



Społeczeństwo

**Studia, prace badawcze i dokumenty
z zakresu nauki społecznej Kościoła**

**Rok XXXVI
2026 nr 1 (173)
styczeń–marzec**

**Kwartalnik
ISSN 1426-4196**

Warszawa 2026

RADA NAUKOWA

W. Dłubacz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / B. Drożdż, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu / A. Dylus, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / A. Dziuba, Biskup Łowicki / S. Fel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / W. Kawecki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / K. Kietliński, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / J. Kupny, Arcybiskup Metropolita Wrocławski / P. Król SCJ, Duszpasterstwo Przedsiębiorców i Pracodawców TALENT / P. Mazurkiewicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / R. Nęcek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II / W. Misztal, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II / S. Skobel, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Lista recenzentów, procedura recenzowania artykułów naukowych oraz informacje dla autorów przygotowujących artykuły dostępne na stronie internetowej czasopisma

Redaktor naczelny: ks. prof. PWT dr hab. Bogusław Drożdż

Członkowie redakcji: ks. dr Dariusz Wojtecki, Piotr Sutowicz

Sekretarz redakcji: Maciej Szepietowski

Wydawca wersji włoskiej: Fundacja „Giuseppe Toniolo”, Werona, www.fondazionetoniolo.it

Wydawca wersji polskiej: Fundacja Civitas Christiana, Warszawa, www.fundacja.civitaschristiana.pl

Adres redakcji: 00-519 Warszawa, ul. Wspólna 25, tel. 722 090 847

e-mail: spoleczenstwo@civitaschristiana.pl, www.spoleczenstwo.civitaschristiana.pl

Skład i redakcja techniczna: Diecezjalne Centrum Edukacyjne w Legnicy

e-mail: centrum@diecezja.legnica.pl, www.centrum.diecezja.legnica.pl

Grafiki: Justyna Szewczyk

Nakład 100 egz.

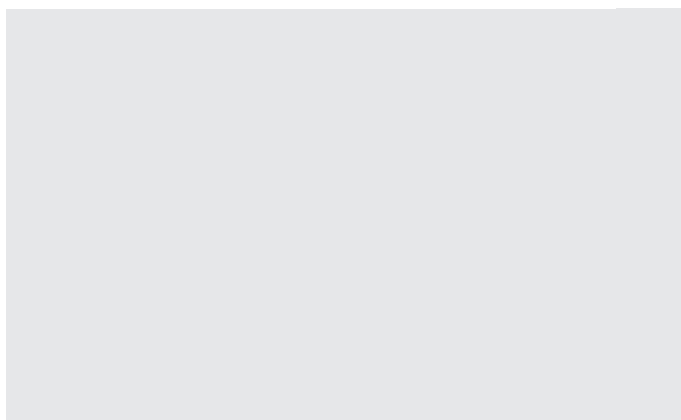
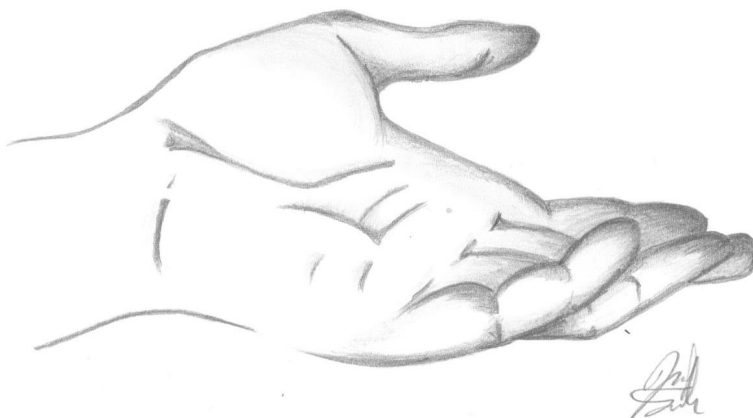
Druk: Wydawnictwo Drukarnia Kokocińska Sp. z o.o.

ul. Nowa Osada 21A

57-400 Nowa Ruda



Wobec sytuacji granicznych



OD REDAKCJI

Radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych, są również radością i nadzieją, smutkiem i lękiem uczniów Chrystusa i nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich sercach

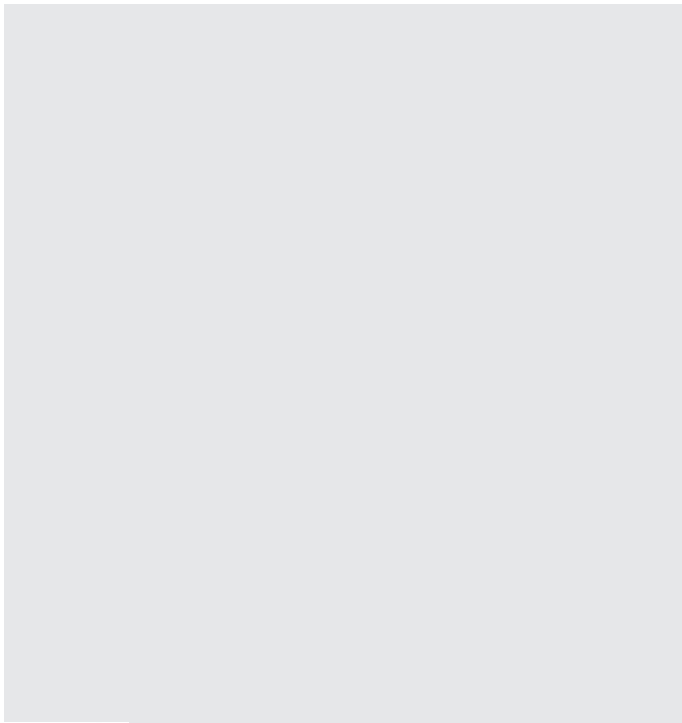
– to pierwsze słowa *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. Radość przeplata się ze smutkiem, a nadzieja zderza się z lękiem. Tym, co łączy obie strony, są sytuacje graniczne, które żywo wpisują się w ludzkie doświadczenie osobiste, ale także społeczne.

Czy radość przewycięży smutek? Czy nadzieja pokona lęk? Oczywiście, wszystko jest możliwe. Dla rozwikłania problemów potrzebne są zrozumienie i działanie. Zrozumienie nastąpi, gdy będzie światło. Działanie będzie skuteczne, jeśli tylko zafunkcjonują zasady. Niech zatem wobec wszelkich sytuacji granicznych i każdego innych, mniej zdefiniowanych, „[...] zajaśnieją płynące od Chrystusa zasady i światło” (*Gaudium et spes*, 46). Te zasady formuje katolicka nauka społeczna, a siła ich obowiązywania wynika z autorytetu prawdziwych wartości.

Zapraszamy do lektury naszego czasopisma.

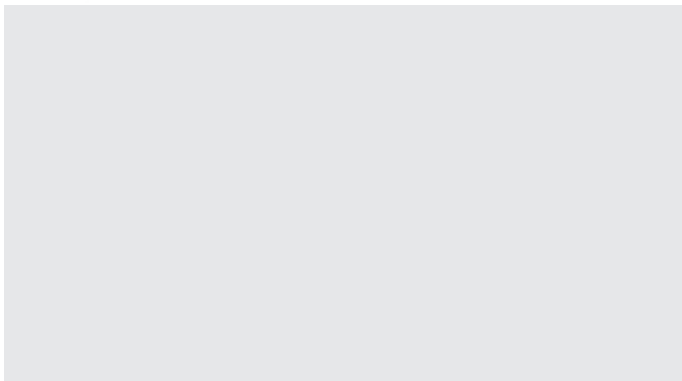
Ks. Bogusław Drożdż
redaktor naczelny

Warszawa – Legnica, 19 marca 2026 r.,
w uroczystość św. Józefa, Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny



Handwritten signature or mark.

Studia i prace badawcze



Krystian Łukasik*

CEZURA ŚMIERCI W LITERACKIM UJĘCIU
ARTHURA SCHNITZLERA (1862-1931)
NA PODSTAWIE OPOWIADANIA
*DER TOD DES JUNGGESELLEN*¹

DEATH AS CAESURA IN THE LITERARY VISION
OF ARTHUR SCHNITZLER (1862-1931): AN ANALYSIS OF
DER TOD DES JUNGGESELLEN

Abstract: Arthur Schnitzler is one of the leading figures of German-language modernist literature. As is widely known, this era was revolutionary in every aspect. Most notably, interpersonal relationships and moral principles changed at that time. Emotional instability, the desire to seize the moment, and an increased focus on the individual led to a moral revaluation. The author himself can also be associated with a certain fascination with dying, death and the psychological ambivalence people exhibit toward these processes. The short story *Der Tod des Junggesellen* (1912) weaves together themes of social change, secrecy, and infidelity in human relationships around the central motive of death and a *post-mortem* letter addressed to friends summoned to witness the dying man's final hour. Death, in this context, becomes an unmistakable occasion for honest confessions – yet these revelations seem less like acts of remorse than calculated gestures of revenge or spite.

Keywords: Arthur Schnitzler, *Der Tod des Junggesellen*, modernism, death, mystery.

Kontakty międzyludzkie w czasie epoki literackiej modernizmu są zaskakujące oraz stanowią wyznacznik nowych zasad moralnych, które są przewrotne i różnią

* Krystian Łukasik – badacz niezależny, absolwent germanistyki (licencjat) oraz politologii (magisterium) Uniwersytetu Wrocławskiego. Aktualne zainteresowania naukowe dotyczą zagadnień socjologicznych, takich jak rynek pracy, rewolucja cyfrowa oraz sztuczna inteligencja; ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5180-3508>.

¹ Artykuł stanowi zmodyfikowaną, uzupełnioną oraz tematycznie ukierunkowaną wersję pracy: K. Łukasik, *Motyw tajemnicy i niewierności w opowiadaniu Arthura Schnitzlera „Der Tod des Junggesellen” (1908)*, praca licencjacka powstała pod kierunkiem A. Gajdis w Instytucie Filologii Germańskiej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2022.

się od wzorców zachowań społecznych, znanych z poprzednich epok. Społeczność żyjąca w czasie modernizmu skłaniała się do podążania za pewnymi wzorcami zachowań bądź poglądami, które na przełomie XIX i XX w. stanowiły mocny akcent: *Heimatkunstabewegung*, dekadencja czy *fin de siècle* – w znacznym stopniu przyczyniły się do zobrazowania wizerunku tego czasu oraz scharakteryzowały labilność emocjonalną jednostki oraz jej próby poszukiwania spełnienia w życiu². Kryzys wartości moralnych panujący w społeczeństwie modernizmu wyraża przede wszystkim koncentracja jednostki na sobie oraz dbanie wyłącznie o swoje własne dobro i przyjemność; to sprawia, że zasady, które decydowały wcześniej o dobrym wychowaniu człowieka, w dobie modernizmu zdają się nie mieć dalszego zastosowania. Ta przewrotność unaocznia, do czego może posunąć się człowiek w celu zaspokojenia swoich własnych żądy.

Prezentowany artykuł stara się te cechy charakterystyczne modernizmu pokazać na przykładzie cezury śmierci w opowiadaniu Arthura Schnitzlera (1862-1931) *Der Tod des Junggesellen* (1908). Ponieważ sam autor, jak i jego dzieło pozostają w Polsce stosunkowo nieznane, analizę poprzedza zwięzła charakterystyka modernizmu, by na jej tle umiejscowić krótki rys biograficzny, a także streszczenie głównych motywów utworu.

1. EPOKA, AUTOR, DZIEŁO

1.1. CHARAKTERYSTYKA MODERNIZMU

Istnieje wiele możliwych definicji modernizmu. Tu rozumiany jest on jako epoka literacka, mimo całej jej wielowymiarowości, trwająca na przełomie wieków XIX i XX, kiedy to specjaliści z różnych dziedzin zachęcali społeczeństwo przełomu wieków do pozytywnego postrzegania świata. Nastąpił wówczas pewien przewrót obyczajowy, a każdy, kto pragnął w jakiś sposób się wyróżnić, starał się w swoich czynach być rewolucyjny i nowoczesny. Wówczas pojawiły się antagonizmy oddające nastrój tamtych czasów. Przestał istnieć wzorzec, który kategoryzował elementy nadające się do rozważenia, wykazywano zainteresowanie każdym człowiekiem, nastrojem, emocją i zjawiskiem. Społeczństwo było podzielone, nie wszyscy potrafili dostosować się do nowej rzeczywistości. Niektórzy badacze interpretują dzieła literackie tamtego czasu jako „sztukę nerwów”, która ma za zadanie

² Por. *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, red. W. Beutin [i in.], Stuttgart 2008, s. 342-369; P.J. Brenner, *Neue deutsche Literaturgeschichte. Vom „Ackermann“ zu Günter Grass*, Berlin – New York 2011, s. 204-212; C. Földes, D. Haberland, *Nahe Ferne – ferne Nähe. Zentrum und Peripherie in deutschsprachiger Literatur, Kunst und Philosophie*, Tübingen 2017, s. 158; M. Herzfeld, *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2001, s. 355.

odzwierciedlić faktyczny stan umysłu i emocje artysty, jego wewnętrzny niepokój, a nie opisywać rzeczywistość³.

[W]ielbiono nadczłowieka, zachwycano się zdrowiem i słońcem [...] entuzjazmowano się wiarą w bohaterów, ale i społeczną wiarą w przeciętnego szarego człowieka. Ludzie byli wierzący i sceptyczni [...], dążący do naturalnej prostoty, jak i do wykwintu [...]. Marzono o starych alejach pałacowych, jesiennych ogrodach, [...] narkotykach, chorobach i demonach [...]⁴

Obok modernizmu należy wymienić także, kształtujący się pod koniec XIX w., naturalizm, który odzwierciedlał kryzys w naturze społecznej i starał się transparentnie przedstawić twardą rzeczywistość, gdzie alkoholizm, prostytucja oraz życie w biedzie stanowiły wiodące tematy⁵.

1.2. SCHNITZLER I JEGO CZASY

Arthur Schnitzler urodził się 15 maja 1862 r. w Wiedniu i był najstarszym synem w rodzinie Schnitzlerów. Jego rodzice wywodzili się ze środowiska lekarzy. Czasy szkolne nie były dla niego istotne, był zupełnie zwyczajnym, nieodbiegającym od normy uczniem. Instytucja mająca duże znaczenie dla jego rozwoju to wiedeński *Burgtheater*, co podkreślał także w swojej autobiografii. Wówczas nie wykazywał zbytniego zainteresowania sportem, nie uczęszczał na lekcje wychowania fizycznego w szkole, ale trenował szermierkę oraz jazdę konno. Był jednak w obydwu dyscyplinach raczej przeciętny. W młodości odkrył kolarstwo, które mocno go pochłaniało. Wycieczki górskie – inna z jego fascynacji – pozwoliły mu na lepsze zrozumienie natury. Religia właściwie nie stanowiła żadnej konkretnej wartości w rodzinie Schnitzlerów, przez co na próżno szukać elementów z nią związanych w twórczości Arthura⁶.

W 1879 r. 17-letni Arthur skończył szkołę, zdając maturę z wyróżnieniem. W tym samym roku rodzina Schnitzlerów opuściła Wiedeń i wyjechała do Amsterdamu, gdzie miał się odbyć kongres medyczny. Przyszły student medycyny miał wyłącznie czerpać profity z pobytu w Holandii. Sam jednak nie był tym nazbyt zachwycony, choć marzenia o zawodzie lekarza towarzyszyły mu już od

³ Por. *Deutsche Literaturgeschichte*, s. 342; P.J. Brenner, *Neue deutsche Literaturgeschichte*, s. 195; C. Dipper, *Moderne*, s. 2-3, <www.zeitgeschichte-digital.de> [dostęp: 12.04.2025]; R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 1971, s. 67.

⁴ *Tamże*, s. 67.

⁵ Por. P.J. Brenner, *Neue deutsche Literaturgeschichte*, s. 198-210; I. Stöckmann, *Naturalismus. Lehrbuch Germanistik*, Stuttgart 2011, s. 4.

⁶ Por. A. Schnitzler, *Jugend in Wien. Eine Autobiographie*, Wien – München – Zürich 1968; R. Wagner, *Arthur Schnitzler. Eine Biographie*, Wien – München – Zürich – New York 1981, s. 15-28. Większość oryginalnych dzieł Schnitzlera jest cytowana za: A. Schnitzler, *Gesammelte Werke* [Chicago 2022].

najmłodszych lat. Kariera dzieci Schnitzlerów była odgórnie zaplanowana, sam Arthur wykazywał wyłącznie zamiłowanie do pisania, dlatego też rozsądną decyzją było podążanie śladem ścieżki wyznaczonej przez rodziców, czyli poświęcenie życia roli, dzięki której cieszyłby się wysoką reputacją w społeczeństwie oraz jego uznaniem; szybko jednak okazało się, że to nie jest spełnieniem jego własnych marzeń. Zatem studiowanie dla najstarszego przedstawiciela rodzeństwa było raczej przykrą codziennością niż przyjemnością, od której nie mógł się uwolnić. Panujące formy życia studenckiego wydawały się być niewystarczająco atrakcyjne, w przeciwieństwie do przebywania w kawiarniach, co z czasem zaczął ubóstwiać. Po rozpoczęciu nauki na Uniwersytecie Wiedeńskim szybko zdał sobie sprawę, że nauka nigdy nie będzie równie fascynująca jak pisanie i nie będzie dla niego tak znacząca. Ostatecznie przyczyniło się to do jego wewnętrznego rozdarcia⁷.

Rodzina była na pierwszym miejscu u Schnitzlera, bardzo dużo wspominał o niej podczas rozmów ze znajomymi i krewnymi, czuł się mocno zaangażowany w życie rodzinne. Przejawiał skłonności do hazardu: grywał w pokera, bilard oraz interesował się wyścigami konnymi, co często doprowadzało go na skraj finansowego bankructwa. Pasuje to skądinąd do opisu literatów wiedeńskich, którzy wpłynęli na rozwój literatury, muzyki i architektury, gdyż tworzyli pewną grupę ludzi, gdzie kreatywna komunikacja pomiędzy inicjatorami, sponsorami i autorami nie miała miejsca w literackich salonach, ale w kawiarniach, w miejscach, gdzie bywała społeczność wiedeńska, co było okazją do bezpośrednich dyskusji i lepszego wzajemnego zrozumienia się. Tak ustalane były nowe trendy, m.in. sceptycyzm, bezwstyd i lekkość. Spotkania te miały także duży wpływ na reputację zaangażowanych w nie osób⁸.

Panująca ówczesznie metafora „sobowtóra” Schnitzlera w odniesieniu do Zygmunta Freuda nie jest także przypadkowa, żaden austriacki czy inny zagraniczny pisarz nie miał tak ścisłych relacji z Freudem. Panowie ściśle współpracowali ze sobą oraz wymieniali się przemyśleniami w kontekście psychoanalizy. Udział Schnitzlera w grupie *Młody Wiedeń* to ważny punkt jego biografii i kamień milowy w rozwoju modernizmu literackiego. Jego opowieści, których głównymi motywami są śmierć, kruchość życia lub miłość, to dzieła, które do dziś nie straciły na aktualności, są zdecydowanie ponadczasowe.

Kultura austriackiej stolicy przełomu wieków to czas przewrotów, co jest szczególnie widoczne w filozofii. Jednym z przedstawicieli rozwoju filozofii w Wiedniu był badacz sensualizmu Ernst Mach, który badał związki między psychologią i filozofią, polegające także na zrozumieniu dzieła wyłącznie za pomocą wrażeń zmysłowych. Dalszym następstwem tego nurtu jest psychoanaliza

⁷ Por. R. Wagner, *Arthur Schnitzler*, s. 15-28.

⁸ Por. P.J. Brenner, *Neue deutsche Literaturgeschichte*, s. 209; R. Wagner, *Arthur Schnitzler*, s. 13-14.

wspomnianego właśnie Freuda. Książka jego autorstwa *Objaśnianie marzeń sennych* (niem. *Traumdeutung*, 1899) stanowi solidną podstawę i uwiarygodnienie newralgicznych założeń psychoanalizy na podstawie doświadczeń życia codziennego. Wspomniane wcześniej dzieło wyznacza również nowy standard prozy naukowej, jest ona jednak jeszcze niezupełnie doskonała – zawiera poważną i zróżnicowaną terminologię, ale też niedopracowane przykłady czy zwroty myślowe, które wyjątkowo nie pasowały do ugruntowanego już wcześniej naukowego stylu. Ten nowy sposób rozumienia podmiotu, rzeczywistości i percepcji doświadczeń pozwolił na wykreowanie nowego obrazu człowieka. Fritz Mauthner przyczynił się do rozwoju sceptycyzmu językowego, odrzucił on możliwość percepcji świata za pomocą mistycznych środków języka. W skład utworzonego w latach 20. XX w. kręgu wiedeńskiego wchodziły przyrodnicy, filozofowie i matematycy pragnący kształtować krytykę języka. Znaczący wpływ na to środowisko miał Ludwig Wittgenstein dzięki swojemu dziełu *Tractatus logico-philosophicus* (1921), którego zadaniem było oczyszczenie języka filozoficznego. Zupełnie inny wymiar miał sceptycyzm językowy w wykonaniu Karla Krausa. Jego krytyka języka objawiała się nazwaniem konkretnych skarg językowych i politycznych. Przeniósł on swój sceptycyzm z literatury do dziennikarstwa. Ustanowił prasę jako najwyższy środek przekazu krytyki języka, bowiem Wiedeń był najważniejszym miastem prasy w Europie. Gazety były wówczas największym środkiem przekazu, przez co manifestacja sceptycyzmu języka Krausa miała ogromny rozmach⁹.

Schnitzler był w wielu związkach z kobietami, zanim ostatecznie się ożenił. Każda relacja dostarczała mu czegoś innego. W 1900 r. poznał Olgę Gussmann, z którą nawiązał bardziej stałe stosunki. Była to relacja, która różniła się od pozostałych i nabrała dla niego nowego, zupełnie nieznanego wcześniej znaczenia, objawiającego się w nieprawdopodobnym dla autora przeświadczeniu, że czeka na niego ktoś, kto go kocha. 26 sierpnia 1903 r. odbył się ślub. Wówczas mieli już pierwszego syna Heinricha, który ukończył rok. Schnitzler po raz drugi został ojcem w wieku 47 lat. W 1909 r. na świat przyszła jego córka Lili. Na skutek wylewu Schnitzler zmarł 21 października 1931 w wieku 69 lat¹⁰.

Arthur Schnitzler jest jednym z twórców doskonale wykorzystującym założenia epoki modernizmu. Na przełomie wieków dominowały krótkie formy literackie, takie jak poezja czy dramat. Powoli zaczęła wkraczać proza, która z czasem stała się wiodącą formą literacką modernizmu. Schnitzler był autorem wielu tekstów prozaicznych oraz sztuk teatralnych. Jego pierwsza sztuka to *Das Märchen*, powstała w latach 1890-1891. W tym czasie miał ożenić się z Helene Herz, za sprawą

⁹ Por. F.J. Beharriell, *Schnitzler, Freuds Doppelgänger*, „Literatur und Kritik” 1967, nr 2, s. 555; P.J. Brenner, *Neue deutsche Literaturgeschichte*, s. 204-211; U. Weinzierl, *Arthur Schnitzler. Lieben Träumen Sterben*, Frankfurt am Main 1994, s. 63, 80.

¹⁰ Por. R. Wagner, *Arthur Schnitzler*, s. 119-127, 217-218, 386; U. Weinzierl, *Arthur Schnitzler*, s. 133-146.

swojego wuja Edmunda Markbreitera, który wywierał ogromną presję na ten związek. Serce Arthura należało jednak do aktorki Mizi Glümer. Planowali wziąć ślub, jednak to się nie powiodło. Ona grywała w teatrze, te zaś w małych miasteczkach spełniały rolę domu publicznego dla oficerów i bogatych mężczyzn. Dla Schnitzlera przeszłość kobiety stanowiła zbyt dużą przeszkodę, której nie potrafił pokonać, pomimo namiętej miłości do niej. Ostatecznie zdecydował się na zakończenie tego związku. *Das Märchen* oparta jest właśnie na tej historii¹¹.

Początki twórczości literackiej Schnitzlera to oprócz *Das Märchen* także cykl jednoaktówek *Anatol* (1892). Ten dramat znamienne ukazuje podejście jednostki do czerpania radości z życia w pełni, bez zwracania uwagi na to, co wydarzy się jutro – to postawa głównego bohatera. Anatol jest klasycznym bohaterem *fin de siècle*, który prowadząc beztroski styl życia, koncentruje się wyłącznie na sobie, widzi wszystko w czarnych barwach i nie znajduje sensu w tym, co robi. Nowela *Sterben* (1894), która wzmocniła poczucie artysty bardziej niż dotychczas – jest to dzieło burzące utarte stereotypy czasu, w którym powstało. Przyniosło mu ono sławę i jeszcze mocniejsze ugruntowanie jego pozycji jako twórcy, było natomiast napisane z perspektywy lekarza. Schnitzler zamierzał opublikować to dzieło we „Frankfurter Zeitung”, tam stwierdzono jednak, że jest ono zbyt smutne i nienadające się do charakteru gazety. Chwilę później zawiązała się jego wieloletnia współpraca z wydawcą S. Fischerem. Wcześniej powstałe teksty to np. *Die drei Elixiere* z 1891 r. czy *Mein Freund Ypsilon* z 1886 r., które wprawdzie są warte przeczytania, nie niosą jednak za sobą nadzwyczajnych treści. Opowiadanie *Der Sohn* z 1889 r. to tekst, w którym autor stwierdza, że pierwsze miesiące życia dziecka są kształtujące i determinujące jego dalsze życie. *Reichtum*, wydane w tym samym roku, to dzieło wysoko oceniane ze względu na swoją ekscytującą treść i występujący tam motyw romansu¹².

Powieść wydana w 1907 r., *Der Weg ins Freie*, ma charakter nieco autobiograficzny. Doświadczenia z życia Schnitzlera, takie jak poszukiwanie artyzmu, szok na widok zmarłego dziecka czy historia miłosna znajdują swoje odbicie w wydarzeniach przedstawionych w książce. Najpóźniej tutaj wspomnienia wymaga autobiografia Schnitzlera *Młodość w Wiedniu* (*Jugend in Wien*, 1968), która jest wynikiem intensywnej analizy dziennika autora. Nie udało mu się jednak całkowicie dokończyć tego dzieła. Dbałość o każdy szczegół to charakterystyczna cecha pisarza; jest ona dostrzegalna w jego życiorysie, chociażby poprzez uwydatnioną autentyczność, która wyłania się w tym, co spisał w swoim dzienniku – opisane

¹¹ Por. P.J. Brenner, *Neue deutsche Literaturgeschichte*, s. 204; A. Schnitzler, *Der einsame Weg. Zeitstücke 1891-1908*, Frankfurt am Main 2001, s. 7-96; R. Wagner, *Arthur Schnitzler*, s. 55-58.

¹² Por. P.J. Brenner, *Neue deutsche Literaturgeschichte*, s. 203-204; M. Herzfeld, *Deutsche Literaturgeschichte*, s. 355; A. Schnitzler, *Anatol. Dramen*, Frankfurt am Main 2000; Tenże, *Gesammelte Werke*, s. 27-33, 75-79, 541-559, 617-620, 623-667; R. Wagner, *Arthur Schnitzler*, s. 58-59.

szczegółowo są różne jego ówczesne stany emocjonalne, oburzenia, zmartwienia, obawy czy strach. Tekst nie wykracza wszakże poza czas jego młodości¹³.

2. DER TOD DES JUNGGESELLEN – TAJEMNICA I NIEWIERNOŚĆ W OBLICZU ŚMIERCI

Der Tod des Junggesellen to jedno z sześciu opowiadań, które ukazały się w zbiorze Schnitzlera *Masken und Wunder* wydanym w 1912 r. przez wydawnictwo S. Fischer, zawiera ono także takie dzieła jak *Hirtenflöte* czy *Der tote Gabriel*¹⁴.

Historia przedstawiona w opowiadaniu jest niewątpliwie złożona. Nie jest jasne, czym kierował się stary kawaler i co usiłował osiągnąć, inscenizując całe spotkanie nad własnym łóżem śmierci w towarzystwie zebranych mężczyzn. Najbardziej prawdopodobna wydaje się być zemsta na najbliższym otoczeniu, które uznawało go za nieudacznika oderwanego od rzeczywistości. Główna postać tego opowiadania mogła mieć problemy z poczuciem własnej wartości, które odcisnęły duże piętno na psychice bohatera i zmotywowały go do wielokrotnych zrad. Lekarz cały czas podkreślał różnice między nimi, które deprecjonowały zmarłego. W społeczeństwie miał przypiętą łatkę „nikogo ważnego”, co mogło być przyczyną poszukiwania uwagi. Te kwestie doprowadziły do poszukiwania zemsty na kolegach i pozostawieniu po sobie wspomnienia, niekonieczne pozytywnego, ale prawdopodobnie takiego, które nie zostanie zapomniane – a to zdawało się być celem kawalera.

Kawaler, ze względu na swoją pozycję w społeczeństwie, próbował zmyć z siebie etykietkę nieporadnego mężczyzny i określić się na nowo. Wszystkie zdrady były starannie ukrywane. Po reakcjach mężczyzn nad łóżem zmarłego i ich zaskoczeniu można stwierdzić, że udało się to skutecznie osiągnąć. Kwestią niewytłumaczalną jest zamysł kawalera – co próbował osiągnąć? Zaskakujący jest fakt, że mężczyźni na samym końcu nie chcą skonfrontować poznanych wiadomości z rzeczywistością i postanawiają nie mówić o tym swoim żonom. Takie zachowanie może wskazywać na to, że oni też dopuścili się aktów niewierności względem swoich partnerek życiowych i wolą pozostawić tę kwestię taką, jaka jest. Poeta jednak przemyca list od kawalera, czyli także przejawia chęć pewnego rodzaju zemsty na małżonce¹⁵.

Postawa protagonisty wydaje się skandaliczna – wartości, które reprezentował w życiu, odbiegają od przyjętych norm społecznych. Osoby zajmujące pewne

¹³ Por. P.J. Brenner, *Neue deutsche Literaturgeschichte*, s. 203-204; A. Schnitzler, *Der Weg ins Freie*, Salzburg 1995; Tenze, *Jugend in Wien*; R. Wagner, *Arthur Schnitzler*, s. 155, 285.

¹⁴ Por. A. Schnitzler, *Gesammelte Werke*, s. 561-578, 771-783; R. Wagner, *Arthur Schnitzler*, s. 248.

¹⁵ Por. A. Schnitzler, *Gesammelte Werke*, s. 771-776.

ważne miejsce w jego życiu traktował bez żadnego szacunku – niemoralne było zawieranie relacji o charakterze seksualnym z partnerkami kolegów, a być może nawet swego czasu przyjaciół. Najwyraźniej nie stanowiło to dla kawalera ciężaru, z którym musiał zmagać się każdego dnia. Można założyć, że takie postępowanie pomagało mu się oderwać od towarzyszącej mu rutyny, a ze względu na jego inteligencję oraz przebiegłość, nikt nie miał możliwości poznać prawdy o sposobie życia mężczyzny. Żadna z jego relacji z innymi ludźmi nie mogła być ani prawdziwa, ani transparentna, bowiem z żadną z tych osób nie mógł być w zupełności szczery. Oszukiwał wszystkich, których miał wokół siebie, ale także oszukiwał samego siebie. Nie potrafił odnaleźć długotrwałego szczęścia, a skupiał się jedynie na relacjach chwilowych, które zapewniały krótkotrwałe szczęście i spełnienie. Tym sposobem protagonista całkowicie złamał zasady przyjaźni, co prawemu człowiekowi nigdy nie przeszłoby przez myśl¹⁶.

Modernizm zmienia postrzeganie w gruncie rzeczy każdej sprawy na zupełnie inny sposób. Takiej rewolucji uległy także relacje międzyludzkie, a mianowicie chodzi o załamanie norm społecznych, które wcześniej obowiązywały. Człowiek żyjący w okresie tej epoki literackiej zyskał pewnego rodzaju świadomość mijającego czasu, który pragnął wykorzystać wyłącznie dla własnej satysfakcji, co doprowadziło do rozpadu panujących wartości moralnych. Wysunięcie siebie na pierwszy plan, skoncentrowanie się na własnych uczuciach i pragnieniach, a następnie ich ostateczne osiągnięcie stanowi treściwe podsumowanie tego, jakimi kategoriami kierowała się społeczność modernizmu. Naświetla to przewrotny stosunek protagonisty do osób, które były mu względnie bliskie oraz zajmowały pewne miejsce w jego życiu, a na których też pragnął się zemścić. Główna postać reprezentuje postawę mężczyzny, który łamie wszelkie wartości moralne, zarazem nie zwracając na to zbyt wielkiej uwagi, a z pewnością nie wykazując się empatią w obliczu popełnianych czynów, które wychodzą na jaw w momencie zupełnie niespodziewanym dla pozostałych bohaterów tego opowiadania, a stanowi go cezura śmierci bohatera, która najwyraźniej niczego w jego postawie nie zmienia¹⁷.

Stosunki międzyludzkie bywają różnorodne – czasami są zupełnie zwyczajne, przewidywalne, niebudzące podejrzeń, generalnie rzecz biorąc – łatwe. Niekiedy jednak bywają skomplikowane za sprawą różnych czynników. Ludzie się poznają, spotykają, zakochują w sobie, a potem najczęściej zakładają rodziny. Spokojne życie – z pozoru wymarzone – po pewnym czasie powszednieje, doskwiera mu rutyna i jednocześnie pewnego rodzaju pustka. Pokusa poszukiwania nowych wrażeń zaczyna brać górę, sprawia, że człowiek zaczyna tracić kontrolę nad sobą, brnie w nowe relacje i nie zważa na ewentualne konsekwencje popełnionych czynów – żyje chwilą. W obliczu następstw podjętych decyzji powstaje niekiedy duży

¹⁶ Por. *tamże*.

¹⁷ Por. *tamże*.

problem, stwarzający zakłopotanie, bezsilność oraz niepohamowaną ochotę oczyszczenia siebie ze wszelkich potencjalnych zarzutów. Ciężko jest jednoznacznie określić, dlaczego ludzie dopuszczają się zdrady, jednocześnie mając wszystko to, co jest potrzebne człowiekowi do szczęścia. Gdy jednak dojdzie do zdrady, następuje chwilowe spełnienie, ekscytacja, ale przede wszystkim oderwanie się od marazmu, który tak bardzo w tym pozornie perfekcyjnym życiu doskwiera. W danym momencie nie myśli się o krzywdzeniu ukochanej osoby, wygrywa natomiast egoizm oraz przyjemność własna. Sprawy z czasem zaczynają się komplikować. Akt niewierności zawsze pociąga za sobą nieuchronną konieczność kłamstwa oraz stworzenia tajemnicy, która nie pozwoli popełnionemu czynowi ujrzeć światła dziennego¹⁸.

W zależności od ram sytuacyjnych określenie „tajemnicy” może przybierać różne znaczenia. Definicja „tajemnicy” w kontekście filozoficznym oznaczać może coś nieznanego bądź trudnego do poznania – „metaproblem”, w który człowiek jest włączony osobiście, ponieważ dotyczy jego istnienia. Tajemnice mogą dotyczyć sprawy wiary, miłości czy wierności¹⁹. Tajemnica w interpretacji ogólnej określana jest jako

[...] sprawa, wiadomość, której nie należy rozgłaszać, która nie powinna wyjść na jaw²⁰.

Niewątpliwie obydwie definicje – w zależności od kontekstu – znajdują swoje odniesienia w historii starego kawalera, który nie chciał, aby relacje nawiązywane z różnymi kobietami na przestrzeni jego życia wydobyły się z cienia. Jego celem było obnażenie skrywanych przez całe życie tajemnic chwilę po przejściu do lepszego świata, w celu dokonania odwetu na swoich dawnych przyjaciółach, którzy uważali go za życiowego fałtłapę.

Epoka literacka modernizmu charakteryzuje się dużą przemianą w zachowaniach ludzi, normach społecznych i zburzeniem wcześniej panującego porządku. Na przestrzeni wieków to zawsze młodość była tematem wiodącym, co jest z pewnością nowe i zaskakujące, gdy analizie poddawane jest *Der Tod des Junggesellen* – kawaler to mężczyzna dojrzały, w sile wieku, którego urok był atrakcyjny dla wielu kobiet. Charakterystyczna dla czasu modernizmu była rozwiąłość oraz niewierność. Protagonista prowadził wiele relacji, które nie miały większego znaczenia, były ulotne, a ich celem było raczej uzyskanie osobistej przyjemności – co także można powiązać z panującym dekadentyzmem²¹.

¹⁸ Por. *tamże*.

¹⁹ Por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 869.

²⁰ *Wielki słownik języka polskiego*, t. 4, red. S. Dubisz, Warszawa 2018, s. 790.

²¹ Dekadencja to „rozkład jakichś wartości kulturalnych, społecznych itp., chylenie się ku upadkowi” (*Wielki słownik języka polskiego*, t. 1, s. 594).

Opowiadanie zostało zbudowane w sposób pozwalający na przeżywanie emocji razem z bohaterami. Już na samym początku doktor wyraża swoje pierwsze myśli, a czytelnik może razem z nim wczuć się w emocje towarzyszące tej sytuacji, gdyż ów zdaje sobie sprawę z postępującej choroby serca oraz z jej powagi. Także nerwowość lekarza poprzez obracanie papierosa w dłoni uwypukla napięcie jednostki opisywane przez narratora²².

Odbiorca tekstu może podążać za wewnętrznymi przemyśleniami całej trójki, która dowiaduje się o wielokrotnych zdradach kawalera. Reakcja każdego z bohaterów wskazuje na indywidualną recepcję sytuacji, co stanowi charakterystyczny środek ekspresji dla czasu modernizmu²³:

Kupiec stał przy oknie [...]. Z całą siłą woli pragnął przypomnieć sobie zmarłą małżonkę. [...] Dopiero stopniowo udało mu się wywołać w pamięci obraz żony. [...] potem wyłoniła się postać kobiety w pełnym rozkwicie [...]²⁴.

Autor opowiadania podkreśla ogromny ciężar psychiczny, który dosięga bohaterów, za sprawą opisów danych sytuacji:

Lekarz patrzył nieruchomo na leżący przed nim kawałek papieru i myślał o starzejącej się, łagodnej, dobrej kobiecie, która spała teraz w domu²⁵.

Ten fragment tekstu uświadamia odbiorcy cierpienie bohatera, z którym on sam nie potrafi sobie poradzić.

Istnieją różne podejścia interpretacyjne do przedstawionej historii. Peter Sprengel w swojej interpretacji tego opowiadania dostrzega fakt, że zamysł kawalera jest niezupełnie doskonały, bowiem nie może on dostrzec reakcji zgromadzonych w momencie wyjścia tajemnicy na jaw. Gdyby jednak była taka możliwość, byłby wysoce rozczarowany, ponieważ mężczyźni po chłodnym przemyśleniu wszystkiego nie czują zazdrości czy też chęci zemsty względem swoich współmałżonek. W moim odczuciu interpretacja ta jest bardzo wpasowująca się w założenia modernizmu potwierdzające to, że nie istnieje życie po śmierci, dlatego zamysł kawalera mógł być faktycznie niedostrzeżony. Żaden żyjący człowiek na świecie nie ma pewności, czy wspomniane życie wieczne istnieje, przez co takie podejście interpretacyjne może się wydawać nie do końca trafione²⁶. Z kolei Michaela L. Perlmann w swojej recepcji tego tekstu zauważa jednoznaczną motywację kawalera

²² Por. G. Klages, *Arthur Schnitzler: Der Tod des Junggesellen (Stilanalyse)*, „Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association” 1967, nr 3/6, s. 31-34.

²³ Por. *tamże*, s. 32.

²⁴ A. Schnitzler, *Lejtnant Gustl i inne opowiadania*, tłum. I. Czermakowa, Warszawa 1957, s. 95; por. oryg. A. Schnitzler, *Gesammelte Werke*, s. 775-776.

²⁵ *Tamże* odpowiednio s. 94, s. 775.

²⁶ Por. P. Sprengel, *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1900-1918. Von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Ersten Weltkriegs*, München 2004, s. 171-172.

do pozostawienia po sobie wspomnienia, które wryje się w pamięci poszkodowanych mężczyzn na zawsze, niżeli zdradzenia samej tajemnicy:

autorowi właściwie nie chodziło o ukaranie swoich naiwnych przyjaciół [...], ale tym bezsensownym czynem, wywierającym wpływ po śmierci zapewnił sobie jedyną w swoim rodzaju formę nieśmiertelności [...], mianowicie wspomnienie dla tych, którzy go znali²⁷.

Takie odczytanie tego dzieła literackiego jest – wydaje się – bardziej trafne niż interpretacja Sprengla. Poznanie tych faktów zdecydowanie pozostawiło wspomnienie kawalera w pamięci mężczyzn i na pewno odcisnęło mocne piętno na ich psychice.

Ponadto w treści *Der Tod des Junggeselle* można odnaleźć motywy autobiograficzne życia Schnitzlera. Autor również miał związki z wieloma kobietami na przestrzeni swojego życia. Z każdą z tych kobiet tworzył relacje o różnym dla niego znaczeniu. Lektura dzieła pozwala wyrobić sobie przekonanie, że 55-letni kawaler był osobą nie do końca zrównoważoną albo przynajmniej stabilną psychicznie – wewnętrzne rozdarcie, niemożność rozwiązania tajemnicy ludzkości oraz stracenie sensu istnienia reprezentował w swoim życiu sam autor dzieła, co uwidacznia się w większości jego tekstów. Jego remedium na przygnębienie była praca, swoiste antidotum na melancholię – pisanie pozwalało mu się odciąć od codziennego marazmu. Związki z wieloma kobietami prawdopodobnie też właśnie temu służyły. Inne przykre wydarzenie w życiu autora, takie jak śmierć jego córki, przyczyniało się w znacznym stopniu do pogłębienia stanów depresyjnych i poczucia bezsensowności bytu na świecie, a ból tej straty był niemożliwy do opisania. Główny bohater opowiadania zdaje się być również zagubiony w życiu i oderwany od rzeczywistości²⁸.

Tekstem paralelnym, który równie dobrze przedstawia panujące realia modernizmu, jest dramat *Anatol* Arthura Schnitzlera, w którym główny bohater także jest skoncentrowany na sobie, relacjach z innymi kobietami oraz reprezentuje postawę dekadencją *fin de siècle*. Zarówno *Anatol*, jak i *Der Tod des Junggesellen* uwydatniają labilność charakteru, która cechowała ten okres literacki i stanowią niekwestionowany dowód na to, że jest to epoka przełomowa oraz zupełnie odmienna od pozostałych, a zestawiając je razem z biografią autora, można z pewnością odnaleźć podobieństwa względem prawdziwej historii jego życia²⁹.

²⁷ M.L. Perlmann, *Arthur Schnitzler. Sammlung Metzler*, Bd. 239, Stuttgart 1987, s. 133 [tłum. własne].

²⁸ Por. U. Weinzierl, *Arthur Schnitzler*, s. 133, 195-197, 375.

²⁹ Por. A. Schnitzler, *Anatol*. Pojęcie *fin-de-siècle* oznacza „schyłkowe, dekadencje tendencje w życiu społecznym, obyczajowości, literaturze i sztuce końca XIX w.” (*Wielki słownik języka polskiego*, t. 1, s. 954).

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było ukazanie motywu tajemnicy i niewierności w opowiadaniu Arthura Schnitzlera. Zagadnienie to z pewnością nie straciło na aktualności i nadal jest obowiązujące. Opowiadanie ma kompozycję otwartą, tzn. nie jest znane to, w jaki sposób rozwiązują się losy bohaterów – w tym też tkwi piękno tego dzieła, bo znakomicie wpisuje się w jedną z definicji tajemnicy, czyli rzeczy niewytłumaczalnej, co też obowiązuje w teraźniejszym czasie. Nie można postawić jasnej odpowiedzi, dlaczego ludzie dopuszczają się zdrady. Tak samo niemożliwe jest do określenia, co autor miał na myśli i co usiłował przekazać, tworząc *Der Tod des Junggesellen*.

W części teoretycznej pracy nazwane zostały założenia epoki modernizmu i ich charakterystyka, natomiast część analityczna potwierdza rewolucyjność tego okresu oraz jego różnorodność od poprzednich na podstawie tekstu Arthura Schnitzlera. Epoka, która jest bliska realiom życia współczesnego, ponieważ niewątpliwa jest kwestia, że część ludzi w dzisiejszych czasach żyje w podobny sposób i reprezentuje taki styl myślenia jak społeczność modernizmu na przełomie XIX i XX w. Opowiadanie *Der Tod des Junggesellen* jest dziełem tego okresu literackiego i z praktycznej strony unaocznia, jaki porządek wówczas panował. Związki międzyludzkie oraz przeżycia danych bohaterów wysuwają się na pierwszy plan i pozwalają na ich dogłębną analizę, a następnie umożliwiają odbiorcy wczucie się w sytuację bohaterów.

BIBLIOGRAFIA

- Beharriell F.J., *Schnitzler, Freuds Doppelgänger*, „Literatur und Kritik” 1967, nr 2, s. 546-555.
- Brenner P.J., *Neue deutsche Literaturgeschichte. Vom „Ackermann” zu Günter Grass*, Berlin – New York 2011, s. 204-212.
- Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, red. W. Beutin [i in.], Stuttgart 2008.
- Dipper C., *Moderne*, <www.zeitgeschichte-digital.de> [dostęp: 12.04.2025].
- Földes C., Haberland D., *Nahe Ferne – ferne Nähe. Zentrum und Peripherie in deutschsprachiger Literatur, Kunst und Philosophie*, Tübingen 2017.
- Herzfeld M., *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2001.
- Klabes G., *Arthur Schnitzler: Der Tod des Junggesellen (Stilanalyse)*, „Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association” 1967, nr 3/6, s. 31-39.
- Łukasik K., *Motyw tajemnicy i niewierności w opowiadaniu Arthura Schnitzlera „Der Tod des Junggesellen” (1908)*, praca licencjacka powstała pod kierunkiem A. Gajdis w Instytucie Filologii Germańskiej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2022.

