., Warszawa.
- AIPN 1b, 0449/41. T. 5. Materiały informacyjne Departamentu I MSW dotyczące polskiego Kościoła katolickiego. Wizyty prymasa Glempa w USA, Wielkiej Brytanii, Watykanie, k. 286–287, Informacja dotycząca reakcji paryskiej „Kultury” na niektóre wypowiedzi kard. J. Glempa w czasie jego pobytu w Brazylii, 4 IV 1984 r., Warszawa.

- AIPN 1c, 0449/41. T. 5. Materiały informacyjne Departamentu I MSW dotyczące polskiego Kościoła katolickiego. Wizyty prymasa Glempa w USA, Wielkiej Brytanii, Watykanie, k. 423, Informacja dotycząca opinii kard. Glempa na temat sytuacji w Polsce.
- AIPN 2, 1585/4633. Informacje Departamentu IV MSW z 1984 r., k. 5. Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach kontrolowanych przez Departament IV MSW i wydziały IV WUSW (wg meldunków z 12 I 1984 r.), 12 I 1984 r., Warszawa.
- AIPN 3a, 1585/4634. Kościół Rzymskokatolicki w Polsce – działania i inicjatywy. Stosunek do opozycji i władz. Sytuacja na wsi. Informacje Departamentu IV MSW, k. 94. Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach kontrolowanych przez Departament IV MSW i wydziały IV WUSW (wg meldunków z 16 II br.), 16 II 1984 r., Warszawa.
- AIPN 3b, 1585/4634. Kościół Rzymskokatolicki w Polsce – działania i inicjatywy. Stosunek do opozycji i władz. Sytuacja na wsi. Informacje Departamentu IV MSW, k. 101–102. Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach kontrolowanych przez Departament IV MSW i wydziały IV WUSW (wg meldunków z 20 II br.), 20 II 1984 r., Warszawa.
- AIPN 4, 1585/4635. Informacje Departamentu IV MSW, k. 68, Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach kontrolowanych przez Departament IV MSW i wydziały IV WUSW (wg meldunków z 2 V br.), 2 V 1984 r., Warszawa.
- AIPN 5, 1585/4636. Informacje Departamentu IV MSW, k. 164. Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach kontrolowanych przez Departament IV MSW i wydziały IV WUSW (według meldunków nadesłanych 21 bm.), 21 IX 1984.
- AIPN 6, 1585/4637. Informacje Departamentu IV MSW, k. 68. Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach kontrolowanych przez Departament IV MSW i wydziały IV WUSW (według meldunków z 8 XII 1984 r.), 8 XII 1984.

Dudek, A., Gryz, R. (2006). *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*. Kraków.

Friszke, A. (2017). *Sprawa jedenastu. Uwięzienie przywódców NSZZ „Solidarność” i KSS „KOR” 1981–1984*. Kraków.

Grajewski, A. (2014). Między Wschodem a Zachodem. Druga pielgrzymka Jana Pawła II do Polski w perspektywie bloku wschodniego. W: J.M. Ruman (red.), *Pielgrzymka nadziei. II wizyta Jana Pawła II w Ojczyźnie*. Warszawa.

Kindziuk, M. (2010). *Kardynał Józef Glemp. Ostatni taki prymas*. Warszawa.

Kindziuk, M. (2016). Prymas Józef Glemp wobec ks. Jerzego Popiełuszki. *Warszawskie Studia Teologiczne* (4).

Kindziuk, M. (2018). *Jerzy Popiełuszko. Biografia*. Kraków.

Kindziuk, M. (2019). *Historyczne i polityczne aspekty komunikacji społecznej*

- prymasa Józefa Glempa w okresie przełomu w Polsce 1981–1992. Warszawa.
- Łatka, R. (2015). Antykościelny zwrot w polityce wyznaniowej władz PRL po drugiej pielgrzymce Jana Pawła II na przykładzie województwa krakowskiego. W: Ł. Kamiński, J. Szumski (red.), *Letnia Szkoła Historii Najnowszej 2014. Referaty*. Warszawa.
- Łatka, R. (2016a). Gustaw Herling-Grudziński a PRL – perspektywa realisty z Neapolu. *Pamięć i Sprawiedliwość* (2).
- Łatka, R. (2016b). Płaszczyzny wpływu Kościoła na Solidarność (1980–1981). *Komunizm: system – ludzie – dokumentacja* (5).
- Łatka, R. (2018a). „Bronić Solidarność przed wkraczaniem na tereny polityczne”. Prymas Stefan Wyszyński wobec Solidarności. W: E. Czackowska (red.), *Stefan Wyszyński wobec opozycji i oporu społecznego 1945–1981*. Warszawa.
- Łatka, R. (2018b). Prymas Józef Glemp wobec opozycji politycznej 1981–1982. *Warszawskie Studia Teologiczne* (2).
- Łatka, R. (2019). Episkopat Polski wobec współpracy duchowieństwa z opozycją solidarnościową 1980–1989. W: tenże (red.), *Księża dla władzy groźni. Duchowni współpracujący z opozycją 1976–1989*. Warszawa [w druku].
- Majchrzak, G. (2016). *Tajemnice stanu wojennego*. Warszawa.
- Michalski, K. (2012). *Działalność Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski 1980–1989*. Warszawa.
- Paczkowski, A. (2007). *Wojna polsko-jaruzelska. Stan wojenny w Polsce 13 XII 1981 – 22 VII 1983*. Warszawa.
- Piątkowski, K. (2005). Sytuacje konfliktowe w relacjach Kościoła z opozycją antykomunistyczną w Polsce (grudzień 1981 – luty 1989). *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K: Politologia*, 12.
- Popiełuszko, J. (1991). *Słowa do narodu. Kazania. Modlitwy. Zapiski z lat 1980–1984*. Kęty.
- Raina, P. (1990). *Ksiądz Jerzy Popiełuszko. Męczennik za wiarę i ojczyznę*. T. 1: *W służbie Kościoła*. Olsztyn.
- Raina, P. (1995). *Rozmowy z władzami PRL. Arcybiskup Dąbrowski w służbie Kościoła i narodu*. T. 2: 1982–1989. Warszawa.
- Raina, P. (1996). *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*. T. 3: *Lata 1975–1989*. Poznań–Pelplin.
- Raina, P. (1997). *Wizyty apostolskie Jana Pawła II w Polsce. Rozmowy przygotowawcze Watykan–PRL–Episkopat*. Warszawa.
- Raina, P. (1999). *Troska o internowanych. Interwencje abp. Dąbrowskiego u gen. Kiszczaka 1982–1989*. Warszawa.
- Rakowski, M. (2004). *Dzienniki polityczne 1981–1983*. Warszawa.

- Siwek, S. (2001). *Fundacja Rolnicza. Jak władze PRL zablokowały wsparcie przez Kościół polskich rolników. Fakty, dokumenty – negocjacje w latach 1981–1987*. Warszawa.
- Skórzyński, J. (2012). Odrzucona propozycja. Rozmowy o uwolnieniu przywódców Solidarności 1983–1984. *Wolność i Solidarność* (4).
- Wysocki, W. J. (2010). Środowiska opozycyjne a prymasi Polski, kard. Stefan Wyszyński i kard. Józef Glemp. *Studia Prymasowskie* (4).
- Żaryn, J. (2003). *Dzieje Kościoła katolickiego (1944–1989)*. Warszawa.
- Żaryn, J. (2009a). Ksiądz Jerzy Popiełuszko oczami SB. W: *Ks. Jerzy Popiełuszko. Dodatek specjalny IPN do „Niezależnej Gazety Polskiej” i „Nowego Państwa”* (10).
- Żaryn, J. (2009b). Wstęp. W: J. Mysiakowska (oprac.), *Aparat represji wobec księdza Jerzego Popiełuszki 1982–1984*. T. 1. Warszawa.

PRIMATE JÓZEF GLEMP AND THE POLITICAL OPPOSITION IN YEARS 1983-1984

SUMMARY

Card. Józef Glemp's attitude towards political opposition was critical and sceptical throughout the entire decade of the 1980s. The above mentioned analysis sheds some light on the attitude of the primate to the underground in years 1983-1984. The author presents the primate's approach to this problem in the period of preparations for the second pilgrimage of John Paul II to the Homeland and the tightening of religious policy by the authorities of the Polish People's Republic, which took place as a result of the evaluation of the effects of the papal visit. It should be emphasised that the detachment from the activity of the opposition also resulted in the primate's critical approach to cooperation of the clergy with the political underground. This article discusses it on the example of the attitude of card. Glemp to priest Popiełuszko. However, the detachment and scepticism towards the opposition did not mean that the primate and the Polish Episcopate did not stand up for the repressed by the authorities. They did it regularly and the chairman of the Polish Episcopal Conference addressed this issue, among others, during the talks with W. Jaruzelski.