- Musil R., *Człowiek bez właściwości*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 1971.
- Perlmann M.L., *Arthur Schnitzler. Sammlung Metzler*, Bd. 239, Stuttgart 1987, s. 132-133.
- Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001.
- Schnitzler A., *Anatol. Dramen*, Frankfurt am Main 2000.
- Schnitzler A., *Der einsame Weg. Zeitstücke 1891-1908*, Frankfurt am Main 2001.
- Schnitzler A., *Der Weg ins Freie*, Salzburg 1995.
- Schnitzler A., *Gesammelte Werke*, [Chicago 2022].
- Schnitzler A., *Jugend in Wien. Eine Autobiographie*, Wien – München – Zürich 1968.
- Schnitzler A., *Lejtnant Gustl i inne opowiadania*, tłum. I. Czermakowa, Warszawa 1957.
- Sprengel P., *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1900-1918. Von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Ersten Weltkriegs*, München 2004.
- Stöckmann I., *Naturalismus. Lehrbuch Germanistik*, Stuttgart 2011.
- Wagner R., *Arthur Schnitzler. Eine Biographie*, Wien – München – Zürich – New York 1981.
- Weinzierl U., *Arthur Schnitzler. Lieben Träumen Sterben*, Frankfurt am Main 1994.
- Wielki słownik języka polskiego*, t. 1-4, red. S. Dubisz, Warszawa 2018.

Streszczenie: Arthur Schnitzler jest jednym z głównych przedstawicieli niemieckojęzycznej literatury modernistycznej. Jak powszechnie wiadomo jest to epoka rewolucyjna w każdym aspekcie. Przede wszystkim zmianie uległy wówczas relacje międzyludzkie oraz zasady moralne. Chwiejność emocjonalna, chęć czerpania z życia tu i teraz oraz koncentracja jednostki na sobie sprawiły, że nastąpiło przewartościowanie w obszarze moralności. Samemu autorowi można ponadto przypisać pewną fascynację umieraniem, śmiercią, a także psychiczną ambiwalencją ludzi wobec tych procesów. Zmiany obyczajowe, motyw tajemnicy oraz problematyka niewierności w kontaktach społecznych zostały w opowiadaniu *Der Tod des Junggesellen* (1912) osnute wokół tytułowej śmierci i listu *post mortem* do przyjaciół wezwanych na ostatnią godzinę umierającego. Śmierć stanowi tutaj niewątpliwie moment na szczere wyznania, które są raczej zemstą lub złośliwością niż skruszonym żałowaniem win.

Słowa kluczowe: Arthur Schnitzler, *Der Tod des Junggesellen*, modernizm, śmierć, tajemnica.

Hanna Morkowska*

STRACH PRZED ŚMIERCIĄ A PRZYJEMNOŚĆ ŻYCIA – EPIKUREJSKA TERAPIA LĘKU PRZED ŚMIERCIĄ

FEAR OF DEATH AND THE PLEASURE OF LIFE –
EPICUREAN THERAPY FOR THE DEATH ANXIETY

Abstract: Death is an inseparable part of human existence, and therefore often a source of existential anxiety and fear. This issue was one of the fundamental topics of ancient philosophical reflection. Epicurus proposed a practical approach, while at the same time trying to theoretically justify the groundlessness of the fear of death. His philosophical therapy is built on atomistic foundations. It leads to happiness by using the healing properties of pleasure and the power of human reason. The Epicurean sage is able to free himself from false beliefs, including those regarding death. In this way, he frees his soul from the anxieties that torment it, so that he can truly enjoy life and its pleasures.

Keywords: Epicurus, philosophical therapy, pleasure, death, fear of death, Epicureanism.

Śmierć jest nieodłączną częścią ludzkiej egzystencji, a w związku z tym często także źródłem egzystencjalnego niepokoju i lęku. W tym aspekcie jej zagadnienie stanowiło jeden z fundamentalnych tematów antycznej refleksji filozoficznej. Teoretyczny namysł nad „myślą śmierci” prowadzono w ramach rozważań eschatologicznych, psychologicznych i etycznych. Filozofia Epikura natomiast, z racji swej terapeutycznej funkcji, proponowała bardziej praktyczne podejście do zagadnienia śmierci, starając się teoretycznie wyjaśnić brak zasadności lęku przed nią. Epikur widział w filozofii, a dokładniej w etyce, lekarstwo na dręczące ludzką duszę lęki i niepokoje, które uniemożliwiają szczęśliwe życie. Filozoficzna terapia, jak twierdzi P. Hadot, zawsze łączy się „[...] z gruntownym przekształceniem sposobu postrzegania i sposobu bycia jednostki”¹. Myśl etyczna Epikura ma taki właśnie cel –

* Hanna Morkowska – absolwentka Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, badaczka niezależna; e-mail: hmorkowska@gmail.com.

¹ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003, s. 12-14.

pomóc dokonać w sobie samym przemiany. Jej podstawowym założeniem jest ścisły związek zdobywania odpowiedniej wiedzy i mądrości z możliwością osiągnięcia szczęścia. Epikurejska terapia polega bowiem na poznaniu prawdy o świecie i uwolnieniu się dzięki niej od nękających duszę lęków, w tym również od strachu przed śmiercią.

1. ATOMISTYCZNE PODSTAWY EPIKUREJSKIEJ ETYKI

Jako że filozoficzna terapia zajmuje się duszą, istotnym punktem wyjścia jest epikurejskie rozumienie samego pojęcia. Warto zaznaczyć już na wstępie, że etyka Epikura pozostawała w ścisłym związku z jego filozofią przyrody, którą rozwijał, zajmując stanowisko atomistyczne. Jego podstawowe założenie mówi, że wszystko w świecie złożone jest z atomów. Dotyczy to także ludzi – tak ich ciało, jak i dusz. Cząstki duszy rozproszone są po całym ciele. Pewna ich część wyróżnia się jednak subtelnością, dzięki której wnika głębiej i ściślej w ciało. Jest to rozumna części duszy. Diogenes Laertios przekazuje, że jej działanie „[...] ujawnia się we władzach umysłu i w czuciach”². Tak więc dusza rozumiana była przez epikurejczyków jako indywidualne centrum świadomości, ośrodek wszelkich wrażeń, myśli i uczuć. Ruchy atomów duszy powodują powstawanie wrażeń zmysłowych, następnie z duszy przekazywane są one również ciału, dzięki czemu jest ono w stanie je odczuwać³.

Należy podkreślić, że w atomistycznym ujęciu Epikura dusza jest materialna. Jej istnienie jest natomiast zależne od ciała. Koncepcja ta spotkała się ze strony badaczy z krytyką opartą głównie o zarzut braku konsekwencji, niewystarczającego uzasadnienia oraz aporetyczności⁴. Ocena owych ustaleń nie wpływa jednak na ich znaczenie w samym systemie Epikura. Najważniejsze dla dalszej refleksji jest zrozumienie, że specyficzny charakter pojmowania duszy wywarł bezpośredni wpływ na rozwijaną przez filozofów Ogrodu myśl etyczną. Istotne jest także, by podkreślić ścisły związek duszy i ciała. Oba te komponenty są konieczne, by móc odczuwać wrażenia przyjemności i bólu – kluczowe w filozofii Epikura. Epikurejczycy twierdzili bowiem, że są to jedyne dwa stany czuciowe, a doznają ich wszystkie żywe istoty. Dodatkowo przyjemność jest zgodna z ich naturą, a cierpienie jest dla nich czymś obcym. Stany te pozwalają decydować, o co powinno się zabiegać, a czego unikać⁵.

Wrażenia przyjemności i bólu powstają więc na skutek ustrojowych ruchów atomów duszy oraz ciała. Te prawidłowe powodują doznania przyjemne, natomiast

² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, s. 615 X, 63.

³ Por. *tamże*, s. 615-616 X, 64.

⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 2004, s. 234-235.

⁵ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 601-602 X, 34.

wadliwe skutkują uczuciem bólu. Sposób, w jaki poruszają się atomy, jest zależny od mniemań. Treść danej myśli wpływa na ruchy cząstek duszy. Ustrój jest właściwy, gdy mniemania są dorzeczne, natomiast wszelkie zakłócenia w jego równowadze powodowane są mniemaniami niedorzecznymi⁶. Droga do szczęścia prowadzi poprzez uwolnienie się od wszelkich myśli wprowadzających w duszy zamęt. Celem terapii Epikura jest zatem przywrócenie duszy prawidłowego ustroju, zmaćonego przez błędne mniemania. Dokonać tego można za pomocą filozofii – poprzez zdobywanie wiedzy i mądrości. Drogowskazami w procesie odróżniania myśli dorzecznych od niedorzecznych są wrażenia przyjemności lub bólu, wynikające z ich treści. Ten, kto poddaje się filozoficznej terapii Epikura, ma zatem jedno główne zadanie, polegające na korekcie błędnych przekonań, przynoszących mu cierpienie. D. Budzanowska-Weglenda pisze o tym:

Człowiek, mając wolną wolę i inicjatywę działania w swej świadomości, powinien nie tworzyć w sobie ośrodków psychicznego bólu, czyli leniwych urojeń, ale ma zadanie ból usuwać lub przewycięzać⁷.

Odpowiedzialność za własne szczęście spoczywa więc na indywidualnym człowieku. By osiągnąć eudajmonię, musi on przyjąć aktywną postawę w swoim życiu i być gotowy podjąć wysiłek konieczny do przemiany. Nie jest on jednak osamotniony w tym zadaniu – pomoc zarówno w postaci prawd, które należy przyswoić, jak i specyficznego stylu życia, jaki powinno się przyjąć, niesie filozofia moralna Epikura.

2. TEORETYCZNE UZASADNIENIE EPIKUREJSKIEJ TERAPII LĘKU PRZED ŚMIERCIĄ

Na drodze do szczęścia należy kierować się zatem wrażeniami przyjemności i bólu. Decyzji odnośnie do działania, jakie powinno się podejmować, również dokonuje się na ich podstawie. Naturalne jest dla ludzi, tak jak dla wszystkich istot żywych, podążanie za pierwszym doznaniem, a unikanie drugiego. Jak pisze o epikurejczykach Diogenes Laertios:

Etyka jest według nich wiedzą o tym, co wybierać, a czego unikać, w jaki sposób należy żyć i jaki jest cel życia⁸.

Podstawę życia moralnego stanowią zatem odczucia przyjemności i bólu, wynikające z ruchów atomów duszy i ciała. Epikurejska terapia polega na zdobywaniu wiedzy umożliwiającej odróżnienie mniemań poprawnych od błędnych –

⁶ Por. A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, s. 212-213.

⁷ D. Budzanowska-Weglenda, *Atomy i szczęście człowieka. Epikurejski model człowieka fizykalnego*. „Kronos” 55:2020, nr 4, s. 209.

⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 599 X, 30.

konieczne jest do tego rozpoznanie stanu przyjemności i cierpienia. Następnie należy dokonać korekty niedorzecznych przekonań, które przynoszą człowiekowi ból oraz budzą niepokój. W konsekwencji możliwe staje się osiągnięcie stanu przyjemności, tożsamego w epikurejskim hedonizmie ze spokojem ducha (ataraksją) i szczęściem.

Dotychczasowe ustalenia stanowią podstawę problemu, tj. pytania, w jaki sposób człowiek może uwolnić się od strachu przed śmiercią. Rozwiązanie stanowi istotny element epikurejskiej terapii, którą w czterech punktach przedstawia słynny *tetrapharmakon*, czyli czwórmiar leczniczy. Jest to zbiór nauk, będących odpowiedzią na najpoważniejsze lęki związane z ludzką egzystencją (strach przed bogami, przed śmiercią, przed niemożliwością osiągnięcia szczęścia i przed cierpieniem). W przekazie Filodemosza sentencja stanowiąca lekarstwo na niepokój spowodowany lękiem przed śmiercią brzmi: „Śmierci się nie czuje”⁹. Wynika to w bezpośredni sposób z atomistycznie uargumentowanej śmiertelności duszy. Epikurejczycy są przekonani, że człowiek doznaje wrażeń zmysłowych, a więc czuje, tak długo, jak połączone ze sobą pozostają dusza i ciało. Ich całkowite rozłączenie oznacza zatem śmierć, a skutkuje zatrzymaniem wszelkiego odczuwania. W *Liście do Herodota* tak to opisuje Epikur:

Skoro jednak nastąpi całkowite rozprężenie organizmu, dusza rozprasza się i nie posiada już więcej tych władz, co przedtem, nie doznaje pobudzeń i wskutek tego traci zdolność odbierania wrażeń¹⁰.

Podstawowe jest zatem zrozumienie, że śmierci się nie odczuwa. Epikur twierdzi, że ludzi przejmuje strach na myśl o czekających ich po śmierci męczarniach, których opisy przekazują mity, a zatem źródło błędnych mniemań. Lęk wywołuje w ludziach także myśl o utracie zdolności odczuwania po śmierci – a przecież w rzeczywistości nie ma to dla człowieka żadnego znaczenia¹¹. Za pojęciem strachu przed śmiercią kryją się zatem dwie budzące lęk wizje: wizja wiecznego pośmiertnego cierpienia i/lub kompletnego braku odczuć. Z nimi obiema Epikur rozprawia się właśnie dzięki swojej atomistycznej koncepcji duszy. Jak już zostało omówione w poprzedniej części, według epikurejczyków dusza jest zbitką atomów. Stanowi przy tym centrum wszelkich wrażeń zmysłowych, których jest jednocześnie przyczyną. Niezbędne do odczuwania jest jednak również ciało, które działa w parze w duszą, tworząc dla niej swego rodzaju powłokę ochronną. Ruch atomów duszy powoduje wrażenia, które przekazywane są dalej do też odczuwającego je ciała. Dlatego doznawanie wrażeń zmysłowych w ciele trwa tak długo, jak pozostaje

⁹ Herculaneum Papyrus, 1005, kol. IV 10-14. Za: M.A. Wesoły, *Manifest epikurejskiej filozofii życia*. „Peitho/Examina Antiqua” 10:2019, nr 1, s. 91.

¹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 616 X, 65.

¹¹ Por. *tamże*, s. 623 X, 81.

w nim dusza¹². Śmierć jest momentem, w którym następuje rozpad atomów, także tych budujących duszę. Po rozpadzie zanika wszelka możliwość odczuwania wrażeń, o czym traktuje drugi artykuł *Głównych myśli*:

Śmierć jest niczym dla nas, bo to, co się rozpadło, nie ma czucia, a co nie ma czucia, jest dla nas niczym¹³.

Inaczej ujmując, śmierć nie dotyczy człowieka, który jej doświadcza, ponieważ w momencie, gdy przychodzi, nie istnieje już dłużej podmiot, który mógłby ją odczuć. W taki sposób epikurejczycy za pomocą filozofii przyrody uzasadniają brak zasadności lęku przed śmiercią. Sama filozofia przyrody nie rozwiązuje jednak problemu, ponieważ co najmniej tak samo ważnym aspektem proponowanej przez Epikura terapii filozoficznej jest jej wymiar praktyczny.

3. MEDYTACJA NAD ŚMIERCIĄ A PRZYJEMNOŚĆ ŻYCIA

Praktyka czy ćwiczenie, będące lekarstwem na strach przed śmiercią, polega przede wszystkim na przygotowaniu się do tego momentu poprzez jego rozważanie. W *Liście do Menoikeusa* Epikur podkreśla, że z myślą o tym, że śmierć nas nie dotyczy, należy się oswoić. Życie składa się z odczuć przyjemnych – dobrych i bolesnych – złych, natomiast śmierć przynosi kres wszelkim doznaniom – nie jest zatem ani czymś dobrym, ani złym. Co więcej, dopiero gdy człowiek zda sobie sprawę, że śmierć – jak określa Epikur – „jest dla nas niczym”¹⁴, może prawdziwie docenić życie. Także dlatego, że świadomość jego końca jest lekarstwem na pragnienie nieśmiertelności – śmiertelne życie staje się jedynym, jakim człowiek może się cieszyć. Uwolnienie się od lęku przed śmiercią pozwala żyć bez strachu o życie, co przekazane zostało w *Liście do Menoikeusa*:

W istocie bowiem nie ma nic strasznego w życiu dla tego, kto sobie dobrze uświadomił, że przestać żyć nie jest niczym strasznym¹⁵.

Gdy człowieka nie przeraża wizja nieuchronnej śmierci, jego życie nie jest skupione na wyczekiwaniu tego momentu. Stosunek, jaki człowiek powinien obrać wobec śmierci, by przestać się jej bać, podsumowują następujące słowa Epikura:

A zatem śmierć, najstrasniejsze z nieszczęść, w ogóle nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją¹⁶.

¹² Por. *tamże*, s. 615-619 X, 63-65.

¹³ *Tamże*, s. 652 X, 139.

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ *Tamże*, s. 645 X, 125.

¹⁶ *Tamże*.

Fragment ten trafnie podsumowuje U. Wolska, twierdząc, że

medytacja śmierci i medytacja życia są ze sobą połączone, nierozdzielne i głęboko tożsame¹⁷.

By prawdziwie docenić życie i skupić się na jego trwaniu, należy przede wszystkim oswoić się z myślą o jego końcu. Dopiero gdy człowiek wyzbywa się strachu przed śmiercią, zaczyna żyć pełnią życia. Kluczowe w walce z tym lękiem jest zrozumienie, że nie powinno się ludzkiej egzystencji traktować jak wypełnionego trwogą oczekiwania na jej koniec. Dlatego Epikur przestrzega przed strachem przysłaniającym przyjemność istnienia i marnotrawstwem życia w następujących słowach:

Raz się zrodziliśmy, dwa razy rodzić się nie można. Mija życie i nigdy już więcej nie wraca. Nie będąc pewnym jutra, odkładasz radość na potem, a tymczasem życie chłonie mitręga i każdy z nas zmiera w kieracie¹⁸.

Każdy poddający się epikurejskiej terapii powinien pojąć, że życie ma się tylko jedno, a śmierć czeka każdego. Dla mędrca Ogrodu, a zatem figury moralnego ideału, nie straszny jest koniec egzystencji. Cierpienia nie przynosi mu również wizja końca odczuwania przyjemności. Rozum i zdobyta wiedza pozwalają mu pogodzić się z ograniczeniami ciała, w tym także z jego czasowością. Uświadamia on sobie dzięki temu niezasadność lęku przez nieskończonością, a także uwalnia się od pragnienia wiecznego trwania¹⁹. Śmierć nie jest zatem powodem do obaw. Nie należy jej jednak pragnąć. Zaznacza to wyraźnie Diogenes Laertios, przekazując, że epikurejski mędrzec nawet w obliczu poważnej choroby nie popełni samobójstwa²⁰. Uświadomienie sobie braku zasadności lęku przed śmiercią nie odbiera jej zatem powagi i nie stanowi nawoływania do niej. Wręcz przeciwnie, związane jest z docenieniem życia wobec nieuchronności jego końca. Epikur nauczał, by cieszyć się życiem i dbać o nie tak długo jak to możliwe, gdyż jest ono tak samo wartościowe zarówno dla dziecka, jak i starca. Egzystencję należy zawsze traktować jako dar. Propagowane przez Epikura podejście do życia i śmierci podsumowuje następujący fragment:

Atoli mędrzec, przeciwnie, ani się życia nie wyrzeka, ani się śmierci nie boi, albowiem życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia nie uważa wcale za zło. Podobnie jak nie wybiera pożywienia obfitszego, lecz smaczniejsze, tak też nie chodzi mu bynajmniej o trwanie najdłuższe, lecz najprzyjemniejsze. A ten, kto nawołuje, by młodzieniec żył pięknie, a starzec pięknie życie zakończył, jest

¹⁷ U. Wolska, *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura*, Radzymin 2017, s. 69.

¹⁸ K. Wotke, H. Usener, *Epikurische Spruchsammlung*, „Wiener Studien” 1888, vol. 10, s. 193; Plut. *Contra Ep. Beat.* 1104 e, *Us. Ep.* P. 162 Za: A. Krokiewicz, *Nauka Epikura*, Kraków 1929, s. 327.

¹⁹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 654 X, 145.

²⁰ Por. *tamże*, s. 642 X, 119.

naiwny nie tylko dlatego, że życie jest zawsze pożądane zarówno przez jednych, jak i drugich, lecz raczej dlatego, że troska o życie piękne nie różni się niczym od troski o jego piękny koniec. Znacznie gorszy jest jednak ten, kto powiedział, że lepiej jest się nie urodzić²¹.

Epikur widzi w samym życiu wielką wartość, a za jego najważniejszy cel uznaje szczęście. Jako hedonista życie szczęśliwe i dobre utożsamia z życiem przyjemnym. Czerpać rozkosz z egzystencji, tak długo jak ona trwa – to postawa epikurejskiego mędrca, który doznaje przyjemności danego mu życia, gdyż uwolnił się od lęku przed śmiercią. Mędrzec poddaje się bowiem nieustannej filozoficznej terapii. Za pomocą rozumu, który kieruje go ku odpowiednim przyjemnościom, pielęgnuje w sobie dobre mniemania i praktyki, osiągając w ten sposób spokój ducha. Natomiast mniemania przynoszące mu cierpienie i budzące niepokój w duszy aktywnie zwalcza poprzez zdobywanie wiedzy i mądrości.

Postawa mędrca polega zatem przede wszystkim na docenieniu wartości życia oraz korzystaniu z niego. By osiągnąć szczęście, należy troszczyć się o przyjemną egzystencję. Dla Epikura przyjemność bowiem jest nie tylko drogowskazem w poszukiwaniu szczęścia, ale także dobrem, które je zapewnia.

4. LECZNICZA MOC PRZYJEMNOŚCI I SIŁA ROZUMU

Przyjemność jest w hedonistycznej etyce Epikura utożsamiona z najwyższym dobrem. Wbrew jej płytkim interpretacjom filozofia Ogrodu nie stanowi jednak nawoływania do rozpustnego życia, będącego gonitwą za każdą możliwą rozkoszą. By wybierać odpowiednie przyjemności, przynoszące więcej korzyści niż szkody, a zatem ostatecznie prowadzące do szczęścia, należy kierować się rozumem. Epikurejskiego mędrca cechuje wstrzeźliwość oraz rozważa w zaspokajaniu pragnień²². Jak określa to trafnie K. Łapiński, w epikureizmie „życie przyjemne podlega swoistemu reżimowi”²³. Za pomocą filozoficznej terapii Epikura człowiek uczy się, które przyjemności warte są zabiegania. Uświadamia sobie również, że największą z nich jest ta wynikająca z samej egzystencji pozbawionej cierpienia, a wypełnionej zarazem niczym niezachwianym spokojem ducha. Dlatego tak ważne jest pozbywanie się lęków i niepokojów, co odbywa się także na drodze zdobywania odpowiedniej wiedzy. O roli rozumu w epikurejskiej terapii pisze w *Rozmowach Tuskulańskich* Cyceron:

Sztukę sprawiania ulgi w zmartwieniu Epikur na dwóch rzeczach opiera: na odzuceniu w duszy myśli o bólu i na przywołaniu jej do myślenia o rozkoszy.

²¹ Por. *tamże*, s. 645 X, 126.

²² *Tamże*, s. 647-648 X, 130-131.

²³ K. Łapiński, *Przyjemność jako ćwiczenie duchowe. Ascetyczne aspekty epikureizmu*, „Kronos” 55:2020, nr 4, s. 188.

Bo powiada, że dusza może usłuchać rozumu i iść za nim, dokąd on prowadzi. A zatem zakazuje nam rozum patrzeć na przedmioty przykre uczucie wzbudzające, odwodzi nas od smutnych myśli, tępi władzę widzenia, żebyśmy nędzy nie dostrzegli; a gdy nas od takich widowisk oddali, znowu pobudza i zachęca do myślenia o rozkoszach, których już minionym wspomnieniem, i następnych nadzieją całe życie mędrca, jak mniema Epikur, jest napełnione²⁴.

Człowiek, który uwolnił się od niepokoju, może skierować swoje myśli w stronę tego, co dobre. Władza rozumu pozwala zatem nie tylko na pozbycie się błędnych mniemań, ale także na kierowanie swojej świadomości na przynoszące ukojenie przyjemności. Co więcej, nie muszą to być rozkosze aktualnie doznawane. Tak samo przyjemne mogą być wrażenia minione, gdy przywołuje się je w pamięci. Najlepszym tego dowodem są słynne słowa Epikura spisane w obliczu własnej śmierci w *Liście do Idomeneusa*:

W tym błogim dniu, który jest zarazem ostatnim dniem mojego życia, piszę do was te słowa. Choroba przewodu moczowego i dyzenteria sprawiały mi tak wielkie cierpienie, że już nic nie mogło go spotęgować. Jednakże starałem się równoważyć je radością, jakiej doznawałem, przypominając sobie nasze dawne dyskusje i rozmowy²⁵.

Epikur daje żywy przykład siły ludzkiego rozumu – cielesny ból spowodowany ciężką chorobą był w stanie przezwyciężyć, wykorzystując jedynie władze umysłu i szerzoną przez siebie filozofię. Pamięć radosnych chwil spędzonych w gronie przyjaciół była w stanie przynieść ukojenie w cierpieniu. Przyjemność wywołana jedynie wspomnieniem wystarczyła, by uśmierzyć aktualny ból. Stanowi ona zatem najlepsze lekarstwo nie tylko na niepokoje trapiące duszę, w tym lęk przed śmiercią, ale także na cierpienie wywołane stanem fizycznym ciała, również w chwilach agonii.

ZAKOŃCZENIE

Epikurejska terapia ma umożliwić każdemu człowiekowi osiągnięcie eudajmonii poprzez uwolnienie swojej duszy od trapiących ją niepokojów. Czwórmiar leczniczy zbiera najważniejsze nauki, będące lekarstwem na najpoważniejsze lęki towarzyszące ludzkiej egzystencji. Jako jeden z nich Epikur wskazuje strach przed śmiercią – przed jej nieuchronnością, przed bólem z nią związanym, a także czekającymi po niej wiecznymi męczarniami lub kompletną pustką i końcem odczuwania. Fundamentem rozwiązania proponowanego przez epikurejczyków jest rozwijana przez nich filozofia przyrody – wykorzystując teorię atomistyczną, argumentują oni za śmiertelnością duszy. Poznanie tej prawdy o naturze świata,

²⁴ Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, Warszawa 2009, s. 126-127.

²⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 594-595 X, 22.

a co za tym idzie również naturze ludzkiej, jest zatem kluczowe. Teoretyczne rozważenie braku zasadności lęku przed śmiercią jest pierwszym krokiem jego terapii. Po nim następuje aspekt praktyczny w postaci medytacji nad źródłem tego strachu. Nieodłączna okazuje się przy tym refleksja nad samym życiem. Cierpienie związane z niepokojem na myśl o śmierci przeciwstawione jest przyjemności czerpanej z egzystencji. Za pomocą nauk Epikura człowiek uzmysławia sobie, że śmierć go nie dotyczy, że się jej nie czuje, a po niej nie ma już nikogo, kto mógłby cokolwiek czuć. W ten sposób uwalnia się od błędnych przekonań na jej temat i dopiero wtedy może prawdziwie cieszyć się życiem. Dobre życie polega bowiem na kierowaniu się przyjemnością na drodze ku szczęściu, które w filozofii epikurejskiej jest stanem rozkoszy, związanym ze spokojem ducha i brakiem cierpienia. Filozoficzna terapia Epikura, wykorzystując leczniczą moc przyjemności i siłę rozumu, ma za zadanie poprowadzić człowieka ku eudajmonii. Jednym z najważniejszych kroków, jakie należy wykonać, by osiągnąć ten cel, jest przezwyciężenie strachu przed śmiercią.

BIBLIOGRAFIA

- Budzanowska-Weglenda D., *Atomy i szczęście człowieka. Epikurejski model człowieka fizykalnego*, „Kronos” 55:2020, nr 4.
- Cycon, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. E. Rykaczewski, Warszawa 2009.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, Warszawa 2004.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003.
- Krokiewicz A., *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961.
- Krokiewicz A., *Nauka Epikura*, Kraków 1929.
- Łapiński K., *Przyjemność jako ćwiczenie duchowe. Ascetyczne aspekty epikureizmu*, „Kronos” 55:2020, nr 4.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2004.
- Wesoły M.A., *Manifest epikurejskiej filozofii życia*, „Peitho/Examina Antiqua” 10:2019, nr 1.
- Wolska U., *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura*, Radzymin 2017.

Streszczenie: Śmierć jest nieodłączną częścią ludzkiej egzystencji, a w związku z tym często także źródłem egzystencjalnego niepokoju i lęku. Zagadnienie to stanowiło jeden z fundamentalnych tematów antycznej refleksji filozoficznej. Epikur proponował podejście praktyczne, starając się jednocześnie teoretycznie wyjaśnić brak zasadności lęku przed śmiercią. Jego filozoficzna terapia zbudowana jest na atomistycznych podstawach. Prowadzi do szczęścia, wykorzystując leczniczą moc przyjemności oraz siłę ludzkiego rozumu. Epikurejski mędrzec potrafi uwolnić się od błędnych przekonań, również tych dotyczących śmierci. Uwalnia tym samym swoją duszę od trapiących ją niepokojów, by móc prawdziwie cieszyć się życiem.

Słowa kluczowe: Epikur, terapia filozoficzna, przyjemność, śmierć, strach przed śmiercią, epikureizm.

Ks. Adam R. Prokop*

ΨΥΧΟΠΟΜΠΟΣ –
ANIOŁOWIE JAKO PRZEWODNICY DUSZ
W DRODZE DO ZAŚWIATÓW

ΨΥΧΟΠΟΜΠΟΣ – ANGELS AS GUIDES OF SOULS
DURING THE JOURNEY TO THE AFTERLIFE

Abstract: Starting with ancient Egyptian beliefs, through the figure of Hermes in Greek mythology, to the Scandinavian Valkyries, many ancient traditions held that the human soul, after death, requires a guide on its journey to the realm of the dead. In Judaism and Christianity this role is fulfilled by angels. The association of these mysterious beings – described only sparingly in dogmatic formulations – with death is a recurring motive from the pages of the Bible. Nor is this phenomenon confined solely to the Old Testament, where the Destroyer brings death upon the firstborn of Egypt (Ex 11:23). In the New Covenant the connection is likewise present and not merely in an apocalyptic context. In the Gospel, Jesus announces that His angels will cast all evildoers into the fiery furnace (Mt 13:50), a teaching later reiterated in the Catechism of the Catholic Church (CCC 1034). Moreover, one of the apostolic epistles recounts the fierce struggle of the archangel with Satan over Moses (Jude 1:9). At the same time, in popular religious imagination the presence of angels at the moment of death is often interpreted quite differently: accompanying the dying person is seen as the final act of a devoted and compassionate guardian. This article seeks – within the relative dogmatic silence of angelology on this matter – to outline a Christian vision of heavenly guides leading the soul toward the afterlife, situated between the eschatological severity of the Angel of Death and the serene tenderness of the popular image of the Guardian Angel.

Keywords: psychopomp, angels as guides, death, angels in art.

* Ks. Adam R. Prokop – absolwent teologii Uniwersytetu w Jarobrodzie (Niemcy) i filozofii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, licencjat kanoniczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

1. ANIELSKIE NIEDOPOWIEDZENIE

Orzeczenia dogmatyczne odnośnie do aniołów ograniczają się do stwierdzenia ich istnienia, stworzenia *ex nihilo* i przynależności do świata duchowego¹. To nad wyraz skromne, by nie użyć atrybutu lakoniczne, sformułowanie w żaden sposób nie oddaje różnorodności świadectw biblijnych, bogactwa tekstów liturgicznych czy katechetycznych, ale także niebagatelnego rezerwuaru teologicznych dywagacji angelologicznych. W każdym z tych obszarów, różnych od wypowiedzi o ściśle dogmatycznym charakterze, można wydzielić część poświęconą bliskości rzeczywistości anielskiej w obliczu śmierci człowieka. To w połączeniu z wykształconym w wielu pierwotnych religiach, a spotykanym także dzisiaj przekonaniu o potrzebie przewodnika dla duszy po śmierci zwanego *psychopomposem* (gr. ψυχοπομπός) pozwala na sformułowanie tematu niniejszego przyczynku².

Punkt wyjścia dla poniższych rozważań stanowi hasło z *Małego leksykonu aniołów*³, które zostało przytoczone w całości. Struktura takiego wyjaśnienia fenomenu *psychopompoi* odpowiada dalszym częściom artykułu: rozpoczyna się on od wyboru poszczególnych fragmentów z Pisma Świętego, poprzez dywagacje teologiczne – także te religioznawcze, dotyczące przenikania się wpływów różnych kultur na wierzenia antyku, dotyczące kwestii obecności anielskiej przy duszy człowieka po jego śmierci, po przepracowanie tegoż przekonania w klasycznych dziełach sztuki. Celem artykułu nie jest jednoznaczne rozwiązanie problemu, ale pokazanie jego złożoności z daleka od pozycji ekstremalnych, które z jednej strony w imię wąsko pojętej racjonalizacji wyrzucają istoty niebieskie poza nawias naukowej teologii, a z drugiej momentami zbyt naiwnie przyjmują pogańskie gusła i zabobony, dokleją im skrzydła, by następnie utożsamić z aniołami.

2. HASŁOWY PUNKT WYJŚCIA

Punktem wyjścia, a zarazem wzorcem struktury niniejszego przyczynku jest następujący opis:

¹ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998⁴, s. 177. Orzeczenie to zostało potwierdzone na Soborze Watykańskim I (1869-1870), por. *tamże*, s. 180-181.

² Na potwierdzenie tych słów można by przytoczyć obszerną bibliografię publikacji poświęconych transpozycji wierzeń angelologicznych na różne obszary kultury, tu wymienione zostaną wybrane, które także wykorzystano przy przygotowaniu niniejszego przyczynku: R. Giorgi, *Aniołowie i demony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2007; K. Kość, *Motyw anioła śmierci w niektórych koncepcjach pozachrześcijańskich*, „Literatura Ludowa” 2005, nr 6, s. 51-61; H. Kraus, *Die Engel. Überlieferung. Gestalt. Deutung*, München 2005⁵; *Lexikon der Engel*, red. A.J. Urban, Augsburg 2007; A.R. Prokop, *Zastygłe i pobladłe oblicze Anioła. Przyczyny i konsekwencje kryzysu angelologii widziane przez pryzmat wybranych dzieł literackich i malarskich*, „Świat i Słowo” 2010, nr 2 (15), s. 127-135.

³ Por. H. Kraus, *Mały leksykon aniołów*, tłum. A. Kucharska, Poznań 2007.

Przekonanie, że duszom zmarłych towarzyszą w drodze do zaświatów zwierzęta, bogowie lub inne istoty, sięga prastarych dziejów ludzkości. Współczesny człowiek czerpie wiedzę na ten temat z egipskich ksiąg umarłych oraz z *Tybetańskiej Księgi Umarłych*. Sądzono, że dusza potrzebuje przewodnika, by po opuszczeniu ciała nie zbłądzić. Gdyby straciła formę, mogłaby ze strachu popaść w obłąd. Grecy nazywali przewodnika duszy *psychopomposem* (złożenie słów *psyche* = dusza oraz *pompos* = przewodnik, od czasownika *pempein*, oznaczającego posyłać, ale także towarzyszyć). Rolę *psychopomposa* przejął w mitologii greckiej Hermes, znany z historii Orfeusza i Eurydyki. Umożliwił Orfeuszowi zejście do świata umarłych oraz powrót ich obojga do życia. Zadania Hermesa przejął w tradycji chrześcijańskiej archanioł Michał. Często funkcja ta przypisywana jest ogólnie wszystkim aniołom, co widoczne jest w kościelnych modlitwach za dusze zmarłych, czy też w *Pasji według św. Jana*, skomponowanej przez Jana Sebastiana Bacha: «Ach Panie, niech Twoi umiłowani aniołowie / Zniosą na końcu moją duszę / na łono Abrahama...». Bach nawiązuje tutaj do słów Jezusa z przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu (Łk 16,22).

«Tak, jak jestem pewien, gdy kładę się do łóżka na nocny spoczynek, że aniołowie mają za zadanie opiekować się mną: tak samo jestem pewien, że gdy będę kroczył ostatnią drogą pod ziemią robactwa wszego, aniołowie będą ze mną i będą mi towarzyszyć» (Kazanie Marcina Lutera w dniu św. Michała 29 września 1531).

W sztuce niejednokrotnie znajdziemy obrazy umierających. Dusza uchodzi z ciała przez usta i podejmowana jest przez anioła. Niekiedy widzimy czyhającego diabła i Michała z mieczem, który zbliża się, aby odebrać duszę⁴.

Ścieżka rozumowania przytoczonego cytatu wyjaśnia niewątpliwie etymologię tytułowego terminu, aczkolwiek źródła całej tradycji wierzeń upatruje w szeroko omówionym przekazie pozabiblijnym⁵. Po nim też nie następuje definicja *sensu stricte* – to wszakże jałowa krytyka, gdyż niniejszy przyczynek także takowej nie wypracuje, o ile w obszarze angelologii jest to przy współczesnych standardach w ogóle możliwe⁶ – a odwołanie do trzech źródeł: po jednym z Biblii, teologii heretyckiej oraz dzieła sztuki, ponadto ogólnikowe wzmianki o szerokiej pałecie

⁴ H. Krauss, *Mały leksykon aniołów*, s. 165-167. Por. ten sam wątek w Tenże, *Die Engel*, s. 44, z tą różnicą, że tu za przyczynę obłądzenia duszy podaje się utratę formy, po której zbłądzenie następuje w wyniku narastania lęków. Hasło: *Anioł śmierci* w cytowanym słowniku pojawia się bez jednoznacznego odniesienia psychopompejskiego. Por. H. Krauss, *Mały leksykon aniołów*, s. 51-52, 79.

⁵ Skądinąd ciekawa, aczkolwiek zaskakująca konkretnością wzmianka o *Tybetańskiej Księdze Umarłych* nie zostanie tutaj szerzej omówiona, gdyż interpretacja tego dzieła do dzisiaj pozostaje wyzwaniem hermeneutycznym. Por. m.in. A. Grosz, *Listy do umierającego przyjaciela*, tłum. M. Świerkocki, Łódź 1996; I. Kania, *Tybetańska Księga Umarłych – sensory i konteksty* [w:] *Tybetańska Księga Umarłych*, tłum. I. Kania, Kraków 2005⁵, s. 7-49.

⁶ Jak słusznie zostało to zauważone przez jednego z polskich angelologów: „[świat aniołów] uchyla nam nieco ze swych tajemnic, gdy tylko – zawieszając na chwilę surowy rygorystyczny nadopiecznikowski empiryzm – wyrwiemy się z jego objęć w niepojętą, tajemniczą i fascynującą

innych, niestety bez wskazówek, jak je odnaleźć, tworzy pewien dysonans ze szczegółowymi odniesieniami do tradycji pozabiblijnych.

3. ŚWIADECTWA BIBLIJNE

Przytoczone w powyższym punkcie hasło przywołuje (wtórnie do dzieła artystycznego) jeden jedyny fragment biblijny pochodzący z ewangelii: „Umarł żebrak, i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama” (Łk 16,22a), jednoznacznie wskazujący na psychopompejską funkcję aniołów w stosunku do człowieka, który zasłużył na chwałę nieba. Można uznać, że w przypowieści o bogaczu i łazarzu autor niejako na marginesie zawarł powszechne wówczas przekonanie, legitymizując je z jednej strony, ale z drugiej nie uzupełniając go o głębszą refleksję teologiczną. Najpóźniej tutaj należy przypomnieć stosunkowo truistyczne zastrzeżenie, że księgi natchnione nie prezentują jednego, zwartego systemu angelologicznego⁷.

Stary Testament obfituje w relacje wyraźnie uwydatniające bliskość istot anielskich jako bezwzględnych egzekutorów woli Bożej oraz śmierci. Za najstarszą taką wzmiankę można uznać tę o Niszczycielu omijającym naznaczone krwią domy podczas rzezi pierworodnych w Egipcie (por. Wj 11,23). W kontekście psychopompejskim warto wspomnieć obrosłe legendami starotestamentowe postacie Henocha oraz Eliasza⁸.

Aniołowie przynoszący w imię Boga śmierć i spustoszenie to wizja chętnie wykorzystywana w literaturze apokaliptycznej, która rozwinęła się w II/I w. p.n.e. jako sprzeciw wobec hellenizacji życia i kultury żydowskiej, a wpływ na jej idee, zwłaszcza angelologiczne, miały nauki Zaratustry (ok. VI w. p.n.e.), widzącego w świecie duchowym odwieczną walkę dobra ze złem, w której na końcu zwycięży jednak to pierwsze. Walka aniołów została przeniesiona w wymiar pozaziemski, a ich przeciwnikami nie byli ludzie, ale demony, czyli upadłe anioły. Wizje proroka Daniela są starotestamentalnym przykładem kanonicznej

przestrzeń wiary” (A.R. Bańka, *De angelis. Chrześcijańska nauka o aniołach w świetle doktryny Tomasz z Akwinu*, Katowice 2014, s. 9).

⁷ Por. K. Kość, *Motyw anioła śmierci*, s. 54; H. Krauss, *Die Engel*, s. 11; M. Wolniewicz, [Komentarz do Ewangelii według Łukasza] [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 4, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1999³, s. 193; A.R. Prokop, *Aniołowie – wojownicy Pana Zastępów*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 19:2022, s. 124; *Lexikon der Engel*, s. 68-69, 119.

⁸ Por. R. Giorgi, *Aniołowie i demony*, s. 327; H. Krauss, *Mały leksykon aniołów*, s. 74, 209-233; A.R. Prokop, *Aniołowie – wojownicy Pana Zastępów*, s. 124-128; F.M. Rosiński, *Aniołowie w Nowym Testamencie* [w:] *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław 2005, s. 13-33; *Tenże, Koncepcja aniołów w Starym Testamencie* [w:] *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 1, red. J. Ługowska, J. Skawiński, Wrocław 2004, s. 13-29; A.J. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas*, Warszawa 2001, s. 25; C. Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Stuttgart 1978, s. 36-38, 50-51.

apokaliptyki (Dn 10-12), ale zdają się zakładać systematyzację i upowszechnienie wiedzy angelologicznej. [...]

Właściwie wszystkie pisma Nowego Testamentu powstawały w okresie rozkwitu apokaliptyki i wyrosłych z niej konstruktów angelologicznych, ale w porównaniu z nimi prezentują bardzo powściągliwą i zdystansowaną wizję działania duchów anielskich⁹.

Jedynym historycznym wydarzeniem w Nowym Testamencie, które posiada jednoznaczłą konotację interpretacyjną z aniołem śmierci jest zgon Heroda Agrypy I (10/9 p.n.e-44 n.e.) w wyniku blasfemii (Dz 12,22-23)¹⁰. Istnieje wszakże inny fragment, który w haśle wyjściowym został pominięty, a wydaje się najbardziej dosłownym odzwierciedleniem przekonania o psychopompejskiej funkcji anioła:

Gdy zaś archanioł Michał tocząc rozprawę z diabłem, spierał się o ciało Mojżesza, nie odważył się rzucić wyroku bluźnierczego, ale powiedział «Pan niech cię skarci!» (Jud 9)¹¹.

Jeśli zatem nawet pośmiertne losy Mojżesza (XIII w. prz. Chr.) związane były ze sporem (według niektórych tłumaczeń: zaciętym bojem), w który zaangażowany był archanioł, to można uznać psychopomejską tezę o tym, że spersonalizowane siły dobra i zła trwają w nieustannej walce o każdego człowieka za jego życia, a także po jego śmierci, co stanowiło element przekonań wczesnych chrześcijan. Jego echa można także odnaleźć w ewangelicznej zapowiedzi, że aniołowie Boży wrzucą wszystkich czyniących nieprawości do rozpalonego pieca (Mt 13,50). Skoro autorzy biblijni, także nowotestamentowi, choć angelologicznie powściągliwi, nie dyskutują z tym przekonaniem, to wydaje się, że upatrywanie w tym wyłącznie naleciałości obcych kultur tudzież sprowadzenie całości do sfery czysto psychologicznej nie czyni zadość rozumieniu natchnienia w sensie teologicznym¹².

⁹ A.R. Prokop, *Aniołowie – wojownicy Pana Zastępów*, s. 126-127.

¹⁰ Por. H. Krauss, *Mały leksykon aniołów*, s. 233; A.R. Prokop, *Aniołowie – wojownicy Pana Zastępów*, s. 124-128; F.M. Rosiński, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, s. 13-33.

¹¹ Rozprawianie z diabłem to bardzo eufemistyczne sformułowanie. *Pismo Święte*, t. 4, tłumaczy ten sam fragment jako zacięty bój między Michałem a Szatanem.

¹² Por. H. Krauss, *Die Engel*, s. 50; Tenże, *Mały leksykon aniołów*, s. 73-74, 150; J. Kudasiewicz, *Natchnienie Pisma Świętego* [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, wyd. 2 rozszerzone, Katowice 1998, s. 326-330; F.M. Rosiński, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, s. 30-32 (tu także wyjaśnienie, dlaczego w tych rozważaniach pominięta została *Księga Apokalipsy*); ponadto *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 [dalej: KKK], p. 1034. Subiektywny przykład nadmiernej psychologizacji: „To jest rzeczywistość anioła śmierci: Ten, któremu mogę zaufać, mówi mi, że teraz nadeszła godzina moja. Anioł śmierci jest włączeniem śmierci w boskie możliwości ze mną” (C. Westermann, *Gottes Engel*, s. 49 [tłum. A.R.P.]).

4. INTERPRETACJE TEOLOGICZNE

Wzmiankowana już wcześniej lakoniczność dogmatyczna w połączeniu z wielowątkowością rozpowszechnionych mniemań angelologicznych nie sprzyja wyważeniu w interpretacjach teologicznych. W omawianym przypadku funkcji psychopompejskiej pojawia się, zarysowana bardzo wyraźnie przy hasle wyjściowym, problematyka zlewania się wierzeń pierwotnych z prawdą przekazywaną na kartach pism natchnionych, której głębsze rozważanie wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

Wyżej cytowane powołania na egipskie księgi umarłych, a także tybetańską, a następnie przejście do antropologii greckiej, połączenie jej z mitami odnośnie do Hermesa czy Orfeusza, należały uzupełnić m.in. o skandynawskie walkirie, które zabierały dusze wojowników do Walhalli, co stało się obecnie popularnym motywem popkulturowym. Wszystkie te odniesienia mają swoje oparcie źródłowe. W egipskim okresie Średniego Państwa (2040-1788 prz. Chr.) nie tylko królowie, ale także dostojnicy zdobili swe trumny malowanymi formułami pogrzebowymi, które kierowane były do Anubisa, po to, by zapewnić sobie ochronę w zaświatach przed siłami chaosu, ponadto umożliwić połączenie się ducha zmarłego z orszakiem boga Słońca¹³. W mitologii greckiej można natomiast znaleźć następujący opis dotyczący Hermesa:

Stał milcząc u łoża umierających i dusze świeżo uwolnione z ciała wiódł do Hadesu, był ich boskim przewodnikiem w podziemnym państwie Cieni i dopiero oddawszy je Charonowi pod opiekę wracał na podświetlony świat¹⁴.

Powyższe dywagacje uprawniają do tezy o istnieniu w starożytnych religiach przekonania, że dusza ludzka po śmierci potrzebuje przewodnika w drodze do zaświatów. Jak zostało to już pokazane wyżej, także pierwsi chrześcijanie, opierający się na tradycji biblijnej, znali psychopompejską funkcję anioła. Pytanie, na ile słuszne jest domniemanie, że judaizm oraz chrześcijaństwo po prostu przejęły te przekonanie z innych religii i przypisały zadanie przewodników dusz aniołom. Konkretnie przykłady oddziaływania bywają w literaturze antycznej bardzo trudne do prześledzenia. Tutaj dla przykładu można odnieść się do szerokiej dyskusji na temat biblijnego wyobrażenia cherubinów oraz do tezy o ich babilońskim pochodzeniu. W kontekście *psychopompoi* odautorskie wypośrodkowanie opinii angelologicznej można oddać następująco: we wszystkich starożytnych religiach

¹³ Por. G. Hart, *Mity egipskie*, tłum. J. Karkowski, Warszawa 1999, s. 12; H. Krauss, *Mały leksykon aniołów*, s. 165-167; J. Krawczyk, *Szkic sylwety anioła śmierci w sztuce [w:] Anioł w literaturze i kulturze*, t. 2, s. 475-482; A.R. Prokop, *Aniołowie – wojownicy Pana Zastępów*, s. 132; J.K. Puchalska, *Umierać z bronią w ręku. Zaświaty dzielnych wojów Północy*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy” 2011, nr 11, s. 115.

¹⁴ W. Markowska, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1990⁶, s. 74.

wykształciła się uniwersalna nauka o nieodzowności przewodnika na drodze duszy ku wiecznej szczęśliwości, objęła ona swoim zasięgiem także judaizm oraz chrześcijaństwo. To, co jako ziarna prawdy przetrwało w legendach i mitach pogańskich, w Piśmie Świętym przypisane bywa przez natchnionych autorów aniołom. Te istoty mogą prowadzić we wszystkich kierunkach – jak wynika z przywołanego już wcześniej fragmentu Ewangelii: wrzucą wszystkich czyniących nieprawości do rozpalonego pieca (por. Mt 13,50); umieszczenie tego cytatu w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*¹⁵ można natomiast potraktować jako uznanie kompatybilności jego przesłania z obowiązującym Magisterium. Istoty anielskie potrafią zatem uśmiercić, zaprowadzić do piekła lub nieba, ale też stoją na straży drzewa życia (por. Rdz 3,24)¹⁶.

Na antypodach takiego obrazowania anioła śmierci znajduje się – żywa i obecna w przekonaniu wielu osób, nawet niewierzących – skądinąd usankcjonowana także katechetycznie oraz liturgicznie, wiara w anielskich, przypisanych każdemu człowiekowi, indywidualnych opiekunów i stróżów. W jej kontekście uprawnione pozostaje pytanie, czy opieka czuwającego nad danym indywiduum ducha posłanego przez Boga jest rzeczywiście ograniczona cezurą śmierci, tzn. czy ten sam anioł nie mógłby przejąć w momencie śmierci także funkcji psychopompejskiej. Istnieje chrześcijańskie podanie, że Anioł Stróż – choć liturgicznie świętowany, to dogmatycznie niepotwierdzony – zawsze kroczy za człowiekiem, dopiero w momencie umierania mija go, by stanąć z nim twarzą w twarz, spojrzeć mu w oczy i zaprowadzić na miejsce, które wybrał. To sugerowałoby przekonanie o odpowiedzialności tego samego ducha, który towarzyszył człowiekowi w życiu, za odprowadzenie duszy do miejsca przeznaczonego w zaświatach. Kontrargument o znacznej różnicy jakościowej zadania można zbić potężną mocą istot anielskich, a także poprzez odwołanie do zaliczanych w ich grono tetramorfów¹⁷. W tym kontekście, antycypując przejście do przedstawień omawianej problematyki w sztuce, można z przymrużeniem oka przytoczyć znany wiersz, w którym

[...] kroczy Anioł obosieczny / pełen słów ostatecznych / a trochę za nim [...] Janioł / [...] pulchny i dobroduszny¹⁸,

a następnie uznać, iż eschatologiczna bezwzględność anioła śmierci i sielankowość ludowego anioła stróża to zaledwie dwa oblicza tej samej istoty niebiańskiej.

¹⁵ Por. KKK 1034.

¹⁶ Por. przyp. 7-8, 11-13; ponadto R. Giorgi, *Aniołowie i demony*, s. 18.

¹⁷ Por. R. Giorgi, *Aniołowie i demony*, s. 308-310, 359; KKK 336; H. Krauss, *Die Engel*, s. 27-28; Tenże, *Mały leksykon aniołów*, s. 49-51; A.R. Prokop, *Zastygłe i pobludłe oblicze Anioła*, s. 127; A.J. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas*, s. 148.

¹⁸ Z. Herbert, *Madonna z lwem* [w:] Tenże, *Hermes, pies i gwiazda*, Wrocław 1997, s. 104; por. A.R. Prokop, „*Idąc po szczeblach blasku i głazach cienia*”. *Aniołowie Herberta w perspektywie angelologii katolickiej* [w:] *Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI w. Od pokolenia wojennego do nowej fali*, red. D. Siwor, J.M. Ruszar, Bielsko Biała – Kraków 2019, s. 63-101.

5. TROPY W SZTUCE

W odniesieniu do tradycji przekazywanej przez sztukę hasło z leksykonu podaje dwa przykłady, z czego tylko jeden szczegółowy. Na pograniczu literatury i muzyki jest nią kompozycja Jana Sebastiana Bacha (1685-1750). Dość lakonicznie wspomniane zostały modlitwy chrześcijańskie, a przecież najstarszy z hymnów, używanych do dzisiaj w liturgii pogrzebowej, ma refren rozpoczynający się od słów: „Anielski orszak niech twą duszę przyjmie / Uniesie z ziemi ku wyżynom nieba”. To nader psychopompejska wizja, gdy zmarły oddawany jest w drodze ku zaświatom w opiekę istot niebiańskich – nawet nie jednej, a całego ich orszaku¹⁹.

Zabrakło natomiast odniesienia do sztandarowej literackiej wizji angelologicznej, stanowiącej niejako kwintesencję, a zarazem kulturową transpozycję średniowiecznych spekulacji dotyczących aniołów. W *Boskiej komedii* (1307-1321) we wszystkich rejonach zaświatów autor ma przewodnika, mimo że jedynie śni, a może właśnie dlatego – wszak w mitologii greckiej bóg śmierci jest bliźniakiem tego od spokojnego snu, a stryjem Morfeusza odpowiedzialnego za marzenia senne. Mimo tej oniryczności włoskiemu poecie udaje się naszkicować mapę zaświatów, która ma aspiracje do odzwierciedlenia rzeczywistości, skądinąd stanowiącej artystyczne przepracowanie ptolemeuszowsko-scholastycznej kosmologii. Taki rozmach dzieła uzasadniony jest na wskroś mistycznie – umożliwia to łaska Boga przekazana za pośrednictwem umiłowanej niewiasty. Pytaniem otwartym w kontekście niniejszego przyczynku pozostanie kwestia przewodnika: protagonista wprawdzie spotyka na swej drodze aniołów, ale jego (niezbywalnymi) przewodnikami po zaświatach pozostają dusze zmarłych. Być może dlatego, że jest to dopiero wędrówka we śnie, podczas gdy przejście tego ostatniego w śmierć wymaga zamiany duszy ludzkiej na istotę anielską²⁰.

W interpretacjach teologicznych wskazana została także perspektywa możliwego połączenia Anioła Stróża z zadaniami psychopompejskimi dla powierzonej mu osoby ludzkiej. Przykłady ze sztuki można rzeczywiście mnożyć. Warto wszak

¹⁹ Por. J.J. Janicki, *Chrześcijańskie obrzędy pogrzebu w świetle Ordo Romanus XLIX (VII–VIII w.)* [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 4, red. J.C. Kałużny, Kraków 2016, s. 69-70; H. Krauss, *Mały leksykon aniołów*, s. 165-167.

²⁰ Rozważania zostały uprzednio zawarte w wykładzie *Dantes Paradiso*, wygłoszonym podczas konferencji *Fictional maps*, odbywającej się w Katowicach 21-23.01.2016. Fragment powołuje się na A. McGrath, *Historia nieba*, tłum. J. Bielas, Kraków 2009, s. 70-73; K. Morawski, *Raj. Pieśń druga* [w:] D. Alighieri, *Boska komedia (wybór)*, tłum. E. Porębowicz, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 311-312; D. Alighieri, *Boska komedia*, s. LXXVI; A.J. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas*, s. 81; J. Tomkowski, *Literatura powszechna*, Warszawa 1997, s. 56.

wskazać na popularność rzeźby anioła na cmentarzach, gdzie w XIX w. udało mu się wyprzeć przedstawienia geniusza śmierci²¹.

Zaznaczyć trzeba, że powtarzalność określonych, cieszących się dużą popularnością rozwiązań ikonograficznych prowadziła do swoistej ich banalizacji, uproszczeń i schematyzmu. Narastała też dowolność w stosowaniu pewnych form i symboli. Prowadziło to do zjawiska częstego zagubienia pierwotnej wymowy i głębszej treści, jakie zawierały wcześniejsze pierwowzory²².

Powyższa uwaga dotyczy nie tylko rzeźby cmentarnej, ale da się zastosować także do szerokiego zjawiska w kulturze i sztuce w omawianym kontekście:

Zamarła umiejętność rozumienia symboli, ich jasność, nośność, odniesienie i transcendencja. Aniołowie dziś pośredniczą kulturowo, odrywając się od kontekstu religijnego, emancypując jako symbol i metasymbol po wielokroć przeinaczany. Każdy używa anioła do własnych celów – jak zwierciadła²³.

W odniesieniu do powyższych rozważań może to także pokazywać trudność w odgraniczeniu wpływów zewnętrznych od rzeczywistego przekazu wiary, co stanowi uwspółcześnienie problematyki zlewania się wpływów wierzeń pozabiblijnych na natchnioną angelologię, niemniej jednak uwydatnia także popularność przekonania o istnieniu aniołów, które jest tak silne, że nie zawsze daje się utrzymać w ryzach wykładni dogmatycznej, co zresztą najlepiej pokazuje sama liturgia oraz pobożność ludowa, w której roi się od istot anielskich nieobecnych w oficjalnym Magisterium²⁴.

Mimo to, a może dzięki temu, w rozważaniach o sztuce można znaleźć ponadto jeszcze ciekawe połączenie, a nawet utożsamienie anioła śmierci z aniołem historii, przy czym opis tego ostatniego zawiera jednoznaczne odniesienia do funkcji psychopompejskiej. *Angelus Novus* (1920) to przedstawienie

[...] anioła, który wygląda, jak gdyby chciał się oddalić od czegoś, w co się uporczywie wpatruje. Oczy szeroko rozwarł, usta otwarte, skrzydła rozpięte. Tak musi wyglądać anioł historii. Zwrócił oblicze ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch zdarzeń, on widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach i ciska mu pod stopy. *Chciałby zatrzymać się, zbudzić umarłych i złączyć to, co rozbite*. Ale od rajy wieje wichry, który napiera na

²¹ Geniusz śmierci to „[...] uskrzydłony, półnagi młodzieniec, gaszący pochodnię skierowaną ku ziemi. To także motyw o starej, antycznej proveniencji [...]” (K. Stefański, *Anioły cmentarne – symbol chrześcijańskiej nadziei* [w:] *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 2, s. 484).

²² *Tamże*, s. 484.

²³ D. Grzybkowska, *Trzej archaniołowie we współczesnych tekstach kultury* [w:] *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 1, s. 324.

²⁴ Por. przyp. 15.

skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. [...] Tym wichrem jest to, co nazywamy postęphem²⁵.

Taka interpretacja, umieszczająca istotę anielską na granicy postępu rozumianego jako nieuchronne napiętrzanie ruin przeszłości, jest bardzo znacząca. Może stać się także propozycją wyjaśnienia popularności przedstawień anielskich w coraz bardziej laicyzującym się społeczeństwie. Zapewne nie jest trudno, by z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej krytykować eklektyzm wyobrażeń oraz znaczeń, niekiedy zupełnie nieliczący się, a nawet przeciwstawny do katolickiej angelologii. Niemniej jednak uskrzydłone istoty mogą stać się platformą porozumienia z osobami, które oddaliły się od Kościoła, ale nie zatraciły w sobie jeszcze poczucia transcendencji, potrzeby opieki istot wyższych niż one same. Oba te stanowiska, położone na szali rozstrzygnięć duszpasterskich, mogą okazać się równoważne. Zupełnie na marginesie można to potraktować jako nawiązanie do innego motywu przedstawień anielskich w sztuce, który można zaliczyć w orbitę zadań omawianych w niniejszym przyczynku. Chodzi o psychostazję, czyli ważenie dusz podczas sądu nad życiem człowieka. Wyobrażenie to, zakorzenione w tradycji antycznego Egiptu, na stałe związało się z ikonografią anielską i choć pierwotnie stanowiło jedynie element większej kompozycji, to z czasem się usamodzieliło. Aczkolwiek niezależnie od pochodzenia oraz statusu kompozycyjnego stanowi nieustanne przypomnienie o etycznym odniesieniu ludzkiego postępowania, nad którym czuwa Bóg, korzystający także z pomocy zastępów stworzonych przez siebie aniołów²⁶.

6. ANIELSKOŚĆ NIE DO POWIEDZENIA

Przy całej ostrożności związanej z eklektyczną angelologią – począwszy od apokryficznych chmar anielskiej szarańczy, poprzez wieloznaczne transpozycje artystyczne, po współczesne przekonania oraz wyobrażenia w kulturze masowej – dyskwalifikowanie wszystkich mieszkańców niebios jako nietoperzy scholastyki, stanowiące niemalże zachętę do praktycznej niewiary, stoi w rażącej sprzeczności zarówno ze świadectwami biblijnymi, jak również z tradycją chrześcijańską. Aniołowie pozostaną w doczesności istotami dla człowieka nieuchwytnymi. Być może dlatego są idealnymi kandydatami do pełnienia roli psychopompejskiej, ale

²⁵ W Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 428. Wyróżnienie w cytowanym fragmencie – A.R.P. Tenże cytat w nieco bardziej rozbudowanej formie stanowi punkt wyjścia dla rozważań E. Jedlińska, *Anioł Historii / Anioł Śmierci w sztuce XX wieku (Marc Chagall, Tadeusz Kantor, Eugenio Barba, Anselm Kiefer)* [w:] *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 3, red. J. Ługowska, Wrocław 2006, s. 355-365. Tamże zawarte są dalsze odniesienia do malarstwa i teatru.

²⁶ Por. przyp. 23; G. Rosa, *Aniołowie i demony*, Warszawa 2005, s. 217-218.

też wymykają się wąskiemu dowodzeniu empirycznemu. Trudno przeprowadzić dowód, dla którego punktem odniesienia jest ponadracjonalny wymiar transcendencji, nawet jeśli niektórzy doświadczyli sytuacji, po których nic nie jest w stanie zachwiać ich pewności. Wszakże śmierć jest cezurą niezaprzeczną dla życia każdego człowieka. Na wielu przedstawieniach malarskich można znaleźć wyobrażenia nagich ludzi, którzy czekają na eschatologiczny wyrok – wobec ważących duszę aniołów niczego nie da się ukryć tudzież zatuszować. W mroku tego, co nieznanego, w perspektywie przekraczania bramy do rzeczywistości doświadczanej po raz pierwszy, wyobrażenie anioła, który prowadzi duszę człowieka w zaświatach, pozostaje obrazem kojącym. Niepokój może wzbudzać jedynie ostateczny cel tej podróży, ale odpowiedzialność zań nie leży po stronie istoty anielskiej, ale odprowadzanego człowieka. Analogicznie, jak w doczesności, Anioł Stróż jedynie doradza, podszeptuje, aczkolwiek decyzja przy wszelkim działaniu należy każdorazowo do obdarzonej wolną wolą osoby ludzkiej. Figurka anioła nie była, nie jest i nie będzie magicznym amuletem, chociaż może przypominać o nieustannej opiece, którą człowiek ma do dyspozycji, jeśli zechce ją przyjąć, zarówno w doczesności, jak i w wieczności²⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Bańka A.R., *De angelis. Chrześcijańska nauka o aniołach w świetle doktryny Tomasza z Akwinu*, Katowice 2014.
- Benjamin W., *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998⁴.
- Giorgi R., *Aniołowie i demony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2007.
- Grosz A., *Listy do umierającego przyjaciela*, tłum. M. Świerkocki, Łódź 1996.
- Grzybkowska D., *Trzej archaniołowie we współczesnych tekstach kultury [w:] Anioł w literaturze i kulturze*, t. 1, red. J. Ługowska, J. Skawiński, Wrocław 2004, s. 315-324.
- Hart G., *Mity egipskie*, tłum. J. Karkowski, Warszawa 1999.
- Hase C.A. v., *Gnosis oder Evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde wissenschaftlich dargestellt*, t. 2, Leipzig 1828.
- Herbert Z., *Madonna z lwem [w:] Tenże, Hermes, pies i gwiazda*, Wrocław 1997, s. 104.
- Janicki J.J., *Chrześcijańskie obrzędy pogrzebu w świetle Ordo Romanus XLIX (VII-VIII w.) [w:] Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 4, red. J.C. Kałużny, Kraków 2016, s. 61-80.

²⁷ Por. C.A. v. Hase, *Gnosis oder Evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde wissenschaftlich dargestellt*, t. 2, Leipzig 1828, s. 306; H. Krauss, *Mały leksykon aniołów*, s. 49-51; G. Rosa, *Aniołowie i demony*, s. 19-23; A.J. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas*, s. 148; K. Stefański, *Anioły cmentarne*, s. 83-88; C. Westermann, *Gottes Engel*, s. 70-71.

- Jedlińska E., *Anioł Historii / Anioł Śmierci w sztuce XX wieku (Marc Chagall, Tadeusz Kantor, Eugenio Barba, Anselm Kiefer)* [w:] *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 3, red. J. Ługowska, Wrocław 2006, s. 355-365.
- Kania I., *Tybetańska Księga Umarłych – sensy i konteksty* [w:] *Tybetańska Księga Umarłych*, tłum. I. Kania, Kraków 2005⁵, s. 7-49.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kość K., *Motyw anioła śmierci w niektórych koncepcjach pozachrześcijańskich*, „Literatura Ludowa” 2005, nr 6, s. 51-61.
- Kraus H., *Die Engel. Überlieferung. Gestalt. Deutung*, München 2005³.
- Kraus H., *Mały leksykon aniołów*, tłum. A. Kucharska, Poznań 2007.
- Krawczyk J., *Szkic sylwety anioła śmierci w sztuce* [w:] *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław 2005, s. 13-33.
- Kudasiewicz J., *Natchnienie Pisma Świętego* [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, wyd. 2 rozszerzone, Katowice 1998, s. 326-330.
- Lexikon der Engel*, red. A.J. Urban, Augsburg 2007.
- Markowska W., *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1990⁶.
- McGrath A., *Historia nieba*, tłum. J. Bielas, Kraków 2009, s. 70-73.
- Morawski K., *Raj. Pieśń druga* [w:] D. Alighieri, *Boska komedia (wybór)*, tłum. E. Porębowicz, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 311-312.
- Morawski K., *Wstęp* [w:] D. Alighieri, *Boska komedia (wybór)*, tłum. E. Porębowicz, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. III-XCV.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 4, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1999³.
- Prokop A.R., „*Idąc po szczeblach blasku i głazach cienia.*” *Aniołowie Herberta w perspektywie angelologii katolickiej* [w:] *Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI w. Od pokolenia wojennego do nowej fali*, red. D. Siwor, J.M. Ruszar, Bielsko Biala – Kraków 2019, s. 63-101.
- Prokop A.R., *Aniołowie – wojownicy Pana Zastępów*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 19:2022, s. 123-135.
- Prokop A.R., *Zastygłe i pobladłe oblicze Anioła. Przyczyny i konsekwencje kryzysu angelologii widziane przez pryzmat wybranych dzieł literackich i malarskich*, „Świat i Słowo” 2010, nr 2 (15), s. 127-135.
- Puchalska J.K., *Umierać z bronią w ręku. Zaświaty dzielnych wojów Północy*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy” 2011, nr 11, s. 107-122.
- Rosiński F.M., *Aniołowie w Nowym Testamencie* [w:] *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław 2005, s. 13-33.
- Rosiński F.M., *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie* [w:] *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 1, red. J. Ługowska, J. Skawiński, Wrocław 2004, s. 13-29.
- Skowronek A.J., *Aniołowie są wśród nas*, Warszawa 2001.
- Stefański K., *Anioły cmentarne – symbol chrześcijańskiej nadziei* [w:] *Anioł w literaturze, i kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław 2005, s. 483-489.
- Tomkowski J., *Literatura powszechna*, Warszawa 1997.
- Westermann C., *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Stuttgart 1978.

Streszczenie: Począwszy od egipskich wierzeń, przez greckiego Hermesa, po skandynawskie walkirie w starożytnych religiach istniało przekonanie, że dusza ludzka po śmierci potrzebuje przewodnika w drodze do zaświatów. W judaizmie oraz chrześcijaństwie tę rolę pełnią aniołowie. Bliskość tych tajemniczych, dogmatycznie zdawkowo opisanych istot ze śmiercią na kartach Biblii jest powszechna. I nie jest to jedynie domena starotestamentowa, gdy Niszczyciel sieje pomór wśród pierworodnych w Egipcie (Wj 11,23), a w Nowym Przymierzu nie tylko apokaliptyczna: w Ewangelii Jezus zapowiada, że Jego aniołowie wrzucą wszystkich czyniących nieprawości do rozpalonego pieca (por. Mt 13,50), co zostało powtórzone w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (KKK 1034), a jeden z listów apostoelskich wspomina zacięty bój archanioła z szatanem o Mojżesza (por. Jud 1,9). Tymczasem w ludowych wyobrażeniach towarzyszenie umierającemu to ostatnie zadanie troskliwego i oddanego opiekuna. Przyczynek próbuje w angelologicznej próżni dogmatycznej w tym względzie nakreślić chrześcijańską wizję niebiańskich przewodników dusz w drodze do zaświatów pomiędzy eschatologiczną bezwzględnością anioła śmierci a sielankowością ludowego anioła stróża.

Słowa kluczowe: *psychopompos*, aniołowie – przewodnicy, śmierć, aniołowie w sztuce.

Ks. Kacper Radzki*

WSTYD JAKO SPOŁECZNE NARZĘDZIE KARANIA NIEDOSTOSOWANYCH SPOŁECZNIE I ICH MOTYWACJA DO ZMIANY W CZASACH ANTROPOCENU

SHAME AS A SOCIAL TOOL FOR PUNISHING
SOCIALLY MALADJUSTED INDIVIDUALS AND THEIR MOTIVATION
FOR CHANGE IN THE AGE OF THE ANTHROPOCENE

Abstract: This article explores the role of shame as a social control tool in relation to socially maladjusted individuals in the Anthropocene era. It analyzes both the classical understanding of shame and guilt in resocialization processes and the limitations of shame as a punitive measure. New moral and ecological contexts characteristic of the Anthropocene lead to a redefinition of social norms and the emergence of phenomena such as collective shame, eco-shame, and eco-guilt. The author argues that while shame can serve a regulatory function, in its repressive form it more often results in stigmatization than in behavioral change. The article proposes integrating ecological and cultural responsibility into resocialization efforts as a path toward effective individual and collective transformation. The approach combines insights from sociology, the psychology of emotions, and environmental ethics.

Keywords: shame, resocialization, Anthropocene, social norms, moral responsibility.

Czym jest wstyd i czy może być rozumiany/stosowany jako kara? Czym jest poczucie winy? Czy karanie wstydem motywuje przestępców do zmiany? Resocjalizacja jako próba dokonania pozytywnej zmiany w przestępcach i spowodowania takiej zmiany ich zachowań, by odpowiadały one ogólnym normom społecznym¹ wciąż poszukuje sposobów, by nakłaniać niedostosowanych społecznie do odstępowania

* Kacper Radzki – kapłan archidiecezji wrocławskiej, doktor, adiunkt katedry pedagogiki ogólnej Instytutu Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5431-5089>, e-mail: kacper.radzki@pwt.wroc.pl.

¹ Por. N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 2009.

od przestępczości. Warto pochylić się nad zagadnieniem wstydu, kary, poczucia winy i motywacji do zmiany w kontekście ponownej socjalizacji. Zagadnienia te są ostatnio żywe i leżą w szeroko rozumianym interesie społecznym. Przyjrzyjmy się im zatem.

Z historii wiemy, że nie mieli z tym problemów nasi przodkowie. Przez całe wieki średnie w Europie masowo stosowano wobec przestępców kary, w których poczucie wstydu pełniło pierwszoplanową funkcję wychowawczą. Wykorzystanie tego czynnika jest nieodłącznie związane ze średniowiecznym modelem wymierzania kar. Pręgież, kuna, gąsior, dyby – to tylko niektóre z wymyślnych sposobów zawstydzania. W obecnych przepisach wykorzystanie czynnika wstydu zawiera się przede wszystkim w podaniu wyroku do publicznej wiadomości w określony sposób. Celem tego środka karnego jest społeczne oddziaływanie skazania poprzez upublicznienie danych o sprawcy i jego czynie. Współcześnie mamy dość spory problem z drobną przestępczością, do wzrostu której przyczynia się anonimowość². Skoro już w czasach średniowiecznych wiedziano, że karanie wstydem ma sens tylko wtedy, kiedy oglądający wiedzą, kto i za co został osądzony, może powrót do karania wstydem przez naznaczanie „klasy przestępczej” będzie skutecznym społecznym środkiem poprawy? Polski kodeks karny przewiduje np. publiczne prace społeczne jako wstydliwą karę za prowadzenie pojazdu pod wpływem alkoholu³. Czy będzie to skuteczna metoda? Jeżeli tak, to kiedy?

W czasach antropocenu, kiedy ludzkość zaczęła odczuwać skutki własnej działalności w skali planetarnej, pojęcie społecznej odpowiedzialności nabrało nowego, globalnego wymiaru. Coraz częściej uznaje się, że działania przyczyniające się do degradacji środowiska, eksploatacji zasobów czy pogłębiania nierówności społecznych, mimo iż nie zawsze karalne prawnie, powinny być oceniane moralnie i społecznie. W tym kontekście powraca pytanie o użyteczność wstydu – czy może on pełnić funkcję społecznego hamulca także wobec tych, którzy niszczą wspólne dobro, jakim jest planeta?

W literaturze anglosaskiej pojawia się pojęcie *eco-shame* – ekologicznego wstydu związanego z indywidualnym udziałem w degradacji środowiska⁴. Jest to emocjonalna reakcja na własną konsumpcję, bierność lub styl życia nieadekwatny do wyzwań klimatycznych. W przeciwieństwie do wstydu karzącego, *eco-shame* pełni funkcję samoregulacyjną i motywującą – odwołuje się nie do zewnętrznej sankcji, lecz do wewnętrznego konfliktu wartości. Z kolei *eco-guilt*, czyli poczucie winy ekologicznej, odnosi się do działań szkodliwych dla środowiska

² Por. E. Wasilewski, *Od pręgierza do rejestru*, 2016, <<https://www.ebos.pl/artukul/1907-od-pregierza-do-rejestru.html>>.

³ Por. *Napiętnowanie w miejscu zamieszkania najskuteczniejszą karą*, <<https://www.ebos.pl/artukul/1907-od-pregierza-do-rejestru.html>>.

⁴ Por. G. Albrecht, *Chronic environmental change: Emerging „psychoterratic” syndromes* [w:] *Climate Change and Human Well-Being*, red. I. Weissbecker, Springer 2011.

podejmowanych mimo świadomości ich konsekwencji. Obie emocje mogą pobudzać do refleksji, zmiany stylu życia, zaangażowania społecznego, a także do przyjęcia odpowiedzialności zbiorowej w wymiarze etycznym i praktycznym⁵.

Wystąpienie przeciwko normom społecznym jest najczęściej przejawem niedostosowania społecznego. Zachowania takie społeczeństwo sankcjonuje i stara się im przeciwdziałać. Przekroczenie norm społecznych stanowi nadużycie i z punktu widzenia społeczności, a także osoby dokonującej przestępstwa jest czymś wstydliwym. Wstyd to

[...] stan emocjonalny wywołany świadomością niegodnego lub ośmieszającego zachowania się⁶.

W naukach społecznych, w tym także socjologii, zakłada się, że jest on emocją odgrywającą znaczącą rolę w rozwoju społecznym jednostki, a także mechanizmów samokontroli⁷. Możemy na tej podstawie przypuszczać, że doświadczenie wstydu będzie stanowić skuteczne przeżycie, by nakłonić przestępców do odstąpienia od procederu przekraczania norm społecznych. Czy jest tak na pewno? Ze wstydem ściśle związane jest poczucie winy. Ta ostatnia to

[...] stan emocjonalny wywołany przez świadomość przekroczenia norm moralnych⁸.

Na początku naszych rozważań musimy zatem jasno podkreślić, że istnieje podział na wstyd i winę. Wstyd dotyczy cechy lub właściwości osoby, zaś wina odnosi się do czynu. Z punktu widzenia wymiaru sprawiedliwości podział ten okazuje się pomocny, zwłaszcza w wykorzystaniu tych emocji w procesie resocjalizacji, gdyż nasz system sprawiedliwości opiera się na idei winy za konkretny akt⁹. Jak ma się w takim razie poczucie wstydu (które, jak zauważyliśmy, odnosi się do cech lub właściwości osoby) do motywacji w kierunku odstąpienia od przestępczości?

W obliczu nowych zagrożeń – kryzysu klimatycznego, migracji, kryzysu zasobów – zmienia się także zakres tego, co społeczeństwo uznaje za naganne. Antropocen skłania do przededefiniowania norm społecznych i moralnych: szkodliwe staje się nie tylko przestępstwo wobec drugiego człowieka, ale również wobec środowiska, przyszłych pokoleń czy wspólnoty globalnej. W rezultacie wstyd może być dziś generowany nie tylko przez złamanie prawa, ale przez działania nieodpowiedzialne ekologicznie lub społecznie.

⁵ Por. R. Lertzman, *Environmental melancholia: Psychoanalytic dimensions of engagement*, Routledge 2015.

⁶ A.S. Reber, E.S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2008, s. 881.

⁷ Por. A. Skuza, *Rola i znaczenie wstydu w procesie odstąpienia od przestępczości*, „Resocjalizacja Polska” 2018, nr 16, s. 29-38.

⁸ A.S. Reber, E.S. Reber, *Słownik psychologii*, s. 870.

⁹ Por. M.C. Nussbaum, *Kara wstydu: godność i narcystyczny gniew*, „Teksty Drugie” 2016, nr 4, s. 174-193.

Niektórzy badacze, jak Nigel Clark czy Bruno Latour, wskazują, że współczesne społeczeństwa nie potrzebują jedynie technologicznego czy instytucjonalnego zarządzania ryzykiem, ale głębokiej zmiany etycznej i kulturowej. Proponują oni powrót do „kultury wstydu” rozumianej nie jako represja, lecz jako emocjonalny kompas społeczny w obliczu planetarnego zagrożenia¹⁰. Wstyd – w tej nowej odsłonie – może pełnić funkcję etyczną i wspólnototwórczą: łączyć ludzi wokół poczucia odpowiedzialności za planetę, przyszłe pokolenia i globalną wspólnotę życia.

Zdaniem Thomasa Scheffa wstyd i dumę przeżywamy w odniesieniu do ocen innych, dotyczących naszego stosowania się do ustalonych przez nich i przez społeczeństwo norm moralnych. Duma (emocja przyjemna) towarzyszy nam, gdy przestrzegamy norm, wstyd (emocja nieprzyjemna), gdy ich nie przestrzegamy. Skutkiem takiej sytuacji staje się konformizm społeczny i wysoki stopień stabilizacji społecznej, które zapewniają kontrolę społeczną bez potrzeby zewnętrznego nadzoru i regulacji¹¹. Spojrzenie to związane jest z teorią poznawczo-atrybucyjną, dotyczącą norm, zasad i celów, które rządzą naszym zachowaniem. W modelu definiowania różnych emocji samoświadomościowych wyróżnia się cztery emocje: pychę, dumę, wstyd i poczucie winy.

Wstyd jest wynikiem niepowodzenia w stosunku do norm zasad i celów wtedy, kiedy człowiek dokonuje całościowej oceny Ja. Poczucie winy również jest konsekwencją porażki, ale uwaga skupia się na określonych działaniach Ja¹².

Wstyd i wina związane są z wieloma zachowaniami (przemocą na tle seksualnym, gwałtem, alkoholizmem, rozwodami, zaburzeniami emocjonalnymi), ale wiążą się z pesymizmem i depresją. Z naszych dotychczasowych rozważań klaruje się jasne stanowisko, że wstyd nie może stanowić motywacji do zmiany u przestępców. W kolejnym kroku prześledzimy argumenty przeciwko wstydu jako karze.

Skuteczna kara winna mieć charakter naprawczy, odstrasżający, ekspresywny, reformujący lub integracyjny i jako taka winna być sprawiedliwa. Kara sprawiedliwa to taka,

[...] która uwzględnia charakter i surowość wykroczenia oraz logicznie odnosi się do niego; restrykcja, która jest adekwatna do przestępstwa i uzmysławia znaczenie wykroczenia¹³.

Aby w ogóle mówić o karze, winny musi być oskarżony i skazany za przestępstwo, a kara jest właśnie karą za jego popełnienie. W związku z tym stosowanie

¹⁰ Por. N. Clark, *Inhuman nature: Sociable life on a dynamic planet*, SAGE 2011; B. Latour, *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*, Polity Press 2017.

¹¹ Por. *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, J. Haviland-Jones, Gdańsk 2005.

¹² *Tamże*, s. 787.

¹³ A.S. Reber, E.S. Reber, *Słownik psychologii*, s. 311.

kary wstydu przychodzi zawsze po winie, ta zaś kształtuje strukturę oskarżenia, procesu sądowego i skazania. Najnowsza literatura przytacza pięć argumentów przeciwko karze wstydu:

- a) kara wstydu upokarza – jest wykroczeniem przeciwko ludzkiej godności;
- b) kara wstydu zawiera w sobie rodzaj zbiorowej sprawiedliwości – w tym sensie sama w sobie jest mocno problematyczna;
- c) kara wstydu jest niemiarodajna;
- d) osoby upokorzone stają się bardziej wyalienowane i niespokojne niż wcześniej;
- e) kara wstydu może prowadzić do coraz szerszych prób umieszczania coraz większej liczby ludzi pod społeczną kontrolą.

Pierwszy argument wskazuje na to, że osoby poddane karze wstydu czują się upokorzone. Intencją kary rzeczywiście staje się poniżenie i upokorzenie (zjawisko powszechne w subkulturach). Kara ta sprzeciwia się ludzkiej godności, ponieważ w przeciwieństwie do innych kar, które wymierzone są przeciw konkretnym czynom, ta uderza i poniża całą osobę, często skutkując stygmatyzacją na całe życie. Wina oraz kary orzekane na podstawie winy nie zderzają się z tym problemem. Drugi argument wskazuje na sprawiedliwość zbiorową – tutaj rzeczywiście państwo nie wymierza kar po prostu przez ustanowione do tego instytucje, lecz zaprasza „tłum”, który tyranizuje każdego, kogo akurat nie polubił. Sprawiedliwość wymierzona w ten sposób nie jest bezstronna, rozważna ani neutralna. Trzeci argument o niemiarodajności kary zauważa, że kara wstydu bardzo często prowadzi do stygmatyzowania nieodpowiednich ludzi i/lub nieprecyzyjnego wyznaczania kary. Jest ona niemiarodajna, ponieważ nie jest zarządzana przez neutralne i bezstronne instytucje rządowe, lecz przez społeczność. Warto zauważyć, że przez przypisanie jednostce nieusuwalnych cech szczególnie repulsywnych dla grup powoduje eliminację stygmatyzowanej jednostki ze wspólnoty¹⁴. Argument czwarty podnosi problem poruszony już wcześniej – zjawisko popychania przestępców w kierunku tworzenia subkultur, których członkowie i tak borykają się ze wstydem (stanowi on lwią część problemu alkoholików, narkomanów, pedofilów i innych). Proces ten ostatecznie najczęściej prowadzi do wzmocnienia zdemoralizowania i wzrostu utożsamiania się z antyspołecznymi zbiorowościami. Ostatni argument dostrzega niebezpieczeństwo zaistnienia sytuacji, w której kara wstydu stosowania jest nie wobec ludzi, którzy i tak poszliby do więzienia, ale wobec osób, które prawdopodobnie dostałyby się pod pieczę kuratora lub w ogóle nie byłyby ścigane¹⁵.

Co ciekawe, w epoce antropocenu pojawia się zjawisko tzw. zbiorowego wstydu – wspólnotowej emocji wynikającej z uświadomienia sobie zaniechania działań wobec globalnych zagrożeń. Taki zbiorowy wstyd może paradoksalnie stać się czynnikiem motywującym do zmiany nie tylko indywidualnej, ale także

¹⁴ Por. P. Sztompka, *Słownik socjologiczny 1000 pojęć*, Kraków 2020.

¹⁵ Por. M.C. Nussbaum, *Kara wstydu: godność i narcystyczny gniew*.

systemowej: reform instytucjonalnych, zmiany stylu życia, tworzenia polityk proekologicznych. W przeciwieństwie do kary wstydu stosowanej wobec jednostki doświadczenie zbiorowego wstydu może mieć funkcję integracyjną i aktywizującą.

Kolejną rzeczywistością wymagającą naszej uwagi jest gotowość do zmiany – motywacja towarzysząca przestępcom na drodze odstępowania od zachowań społecznych. Motywacja w najbardziej typowym ujęciu to

[...] proces pośredniczący lub wewnętrzny stan organizmu pobudzający lub dający napęd do działania¹⁶.

Niedostosowanych społecznie cechuje bardzo niska motywacja, a nawet niechęć do zmiany. Ta niska motywacja czy wręcz jej brak, i to nawet nie do zmiany, co do samego uczestnictwa w procesie oddziaływań, jest cechą endemiczną tak w przypadku dorosłych, jak i nieletnich przestępców¹⁷. Transteoretyczny model zmiany DiClemente¹⁸ zakłada, że podczas rozwiązywania problemu ludzie przechodzą przez możliwe do zidentyfikowania cztery etapy zmiany: prekontemplacyjny (przedrefleksyjny), kontemplacyjny (refleksji), działania i utrzymania. W literaturze coraz częściej przywołuje się konieczność rozróżnienia motywacji od reaktywności i gotowości. Ostatnie pojęcie określa się jako nadrzędne, zawierające oba powyższe, określające specyficzne warunki decydujące o zaangażowaniu się w proces zmiany. W konsekwencji takiego podziału w odniesieniu do resocjalizacji powstał, proponowany przez T. Warda¹⁹, Wieloczynnikowy Model Gotowości Przestępcy, w którym znajdziemy czynniki wewnętrzne i zewnętrzne oraz ich wzajemną zależność jako elementy warunkujące gotowość (w tym także motywację) do zmiany. W omawianym modelu znajdują się wewnętrzne czynniki gotowości: emocjonalne, behawioralne, wolicjonalne, osobowościowe; oraz zewnętrzne czynniki gotowości: okoliczności, lokalizacja, możliwości, zasoby, wsparcie, program. Przejdźmy pobieżnie kolejno każdy z nich. Czynniki emocjonalnie warunkują gotowość zdolności do osiągnięcia i doświadczenia stanów emocjonalnych, zdolność do wyrażania emocji i zdolność do refleksji na temat stanów emocjonalnych. Czynniki behawioralne związane są z zachowaniem, wymaganym dla skutecznego zaangażowania się w konkretne działanie (rozpoznawania problemu, szukania pomocy, tworzenia relacji, posiadania podstawowych kompetencji społecznych i kognitywnych). Czynniki wolicjonalne dotyczą intencji osiągnięcia danych celów (to, co tradycyjnie określa motywacja), zaś osobowościowe zawierają wartości i przekonania danej osoby. Osobista sytuacja przestępcy to czynniki okolicznościowe, natomiast lokalizacja stanowi miejsce, w którym ma się dokonać/dokonyje

¹⁶ A.S. Reber, E.S. Reber, *Słownik psychologii*, s. 404.

¹⁷ Por. M. Muskała, *Znaczenie gotowości do zmiany w procesie resocjalizacji*, „Studia Edukacyjne” 2014, nr 31, s. 219-231.

¹⁸ Por. *tamże*.

¹⁹ Por. *tamże*.

się zmiana. Możliwość to czynnik, który odnosi się do dostępności programów określających postępowanie warunkujące zmianę. W skład zasobów wchodzi: wykwalifikowany i wyszkolony personel placówek resocjalizacyjnych oraz zasoby fizyczne konieczne do przeprowadzenia programów. Ostatnie stanowią: wsparcie – obecność osób, które dobrze życzą przestępcy i chciałyby zobaczyć, jak z sukcesem przezwycięża swoje problemy, oraz program – koordynacja procesu zmiany przy zgodzie i współudziale przestępcy. Warto podkreślić, że model gotowości przestępcy jest wieloczynnikowy, zaś gotowość ma szerszy zakres pojęciowy i jest bardziej złożonym terminem niż motywacja, zawiera ją jednak w sobie i ma kluczowe znaczenie w skuteczności programów resocjalizacyjnych, a zatem także w zmianie przestępców²⁰. Analiza czynników warunkujących gotowość do zmiany w zestawieniu z argumentami przeciw użyciu wstydu jako kary wskazuje dobitnie, że ten ostatni nie jest skuteczną karą ani tym bardziej skutecznym motywem do zmiany.

Gotowość do zmiany, jak wskazuje model wieloczynnikowy Warda, nie ogranicza się wyłącznie do aspektów osobistych. W kontekście antropocenu musi być także rozpatrywana jako część szerszej zmiany kulturowej – zmiany paradygmatów, wartości, codziennych nawyków i relacji społecznych. Oddziaływania resocjalizacyjne powinny zatem nie tylko koncentrować się na jednostce, ale też wpisywać ją w większą narrację odpowiedzialności zbiorowej i wspólnotowego działania.

W tym kontekście warto rozważyć szerszą redefinicję celów resocjalizacji. W epoce antropocenu wychowanie społeczne nie może ograniczać się wyłącznie do norm prawnych – powinno uwzględniać także wymiar odpowiedzialności za wspólne zasoby, relacje z otoczeniem przyrodniczym i wpływ działań jednostki na przyszłość zbiorowości. Jak wskazują filozofowie środowiskowi²¹, działania oparte na empatii wobec środowiska i świadomości relacyjnej mogą stać się istotnym elementem budowania postaw prospołecznych również u osób popełniających przestępstwa. Edukacja resocjalizacyjna zorientowana na współodpowiedzialność za losy świata mogłaby wzmacniać nie tylko gotowość do zmiany, ale też kształtować nowy typ moralności: moralności włączającej także byt wspólny – planetę.

Na zakończenie warto przyjrzeć się badaniom, które ukazują wstyd (zwłaszcza jego efekty stygmatyzujące) nie jako motyw do, ale wręcz przeszkodę w procesie ponownej socjalizacji. Badania prowadzone były metodą indywidualnych przypadków i z zastosowaniem techniki wywiadu jakościowego (nieskategoryzowanego). Wywiad przeprowadzony został z pięcioma kobietami, które odbyły karę

²⁰ Por. *tamże*.

²¹ Por. V. Plumwood, *Environmental culture: The ecological crisis of reason*, Routledge 2002; L. Goralnik, M.P. Nelson, *Empathy and agency: The moral psychology of environmental action*, „Environmental Values” 2017, nr 26 (3), s. 261-283.

pozbawienia wolności w różnych zakładach penitencjarnych na terenie Polski²². Wyniki badań ukazują sytuację, w której z chwilą narzucenia stygmatu dewiacji, sytuacja osoby ulega drastycznym zmianom, którym trudno postawić opór, a które powodują w jednostce stan pełnej akceptacji nadanego piętna dewianta. Odbywa się to na drodze chronologicznie ułożonych zdarzeń:

- utrata społecznego zaufania i bezpieczeństwa;
- izolacja (zwłaszcza odtrącenie, napiętnowanie);
- utrata dotychczasowych punktów odniesień, załamanie się osobistych planów życiowych;
- uruchomienie mechanizmów obronnych lub odreagowania (oskarżanie innych, chęć zemsty, zgoda na swoją sytuację życiową)
- poszukiwanie kontaktu z osobami lub grupami z kręgów przestępczych (subkultura więzienna).