Article submitted: 14.03.2019; accepted: 20.04.2019.

Słowa kluczowe: Biskup H. Przeździecki, organizacja diecezji, kuria diecezjalna, Sąd Biskupi, kolegiaty, seminarium, Synod diecezjalny, Neounia

Keywords: Bishop H. Przeździecki, organization of diocese, diocesan curia, bishop's court, chapters, seminaries, diocesan synod, Neo-Union

Ks. Roman Krawczyk

UNIwersytet PRZYRODniczo-HUMANISTYCZNY W SIEDLCACH

WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

ORCID: 0000-0001-8376-0520

GŁÓWNE PROBLEMY DIECEZJI SIEDLECKIEJ PO ODZYSKANIU NIEPODLEGŁOŚCI W PISMACH I DZIAŁANIACH BP. HENRYKA PRZEŹDZIECKIEGO

Biskup Henryk Przeździecki był jednym z najbardziej aktywnych hierarchów Kościoła katolickiego w okresie międzywojennym. Za sprawą jego zapobiegliwości przechowano w Siedleckim Archiwum Diecezjalnym wiele ważnych dokumentów dotyczących Kościoła w międzywojennej Polsce. Dzięki temu udało się odtworzyć dzieje zlikwidowanej w 1867 r. diecezji. Działalność bp. Przeździeckiego cechowało przede wszystkim solidarne, wspólne działanie dla dobra Kościoła, Polski i Polaków. W Liście pasterskim z 21 listopada 1918 r. pisał między innymi:

Dawniej Polskę budował jeden stan szlachecki, obecnie do budowy stają wszystkie stany, nikogo nie wyłączając. Będziemy mieli taką Polskę, jaką sami uczynimy... Widząc, że wszelkie zło u nas ma swe źródło w niezgodzie, jako hasło pasterzowania swojego wybrałem: „Unitis Viribus”, to jest Wspólnymi Siłami złączeni pracujemy zawsze! Nasza siła w jedności. Kto chce nas dzielić i do walki bratobójczej pobudzać – ten wrogiem naszej Ojczyzny, naszej przyszłości (Przeździecki, 1928, s. 19).

W dniu objęcia rządów w diecezji, 30 listopada 1918 r., tak pisał do ówczesnego naczelnika państwa, Józefa Piłsudskiego:

Zawiadamiam, że w dniu dzisiejszym objąłem zarząd męczeńskiej za wierność Bogu i Ojczyźnie diecezji podlaskiej, i że oddając całego siebie na służbę Bogu i Narodowi, pragnę i gorąco błagam Matkę Najświętszą, aby nasza, Ojczyzna złączona, wolna, niepodległa, była budowana „Unitis Viribus” przez wszystkie jej dzieci, nikogo nie wyłączając (Dmowski, 2013, s. 16).

I na koniec warto przytoczyć jeszcze jedno zdanie z testamentu biskupa: „Modliłem się szczególnie o jedność kościelną dla wszystkich, aby była jedna owczarnia i jeden pasterz, aby w tej owczarni Chrystusowej wszyscy się społecznie miłowali” (tamże, s. 405).

Przytoczone wyżej słowa bp. Przeździeckiego – potwierdzają, że był oddany sprawom zarówno Kościoła jak i państwa, że było mu bliskie dobro wszystkich Polaków – „nikogo nie wyłączając”. Historia Polski we wszystkich jej okresach – w tym także w czasach, które dziś przeżywamy – dowodzi, jak ważne jest działanie Unitis Viribus.

Uważam, że właśnie dziś warto przypomnieć niezwykłą postać bp. H. Przeździeckiego. Taką próbę podjąłem w niniejszym artykule. Składa się on z czterech części.

Podjęta przeze mnie wieloaspektowa tematyka ma na celu ukazanie niezwykle trudnych problemów, które spoczęły na barkach pierwszego biskupa podlaskiego we wskrzeszonej, przez papieża Benedykta XV, po czasach zaborów i I wojny światowej, diecezji siedleckiej.

BIOGRAFIA

Biskup Henryk Przeździecki urodził się 17 listopada 1873 r. w Warszawie (Niebielski, 2012, s. 719–721; Błoński, 1989, s. 156–163; Jarmoch, Bylina 2018, s. 90–97). Po ukończeniu studiów teologicznych w Seminarium Duchownym w Warszawie został wyświęcony na kapłana 22 grudnia 1895 r. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk bp. Kazimierza Ruszkiewicza, sufragana warszawskiego. Kolejne studia teologiczne w latach 1897–1901 odbywał w Akademii Teologicznej w Petersburgu, gdzie uzyskał stopień magistra teologii. Po powrocie do kraju pracował jako wikariusz w Makowie, Warce, Przybyszewie, następnie jako kapelan szpitala na Pradze, a od 1903 r. pełnił funkcję wykładowcy w Seminarium Duchownym w Warszawie. Wykładał dyscypliny teologiczne, nauki społeczne, a także archeologię i ekonomię.

Jednocześnie z pracą naukową brał aktywny udział w pracach społecznych. Od 1905 r. był członkiem Komisji Pracy Społecznej archidiecezji warszawskiej. Był współorganizatorem pierwszego Zjazdu Demokracji Chrześcijańskiej, który odbył się w Warszawie 19–20 kwietnia 1906 r. Dnia 28 grudnia 1910 r. został mianowany proboszczem parafii pod wezwaniem św. Józefa w Łodzi oraz kanonikiem honorowym. Jako proboszcz nadal był bardzo aktywny społecznie. Przyczynił się do wydania tygodników: *Przewodnik Katolicki* oraz *Gromada*, w których sprawował funkcję redaktora.

W 1912 r. wyjechał do Rzymu, gdzie przedstawił papieżowi Piusowi X raport o ograniczeniach Kościoła katolickiego stosowanych przez władze carskie. Po powrocie do kraju został cenzorem ksiąg religijnych i wszedł do komitetu redakcyjnego *Podręcznej Encyklopedii Kościelnej*, w której zamieścił wiele opracowań z zakresu teologii, socjologii i prawa kanonicznego.

Po wybuchu I wojny światowej organizował akcje charytatywne. Był wiceprzewodniczącym Komitetu Niesienia Pomocy Biednym oraz członkiem Rady Głównej Opiekuńczej.

W 1915 r. został mianowany przez arcybiskupa warszawskiego Aleksandra Kakowskiego wikariuszem generalnym archidiecezji warszawskiej. Jako wikariusz generalny prowadził szeroko zakrojoną działalność charytatywną: organizował schroniska i ochronki dla dzieci, prowadził kuchnię tanich obiadów. Arcybiskup warszawski Aleksander Kakowski w specjalnym piśmie tak podziękował ks. Przeździeckiemu za tę pracę w piśmie z 25 sierpnia 1915 r.: „Wyrażam podziękowanie księdzu wikariuszowi generalnemu Henrykowi Przeździeckiemu za gorliwość kapłańską, poświęcenie ponad zwykłą miarę ludzkich sił i za usługi, jakie oddał Kościołowi świętemu i Braciom Kapłanom” (Dmowski, 2013, s. 124).

W 1916 r., wydelegowany przez biskupów polskich, wyjechał do Rzymu celem poinformowania papieża Benedykta XV o sytuacji w okupowanej Polsce. W jed-

nym z listów apostolskich papieża Benedykta XV czytamy: „Tymczasem, gdyśmy się troskali i rozważali inne sprawy dotyczące Polski, dowiedzieliśmy się, zwłaszcza od przysłanego przez was ukochanego syna, księdza Przeździeckiego, o wielkim u was niedostatku i nędzy” (tamże, s. 126). W tym czasie ks. Przeździecki został mianowany prałatem i uzyskał tytuł doktora teologii.