Powyższe kroki są tożsame ze skutkami wstydu jako kary. Karanie wstydem zawsze było drogą do stygmatyzowania osoby, często na całe życie, jako zdegradowanej tożsamości. Wstyd jest emocją, która skupia się na cesze, natomiast wina skupia się na czynie, kara wsparta na winie oznajmia: Popełniłeś przestępstwo; kara wstydu z kolei: Jesteś osobą niepełnowartościową²³. Na podstawie naszych rozważań możemy jednoznacznie stwierdzić, że wstyd jako kara nie będzie stanowił motywu do zmiany, ale może stać się przyczyną dewiacji wtórnej, czyli ponownego naruszania wzorów normatywnych²⁴, która powodowana jest

[...] reakcją ze strony społeczeństwa polegającą na degradacji, antypatii, izolacji osoby przekraczającej normy. Ostatnim etapem opisywanego procesu jest przyłączenie się dewianta do grupy ludzi podobnych do niego, a więc grupy dewiacyjnej²⁵.

Działanie resocjalizacyjne podejmowane przez społeczeństwo ma na celu niwelację zachowań aspołecznych. W interesie społecznym jest, by jak największa liczba członków respektowała i przestrzegała obowiązujące normy. Oddziaływanie przez naznaczenie – wymierzanie wstydu przez społeczeństwo zdaje się być silnym narzędziem wpływu. Niestety, jak wskazują powyższe rozwiązania, dość ryzykownym. Może się okazać, że zbyt pochopne (a społeczności mają tendencję do raptownych decyzji) karanie wstydem miast przywracać społeczeństwu prawych członków, będzie mu przymnażać klasy dewiacyjnej.

²² Por. A. Chańko, *Świat poza murami – funkcjonowanie kobiet w przestrzeni społecznej po opuszczeniu zakładu karnego* [w:] *Dylematy i wyzwania współczesnej resocjalizacji*, red. K. Sawicki, R. Ćwikowski, A. Chańko, Białystok 2019, s. 66-82.

²³ Por. K. Chajbos, *Wstyd w życiu Polaków: sposoby rozumienia i doświadczania, role i formy obecności*, Poznań 2019.

²⁴ Por. G. Marshall, *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2006.

²⁵ A. Chańko, *Świat poza murami*, s. 70.

BIBLIOGRAFIA

- Albrecht G., *Chronic environmental change: Emerging "psychoterratic" syndromes* [w:] *Climate Change and Human Well-Being*, red. I. Weissbecker, Springer 2011.
- Chajboj K., *Wstyd w życiu Polaków: sposoby rozumienia i doświadczania, role i formy obecności*, Poznań 2019.
- Chańko A., *Świat poza murami – funkcjonowanie kobiet w przestrzeni społecznej po opuszczeniu zakładu karnego* [w:] *Dylematy i wyzwania współczesnej resocjalizacji*, red. K. Sawicki, R. Ćwikowski, A. Chańko, Białystok 2019, s. 66-82.
- Clark N., *Inhuman nature: Sociable life on a dynamic planet*, SAGE 2011.
- Franken R., *Psychologia motywacji*, Gdańsk 2005.
- Goodman N., *Wstęp do socjologii*, Poznań 2009.
- Goralnik L., Nelson, M.P., *Empathy and agency: The moral psychology of environmental action*, „Environmental Values” 2017, nr 26 (3), s. 261-283.
- Latour B., *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*, Polity Press 2017.
- Lertzman R., *Environmental melancholia: Psychoanalytic dimensions of engagement*, Routledge 2015.
- Marshall G., *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2006.
- Muskała M., *Znaczenie gotowości do zmiany w procesie resocjalizacji*, „Studia Edukacyjne” 2014, nr 31, s. 219-231.
- Napiętnowanie w miejscu zamieszkania najskuteczniejszą karą*, <<https://www.ebos.pl/arttykul/1907-od-pregierza-do-rejestru.html>>.
- Nussbaum M.C., *Kara wstydu: godność i narcystyczny gniew*, „Teksty Drugie” 2016, nr 4, s. 174-193.
- Plumwood V., *Environmental culture: The ecological crisis of reason*, Routledge 2002.
- Psychologia emocji*, red. M. Lewis, J. Haviland-Jones, Gdańsk 2005.
- Reber A.S., Reber E.S., *Słownik psychologii*, Warszawa 2008.
- Skuza A., *Rola i znaczenie wstydu w procesie odstąpienia od przestępczości*, „Resocjalizacja Polska” 2018, nr 16, s. 29-38.
- Sztompka P., *Słownik socjologiczny 1000 pojęć*, Kraków 2020.
- Wasilewski E., *Od pręgierza do rejestru*, 2016, <<https://www.ebos.pl/arttykul/1907-od-pregierza-do-rejestru.html>>.

Streszczenie: W artykule podjęto refleksję nad rolą wstydu jako narzędzia społecznej kontroli w odniesieniu do osób niedostosowanych społecznie w epoce antropocenu. Analiza obejmuje zarówno klasyczne rozumienie wstydu i winy w procesie resocjalizacji, jak i ich ograniczenia, ze szczególnym uwzględnieniem argumentów przeciw stosowaniu wstydu jako kary. Nowe konteksty moralne i ekologiczne, charakterystyczne dla antropocenu, prowadzą do redefinicji społecznych norm, a także do pojawienia się takich zjawisk jak zbiorowy wstyd, *eco-shame* czy *eco-guilt*. Autor wskazuje, że choć wstyd może pełnić funkcję regulacyjną, jego represyjna forma częściej prowadzi do stygmatyzacji niż do zmiany. Zaproponowano uzupełnienie resocjalizacji o komponent odpowiedzialności ekologicznej i kulturowej, jako drogę do skutecznej transformacji indywidualnej i zbiorowej. Artykuł łączy perspektywy socjologii, psychologii emocji i etyki środowiskowej.

Słowa kluczowe: wstyd, resocjalizacja, antropocen, normy społeczne, odpowiedzialność moralna.

Julia Topór*

SMUTEK C.S. LEWISA (1898-1963) JAKO PRZYKŁAD ŻAŁOBY W LITERATURZE

C.S. LEWIS'S *A GRIEF OBSERVED* (1898-1963)
AS A LITERARY EXAMPLE OF GRIEF

Abstract: This paper aims to analyse C.S. Lewis's seminal work, *A Grief Observed*, in which the author describes his bout of grief following the loss of his wife Helen Joy Davidman Gresham and an ensuing wavering of faith. The work is analysed in terms of language and the author's personal experience. The study of the work is preceded by a brief overview of the main issues surrounding the theme of bereavement relevant to the analysis. Referring to the results of this research, the paper posits that literature rejects the once popular approach to bereavement of dividing it into stages. The analysis presented shows that literary works recognise the diversity and uniqueness of individual responses to loss and view the experience itself as a spectrum rather than a sequence of stages.

Keywords: C.S. Lewis, *A Grief Observed*, death, mourning, loss, faith, mourning literature.

Zarówno śmierć, jak i wynikająca bezpośrednio z niej żałoba stanowią tematy często podejmowane i szeroko analizowane w literaturze oraz dyskursie kulturowym. Autorzy dzieł eksplorujących tę problematykę, udostępniając czytelnikom perspektywę osób pogrążonych w żałobie, oferują nie tylko zrozumienie i potencjalne ukojenie, lecz także narzędzia służące przepracowaniu własnych doświadczeń straty. Przykładem utworu wpisującego się w nurt literatury tanatologicznej i żałobnej jest *Smutek*¹ (ang. *A Grief Observed*) autorstwa cenionego pisarza brytyjskiego C.S. Lewisa (1961), powstały jako bezpośrednia odpowiedź na ból po śmierci jego żony, Helen Joy Davidman Gresham, występującej w tekście pod inicjałem H.

* Julia Topór – absolwentka filologii angielskiej z językiem niemieckim na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie kontynuuje studia magisterskie na kierunku filologia germańska; e-mail: julia.topor@uj.edu.pl.

¹ Por. C.S. Lewis, *Smutek*, tłum. J. Olędzka, Kraków 2009.

1. INTERDYSCYPLINARNE SPOJRZENIE NA ŻAŁOBĘ

1.1. EWOLUCJA ROZUMIENIA ŻAŁOBY

Punktem wyjścia do analizy procesu żałoby jest pionierskie dzieło Z. Freuda *Żałoba i melancholia*², w którym autor dokonuje rozróżnienia pomiędzy tzw. normalną a nienormalną żałobą. Takie binarne, zero-jedynkowe rozumienie żałoby doprowadziło do dziesięcioleci zastoju w badaniach na jej temat, a wszystkie informacje pochodzące z tamtego okresu można określić jako anegdotyczne. Innymi słowy, pomimo iż istnieje wiele badań dotyczących straty, ich niejasność i niejednoznaczność podważają ich naukową wiarygodność. Freud jako pierwszy podjął również próbę standaryzacji żałoby i podzielenia jej na etapy. Bodaj najbardziej znany model żałoby oparty na fazach został zaproponowany przez E. Kübler-Ross³ (1969). Obejmuje on pięć następujących po sobie etapów, tj. zaprzeczenie, złość, targowanie się, depresję i wreszcie akceptację. Warto zauważyć, że nawet zwolennicy standaryzacji żałoby przyznają, że nie jest to zorganizowany proces. Wręcz przeciwnie, osoby pogrążone w żałobie nieustannie przemieszczają się między jej etapami. Ponadto w wielu przypadkach całkowite wyjście z żałoby nie jest możliwe.

Obecnie można zaobserwować nowy trend polegający na odrzucaniu etapowych teorii żałoby, oparty na założeniu, iż nie jest ona stałym, spójnym i przewidywalnym procesem, który ostatecznie prowadzi do osiągnięcia poprawy. Innymi słowy, zamiast postrzegać żałobę jako uniwersalne, mierzalne doświadczenie, współcześni badacze smutku koncentrują się na jego wyjątkowości i złożoności. We współczesnych badaniach nad żałobą etapowe rozumienie żałoby – traktowane jako przestarzałe – zostało zastąpione ideą postrzegania procesu jako spektrum.

Bez względu na niepodważalną wyjątkowość poszczególnych doświadczeń żałoby istnieje pewien wspólny mianownik, charakterystyczny dla większości reakcji na śmierć bliskiego. Obejmują one m.in.: obniżony apetyt, zmęczenie, utratę zainteresowań i wycofanie się z życia społecznego. Osoby doświadczające żałoby mogą podejmować próby odwiedzania miejsc związanych ze zmarłym w nadziei na złagodzenie poczucia osamotnienia. Inni natomiast przyjmują strategię unikania takich przestrzeni oraz pozbywania się przedmiotów przywołujących wspomnienia o utracie bliskiej osoby, starając się w ten sposób poradzić sobie z bólem. Emocje towarzyszące stracie wahają się od głębokiego smutku i niepokoju po złość i poczucie beznadziei. Wiele osób pogrążonych w żałobie nie doświadcza żadnej z tych emocji, a zamiast tego doznaje uczucia wewnętrznej pustki i otępienia. Ponieważ, ogólnie rzecz biorąc, podobne odrętwienie jest dla umysłu mniej obciążające niż cierpienie, taki letarg może być postrzegany jako forma mechanizmu obronnego psychiki przed natłokiem uczuć.

² Por. S. Freud, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009.

³ Por. E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżał-Nowicka, Poznań 2021.

W ciągu pierwszych kilku tygodni po śmierci ukochanej osoby pogrążeni w żałobie narażeni są na szeroką gamę zaburzeń poznawczych, obejmujących zarówno przeświadczenie, że zmarły nadal żyje, jak i doświadczanie halucynacji słuchowych i wzrokowych. Jednym z możliwych wyjaśnień tego zjawiska jest dysonans psychiczny doświadczany przez osoby pogrążone w żałobie, które, pomimo że nie przetworzyły jeszcze wiadomości o śmierci ukochanej osoby, muszą stawić czoła rzeczywistości bez jej udziału. Taki dysonans poznawczy może przejawiać się w tym, co Freud, choć nieco przesadnie, nazwał halucynacyjną psychozą życzeniową (ang. *hallucinatory wishful psychosis*). Co ciekawe, badania pokazują, że tego rodzaju urojenia mogą być w rzeczywistości korzystne dla osób pogrążonych w żałobie, ponieważ służą jako świadectwo ciągłej obecności zmarłego. To z kolei umożliwia osobom pogrążonym w żałobie zachowanie relacji ze zmarłym.

Niezwykłym fenomenem, będącym następstwem zniekształceń poznawczych występujących u osób pogrążonych w żałobie, jest tzw. zespół fantomowej kończyny. To osobliwe schorzenie wynika z założenia, że utrata ukochanej osoby, którą osoba pogrążona w żałobie postrzega jako dosłowne, fizyczne przedłużenie własnego ciała, jest porównywalna z rozczłonkowaniem. Podobnie jak osoby po amputacji, które doświadczają bólu w odciętych kończynach, osoby pogrążone w żałobie doświadczają ostrej tęsknoty za fizyczną obecnością zmarłego, której nie sposób zaspokoić. Tak jak w przypadku innych zaburzeń poznawczych zespół kończyny fantomowej wynika z wewnętrznego dysonansu doświadczanego przez osoby pogrążone w żałobie, które spodziewają się poczuć dotyk ciała zmarłego – namacalny dowód jego ciągłej obecności – i nie doświadczają go.

1.2. TEORIA PRZYWIĄZANIA

W dyskursie stopniowo odchodzi się od przekonania, że ostatecznym celem żałoby jest wyjście z niej. Tym niemniej wszystkie wspomniane wyżej psychologiczne i somatyczne trudności doświadczane podczas procesu żałoby wymagają złączenia i – w miarę możliwości – pokonania. Praktyką, która ma pomóc pogrążonym w żałobie w tym trudnym przedsięwzięciu, jest teoria przywiązania J. Bowlby'ego⁴, której celem jest przemodelowanie sposobu postrzegania śmierci i nawiązanie ponownej relacji ze zmarłym, co pozwoli osobom pogrążonym w żałobie na ponowne włączenie zmarłego do swojego życia. Zgodnie z założeniami teorii zmarły może przyjąć rolę rozmówcy, doradcy lub po prostu towarzysza pogrążonego w żałobie. Umożliwia to podtrzymanie relacji z ukochaną osobą, co z kolei może prowadzić do częściowego ukojenie żalu.

⁴ Por. L.M. Simpson, *Beyond Mourning and Melancholia* [w:] *The Power of Death: Contemporary Reflections on Death in Western Society*, ed. by M.-J. Blanco, R. Vidal, 1st ed., Nowy Jork 2015, s. 22-38, <<http://www.jstor.org/stable/j.ctt9qd3qf.7>> [dostęp: 14.03.2024].

Teoria przywiązania czerpie w pewnym stopniu z chrześcijańskiego światopoglądu, zakładającego, że śmierć nie oznacza definitywnego końca istnienia. Wiara w życie pozagrobowe, stanowiąca fundament chrześcijańskiej doktryny, dostarczyła badaczom nowej perspektywy w rozumieniu procesu żałoby – perspektywy, według której zmarli nie znikają całkowicie z życia osób pozostających przy życiu. Co więcej, chrześcijaństwo umożliwia ambiwalentne podejście do straty: osoby wierzące mogą jednocześnie doświadczać bólu po utracie bliskiej osoby oraz odczuwać pocieszenie wynikające z przekonania, że zmarły znajduje się już w lepszym, wolnym od cierpienia miejscu. Eschatologiczny wymiar wiary chrześcijańskiej pozwala traktować śmierć jako przejście, a nie koniec, co z kolei sprzyja podtrzymywaniu więzi zmarłych z żyjącymi w wymiarze duchowym.

1.3. CHRZEŚCIJAŃSTWO I ŻAŁOBA

Niemniej jednak założenia chrześcijaństwa niosą ze sobą pewne dodatkowe obciążenie dla wiernych pograżonych w żałobie. Ilustracją tego napięcia są *Wyznania*⁵ św. Augustyna, w których autor opisuje zmagania emocjonalne towarzyszące śmierci jego matki. Jak ujęli to Ph. Fisher i L. Daston⁶, Augustyn „[...] zmagał się ze swoim smutkiem i starał się zrozumieć, jak w ogóle może odczuwać smutek”. Można zatem argumentować, że chociaż na ogół pomocna w przezwyciężaniu żalu wiara chrześcijańska może być również przyczyną większego poczucia winy, doświadczanego przez pograżonych w żałobie. Doświadczenie św. Augustyna dowodzi, iż sama wiara w życie wieczne nie jest wystarczająca, by ulżyć pograżonym w żałobie, gdyż w sytuacjach tak nieoczekiwanych i gwałtownych jak śmierć ukochanej osoby emocje biorą górę nad wiarą.

Intensywny żal może również wpłynąć destabilizująco na relację jednostki z Bogiem. Osoba pograżona w żałobie nierzadko doświadcza gniewu i rozczarowania, kierując pretensje wobec Boga, którego obwinia za poniesioną stratę. Tego rodzaju emocjonalna reakcja może prowadzić do kryzysu wiary, a w skrajnych przypadkach – do całkowitego odwrócenia się od religii. Poczucie winy, wynikające z postrzeganego braku pobożności, zwłaszcza w połączeniu z duchowym konfliktem, może pogłębiać psychiczne cierpienie osoby w żałobie. Mimo tych potencjalnych trudności badania empiryczne⁷ wskazują na korelację pomiędzy wiarą religijną a lepszym funkcjonowaniem psychicznym w procesie żałoby. Wykazano,

⁵ Por. Augustyn, *Wyznania*, tłum. P. Pękalski, Warszawa – Ożarów Mazowiecki 2023.

⁶ Por. Ph. Fisher, L. Daston, *The Vehement Passions* [w:] *B-Side Books: Essays on Forgotten Favorites*, ed. by J. Plotz, Columbia 2021, s. 152-156, <<http://www.jstor.org/stable/10.7312/plot20056.34>> [dostęp: 14.03.2024].

⁷ Por. D.B. Feldman [i in.], *Does Religious Belief Matter for Grief and Death Anxiety? Experimental Philosophy Meets Psychology of Religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 55:2016, no. 3, s. 531-539, <<http://www.jstor.org/stable/26651595>> [dostęp: 14.03.2024].

że osoby identyfikujące się z chrześcijaństwem częściej radzą sobie z żalem w sposób bardziej adaptacyjny, a także cechują się niższym poziomem lęku przed śmiercią w porównaniu do osób niewierzących. Odnotowano również przypadki, w których doświadczenie żałoby stało się impulsem do nawrócenia, motywowanego poszukiwaniem duchowego ukojenia oraz nadziei na dalsze istnienie bliskich po śmierci.

1.4. ŻAŁOBA W UJĘCIU SOCJOLINGWISTYCZNYM

Na przestrzeni lat osoby doświadczające żałoby podlegały socjolingwistycznej marginalizacji, co w konsekwencji przyczyniało się do ich kulturowej separacji w dyskursie publicznym. Źródła tego wykluczenia mają charakter dwutorowy: z jednej strony żałobnicy bywają symbolicznie wykluczani przez społeczeństwo, z drugiej zaś – wykazują skłonność do autoizolacji i wycofywania się z życia społecznego. R. Königsberg sugeruje, że żałoba powinna być przeżywana w samotności, jednak takie stanowisko pomija fakt, że zarówno strata, jak i proces żałoby mają wymiar głęboko społeczny i domagają się wspólnotowego przepracowania. Koncepcja indywidualistycznie pojmanego żalu oraz związana z nią tendencja do wyobcowania osób pogrążonych w żałobie może być również rozpatrywana w kontekście zjawiska określanego mianem „pornografii śmierci”, które przyczynia się do tabuizacji i dystansowania doświadczenia utraty w kulturze współczesnej.

To budzące kontrowersje zjawisko ma swoje źródło w coraz rzadszym, bezpośrednim kontakcie współczesnych społeczeństw ze śmiercią i procesem umierania. W obliczu medykalizacji śmierci oraz jej instytucjonalizacji – poprzez przeniesienie umierania do przestrzeni szpitali i domów opieki – temat śmierci uległ stopniowej marginalizacji i tabuizacji. W konsekwencji osoby pogrążone w żałobie, stanowiące cielesne i emocjonalne przypomnienie o ludzkiej śmiertelności, są często wykluczane z przestrzeni społecznej i dyskursu publicznego. J. Derrida określa śmierć mianem „[...] tego, czego nie powinno się widzieć i czemu należy zaprzeczyć”⁸, co trafnie oddaje dominujące kulturowe mechanizmy wyparcia i dystansowania się wobec zjawiska śmierci. Jak zauważa Simpson⁹, przełamanie tego tabu wymaga stworzenia przestrzeni dla publicznej manifestacji żalu. Tylko poprzez uznanie żałoby za zjawisko społeczne i kulturowe możliwe staje się ponowne włączenie osób w żałobie do wspólnoty oraz przywrócenie śmierci miejsca w dyskursie społecznym.

Szczególną formą publicznego wyrażania żalu jest twórczość literacka, w której pisarze, konfrontując się z doświadczeniem straty, znajdują ukojenie w akcie

⁸ J. Derrida [i in.], *By Force of Mourning*, „Critical Inquiry” 22:1996, no. 2, s. 176, <<http://www.jstor.org/stable/1343969>> [dostęp: 14.03.2024].

⁹ Por. L.M. Simpson, *Beyond Mourning and Melancholia*.

pisania – medium najbliższym ich tożsamości i ekspresji. Jak zauważa K. Woodward¹⁰, to właśnie słowo pisane może stanowić najpełniejsze narzędzie przekazywania złożonych emocji i refleksji towarzyszących żałobie, umożliwiając ich wierne odzwierciedlenie poprzez odwołania do obrazów mentalnych oraz stymulację wielozmysłową. Ogromna popularność pisania o żałobie może być zakorzeniona w jej walorach terapeutycznych. Refleksja nad żałobą i sporządzenie jej zapisu może pozwolić osobom nią dotkniętym lepiej poradzić sobie ze stratą, a także przetrwać sam proces żałoby z większym spokojem. Co więcej, podczas ponownego czytania i przepisywania sprawozdania z własnej żałoby, osoba pisząca ma jednocześnie okazję do introspekcji, co z kolei pozwala jej lepiej zrozumieć siebie i swoje uczucia. Jednocześnie zapis żałoby zapewnia zmarłemu pewien rodzaj pośmiertnego życia w formie słowa pisanego.

2 SMUTEK C.S. LEWISA JAKO DZIENNIK MAŁŻONKA POGRĄŻONEGO W ŻAŁOBIE

Głównym tematem *Smutku* C.S. Lewisa jest żałoba autora po śmierci jego żony Helen Joy Davidman Gresham. W 1956 r., po 57 latach kawalerstwa, Lewis poślubił Joy podczas cywilnej ceremonii, która nadała amerykańskiej poetce brytyjskie obywatelstwo. Rok później małżonkowie powtórnie związali się węzłem małżeńskim, tym razem w obrządku anglikańskim. Ze względu na zaawansowane stadium raka kości Joy, ceremonia musiała zostać zorganizowana w szpitalu, w którym ta była hospitalizowana. Kilka miesięcy po ich chrześcijańskich zaślubinach Joy doświadczyła tymczasowego powrotu do zdrowia. Niemniej jednak, zaledwie trzy lata później, ostatecznie przegrała walkę z rakiem. Niezależnie od krótkiego czasu trwania ich małżeństwa, zapisy biograficzne i relacje świadków wskazują na szczęście ich związku¹¹. Syn Joy, Douglas Gresham, wyznał, że po stracie żony Lewis nigdy nie był tym samym człowiekiem, co kiedyś: „Joy [Gresham] opuściła go, a także, jak się wydawało, radość [ang. *joy*]”¹².

¹⁰ Por. K. Woodward, *Freud and Barthes: Theorizing Mourning, Sustaining Grief*, „Discourse” 13:1990, no. 1, s. 93-110, <<http://www.jstor.org/stable/41389171>> [dostęp: 14.03.2024].

¹¹ Por. G. Musacchio, *Fiction in “Grief Observed”*, „VII: Journal of the Marion E. Wade Center” 8:1987, s. 73-83, <<http://www.jstor.org/stable/45296178>> [dostęp: 27.05.2024].

¹² M.V. Borhek, *A Grief Observed: Fact Or Fiction?*, „Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature” 16:1990, no. 4, s. 4, <<https://dc.swosu.edu/mythlore/vol16/iss4/1>> [dostęp: 27.05.2024].

2.1. DOŚWIADCZENIE ŻAŁOBY

Podobnie jak wielu badaczy i teoretyków żałoby (zob. Freud¹³, Fowlkes¹⁴), C.S. Lewis posługuje się obrazami zaczerpniętymi z codzienności oraz porównaniami do stanów emocjonalnych, aby zilustrować własne doświadczenie straty. W uderzająco bezpośrednim akapicie otwierającym *Smutek* Lewis pisze:

Nikt mi nigdy nie mówił, że smutek wywołuje podobne reakcje jak strach. Nie boję się, ale moje doznania są takie, jakby mnie strach ogarnął. Czuję ściskanie w żołądku, nie mogę sobie znaleźć miejsca, ziewam. I ciągle dławię w sobie łzy¹⁵.

Innym razem pisze:

Smutek jest jak bombowiec krążący w kółko i rzucający bomby, ilekroć zataczając koła, znajdzie się na odpowiedniej wysokości¹⁶.

Paralela ta zostaje przywołana w celu zobrazowania różnicy między bólem psychicznym a bólem somatycznym. Autor rozwija porównanie, dodając, że

[b]ól fizyczny to stały ogień zaporowy, jak na pierwszej wojnie światowej, trwający godzinami bez chwili przerwy. Myśl nie jest nigdy nieruchoma; ból – często¹⁷.

Ostatnim obrazem, jaki przywołuje Lewis dla opisanego procesu żałoby, jest wyobrażenie smutku przypominającego „[...] długą, krętą dolinę, gdzie za każdym zakrętem może się ukazać zupełnie inny krajobraz”¹⁸. Te metafory ukazują żałobę jako proces dynamiczny, niejednorodny i trudny do przewidzenia, a zarazem głęboko cielesny i zmysłowy.

Wiele dolegliwości somatycznych i psychicznych opisanych przez Lewisa w *Smutku* to w rzeczywistości powszechne reakcje towarzyszące żałobie. Oprócz wspomnianego wcześniej pobudzenia, podobnego do tego doświadczanego podczas epizodów intensywnego lęku, Lewis porównuje swój stan do bycia oderwanym od rzeczywistości:

Kiedy indziej znów czuję się jak po lekkim przepiciu lub wstrząsie. Niewidzialna zasłona odgradza mnie od świata¹⁹.

¹³ Por. S. Freud, *Psychologia nieświadomości*.

¹⁴ Por. M.R. Fowlkes, *The Social Regulation of Grief*, „Sociological Forum” 5:1990, no. 4, s. 635-652, <<http://www.jstor.org/stable/684689>> [dostęp: 14.03.2024].

¹⁵ C.S. Lewis, *Smutek*, s. 10.

¹⁶ *Tamże*, s. 26.

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ *Tamże*, s. 34.

¹⁹ *Tamże*, s. 10.

Doświadczenie tzw. mgły mózgowej przywołanej przez Lewisa pokazuje, jak pograżony w żałobie umysł może zareagować na konfrontację z koniecznością przetworzenia nowej rzeczywistości bez osoby, która odeszła. Ponadto Lewis trafnie ilustruje sposób, w jaki żałoba może wpływać na odbiór bodźców przez zmysły – często przytępia ona świat i pozbawia go piękna. Takie emocjonalne odrętwienie jest jednym z mechanizmów obronnych mózgu przed nawalem uczuć. Wśród fizycznych objawów swojej żałoby Lewis wymienia nerwowość i pobudzenie. Swój niepokój przypisuje przytłaczającej ilości czasu, którym dysponuje po odejściu żony:

Do tej pory zawsze brakowało mi czasu. Teraz pozostał tylko czas. Niemal sam czas, puste, mijające jedna po drugiej godziny²⁰.

Jego smutek sprowadza się do

[...] kręcenia się w kółko i czekania, aż coś się wydarzy [...]. nadaje [jego] życiu stale tymczasowe poczucie²¹.

Równie istotnym fizycznym przejawem żalu Lewisa jest beczyność. Autor narzeka:

Nikt też nigdy nie powiedział mi, że smutek tak rozleniwia człowieka [...] nie-nawidzę najmniejszego wysiłku²².

Letarg, którego doświadcza autor, utrudnia mu wykonywanie nawet tak prozaicznych czynności, jak pisanie i czytanie listów czy golenie się.

2.2. DZIAŁANIE PAMIĘCI

W *Smutku* Lewisa wyraźnie widoczna jest ambiwalencja związana z pamięcią o zmarłej żonie. Choć wspomnienia pozwalają autorowi utrzymać więź z ukochaną, są jednocześnie źródłem cierpienia. Trudność relacji pomiędzy Lewisem a pamięcią ma swoją kulminację w postawionym przez niego pytaniu: „Co to ma za znaczenie, jaką ja ją pamiętam lub czy ją w ogóle pamiętam?”²³. Wspomnienia, które przeżywa, są bowiem niejako wybierane przez jego własny umysł. Dla Lewisa oznacza to, że nie mogą więc wiernie oddawać tego, jaka naprawdę była jego żona. Według pisarza takie wybiórcze przeżywanie wspomnień stwarza ryzyko, iż w którymś momencie Joy stanie się dla niego jedynie wyimaginowaną kobietą. Pisarz rozpoczyna refleksję nad pamięcią, gdy uświadamia sobie brak fotografii, która wiernie oddawałaby wizerunek Joy. To doświadczenie prowadzi go do wniosku, że

²⁰ *Tamże*, s. 28.

²¹ *Tamże*, s. 23.

²² *Tamże*.

²³ *Tamże*, s. 21.

nawet najlepsze zdjęcie może stać się namacalnym przypomnieniem o nieodwracalnej utracie. Ostatecznie autor dochodzi jednak do wniosków pokrywających się z tymi wyrażonymi przez R. Barthesa w jego *Camera Lucida*²⁴, że nawet

[...] [n]aprawdę dobre zdjęcie mogłoby stać się w końcu pułapką, przeszkodą, rzeczą straszną²⁵.

Taki stan rzeczy wynika z faktu, iż zdjęcia stanowią przypomnienie o śmierci ukochanej osoby, które pomimo upływu czasu przedstawia zmarłego w niezmienionej formie.

Kolejnym namacalnym przykładem sposobów na wspomnianie bliskich zmarłych przywołanym przez Lewisa są nagrobki. Autor wspomina spotkanie z mężczyzną, który udając się na cmentarz, na którym pochowana jest jego matka, powiedział, że idzie odwiedzić swoją mamę. Lewis nie ukrywa oburzenia faktem, iż dla mężczyzny dbanie o grób matki i odwiedzanie go stało się sposobem utrzymania więzi ze zmarłą. To z kolei skłania Lewisa do przemyśleń dotyczących trwałości ludzkiej pamięci, a także grobów, a dokładniej do rozważania na temat tego, czy mogą one być uważane za swoje odpowiedniki w tym sensie, że oba symbolizują zmarłych. Jak zauważa, głównym problemem pamięci jest jej podatność na zmiany i zniekształcenia, ponieważ według autora jest „[...] [t]o marionetka, którą ciągniesz za sznurki”²⁶. Pomimo iż z biegiem czasu podatność na zmiany wspomnień tylko wzrasta, co czyni je coraz mniej wiarygodnymi, a grób na zawsze pozostanie trwałym, namacalnym pomnikiem zmarłego, Lewis nie opowiada się jednoznacznie za wyższością żadnego z przywołanych zagadnień.

Wydarzeniem, które przygotowuje Lewisa na pełne niepokoju oczekiwanie na stopniowe zniekształcenie i ostateczną utratę pamięci o jego żonie, jest spotkanie znajomego sprzed lat. Pomimo iż znajomy Lewisa na przestrzeni lat nie zmienił się w znacznym stopniu, upływ czasu skutecznie wypaczył jego obraz w umyśle Lewisa. Sytuacja ta skłania go do postawienia sobie pytania:

Jak mogę się spodziewać, że coś podobnego nie przydarzy się z moją pamięcią, jeśli chodzi o H.? Czy już się tak nie dzieje?²⁷.

Autor odnosi się także do powtarzanego powszechnie frazesu, iż zmarli zawsze będą żyć w naszych wspomnieniach. Wzburzony Lewis komentuje to założeńie takimi słowami:

Jakie to żalosne nie móc powiedzieć: «Ona będzie żyła zawsze w mojej pamięci» Żyła? O to właśnie chodzi, że nie będzie żyła²⁸.

²⁴ R. Barthes, *Camera Lucida*, Nowy Jork 2000.

²⁵ C.S. Lewis, *Smutek*, s. 36.

²⁶ *Tamże*, s. 17.

²⁷ *Tamże*.

²⁸ *Tamże*.

Lewis przyrównuje takie przekonanie na temat zmarłych do praktyki balsamowania zwłok, twierdząc, że zmienia ono zmarłych bliskich w

Zwłoki, wspomnienie i (w niektórych interpretacjach) duch. Wszystko to parodie lub okropności. Trzy dalsze sposoby wypowiedzenia słowa «umarły»²⁹.

W miarę upływu czasu oraz poprawy ogólnego stanu emocjonalnego autora, jego zdolność do przywoływania wspomnień o zmarłej żonie ulega rekonstrukcji. Sam autor twierdzi, że to było tak, jakby zniesienie smutku usunęło barierę pomiędzy jego umysłem a pamięcią o jego zmarłej żonie, gdyż, przywołując ponownie słowa samego autora, nie można niczego dobrze zobaczyć, gdy oczy są zamazane łzami. Wraz z ewolucją procesu żałoby autor zaczyna dostrzegać obecność żony jako integralny element swojego życia wewnętrznego, traktując tę obecność jako fakt, który należy brać pod uwagę. Zdecydowanie postanawia zwracać się do niej z radością, jako do integralnej części swojego wewnętrznego świata. Ten proces doskonale wpisuje się w teorię przywiązania i postulat przekształcenia relacji ze zmarłym w nową formę.

2.3. WIZJA CHRZEŚCIJANINA W ŻAŁOBIE

Niewątpliwie jednym z kluczowych aspektów życia Lewisa, a także istotnym aspektem większości jego dzieł, była jego wiara. *Smutek* jest jednym z wielu utworów Lewisa, w których chrześcijaństwo odgrywa zasadniczą rolę. Jednak w przeciwieństwie do innych jego chrześcijańskich tekstów apologetycznych *Smutek* otwiera się pozornym odrzuceniem wiary, a kończy jej ponownym odzyskaniem. Ponadto dzieło zawiera opis własnych doświadczeń Lewisa jako chrześcijanina pogrążonego w żałobie. Lewis po raz pierwszy wprowadza aspekt religii do *Smutku*, zadając dość uderzające pytanie: „A gdzie tymczasem jest Bóg?”³⁰. Kwestia ta skłania Lewisa do rozważań na temat obecności Boga w życiu człowieka w chwilach jego cierpienia. Lewis zdaje się kwestionować Bożą troskę, dochodząc do wniosku, że choć Bóg zawsze chętnie przyjmuje pochwały i wdzięczność, nie reaguje na prośby i błagania swoich wiernych. Wydaje się, że gdy ludzie potrzebują z Jego strony pomocy, Bóg pozostaje głuchy na ich modlitwy i nie udziela na nie żadnej odpowiedzi. Zamiast tego ludzie mogą otrzymać jedynie „[...] drzwi zatrzaśnięte przed nosem i odgłos zasuwy w środku. Potem cisza”³¹.

Niemniej jednak w *Smutku* kwestia dobroci Boga pozostaje kluczowym zagadnieniem. Lewis twierdzi, że choć możliwość, że przestanie wierzyć w Boga, jest raczej odległa, jednocześnie obawia się tego, jaki w rzeczywistości może być Bóg.

²⁹ *Tamże*.

³⁰ *Tamże*, s. 11.

³¹ *Tamże*, s. 5.

Pierwszym przypadkiem, gdy Lewis kwestionuje dobroć Boga, jest jego dyskusja na temat perspektywy spokoju pośmiertnego. Stwierdza on, że skoro ludzie doświadczają bólu podczas swojego doczesnego życia, to nie ma powodu, by wierzyć, że ich cierpienia ustąpią po jego zakończeniu. To założenie prowadzi do uderzającego wniosku:

Jeśli dobroć Boża jest tak niekonsekwentna, że nas rani, to albo Bóg nie jest dobry, albo Go wcale nie ma. Bo w jedynym życiu, jakie przeżyć nam dano, doświadczają nas ponad najgorsze przewidywania i obawy. Jeśli w tym jest konsekwentny, to i po śmierci może nas ranić równie boleśnie jak przedtem³².

Chcąc uwidocznic rzekome okrucieństwo Boga, Lewis przywołuje cierpienie Chrystusa:

Pałapka tak długo i tak starannie przygotowywana, z takim wyrafinowaniem zastawiona, zatrzasnęła się w końcu – na krzyżu. Udał się niegodziwy figiel³³.

Uderzający język użyty przez gorliwego chrześcijanina wyraźnie pokazuje kryzys wiary wywołany gwałtownością przeżywanych przez niego emocji.

Lewis ostatecznie dochodzi do wniosku, że rozumienie Boga w kategoriach dobra lub zła jest zbyt antropomorficzne. Innymi słowy, wierzy, że z natury niedoskonały ludzki umysł jest zdolny oceniać Boże działania jedynie przez pryzmat własnego doświadczenia, które wypacza je, tym samym sprawiając, że ocena ta staje się bezsensowna. Pisze:

A więc Bóg naprawdę [...] posiada wszelkie cechy, które uważamy za złe: brak rozsądku, próżność, mściwość, niesprawiedliwość, okrucieństwo. Ale te wszystkie czarne w naszym wyobrażeniu strony są w rzeczywistości białe. Tylko na skutek naszej deprawacji wydają się czarne³⁴.

Stąd Lewis dywaguje, czy modlitwa o miłosierdzie Boga ma jakkolwiek sens, skoro zadawany przez Niego ból może w rzeczywistości być dla nas dobry. Opisuje to zjawisko, przyrównując Boga do chirurga, który, aby nie powodować dyskomfortu u swojego pacjenta, decyduje się przerwać trwający zabieg w połowie operacji, czyniąc cały ból, przez który pacjent już przeszedł, bezcelowym. Wynika z tego, że dopóki istnieje cierpienie, ludzie wierzący w Bożą dobroć powinni również wierzyć, że jego istnienie nie jest bezzasadne. Pogląd ten jest echem tego, co Lewis napisał w swoim dziele pt. *Problem cierpienia*³⁵ (ang. *The Problem of Pain*) z 1940 r., w którym argumentował, że cierpienie nie jest wystarczającą motywacją do zaprzeczenia dobroci Boga. Swoje rozważania kończy dwoma pytaniami: „Co ludzie mają na myśli, kiedy mówią: «Nie boję się Boga, bo wiem, że jest dobry»?

³² Tamże, s. 19.

³³ Tamże, s. 21.

³⁴ Tamże, s. 22.

³⁵ Por. C.S. Lewis, *Problem cierpienia*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2010.

Czy nigdy nie byli u dentysty?³⁶, podkreślając, że dobroci Boga nie należy mylić z potulnością.

Lewis nie wierzy w perspektywę ponownego zjednoczenia ze zmarłymi krewnymi i przyjaciółmi w życiu pozagrobowym. Twierdzi, że aby było to w ogóle możliwe, Bóg musiałby być co najmniej głupcem, co ukazuje, stawiając retoryczne pytanie:

Czy Bóg to kłown, który w pewnej chwili wydziera nam miskę zupy, by zastąpić ją zaraz drugą pełną tej samej zupy?³⁷.

Innymi słowy, Lewis wierzy, że to, co raz zostało zabrane, nigdy nie zostanie zwrócone w nienaruszonym stanie, co z kolei znacznie zmniejsza prawdopodobieństwo ponownego spotkania ze zmarłymi najbliższymi. Pogląd ten przewija się w dalszej części eseju, w której to Lewis zastanawia się, dlaczego Bóg w ogóle zadał sobie trud stworzenia jego żony tylko po to, by następnie mu ją odebrać. Zaslepiiony żalem i smutkiem ostatecznie daje upust swojej złości i oskarża Boga o bycie Kosmicznym Sadystą, który czerpie przyjemność z zadawania ludziom bólu.

ZAKOŃCZENIE

Smutek C.S. Lewisa daje wgląd w umysł pogrążonego w żałobie męża. Przedstawia ograniczenia religii w obliczu dramatu śmierci, a także ukazuje proces przywracania wiary. Ukazuje również to, jak ograniczona i podatna na modyfikację jest ludzka pamięć. Sam utwór jest cennym przykładem twórczości żałobnej. Doświadczenia Lewisa opisane w *Smutku* służą ostatecznie jako przypomnienie, że nawet najbardziej intensywne i gwałtowne przypadki żałoby są nie tylko normalne, ale także możliwe do zniesienia.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, *Wyznania*, tłum. P. Pękalski, Warszawa – Ożarów Mazowiecki 2023.
- Borhek M.V., *A Grief Observed: Fact Or Fiction?*, „Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature” 16:1990, no. 4, article 1, <<https://dc.swosu.edu/mythlore/vol16/iss4/1> [dostęp: 27.05.2024].
- Barthes R., *Camera Lucida*, Nowy Jork 2000.
- Cholbi M., *Grief's Rationality, Backward and Forward*, „Philosophy and Phenomenological Research” 94:2017, no. 2, s. 255-272, <<https://www.jstor.org/stable/48578760>> [dostęp: 14.03.2024].

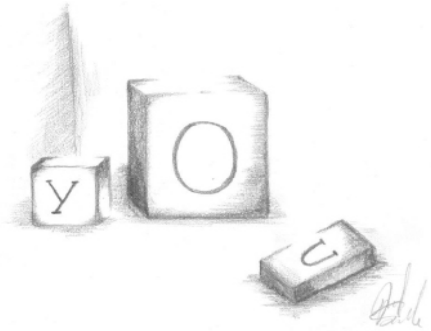
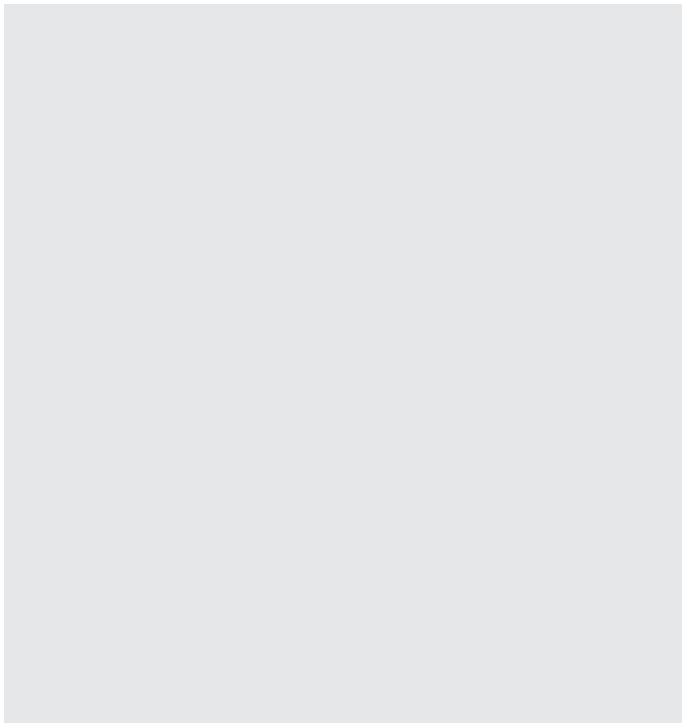
³⁶ Tenże, *Smutek*, s. 27.

³⁷ *Tamże*, s. 14.

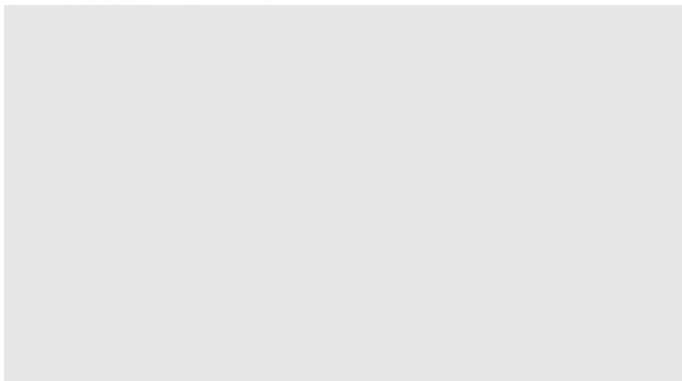
- Feldman D.B. [i in.], *Does Religious Belief Matter for Grief and Death Anxiety? Experimental Philosophy Meets Psychology of Religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 55:2016, no. 3, s. 531-539, <<http://www.jstor.org/stable/26651595>> [dostęp: 14.03.2024].
- Derrida J. [i in.], *By Force of Mourning*, „Critical Inquiry” 22:1996, no. 2, s. 171-192, <<http://www.jstor.org/stable/1343969>> [dostęp: 14.03.2024].
- Fisher Ph., Daston L., *The Vehement Passions* [w:] *B-Side Books: Essays on Forgotten Favorites*, ed. by J. Plotz, Columbia 2021, s. 152-156, <<http://www.jstor.org/stable/10.7312/plot20056.34>> [dostęp: 14.03.2024].
- Flatt B., *Some Stages of Grief*, „Journal of Religion and Health” 26:1987, no. 2, s. 143-148, <<http://www.jstor.org/stable/27505917>> [dostęp: 14.03.2024].
- Fowlkes M.R., *The Social Regulation of Grief*, „Sociological Forum” 5:1990, no. 4, s. 635-652, <<http://www.jstor.org/stable/684689>> [dostęp: 14.03.2024].
- Freud S., *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009.
- Holinger D.P., *The Anatomy of Grief*, Londyn 2020, <<https://doi.org/10.2307/j.ctv14rmqbk>> [dostęp: 14.03.2024].
- Kübler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżał-Nowicka, Poznań 2021.
- Lewis C.S., *Problem cierpienia*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2010.
- Lewis C.S., *Smutek*, tłum. J. Olędzka, Kraków 2009.
- Loades A., C. S. Lewis: “Grief Observed”, *rationality abandoned, faith regained*, „Literature and Theology” 3:1989, no. 1, s. 107-121, <<http://www.jstor.org/stable/23926666>> [dostęp: 27.05.2024].
- Musacchio G., *Fiction in “Grief Observed”*, „VII: Journal of the Marion E. Wade Center” 8:1987, s. 73-83, <<http://www.jstor.org/stable/45296178>> [dostęp: 27.05.2024].
- Ord R.L., *It’s Like a Tattoo: Rethinking Dominant Discourses on Grief*, „Canadian Social Work Review / Revue Canadienne de Service Social” 26:2009, no. 2, s. 195-211, <<http://www.jstor.org/stable/41669912>> [dostęp: 14.03.2024].
- Simpson L.M., *Beyond Mourning and Melancholia* [w:] *The Power of Death: Contemporary Reflections on Death in Western Society*, ed. by M.-J. Blanco, R. Vidal, 1st ed., Nowy Jork 2015, s. 22-38, <<http://www.jstor.org/stable/j.ctt9qd3qf.7>> [dostęp: 14.03.2024].
- Woodward K., *Freud and Barthes: Theorizing Mourning, Sustaining Grief*, „Discourse” 13:1990, no. 1, s. 93-110, <<http://www.jstor.org/stable/41389171>> [dostęp: 14.03.2024].