Począwszy od 1917 r. pełni wysokie funkcje w organach, które miały za zadanie zorganizowanie funkcjonowania państwowości Polski. Był najpierw członkiem Tymczasowej Rady Stanu, a następnie Komisji Sejmowo-Konstytucyjnej, która przygotowywała projekt konstytucji (Balicki, 1985, s. 5–6). W latach 1917–1918 na polecenie biskupów jeździł kilkakrotnie do Monachium, do ówczesnego nuncjusza apostolskiego Eugenio Pacellego (późniejszego papieża Piusa XII), aby wyjednać nominację nuncjusza apostolskiego dla Polski. Został nim ks. Achilles Ratti, późniejszy papież Pius XI. Jednocześnie brał udział w pracach nad przygotowaniem konstytucji. W 1918 r. napisał *Wstęp* do dzieła Józefa Buzka pt. *Projekt konstytucji państwa polskiego i ordynacji wyborczej sejmowej* (Buzek, 1918).

W 1918 r. wszedł do Rady Regencyjnej, w której objął referat stosunków z Watykanem. Na tym stanowisku przygotował drogę do zawarcia konkordatu ze Stolicą Apostolską.

Dnia 24 września 1918 r. otrzymał nominację na biskupa podlaskiego. Sakrę biskupią otrzymał z rąk abp. Aleksandra Kakowskiego w Warszawie, 17 listopada 1918 r. Rządy diecezją objął 30 listopada 1918 r., a ingres do katedry w Janowie Podlaskim odbył 5 stycznia 1919 r. Za zgodą papieża Piusa XI z 1924 r. przeniósł stolicę biskupią z Janowa do Siedlec. Papież Pius XI bullą *Pro recto et utili dioecesis regimine* (25 stycznia 1924 r.) ustanowił Siedlce stolicą biskupią, a diecezja została nazwana siedlecką, czyli podlaską. Do zmiany nazwy doszło na mocy Konstytucji apostolskiej *Vixdum Poloniae unitas* z 28 listopada 1925 r., w której ustanowiono nowe granice diecezji w Polsce (Dudka, 1999, s. 51–52). W związku ze zmianą siedziby stolicy biskupiej zbiory archiwalne przewieziono z Janowa Podlaskiego do Siedlec i umieszczono w Archiwum Diecezjalnym.

Jako ordynariusz wykazywał się niezwykle aktywnością duszpasterską. Prowadził rekolekcje kapłańskie, dokonywał rozlicznych wizytacji parafialnych, uczestniczył w uroczystościach seminaryjnych, przewodniczył w kongregacjach dekanalnych, odwiedzał ludzi starych i chorych w szpitalu, więzieniu, w przytułku dla starców, brał udział w pogrzebach kapłanów i zasłużonych ludzi świeckich. W latach 1925–1926 współpracował przy zawarciu konkordatu ze Stolicą Apostolską. Przez wiele lat był sekretarzem generalnym Episkopatu Polski. Od 1936 r. zasiadał w Komitecie przygotowującym zestaw polskich pism na wystawę prasy katolickiej w Watykanie.

Biskup Przeździecki był bardzo mocno zaangażowany w sprawę męczenników z Pratulina. Już w swoim pierwszym Liście pasterskim wzywał do upamiętnienia podlaskich męczenników: „Ślubuję, że nie spocznę, póki nie zacznę i nie przeprowadzę procesu kanonizacyjnego prześladowanych przez schizmę wyznawców Kościoła naszego” (Przeździecki, 1928, s. 22). W 1938 r. rozpoczął proces kanoniczny w sprawie beatyfikacji podlaskich męczenników, powołując w tej sprawie Diecezjalny Trybunał Procesu Informacyjnego. Niestety, śmierć bp. Przeździeckiego, 9 maja 1939 r., jak i okupacja niemiecka uniemożliwiła kontynuację prac Trybunału (Madej, Krawczyk, 2018, s. 343–345).

Niezależnie od działalności duszpasterskiej i organizacyjnej przygotował wiele publikacji, m.in. na temat Unii w Kościele: *O pracy unijnej w Polsce* (Warszawa 1932, 1933²), *Unia florencka* (Pińsk 1937). Opracował też liczne statuty i regulaminy dla stowarzyszeń katolickich, listy pasterskie i przemówienia. Listy pasterskie bp. Przeździeckiego są zawarte w dwóch tomach: *Listy pasterskie i przemówienia 1918–1928* (Poznań 1928) oraz *Listy pasterskie i przemówienia 1928–1938* (Siedlce 1938). W pismach tych zabierał głos z okazji świąt religijnych, rocznic patriotycznych oraz ważnych problemów społecznych. Poruszał problemy narodowościowe, kwestię żydowską, problematykę pracy, obowiązki pracodawców i urzędników. Podkreślał również problematykę istotną dla wychowania młodzieży, miłość ojczyzny, obowiązki obywatelskie.

Zmarł podczas wizyty pasterskiej w Ortelu Królewskim, 9 maja 1939 r. (Szkopowski, 1939, s. 310; Koszt 1939, s. 199). Uroczystą mszę pogrzebową celebrował i obrzędem pogrzebowym przewodniczył kard. Augustyn Hlond, prymas Polski. W pogrzebie wzięło udział prawie dwadzieścia tysięcy wiernych z całej Polski, ponad dwustu pięćdziesięciu kapłanów podlaskich. Przybyli przedstawiciele stowarzyszeń katolickich, organizacji społecznych, zawodowych i religijnych, a także przedstawiciele władz państwowych.

BISKUP PRZEŹDZIECKI JAKO RZĄDCA DIECEZJI I CZŁONEK EPISKOPATU POLSKI

W Liście pasterskim, wydanym z racji objęcia diecezji podlaskiej, bp Henryk Przeździecki napisał: „Przychodzę do diecezji, w której nie ma ani seminarium, gdziebym przyszłe kapłany wychował, ani kurii, a której był decyzją rządził, ani kapituły, która by mi radą służyła” (Przeździecki, 1928, s. 23).

Rozpoczynając swoje urzędowanie biskupie w diecezji (Włodarczyk, 1968, s. 224; Aleksandrowicz 1971, s. 103–108) zwołał konferencję z duchowieństwem, na której ogłosił nowe nominacje. Następnym krokiem była organizacja życia reli-

gijnego na terenie diecezji. Zorganizował Niższe i Wyższe Seminarium Duchowne. W 1923 r. założył w Siedlcach Gimnazjum Biskupie imienia Świętej Rodziny. Szkoła ta wydała wielu kandydatów do kapłaństwa. Dzięki jego staraniom utworzono Muzeum Diecezjalne.

W dniach 28–30 sierpnia 1923 r. zwołał w Janowie Podlaskim Synod Diecezjalny Podlaski, na którym uporządkowano prawodawstwo diecezjalne oraz opracowano główne założenia dotyczące charakteru i metod pracy duszpasterskiej. Ułożono 266 statutów synodalnych obejmujących sprawy religijne, duszpasterskie i prawne. W diecezji powołał 66 nowych parafii, 11 dekanatów, poświęcił 106 kościołów, tak że w 1923 r. diecezja dzieliła się na 18 dekanatów, 181 parafii, miała 262 kapłanów.

W dniach 28–30 czerwca 1929 r. zorganizował w Siedlcach Diecezjalny Kongres Eucharystyczny. Uczestniczyło w nim kilku biskupów, a na zakończenie przybył z Warszawy kard. Aleksander Kakowski. Odzyskał wywiezione przez Rosjan obrazy Matki Bożej z sanktuarium w Kodniu (Stefanowski, 1927, s. 252) i Leśnej Podlaskiej (Aleksander, 1933, s. 128–141). Sprowadził również, wspólnie z nun-cjuszem apostolskim, do Sokołowa Podlaskiego relikwie św. Jana Bosko.

Na szczególne podkreślenie zasługuje działalność charytatywna księdza biskupa. W listach pasterskich wzywał do udzielania pomocy ubogim oraz wojsku, patronował akcji pomocy dla tysięcy ewakuowanych z Królestwa Polskiego w głąb Rosji. Dnia 20 listopada 1930 r. powołał w każdej parafii, w której działała Akcja Katolicka, specjalną sekcję pod nazwą Miłosierdzie Chrześcijańskie, przemianowaną później (w 1931 r.) na Stowarzyszenie „Caritas”.

Biskup był propagatorem różnego rodzaju organizacji i bractw religijnych w diecezji. Powołał w diecezji następujące bractwa: Apostolstwo Modlitwy, Bractwo III Zakonu, Bractwo Trzeźwości świętego Józefa, Bractwo Różańcowe, Bractwo Szkaplerza Karmelitańskiego, Bractwo Trójcy Przenajświętszej, Bractwo Najświętszego Sakramentu, Bractwo Nauki Chrześcijańskiej, Bractwo świętej Anny (Dmowski, 2013, s. 151).