Streszczenie: Niniejsza praca ma na celu analizę dzieła C.S. Lewisa *Smutek*, w którym autor opisuje swoją walkę z żałobą po stracie żony Helen Joy Davidman Gresham i wywołane nią zachwianie wiary. Dzieło jest analizowane pod kątem języka i osobistych doświadczeń autora. Studium utworu poprzedza krótki przegląd głównych zagadnień związanych z tematem żałoby, istotnych dla analizy. Odnosząc się do wyników tych badań, w artykule postawiono tezę, że literatura odrzuca popularne niegdyś podejście do żałoby, polegające na dzieleniu jej na etapy. Przedstawiona analiza pokazuje, że dzieła literackie uznają różnorodność i wyjątkowość indywidualnych reakcji na stratę i postrzegają samo doświadczenie jako spektrum, a nie sekwencję etapów.

Słowa kluczowe: C.S. Lewis, *Smutek*, śmierć, żałoba, strata, wiara, literatura żałobna.



**Dokumenty
Inspiracje
Analizy**



Ks. Bogusław Drożdż*

OPCJA NA RZECZ UBOGICH – PONOWNE ZATRZYMANIE SIĘ

OPTION FOR THE POOR – ANOTHER PAUSE

Abstract: At the beginning of October 2025, Pope Leo XIV's apostolic exhortation, *Dilexes te on the Love of the Poor* was published. The document's main theme is the poor, who are particularly recognized through the Church's expression: the priority option for the poor. According to Pope Leo XIV, "the priority option for the poor generates an extraordinary renewal both in the Church and in society". These two specific areas, the Church and society, become the domain for the realization of this option for the poor. The renewal of the Church through the actualization of the priority option for the poor is achieved primarily through love, while the renewal of human society, whether small or large, is achieved when justice is given voice. Catholic social teaching, of course, links love and justice, explicitly concluding that the minimum of love is justice. It is also true that without justice there is no love.

Keywords: exhortation *Dilexi te*, poor, option for the poor, love, justice, Church, society, renewal, reform.

Na początku października 2025 r. została opublikowana adhortacja apostolska papieża Leona XIV o tytule *Dilexi te o miłości do ubogich*. W wielu miejscach tego dokumentu spotykamy się z terminem «opcja», którego kontekst jest jednoznacznie podawany. Chodzi o preferencyjną opcję Kościoła na rzecz ubogich. Oczywiście, nie jest to wyrażenie mało znane Kościołowi. Przeciwnie, można bezwzględnie potwierdzić, że znajduje ono w nauczaniu Kościoła nawet wybitniejsze znaczenie niż niejedno z tzw. bardziej rozpoznawanych kościelnych zwrotów.

* Ks. Bogusław Drożdż – prezbiter diecezji legnickiej, doktor habilitowany (teologia pastoralna), profesor nadzwyczajny Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9453-2777>; e-mail: drozd@perspectiva.pl.

W punkcie siódmym dokumentu Leon XIV pisze:

Jestem przekonany, że priorytetowa opcja na rzecz ubogich rodzi niezwykłą odnowę zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie, kiedy jesteśmy zdolni do wyzwolenia się z autoreferencyjności i udaje się nam wsłuchać się w ich wołanie¹.

Niech te słowa, będące papieskim przekonaniem, nas poprowadzą. Przeanalizujmy zatem raz jeszcze preferencyjną opcję Kościoła na rzecz ubogich. Dostrzeżmy w niej ewangelizacyjną skuteczność, która będzie zdolna odnowić Kościół. Zauważmy również w tej opcji ową społeczną siłę, zdolną odnowić społeczeństwo.

Prowadząc rozważania, będziemy częściowo przypominać dotychczasowe nauczanie Kościoła na rzeczony temat. W sposób szczególnie będziemy jednak wczytywać się w dokument kościelno-społecznej rangi obecnego papieża Leona XIV, czyli w *Dilexi te*.

1. O *DILEXI TE*

Adhortacja *Dilexi te*, jak stanowi tytuł, jest o miłości do ubogich. Powstanie tego dokumentu wiąże dwóch papieży: Franciszka i jego następcę Leona XIV. Obecny papież wyznaje:

Otrzymałszy jakby w spadku ten projekt, cieszę się, że mogę go uczynić swoim – dodając kilka refleksji – i zaproponować go jeszcze na początku mojego pontyfikatu, dzieląc pragnienie umiłowanego Poprzednika, aby wszyscy chrześcijanie mogli dostrzec silny związek między miłością Chrystusa a Jego wezwaniem, abyśmy stawali się bliźniami ubogich².

Adhortacja liczy 121 punktów. Pierwsze trzy otwierają dokument, następne budują pięć rozdziałów. Pierwszy o tytule: *Kilka niezbędnych słów* – zawiera trzy części: *Św. Franciszek*; *Wołanie ubogich*; *Uprzedzenia ideologiczne*. Drugi rozdział – *Bóg wybiera ubogich* – współtworzą zagadnienia o następujących tytułach: *Wybór ubogich*; *Jezus – ubogi Mesjasz*; *Miłosierdzie wobec ubogich w Biblii*. Trzeci rozdział pt. *Kościół dla ubogich* jest najobszerniejszy. Obejmuje tytuły: *Prawdziwe bogactwo Kościoła*; *Ojcowie Kościoła a ubodzy*; *Św. Jan Chryzostom*; *Św. Augustyn*; *Troska o chorych*; *Troska o ubogich w życiu monastycznym*; *Uwolnić więźniów*; *Świadkowie ewangelicznego ubóstwa*; *Kościół a edukacja ubogich*; *Towarzyszenie migrantom*; *U boku ostatnich*; *Ruchy ludowe*. Rozdział czwarty został zatytułowany: *Historia, która trwa*. Zawiera on trzy artykuły: *Wiek społecznej nauki Kościoła*; *Struktury*

¹ Leon XIV, *Adhortacja apostolska Dilexi te o miłości do ubogich* (4.10.2025) [dalej: DT], p. 7.

² DT 3. Powyżej czytamy: „nawiązując wprost do Encykliki *Dilexit nos*, Papież Franciszek w ostatnich miesiącach swojego życia przygotowywał adhortację apostolską poświęconą trosce Kościoła o ubogich i wraz z ubogimi, zatytułowaną *Dilexi te*, ukazując, że Chrystus zwraca się do każdego z nich, mówiąc: Siłę masz znikomą, znikomą moc, ale «Ja cię umiłowalem» (Ap 3,9)” (DT 3).

grzechu, które powodują ubóstwo i skrajne nierówności; Ubodzy jako podmioty. Ostatni rozdział prezentowany jest przez trzy zagadnienia: *Ponownie miłosierny Samarytanin; Nieuniknione wyzwanie dla współczesnego Kościoła; Dawać, także i dziś*. Adhortację kończą, podobnie jak i rozpoczynają, słowa Pana Jezusa: „Ja cię umiłowałem” (Ap 3,9)³.

Adhortacja jest o ubogich, stąd godzi się ich właściwie przedstawić. Tego zadania podejmuje się odważnie autor dokumentu. Papież Leon XIV prezentuje ich w sposób charakterystyczny, tzn. w postawie wołania o pomoc w przejmujący sposób:

Los ubogich stanowi krzyk, który w historii ludzkości nieustannie domaga się odpowiedzi: od naszego życia, naszych społeczeństw, systemów politycznych i ekonomicznych, a także – co nie mniej ważne – od Kościoła. Na zranionych twarzach ubogich odnajdujemy cierpienie niewinnych, a zatem i cierpienie samego Chrystusa. Jednocześnie, może powinniśmy mówić raczej o wielu twarzach ubogich i ubóstwa, ponieważ jest to zjawisko zróżnicowane; istnieją bowiem różne formy ubóstwa: ubóstwo tych, którzy nie mają środków materialnych do życia, ubóstwo tych, którzy są wykluczeni społecznie i nie mają możliwości wyrażenia swojej godności i swoich zdolności, ubóstwo moralne i duchowe, ubóstwo kulturowe, ubóstwo tych, którzy znajdują się w sytuacji osobistej lub społecznej słabości lub kruchości, ubóstwo tych, którzy nie mają praw, nie mają przestrzeni, nie mają wolności⁴.

Powyższa charakterystyka ludzi będących w sytuacji ubóstwa pełna jest konkretności. Ta opisowa definicja nie jest pozbawiona definicyjnej substancji. Przeciwnie, jej zakresowość (denotacja) podpowiada wszystko, czego merytorycznie definicja (konotacja) nie może z racji swej metodologicznej pewności pomijać. Można oczywiście zbudować znacznie różniącą się definicję od przytoczonej, czy będzie ona jednak bardziej merytoryczna? Nie wydaje się, aby było to aż tak konieczne. Jeśli osoba ludzka jest w potrzebie, i to potrzebie uzasadnionej, dodajmy jeszcze, że w potrzebie charakteryzującej się trwaniem w czasie raczej dłuższym niż krótszym, to z pewnością mamy do czynienia z człowiekiem ubogim.

³ Słowa rozpoczynające adhortację, a zawarte w punkcie pierwszym, dają biblijny kontekst dla tytułu dokumentu: „«Umiłowałem cię» (Ap 3,9), mówi Pan do wspólnoty chrześcijańskiej, która, w przeciwieństwie do innych, nie miała żadnego znaczenia ani zasobów, a była narażona na przemoc i pogardę: «Chociaż moc masz znikomą [...] sprawię, iż przyjdą i padną na twarz do twych stóp»” (Ap 3,8-9). Tekst ten przywodzi na myśl słowa kantyku Maryi: «Strącił władców z tronu, a wywyższył pokornych. Głodnych nasycił dobrami, a bogatych z niczym odprawił» (Łk 1,52-53)” (DT 1).

⁴ DT 9.

2. ODNOWA KOŚCIOŁA A PRIORYTETOWA OPCJA NA RZECZ UBOGICH

O tym, że opcja na rzecz ubogich „rodzi niezwykłą odnowę w Kościele” dowiadujemy się z opowiedzianego przez papieża Leona XIV kontekstu, którego główną postacią jest Franciszek z Asyżu. Na tego średniowiecznego zakonnika zwracał szczególną uwagę papież Franciszek. Jego imię o tym mówi, a otwarcie się na wypowiedź: „Nie zapominaj o ubogich!”⁵ – zostało z serdecznością przyjęte, a później było w czasie pontyfikatu konsekwentnie aktualizowane.

Leon XIV zwraca uwagę, że

Impuls, jaki nadał [Franciszek], nie przestaje poruszać dusz ludzi wierzących i wielu niewierzących oraz «zmienił historię»⁶. Na tej drodze, według słów św. Pawła VI, znajduje się Sobór Watykański II: «Dawna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie stała się paradygmatem soborowej duchowości»⁷.

Uwagę Leona XIV charakteryzuje dynamizm. Pokazują to m.in. wyrażenia: „impuls, jaki nadał”; „nie przestaje poruszać”; „zmienił historię”; „stała się paradygmatem”. Ów dynamizm odkrywamy również w wiązaniu przeszłości z terażniejszością: to, co było – trwa nadal. Dynamizm widać także we wzroście aktywności i organizacji działań: to, co jednostkowe (Samarytanin, św. Franciszek), stało się wzorem czy zasadą (paradygmatem).

Idąc dalej zapytajmy: Dlaczego opcja preferencyjna ubogich jest tak ważna? Skąd czerpie ona swoją „rewolucyjną” siłę. Chociaż ze względu na negatywne konotacje pojęcia «rewolucja», lepiej będzie mówić o sile reformatorskiej czy w ogóle o twórczej przemianie. Odpowiedź odnajdujemy w Jezusie Chrystusie, który dla nas wszystkich stał się ubogim. Trzeba powiedzieć – Pierwszym Ubogim. Teologicznie łatwo to uzasadnić, sięgając do takich wyrażen jak uniznienie, ogołocenie czy wyniszczenie. Nie miejsce w tym przyczynku na szersze analizy tej teologicznej prawdy. Zauważmy ponadto, że opcja na rzecz ubogich – jak podpowiedział nam św. Jan Paweł II – jest

[...] specjalną formą pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczonej przez całą Tradycję Kościoła⁸.

⁵ Por. Franciszek, *Kościół ubogi i dla ubogich* (Spotkanie z dziennikarzami, 16.03.2013). „L'Osservatore Romano” 34:2013, nr 5, s. 13.

⁶ Por. J.M. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*. Kraków 2013, s. 248.

⁷ DT 7; por. Paweł VI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. z okazji ostatniej publicznej sesji Soboru Powszechnego Watykańskiego II* (7.12.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58:1966, s. 55-56.

⁸ Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio* (30.12.1987), p. 42.

Jest to „forma specjalna”, z czego wnioskujemy, że świadomie i odpowiedzialnie dobrana – wybrana z wielu możliwych praktyk chrześcijańskiej miłości. Możliwych – aczkolwiek zdefiniowanych przez autorytet źródła, czyli Boga:

Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością (1 J 4,7-8).

I jeszcze stwierdzenia dopełniające powyższy tekst biblijny, tym razem nadające wprost charakter rozstrzygający wszelkim dyskusjom, które próbują relatywizować miłość:

My miłujemy [Boga], ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował. Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego (1 J 4,19-21).

Ta „specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej” poświadczona jest przez Tradycję Kościoła. To nadzwyczaj solidna przesłanka dla prawidłowego zrozumienia, czym jest opcja preferencyjna dla ubogich. To także argument jak najbardziej etyczno-wychowawczy, ponieważ przywołuje życiowe świadectwa.

Ale zostaje jeszcze otwarte następujące pytanie: Dlaczego Kościół odnawia się dzięki priorytetowemu stawianiu opcji na rzecz ubogich? To także bardzo ważne pytanie. Poszukajmy zatem odpowiedzi, a może lepiej, dajmy się ponieść nauczaniu papieża Leona XIV.

W pierwszym rzędzie narzuca się wyobrażenie, jeśli nie nawet koncepcja, nazwijmy ją tutaj: Chrystusowego ubóstwa. Wydaje się, że jej rozpoznanie wiele podpowie. Po rozpoznaniu należy ją systematycznie wprowadzać w życie Kościoła, i to w taki sposób, aby obraz Chrystusa w ubogich przewijał się przez wszystkie wymiary eklezjalne: hierarchiczno-kanoniczne, wspólnotowo-organizacyjne, charytatywno-pomocowe czy charyzmatyczno-personalne, które z kolei o tyle są twórcze, o ile wchodzą w rzeczywistość potrójnej funkcji Kościoła – nauczycielskiej, uświęcającej i pasterskiej.

Chrystus dla nas stał się ubogi. To On utożsamia się z każdym ubogim czy wykluczonym. Jego twarz jest widoczna wszędzie, gdzie ujawnia się każda ludzka potrzeba. Z tego względu zostaje uruchomiona „wielka reguła postępowania”, której treścią są Jezusowe słowa:

Byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem

chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie (Mt 25,35-36)⁹.

Leon XIV w oparciu o przemyślenia papieża Franciszka oddaje powyższą myśl następująco:

Wezwanie Pana do miłosierdzia wobec ubogich znalazło pełny wyraz w wielkiej przypowieści o sędzie ostatecznym (por. Mt 25,31-46), która jest również plastyczną ilustracją błogosławieństwa miłosiernych. W niej Pan ofiarował nam klucz do osiągnięcia naszej pełni, ponieważ «jeśli szukamy tej świętości, która podoba się Bogu, to w tym tekście możemy znaleźć regułę postępowania, na podstawie której będziemy sądzeni» (GE 95). Mocne i jasne słowa Ewangelii powinny być przeżywane «bez komentarzy, bez elukubracji i wymówek odbierających im moc. Pan powiedział nam bardzo wyraźnie, że świętości nie można zrozumieć ani przeżywać, pomijając te Jego wymagania» (GE 97)¹⁰.

Opcja fundamentalna na rzecz ubogich, która zbiera, oczyszcza i w pewnym sensie narzuca Kościołowi priorytety, tym sposobem jakby paradygmatycznie przywołuje wszystkie podmioty Kościoła do życia autentyczną miłością, która jest niczym innym jak tylko służbą – służbą miłosierną i ofiarną. Opcja ta, niosąc w sobie ładunek Chrystusowej miłości, poniekąd śmiało „rozsadza” to, co należy odważnie zmienić. A wspaniałe pouczenie i motywację do takiego cnotliwego działania daje nam papież Leon XIV:

Niezaprzeczalne jest, że prymat Boga w nauczaniu Jezusa łączy się z innym niezmiennym punktem, że nie można miłować Boga, nie rozszerzając swojej miłości na ubogich. Miłość bliźniego jest namacalnym dowodem autentyczności miłości Boga, jak poświadczają Jan Apostoł: «Nikt nigdy Boga nie oglądał. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała. [...] Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim» (1 J 4,12.16). Są to dwie miłości odrębne, ale nierozdzielne. Także w tych przypadkach, w których relacja z Bogiem nie jest wyraźna, sam Pan uczy nas, że każdy akt miłości wobec bliźniego jest w pewien sposób odzwierciedleniem miłości Bożej: «Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili» (Mt 25,40)¹¹.

Odnowa Kościoła idzie przez miłość. Jest to miłość Boża. O tym, czym charakteryzuje się ta miłość, mówi nam Jezusowe Serce. Według papieża Benedykta

Z nieskończonego horyzontu swojej miłości Bóg zechciał bowiem wejść w granice historii i ludzkiej kondycji, przyjmując ciało i serce; a dzięki temu my

⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska Gaudete et exsultate o powołaniu do świętości w świecie współczesnym* (19.03.2018), p. 95.

¹⁰ DT 28.

¹¹ DT 26.

możemy oglądać i spotykać w skończoności to, co nieskończone, niewidzialną i niewyraźną tajemnicę w ludzkim Sercu Jezusa z Nazaretu¹².

To Jezusowe Serce ukochało człowieka, każdego człowieka, a zwłaszcza człowieka ubogiego. Idąc tą drogą – Drogą Jezusa, najskuteczniej dokonuje się odnowa Kościoła.

3. ODNOWA SPOŁECZEŃSTWA A PRIORYTETOWA OPCJA NA RZECZ UBOGICH

Urzeczywistnianie fundamentalnej opcji na rzecz ubogich odnawia Kościół. Można powiedzieć, że uzdrawia go – i to wprost od wewnątrz – Boża miłość. To ona chce odnajdywać, faktycznie szuka i obdarowuje człowieka będącego w potrzebie – w potrzebie zbawczej i każdej innej. Rzecz podobna dzieje się także z odnową ludzkiej społeczności: tej wielkiej, obejmującej w całości wszystkich ludzi i tej małej – rodzinnej, sąsiedzkiej, zawodowej, środowiskowej, narodowej czy państwowej. Jeśli dla Kościoła „mechanizmem” czy „metodą” odnowy jest miłość, to takim „mechanizmem” czy „metodą” dla społeczności jest sprawiedliwość.

O tym, że ową „metodą”, powiedzmy nawet sposobem czy regułą, względnie zasadą, jest sprawiedliwość – dowiadujemy się z nauczania Kościoła. W strumieniu tego nauczania szczególną rolę odgrywa katolicka nauka społeczna. Jej nauczycielskie przesłanie jest pewne i przekonujące; jest jednocześnie stale promowane, jakkolwiek nie oznacza to, że w pełni jest akceptowalne we współczesnym świecie kierującym się własną „logiką myśli i czynu”.

Adhortacja apostołowska prawdę o sprawiedliwości w kontekście opcji fundamentalnej na rzecz ubogich czyni rozstrzygającą. Oznacza to, że sprawiedliwość jest podstawową „miarą” nie tylko społecznej wrażliwości nakierowanej na ubogich czy wykluczonych, ale przede wszystkim kluczem otwierającym wszelkie ludzkie zasoby, jakie pozwalają reformatorsko uzdrowić wszystkie poziomy życia personalno-wspólnotowego.

¹² Benedykt XVI, *Chrystus – serce świata* (Anioł Pański, 1.06.2008), „L'Osservatore Romano” 2008, nr 7-8, s. 43. Po przytoczeniu tych słów papież Franciszek dodaje: „Istotnie, w obrazie Serca Pana zawiera się potrójna miłość, która nas olśniewa. Po pierwsze, nieskończona Boża miłość, którą odnajdujemy w Chrystusie. Ale pomyślmy także o duchowym wymiarze człowieczeństwa Pana. Z tego punktu widzenia, serce «jest także symbolem miłości płomiennej, wlanej w duszę Chrystusa, wzbogacającej Jego wolę». Wreszcie, jest «symbolem ludzkich uczuć»” (DN 65). Dalej papież Franciszek pisze: „Te trzy miłości nie są oddzielnymi zdolnościami, które działają równoległe lub niezależnie, lecz działają i wyrażają się razem, w ciągłym przepływie życia. «Wierzmy przecież, że w Osobie Chrystusa łączą się natura ludzka i Boża, i na tej podstawie możemy wyobrazić sobie te najściślejsze węzły, jakie istnieją pomiędzy zmysłową miłością fizycznego Serca Jezusa i podwójną miłością duchową, ludzką i Bożą»” (DN 66).

Oczywiście, sprawiedliwość nie zamyka „odrzwi” przed czymś doskonalszym, czyli miłością. Jest ona jednak owym minimum, które tutaj, w porządku doczesnym, zapewnia twórczy rozwój każdej społeczności, mniejszej czy większej. Jej psucie w swych społecznych skutkach jest katastrofalne, a rozpoczyna się od ideologicznie argumentowanej równości, przechodzącej – nawet i bezwiednie – w tzw. poprawność, np. polityczną, kulturową, a nawet naukowo-akademicką.

Dokument papieski *Dilexi te* w wielu miejscach mówi o sprawiedliwości. Szczególnie wskazuje na jej przeciwieństwo, a mianowicie niesprawiedliwość. Jeśli w przedstawionym papieskim tekście sprawiedliwość nie jest traktowana przedmiotowo, to z pewnością przydawkowo, jak również okolicznikowo. Wysoce przenikliwy jest choćby następujący tekst papieża Leona XIV:

Iluzja szczęścia, które wynika z dostatniego życia, popycha bowiem wiele osób do postrzegania egzystencji w kategoriach gromadzenia bogactwa i osiągnięcia sukcesu społecznego za wszelką cenę, nawet kosztem innych i wykorzystując niesprawiedliwe ideały społeczne oraz systemy polityczno-ekonomiczne faworyzujące najsilniejszych. W ten sposób w świecie, w którym coraz więcej osób jest biednych, paradoksalnie obserwujemy również rozwój elit bogatych, żyjących w bańce bardzo komfortowych i luksusowych warunków, niemal w innym świecie niż zwykli ludzie. Oznacza to, że nadal istnieje – czasami dobrze zamaskowana – kultura, która pozbywa się innych, nawet nie zdając sobie z tego sprawy, i toleruje z obojętnością fakt, że miliony ludzi umierają z głodu lub żyją w warunkach niegodnych istoty ludzkiej. Kilka lat temu fotografia martwego dziecka leżącego na plaży nad Morzem Śródziemnym wywołała ogromne poruszenie; niestety, poza chwilowym wzruszeniem, podobne wydarzenia stają się coraz mniej istotne jako wiadomości marginalne¹³.

Mowa o niesprawiedliwych ideach społecznych czy chociażby niesprawiedliwych systemach polityczno-ekonomicznych¹⁴. Nic więc dziwnego, że już za „chwile” czytamy o niesprawiedliwych strukturach, które są określane jako „grzech społeczny”¹⁵. Przekaz nakierowany na niesprawiedliwe struktury jest tak zdecydowany, że wręcz nie dziwi nawet ostatnie zdanie adhortacji je przywołujące¹⁶.

Głównym tekstem mówiącym o strukturach grzechu jest drugi paragraf czwartego rozdziału adhortacji. Już sam tytuł diagnozuje i oskarża: *Struktury grzechu, które powodują ubóstwo i skrajne nierówności*. Swoistym żaglem manifestującym

¹³ DT 11.

¹⁴ „Niejednokrotnie także chrześcijanie pozwalają się zarazić postawami naznaczonymi światowymi ideologiami lub orientacjami politycznymi i ekonomicznymi, które prowadzą do niesprawiedliwych uogólnień i mylnych wniosków” (DT 15).

¹⁵ Por. DT 90.

¹⁶ „Niech będzie możliwe, zarówno poprzez waszą pracę, jak i wasze zaangażowanie na rzecz przemiany niesprawiedliwych struktur społecznych, jak też poprzez prosty, bardzo osobisty i bliski gest pomocy, aby ubogi poczuł, że następujące słowa Jezusa są skierowane do niego: «Ja cię umiłowalem» (Ap 3,9) (DT 121).

tę część jest tytularne wyrażenie czwartego rozdziału, wprowadzające w interpretację tego tekstu wysoce niechlubne zrządzenie: *Historia, która trwa*.

Tak, ta historia trwa, a struktury grzechu wciąż generują ubóstwo. Dlatego zdaniem Leona XIV konieczne jest, aby „[...] nadal potępiać dyktaturę gospodarki, która zabija”¹⁷. Powołując się na adhortację *Evangelii gaudium* swego Poprzednika, papież od razu dodaje:

Podczas gdy zyski niewielu ludzi rosną w sposób przekraczający oczekiwania, stanowiący większość oddalają się coraz bardziej od dobrobytu tej szczęśliwej mniejszości. Tego rodzaju brak równowagi rodzi się z ideologii broniących absolutnej autonomii rynków i spekulacji finansowych. Dlatego negują prawo kontroli ze strony państw powołanych do czuwania nad obroną dobra wspólnego. Odradza się nowa niewidoczna tyrania, czasem wirtualna, narzucająca w sposób jednostronny i nieubłagany swoje prawa i reguły¹⁸.

Nie ma sprawiedliwości w strukturach grzechu. Jest w nich niesprawiedliwość, a uzasadnia ją etyka zideologizowana, „[...] która uważa za normalne lub racjonalne to, co w rzeczywistości jest tylko egoizmem i obojętnością”¹⁹. A ta właśnie mentalność, wbrew międzyludzkiej solidarności i współuczestnictwu, utrwała społeczną alienację. I w konsekwencji

Czymś normalnym staje się lekceważenie ubogich i życie tak, jak gdyby nie istnieli. Rozsądnym wyborem wydaje się organizowanie gospodarki wymagające poświęceń od ludu, aby osiągnąć pewne cele, które są istotne dla rządzących. Tymczasem dla ubogich pozostają tylko obietnice «kropli», które spadną, zanim nowy globalny kryzys nie doprowadzi ich ponownie do poprzedniego stanu. Jest to prawdziwa alienacja, która prowadzi do znalezienia wyłącznie wymówek teoretycznych, zamiast prób rozwiązywania konkretnych problemów tych, którzy cierpią²⁰.

¹⁷ DT 92.

¹⁸ EG 56. Trzeba dodać ciąg dalszy tego punktu adhortacji: „Ponadto, dług i jego obsługa oddalają kraje od praktycznych możliwości ich ekonomii, a obywateli od ich realnej możliwości nabywczej. Do tego wszystkiego dochodzi rozpowszechniona korupcja oraz egoistyczne unikanie płacenia podatków, które przyjęły rozmiary światowe. Żądza władzy i posiadania nie zna granic. W tym systemie, który zmierza do wchłonięcia wszystkiego, by zwiększyć zyski, cokolwiek jest kruche, jak środowisko, pozostaje bezbronne wobec interesów ubóstwianego rynku, stających się absolutną regułą” (EG 56).

¹⁹ DN 183.

²⁰ DT 93. Wspaniała jest analiza alienacji, jaką podał nam św. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*: „Należy sprowadzić pojęcie alienacji do wizji chrześcijańskiej, dostrzegając, że alienacja polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej «zdolności transcendencji» osoby ludzkiej. Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub

Odnowa społeczeństwa domaga się odpowiedzialnej troski o ubogich. Nie jest to możliwe bez uznania ich podmiotowości w społeczeństwie. Nie można ludzi ubogich traktować marginalnie. Konieczne jest całościowe ujmowanie społeczności ludzkiej. Jeśli jakaś część społeczeństwa jest uboga, to znaczy, że całe społeczeństwo jest jeszcze ubogie. Jeżeli jacyś ludzie są wykluczani, to oznacza, że nie obejmujemy wszystkich ludzi i żadna racja statystyczna nie ma w sobie wystarczającej siły przekonania, aby odstąpić od racji godnościowo-moralnych przysługujących każdemu człowiekowi. Sprawiedliwość nie składa ofiary z ludzi na ołtarzu nieokiełzanego zysku czy ołtarzu sprawowanej władzy.

W czwartym rozdziale adhortacji czytamy:

Zmiana epoki, z którą mamy do czynienia, sprawia, że nieustanna interakcja między ochrzczonymi a Magisterium, między obywatelami a ekspertami, między społeczeństwem a instytucjami jest dziś jeszcze bardziej konieczna. W szczególności należy ponownie uznać, że rzeczywistość lepiej widać z peryferii, a ubodzy są podmiotami o specyficznej inteligencji, niezbędnej dla Kościoła i ludzkości²¹.

Motyw podmiotowości ubogich jeszcze bardziej – niejako w dokonanym już podsumowaniu papieskich rozważań – widać w adhortacji poprzez bezpośrednio wyrażony podtytuł wspomnianego rozdziału: *Ubodzy jako podmioty*. To tutaj, w nawiązaniu do przesłania biskupów Ameryki Łacińskiej, papież Leon XIV

[...] podkreśla potrzebę postrzegania marginalizowanych społeczności bardziej jako *podmiotów* zdolnych do tworzenia własnej kultury niż jako *przedmiotów* dobroczynności²².

Wyróżnienie kursywą terminów sobie przeciwstawnych: *podmiot* i *przedmiot* – jest nie tylko doktrynalnie przekonujące, lecz także wysoko reformujące ludzką społeczność siłą dobra. Przewyborny jest następujący tekst papieski:

Struktury niesprawiedliwości należy rozpoznać i zniszczyć siłą dobra, poprzez zmianę mentalności, ale także z pomocą nauki i techniki, przez rozwój skutecznych polityk przekształcających społeczeństwa. Należy zawsze pamiętać, że propozycja Ewangelii nie dotyczy jedynie indywidualnej i wewnętrznej relacji z Panem. Propozycja jest szersza, «jest [nią] Królestwo Boże (por. Łk 4,43); chodzi o miłowanie Boga królującego w świecie. W takiej mierze, w jakiej

falszywej utopii. Będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć. Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności” (41).

²¹ DT 82.

²² DT 100.

zdoła On królować między nami, życie społeczne będzie przestrzenią braterstwa, sprawiedliwości, pokoju, godności wszystkich. Tak więc zarówno orędzie, jak i doświadczenie chrześcijańskie zmierzają do spowodowania konsekwencji społecznych. Szukamy Jego królestwa» (*Evangelii gaudium* 180)²³.

Nie sposób mówić o podmiotowości ubogich bez jednoczesnego wprowadzania sprawiedliwości. Zasada sprawiedliwości społecznej – tak istotna dla katolickiej nauki społecznej – wyzwała wszelkie możliwe pokłady społeczne w kierunku jej urzeczywistnienia. Żadnymi sposobami nie wolno blokować jej roszczeń. Gwarancją wzrastania sprawiedliwości jest właśnie stałe dowartościowywanie podmiotowości wszystkich ludzi tworzących organizm społeczny.

ZAKOŃCZENIE

W interesującej nas tezie ujętej w papieskim dokumencie, że „priorytetowa opcja na rzecz ubogich rodzi niezwykłą odnowę zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie”²⁴, mowa jest o odnowie „niezwykłej”. Dlaczego takiej? Zwykła nie wystarczy? Otóż nie! Niezwykłość odnowy wynika z uczestnictwa poszczególnego człowieka, wszystkich ludzi i całego stworzenia w akcie aktualizującego się odkupienia, zmierzającego

[...] ku ostatecznemu wypełnieniu historii ludzkiej, które w pełni zgodne jest z zamysłem Jego [Chrystusa] miłości (*Gaudium et spes* 45).

Gdyby tego uczestnictwa nie było, co z racji ontologicznych jest niemożliwe, albo gdyby to uczestnictwo notorycznie było hamowane (co się zdarza, i to nawet systemowo z powodu namnażających się struktur grzechu), to owa odnowa z przysługującej jej cechy niezwykłości zostałaby uwikłana w różnego rodzaju alienacyjne skutki – może przede wszystkim dlatego, że nie „[...] jesteśmy zdolni do wyzwolenia się z autoreferencyjności” i nie „[...] udaje się nam wsłuchać się w ich [ubogich] wołanie”²⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Chrystus – serce świata* (Anioł Pański, 1.06.2008), „L'Osservatore Romano” 2008, nr 7-8, s. 43.
Bergoglio J.M., Skórka A., *W niebie i na ziemi*, Kraków 2013.
Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate o powołaniu do świętości w świecie współczesnym* (19.03.2018), Kraków 2018.

²³ DT 97.

²⁴ DT 7.

²⁵ DT 7.

- Franciszek, *Encyklika Dilexit nos o miłości ludzkiej i Bożej Serca Jezusa Chrystusa* (24.10.2024), Wrocław 2024.
- Franciszek, *Kościół ubogi i dla ubogich* (Spotkanie z dziennikarzami, 16.03.2013), „L'Osservatore Romano” 34:2013, nr 5, s. 12-13.
- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus w setną rocznicę encykliki Rerum novarum* (1.05.1991).
- Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio* (30.12.1987).
- Leon XIV, *Adhortacja apostolska Dilexi te o miłości do ubogich* (4.10.2025). Kraków 2025.
- Paweł VI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. z okazji ostatniej publicznej sesji Soboru powszechnego Watykańskiego II* (7.12.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58:1966, s. 55-56.

Streszczenie: Na początku października 2025 r. została opublikowana adhortacja apostolska papieża Leona XIV o tytule *Dilexi te o miłości do ubogich*. Głównym tematem dokumentu są ubodzy, którzy w sposób szczególny są zauważeni za pomocą kościelnego wyrażenia: priorytetowa opcja na rzecz ubogich. Zdaniem papieża Leona XIV „priorytetowa opcja na rzecz ubogich rodzi niezwykłą odnowę zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie”. Te dwa szczególne obszary: Kościół i społeczeństwo stają się domeną urzeczywistniania się tej opcji wobec ubogich. Odnowa Kościoła przez aktualizację opcji priorytetowej na rzecz ubogich dokonuje się zwłaszcza przez miłość, natomiast odnowa ludzkiej społeczności: mniejszej czy większej, skutecznia się wtedy, gdy do głosu dochodzi sprawiedliwość. Katolicka nauka społeczna oczywiście wiąże ze sobą miłość i sprawiedliwość, wprost konkludując, że minimum miłości to sprawiedliwość. Prawdziwe jest również stwierdzenie, że bez sprawiedliwości nie ma miłości.

Słowa kluczowe: adhortacja *Dilexi te*, ubodzy, opcja na rzecz ubogich, miłość, sprawiedliwość, Kościół, społeczeństwo, odnowa, reforma.

Ks. Konrad Jasiewicz*

NOWA EWANGELIZACJA
NA PRZYKŁADZIE MOWY ŚW. PAWŁA NA AREOPAGU
NA TLE KULTURY I ŚRODOWISKA REGIONU (DZ 17,16-34)

THE NEW EVANGELIZATION ON THE EXAMPLE
OF ST. PAUL'S SPEECH AT THE AREOPAGUS IN THE CONTEXT
OF THE REGION'S CULTURE AND ENVIRONMENT (ACTS 17:16-34)

Abstract: This article analyzes St. Paul's speech at the Areopagus (Acts 17:16-34) as a biblical model for the new evangelization, relevant to the contemporary challenges facing the Church. The author presents the historical and religious context of Athens, as well as the philosophical milieu of the Epicureans and Stoics to whom Paul addressed his speech. The exegetical analysis emphasizes that the Apostle begins the dialogue with elements familiar to his listeners – religion, culture, and philosophy – in order to gradually lead them to the revelation of God the Creator and the truth of Christ's resurrection. Paul's speech serves as an example of inculturation and respect for the audience, without compromising the proclamation of the full truth of the Gospel. Although the Athenians' reactions were mostly skeptical, this event is not a failure but a lesson in missionary fidelity. The author points out that the Areopagus is the archetype of today's "new Areopagi", that is, the spaces of culture, science, and the media, where the Church is called today to dialogue and courageous evangelization.

Keywords: evangelization, new evangelization, St. Paul the Apostle, biblical theology, inculturation.

Problemem badawczym niniejszego artykułu jest próba odkrycia analogii ewangelizacyjnej podjętej przez św. Pawła na Areopagu do sytuacji, w jakiej znajdujemy się obecnie w Kościele, zwłaszcza polskim. Coraz więcej osób niewierzących, odchodzenie od wiary ludzi Kościoła i młodzieży stało się palącym problemem, który wymaga pochylenia się nad nim. Jest to problem, wobec którego wszyscy wierni

* Ks. Konrad Jasiewicz – doktorant Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; e-mail: ks.konradjasiewicz@gmail.com.

Kościoła, którym zależy na jego dobru, nie mogą przejść obojętnie. Celem, jaki obrał sobie autor artykułu, jest próba wyjaśnienia skutków problemu i odpowiedź na pytanie, co zrobić, aby ludzie zaczęli wierzyć, a ci, którzy odeszli, wrócili do Kościoła. Cel ten prowadzi autora do egzegezy fragmentu Mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17,16-34) i próby wyjaśnienia jego metody, która dzisiaj może prowadzić do skutecznej ewangelizacji oraz do jej aplikacji w miejscach, w których znajdują się ewangelizatorzy.

1. WYJAŚNIENIE POJĘĆ

Nowa ewangelizacja oznacza taki dobór metod i środków w przekazywaniu orędzia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, które będą przystępne i zrozumiała dla współczesnych ludzi. Oficjalnie zapoczątkował ją papież Jan Paweł II (*Redemptoris missio*, 1990). Już wcześniej Paweł VI wyznaczył kierunek nowej gorliwości i zapachu ewangelizacyjnego (*Evangelii nuntiandi*, 1975)¹. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, zdefiniował nową ewangelizację jako ponownie głoszenie Dobrej Nowiny narodom chrześcijańskim, które straciły żywy sens i istotę wiary albo nie uważają się już za członków Kościoła². Tę definicję pogłębił i starał się ją stosować papież Franciszek.

24 listopada 2013 r. Franciszek wydał adhortację apostolską *Evangelii gaudium* (*Radość Ewangelii*)³. Jest to jego programowy dokument i zarazem jeden z najważniejszych. Opowiada o misji Kościoła we współczesnym świecie. W tej adhortacji Franciszek wezwał cały Kościół do odnowy swojej misyjności, do głoszenia Ewangelii z większą radością, do wyjścia do ludzi z „peryferii” oraz do większej troski o ubogich.

W pierwszym punkcie *Evangelii gaudium* Franciszek podkreślił, że jednym z owoców spotkania człowieka z Jezusem jest radość. Ludzie mają w niej udział, ponieważ pozwolili Mu się zbawić, wyzwolić z grzechu, od smutku, od wewnętrznej izolacji i pustki. Papież zauważył, że z Jezusem Chrystusem zawsze rodzi się radość. Już na wstępie zaprosił wszystkich wiernych chrześcijan do nowego etapu – ewangelizacji, którą charakteryzuje wspomniana radość, i do spojrzenia na nowe drogi wytyczone Kościołowi na najbliższe lata⁴.

W siódmym punkcie dokumentu Franciszek przywołał słowa swojego poprzednika, Benedykta XVI, który tak powiedział o sercu Ewangelii:

¹ Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, p. 53, <https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html> [dostęp: 9.03.2026].

² Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio* [dalej: RM], p. 33-34, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html> [dostęp: 9.03.2026].

³ Por. Franciszek, *Evangelii gaudium*, Kraków 2013 [dalej: EG].

⁴ Por. EG 1.

U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujący kierunek⁵.

Papież Franciszek podkreślił, że jedynie dzięki temu spotkaniu lub ponownemu doświadczeniu miłości Bożej, które przemienia w „pełnię szczęścia przyjaźni”, możemy zostać uwolnieni od wyizolowanego sumienia i skupienia na sobie. Pozwalamy się wtedy prowadzić Bogu i dotrzeć do „naszej prawdziwej istoty”. W tym tkwi działalność ewangelizacyjna. Człowiek, który przyjął Bożą miłość, przywracającą mu sens życia, nie może zrezygnować z pragnienia dzielenia się nią z innymi ludźmi⁶. Papież poparł swoje rozważania słowem Bożym: „miłość Chrystusa przynagła nas” (2 Kor 5,14) oraz „Biada mi [...], gdybym nie głosił Ewangelii! (1 Kor 9,16)⁷.

Punkt 11 adhortacji Franciszek zatytułował: *Odwieczna nowość*. Tłumaczył w nim, że przepowiadanie ofiarowuje ludziom nową radość oraz „nową ewangelizacyjną żywotność”. Jednak jego centrum i istota jest zawsze taka sama – jest nią Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Jezusie, który umarł i zmartwychwstał. To właśnie On czyni swoich wiernych zawsze nowymi⁸. Papież w tym miejscu przywołał słowa z Księgi Izajasza:

[...] chociażby byli w podeszłym wieku, odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły, biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą (Iz 40,31).

Chrystus – tłumaczył dalej Franciszek – jest zawsze młody i jest zawsze źródłem pewnej nowości. Ludzie Kościoła nieustannie zdumiewają się, stając przed tą prawdą. Jak stwierdził św. Ireneusz: „[Chrystus] w swoim przyjsciu wniósł z sobą wszelką nowość”. On może zawsze, dzięki swojej nowości, odnowić nasze życie i nasze wspólnoty. Ta propozycja, którą niesie Kościół przez mroczne epoki, nigdy się nie starzeje. Ponieważ Jezus może rozbić – jak mówił papież – uciążliwe schematy, w które nieustannie próbujemy Go uwięzić, tym samym zaskakując nas swoją boską kreatywnością. Za każdym razem, gdy ludzie wierzący starają się powrócić do źródeł i odzyskać pierwotną świeżość Ewangelii, pojawiają się nowe ścieżki, kreatywne metody, inne formy uzewnętrznienia, bardziej przemawiające znaki i słowa, które zawierają nowy sens dla współczesnych. Ciekawe jest zdanie, którym papież Franciszek zakończył 11 punkt. Pisał on tak:

[...] w rzeczywistości każda autentyczna działalność ewangelizacyjna jest zawsze *nowa*⁹.

⁵ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, p. 1, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/en-cyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html> [dostęp: 20.02.2026].

⁶ Por. EG 8.

⁷ Por. EG 9.

⁸ Por. D. Rey, *Parafio, obudź się! Wyzwania nowej ewangelizacji*, Gubin 2014, s. 15.

⁹ Por. EG 11.

Możemy zrozumieć dotychczasowe myśli papieża w taki sposób, że gdy głosimy innym Jezusa Chrystusa, gdy to głoszenie zostaje powierzone Duchowi Świętemu i odpowiednio rozeznane w doborze metod i form przekazu, wtedy staje się nową ewangelizacją. To wydaje się proste i powszechnie stosowane przez ludzi Kościoła, ale owoce poczynąń ewangelizacyjnych wydają się temu przeczyć.

2. KONTEKST HISTORYCZNO-RELIGIJNY AREOPAGU

W czasach apostołskich stolicą Achai był Korynt. Ulokowany był ok. 5 km na południowy zachód od obecnego miejsca jego usytuowania, w wąskim przesmyku między Peloponezem a częścią kontynentalną, na płaskowyżu rozciągającym się u podnóża góry Akrokorynt (600 m. n.p.m.)¹⁰.

Korynt zdobył znaczenie jako miasto handlowe dzięki posiadaniu dwóch przystani: Kenchry, oddalonej od miasta o 13 km na wschód i leżącej w Zatoce Saroniejskiej oraz Lechaem, 2 km za zachód od miasta¹¹. O ile Ateny były znane ze swojego dorobku kulturowego, to Korynt słynął z korupcji i rozwiązłego życia. Określenie: „żyć jak Koryntczyk” oznaczało żyć luksusowo i rozwiążle¹². Korynt był ważnym ośrodkiem handlowym, jednak nie odznaczał się niczym szczególnym w żadnej z dziedzin kultury. Nie wydał żadnego znanego filozofa oraz nie stworzył żadnego kierunku w dziedzinie literatury. Jednak dzięki swojemu położeniu pomiędzy dwoma morzami (Egejskim i Jońskim) i obecności dwóch portów (Kenchry i Lechaion) uczestniczył w wymianie handlowej pomiędzy Azją a Europą. Dzięki temu Korynt był miastem bardzo zamożnym i zaludnionym. Mieszkało w nim ok. 600 tys. ludzi¹³.

Ateny stanowiły centrum kulturowe całej Grecji i były metropolią greckiego życia duchowego. Starożytne i współczesne Ateny są usytuowane 8 km na północny wschód od Zatoki Saroniejskiej, pomiędzy dwoma strumieniami, które nazywają się Kefisos i Ilissos. Miasto to było połączone ze swoim portem – Pireusem za pomocą dwóch równoległych murów, oddzielonych od siebie o ok. 200 m¹⁴.

Na północ od Akropolu była ulokowana Agora, czyli plac publiczny, gdzie mieszkańcy Aten handlowali i prowadzili rozmowy filozoficzne (por. Dz 17,17). Agora została przebadana przez archeologów amerykańskich z American School of Classical Studies, co potwierdziło jej historyczną lokalizację. W sąsiedztwie Akropolu znajdowało się Wzgórze Marsowe, czyli Areopag¹⁵.

¹⁰ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań 1961, s. 381.

¹¹ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, Warszawa 1980, s. 326.

¹² Por. *Atlas biblijny*, Warszawa 1990, s. 211.

¹³ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 381.

¹⁴ Por. *Atlas biblijny*, s. 210-211.

¹⁵ Por. *tamże*, s. 211.

Areopag (wzgórze Aresa) to niewielkie wzgórze w Atenach, na zachód od Akropolu. Znajdowały się na nim kamienne siedzenia dla spotykających się tam członków rady, która wywodziła się z grona doradców królów ateńskich. Rada ta została rozwiązana w V w. przed Chr., zachowała się jednak jej jurysdykcja w sprawach związanych z zabójstwami. Na tym wzgórzu przemawiał św. Paweł. Jako nauczyciel „nowej filozofii” został zaprowadzony na Areopag, gdzie członkowie rady mieli go przesłuchać (por. Dz 17,15-34)¹⁶. E. Dąbrowski twierdzi, że zgromadzenie na Areopagu miało kompetencje w sprawach religijnych – dopuszczało bądź nie nowe kultury¹⁷. Z kolei W. de Boor uważa, że nadzór Areopagu nad religiami, szkolnictwem i przestrzeganiem obyczajowości jest niepewny i sporny¹⁸.

Dzieje polityczne Aten to właściwie dzieje kultury greckiej w ogóle. Na ich ustroju wzorowały się inne miasta greckie, jak i liczne kolonie. Ustrój polityczny przechodził transformację – od monarchii, poprzez rządy arystokratyczne, tyranie aż do zdobyczy demokratycznych, co nie odbyło się bez głębokich wstrząsów, które pozytywnie wpłynęły na rozwój greckiej nauki i sztuki. Rozwój ten dokonywał się bez przeszkód aż do czasów Aleksandra Macedońskiego. Następnie poza granicami Grecji zaczęły powstawać stolice państw hellenistycznych, takie jak: Aleksandria, Antiochia nad Orontesem i Pergamon, które przyciągały do siebie uczonych i artystów. Spowodowało to mimowolne zmniejszenie znaczenia Aten. Resztę dopełniła nietrafna polityka Ateńczyków i zły dobór sojuszników w czasie wojny z Rzymem (146 r. przed Chr.)¹⁹. Z tętniącego życiem miasta Ateny stały się miastem prowincjonalnym. Podbite przez Rzym, miały ograniczoną samorządność. Liczba mieszkańców sięgała w tamtym czasie ok. 5 tys.²⁰ Pragmatyzm mieszkańców kazał, przynajmniej z nazwy, pozostawić dawne instytucje, w tym Areopag, który nadal funkcjonował²¹.

Po zakończeniu wojny peloponeskiej pomiędzy Atenami a Spartą (431-404 r. przed Chr.), dochodziło do sporów pomiędzy miastami greckimi, co osłabiło Helladę. Doprowadziło to do jej podboju przez Macedonię i jej wodza Filipa (338 r. przed Chr.) oraz przez Aleksandra Wielkiego (335 r. przed Ch.). Od 146 r. przed Chr. Ateny stały się wolnym miastem-państwem, które pozostawało pod protekcją

¹⁶ Por. *tamże*.

¹⁷ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 377.

¹⁸ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 316.

¹⁹ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 371.

²⁰ Por. S. Stasiak, *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia*, Poznań 2014, s. 172.

²¹ Por. K. Plötz, *Mowa św. Pawła Apostoła na Areopagu jako przykład głoszenia Ewangelii poganom w pierwotnym Kościele*, „Communio”8:1988, nr 3, s. 56-62, <<https://theo-logos.pl/items/91d2d445-1c16-488c-9a9c-7b8b9e2c8d36>> [dostęp: 4.02.2026].

Rzymu²². W czasie, gdy przybył tam św. Paweł, Ateny nie przypominały już miasta z okresu swojej dawnej świetności²³.

2.1. FILOZOFIA NA AREOPAGU

Filozofia, czyli umiłowanie prawdy, w swojej istocie jest rzeczą wielką. W. de Boor stwierdza, że szlachectwo człowieka polega m.in. na tym, że musi on stawiać pytania o podstawy istnienia wszechświata, o istotę człowieczeństwa, o cel oraz sens życia ludzkiego²⁴.

W Biblii Ateny po raz pierwszy są wspomniane w 2 Mach 9,15, w opisie wydarzeń ze 164 r. przed Chr. Później Biblia o nich milczy. Chociaż powinniśmy pamiętać, że kultura ateńska miała wpływ najpierw na judaizm (za Machabeusz), a później na chrześcijaństwo²⁵. Działo się to wszystko jednak z dala od granic terytorialnych miasta. Ateny w tamtym okresie były miastem zacisznym i pod względem polityki nie narzucały się niczyjej uwadze. Dawne szkoły filozoficzne nadal miały tutaj swoich przedstawicieli, chociaż w czasie działalności św. Pawła w mieście nie był obecny żaden znany i wybitny filozof²⁶. Do Aten podróżowali cesarze i członkowie elity ówczesnego Rzymu. To tutaj uczyli się mówić i myśleć po grecku. Rzymianie stolicą prowincji Achai ustanowili Korynt. W tym mieście oraz w Tesalonikach zajmowano się handlem morskim. Atenom przypadło w udziale jedynie pielęgnowanie nauki i życie sławą minionych lat²⁷.

Grecka filozofia klasyczna rozwinęła w starożytnych Atenach cztery szkoły myślenia. Najstarszy był platonizm (ok. 400 r. przed Chr.) i arystotelizm, czyli szkoła perypatetycka (ok. 350 r. przed Chr.). Młodsze to epikurejczycy (300 r. przed Chr.) i stoicy (I w. po Chr.). Do czasu pojawienia się św. Pawła na Areopagu wszystkie szkoły się rozwinęły, a niektóre z nich nawet zapożyczyły pewne elementy od innych.

Epikur (341-270 r. przed Chr.) – założyciel szkoły epikurejczyków, oraz jego uczniowie nie wierzyli w życie pozagrobowe. Utrzymywali, że świat stworzony jest jako skutek przypadkowych połączeń cząstek atomowych. Wierzyli, że bogowie, którzy również powstałi z atomów, nie wtrącają się w sprawy dotyczące ludzi, nie prześladują ich, więc nie trzeba się ich bać, ale też nie można oczekiwać od nich żadnej pomocy. Ludzie żyją we wszechświecie na własny rachunek i muszą jak najlepiej wykorzystać obecne życie, ponieważ innego nie będzie. Niektórzy

²² Por. *Atlas biblijny*, s. 211.

²³ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 314.

²⁴ Por. *tamże*, s. 315.

²⁵ H.G. May, *Oxford Bible Atlas*, s. 82-83.

²⁶ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 315.

²⁷ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 375.

z epikurejczyków sądzili, że przyjemność jest oznaką tego, że człowiek prowadzi dobre życie. Podobnie z czerpaniem satysfakcji z pracy – to znak, że człowiek wykonuje ją dobrze. Nie negowali oni istnienia bogów, jednak ich brak wiary w ich interwencję i odrzucanie przez nich religii spowodował, że nazywano ich ateistami²⁸.

Zenon w Kition (ok. 335-263 r. przed Chr.) był twórcą stoicyzmu. Jego nazwa pochodzi od *stoa*, czyli kolumnady w Atenach, w której Zenon nauczał. Jego uczniowie starali się żyć w zgodzie z naturą. Postrzegali ją jako Bożą, kierował nią „rozum” (*logos*). Nauczali, że wszystko podlega prawom wspomnianej natury i „losowi”. Przyczyniło się to prawdopodobnie do powstania stereotypu o stoikach jako ludziach, którzy z rezygnacją przyjmują zastaną sytuację. Etykę stoików tworzyła samowystarczalność, samokontrola oraz posłuszeństwo rozumowi. Uważano ich za bardziej otwartych na religijność niż epikurejczyków. Niektórzy z nich wykazywali później autentycznego ducha religijnego. Pewne idee dotyczące opatrności Bożej pochodzące ze szkoły stoickiej zostały zaadaptowane przez starożytnych myślicieli żydowskich i chrześcijańskich²⁹.

Tak opisuje swoje odwiedziny na Wzgórzu Marsowym D.L. Schneller:

U stóp rozpościera się świat nieopisanego piękna. Czarująco, różnorodny krajobraz ukazuje na przemian góry, niziny, morze i łąd. W dole leży miasto, gdzie wzrok przykuwa przede wszystkim grobowiec Tezeusza, lśniący czerwono-złotym marmurem. Dookoła rozciąga się równina attycka, pełna ogrodów i gajów oliwnych, z rzeczkami Kefisos i Ilissos, otoczona szerokim wieńcem gór: Pentelikon, Hymet, śmiało wystrzeliwujący w górę stożek Likabet, a na północy, zamykający ten okrąg – Parnas. Na zachodzie błyszczy morze, rozległa, wspaniała Zatoka Saronńska.

Na tę wyżynę wstąpił św. Paweł, otoczony Ateńczykami. Tu, na górze jest miejsce dla ok. stu osób. Paweł widział stąd nie tylko piękno natury. Przed jego oczami rozciąga się wszystko najpiękniejsze i najwspanialsze, co kiedykolwiek człowiek stworzył na tej ziemi. Paweł miał na to oczy otwarte. Wydaje się, jakby swoją słynną mowę na Areopagu odczytywał z tej natury, z tych dzieł sztuki, tego ludu, którego spojrzenia otaczały go ze wszystkich stron³⁰.

²⁸ Por. J.A. Fitzmyer, *The Act of the Apostles*, New York 1998, s. 604-605; L.T. Johnson, *The Acts of Apostles*, Collegeville 1992, s. 313; W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 2021, s. 297.

²⁹ Por. J.A. Fitzmyer, *The Act of the Apostles*, s. 604-605; L.T. Johnson, *The Acts of Apostles*, s. 313; W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 297.

³⁰ D.L. Schneller, *Paulus*, Lipsk 1926, s. 210.

3. ANALIZA EGZEGETYCZNA DZ 17,16-34

Mowy św. Pawła w *Dziejach Apostolskich* były zawsze dostosowane do ich adresatów³¹. Gdy św. Paweł spotykał się z Żydami, opierał swoje nauczanie na Piśmie Świętym. Gdy kierował swoje przesłanie do pogan, odwoływał się do ich własnych pisarzy i filozofów. Na Areopagu zaprezentował Ateńczykom nie tylko prawdziwą wiedzę i filozofię religii, ale zwiastował Dobrą Nowinę. Cała filozofia grecka miała zabarwienie religijne. Mówiła o „Bogu”, ale w jej systemach pewny był tylko człowiek i świat, który go otaczał, a pierwiastek boski pojawiał się na dalekich krańcach myśli – był czymś niepewnym i wątpliwym. Św. Paweł zaprezentował Ateńczykom „nową naukę”. Zwiastował im bowiem Dobrą Nowinę (por. Dz 17,18-19)³².

Omawiana mowa zawiera logiczną i retoryczną strukturę, którą św. Paweł przemyślał. Jest to klasyczny przykład przemówienia misyjnego, skierowanego do pogan wykształconych w kulturze greckiej. Tak moglibyśmy przedstawić uproszczony schemat mowy:

1. Nawiązanie kontaktu z rozmówcami (Dz 17,22-23).
2. Prawda o Bogu – Stworzycielu (Dz 17,24-25).
3. Prawda o człowieku – stworzeniu (Dz 17,26-27).
4. Argumenty zaczerpnięty z kultury greckiej (Dz 17,28).
5. Wysunięcie wniosków logicznych (Dz 17,29).
6. Wezwanie do nawrócenia (Dz 17,30).
7. Chrystus i Jego zmartwychwstanie (Dz 17,31).
8. Reakcja słuchaczy (Dz 17, 32-34).

3.1. WSTĘP – NAWIĄZANIE KONTAKTU Z ADRESATAMI (DZ 17,22-23)

Św. Paweł zaczął swoją mowę w sposób dyplomatyczny. Stwierdził: „Widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni”. Dosłowne brzmienie tekstu greckiego to: „czczący bóstwa”, chociaż może też znaczyć: „bardzo przesądni”. Może św. Paweł specjalnie wykorzystał tę grę słów i ich dwuznaczność. Szukał wspólnej płaszczyzny porozumienia ze słuchaczami. Chciał ukazać ich pozytywny charakter religijności³³. To samo ma na myśli E. Dąbrowski, który stwierdza, że nie był to zwrot o znaczeniu pejoratywnym (zabobonni), ale jak najbardziej pozytywnym³⁴. Tak początek mowy, jak i późniejsze nawiązanie do Dobrej Nowiny zostało przeprowadzone przez św. Pawła w sposób serdeczny i jednocześnie zręczny³⁵.

³¹ Por. R. Barron, *Podróż do serca wiary. Katolicyzm*, tłum. A. Sosnowski, Kraków 2025, s. 118-220.

³² Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 319.

³³ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolski*, s. 300.

³⁴ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 378.

³⁵ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 318.

Św. Paweł starannie dobierał słowa, rozpoczynając proklamację Ewangelii. Gdy wspomniał: „oglądając wasze świętości jedna po drugiej”, słuchacze być może zrozumieli to w sposób pozytywny. Dalej apostoł mówił, że spostrzegł ołtarz zawierający napis: „Nieznanemu Bogu”. Jest to jedyne świadectwo mówiące o ołtarzu w Atenach z taką inskrypcją. Inne starożytne źródła sugerują, że w Atenach znajdowały się ołtarze, które nie były dedykowane żadnemu określone mu bogu. Ołtarze poświęcone „nieznanym bogom” znajdowały się również w takich miejscach jak Olimp, Rzym i Pergamon³⁶. Ich obecność była argumentem za tym, że Ateńczycy – jak sądził św. Paweł – „czczą, nie znając, jedynego i prawdziwego Boga”, którego św. Paweł będzie im głosił. Dzięki temu zabiegowi św. Paweł mógł ukazać Ewangelię jako poszerzenie i poprawienie tego, co Ateńczycy już wiedzą, zamiast odrzucać ich wcześniejszą percepcję religijną. Apostoł chciał zdobyć życzliwość słuchaczy poprzez nawiązanie do ich własnej kultury³⁷. Nie dziwi fakt tak licznej obecności świątyń i budowli sakralnych, ponieważ, jak zauważa W. de Boor, Ateny w starożytności uważane były za miasto pobożne³⁸.

3.2. PRAWDA O BOGU – STWORZYCIELU (DZ 17,24-25)

Św. Paweł zaczął głosić Ewangelię Ateńczykom od odniesienia się do błędnych wyobrażeń religijnych. Każda religia jest w istocie rozdwojona – zauważa W. de Boor – wyobraża sobie Boga i jest zarazem na Niego ślepa. Zauważył to apostoł w Atenach, a wcześniej w Listrze, kiedy lud próbował okazać jemu i Barnabie boską cześć (por. Dz 14,15-17)³⁹. Biblijne pojmowanie stworzenia oznacza, że Bóg jest absolutnie transcendentny, ponad wszystko, co stworzył, a cały wszechświat jest od Niego zależny. Z tego wynika jaskrawy kontrast do idei pogańskich: „Bóg nie mieszka w świątyniach ręką zbudowanych”. Słowa św. Pawła przypominają mowę kobiety hebrajskiej – matki z Drugiej Księgi Machabejskiej:

Spójrz na niebo i ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób (2 Mch 7,28)⁴⁰.

³⁶ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 378.

³⁷ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 300.

³⁸ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 318.

³⁹ Por. *tamże*.

⁴⁰ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 301.

3.3. PRAWDA O CZŁOWIEKU – STWORZENIU (DZ 17,26-27)

Następnie św. Paweł podkreślił jedność i ciągłość ludzkości, którą Bóg powołał do istnienia z jednego – tzn. od Adama i Ewy (por. Rdz 1,26-28)⁴¹, a teraz ludzie rozprzestrzenili się na całej powierzchni ziemi (por. Rdz 1,28). Wspólne pochodzenie ludzkości jest podstawą nauczania św. Pawła na temat grzechu pierworodnego (por. Rz 5,12-19). Bóg określił ludzkości właściwy czas pór roku i granice geograficzne zamieszkania poszczególnych narodów. W ten sposób Bóg jest Panem natury i samej ludzkości. Nie oznacza to, że granice pomiędzy poszczególnymi państwami zostały przez Niego wytyczone, ale podział na poszczególne ludy, narody, kultury i języki stanowi przykład Bożej opatrności, która czuwa nad ludzkością⁴².

Piękno, różnorodność i porządek stworzenia były celowym działaniem Bożym. Służyły zmotywowaniu ludzi do ciekawości i poszukiwania Boga, bo może dotkną Go i znajdą niejako po omacku (por. Mdr 13,5; Rz 1,20). W de Boor zauważa, że sens istnienia ludzi jest tylko jeden: „żeby szukali Boga, czy Go może nie wyczują i nie znajdują”. Konieczność szukania Boga przez ludzi jest też jedną z podstawowych prawd zawartych w Biblii. Ale czy Boga można odnaleźć?⁴³ Bez wykorzystania objawienia to poszukiwanie przypomina działalnie ślepego. Mimo to niektórym spośród pogan udało się Go odnaleźć. Jest to możliwe, bo jak mówił św. Paweł – w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bóg jest obecny i może być dostępny dla każdego człowieka na świecie. Św. Paweł chciał wyakcentować to, że ludzkość ma wspólne pochodzenie i że Boga można odnaleźć władzami rozumu⁴⁴.

3.4. ARGUMENTY ZACZERPNIĘTY Z KULTURY GRECKIEJ (DZ 17,28)

Przemówienia św. Pawła zebrane w *Dziejach Apostolskich* zawsze były dostosowane do odbiorców. Przemawiając do pogan, odwoływał się do ich własnych pisarzy i filozofów. Stwierdzając: „w Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”, być może zacytował Epimendesa (VI w. przed Chr.) – greckiego poetę. Jest to jedno z najpiękniejszych zdań św. Pawła – stwierdza E. Dąbrowski⁴⁵. W. Kurz pisze, że św. Pawłowi nie chodziło o nawiązanie do panteizmu, według którego wszystko jest Bogiem, apostoł stwierdził jedynie, że Bóg jest obecny w pełni dla każdego z nas, w każdej chwili naszego życia. A my, ludzie, jesteśmy od niego całkowicie zależni.

⁴¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 360; Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950, p. 37.

⁴² Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 302.

⁴³ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 320.

⁴⁴ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 303.

⁴⁵ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 380.

Ojcowie Soboru Watykańskiego I (1869-1870) nauczali, że Boga możemy poznać przy pomocy naszego rozumu. Stwierdzili oni:

sama święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym światłem rozumu ludzkiego, można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszystkich rzeczy⁴⁶.

Następnie św. Paweł przeszedł do cytowania kolejnego poety pochodzenia greckiego – Aratosa (ur. ok. 310 r. przed Chr.). Napisał on: „Jesteśmy bowiem z jego rodu”. Św. Paweł nie stwierdził tym samym, że pochodzimy od Boga na sposób fizyczny, jak w micie o Zeusie, który w sposób seksualny zrodził Herkulesa. Chciał, abyśmy pojmowali to w kluczu Rdz 1,26 – Bóg stworzył nas na swój obraz i podobieństwo (por. Łk 3,38), i to w tym znaczeniu jest ojcem całej ludzkości. W tym, jak i w innym miejscu (por. Rz 8,15; Ga 4,5-6) św. Paweł zapewnił nas, że w pełnym słowa znaczeniu stajemy się dziećmi dopiero w Chrystusie. Św. Paweł chciał pokazać Ateńczykom, że zna ich kulturę. Chciał wybudować pomost pomiędzy ich filozofią a objawieniem⁴⁷. E. Dąbrowski stwierdza, że apostoł przemawiał do filozofów jak grecki filozof. Atakując religię grecką, czynił to, posługując się frazeologią helleńską⁴⁸.

3.5. WYSUNIĘCIE WNIOSKÓW LOGICZNYCH (DZ 17,29)

W tym momencie św. Paweł przeprowadził generalny „atak” na bałwochwalstwo Ateńczyków i logicznie wyprowadził wniosek z poprzedniego argumentu:

Będąc więc z rodu Bożego, nie powinniśmy sądzić, że Bóstwo jest podobne do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka⁴⁹.

Terminem przetłumaczonym jako «wytwór» nie jest słowo użyte w odniesieniu do człowieka stworzonego na obraz Boży, jak to jest w Księdze Rodzaju (*eikon*), lecz *charagma* – wytworzona ręcznie podobizna, właśnie taka jak bożek. Stary Testament krytykował głupotę ludzi, którzy oddają cześć produktom rąk i myśli człowieka (por. Mdr 13,10; zob. też Iz 44,9-20)⁵⁰.

Niektórzy spośród greckich filozofów wysuwali podobne argumenty przeciwko kultowi bożków – skoro my jesteśmy z „rodu Bożego”, to Bóg nie może być złotem, srebrem czy kamieniami⁵¹.

⁴⁶ Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej* [w:] *Brevarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, Poznań 1989, s. 21-22.

⁴⁷ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 304-305.

⁴⁸ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 380.

⁴⁹ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 321.

⁵⁰ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 305.

⁵¹ Por. *tamże*.

3.6. WEZWANIE DO NAWRÓCENIA (DZ 17,30)

Ewangelizacja prowadzona przez św. Pawła na Areopagu zmierza teraz do właściwego celu: wezwanie do nawrócenia zostaje skierowane do wykształconych Greków⁵².

Św. Paweł w czasie swojego apostołstwa wprowadził wyraźnie rozróżnienie pomiędzy czasem nieświadomości, w którym Bóg przymykał oczy na błędy ludzkości dotyczące Jego samego i prawd wiary a czasem pełnego objawienia siebie, dokonany przez Jego Syna – zmartwychwstałego Mesjasza i Zbawiciela. Poprzednio Bóg okazywał wyrozumiałość ludziom oddającym cześć bożkom ze względu na ich ograniczoną świadomość. To samo św. Paweł powiedział słuchaczom w Listrze:

Pozwolił On w dawnych czasach, aby każdy naród chodził swoimi drogami (Dz 14,16).

Podobnie zachował się Bóg wobec Żydów, którzy nie uwierzyli w Jezusa przed Jego zmartwychwstaniem (por. Łk 23,34; zob. także Dz 3,17; 13,27). W. de Boor zauważył, że w czasie ewangelizacji Żydów w dzień Pięćdziesiątnicy zostali oni nazwani „pokoleniem przewrotnym”, a ich rzekoma sprawiedliwość – grzechem. Natomiast dumna kultura Greków, ich wiedza, religie, świątynie i obrządku zostały nazwane „niewiedzą”⁵³. Rozpoczynając od wywodów filozoficznych, św. Paweł przeszedł do konkretnego wezwania moralnego. Ateńczycy zostali postawieni przed dylematem⁵⁴.

3.7. CHRYSZTUS I JEGO ZMARTWYCHWSTANIE (DZ 17,31)

Zbliżamy się do punktu kulminacyjnego mowy św. Pawła. Bóg udzielił pełnego objawienia przez zmartwychwstanie Chrystusa, w którym wzywa lub „nakazuje”⁵⁵ wszystkim ludziom nawrócenie od ich nietrafnych poglądów dotyczących spraw duchowych. Obecnie Bóg wyznaczył dzień, w którym sprawiedliwie będzie sędzić świat, aby nagrodzić dobrych, a ukarać złych (por. J 5,27-29). Chociaż wszyscy ludzie mają być osądzeni ze swoich uczynków, to zbawienie jest dostępne jako dar darmo dany przez Boga. Można go otrzymać w wierze (por. Dz 15,11; Ef 2,4-8). Bóg ma sędzić ludzi przez człowieka, którego na to przeznaczył, który ma udział w naszej naturze i dlatego rozumie nasze walki i pokusy (por. Hbr 2,18). Stwórca poświadczył władzę sądenia należną Jezusowi przez wskrzeszenie Go

⁵² Por. *tamże*, s. 321.

⁵³ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 321.

⁵⁴ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 305.

⁵⁵ Por. *Revised Standard Version of the Bible*, 1952; *New Revised Standard Version of the Bible*, 1989.

z martwych. Wyniesienie Jezusa na prawicę Boga pozwala Mu mieć udział w roli Boga jako sędziego ludzi. W mowach do Żydów św. Paweł podkreślał, że Jezus jest Mesjaszem i Panem. W przepowiadaniach do pogan podkreślał Jego funkcję sądenia według prerogatywy Boga Stwórcy⁵⁶. E. Dąbrowski twierdzi, że mowa św. Pawła właściwie nie była dokończona ze względu na wzmiankę o zmartwychwstaniu Jezusa, co nie spotkało się z aprobatą greckich słuchaczy, których reakcja przerwała wywód apostoła⁵⁷.

3.8. REAKCJA SŁUCHACZY (DZ 17,32-34)

Zbliżamy się do zamknięcia Mowy św. Pawła na Areopagu i do rozpoczęcia analizy skuteczności ewangelizacyjnej św. Pawła. Obserwujemy reakcję negatywną obecnych na Areopagu (Dz 17,32a). Ateńczycy przestali uważanie słuchać argumentów św. Pawła po tym, jak wspomniał o zmartwychwstaniu umarłych – zauważa E. Dąbrowski⁵⁸. Dla obecnych na Areopagu – starożytnych Greków – idea wskrzeszenia ciała wydawała się zarazem absurdalna i odrażająca. Niektórzy z greckich filozofów, np. platonicy, utrzymywali, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Jednakże ciało, z jego fizycznymi pożądlivościami uważali za więzienie zakłócające działanie władz duszy: intelektu oraz woli. W momencie śmierci człowieka dusza ludzka uwalnia się z więzienia, jakim jest dla niej ciało. W opozycji do tego Biblia oznajmia, że człowiek jest zjednoczeniem duszy i ciała lub jest ucieleśnieniem duszy (por. Ps 16,9; Mt 10,28). Stąd wniosek, że prawdziwe zbawienie musi być zbawieniem całej osoby ludzkiej – duszy i ciała. Obserwujemy trudność w rozumieniu przez Greków słów św. Pawła o zmartwychwstaniu. Jego słowa wywoływały w słuchaczach mieszane reakcje. Zareagowali w typowy sposób: jedni się śmiali, inni wyrazili słabe zainteresowanie: „posłuchamy cię o tym innym razem”⁵⁹.

Możemy jednak zaobserwować ludzi, którzy zareagowali inaczej na słowa apostoła. Niektórzy obecni na Areopagu przyłączyli się do Pawła i uwierzyli. Jednak jego głoszenie nie przyniosło wielu nawróconych. Dwoje nawróconych zostało wymienionych z imienia: Dionizy Areopagita i kobieta imieniem Damaris. Św. Euzebiusz z Cezarei, historyk Kościoła żyjący w IV w. po Chr., podaje, że Dionizy został pierwszym biskupem Aten. Niestety, nic więcej nie wiemy o Damaris. Mogła być znaczną postacią w Kościele ateńskim, taką jak Lidia w Filipi, ponieważ pewne rękopisy nazywają ją „szanowaną” i „czcigodną”⁶⁰.

⁵⁶ Por. *tamże*, s. 306.

⁵⁷ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 380.

⁵⁸ Por. *tamże*.

⁵⁹ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 307.

⁶⁰ Por. *tamże*.

Porównując inne mowy ewangelizacyjne św. Pawła z Dziejów Apostolskich, możemy zauważyć, że głoszenie Dobrej Nowiny w Atenach nie przyniosło oczekiwanych rezultatów. Najsilniej odrzucanym przez Ateńczyków elementem głoszenia było zmartwychwstanie, którego św. Paweł nie pomijał nigdy. Jedną z powszechnie uznawanych teorii, ale niepewną, zakłada, że zróżnicowane reakcje w Atenach zmusiły św. Pawła do porzucenia strategii adaptowania orędzia do konkretnych odbiorców i głoszenia jedynie „Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego”. Na potwierdzenie tej tezy możemy zacytować tekst z Kor 2,1-5⁶¹, chociaż W. de Boor twierdzi nieco inaczej. Mówi o nieporozumieniu, gdy na podstawie rzekomego niepowodzenia w Atenach i wypowiedzi św. Pawła w 1 Kor 2,2 konstruujemy teorię, że apostoł za bardzo dopasował orędzie ewangelizacyjne do swoich słuchaczy na Areopagu. Nie wspomniał o problematyce krzyża Jezusowego i stąd niepowodzenie. Przybywszy do Koryntu miał być tak przygnębiony, że postanowił od tej pory głosić tylko Jezusa ukrzyżowanego. Wygląda na to, że św. Łukasz, przy ograniczonej objętości swojego dzieła, poświęcił aż dwie strony tylko po to, żeby pokazać, że św. Paweł popełnił błąd w ewangelizacji. Czy w ogóle możemy nazwać niepowodzeniem działanie, w wyniku którego po jednej przemowie ewangelizacyjnej w obcym otoczeniu nawróciły się dwie znaczne osobistości, a inne podążyły ich śladem? – pyta retorycznie W. de Boor⁶².

4. ELEMENTY „NOWEJ EWANGELIZACJI” W MOWIE ŚW. PAWŁA

Na mocy chrztu każdy członek Ludu Bożego stał się uczniem misjonarzem (Mt 29,19) – stwierdził papież Franciszek w *Evangelii gaudium*. Każdy ochrzczony, niezależnie od swojej funkcji w Kościele i stopnia rozwoju swojej wiary, jest aktywnym podmiotem w ewangelizacji. Zauważył to również Jan Paweł II, o czym powiedział z całą mocą⁶³.

Współczesna ewangelizacja powinna zakładać nowy protagonizm u osób ochrzczonych. Jest to apel papieża Franciszka do każdego ochrzczonego, aby nikt nie wyrzekł się swojego udziału w ewangelizacji. Papież argumentował to tak:

jeśli ktoś rzeczywiście doświadczył miłości Boga, który zbawia, nie potrzebuje wiele czasu, by zacząć Go głosić.

Papież Franciszek poparł swoją tezę przykładem św. Pawła, który po swoim pierwszym spotkaniu z Jezusem pod Damaszkiem, „[...] zaraz zaczął głosić

⁶¹ Por. *tamże*, s. 307-308.

⁶² Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 531.

⁶³ Por. RM 3.

w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9,20). Papież zakończył swój wywód pytaniem: A my na co czekamy?⁶⁴

Opis wystąpienia św. Pawła na Areopagu może zachęcić do podejmowania trudu ewangelizacji nawet wtedy, kiedy nie spodziewamy się sukcesu i widocznych owoców. Opis ten może wzywać nas (katechetów, duszpasterzy, liderów grup i wspólnot), abyśmy nie uciekali i nie izolowali się od ludzi. Nie powinniśmy – podobnie jak św. Paweł – bać się odrzucenia i ignorowania⁶⁵.

4.1. PUNKT WYJŚCIA W KULTURZE

Przez wieki misjonarze szli tą samą drogą⁶⁶. Brali pod uwagę oczekiwania ludzi i ich nadzieje, niepokoje i cierpienia oraz całą kulturę ludzką. Wszystko po to, aby głosić zbawienie w Chrystusie⁶⁷.

Jan Paweł II zauważył, że takie mowy jak św. Pawła w Listrze i Atenach (Dz 14,15-17; 17,22-31) są uznawane za wzorcowe dla ewangelizacji pogan. Dzięki nim możemy zobaczyć, jak św. Paweł wchodził w dialog z ludźmi, którzy charakteryzowali się odmiennymi wartościami kulturowymi i religijnymi. Mieszkańcom Likaonii, którzy wyznawali religię związaną z kosmosem, przypominał o doświadczeniu religijnym odnoszącym się do kosmosu, Grekom na Areopagu – ich filozofię i cytował znanych im poetów (Dz 17,18.26-28)⁶⁸.

Apostoł spotkał się z przedstawicielami ówczesnego świata kultury hellenistycznej. Rozpoczął swoją mowę od pochwały religijności obecnych na Areopagu, od znanych elementów kultury słuchaczy, tym samym nawiązał dialog z kulturą hellenistyczną i filozofią. Jest to jeden z przykładów inkulturacji podczas prowadzenia misji. Kiedy przechadzając się po mieście, natknął się na ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”, oznajmił im uroczyście: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (w. 23b). Centrum mowy św. Pawła była nauka o Bogu, „[...] który stworzył świat i wszystko co w nim istnieje [...], który jest Panem nieba i ziemi” (w. 24-29).

Ołtarz w Atenach z inskrypcją: „Nieznanemu Bogu” był dla św. Pawła z Tarsu wyrazem religijności albo religii jako szukania Boga⁶⁹. W deklaracji posoborowej *Nostra aetate* czytamy:

⁶⁴ Por. EG 120.

⁶⁵ Por. J. Najda, *Święty Paweł a areopagi współczesności*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 8:2009, s. 101.

⁶⁶ Por. W. Kluj, *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, s. 166.

⁶⁷ Por. RM 25.

⁶⁸ Por. *tamże*.

⁶⁹ Por. K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*, Kraków 2018, s. 17.

od czasów pradawnych aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów (ludów) rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca. Rozpoznanie to i uznanie przenika ich życie głębokim zmysłem religijnym. Religie zaś związane z rozwojem kultury starają się odpowiedzieć na te same pytania za pomocą [coraz] subtelniejszych pojęć i bardziej wykształconego języka⁷⁰.

Co ciekawe, w tym miejscu deklaracja odnosi się do hinduizmu i buddyzmu, ale może nawiązywać do innych religii, w tym do religii Ateńczyków obecnych wokół św. Pawła. Te religie „[...] starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca”⁷¹. Słowa mówiące o „niespokojnym sercu” przywołują na myśl znane stwierdzenie św. Augustyna z Hippony: „Niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu”. Św. Augustyn wskazuje na Boga, który jest ostateczną i niewysłowioną Tajemnicą – jak zauważył Jan Paweł II⁷².

Tekst soborowy, wspomniany powyżej, mówi o religii jako o wymiarze ludzkiego bytowania wśród świata. Wymiar ten to wyraz ludzkiego poszukiwania tego, co niewidzialne i związane z ołtarzem poświęconym „Nieznanemu Bogu” – jak zauważył Jan Paweł II. Świadczy o tym napis na ateńskim ołtarzu. Dla św. Pawła był to dowód religijności Ateńczyków ważniejszy niż wszystkie ich świątynie i posągi, które spotkał na swojej drodze na Areopag⁷³.

Religia ówczesnych Ateńczyków była związana z bogatą mitologią grecką, która charakteryzowała się antropomorficznością. W tej tradycji ludzie tworzyli bóstwa na miarę swoich wyobrażeń i pragnień⁷⁴. Widząc ten przejaw religijności Ateńczyków, św. Paweł „burzył się wewnątrz” (Dz 17,16). Dopiero ołtarz „Nieznanego Boga”, do którego nawiązał w swoim przemówieniu, spotkał się z jego aprobatą. Jak skomentował Jan Paweł II: „on, Apostoł tego «Boga nieznanego» głosi im to, co czczą, nie znając (Dz 17,23)”⁷⁵.

4.2. AREOPAG JAKO ARCHETYP „NOWYCH AREOPAGÓW”

Kościół w wielu krajach staje dzisiaj przed wyzwaniem, jakim jest rozprzestrzenianie się nowych prądów religijnych, które skłaniają do fundamentalizmu oraz innych ruchów proponujących duchowość bez Boga. Z jednej strony może być

⁷⁰ Sobór Watykański II, *Nostra aetate* [dalej: NA], p. 2, <[tps://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html)> [dostęp: 4.03.2026].

⁷¹ *Tamże*.

⁷² Por. K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*, s. 18.

⁷³ Por. *tamże*.

⁷⁴ Por. *tamże*, s. 19.

⁷⁵ Por. *tamże*.

to wynik ludzkiej reakcji na społeczeństwo materialistyczne, konsumpcjonistyczne i indywidualistyczne, z drugiej – wykorzystanie biedy ludności żyjącej na peryferiach, starającej się przeżyć pośród cierpienia i szukającej natychmiastowego rozwiązania swoich potrzeb. Wspomniane ruchy zyskują coraz większe znaczenie na skutek rozwiniętego indywidualizmu, wypełniają pustkę, którą pozostawił sekularystyczny racjonalizm. Musimy również przyznać – jak stwierdził papież Franciszek – że część ludzi ochrzczonych nie doświadczyła swojej przynależności do Kościoła⁷⁶. Jest wiele przyczyn tego stanu rzeczy, m.in. mało gościnne struktury, negatywny klimat niektórych parafii i wspólnot oraz biurokratyczna postawa wobec zwykłych problemów życiowych ludzi, którzy pojawiają się w parafiach, a którzy oczekują przyjęcia i rozmowy – sugerował Franciszek⁷⁷.

Warto w tym miejscu przywołać słowa soborowej deklaracji *Nostra aetate*, które odnoszą się do religii niechrześcijańskich:

Kościoł nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, które nierzadko odbijają promień owej Prawdy, jaka oświeca wszystkich ludzi⁷⁸.

Starożytni pisarze chrześcijańscy mówili o „ziarnach słowa” (*semina verbi*). Termin ten wykorzystali św. Justyn i św. Klemens Aleksandryjski. Euzebiusz z Cezarei umieścił go w kontekście przygotowania ewangelicznego, zaś ojcowie Soboru Watykańskiego II odnieśli go do religii niechrześcijańskich⁷⁹. Z kolei papież Franciszek twierdził, że „ziarna słowa” we współczesnej kulturze – zwłaszcza narodów zachodnich – znaczą coś więcej⁸⁰. Chodzi tutaj o autentyczną wiarę katolicką, która ma własny sposób wyrazu i przynależności do Kościoła. Chrześcijańska tkanka niektórych z narodów zachodnich stanowi żywą rzeczywistość. Ludzie ci są rezerwą moralną – jak pisał Franciszek – strzegą wartości prawdziwego humanizmu chrześcijańskiego i wyrażają swoją przynależność do Kościoła. W krajach tych istnieje potrzeba dalszej ewangelizacji, która powinna cechować się towarzyszeniem, troszczeniem i umacnianiem istniejącego już bogactwa⁸¹.

Niewątpliwie mowa św. Pawła na Areopagu stanowi dla nas dzisiaj cenne narzędzie służące ewangelizacji. Daje nam wskazówki dotyczące nie tylko myślenia o wierze, ale i jej przekazywania współczesnym ludziom⁸².

⁷⁶ Por. W. Kluj, *Teologiczne podstawy misji*, s. 155.

⁷⁷ Por. EG 63.

⁷⁸ NA 2.

⁷⁹ Por. K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*, s. 19.

⁸⁰ Por. W. Kluj, *Teologiczne podstawy misji*, s. 170.

⁸¹ Por. EG 68.

⁸² Por. RM 37.

Bóg dzisiaj na nowo stał się „nieznanym Bogiem”. Każdy, kto dzisiaj staje na przeciw wyzwaniom współczesnego świata i chce w nim mówić o Bogu, powinien poznać mowę św. Pawła.

Jak dzisiaj mówić o Bogu? Wystąpienie św. Pawła z Tarsu okazuje się nie być tylko epizodem z życia apostoła. Stanowi intelektualną przygodę odkrywania prawdy o chrześcijaństwie, ale jest również praktycznym przewodnikiem tego, jak współcześnie mówić o Bogu. Św. Paweł to ewangelizator, który wyciąga na światło dzienne idee nowe i stare. Jest dla nas przykładem łączenia ze sobą tradycji i nowoczesności, wprowadzając pomiędzy nimi równowagę oraz ukazując przejście od teorii do praktyki. Jest osobą, od której warto się uczyć⁸³.

4.3. AKTUALNOŚĆ MODELU

Sposób, w jaki św. Paweł głosił Ewangelię w Atenach, podsuwa nam naukę dotyczącą naszej współczesnej ewangelizacji⁸⁴. Paweł otwarcie dyskutował o swojej wierze z ludźmi w miejscu publicznym. Nie czekał, aż ludzie przyjdą do kościoła, ale wyruszał „na zewnątrz”, by szukać zagubionych, jak to robi dobry pasterz (Łk 15,4-7). Był głęboko przekonany o prawdzie i konieczności Ewangelii⁸⁵. Nie bał się, ani nie wstydził wnosić swojej wiary w dyskusje. Chociaż ludzie, z którymi rozmawiał, nie znali Ewangelii, była ona im obca (por. Rz 1,16), robił wszystko, żeby wyjaśnić im swoje przekonania i bronić ich⁸⁶.

Zapraszany do zabrania głosu, szukał płaszczyzny porozumienia z ludźmi, do których się zwracał. Nawet przekonany o błędnym myśleniu swoich odbiorców, potwierdzał, że w ich wierzeniach było coś z prawdy. Wykorzystywał to jako punkt wyjścia do szerzenia Dobrej Nowiny. Sam mówił: „stałem się wszystkim dla wszystkich, aby uratować choć niektórych” (1 Kor 9,22). Orędzie, które głosił, było w zasadzie takie same dla każdej grupy odbiorców: Żydów i pogan. To proklamacja Jezusa jako Pana, z tym wyjątkiem, że dostosowywał sposób podejścia do swoich słuchaczy⁸⁷, szczególnie do pogan, którzy na początku musieli uchwycić pojęcie jedyne i wszechmocnego Boga Stworzyciela, aby zrozumieć, kim jest Jezus – Syn Boży i Zbawiciel⁸⁸.

⁸³ Por. R.J. Woźniak, *Wielka Katecheza Karola Wojtyły* [w:] K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*, s. 156.

⁸⁴ Por. D. Rey, *Parafio, obudź się*, s. 75.

⁸⁵ Por. RM 37.

⁸⁶ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 308.

⁸⁷ Por. W. Kluj, *Teologiczne podstawy misji*, s. 185.

⁸⁸ Por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 308.

4.4. WSPÓŁCZESNA KULTURA, PLURALIZM I SCEPTYCYZM

W Atenach, dzięki rozmowom z różnymi ludźmi, św. Paweł zwrócił na siebie uwagę. Jego wypowiedzi nie były do końca zrozumiałe. Być może obecni ludzie chcieli na początku usłyszeć, o co właściwie chodzi (por. Dz 17,20), co apostoł ma na myśli, głosząc im tę nową naukę. W tym celu zostało wybrane miejsce szanowane i uznawane, czyli Areopag. Działo się to w Europie, która była zdegradowana (patrząc przez pryzmat Ewangelii). Nikt wtedy nie pytał o prawdę. Na Areopagu czekano tylko na najświeższe nowinki (por. Dz 17,21). W takiej atmosferze Ewangelia wzbudziłaby tylko kilkudniowe zainteresowanie. Byłaby sensacyjną nowością, aby po chwili ustąpić miejsca kolejnej, nowej wiadomości. Kto z nas, będąc dzisiaj na miejscu św. Pawła, podjąłby próbę posługi głoszenia słowa?⁸⁹ Z góry moglibyśmy spodziewać się niepowodzenia takiego człowieka jak św. Paweł. Kto z nas dzisiaj byłby wolny od pytań, czy głoszenie Ewangelii w takim mieście przyniesie jakiegokolwiek owoce? A jednak św. Łukasz zawarł ten epizod w *Dziejach Apostolskich*. Opisał go szczegółowo, z wielką siłą przekazu⁹⁰.

Niepowodzenie w Bożej logice odgrywa ważną rolę. Wtedy Ewangelia również się realizuje. Na przykładzie Aten Bóg pokazał nam, że „[...] wybrał [...] to, co jest niczym, aby to, co jest czymś unicestwić” (1 Kor 1,26). W końcu na przykładzie Areopagu i Aten spełniły się słowa samego Jezusa z modlitwy dziękczynnej, w której wysławiał Ojca, który „zakrył te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawił je prostaczkom”. Ateny – miejsce obecności wielu znakomitych ludzi, mogą być dzisiaj symbolem współczesnej kultury, gdzie jest wielu „mądrych i roztropanych”. Niedaleko Aten leżały Filippi, miasto, gdzie posłuch Ewangelii dały kobiety – symbol ewangelicznych dążeń Kościoła, gdzie Bóg objawił się „prostaczkom”. Św. Paweł trafiając do Aten, głosił z takim samym zaangażowaniem, jak w każdym innym miejscu, ale List do Ateńczyków nigdy nie powstał, podczas gdy List do Filipian znalazł się w kanonie Pisma Świętego. Jest on przez nas dzisiaj czytany i medytowany⁹¹.

ZAKOŃCZENIE

Przeanalizowanie Mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17,16-34) pozwala nam dostrzec w niej jeden z najważniejszych biblijnych modeli nawiązania dialogu pomiędzy ewangelizatorem a osobą ewangelizowaną. Św. Paweł stanął wobec ludzi, których świat był głęboko zakorzeniony w filozofii, politeizmie i sceptycyzmie⁹².

⁸⁹ Por. R. Brandstaetter, *Dzieje Apostolskie*, Warszawa 1984, s. 9-11.

⁹⁰ Por. D. Rey, *Parafio, obudź się*, s. 59.

⁹¹ Por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 317.

⁹² Por. R. Barron, *Podróż do serca wiary*, s. 118-220.

Apostoł zamiast potępiać ten świat lub zamknąć się na niego we własnej tradycyjnej religijności, podjął próbę wejścia z nim w dialog⁹³.

Jego mowa wykazuje niezwykle zdolność łączenia wierności sprawom Ewangelii i otwartości na ludzi będących poza jej kręgiem. Św. Paweł wykorzystał elementy religijności Ateńczyków, ich poezję i filozofię, aby wykazać, że jest Bóg, którego czczą, ale nie znają. W ten sposób pokazał, że Ewangelia nie niszczy kultury i autentycznych dążeń danej społeczności, ale je oczyszcza i prowadzi do pełni.