Z organizacji należy wymienić Akcję Katolicką oraz Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Żeńskiej. W Liście pasterskim z 25 marca 1920 r. takimi słowami zwracał się do młodzieży:

Dobry Bóg wśród trudów i cierpień urzędu biskupiego daje mi pociechę i radość. Taką radością i pociechą wy dla mnie jesteście... Młodzież złączona w stowarzyszenia poznaje się wzajemnie, przyzwyczajają się do wspólnej pracy, uczy się wysłuchiwać zdań innych, zastanawiać się nad nimi, nabiera śmiałości w wypowiedaniu publicznie swoich zapatrywań, pracuje razem z liczną gromadą kochających Boga i Ojczyznę.

W tych słowach warto podkreślić dwa fragmenty, które świadczą o wybitnej osobowości bp. Przeździeckiego: wzywa młodzież do śmiałości w wypowiedzianiu swoich „zapatrywań”, oraz po drugie, aby byli „gromadą kochających Boga i Ojczyznę”. Takie wezwania są nie mniej ważne dziś, jak były wtedy. Uwidacznia się to również w jego listach pasterskich, w których zachęcał duchowieństwo poza pracą duszpasterską do aktywności społecznej i kulturalnej.

Poza działalnością w diecezji brał udział w analizowaniu i rozwiązywaniu problemów ogólnospołecznych. Popierał powstanie Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji, a także Stronnictwa Pracy. Zasiadał w kierownictwie Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich. W latach 1928–1938 należał do kilku komisji Episkopatu: Papieskiej, Prawnej, Prasowej, Synodalnej oraz Rady Biskupów do Spraw KUL-u (Mysłek, 1966, s. 164–166).

Brał udział w wielu kongresach, zjazdach i konferencjach naukowych w kraju i za granicą. W kraju uczestniczył w Kongresach Eucharystycznych w: Częstochowie (1928 r.), Toruniu (1929 r.), Poznaniu (1932 r.). Za granicą wziął udział w następujących kongresach w: Welehradzie (1924 r.), w Kongresie Eucharystycznym w Rzymie (1925 r.), Chicago (1926 r.), Pradze (1929 r.), Paryżu i Kartaginie (1930 r.), Dublinie (1932 r.), Kownie (1934 r.), Manili (1937 r.). Odbił wiele podróży do Rzymu. Poza wspomnianymi już podróżami do Piusa X w 1912 r. i do Benedykta XV w 1916 r., wyjeżdżał do Rzymu w latach 1923, 1924, 1927, 1928, 1929, 1931, 1932, 1933, 1934. (Jarmoch, Bylina, 2018, s. 99)

Warto na koniec wspomnieć o tym, że współpracował z przedstawicielami Wojska Polskiego. W Listach pasterskich i odezwach apelował o ofiary na rzecz rozbudowy armii polskiej. Propagował tworzenie na terenie diecezji Kół Opieki Religijnej nad Żołnierzami. Był członkiem zarządu Podlaskiego Komitetu Obywatelskiego Funduszu Obrony Narodowej, który powstał w grudniu 1936 r. Za działalność społeczną został odznaczony przez władze państwowe następującymi odznaczeniami: Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski (7 listopada 1925 r.) i Złotym Krzyżem Ligii Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej (28 listopada 1937 r.).

ORGANIZACJA CENTRALNYCH INSTYTUCJI DIECEZJALNYCH

Po objęciu rządów w diecezji 2 grudnia 1918 r. ksiądz biskup przystąpił do organizacji instytucji diecezjalnych.

Kuria diecezjalna

Biskup Przeździecki już na wstępie mianował wikariusza generalnego, kanclerza, notariuszy, egzaminatorów prosynodalnych, cenzorów ksiąg religijnych

oraz skarbnika diecezjalnego. Biskupem sufraganiem został bp Czesław Sokołowski, który pełnił też funkcję wikariusza generalnego aż do śmierci ordynariusza w maju 1939 r. Po wikariuszu generalnym najważniejsze stanowisko w Kurii zajmował kanclerz (Dmowski, 2013, s. 189–198). Siedziba Kurii diecezjalnej początkowo znajdowała się w Siedlcach, następnie w Janowie Podlaskim, a od 23 sierpnia 1921 r. ponownie w Siedlcach. Zasadniczy podział zadań w kurii nastąpił w 1929 r., w którym biskup wydał *Instrukcję dla Kurii Diecezji Podlaskiej* (Dmowski, 2013, s. 194), dzieląc ją na dwanaście referatów – działów. Nadzór nad całością prowadzonych w Kurii spraw sprawował kanclerz i wikariusz generalny.

Do kolejnej reorganizacji siedleckiej Kurii doszło w 1939 r. Dnia 21 stycznia tego roku ordynariusz podpisał kolejną *Instrukcję dla Kurii Diecezji Podlaskiej*, która obowiązywała już od 1 lutego tego roku.

Sąd Biskupi

Sąd Biskupi został powołany (na mocy nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.) już następnego dnia po ingresie biskupa, to jest 2 grudnia 1918 r. Uprawnienia Sądu Biskupiego opierały się na przepisach Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Synodu Diecezjalnego Podlaskiego. Trybunałem II instancji był dla Sądu Biskupiego Sąd Metropolitalny w Warszawie. W strukturze organizacyjnej sądu wyróżniono następujące stanowiska: oficjał i jego zastępca, defensor (obrońca węzła małżeńskiego), promotor sprawiedliwości, sędziowie synodalni, audytorzy, notariusze. Na czele sądu w zastępstwie ordynariusza stał oficjał, a jego zastępcą w przypadku nieobecności oficjała, był wiceoficjał. Z sądem biskupim współpracowali adwokaci świeccy i duchowni oraz lekarze. Większość spraw prowadzonych w sądzie dotyczyła unieważnienia małżeństwa oraz separacji. Siedziba sądu mieściła się kolejno w Janowie Podlaskim, Łukowie, ostatecznie w Siedlcach.

Kapituły

Biskup H. Przeździecki rozpoczął swoje rządy w diecezji, od powołania do istnienia Rady diecezjalnej, na czele z ks. kan. Adolfem Pleszczyńskim. Instytucja ta funkcjonowała i wypełniała tymczasowo zadania przysługujące z prawa kościelnego kapitule katedralnej. Rada diecezjalna została rozwiązana podczas ingresu do katedry w Janowie Podlaskim, 5 stycznia 1919 r., kiedy to zostali mianowani pierwsi kanonicy w osobach księży: Karola Dębińskiego, Tadeusza Osińskiego i Ignacego Jasińskiego. Godność prałata dziekana została zarezerwowana dla przyszłego biskupa pomocniczego. 25 listopada 1919 r. Kongregacja Konsystorska w Rzymie restytuowała powołaną przez bp. H. Przeździeckiego, Kapitułę Katedralną.

Kapituła Katedralna według Kodeksu Prawa Kanonicznego służyła ordynariuszowi w zarządzaniu sprawami diecezjalnymi. Po śmierci ordynariusza kapituła (Dmowski, 2012, s. 75–95) wybierała wikariusza kapitulnego, który zarządzał diecezją do czasu mianowania nowego ordynariusza przez Stolicę Apostolską. Członkowie Kapituły, kanonicy, najbliżsi współpracownicy biskupa, dzielili się na gremialnych, czyli rzeczywistych, oraz honorowych. Pierwsza sesja kapituły odbyła się 18 lutego 1919 r. Na prałata dziekana Kapituły bp Przeździecki powołał, 19 listopada 1919 r., biskupa sufragana, Czesława Sokołowskiego. Dnia 29 kwietnia 1924 r. biskup ordynariusz przeniósł dotychczasową Kapitułę Katedralną z Janowa do Siedlec.

Po przeniesieniu stolicy biskupiej do Siedlec dotychczasowa katedra w Janowie Podlaskim pod wezwaniem Trójcy Świętej otrzymała tytuł kościoła kolegiackiego. W związku z tym powstała przy niej kapituła kolegiacka *Capitulum Collegiale Insigne*. Uczynił to papież Pius XI, wydając 20 lutego 1924 r. breve apostolskie pt. *Cum Venerabilis*. Dekret wykonawczy papieskiego breve wydał bp Przeździecki dnia 29 kwietnia 1924 r. Kapituła Katedralna została przeniesiona do Siedlec, natomiast w Janowie Podlaskim pozostało Wyższe Seminarium Duchowne. Dnia 9 września 1924 r. odbyła się w Janowie uroczystość instalacji członków Kapituły Kolegiackiej Janowskiej. W jej skład weszli duchowni, którzy z powodu limitu miejsc nie mogli wejść do grona kanoników kapituły katedralnej. Równocześnie z tą instalacją odbyła się uroczystość rozpoczęcia roku akademickiego w seminarium duchownym (Grabowski, 1924, s. 154–157). Pierwszy skład kapituły kolegiackiej liczył czterech prałatów i ośmiu kanoników. Jej zebrania odbywały się kilka razy w roku na sesjach zwyczajnych i nadzwyczajnych. W 1928 r. kapituła kolegiacka wprowadziła godność kanoników honorowych, którzy mogli być powoływani także z innych diecezji.

Synod diecezjalny

Bardzo ważnym wydarzeniem służącym scaleniu diecezji podlaskiej i porządkującym jej prawodawstwo był synod diecezjalny, zwołany do Janowa Podlaskiego. W historii diecezji było to wydarzenie bez precedensu, gdyż wcześniej żaden z biskupów nie zwołał synodu, ponieważ pod zaborem rosyjskim było to niemożliwe lub znacznie utrudnione. Na terenie zaboru rosyjskiego obowiązywało zarządzenie cara Aleksandra I z 1818 r., według którego żaden synod nie mógł się odbyć bez pozwolenia rządu. Natomiast dokumenty wypracowane na synodzie musiały ostatecznie uzyskać aprobatę władzy carskiej.

Pierwszy synod w dziejach diecezji podlaskiej odbył się 28–30 sierpnia 1923 r. w Janowie Podlaskim. „Zadaniem synodu było ujednoczenie przepisów

prawnych obowiązujących na terenie diecezji oraz ujednoczenie charakteru i metod pracy duszpasterskiej na jej terenie” (Dmowski, 2013, s. 225). Przygotowania do synodu rozpoczęły się rok wcześniej. Wolę zwołania synodu wyraził bp Przeździecki 16 listopada 1921 r. na VIII konferencji z dziekanami. Na kolejnej konferencji, 25 stycznia 1922 r., mianował promotora i notariusza synodu oraz polecił, aby na kongregacjach dekanalnych przygotowywano wnioski i dezyderaty duchowieństwa. Z kolei 8 czerwca 1922 r. powołał jedenaście komisji w celu przygotowania problematyki synodu. Duchowieństwo mogło zapoznać się z tą problematyką oraz z zadaniami synodu, które zostały opublikowane w *Wiadomościach Diecezjalnych Podlaskich* nr 9 (1922).

Podczas obrad synodu odbyły się trzy sesje publiczne i trzy kongregacje generalne. Ułożono 266 statutów, w których uregulowano wszystkie problemy dotyczące życia religijnego, duszpasterstwa i prawodawstwa diecezjalnego. Dnia 30 sierpnia 1923 r. bp Przeździecki zatwierdził opracowane statuty i zamknął obrady synodu. Uchwały synodu weszły w życie 1 stycznia 1924 r. Drugi synod miał się odbyć w 1938 r., jednak ze względu na chorobę, a później śmierć, biskupa nie doszło do jego zwołania.

Niewątpliwym osiągnięciem synodu obok ujednoczenia przepisów prawnych dotyczących wszystkich dziedzin życia religijnego i funkcjonowania administracji w diecezji, było też przyjęcie księgi *Porządek nabożeństw w kościołach*. Księga ta określała zasady sprawowania nabożeństw w dni świąteczne, zawierała przepisy dotyczące kultu eucharystycznego i maryjnego oraz sprawowania nabożeństw okresowych i świętowania uroczystości narodowych. *Porządek nabożeństw w kościołach* obowiązywał w diecezji przez 95 lat, aż do czasu przyjęcia 1 stycznia 2019 r. nowych uchwał II Synodu Diecezji Siedleckiej.

Seminarium duchowne

Pierwszy biskup odrodzonej diecezji podjął starania o zwrot zajętych przez urzędy państwowe budynków dawnego seminarium janowskiego. Do tego czasu alumni diecezji podlaskiej mieli kontynuować studia w seminarium w Lublinie.

Dnia 8 października 1919 r., w Janowie Podlaskim w odzyskanym gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Janowskiej, czyli Podlaskiej, odbyła się uroczysta inauguracja, pierwszego od wskrzeszenia diecezji, roku akademickiego 1919/1920. Biskup Henryk Przeździecki, wypowiedział wówczas:

Szczęśliwi jesteście, że seminarium nasze diecezjalne wskrzeszamy w tych murach, w którym mieściło się ono długie lata, aż do czasów przesładowania przez schizmatyczny rząd rosyjski, gdy po gwałtownym wywie-

zieniu z Janowa świętobliwego poprzednika Naszego, biskupa Beniamina Szymańskiego, rozproszono zarząd diecezjalny i zamknięto seminarium (Przeździecki, 1928, s. 48).

Na mszy świętej w katedrze janowskiej biskup ordynariusz odczytał dekret erekcyjny i wygłosił przemówienie Powiedział m.in.: „Seminarium nasze ma być szkołą, która wydawać powinna mężów pełnych ducha Bożego, na wszelkie dzieło dobre gotowych (2Tm 3,17), którzy by takim światłem nauki i cnoty jaśnieli, iżby zdołali umiejętnie i skutecznie mądrością napełniać innych” (Dmowski, 2013, s. 231). Rektorem seminarium został biskup sufragan Czesław Sokołowski. Za patrona seminarzystów obrano św. Stanisława Kostkę. Przychylając się do prośby bp. H. Przeździeckiego, papież zgodził się, by seminarium przyjęło imię: Seminarium Benedykta XV. Siedzibą seminarium od 8 października 1919 r. do wybuchu II wojny światowej był Janów Podlaski. Po przeniesieniu stolicy biskupiej do Siedlec, tam również znalazła się siedziba Seminarium Duchownego.

NEOUNIA NA TERENIE DIECEZJI SIEDLECKIEJ

Na początku swego posługiwania na Podlasiu, w jednym liście pasterskim napisał:

Pochodzę z rodziny, początek swój mającej na Podlasiu i dlatego już jako dziecko nasłuchiwałem się o podlaskich męczennikach za wiarę świętą. Serce dziecka, następnie kleryka, wreszcie kapłana, ustawicznie związane było z bohaterskimi wyznawcami Kościoła, a mymi współziomkami. Dlatego nikt się nie dziwił, że gdy w dniu ingresu zbliżyłem się do drzwi świątyni w Janowie, zanim przekroczyłem próg, uklękłem i ucałowałem ziemię zroszoną krwią męczenników (Sobolewski, 2017, s. 138).

We wskrzeszonej w 1918 r. diecezji podlaskiej znaczącą grupę wiernych obrządku łacińskiego stanowili unicy i ich potomkowie, którzy wykorzystali możliwość przejścia do Kościoła rzymskokatolickiego na mocy ogłoszonego w 1905 r. tzw. aktu tolerancyjnego. Ponadto na terenie diecezji zamieszkiwali unicy włączeni do Cerkwi prawosławnej, którzy z różnych względów nie przeszli do Kościoła katolickiego po ukazie tolerancyjnym w latach 1905–1906.

Pragnienie bp. Przeździeckiego, aby szeroko otwarto drzwi Kościoła rzymskokatolickiego dla prawosławnych, wpisywało się także w politykę wschodnią Stolicy Apostolskiej, a zwłaszcza papieża Piusa XI, który w tym celu powołał do

istnienia Kongregację Kościoła Wschodniego i utworzył w Rzymie, 17 października 1917 r., Instytut dla Studiów Wschodnich. W obawie przed ukrainizacją Cerkwi, jak również kierując się racjami polityki państwa polskiego, ordynariusz podlaski uważał, że nowo powstałe parafie neounickie powinny być podporządkowane jurysdykcyjnie miejscowym biskupom łacińskim w tym diecezjach, w których funkcjonowały. Plan taki przedstawił bp Henryk Przeździecki Stolicy Apostolskiej w 1923 r. i otrzymał zgodę na jego realizację. Kongregacja do spraw Kościołów Wschodnich wydała dokument *Zelum Amplitudinis* (10 grudnia 1923 r.) zgodnie z wytycznymi zawartymi w tej instrukcji Stolicy Apostolskiej, na terenie dawnego zaboru rosyjskiego, w miejscowościach, w których ludność prawosławna wyrazi wola przystąpienia do unii lub dojdzie do innych sprzyjających okoliczności, miały być erygowane parafie obrządku słowiańsko-bizantyjskiego, gdzie pracę duszpasterską mieli prowadzić duchowni tegoż obrządku, w zależności od jurysdykcji miejscowego biskupa łacińskiego. W dokumencie tym zawarte jest stwierdzenie, że „Kościół katolicki zostawia nietknięte te wszystkie obrządki i dyscyplinę jakich dany Kościół trzymał się i jakie się znajdują w jego starożytnych i czcigodnych rytuałach. Szczególnie zaś na to trzeba uważać tam, gdzie znajdują się prawosławni pragnący przyłączyć się do Kościoła katolickiego” (Sobolewski, 2017, s. 140).