Model ewangelizacyjny, zaprezentowany przez apostoła Pawła na Areopagu, zachowuje swoją aktualność również dzisiaj, we współczesnym świecie. Współcześni ludzie, podobnie jak starożytni Ateńczycy, charakteryzują się pluralizmem religijnym czy światopoglądowym. Jednocześnie rośnie w społeczeństwach dystans pomiędzy nimi a religią zinstytucjonalizowaną. W wielu miejscach Bóg ponownie stał się „Bogiem nieznanym”. Dlatego sposób, w jaki św. Paweł działał na Areopagu, może inspirować współczesnych ewangelizatorów do działania i szukania nowych form przekazu w szerzeniu Ewangelii. Warto – na przykładzie św. Pawła – zwracać uwagę na wychodzenie do ludzi, w przestrzenie ich życia i funkcjonowania: kultury, nauki, mediów, życia społecznego⁹⁴.

Jednocześnie powinniśmy zauważyć, że model ewangelizacji na Areopagu posiada również pewne ograniczenia. Wystąpienie św. Pawła nie doprowadziło do masowych nawróceń, a reakcja odbiorców była sceptyczna i ironiczna. To pokazuje, że nawet najbardziej wyszukana i przemyślana strategia ewangelizacyjna nie zagwarantuje nam widocznych i natychmiastowych owoców. Ewangelizacja z jednej strony zawsze jest tajemnicą. Oprócz działania czysto ludzkiego, obecny jest wymiar działania łaski Bożej, która przekracza zdolności, metody i ludzkie strategie. Zadaniem głoszących Ewangelię – ewangelizatorów jest zatem wierna posługa. Natomiast owoce pozostają w rękach Bożych.

Przyglądając się ewangelizacji na Areopagu, możemy wyciągnąć kilka praktycznych, pastoralnych wniosków. Po pierwsze, ewangelizacja wymaga poznania środowiska, do którego chcemy udać się z Dobra Nowiną. Po drugie, konieczny jest dialog i szacunek względem odbiorców. Po trzecie, pomimo szukania wspólnych mostów, apostoł nie zrezygnował z głoszenia prawdy, jaką jest Jezus Chrystus Zmartwychwstały. Ewangelizacja nie polega na całkowitym kompromisie ze światem, ale na mądrym i odważnym przekazywaniu prawdy ewangelicznej⁹⁵.

Dzisiaj Mowa św. Pawła na Areopagu pozostaje dla nas inspiracją. Pokazuje nam, że Kościół podejmujący inicjatywę nowej ewangelizacji – zaproszony przez Boga, ośmielony przykładem św. Pawła na Areopagu – wychodzi poza własne

⁹³ Por. D. Rey, *Parafio, obudź się*, s. 59.

⁹⁴ Por. A. Sepioło, *Nowa ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II* [w:] *Nowa ewangelizacja – kerygmaticzny impuls w Kościele*, red. P. Sowa, K. Kaproń, Gubin 2012, s. 198-205.

⁹⁵ Por. J.R. Carballo, *Nie lękajcie się! Idźcie i dawajcie świadectwo: Pan zmartwychwstał!* [w:] *Nowa ewangelizacja – kerygmaticzny impuls w Kościele*, s. 124-133.

granice, aby głosić Ewangelię w świecie pełnym pluralizmu i sceptycyzmu. Każde autentyczne świadectwo wiary może stać się początkiem spotkania człowieka z Bogiem⁹⁶.

BIBLIOGRAFIA

Atlas biblijny, Warszawa 1990.

Barron R., *Podróż do serca wiary. Katolicyzm*, tłum. A. Sosnowski, Kraków 2025.

Benedykt XVI, *Deus caritas est*, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html> [dostęp: 20.02.2026].

Boor W. de, *Dzieje Apostolskie*, Warszawa 1980.

Brandstaetter R., *Dzieje Apostolskie*, Warszawa 1984.

Carballo J.R., *Nie lękajcie się! Idźcie i dawajcie świadectwo: Pan zmartwychwstał!* [w:] *Nowa ewangelizacja – kerymatyczny impuls w Kościele*, red. P. Sowa, K. Kaproń, Gubin 2012, s. 124-133.

Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań 1961.

Fisichella R., *Kapłan Nowej Ewangelizacji* [w:] *Nowa ewangelizacja – kerymatyczny impuls w Kościele*, red. P. Sowa, K. Kaproń, Gubin 2012, s. 106-110.

Fitzmyer J.A., *The Acts of the Apostles*, New York 1998.

Franciszek, *Evangelii gaudium*, Kraków 2013.

Jan Paweł II, *Redemptoris missio* <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html> [dostęp: 9.03.2026].

Johnson L.T., *The Acts of the Apostles*, Collegeville 1992.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kluj W., *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008.

Kurz W.S., *Dzieje Apostolskie*, Poznań 2021.

May H.G., *Oxford Bible Atlas*, New York 1985.

Najda J., *Święty Paweł a areopagi współczesności*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 8:2009, s. 101.

Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* <https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html> [dostęp: 9.03.2026].

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Poznań 20055.

Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950.

Plötz K., *Mowa św. Pawła Apostoła na Areopagu jako przykład głoszenia Ewangelii poganom w pierwotnym Kościele*, „Communio” 8:1988, nr 3, s. 56-62, <<https://theo-logos.pl/items/91d2d445-1c16-488c-9a9c-7b8b9e2c8d36>> [dostęp: 4.02.2026].

Rey D., *Parafio, obudź się! Wyzwania nowej ewangelizacji*, Gubin 2014.

Schneller D.L., *Paulus*, Lipsk 1926.

Sepioła A., *Nowa ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II* [w:] *Nowa ewangelizacja – kerymatyczny impuls w Kościele*, red. P. Sowa, K. Kaproń, Gubin 2012, s. 198-205.

⁹⁶ Por. R. Fisichella, *Kapłan Nowej Ewangelizacji* [w:] *Nowa ewangelizacja – kerymatyczny impuls w Kościele*, s. 106-110.

Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej* [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, Poznań 1989.

Sobór Watykański II, *Nostra aetate*, <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html> [dostęp: 4.03.2026].

Stasiak S., *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia*, Poznań 2014.

Wojtyła K., *Kazanie na Areopagu*, Kraków 2018.

Woźniak R.J., *Wielka katecheza Karola Wojtyły* [w:] K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*, Kraków 2018, s. 156.

Streszczenie: Artykuł analizuje mowę św. Pawła na Areopagu (Dz 17,16–34) jako biblijny model nowej ewangelizacji, aktualny wobec współczesnych wyzwań Kościoła. Autor ukazuje kontekst historycznoreligijny Aten oraz filozoficzne środowisko epikurejczyków i stoików, do którego Paweł skierował swoje wystąpienie. W analizie egzegetycznej podkreślono, że Apostoł rozpoczyna dialog od elementów znanych słuchaczom: religijności, kultury i filozofii, by stopniowo prowadzić ich do objawienia Boga Stwórcy i prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa. Mowa Pawła stanowi przykład inkulturacji i szacunku wobec odbiorców, bez rezygnacji z głoszenia pełnej prawdy Ewangelii. Choć reakcje Ateńczyków były w większości sceptyczne, wydarzenie to nie jest porażką, lecz lekcją wierności misyjnej. Autor wskazuje, że Areopag jest archetypem współczesnych „nowych areopagów”, czyli przestrzeni kultury, nauki i mediów, w których Kościół jest dziś wezwany do dialogu i odważnej ewangelizacji.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, nowa ewangelizacja, św. Paweł Apostoł, teologia biblijna, inkulturacja.

Krzysztof Lipka*

REFORMA ZASAD CEN TRANSFEROWYCH Z PERSPEKTYWY KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

TRANSFER PRICING PRINCIPLE'S REFORM FROM THE CATHOLIC SOCIAL TEACHING PERSPECTIVE

Abstract: Transfer pricing is one of the key contemporary tax challenges. International rules are based on the Arm's Length Principle (ALP), which assumes that it is possible to establish a market price between related entities based on analogous unrelated transactions. After one hundred years of application, this approach seems to be less and less suited to changing business conditions. An alternative is Formulary Apportionment (FA). Calls to replace the ALP with the FA are raised more and more often. The Catholic Church does not take part in the discourse on this topic, even though the issue seems too important for this to be the case. The article is an attempt to answer the question of whether the church should adopt a position on this matter and which solution is closer to the catholic social teaching.

Keywords: transfer pricing, catholic social teaching, international taxation, tax ethics, global tax order.

Ewolucja światowego ładu gospodarczego przynosi coraz to nowe wyzwania. Dotyczy to również sfery finansów, w tym podatków. Tworzenie norm odnoszących się do danin powoli, lecz konsekwentnie przenoszone jest na szczebel międzynarodowy. Ich ostateczny kształt staje się wypadkową siły i determinacji różnych interesariuszy promujących rozwiązania korzystne dla siebie lub grup, które reprezentują. W procesach tych rzadko słyszalny jest głos Kościoła katolickiego. Jest to o tyle dziwne, że konkretne regulacje mogą wspomagać realizację postulatów katolickiej nauki społecznej. Jedną ze sfer, w której może to nastąpić, są ceny transferowe. Obecnie narasta krytyka norm obowiązujących w tym zakresie i pojawiają się postulaty zmiany funkcjonujących od stu lat zasad.

* Krzysztof Lipka – doktor, Akademia Leona Koźmińskiego, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1680-9635>; e-mail: lipkak@kozminski.edu.pl.

W artykule postawiono tezę, że Kościół katolicki nie powinien unikać udziału w dyskursie na ten temat, a proponowany nowy mechanizm cen transferowych mógłby lepiej służyć realizacji zasad katolickiej nauki społecznej. W badaniach zastosowano metodę teoretyczno-prawną, służącą do analizy poglądów doktryny i zbadania głównych nurtów polemicznych, oraz pomocniczo metodę dogmatyczno-prawną.

1. ZAGADNIENIE CEN TRANSFEROWYCH W ZGLOBALIZOWANEJ GOSPODARCE

Ceny transferowe to ceny towarów, usług i wartości niematerialnych stosowane w transakcjach między podmiotami powiązаныmi (najczęściej występującą formą powiązań są powiązania własnościowe, choć występują też inne, np. osobowe)¹. Zagadnienie to występuje, gdy brak jest rynkowego mechanizmu regulującego ostateczną wysokość ceny między stronami transakcji, co skutkuje możliwością ustalenia ceny innej niż rynkowa. Cena taka może być korzystniejsza dla podatnika z punktu widzenia jego obciążeń podatkowych². Zachęca to do manipulacji cenami, bo „jest to jeden z najprostszych sposobów na uniknięcie opodatkowania”³. Zjawisko to jest oczywiście niekorzystne dla budżetów państw, powodując spadek dochodów fiskalnych. Jednocześnie, ponieważ zagadnienie cen transferowych dotyczy w przytłaczającej większości transakcji między filiami międzynarodowych korporacji, zniżenie podatku w jednym państwie skutkuje jego zwiększeniem w innym (tam, gdzie stawka podatku jest niższa). W efekcie ceny transferowe stają się istotnym czynnikiem nieuprawnionych przepływów dochodów budżetowych między krajami.

Przez osoby zajmujące się tematyką podatkową ceny transferowe uznawane są za „[...] prawdopodobnie najważniejsze podatkowe wyzwanie dla świata”⁴. Choć brak jest precyzyjnych danych dotyczących wielkości problemu, to dostępne szacunki sugerują, że ponad 2/3 międzynarodowej wymiany handlowej stanowią

¹ Por. S. Sojak, D. Baćkowski, *Ceny transferowe. Aspekt podatkowy*, Warszawa 2003, s. 39.

² Termin «ceny transferowe» odnosi się do podatków dochodowych, jednak zjawisko manipulacji cenami między powiązаныmi podatnikami dotyczy także innych podatków (np. VAT, PCC).

³ R.S. Avi-Yonah, *Transfer pricing disputes in The United States*, University of Michigan Law School Scholarship Repository, s. 32, <https://repository.law.umich.edu/book_chapters/49> [dostęp: 29.04.2025].

⁴ *Ad Hoc Group of Experts on International Cooperation in Tax Matters Tenth meeting, Geneva, 10-14 September 2001*, <<http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/un/unpan004399.pdf>> [dostęp: 9.04.2025].

transakcje zawierane wewnątrznie między podmiotami powiązаныmi, a więc potencjalnie podlegające manipulacjom⁵.

Problem dostrzeżony został już pod koniec XIX w. Prekursorem jego uregulowania były Stany Zjednoczone, które w 1917 r. wprowadziły pierwszy całościowy mechanizm pozwalający na dokonywanie korekty przychodów podatników i alokacji właściwych dochodów do podmiotu, do którego powinny się faktycznie odnosić.

W 1935 r. wprowadzono do przepisów mechanizm *arm's length principle* (ALP)⁶. Zasada ta (określana po polsku jako zasada wyciągniętego ramienia lub zasada dystansu) zakłada, że ceny między podmiotami powiązаныmi powinny być sprowadzone do poziomu, jaki byłby ustalony między podmiotami niezależnymi w analogicznych warunkach i władze skarbowe mogą to weryfikować, porównując stosowane ceny do cen rynkowych. Zasada ta w następnych latach inkorporowana była do systemów podatkowych innych państw, stając się fundamentem praktyki cen transferowych⁷.

Globalna ekspansja regulacji cen transferowych i ALP była możliwa dzięki OECD. W 1979 r. powstał raport tej organizacji, zatytułowany *Transfer Pricing and International Enterprises*. Do 1995 r. opracowanie to wyewoluowało w *Wytyczne dla międzynarodowych przedsiębiorstw i administracji podatkowych*, podstawowy dokument dotyczący zagadnienia, powszechnie uznawany za zbiór głównych zasad postępowania z cenami transferowymi⁸.

Wytyczne są regularnie aktualizowane, a OECD publikuje liczne dokumenty i podejmuje działania wspierające ich recepcję (w tym szkolenia, systemy IT itp.). Obecnie materiały tej organizacji stanowią bazę dla tworzenia norm przez państwa, są wykorzystywane przez korporacje i odwołują się do nich bezpośrednio sądy.

⁵ Por. *Transfer Pricing and Developing Countries EuropeAid PwC*, s. 8, <https://ec.europa.eu/taxation_customs/sites/taxation/files/docs/body/transfer_pricing_dev_countries.pdf> [dostęp: 21.04.2025].

⁶ Por. R.S. Avi-Yonah, *The Rise and Fall of Arm's Length Principle: A Study in the Evolution of US International Taxation Public Law and Legal Theory Working Paper Series*, Working Paper, Year 2007, s. 1-60.

⁷ Por. L. Eden, *The arm's length standard in North America*, Tax Notes International 7.02.2000, s. 674, <<http://voxpofessor.org/eden/Publications/thearmslengthstandardinnorthamerica.pdf>> [dostęp: 19.04.2025].

⁸ Por. *OECD Transfer Pricing Guidelines for Multinational Enterprises and Tax Administrations*, <https://read.oecd-ilibrary.org/taxation/oecd-transfer-pricing-guidelines-for-multinational-enterprises-and-tax-administrations-2017_tpg-2017-en#page1> [dostęp: 19.04.2025].

2. ZASADA ARM'S LENGTH

I ZASADA FORMULARY APPORTIONMENT

Wybór zasady ALP poprzedzony był debatami, w których pojawiały się też głosy wspierające inne rozwiązania⁹. Najpoważniejszą alternatywą proponowaną do wykorzystania zarówno w umowach o unikaniu podwójnego opodatkowania, jak i w cenach transferowych był mechanizm alokacji dochodów (ang. *Formulary Apportionment* – FA). Na wybór ALP wpłynęło przekonanie o jej uniwersalności i łatwości stosowania przez wszystkich podatników i każde państwo¹⁰. Również założenie aksjologiczne zasady (tzn. przyjęcie, że cena w transakcji między podmiotami powiązаныmi powinna być taka jak w transakcji między podmiotami niezależnymi, a sposobem weryfikacji jest porównanie analizowanych cen do poziomu cen w analogicznych transakcjach niezależnych podatników) wydawało się całkowicie poprawne. Wierzono też, że zasada ta jest sprawiedliwa, a jej użycie w transakcjach międzynarodowych powinno charakteryzować się symetrycznością korzyści.

Założenia te pozytywnie zweryfikowało kilka dekad jego praktycznego wykorzystania. Przyjęte rozwiązanie jest obecnie głęboko zakorzenione w systemach normatywnych większości państw, w okresie jego praktycznego stosowania powstała znacząca ilość wytycznych i wyjaśnień służących ułatwieniu jego interpretacji. Podatnicy i aparat skarbowy wypracowali metodologię postępowania i aplikacji właściwych metod szacowania cen. Można uznać, że powstał globalny system, spójny i szeroko akceptowany. W konsekwencji zasada ALP cieszy się poparciem znacznej części środowiska zarówno badaczy, jak i praktyków, w tym podatników i pracowników aparatów skarbowych.

A jednak, mimo skutecznego wykorzystywania ALP, jej globalnej ekspansji i zakorzenieniu się w systemach podatkowych państw, regularnie pojawiają się głosy krytyczne. W ostatnim czasie są one coraz bardziej wyraźne. Wynika to zarówno z wcześniej ignorowanych wewnętrznych słabości rozwiązania, jak i zmian zachodzących w gospodarce i polityce. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na problem z porównywalnością transakcji. W czasach, kiedy wprowadzano ALP, zdecydowana większość transakcji polegała na sprzedaży surowców lub towarów. Prawie zawsze istniała możliwość znalezienia porównywalnego produktu i obiektywna weryfikacja użytej ceny. Jednak charakter wymiany gospodarczej uległ zmianie. Obecnie znacząca ilość transakcji między podmiotami powiązаныmi dotyczy wartości niematerialnych i prawnych lub unikatowych usług (takich

⁹ Por. P. Hewitt, A. Lymer, L. Oats, *History of International Business Taxation* [w:] *The International Taxation System*, red. A. Lymer, J. Hasseldyne, Nowy Jork 2002, s. 53.

¹⁰ I można się zgodzić, że w tamtym okresie przekonanie takie było uzasadnione.

jak *management services*), a w ich przypadku właściwie niemożliwe jest znalezienie transakcji analogicznych¹¹.

Prowadzi to do licznych wypaczeń i świadomych manipulacji. Co więcej, stosowanie zasady ALP wymaga od firm coraz większego wysiłku administracyjnego, a i tak każda decyzja podatnika może być podważona przez władze skarbowe, które, stosując nieco odmienne założenia, mogą uzyskać zupełnie inne wyniki. W efekcie zasada ALP, szczególnie w przypadku bardziej złożonych transakcji, nawet przy pełni dobrej woli nie daje podatnikowi całkowitej pewności poprawności ustalenia zobowiązania podatkowego.

Stopień złożoności procesu administrowania cenami transferowymi i oparcie regulacji w poszczególnych krajach na globalnym wzorcu prowadzi do wykształcenia się przewagi konkurencyjnej wielkich korporacji (posiadających oddziały w kilkudziesięciu lub więcej państwach) nad mniejszymi firmami (które prowadzą sprzedaż do kilku lub tylko jednego zagranicznego oddziału)¹². Wynika to z możliwości centralizacji funkcji cen, podziału kosztów obsługi transakcji i możliwości stworzenia własnego *know-how*, które można wykorzystać we wszystkich krajach, w których firma jest obecna. Mniejsze firmy nie mają takich możliwości i skazane są na korzystanie z zewnętrznych specjalistów. Ze względu na wysoki stopień złożoności zagadnienia cen transferowych usługi doradztwa w tym zakresie są drogie, co zwiększa koszty działalności na zagranicznych rynkach.

Skomplikowane wymogi ALP negatywnie wpływają również na efektywność służb skarbowych, szczególnie w krajach biednych i o niższym poziomie rozwoju gospodarczego. Globalne korporacje są w stanie opłacać wysokokwalifikowanych specjalistów do spraw cen transferowych i często rekrutują doświadczonych urzędników skarbowych, oferując im zdecydowanie wyższe zarobki. Prowadzi to do wzmacniania własnych kompetencji i osłabia możliwości aparatu fiskalnego. W efekcie państwa nie dysponują odpowiednimi zasobami kadrowymi i doświadczeniem, by skutecznie prowadzić postępowanie przeciwko wielkim, międzynarodowym podatnikom.

Najważniejszy jednak zarzut sprowadza się do obserwacji, że ALP *de facto* preferuje kraje rozwinięte, dopuszczając dyskryminację państw rozwijających się. Wynika to z dwóch czynników. Po pierwsze, wprawdzie zasady wydają się symetryczne, to jednak zdaniem części badaczy faworyzują kraje inwestorów¹³. Po drugie, ze względu na opisane powyżej zjawiska i rosnący stopień skomplikowania transakcji wielkie korporacje (pochodzące wszak w większości z państw wysoko

¹¹ Por. Z. Ziolo, *Procesy kształtowania się światowych korporacji i ich wpływ na otoczenie*, „Prace Komisji Geografii Przemysłu” 2019, nr 12, s. 14.

¹² Por. V. Solilova, D. Nerudova, *Transfer Pricing in SMEs: Critical Analysis and Practical Solutions*, Brno 2018, s. 14.

¹³ Por. D. McNair, R. Dottey, A. Cobham, *Transfer Pricing and the Taxing rights of Developing Countries*, ChristianAID Report 2010, s. 1-16.

rozwinętych) uzyskują przewagę nad służbami skarbowymi państw, w których prowadzą działalność¹⁴. Zjawisko to jest bardziej odczuwalne w krajach o niższym poziomie rozwoju gospodarczego.

Problemy te są coraz powszechniej dostrzegane¹⁵. Pojawiają się propozycje zastąpienie zasady ALP alternatywnym podejściem. Powraca, rozważany na początkowym etapie regulowania kwestii cen transferowych, pomysł wykorzystania mechanizmu alokacji, czyli *Formulary Apportionment*. Podejście to zakłada, że pomiędzy zagranicznymi oddziałami korporacji zachodzi tak duża ilość wzajemnych zależności, że dla zawieranych przez nie transakcji nie istnieją analogiczne transakcje podmiotów niepowiązanych. Powiązania te determinują poziom cen (np. redukując ryzyko lub wymuszając zachowania decydentów).

Zasada *Formulary Apportionment* jest aksjologicznie odmienną propozycją rozwiązania problemu. Zakłada ona, że korporacja wraz z oddziałami stanowi jedność generującą zyski ze wszystkich państw, w których prowadzi działalność. Zatem, zamiast analizować poszczególne transakcje należy zsumować uzyskiwane wpływy i koszty całej korporacji, a następnie podzielić je odpowiednio między wszystkie jej oddziały, tak by określić kwotę przychodów (lub dochodów) każdego z nich (czyli również odnoszącą się do danego kraju). Podział (alokacja) między poszczególne oddziały (kraje) odbywać się ma według wcześniej ustalonego klucza.

Mechanizm *Formulary Apportionment* wykorzystywany jest w praktyce w krajach federalnych, jest też w ograniczonym stopniu dopuszczony przez obecne regulacje cen transferowych (tzw. metoda podziału zysku), a na szczeblu globalnym w pewnym zakresie wykorzystano go w propozycji tzw. Filarów (zasada opodatkowania dochodów z działalności *e-commerce*), zaproponowanej przez OECD¹⁶. Należy też wspomnieć, że FA pojawia się w projektach wprowadzenia wspólnego podatku dochodowego UE, a IMF zlecił przygotowanie wstępnych symulacji zastosowania takiego rozwiązania na skalę globalną¹⁷.

Zalet FA jest kilka. Z perspektywy podatnika zmniejsza się ilość administracyjnego wysiłku związanego z weryfikacją transakcji. Redukuje się także ryzyko zakwestionowania kwoty podatku. Mechanizm jest równie prosty dla wielkich koncernów, jak i małych firm. Korzyści odczuje także aparat skarbowy, bo alokacja nie wymaga od urzędników tak dużego doświadczenia jak ALP. Jednak największym beneficjentem zmiany powinny być budżety państw słabiej rozwiniętych,

¹⁴ Por. J. Li, *A comparative empirical study of international transfer pricing practices and audits in New Zealand, Australia and China*, Lincoln University Conference Papers 2025, s. 160-168.

¹⁵ Wpisują się one w schemat podziału świata na bogatą północ i biedne południe.

¹⁶ Por. S. Weeghel, *Reflections on Separate Enterprise vs. Formulary Apportionment* [w:] *Challenges of the Contemporary Tax Law*, Łódź 2024, s. 351-359.

¹⁷ Por. R. de Mooij, L. Liu, D. Prihardini, *An Assessment of Global Formula Apportionment*, IMF Working Paper 2019, nr 213, s. 23, <www.imf.org/en/Publications/WP/Issues/2019/10/11/An-Assessmentof-Global-Formula-Apportionment-48718> [dostęp: 19.04.2025].

poprzez zwiększenie wpływów z podatków dochodowych (konkretne kwoty zależałyby od przyjętego współczynnika alokacji).

Mechanizm FA nie jest jednak wolny od słabości. Największym wyzwaniem jest ustalenie ogólnie akceptowalnego i uznawanego za sprawiedliwy współczynnika alokacji. Pojawiają się liczne propozycje, przykładowo zastosowanie klucza opartego na ilości pracowników, wielkości sprzedaży na lokalnym rynku itp. Żaden jednak nie jest doskonały, a każde rozwiązanie może być bardziej lub mniej korzystne dla poszczególnych państw, branż i typów działalności, a nawet poszczególnych koncernów.

Należy też mieć na względzie, że zmiana zasady byłaby obecnie wielkim wyzwaniem prawnym, politycznym i logistycznym. ALP jest wykorzystywana przez niemal wszystkie państwa, a w konsekwencji też i zdecydowaną większość podatników. Silne są grupy zainteresowane kontynuacją jej stosowania. Są to zarówno koncerny wykorzystujące przewagę konkurencyjną wynikającą z centralizacji funkcji cen transferowych, jak i profesjonalni doradcy, czerpiący znaczne zyski z obsługi coraz bardziej skomplikowanych rozliczeń. Sama zmiana wymagałaby zgody znaczącej grupy państw, zmiany rozbudowanych regulacji, głęboko zakorzenionych nawyków, a przede wszystkim ustalenia szczegółów nowych norm, w tym mechanizmu alokacji.

3. KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA, A WSPÓŁCZESNE WYZWANIA PODATKOWE

Zagadnienie opłaty danin pojawia się już w Biblii, a kwestia podatków obecna jest w nauce Kościoła katolickiego od jego początków do dzisiaj. Obecnie uwagę zwracają dwie kwestie. Po pierwsze, katolicka nauka społeczna kładzie silny nacisk na obowiązek opłaty danin nakładanych przez uprawniony podmiot¹⁸. W tym zakresie dostępna jest bogata literatura szeroko uzasadniająca konieczność partycypowania przez katolików w kosztach funkcjonowania struktur państwowych. Po drugie, można odnieść wrażenie, że pomimo widocznych przemian związanych z globalizacją gospodarki, światową ekspansją korporacji ponadnarodowych i pojawianiem się zupełnie nowych problemów fiskalnych (takich jak brak możliwości opodatkowania znaczącej części działalności gospodarczej prowadzonej w formie *e-commerce*, zjawiska erozji podstawy opodatkowania, a nawet propozycje wprowadzenia podatków globalnych) Kościół wstrzemięźliwie komentuje zachodzące zmiany i unika opowiadania się za konkretnymi propozycjami rozwiązań. Jeżeli zaś pojawiają się wypowiedzi dotyczące bieżących zagadnień podatkowych, to sprowadzają się one do dość ogólnikowej krytyki obowiązujących rozwiązań lub

¹⁸ Por. A. Misiaszek, *Katolicka nauka społeczna o płaceniu podatków*, „Studia Elbląskie” 2012, nr 13, s. 297-310.

reaktywnego wyrażenia sprzeciwu wobec zjawisk uprzednio już nagłośnionych w mediach.

Potwierdza to wybór tematyki podatkowej omawianej podczas II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999). W dokumencie końcowym *Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego* dostrzeżono, że polski system podatkowy jest niekorzystny dla rodzin. Jednak nie zaproponowano konkretnych propozycji zmian, mimo że w tym czasie trwała debata medialna nad propozycjami konkretnych reform podatkowych. W tych samych materiałach zwrócono również uwagę na zjawisko przenoszenia działalności przemysłowej do krajów o niższym opodatkowaniu, jednak i tym razem bez przedstawienia propozycji konkretnych działań¹⁹.

Za przykład reakcji na niesprawiedliwość rozwiązań podatkowych szeroko omawianych w mediach uznać można wystąpienie Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej COMECE dotyczące erozji podstawy opodatkowania w wyniku działań podejmowanych przez wielkie korporacje. COMECE ograniczyło swoją rolę do apelu skierowanego do zaangażowanych podmiotów o podjęcie współpracy „na rzecz większej sprawiedliwości podatkowej”²⁰.

Tymczasem, na szczeblu światowym podejmowane są próby rozwiązania omawianych problemów (wiele nieudanych, inne częściowo skuteczne). Zachodzi też proces konwergencji krajowych systemów podatkowych (inspirowany globalnymi standardami). Powstające nowe zasady nie zawsze są oceniane jako sprawiedliwe. Dzieje się tak, ponieważ dyskurs o kształcie regulacji prowadzony jest z udziałem ograniczonej grupy interesariuszy, na ostateczny kształt norm wpływ mają techniczne organizacje, takie jak OECD, a rządy państw o istotnej sile gospodarczej potrafią narzucać korzystne dla siebie projekty. Kościół w tych pracach nie jest obecny, pozbawiając siebie i wiernych wpływu na ich przebieg i ostateczny rezultat.

Obecnie formują się zręby podatkowego systemu globalnego, jego kształt wpłynie na alokację bogactwa i rozkład obciążeń na całym świecie. Między interesariuszami dochodzi do silnych sporów, a granice konfliktów przebiegają na różnych płaszczyznach. Z jednej strony korporacje próbują zabezpieczyć swoje interesy, a z drugiej pojawiają się organizacje NGO domagające się bardziej równego rozkładu obciążeń fiskalnych. Coraz silniejszy jest spór między tzw. bogatą północą i biednym południem, którego kulminacją były próby odrzucenia przez państwa rozwinięte propozycji ONZ stworzenia światowego Kodeksu Podatkowego (UN *Framework Convention on Tax Cooperation*)²¹. I choć głos interesariuszy

¹⁹ Por. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 240.

²⁰ Za: P. Król, *Obowiązek podatkowy jako powinność moralna*, Kraków 2018, s. 281.

²¹ Prace nad projektem zostały rozpoczęte choć przeciwko głosowała znaczna część państw rozwiniętych. Por. <<https://financing.desa.un.org/document/general-assembly-resolution-79235>> [dostęp: 22.04.2025].

bywa ograniczany, to jednak każda z zainteresowanych grup może, choćby poprzez nagłaśnianie problemów, wpływać na ostateczny kształt rozwiązań.

Tymczasem Kościół w tych dyskusjach udziału nie bierze. Brak z jego strony podejścia proaktywnego, nie widzi się rozważań o kształcie rozwiązań podatkowych, które byłyby zgodne z katolicką nauką społeczną i które mogłyby być promowane jako sprawiedliwe²².

Postawa taka dziwi, bo Kościół nie powinien unikać tematów trudnych, a katolicka nauka społeczna

[...] ma do spełnienia ważną funkcję inspirującą. Ukazuje wartości, które powinny być zachowane ze względu na godność człowieka i na dobro wspólne²³.

Oczywiste jest przy tym, że sprawiedliwe i równe opodatkowanie

[...] może wpływać pozytywnie lub negatywnie na wywiązywanie się przez podatnika z obowiązków podatkowych²⁴.

Obowiązkiem Kościoła jest praca „[...] kształtująca zasady oparte na sprawiedliwości i solidarności”²⁵. Jeżeli zgodzimy się, że dla Kościoła ważne powinno być „[...] ustanowienie przez państwo sprawiedliwego systemu podatkowego poprzez mechanizmy demokratycznego państwa prawa”, to nie możemy ignorować faktu, że rozwiązania globalne mają coraz większy wpływ na systemy fiskalne poszczególnych państw, powinny więc powstawać w sposób demokratyczny i etyczny (a zatem z uwzględnieniem potrzeb i głosu wszystkich zainteresowanych stron), by były „sprawiedliwe”²⁶. Włączenie się w te procesy wydaje się realnym wyzwaniem dla Kościoła, szczególnie w sytuacji, gdy od czasu ogłoszenia encykliki *Centesimus annus* preferowane jest unikanie angażowania się w tworzenie konkretnych koncepcji na rzecz głoszenia samych zasad moralnych²⁷.

²² Por. *The Practical Soul of Business Ethics: The Corporate Manager's Dilemma and the Social Teaching of the Catholic Church*, <<https://digitalcommons.law.seattleu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1850&context=sulr>> [dostęp: 19.04.2025].

²³ P. Król, *Obowiązek podatkowy jako powinność moralna*, s. 277.

²⁴ A. Gomułowicz, *Moralność podatkowa – uwarunkowania i zasadnicze dylematy* [w:] *Ex iniuria non oritur ius. Księga ku czci Profesora Wojciecha Łączkowskiego*, red. A. Gomułowicz, J. Małecki, Poznań 2003, s. 367.

²⁵ A. Tessarolo, *Zaangażowanie społeczne ojca Dehona i jego duchowość*, „Dehoniana. Wydanie polskie” 1990, nr 1, s. 185-186.

²⁶ Por. A. Zadroga, *Podatki z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2013, t. 16, s. 168.

²⁷ Por. K. Adamski, *Czy katolicka nauka społeczna jest zdolna do projektowania przyszłości? Refleksje w oparciu o prognozy rozwoju sztucznej inteligencji oraz popularność idei transhumanistycznych*, „Społeczeństwo” 2024 nr 4, s. 13.

4. O KONIECZNOŚCI ZMIANY ROZWIĄZAŃ CEN TRANSFEROWYCH

Stosowanie przez podatników manipulacji cenami transferowymi skutkuje szeregiem negatywnych zjawisk, takich jak zaniżanie wpływów budżetowych, nieuprawnione przesunięcia dochodów między budżetami różnych krajów, fałszywa wycena aktywów, nieprawidłowe określanie wyników finansowych poszczególnych oddziałów firm itd.²⁸ Jest to także istotny problem z perspektywy etyki biznesu, prowadzący do wyzwania moralnych dla kadry kierowniczej, a także doradców podatkowych i prawników.

Zwiększająca się skala zjawiska i rosnąca świadomość zakresu stosowania narzędzi dopuszczających manipulacje cenami wpływa na coraz częściej i głośniej artykułowany sprzeciw wobec tych praktyk. Głosy takie pojawiają się zarówno wśród części badaczy, jak i opinii publicznej oraz polityków. Dotychczasowe próby zmiany tej sytuacji sprowadzają się do tworzenia dodatkowych regulacji, doprecyzowywania istniejących norm i prób zwiększenia zakresu współpracy międzynarodowej (takiej jak wymiana danych lub postulowane tworzenie ponadnarodowego sądownictwa do rozstrzygania sporów). Ze względu jednak na źródło problemu, którym zdaniem części badaczy nie są (normalne wszak w zakresie podatków) próby zaniżania danin przez podatników, lecz założenie aksjologiczne leżące u podstawy rozwiązań (tzn. przyjęcia zasady ALP), działania te nie mogą być skuteczne. Być może pozytywne rezultaty przyniosłaby całościowa zmiana podejścia i wprowadzenie mechanizmu alokacji.

Metodyka tworzenia podatków wyróżnia luki konstrukcyjne i luki aksjologiczne. Te pierwsze występują, gdy przepisy nie zawierają norm prawnych niezbędnych do rekonstrukcji określonej sytuacji prawnej. Te drugie, gdy brak jest norm, które nadawałyby danej instytucji kształt respektujący określone wartości, jakie powinny cechować dobre prawo²⁹.

W zakresie cen transferowych wydaje się, że mamy do czynienia z luką, a nawet błędem aksjologicznym. Świadomość tego stanu rzeczy staje się coraz bardziej uciążliwa, stąd pojawiające się postulaty odejścia od zasady ALP i zastąpienia jej mechanizmem *Formulary Apportionment*³⁰. Podkreśla się przy tym, że przemianie uległy nie tylko podstawowe formy prowadzenia biznesu (co przemawia przeciw ALP), ale także możliwości w zakresie współpracy międzynarodowej (co udowodniły sukcesy projektów, takie jak *Base Erosion Profit Shifting* i w pewnym stopniu tzw. Filarów), a przede wszystkim dostępne narzędzia technologiczne pozwalające

²⁸ Por. J.F. Nuraini, *Transfer Pricing and Tax Avoidance: A Narrative Review of Global Strategies and Regulatory Challenges*, „Sinergi International Journal of Economics” 2025, nr 2, s. 97-107.

²⁹ Por. B. Brzeziński, *Szkice z wykładni prawa podatkowego*, Gdańsk 2002, s. 66.

³⁰ Por. S. Weeghel, *Reflections on Separate Enterprise*, s. 351-359.

na przekazywanie i przetwarzanie olbrzymich ilości danych, co jest niezbędnym warunkiem sprawnego funkcjonowania mechanizmu FA.

Analiza tematyki opracowań naukowych dotyczących postulatów podatkowych Kościoła potwierdza, że trudno znaleźć rozważania dotyczące cen transferowych i właściwych regulacji tego zagadnienia³¹. Wydaje się jednak, że zagadnienie to jest zbyt ważne, by pozostawać wobec niego obojętnym. Dyskusja o dalszej petryfikacji obecnych zasad cen transferowych lub ich zmianie odbędzie się z lub bez uczestnictwa Kościoła. Bo, jak zauważa P. Król, zasady podatkowe są wyrazem poszukiwania idealnego systemu podatkowego i nie tworzą one zamkniętego kanonu, a

próba ich aktualizacji polega na dostosowaniu do realiów rozwiniętych systemów podatkowych gospodarki rynkowej³².

5. CZY I JAK KOŚCIÓŁ KATOLICKI POWINIEN WYPOWIADAĆ SIĘ W SPRAWIE CEN TRANSFEROWYCH

Powyższe rozważania prowadzą do pytania, czy jedno z dwóch omawianych rozwiązań kwestii cen transferowych jest zgodne z postulatami katolickiej nauki społecznej i czy Kościół powinien aktywnie je wesprzeć?

Należy zaznaczyć, że Kościół katolicki miał już w swojej historii okresy znaczącego wpływu na metody opodatkowania, w tym na merytoryczny kształt konkretnych rozwiązań³³. Odejście od tej roli powiązane było zapewne zarówno z ogólną tendencją do marginalizacji wpływu instytucji religijnych na sprawy uznawane obecnie za domenę państwa, jak i z trudnościami ze znalezieniem odpowiedniej formuły przełożenia wytycznych religijnych na konkretne i często bardzo techniczne rozwiązania fiskalne.

Jednak katolicka nauka społeczna odnosi (i powinna się odnosić) także do procesów kształtujących przyszłość³⁴. Nie ma powodów, by Kościół powstrzymywał się od prób wpłynięcia na wyzwania globalizacyjne, w tym w zakresie globalizacji finansów. Co więcej, wzorem innych interesariuszy (biznes, NGO) ma też prawo do partycypowania w tzw. *global governance*. Chęć takiego uczestnictwa musi oznaczać podejmowanie wyzwań i gotowość do poszukiwania odpowiedzi na

³¹ Por. <https://taxjustice-andpoverty.org/fileadmin/Dateien/Taxjustice_and_Poverty/Ethics_and_Religion/General/05_The_Church_and_Taxation.pdf> [dostęp: 22.04.2025].

³² P. Król, *Obowiązek podatkowy jako powinność moralna*, s. 102.

³³ Por. R. Białek, S. Bogacki, L. Duboviska, *Daniny publiczne a ewolucja podatków majątkowych*, „International Journal of Legal Studies” 2019, nr 2, s. 505-531.

³⁴ Por. K. Adamski, *Czy katolicka nauka społeczna jest zdolna do projektowania przyszłości*, s. 9-32.

trudne pytania. Nie należy zapominać, że katolicka nauka społeczna powinna mieć wymiar praktyczny, który

[...] nie chce być abstrakcyjnym i zawieszonym w próżni głosem ogólnych prawd, lecz perswazyjnie zorientowanym mówieniem do konkretnych odbiorców³⁵.

Odnosząc się do kwestii danin publicznych, Jan Paweł II nauczał, że „nie wolno dążyć do dobrych celów przez złe środki” i przekładał tę myśl na konkretną wskazówkę, wyjaśniając, że złe podatki są same przez się „czymś niemoralnym i szkodliwym”³⁶. Nawet w powszechnym odczuciu system podatkowy powinien być sprawiedliwy, a sprawiedliwość jest dodatnio oceniana, jako odnosząca się do wartości, które uznaje się za dobre w sensie aksjologicznym. Przedmiotem sprawiedliwości jest każdorazowo „[...] konkretny układ stosunków społecznych oraz odpowiednie normy regulujące sposoby jej wdrażania”³⁷. Nic nie uzasadnia, by Kościół nie miał wpływać na kształt takiego układu i nawet jeżeli wpływ ten nie będzie „porywający”, to na pewno może być „inspirujący”³⁸.

Jednocześnie zasady katolickiej nauki społecznej w zakresie podatków wydają się zgodne z ogólnie akceptowanymi w XXI w. normami. Wszak większość interesariuszy z całą stanowczością potępia (przynajmniej werbalnie) zachowanie podatników

[...] stwarzające sytuację nieuczciwej konkurencji, to znaczy takiej, która stawia jeden podmiot w wyraźnie korzystniejszym położeniu ekonomicznym niż pozostałe w podobnych okolicznościach³⁹.

Obecne rozwiązania cen transferowych postrzegane są jako prowadzące do nieuczciwej konkurencji (między państwami, przedsiębiorstwami, a także podatnikami i aparatem skarbowym), co jest przesłanką do podniesienia kwestii zastąpienia ich dostępnym, alternatywnym rozwiązaniem i zaangażowania się w ten proces Kościoła.

Obydwa podejścia (ALP i FA) mają określone zalety i, niestety, liczne wady. Jednak tylko rozwiązanie oparte na mechanizmach FA pozwala na świadomy i sprawiedliwy podział wpływów podatkowych. Możliwość ustalania formuły alokacji to możliwość stworzenia mechanizmu pozwalającego na przekazywanie

³⁵ F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Lublin 1995, s. 78.

³⁶ Por. A. Zadroga, *Podatki z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, s. 163.

³⁷ J. Głuchowski, *Sprawiedliwość podatkowa. Założenia teoretyczne i możliwości aplikacyjne [w:] System podatkowy. Stan, kierunki reformy, wpływ na wzrost gospodarczy*, red. J. Mujżel, S. Owsiak, E. Mączyńska, Warszawa 1999, s. 38.

³⁸ Por. K. Adamski, *Czy katolicka nauka społeczna jest zdolna do projektowania przyszłości*, s. 10.

³⁹ D. Dańkowski, *Podatki i moralność*, „Znak” 1998, nr 2, s. 81.

środków do krajów (a w konsekwencji ludzi) bardziej ich potrzebujących. Służyć to może realizacji tak ważnych dla katolickiej nauki społecznej postulatów pomocniczości i solidarności. Przyjęcie tego rozwiązania wpłynie też na zmniejszenie konkurencji podatkowej między podatnikami i zredukuje ilość obciążeń administracyjnych (zarówno po stronie państw, jak i firm).

Powyższe prowadzi do konkluzji, że to mechanizmy alokacyjne są odpowiedzią bliższą postulatom katolickiej nauki społecznej i dostarczają odpowiednich narzędzi do realizacji postulowanych przez nią celów.

ZAKOŃCZENIE

Kościół nie powinien unikać poszukiwania odpowiedzi na trudne i często bardzo konkretne pytania związane z globalizacją, podatkami i właściwymi mechanizmami odnoszącymi się do globalnego podziału dobrobytu. Katolicka nauka społeczna dostarcza ogólnych narzędzi pozwalających na wybór lepszych lub gorszych rozwiązań w finansach światowych. Pozwala na określenie, co i jak Kościół powinien w tym zakresie promować. Odnośnie do problematyki cen transferowych mechanizm FA wydaje się posiadać większy niż ALP potencjał, by realizować zasady sprawiedliwości, pomocniczości i solidarności.

Czy odejście od spetryfikowanego systemu zasady ALP jest możliwe i z jakim wiąże się to kosztem, to odrębne pytanie. Pamiętać jednak trzeba, że obecnie formułuje się coraz więcej postulatów podatkowych mechanizmów globalnych. Poczynając od kwestii wymiany informacji fiskalnej, poprzez zwalczenie konkurencji podatkowej państw, próby wprowadzenia jednolitych zasad opodatkowania dochodów z *e-commerce* aż po propozycje wprowadzenia podatków globalnych. Te procesy mogą przebiegać, jak dotychczas, bez udziału Kościoła katolickiego. Jednak można mieć nadzieję, że wpływ katolickiej nauki społecznej zwiększy szanse na wypracowanie lepszych, bardziej etycznych i bardziej sprawiedliwych rozwiązań.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski K., *Czy katolicka nauka społeczna jest zdolna do projektowania przyszłości? Refleksje w oparciu o prognozy rozwoju sztucznej inteligencji oraz popularność idei transhumanistycznych*, „Społeczeństwo” 2024, nr 4.
- Avi-Yonah R.S., *Transfer pricing disputes in The United States*, University of Michigan Law School Scholarship Repository, <https://repository.law.umich.edu/book_chapters/49>.
- Avi-Yonah R.S., *The Rise and Fall of Arm's Length Principle: A Study in the Evolution of US International Taxation Public Law and Legal Theory Working Paper Series*, Working Paper, Year 2007.