Papież Pius XI uznawał zasadę: *Nec plus, nec minus, nec alitu*, czyli: „Nic nie dodawać, nic nie ujmować, nic nie zmieniać”. Zgodnie z wytycznymi Stolicy Apostolskiej, neounicy mieli trzymać się wiernie obrządku słowiańsko-bizantyjskiemu, uznawać prymat papieża, którego imię wymieniano podczas sprawowania mszy świętej oraz w neounickim wyznaniu wiary wpisano *filioque*.

Do budowania obrządku słowiańsko-bizantyjskiego zaproszono jezuitów, kapucynów, bazylianów, oblatów i redemptorystów. Trzeba też wspomnieć, że akcja neounijna była prowadzona nie tylko w diecezji podlaskiej, ale również w archidiecezji wileńskiej, łuckiej, lubelskiej i pińskiej, a biskupi tych diecezji otrzymali prawo zakładania parafii neounickich.

W momencie rozpoczęcia akcji neounijnej spodziewano się powrotu do katolicyzmu byłych unitów zmuszonych przez carat do przejścia na prawosławie. Pierwsze działania, nie przyniosły powodzenia. Nie zrażając się niepowodzeniami, bp Przeździecki kontynuował akcję neounijną. W licznych przemówieniach i listach pasterskich zwracał się do duchowieństwa i wiernych z prośbą o życzliwość i pomoc dla prawosławnych, którzy pragną jedności z Rzymem. Dzięki jego zdecydowanej postawie i pracy, w ciągu 15 lat (1924–1939) neounia powoli tworzyła się i krzepła (Sobolewski, 2017, s. 140).

Pierwsza parafia neounicka p.w. św. Praksedy została erygowana 12 kwietnia 1925 r. w miejscowości Hola w powiecie włodawskim. W sumie, w okresie

pontyfikatu bp. Przeździeckiego do II wojny św. powołano 12 parafii neounickich (Rzemieniuk, 1999, s. 105). Według danych kościelnych, w 1938 r. do parafii neounickich należało 1900 wiernych. Po wojnie, w wyniku akcji „Wisła” w 1947 r. wysiedlono większość unitów przemieszczając ich do związku radzieckiego lub na tzw. Ziemię Odzyskane. W czasie akcji „Wisła” statut unity nie gwarantował pozostania na Podlasiu. Dlatego też wierni parafii neounickich oraz prawosławni, aby uchronić się przed przymusowymi wysiedleniami, przechodzili do Kościoła rzymskokatolickiego (Tłumacki, 2007, s. 106–108). Aktualnie pozostała tylko jedna parafia neounicka w Kostomłotach, licząca ok. 140 wiernych. Opiekę biskupią nad parafią sprawuje delegat apostolski, biskup siedlecki Kazimierz Gurda (Wereda, 2018, s. 428).

Episkopat Polski również wypowiadał się za poparciem rozwoju Kościoła Bizantyjsko-Słowiańskiego w naszym kraju. Chrystus bowiem – jak nauczali biskupi – powołał wszystkie narody do Kościoła, a nie do obrządku łacińskiego. Nie wszyscy jednak biskupi opowiadali się za utworzeniem w Polsce nowego obrządku. Stanowisko bp. Przeździeckiego w sprawie unii było umiarkowane; pragnął on działać stosownie do życzenia Stolicy Apostolskiej, a jednocześnie uwzględniał polską rację stanu, mianowicie, aby w kraju panowała jedność. W swoich listach zachęcał katolickie rodziny w diecezji, aby modliły się o zjednoczenie chrześcijaństwa. Na konferencji dziekańskiej w 1926 r. mówił: „Nie pozwólmy na żaden ucisk, przymus. Nie w swarach, kłótniach, nienawiści, lecz w zgodzie, jedności i miłości buduje się Królestwo Boże” (Matyska, 2003, s. 65). Księża katolicycy byli natomiast na ogół negatywnie ustosunkowani do dzieła tworzenia nowego obrządku w łonie Kościoła katolickiego. Podobne stanowisko również prezentował biskup lubelski, Marian Fulman. Jego zdaniem, byłoby korzystniej, zarówno dla Polski i polskiego Kościoła oraz dla samych prawosławnych, aby przyjmowali katolicyzm w obrządku łacińskim, pomijając drogę pośrednią, jaką był obrządek bizantyjsko-słowiański. Nowy obrządek, według niego, nie zapewniał ściślejszego związania ludności prawosławnej z resztą społeczeństwa polskiego. Inne spojrzenie w tej kwestii miał natomiast bp H. Przeździecki który w swoich wypowiedziach podkreślał, że

jest tylko jeden prawdziwy Kościół Chrystusowy, którego widzialną głową jest Biskup rzymski, a obrządki nie dzielą Kościoła, podobnie jak nie dzielą języki jedności ludzkiej rodziny. W Kościele katolickim nie ma lepszych lub gorszych obrządków, wszystkie są święte, wszystkie czcigodne (Matyska, 2003, s. 67).

Podobne zastrzeżenie zgłaszał kard. August Hlond. Ogół Polaków przyznawał jednak rację bp. Fulmanowi. Władze polityczne Polski z jednej strony widzia-

ły w ruchu unijnym nadzieję na integrację społeczności prawosławnej z narodem polskim w ramach kościoła katolickiego, ale z drugiej strony obawiały się wzrostu konfliktów. Ostatecznie zaczęło dominować to drugie stanowisko. Ministerstwo Wyznań i Oświecenia Publicznego wydało 24 listopada 1924 r. następujące oświadczenie: „Rząd Polski winien się zastrzec przeciw wprowadzaniu przez księdza biskupa Henryka Przeździeckiego nowego obrządku słowiańsko-katolickiego na terenie Rzeczypospolitej, gdyż akcja ta nie rokuje dla państwowości i narodowości polskiej żadnej korzyści, natomiast grozi komplikacjami” (Rzemieniuk, 1999, s. 67). Ruch unijny, zdaniem władz polskich, nie ma walorów polonofilskich, asymilacyjnych i konsolidujących, przeciwnie – aktywizuje ludność prawosławną przeciw Polsce. Negatywne stanowisko władz państwowych poparła znaczna część polskiej prasy. Ostatecznie sytuacja ta unormowała się z chwilą podpisania 20 czerwca 1938 r. układu „W sprawie byłych unickich Kościołów i Kaplic, które zostały odebrane Kościołowi Katolickiemu przez Rosję” między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. W uznaniu zasług bp. Przeździeckiego dla neounii papież Pius XI powołał go w 1932 r. na konsultora św. Kongregacji dla Kościoła Wschodniego (Dydycz, 2014, s. 29). Kościół katolicki w Polsce miał dwa obrządki: łaciński i bizantyjsko-słowiański.

Sytuacja geopolityczna jaka zaistniała w Europie, po zakończeniu I wojny światowej, przyczyniła się, że po 123 latach rozbiorów Rzeczpospolita Polska ponownie zaistniała na mapach świata. Nie ulega wątpliwości, że powyższa sytuacja przyczyniła się do reaktywowania diecezji podlaskiej na mocy bulli papieża Benedykta XV z 24 września 1918 r. Pierwszym biskupem wskrzeszonej diecezji został bp Henryk Przeździecki, kapłan archidiecezji warszawskiej. Pasterz diecezji podlaskiej przyjął na siebie bardzo trudne zadanie organizacji od podstaw diecezjalnych struktur administracyjnych, życia religijnego i pracy duszpasterskiej. Świadom podjętego ciężaru, pisał:

Po latach z górą pięćdziesięciu wstaje do życia diecezja Podlaska, a wstaje w chwili, gdy cała Polska budzi się z długiego letargu niewoli. Bóg łaskaw, że ta umęczona połać naszej ziemi, te drugie katakumby, doczekały się swego triumfu (...) Objąłem Mili Moi, diecezje w warunkach wyjątkowo trudnych. Nie lękam się jednak, ponieważ ufam Bogu (...) Nie liczę na siebie lecz na tego, który umacnia słabe i na umiłowanie Wasze sprawy Bożej. Przy pomocy Bożej rozpocząłem organizację diecezji, obecnie zwracam się

do Was, abyście mi pomogli. Nie ja sam budować będę diecezję lecz razem z Wami; Ukochani Moi. Wiem, że wojna Was zubożyła. Gdybym mógł, czekał bym jeszcze z odwołaniem się do serc Waszych o grosz ofiary na potrzeby diecezji. Lecz Wy sami nie pozwalacie mi odwlekać tej sprawy. Codziennie zwracacie się do mnie o kapłanów, których pragniecie mieć w świątyniach swoich. Kuria moja zasypywana jest całym stosem różnych spraw, do których załatwienia potrzebni są mi pomocnicy (Przeździecki, 1928, s. 36–37).

Mimo wielu trudności, jakie napotykał, bp. Henryk Przeździecki, bardzo szybko odtworzył na terenie diecezji, struktury administracyjne oraz dekanalne i parafialne. W momencie objęcia rządów, na początku 1919 r. diecezja była podzielona na 9 dekanatów, a w 4 lata później w 1923 r. dekanatów było 18. „W 1918 r. diecezja miała 110 parafii i dwie filie duszpasterskie, zaś w roku 1936 na Podlasiu istniało już 228 parafii i 22 filie duszpasterskie, które z czasem stały się samodzielnymi parafiami” (Sobolewski, 2017, s. 127).

W okresie swojego pontyfikatu biskup podlaski powołał do istnienia 103 parafie obrządku łacińskiego i 12 obrządku bizantyjsko-słowiańskiego.

Biskup Przeździecki był doskonale zorientowany, że na terenie podległym jego jurysdykcji mieszkały tysiące prawosławnych, którzy w trudnym czasie I wojny św. zostali pozbawieni opieki religijnej ze strony swych kapłanów. Wielu z nich zwracało się z prośbami do biskupa podlaskiego o opiekę duchową. W 1921 r. w granicach diecezji mieszkało 37 tysięcy prawosławnych, głównie w powiecie włodawskim i białskim. Wojna oraz rewolucja bolszewicka spowodowały rozpad struktur parafialnych Cerkwi prawosławnej i odbiły się na jej kondycji nie tylko w Rosji, ale i w Polsce. Rozumiejąc potrzeby religijne prawosławnych oraz byłych unitów, którzy przyjęli prawosławie podczas prześladowań, ordynariusz podlaski uważał, że należy utworzyć dla nich parafie katolickie obrządku wschodniego, które będą podporządkowane biskupowi łacińskiemu. Stanowisko bp. Przeździeckiego w sprawie otwarcia drzwi Kościoła katolickiego dla prawosławnych było zbieżne z polityką wschodnią Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza papieża Piusa XI, który bardzo interesował się sytuacją prawosławia w Europie Wschodniej i Rosji. Jakkolwiek władze polskie wrogo odnosiły się do idei i działań bp. Przeździeckiego uważając, że szkodzą one polskim interesom narodowym, to jednak dzięki jego zdecydowanej postawie w ciągu 15 lat (1924–1939) neunia, którą bardzo popierał, powoli tworzyła się i krzepła.

Jubileusz 200-lecia istnienia diecezji stanowi doskonałą okazję do wyrażenia oceny, że bp Henryk Przeździecki wpisał się w dzieje diecezji siedleckiej, jako promotor odnowy i jako ten, na kim spoczął ciężar odbudowy zniszczonych po

czasach zaborów i I wojny światowej struktur kościelnych na Podlasiu oraz zadanie odnalezienia klucza jedności Kościoła na ziemi uświęconej męczeńską krwią unitów, prześladowanych z powodu ich więzi z następcą Piotra. Niosąc tę wielką odpowiedzialność, był jednocześnie wrażliwy i otwarty na potrzeby, nie tylko na terenie swojej diecezji i ojczyzny, ale także w innych krajach Europy i świata.

Reasumując, należy podkreślić, że działalność bp. Henryka Przeździeckiego, wielkiego męża stanu zarówno na forum kościelnym jak i narodowym, przyczyniła się pozytywnie do stabilizacji stosunków religijno-społecznych i politycznych w diecezji podlaskiej w okresie międzywojennym w II Rzeczypospolitej.

Bibliografia:

- Aleksander, O. (1933). *Powrót cudownego obrazu Matki Bożej do Leśnej na Podlasiu*. Częstochowa.
- Aleksandrowicz, P. (1971). *Diecezja siedlecka czyli podlaska*. Siedlce.
- Balicki, L. (1985). Biskup Henryk Przeździecki jako negocjator z Rządem. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 32 (4), 5–25.
- Błoński, B. (1989). Biskup Henryk Przeździecki – pierwszy ordynariusz wskrzeszonej Diecezji Siedleckiej, czyli Podlaskiej. *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie*, (4–5), 156–163.
- Błoński, B., Dmowski, R., Wereda, D. (2018). *Diecezja Siedlecka 1918–2018, Studia i materiały z dziejów*. Siedlce: Unitas.
- Buzek, J. (1918). *Projekt konstytucji państwa polskiego i ordynacji sejmowej oraz uzasadnienie i porównanie projektu konstytucji państwa polskiego z innymi konstytucjami*. Warszawa.
- Dmowski, R. (2012). Kapituły Diecezji Podlaskiej w latach 1918–1939. *Prace Archiwalno-Konserwatorskie*, (18), 75–95.
- Dmowski, R. (2013). *Unitis Viribus. Diecezja Podlaska w II Rzeczypospolitej*. Warszawa.
- Dudka, F. (1999). Zarys historyczny dziejów Diecezji Siedleckiej. W: E. Jarmoch (red.) *Katalog Diecezji Siedleckiej 1999* (s. 46–59). Siedlce: Kuria Diecezjalna w Siedlcach.

- Dydycz, R. (2014). Neounijna akcja Biskupa Henryka Przeździeckiego. *Podlaski Kwartalnik Kulturalny*, (4), 22–36.
- Grabowski, J. (1924). Początek Roku Seminaryjnego 1924–1925 w Wyższym Seminarium Duchownym w Janowie Podlaskim. *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie*, (8–10), 154–157.
- Jarmoch, E. Bylina, S. (2018). *Te Deum Laudamus. Biskupi – Duchowieństwo – Ruchy Religijne Diecezji Siedleckiej w latach 1918–2018*. Siedlce: Wydawnictwo Unitas.
- Koszt, S. (1939). Ostatnie dni i chwile w życiu Jego Ekscelencji księdza biskupa Podlaskiego Henryka Przeździeckiego. *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* (6), 199–202.
- Madej, A. Krawczyk, R. (2018). Historia procesu beatyfikacyjnego Unitów Podlaskich – Męczenników z Pratulina. *Roczniki Dziejów Ruchu Ludowego*, (37), 337–353.
- Mysiek, W. (1966). *Kościół Katolicki w Polsce w latach 1918–1939*. Warszawa.
- Nabywaniec, S. (2009). Neounia. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. XIII (s. 923–925). Lublin.
- Niebielski, Z.E. (2012). Przeździecki Henryk. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. XVI (s. 719–722). Lublin.
- Przeździecki, H. (1918). List pasterski J. E. ks. dr. H. Przeździeckiego wydany przy objęciu diecezji podlaskiej z dnia 21.XI.1918 roku. *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie*, 1918–1999, 8–14.
- Przeździecki, H. (1928). *Listy pasterskie i przemówienia 1918–1928*. Poznań.
- Rzemieniuk, F. (1999). *Kościół Katolicki obrządku bizantyńsko-słowiańskiego (Neounia)*. Lublin.
- Sobolewski, Z. (2017). *Imię Twoje wysławiamy. Dzieje Diecezji Siedleckiej (1818–2018)*. Siedlce.
- Stefanowski, M. (1927). Cudowny Obraz Matki Boskiej Kodeńskiej w Siedlcach. *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie*, (8).
- Szkopowski, M. (1939). Zmarł świętej pamięci biskup Henryk Przeździecki na posterunku 11.V.1939 roku. *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie*, (7–8), 310–312.
- Tłomacki, A. (2007). Kościół rzymsko-katolicki obrządku bizantyńsko-słowiańskiego (Kościół neounicki) na południowym Podlasiu w latach 1924–1947. *Radzyński Rocznik Humanistyczny*, 5, 96–130.
- Wereda, D. (2018). Kościół unicki w dziejach diecezji siedleckiej. W: B. Błoński, R. Dmowski, D. Wereda (red.), *Diecezja Siedlecka 1818-2018. Studia i materiały z dziejów* (s. 393–428). Siedlce: Wydawnictwo Unitas.
- Włodarczyk, J. (1968). Wskrzeszenie diecezji podlaskiej i jej organizacja. *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie*, (10), 121–224.

THE MAIN PROBLEMS OF THE DIOCESE OF SIEDLCE AFTER REGAINING INDEPENDENCE IN THE WRITINGS AND ACTIONS OF BISHOP HENRYK PRZEŹDZIECKI

SUMMARY

The person of Henryk Przeździecki, the first bishop of the restored Diocese of Podlachia (i.e. Siedlce) is worth reminding in the 200-th anniversary of the foundation of the Diocese, due to his enormous services for the Church in Poland. The paper is divided into four parts. The first part is devoted to the biography of the bishop, and the second concentrates on the bishop's activity related to the organisation and management of the diocese and as a member of the Episcopate of Poland. The third part presents an outline of the central institutions of the diocese organized by bishop Henryk Przeździecki. The last part focuses on the problem of Neo-Union in the Diocese of Siedlce.

NOTY O AUTORACH

Ks. prof. dr hab. Krzysztof BARDSKI – kapłan Archidiecezji Warszawskiej, wykładowca na UKSW i PWTW, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, tłumacz i redaktor Biblii Ekumenicznej i Biblii Edycji św. Pawła, autor książek o tematyce biblijnej i patrystycznej oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnych. Specjalizuje się w zakresie hermeneutyki i filologii biblijnej, historii interpretacji Biblii w tradycji chrześcijańskiej i żydowskiej.

O. dr Jarosław CHARCHUŁA SJ – jezuita, socjolog. Absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II a także Papieskiego Wydziału Teologicznego *Collegium Bobolanum* w Warszawie. Uczestnik programów stypendialnych, m.in. na Uniwersytecie Papieskim *Comillas* w Madrycie. W latach 2004-2011 aktywnie zaangażowany we współpracę ze społecznością Romską na obszarze Małopolski. W latach 2012-2015 współpracował ze Schroniskiem dla Nieletnich Dziewcząt i Zakładem Poprawczym w Warszawie-Falenicy i z Policijną Izbą Dziecka. Obecnie wykładowca Akademii *Ignatianum* w Krakowie, gdzie pełni też funkcję Zastępcy Dyrektora Instytutu Nauk o Wychowaniu ds. Dydaktycznych. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej PAN jak również Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

Ks. mgr lic. Marcin KŁOSOWSKI – kapłan diecezji gliwickiej, teolog i psycholog, psychoterapeuta indywidualny, par i rodzin, obecnie uczestnik studiów doktoranckich z zakresu psychologii w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, prowadzi zajęcia z psychologii w PWTW.

Ks. prof. dr hab. Roman KRAWCZYK – profesor w Zakładzie Dziejów Dawnych Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach.

Dr Rafał ŁATKA – historyk i politolog, dr nauk społecznych z zakresu nauk o polityce (specjalność historia najnowsza Polski), pracownik Biura Badań Historycznych IPN, koordynator Centralnego Projektu Badawczego IPN: „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce 1944-1989”, redaktor naukowy serii wydawniczej: „Kościół katolicki w dokumentach”. Autor

książek: *Kościół katolicki w Polsce rządzonej przez komunistów*, Warszawa 2017 (wspólnie z Józefem Mareckim); *Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*, Poznań-Warszawa 2017 (wspólnie z Konradem Białeckim, Rafałem Reczkiem i Elżbietą Wojcieszuk); *Polityka władz PRL wobec Kościoła katolickiego w województwie krakowskim w latach 1980-1989*, Kraków 2016; *Komuniści i Kościół w Polsce „ludowej” w perspektywie centralnej i krakowskiej*, Warszawa 2016; *Pielgrzymki Jana Pawła II do Krakowa w oczach SB. Wybór dokumentów*, Kraków 2012; redaktor wielu tomów studiów. Sekretarz redakcji czasopisma „Pamięć i Sprawiedliwość”, członek redakcji pism „Glaukopis” i „Myśl.PL”.

O. dr Krzysztof NIEWIADOMSKI OFMCap – kapłan w zakonie Braci Mniejszych Kapucynów, doktor teologii moralnej (UPJP II), wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów Prowincji Krakowskiej w Krakowie. Autor książki *Rola komunikacji niewerbalnej w budowaniu relacji osobowych. Aspekt teologicznomoralny*. Obecnie przebywa w Rzymie w celu ukończenia Studium Kongregacji ds. Świętych.

Ks. dr hab. Marek TATAR, prof. UKSW – prezbiter diecezji radomskiej, kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej w UKSW, kierownik Podyplomowych Studiów Kierownictwa Duchowego UKSW. Krajowy duszpasterz powołań przy Konferencji Episkopatu Polski, Konsultant Komisji ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski. Autor wielu artykułów i wystąpień z zakresu duchowości chrześcijańskiej, w Polsce i poza jej granicami. Przestrzenie badawcze: duchowość chrześcijańska, mistyka, duchowość ontyczna, duchowość ekumeniczna.

Ks. mgr lic. Jan WOJCIECHOWSKI – kapłan Archidiecezji Warszawskiej. W 2010 r. obronił pracę magisterską z teologii dogmatycznej poświęconą historii rozumienia terminu „osoba” w teologii katolickiej, w ujęciu J. Ratzingera. W 2012 r. rozpoczął studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie Gregorianum w Rzymie, a w 2014 napisał pracę licencjacką *The theological language of st. Thomas Aquinas*. Obecnie przygotowuje się do obrony doktoratu pod tytułem: *Palamas’ Implicit Epistemology as a Key to Understanding his Doctrine concerning the Distinction between Essence and Energies in God*. Zainteresowania: teoria poznania i semantyka w kontekście teologii dogmatycznej i teorii duchowości.

SPIS TREŚCI

STUDIA TEologiczne I FILOzoficzne

- Ks. Marek Tatar**, *Rozum wobec wiary – współczesna pokusa gnostycyzmu*
Reason in relation to faith – the contemporary temptation of Gnosticism 6
- Ks. Jan Wojciechowski**, *Ontologia aktów chcenia i poznania według św. Maksyma Wyznawcy jako przyczynek do rozumienia relacji natury i łaski*
Maximus the Confessor's theology of the two wills of Christ as a hint to understanding the relationship of nature and grace 26
- O. Krzysztof Niewiadomski OFMCap**, *Gli orientamenti „Per vino nuovo otri novi” alla luce del personalismo assiologico di D. von Hildebrand*
Guidelines „New Wine in New Wineskins” from the point of view of axiological personalism 44
- Ks. Krzysztof Bardski**, *„Pieśń duchowa” św. Jana od Krzyża – przekład, aluzje biblijne i symbolika*
St. John's of the Cross Spiritual Canticle – translation, biblical allusions and symbolism 60

PROCESY SEKULARYZACJI

- Ks. Marcin Kłosowski**, *Adolescencja współczesnej kultury zachodniej – kryzys tożsamościowy i sekularyzacja*
Adolescence of modern Western culture – identity crisis and secularization **82**
- Ks. Jarosław Charchuła SJ**, *Etyka „otwarta” na religię. Krytyka założeń teorii sekularyzacji opartej na koncepcji José Luis López Arangurena*
Ethics “open” to religion. Criticisms of the theory of secularization based on the concept of José Luis López Aranguren **104**

STUDIA HISTORYCZNE

- Rafał Łatka**, *Prymas Józef Glemp wobec opozycji politycznej w latach 1983–1984*
Primate Józef Glemp and the political opposition in years 1983-1984 **120**
- Ks. Roman Krawczyk**, *Główne problemy diecezji siedleckiej po odzyskaniu niepodległości w pismach i działaniach bp. Henryka Przeździeckiego*
The main problems of the diocese of Siedlce after regaining independence in the writings and actions of Bishop Henryk Przeździecki **140**