- Dańkowski D., *Podatki i moralność*, „Znak” 1998, nr 2.
- Eden L., *The arm's length standard in North America*, Tax Notes International 7.02.2000.
- Głuchowski J., *Sprawiedliwość podatkowa. Założenia teoretyczne i możliwości aplikacyjne* [w:] *System podatkowy. Stan, kierunki reformy, wpływ na wzrost gospodarczy*, red. J. Mujżel, S. Owsiak, E. Mączyńska, Warszawa 1999.
- Gomułowicz A., *Moralność podatkowa – uwarunkowania i zasadnicze dylematy* [w:] *Ex iniuria non oritur ius. Księga ku czci Profesora Wojciecha Łączkowskiego*, red. A. Gomułowicz, J. Małecki, Poznań 2003.
- Hewitt P., Lymer A., Oats L., *History of International Business Taxation* [w:] *The International Taxation System*, red. A. Lymer, J. Hasseldyne, Nowy Jork 2002.
- Kampka F., *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania*, Global-Formula-Apportionment-48718.
- Li J., *A comparative empirical study of international transfer pricing practices and audits in New Zealand, Australia and China*, Lincoln University Conference Papers 2025.
- McNair D., Dottey R., Cobham A., *Transfer Pricing and the Taxing rights of Developing Countries*, ChristianAID Report 2010.
- Nuraini J.F., *Transfer Pricing and Tax Avoidance: A Narrative Review of Global Strategies and Regulatory Challenges*, „Sinergi International Journal of Economics” 2025, nr 2.
- V. Solilova, D. Nerudova, *Transfer Pricing in SMEs: Critical Analysis and Practical Solutions*, Brno 2018.
- Sojak S., Baćkowski D., *Ceny transferowe. Aspekt podatkowy*, Warszawa 2003.
- Tessarolo A., *Zaangażowanie społeczne ojca Dehona i jego duchowość*, „Dehoniana. Wydanie polskie”, 1990, nr 1.
- Weeghel S., *Reflections on Separate Enterprise vs. Formulary Apportionment* [w:] *Challenges of the Contemporary Tax Law*, Łódź, 2024.
- Zadroga A., *Podatki z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2013, t. 16.
- Zioło Z., *Procesy kształtowania się światowych korporacji i ich wpływ na otoczenie*, „Prace Komisji Geografii Przemysłu” 2019, nr 12.
- Ad Hoc Group of Experts on International Cooperation in Tax Matters Tenth meeting, Geneva, 10-14 September 2001*, <<http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/un/Unpan004399.pdf>>.
- Transfer Pricing and Developing Countries EuropeAid PwC*, <https://ec.europa.eu/taxation_customs/sites/taxation/files/docs/body/transfer_pricing_dev_countries.pdf>.
- OECD Transfer Pricing Guidelines for Multinational Enterprises and Tax Administrations*, <https://read.oecd-ilibrary.org/taxation/oecd-transfer-pricing-guidelines-for-multinational-enterprises-and-tax-administrations-2017_tpg-2017-en#page1>.
- The Practical Soul of Business Ethics: The Corporate Manager's Dilemma and the Social Teaching of the Catholic Church*, <<https://digitalcommons.law.seattleu.edu/cgi/View-content.cgi?article=1850&context=sulr>>.
- II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001.

Streszczenie: Ceny transferowe dotyczące transakcji między podmiotami powiązаныmi są jednym z kluczowych współczesnych wyzwań podatkowych. Obecne uregulowania oparte są na zasadzie *arm's length* (ALP), uznającej, że możliwe jest ustalenie ceny między takimi podmiotami w oparciu o analogiczne transakcje o charakterze rynkowym. Po stu latach funkcjonowania podejście to wydaje się coraz mniej odpowiadające zmiennym uwarunkowaniom biznesowym. Alternatywą są zasady alokacyjne (FA). Coraz częściej artykułowane są propozycje odstąpienia od zasady ALP na rzecz zasady FA. W dyskursie na ten temat nie bierze udziału Kościół Katolicki. Kwestia cen transferowych wydaje się jednak zbyt ważna by debata o niej ograniczała się do grup technicznych ekspertów. Artykuł poszukuje odpowiedzi na pytanie czy Kościół Katolicki powinien przyjąć stanowisko w tej sprawie i które rozwiązanie jest bliższe katolickiej nauce społecznej.

Słowa kluczowe: ceny transferowe, etyka podatkowa, katolicka nauka społeczna, podatki międzynarodowe, światowy ład podatkowy.

Wojciech Selak*

MIEĆ PRAWO, BY WIERZYĆ I WIERZYĆ W PRAWDĘ. ARGUMENT KONWERCENCJI W DYSKUSJI O RELIGII

HAVING THE RIGHT TO BELIEVE AND TO BELIEVE IN THE TRUTH.
THE CONVERGENCE ARGUMENT IN DISCUSSIONS ABOUT RELIGION

Abstract: The article addresses the problem of contemporary forms of the negation of faith and the growing phenomenon of religious indifference. Drawing on Church documents, it emphasizes the need for religious freedom and the obligation to seek truth. As a method of approaching this truth, the article proposes abductive reasoning and the use of the convergence argument, which consists in bringing together multiple independent premises. The text highlights analogous applications of this method in other areas of life and in empirical sciences, where decisions are based on the accumulation of probable data rather than on absolute proofs. The article underscores the interdisciplinary potential of the convergence argument and indicates directions for its further development.

Keywords: faith, truth, religion, convergence argument, fundamental theology.

Nie jest w dzisiejszych czasach faktem nowym, że wiara chrześcijańska spotyka się z różnymi rodzajami jej negacji. Znaczna część społeczeństwa polskiego oraz innych krajów europejskich odchodzi od praktyk religijnych. Jednocześnie cenione i pożądane są takie wartości jak tolerancja i wolność, również w sferze religijnej. Mniejszym zainteresowaniem natomiast cieszy się w przestrzeni publicznej wartość poznawania prawdy, która bywa traktowana jako nieosiągalna i relatywizowana, co niesie za sobą negatywne konsekwencje dla uznawania objawienia chrześcijańskiego za obiektywnie prawdziwe. Chrześcijaństwo jest zatem często jedną z wielu równorzędnych opcji do wyboru, która może być uznawana za prawdziwą

* Wojciech Selak – doktorant Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; e-mail: wojciech.sel@gmail.com.

jedynie subiektywnie. W niniejszym artykule poruszone zostaną tematy obydwu wymienionych wartości: wolności religijnej, jak i prawdziwości religii oraz ukazana ich korelacja.

Problem poszukiwania prawdy obiektywnej jest dzisiaj aktualny i pilny. Podjęcia go domaga się od chrześcijan wezwanie samego Jezusa Chrystusa, by głosić Jego Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mt 28,19-20) i ukazywać ludziom, także naszych czasów, Jezusa jako Jedyne Zbawiciela (por. Dz 4,10-12). Z problemem tym winna mierzyć się w szczególności teologia fundamentalna, jako ta gałąź teologii, która zajmuje się badaniem i uzasadnianiem wiarygodności objawienia.

Celem niniejszego artykułu, pisanego z perspektywy teologicznofundamentalnej, jest zaproponowanie i krótkie opisanie metody argumentowania, poprzez którą można przybliżyć się do takiego poznania prawdy w sferze religijnej, które nie będzie opierało się jedynie na argumentacji wewnątrzreligijnej, ale będzie charakteryzowało się wysokim stopniem wiarygodności, analogicznym do tego, który w innych dziedzinach życia (takich jak medycyna czy sądownictwo) jest uznawany za wystarczający, by dane twierdzenie było powszechnie akceptowane. Metodą tą jest rozumowanie abdukcyjne oraz stosowanie opierającego się na tymże rozumowaniu argumentu konwergencji. Już na wstępie warto zaznaczyć, iż jest to argument znany teologii fundamentalnej, a jednocześnie niewystarczająco doceniany, a także aktualny i posiadający wysoki potencjał dalszego rozwoju. Może on stanowić pewną drogę dla uzasadniania wiarygodności objawienia, na którym zasadza się chrześcijaństwo, pozwalającą także zestawić je z innymi światopoglądami religijnymi i właściwie je ocenić, porównując ich wiarygodność.

1. PROBLEMY WIARY – NEGACJA, RELATYWIZM, OBOJĘTNOŚĆ

Do głównych poglądów będących w opozycji do wiary chrześcijańskiej, opierającej się na uznawaniu obiektywnej prawdy objawionej, można zaliczyć racjonalizm i agnostycyzm. Pierwszy stawia tezę, że jedynym źródłem wiedzy i poznania świata jest rozum i doświadczenie oraz postuluje odejście od wszelkich poglądów opartych na wierze. Drugi z kolei opiera się na przekonaniu, iż poznanie prawdy obiektywnej na temat Boga jest dla człowieka niemożliwe i z tego powodu zawsze sąd o Jego istnieniu. Poglądy te nie są do pogodzenia z nauką Kościoła o Bogu, który zechciał objawić nam siebie i przez Jezusa – Wcielone Słowo – dać nam do siebie dostęp w Duchu Świętym¹. Przyjęcie wiary, chociaż wiąże się z działaniem łaski Bożej i woli człowieka, jest także aktem rozumu. Nie jest ślepym dążeniem

¹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, red. M. Przybył, Poznań 2002, p. 2 i 6.

ducha oderwanym od racjonalności, lecz opiera się na rozumnych argumentach i racjach wiarygodności².

Kolejnym ważnym współcześnie nurtem na gruncie epistemologii, stojącym w sprzeczności z prawdą o objawieniu Bożym, jest relatywizm. Zakłada on, że wiedza i prawda są zależne od kontekstu, w jakim występują. Według relatywizmu sąd można uznać za prawdziwy jedynie w określonym systemie lub przyjętym układzie odniesienia, zaś jego obiektywna wartość logiczna nie jest możliwa do ustalenia. Wobec tego wszelkie wartości logiczno-poznawcze, takie jak prawda lub fałsz, czy etyczne: dobro lub zło, mają charakter względny³.

Do zbioru zjawisk często występujących w dzisiejszych czasach, stanowiących zagrożenie dla wiary można doliczyć kolejne poglądy oraz postawy praktyczne, przynajmniej częściowo wynikające z powyższych: są to m.in. obojętność religijna, ateizm, sekularyzm czy relatywizm moralny⁴. Żyjemy w czasach pluralizmu światopoglądowego – religia chrześcijańska, a zawężając spektrum naszych zainteresowań – Kościół katolicki nie jest już postrzegany jako strażnik niepowątpiewalnej, obiektywnej prawdy religijnej, lecz jako jedna z wielu idei, których wartość trudno przedłożyć nad inne, a co za tym idzie, staje się on jedynie jedną z wielu możliwych opcji do wyboru dla współczesnego człowieka⁵.

Pluralizm idei religijnych wpływa znacząco na postawy praktyczne. Można wśród nich zaobserwować zarówno postawy i zjawiska pozytywne, np. domaganie się tolerancji religijnej, której potrzeba została potwierdzona przez Magisterium Kościoła w dokumencie *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II⁶, jak i postawy negatywne, takie jak obojętność religijna. Jej przyczyn można upatrywać m.in. we wspomnianej wielości możliwych opcji wyboru na rynku idei, a co za tym idzie w niepewności tego, czy wybrana i wyznawana aktualnie religia jest rzeczywiście słuszną⁷, a jeśli nawet słuszną, to czy może pełnić rolę tej jedynej, wybranej i niejako lepszej od innych⁸. Innymi słowy: tam, gdzie występuje wielość

² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 [dalej: KKK], p. 155, 156.

³ Por. J. Moroz, *Relatywizm. Pojęcie, rodzaje, podstawowe problemy*, „Filozoficzne Problemy Edukacji” 1:2018, s. 2; M. Roszyk, *Filozofia Rorty’ego i problem uniwersalistycznego relatywizmu prawnomocnościowego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 20:2011, nr 3 (79), s. 83-100.

⁴ Por. Z. Zaremski, *Zagrożenia wiary we współczesnym świecie*, „Studia Włocławskie” 8:2005, s. 42.

⁵ A. Szahaj, *Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej* [w:] *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korc, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 18-20.

⁶ Por. Sobór Watykański II, *Dignitatis Humanae. Deklaracja o wolności religijnej* (7.12.1965), p. 2, <<https://apologetyka.katolik.pl/dignitatis-humanae-deklaracja-o-wolnosci-religijnej>> [dostęp: 10.11.2025].

⁷ Por. A. Bronk, *Prawdziwość religii* [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, s. 957.

⁸ Taki ekskluzywizm w nierównomiernym stopniu charakteryzuje różne religie. Jest on rygorystyczny m.in. w judaizmie i w islamie, w mniejszym zaś stopniu w chrześcijaństwie, które

światopoglądów, wątpliwa staje się bezwzględna prawdziwość jednego z nich. Względność prawdziwości idei prowadzi z kolei do zjawiska obojętności religijnej⁹.

2. GODNOŚĆ LUDZKA ŹRÓDŁEM WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Nie pomijając całej złożoności psychologiczno-socjologicznej genezy problemów obojętności, negacji i relatywizacji religii, należy zwrócić uwagę na kwestię poszukiwania prawdy i możliwości jej poznania przez człowieka. Dziś dialog o religiach często obraca się w kierunku problemów tolerancji religijnej i pokojowej koegzystencji różnych wyznań czy też kwestii wolności sumienia. W sferze społeczno-politycznej poruszane jest zagadnienie przywilejów, jakimi mogą się cieszyć poszczególne wspólnoty wyznaniowe. Jest to temat budzący liczne kontrowersje, gdy poszczególne strony tej debaty domagają się ograniczenia bądź przywrócenia lub rozszerzenia przywilejów czy uprawnień, które realnie wpływają na oddziaływanie danej religii na społeczeństwo. Przykładem zajęcia stanowiska we wzmiankowanym problemie jest list pasterski Konferencji Episkopatu Polski pt. *Wspólnota nadziei*, wystosowany na 15. Tydzień Wychowania (14-20 września 2025)¹⁰. Biskupi obecni na 401. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski wyrazili w nim stanowisko, iż ograniczanie ilości godzin katechezy, niewliczanie ocen z religii do średniej oraz nakaz umieszczania lekcji religii na pierwszych lub ostatnich godzinach to wyraz dyskryminacji i wykluczenia osób wierzących w Polsce. List ten spotkał się z krytyczną opinią niektórych komentatorów i dziennikarzy¹¹.

Przyczyną kolejnej burzliwej dyskusji na temat zakresu wolności religijnej był wyrok Sądu Najwyższego Zjednoczonego Królestwa dotyczący kwestii nauczania religii w Irlandii Północnej. Sąd ów orzekł, że model nauczania, który przekazuje jeden religijny punkt widzenia bez uwzględniania innych religii i poglądu niereligijnego może być formą naruszenia wolności myśli, sumienia i wolności religijnej, a także podkreślił, że prawo do wypisania z zajęć religii lub nabożeństw jest niewystarczające, bo jeśli dziecko jest jedynym wypisanym w grupie, może to spowodować izolację rówieśniczą¹². Krytyczny stosunek wobec tego orzeczenia wyraził

przypisuje sobie pełnię prawdy objawionej, zaś innym religiom różne stopnie bliskości tejże prawdy. Por. *tamże*, s. 960.

⁹ Por. A. Szahaj, *Wielość, względność, obojętność?*, s. 18-20.

¹⁰ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Wspólnota Nadziei. List Pastorski na XV Tydzień Wychowania (14-20 września 2025)*, <<https://episkopat.pl/doc/234306>> [dostęp: 23.09.2025].

¹¹ Por. T. Terlikowski, *Kuriozalny dokument KEP. Co biskupi naprawdę myślą o katechezie*, <<https://wiadomosci.wp.pl/kuriozalny-dokument-kep-co-biskupi-naprawde-mysla-o-katechezie-opinia-7197272085076896a>> [dostęp: 17.11.2025].

¹² Por. PAP, *Co z edukacją religijną w Irlandii Płn.? Sąd Najwyższy Wielkiej Brytanii zdecydował* [19.11.2025], <<https://www.pap.pl/aktualnosci/co-z-edukacja-religijna-w-irlandii-pln-sad-najwyzszy-wielkiej-brytanii-zdecydowal>> [dostęp: 5.01.2026].

m.in. bp Alan McGuckian, który stwierdził, że chrześcijaństwo zasługuje na miejsce priorytetowe w nauczaniu, a wyrok sądu określił jako nieracjonalny i nieuzasadniony¹³. Podobnie minister edukacji Irlandii Paul Givan stwierdził, że zarówno historycznie, jak i obecnie, chrześcijaństwo jest główną religią Irlandii, co powinno zostać uwzględnione w podstawach programowych¹⁴.

Wobec braku możliwości jednoznacznych rozstrzygnięć, który światopogląd religijny jest prawdziwy, strony dyskusji, zarówno wierzący katolicy, teologowie, jak i przedstawiciele innych religii lub poglądów niereligijnych, przyjmują w dużej mierze zgodne stanowisko, że nawet jeśli istnieje prawda obiektywna, której dana strona upatruje w swojej religii, to nie mamy narzędzi, by wykazać jej prawdziwość, nie pozostawiając przy tym żadnych wątpliwości. Wobec tego przedstawiciele różnych światopoglądów powinni wypracować modele zgodnej koegzystencji, z poszanowaniem godności człowieka i jego prawa do swobodnego wyboru wyznawanej religii.

Nie brak jednak także głosów przeciwnych, mówiących, iż prawdy nie powinno się traktować na równi z fałszem. Głosy te podnoszono m.in. w trakcie Soboru Watykańskiego II i po nim, zwłaszcza wobec deklaracji *Dignitatis humanae*, postulując powrót do nauki przedsoborowej, sugerującej, że prawdziwa wiara katolicka powinna być wspierana i promowana przez władze państwowe¹⁵. Jednak sam tekst deklaracji podkreśla, że wolność religijna nie jest celem samym w sobie, lecz raczej warunkiem swobodnego, uczciwego i wolnego od nacisków poszukiwania prawdy. Podkreślenie potrzeby poszanowania wolności religijnej nie zwalnia więc z obowiązku poszukiwania prawdy, lecz wypływa z troski o poszanowanie godności osoby ludzkiej. Tekst *Dignitatis humanae* wyraża to przekonanie następująco:

Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, naglani są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy¹⁶.

¹³ Por. A. McGuckian, *Christianity should be 'given priority' in schools, bishop says*, „The Irish News” 23.11.2025, <<https://www.irishnews.com/news/northern-ireland/christianity-deserves-priority-in-schools-over-other-religions-bishops-says-KSGO6OFY7ZHQTM3VJLZJGP325A/>> [dostęp: 6.02.2026].

¹⁴ Por. P. Givan, *Stormont Education Minister vows to maintain Christian ethos in NI schools*, „The Irish News” 24.11.2025, <<https://www.irishnews.com/news/northern-ireland/stormont-education-minister-vows-to-maintain-christian-ethos-in-ni-schools-EQPQLIUX6ZJJHKNLPHCOPXC-7TY/>> [dostęp: 6.02.2026].

¹⁵ Por. J.M. Gleize, *The state of necessity*, part 1 (of 2), „Courrier de Rome”, July-August 2008, <<https://apr.sspax.org/en/state-necessity-30464>> [dostęp: 13.11.2025].

¹⁶ *Dignitatis Humanae*, p. 2.

Wyrazem troski o potrzebę poszukiwania prawdy może być lapidarne zdanie zawarte w soborowej deklaracji, mówiące, iż „prawda narzuca się siłą całej prawdy”¹⁷. Siła prawdy pociąga, ale nie ulega wątpliwości, że należy ją także ukazywać światu. Prawda wymaga głoszenia (por. Mt 28,19) oraz obrony (por. 1 P 3,15). Pierwszego z tych zadań winni się podjąć wszyscy ochrzczeni, odpowiednio do swego powołania angażując się w misję Kościoła¹⁸, zaś drugie jest przede wszystkim domeną teologii fundamentalnej, której argumenty powinny być jednak znane szerszej społeczności wierzących.

3. ROLA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ W DIALOGU O RELIGII – KWESTIA PRAWDZIWOŚCI POGŁĄDÓW

W często podejmowanych dyskusjach na temat prawa do swobody wyznawania wiary i zakresu jej wpływów społecznych, na dalszy plan schodzi kwestia prawdziwości danej religii. Samo pojęcie prawdziwości religii może być niejednoznacznie rozumiane. Czasami bywa mylone lub sprowadzane do pojęcia prawdy religijnej, czyli przyjmowania pewnych tez w oparciu o argumentację ściśle religijną, opartą o dane objawienia funkcjonującego w rozpatrywanej religii (np. dogmaty). Należy jednak odróżnić prawdę religijną od samej prawdziwości religii rozumianej epistemologicznie i ontologicznie. Aby religia była prawdziwa, musi istnieć realnie rzeczywistość nadprzyrodzona, do której się ona odnosi, i prawdziwe muszą być prawdy wiary przyjmowane w danej religii¹⁹. Musi także cechować się racjonalnością rozumianą wewnątrznie, jako niesprzeczność i spójność prawd wiary, oraz zewnątrznie, jako niesprzeczność z wiedzą pozareligijną i ludzkim rozumem. Nie wszystkie jednak prawdy wiary można wprost wykazać czysto rozumowo – mają one bowiem charakter misterium, gdy mówią o rzeczywistości nadprzyrodzonej²⁰.

Mimo iż zagadnienie prawdziwości zdaje się być kluczowe dla słusznej oceny, na ile dany pogląd powinien być rozpowszechniany, to podjęcie tego tematu z powodu wielu czynników bywa jednak trudne. Przede wszystkim wielość religii sprawia, że dla jednego człowieka nie jest możliwe wyczerpujące opisanie i porównanie ich wszystkich. Szacuje się bowiem, że religii jest na świecie obecnie ponad 4,2 tys.²¹ Zadaniem przekraczającym możliwości badacza jest także niezbite wykazanie słuszności lub braku słuszności jakiegokolwiek z tych wielu wierzeń. Twierdzenia religijne są bowiem nefalsyfikowalne za pomocą wyłącznie

¹⁷ *Tamże*, p. 1.

¹⁸ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, s. 104-166, p. 17.

¹⁹ Por. A. Bronk, *Prawdziwość religii*, s. 956-959.

²⁰ Por. *tamże*, s. 960-961.

²¹ Por. *Major Religious Groups in the World – 1945/2023*, <<https://statisticsanddata.org/data/most-popular-religions-in-the-world-1950-2023/>> [dostęp: 16.10.2025].

racjonalnych dowodów, gdyż ze swej natury odnoszą się do porządku nadprzyrodzonego, a więc takiego, do którego zbadania nie posiadamy adekwatnych i miarodajnych narzędzi poznawczych. Filozoficzna droga wykazania prawdziwości religii, którą stosowała w dawniejszych wiekach m.in. filozofia scholastyczna, arystotelizm i tomizm, okazuje się dzisiaj wątpliwa²². Nie dysponujemy dowodem w sensie ścisłym na istnienie Boga lub tym bardziej na prawdziwość całego objawienia chrześcijańskiego. To, co tradycyjnie nazywane było dowodem lub dowodami na istnienie Boga, zwać można dowodem jedynie w bardzo mało precyzyjnym znaczeniu. Tak np. pięć tzw. dowodów, zwanych inaczej pięcioma Drogami św. Tomasza z Akwinu, doczekało się swojej krytyki ze strony polskiego logika Józefa Innocentego Marii Bocheńskiego OP. Z rzeczonych pięciu dróg jedynie druga jest prawidłowa przy założeniu prawdziwości niektórych zdań ontologii arystotelesowskiej, zaś pozostałe z nich są wadliwe: pierwsza ze względu na nieprawdziwe założenia dotyczące fizyki, trzecia oraz piąta ze względu na istniejące w nich błędy logiczne, zaś czwarta ze względu na fałszywą przesłankę²³.

Rolą teologii fundamentalnej jest zatem przywrócenie właściwego miejsca w dyskusji kwestii wiarygodności i prawdziwości religii. Kwestia ta bowiem bywa tak marginalizowana i pomijana, że sprawiać to może mylne wrażenie, że jej podejmowanie jest rzeczą zbędną lub ryzykowną, jakoby porównywanie i analizowanie twierdzeń różnych religii, a co za tym idzie kwestionowanie prawdziwości niektórych z nich, miało być przejawem nietolerancji religijnej lub nawet wywoływać nierówności i niepokoje społeczne. W podjęciu przez teologię fundamentalną dyskursu nad poszukiwaniami prawdy obiektywnej i kryteriami dochodzenia do niej na gruncie światopoglądowym nie chodzi bynajmniej o to, by kwestionować prawo człowieka do swobodnego wyznawania swej religii, ani naruszać zasady tolerancji religijnej. W dyskursie tym chodzi raczej o to, by ukazać, że wybór światopoglądu religijnego może i powinien być decyzją, w której podjęciu bierze udział naturalne światło rozumu ludzkiego²⁴, badającego rzetelne argumenty, które mogą pomóc w dokonaniu wyboru właściwego – zgodnego z prawdą.

Człowiek jest zatem zobowiązany do poznawania prawdy i trwania przy niej. Nie jest jednak rzeczą łatwą uzasadnić, czy dana religia jest tą prawdziwą, gdyż – jak wspomniano wyżej – nie dysponujemy dowodami *sensu stricto* na prawdziwość objawienia. Pomimo braku dowodów prawdziwości jakiegokolwiek religii nie jesteśmy jednak skazani na ślepy traf w podejmowaniu decyzji światopoglądowej lub bezkrytyczne uznanie równości wszystkich idei względem prawdy. Do poznania prawdy można się przybliżyć i w oparciu o rzetelną argumentację pewien

²² Por. A. Szahaj, *Wielość, względność, obojętność?*, s. 18-20.

²³ Por. G. Ortlund, *Dlaczego Bóg nadaje światu sens. Jak wiara i nauka wzajemnie się dopełniają*, Kraków 2022, s. 44; J.M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 145-150.

²⁴ Por. KKK 156.

pogląd uznać za prawdziwy nawet bez stuprocentowej, ścisłej pewności, takiej, jaką cieszą się dowody w logice i matematyce.

4. KRYTERIA WIARYGODNOŚCI

Wiara religijna i wyznawanie jej przez człowieka domaga się obiektywnych uzasadnień prawdziwości religijnych przekonań²⁵. Wiara pozbawiona rozumowej argumentacji może zostać bardzo łatwo zrównana z twierdzeniami absurdalnymi. Na potrzebę uzasadnienia przekonań, które odbiegają od doświadczeń potwierdzonych empirycznie, wskazał m.in. Carl Sagan, porównując twierdzenia niefalsyfikowalne do absurdalnego twierdzenia, że w którymś garażu mieszka niewidzialny, niewykrywalny w żaden sposób, ziejący ogniem smok²⁶. Niespełna pół wieku wcześniej w podobnym tonie wyrażał się Bertrand Russell w eseju *Is There a God?*, porównując przekonania religijne do wiary w niewielki czajniczek krążący po orbicie za Plutonem, niewykrywalny przez żaden teleskop (*Russell's teapot*)²⁷.

Chociaż przykłady te są wykorzystywane jako argumenty przeciwko religii i wierze w Boga w ogólności, warto zauważyć, że mogą one być użyteczne dla wypracowania kryteriów oddzielania poglądów religijnych bezzasadnych lub mało prawdopodobnych od dobrze uzasadnionych racjonalnie. Istnieje bowiem pokusa zrównywania ze sobą wszystkich religii, powołując się na konieczność poszanowania wolności religijnej, a abstrahując od kwestii wiarygodności danego poglądu. Racjonalistyczne zarzuty względem wiary domagają się zatem pewnych obiektywnych kryteriów dochodzenia do prawdy i odróżniania jej od przekonań bezzasadnych, choć niefalsyfikowalnych.

Aby dojść do takich kryteriów w dziedzinie światopoglądów religijnych, warto wcześniej przyjrzeć się, jakimi kryteriami i sposobami rozumowania kierują się inne dziedziny życia i nauki, by dochodzić do prawdy i rozwiązań, które w wielu przypadkach należy wcielić w życie. W dziedzinie idei, tak jak w sytuacjach codziennego życia, proces dochodzenia do prawdy poprzez analizowanie różnorodnych argumentów ma nas prowadzić do podjęcia konkretnej decyzji. Decyzją jest wyznawanie danej wiary lub światopoglądu religijnego, a w życiu codziennym np. podjęcie decyzji o leczeniu rozpoznanej choroby, o obraniu trasy podróży lub orzeczeniu czyjejs winy bądź niewinności przez sąd. We wszystkich tych przypadkach podjęcie decyzji poprzedzone jest analizą argumentów. W przypadku wyboru trasy do argumentów za konkretnym wyborem należy w pierwszej

²⁵ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Sandomierz 1997, s. 56.

²⁶ Por. C. Sagan, A. Druyan, *Świat nawiedzany przez demony. Nauka jako światło w mroku*, Poznań 1995, s. 160-169.

²⁷ Por. B. Russell, *Is There a God?* [w:] *The Collected Papers of Bertrand Russell*, t. 11: *Last Philosophical Testament*, 1943-68, red. J.G. Slater, London - New York 1997, s. 542-548.

kolejności jej długość, jednak często również rodzaj nawierzchni, dostępny środek transportu, cena biletów lub paliwa, ilość przesiadek itp. W przypadku sądu argumentami będą opinie biegłych, zeznania świadków, zapisy monitoringów lub inne zebrane materiały dowodowe. W niektórych przypadkach słuszne rozwiązanie jest tylko jedno (np. kto był sprawcą zbrodni), w innych istnieje cały szereg rozwiązań, które jednak mają swoje różnorakie konsekwencje – np. różne drogi prowadzące do tego samego celu, które wymagają różnego nakładu czasu lub środków finansowych w zależności od podjętej decyzji.

Porównując powyższe przykładowe sytuacje wymagające podjęcia decyzji i porównując proces ich podejmowania do kwestii poszukiwania prawdziwości religii, musimy zauważyć, że we wszystkich tych dziedzinach nie mamy do czynienia z dowodami w sensie logicznym²⁸. Samo słowo «dowód» możemy bowiem rozumieć na różne sposoby. Prof. T. Czeżowski wymienia trzy znaczenia tego słowa: psychologiczne, logiczne i prawnicze.

W pierwszym z tych znaczeń – psychologicznym – dowód oznacza zespół twierdzeń, które mają na celu wzbudzenie przekonania o prawdziwości twierdzenia będącego przedmiotem dowodu. Tak rozumianą czynność dowodzenia można nazwać także argumentacją, zaś poszczególne ogniwa dowodu – argumentami²⁹.

Słowo «dowód» występuje także w znaczeniu prawniczym i może oznaczać pewien rodzaj dokumentu poświadczającego np. tożsamość danej osoby lub jako dowód rzeczowy odnosi się do przedmiotu lub treści, której opis służy np. do udowodnienia winy w procesie karnym. W takim znaczeniu słowo «dowód» ma charakter przenośny³⁰.

W znaczeniu logicznym ks. Rutowski definiuje dowodzenie następująco (za prof. T. Czeżowskim):

Dowodzenie jest to rozumowanie, w którym punktem wyjścia jest zdanie nieuznane T. Celem dowodzenia jest wykazać, że T. Wskazuje się więc na takie zdania już uznane, z których – zgodnie z prawami logiki – wynika zdanie T, i to zdanie uznaje się³¹.

Dowód logiczny składa się z twierdzenia dowodzonego oraz szeregu twierdzeń (przesłanek), z których twierdzenie dowodzone można wyprowadzić na zasadzie wynikania. Twierdzenie dowodzone jest zatem wynikiem wnioskowania dedukcyjnego, które zawsze prowadzi do wniosków prawidłowych, pod warunkiem

²⁸ Por. M. Durlej-Piotrowska, *Dowody w postępowaniu cywilnym – co może być dowodem?*, „Adwokat Małgorzata DurlejPiotrowska”, <<https://adwokatmdp.pl/dowody-w-postepowaniu-cywilnym-co-moze-byc-dowodem/>> [dostęp: 17.01.2026].

²⁹ Por. T. Rutowski, *Czy są dowody na istnienie Boga?*, „Studia Płockie” 1:1973, s. 153.

³⁰ Por. *tamże*, s. 153.

³¹ *Tamże*, s. 158.

prawidłowego przeprowadzenia wnioskowania i prawdziwości przesłanek. W myśleniu dedukcyjnym wnioski wynikają koniecznie z przyjętych przesłanek³².

Inaczej rzecz ma się w rozumowaniu indukcyjnym, które obok dedukcji jest drugą podstawową metodą rozumowania. Indukcja polega na wyciąganiu ogólnych wniosków z obserwacji szczegółowych przypadków. Wnioski wypływające z myślenia indukcyjnego są prawdopodobne, ale nie gwarantują prawdziwości, lecz zawsze dopuszczają wyjątki od ogólnej reguły (np. obserwacja wielu łabędzi może prowadzić do wniosku, że wszystkie łabędzie są białe, ale nie daje pewności i dopuszcza wyjątki od tej prawidłowości)³³.

5. ABDUKCJA (REDUKCJA) I KONWERCENCJA

Oprócz dedukcji i indukcji logika nieformalna wyróżnia także rozumowanie abdukcyjne (zwane inaczej redukcyjnym). Abdukcja jest rozumowaniem, w którym poszukiwana jest hipoteza, która byłaby najlepszym wyjaśnieniem zaobserwowanego faktu. Rozumowanie to przeprowadza się w następującej kolejności:

- 1) zaobserwowanie faktu;
- 2) zaproponowanie reguły, która, gdyby była prawdziwa, wyjaśniałaby zaobserwowany fakt;
- 3) wyciągnięcie wniosku: prawdopodobnie hipoteza jest prawdziwa.

Metoda abdukcyjna, w przeciwieństwie do dedukcji, nie gwarantuje prawdziwości rozwiązania, lecz jest punktem wyjścia do dalszego badania postawionej hipotezy lub wybierania najlepszej z całego zbioru hipotez³⁴.

Myślenie abdukcyjne jest używane w życiu codziennym, tak w dokonywaniu codziennych ocen sytuacji, jak i w kwestiach mających doniosłe znaczenie, takich jak zdrowie i życie człowieka. Przykłady użycia w praktyce metody abdukcyjnej możemy odnaleźć na gruncie medycyny. Gdy pacjent przychodzi do lekarza z konkretnym symptomem chorobowym, zwykle nie otrzymuje jednoznacznej diagnozy na podstawie tego jednego objawu. Może on mieć bowiem różne przyczyny – np. ból głowy może być objawem przemęczenia, migreny lub głoju. Aby określić, co dany objaw oznacza, należy go zestawić z innymi objawami lub przeprowadzić dodatkowe badania. Diagnoza jest więc wystawiana w oparciu o pewną ilość zbieżnych przesłanek, a nie o jeden dowód niezbity³⁵. Wiąże się to także z faktem, że diagnozy medyczne bywają błędne. Wielu pacjentom zdarza się

³² Por. A. Wawrzonkiewicz-Słomska, *Wnioskowanie dedukcyjne, wnioskowanie redukcyjne, rozumowanie przez analogię*, „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne” 2011, nr 2 (8), s. 83.

³³ Por. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002, s. 27-30.

³⁴ Por. C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 5: *Pragmatism and Pragmatism*, red. Ch. Hartshorne, P. Weiss, Cambridge (Massachusetts) 1934, s. 117 (§ 5.171).

³⁵ Por. M. Rusecki, *Konwergencji argument [w:] Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 648.

negować poprawność diagnozy, jeśli jest ona dla nich trudna do przyjęcia. Negacja jest nawet jednym z częstych etapów umierania, opisanym przez Elizabet Kübler-Ross³⁶. Mimo iż pomyłki w diagnostyce się zdarzają i nieprzyjęcie diagnozy może podtrzymać niekiedy pacjenta na duchu, najczęściej diagnoza oparta na nie stu-percentowej pewności jest pierwszym krokiem do podjęcia skutecznego leczenia, które może zostać zwieńczone przywróceniem zdrowia, a nawet uratowaniem życia. Brak dowodów niepodważalnych nie może być zatem stałym uzasadnieniem niepodjęcia kroków związanych z przyjęciem tego, co zostało uzasadnione przez szereg przesłanek.

Przekładając powyższe spostrzeżenia dotyczące diagnostyki medycznej na grunt wiary i dialogu o religii, wiara w Boga, zwłaszcza w ujęciu konkretnej religii, chociaż nie opiera się na dowodzie niepodważalnym, to – podobnie jak diagnozy medyczne – może opierać się na szeregu przesłanek. W teologii fundamentalnej argumentowanie w oparciu o szereg dopełniających się przesłanek nosi nazwę argumentu konwergencji.

Konwergencja to termin oznaczający zbieżność (jego przeciwieństwem jest dywergencja – rozbieżność), jednak jego rozumienie może być niejednoznaczne, w zależności od dziedziny, w której to słowo jest używane. W gospodarce i ekonomii konwergencja oznacza zbieżność, ale też zbliżanie się lub upodabnianie do siebie poszczególnych krajów, zróżnicowanych pod względem społeczno-ekonomicznym³⁷.

W biologii termin ten oznacza ewolucję zbieżną, czyli powstawanie podobnych cech pomiędzy gatunkami niespokrewnionymi ze sobą (np. podobny kształt ciała u delfina i rekina, chociaż pierwszy z nich jest ssakiem, a drugi rybą)³⁸.

Na gruncie religiiologii konwergencją nazywa się niekiedy proces zbliżania się do siebie różnych religii i tradycji oraz przenikanie się wartości etycznych i niektórych praktyk, przy zachowaniu odrębności danych religii. Konwergencja w tym znaczeniu różni się więc od synkretyzmu, a przyjmuje postać dialogu i wspólnych działań połączonych z przenikaniem się idei³⁹.

W niniejszym artykule chcemy skupić się na znaczeniu pojęcia konwergencji w teologii fundamentalnej. Na polu tej dyscypliny teologicznej zbieżność różnych linii argumentacyjnych rozpatrywanych łącznie jest ukazywana jako argument za tym, że mają one tę samą przyczynę (istnienie Boga, boskie posłannictwo Jezusa). Wypływający z tej zbieżności argument konwergencji był stosowany

³⁶ Por. E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Warszawa 1979, s. 31-54.

³⁷ Por. Ł. Jabłoński, *Kapitał ludzki a konwergencja gospodarcza*, Warszawa 2012, s. 13.

³⁸ Por. J. Juwan, *Konwergencja i dywergencja cech*, Zintegrowana Platforma Edukacyjna (ZPE), <<https://zpe.gov.pl/a/przeczytaj/DNFftiMKi>> [dostęp: 9.01.2026].

³⁹ Por. V. Basil Hans, *An Examination of the Convergence of Religion, Diversity, and Identity from a Modern Standpoint* (SSRN Working Paper, 4.05.2024), <<https://ssrn.com/abstract=4817293>> [dostęp: 3.02.2026].

w chrześcijaństwie już od starożytności, choć nie używano jeszcze tej nazwy. Posługiwali się nim apologetycy wczesnochrześcijańscy, tacy jak św. Justyn Męczennik, Atenagoras, Tertulian, Orygenes, Klemens Aleksandryjski, św. Augustyn i inni. Wskazywali oni, że na wiarygodność boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa oraz Kościoła wskazują takie niezależne argumenty jak szybkie rozprzestrzenianie się Kościoła (bez używania siły militarnej), świadectwo męczenników lub wpływ chrześcijaństwa na kulturę⁴⁰.

Za właściwego twórcę argumentu konwergencji uważa się błogosławionego kard. Johna Henry'ego Newmana. Posługiwał się on metodą kumulacji (konwergencji) prawdopodobieństw, aby dojść do aktu wiary⁴¹. Porównywał zbiór argumentów za wiarygodnością objawienia do nici, które wspólnie tworzą grubą linię – choć każda z nich z osobna jest za słaba, by utrzymać ciężar, to splecione wspólnie stają się wystarczająco mocne⁴².

Argument konwergencji opiera się na aspektowości ludzkiego poznania: aby dojść do prawdy całościowej, trzeba wykonać szereg czynności poznawczych⁴³. Podmiotem poznania jest zawsze osoba, do której należy wydanie sądu poznawczego – za wiarą lub przeciw niej. Jak podkreśla ks. Władysław Hładowski w recenzji *Polskiego Leksykonu teologii fundamentalnej*:

wszystkie argumenty stosowane w badaniach wiarygodnościowych dopełniają się w jedną argumentację, noszącą znamiona poznania osobowego. [...] siła dowodowa takiej argumentacji wynika nie tylko z nagromadzenia różnoaspektowych obserwacji i opartych na nich wniosków. Można ją istotnie wzmocnić przez ujęcie całego uzasadnienia w strukturę argumentu konwergencji⁴⁴.

Posługiwanie się argumentem konwergencji jest zatem przejściem od dowodzenia na podstawie analizy wyodrębnionego znaku do sądu wiarygodnościowego, opartego na wielu niezależnych od siebie, lecz zbieżnych ze sobą wynikach badań, obserwacji i interpretacji⁴⁵. We wspomnianym *Leksykonie teologii fundamentalnej*, w haśle *Konwergencji argument* ks. Marian Rusecki dochodzi do wniosku, że w zasadzie wszystkie argumenty na rzecz wiarygodności objawienia chrześcijańskiego mają charakter argumentu konwergencji⁴⁶. Przykładowo argument z cudów czynionych przez Jezusa nie ogranicza się do jednego, wyekstrahowanego cudu, na

⁴⁰ Por. M. Rusecki, *Konwergencji argument*, s. 647.

⁴¹ Por. Tenże, *Apologetyczna myśl J.H. Newmana*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2009, nr 47/2, s. 44.

⁴² Por. Tenże, *Konwergencji argument*, s. 647.

⁴³ Por. *tamże*.

⁴⁴ W. Hładowski, *Polski Leksykon teologii fundamentalnej*, „Collectanea Theologica” 73:2003, nr 2, s. 174.

⁴⁵ Por. *tamże*.

⁴⁶ Por. M. Rusecki, *Konwergencji argument*, s. 647.

którym opiera się cała argumentacja lub nawet wiara chrześcijańska, ale cuda te są rozpatrywane łącznie.

6. STRUKTURA ARGUMENTU KONWERCENCJI

Należy zwrócić uwagę na fakt, że każdy z argumentów składających się na argument konwergencji, nie jest sam w sobie dowodem, ale może mieć swoje alternatywne wytłumaczenia, z których żadne nie musi być znacząco bardziej prawdopodobne od drugiego, jednak przy zestawieniu ich jedna z możliwości staje się najbardziej prawdopodobna. Można to zobrazować na prostym przykładzie kilku sytuacji:

Sytuacja A

Ktoś wraca do swojego mieszkania i zastaje stłuczoną szybę w oknie swojego pokoju. Możliwych przyczyn tego zdarzenia jest kilka; wśród nich możemy wymienić następujące:

- przypadkowe rozbicie szyby przez człowieka z zewnątrz – np. dziecko kopiące piłkę;
- celowa pogróżka kogoś o nieprzyjaznych zamiarach;
- efekt gwałtownego powiewu wiatru lub przeciągu w mieszkaniu;
- celowe włamanie do mieszkania.

Sytuacja B

Ktoś wraca do swojego pokoju i nie znajduje laptopa, który trzymał na biurku. Znowu możliwych rozwiązań jest wiele, przykładowo:

- sam zostawił laptop w innym miejscu, np. nie wyjął go z torby po swoich zajęciach;
- ktoś z domowników przełożył go w inne miejsce;
- ktoś włamał się i celowo go ukradł.

Sytuacja C

Ktoś wraca do swojego pokoju i spostrzega, że drzwiczki od szafki, w której trzymał oszczędności są uszkodzone, a oszczędności nie ma. Również w tym przypadku należy wziąć pod uwagę różne możliwości, nawet jeśli jedno z wyjaśnień może narzucać się w pierwszej kolejności jako najbardziej oczywiste:

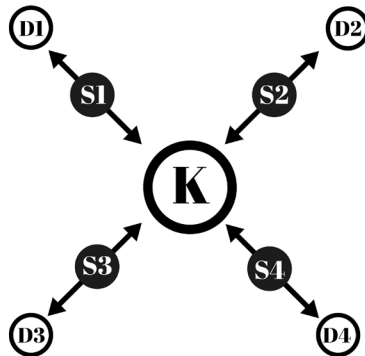
- ktoś dokonał włamania i kradzieży;
- być może ktoś z domowników obchodził się z drzwiami nieostrożnie i uszkodził zamek, a oszczędności właściciel sam przełożył w inne miejsce i zapomniał o tym;
- ktoś z domowników, nie mając klucza, pilnie potrzebował dostać się do szafki i pożyczyć zgromadzoną gotówkę, z zamiarem wyjaśnienia wszystkiego przy spotkaniu z właścicielem i oddania pożyczonych za domyślnym pozwoleniem pieniędzy oraz naprawienia uszkodzeń szafki.

Sytuacja D

Wszystkie powyższe sytuacje (A, B i C) mają miejsce równocześnie, a więc: szyba jest rozbita, zostawiony w mieszkaniu laptop zniknął, a szafka została wyłamana.

Wszystkie poszlaki występujące w opisanych powyżej sytuacjach mogą oczywiście doczekać się swoich osobnych, dogłębnych badań. Można sprawdzić, w którą stronę wypadły kawałki rozbitej szyby, jaki był kształt rozchodzenia się pęknięcia, czy nie ma jakichś dodatkowych śladów wokoło: od widocznych śladów użytych narzędzi po niewykrywalne gołym okiem odciski palców. Niezależnie jednak od szczegółowych analiz wymienionych symptomów już poprzez sąd zdroworozsądkowy⁴⁷ można stwierdzić z wysokim stopniem pewności, iż miało miejsce włamanie w celu dokonania kradzieży. Nagromadzenie tych symptomów konwergentnie wskazuje na kradzież, zaś alternatywne rozwiązania są rozbieżne (dywergentne). Jedną przyczynę, która wyjaśnia wszystkie sytuacje, cechuje większa wiarygodność niż wiele odrębnych możliwych przyczyn, wyjaśniających każdą sytuację z osobna. Obrazuje to poniższy schemat (zob. Rysunek 1):

Rysunek 1. Schemat porównawczy konwergencji i dywergencji



S1, S2, S3, S4 – kolejne Sytuacje (symptomy)

D1, D2, D3, D4 – rozbieżne (dywergentne) wyjaśnienia kolejnych Sytuacji S, różne od siebie nawzajem
K – jedno rozwiązanie Sytuacji: S1, S2, S3, S4, na które wskazują one zbieżnie (konwergentnie)

O tym, że jedna przyczyna mogąca wyjaśnić wiele zjawisk równocześnie ma większą wiarygodność epistemiczną niż zbiór odrębnych wyjaśnień, mówi zasada parsymonii (pokrewna z brzytwą Ockhama, głosząca, iż bytów nie należy mnożyć bez konieczności, która jest historyczną formą zasady parsymonii). Większa liczba niezależnych hipotez charakteryzuje się bowiem większym ryzykiem wystąpienia

⁴⁷ Por. *tamże*.

błędu, które wnosi każda z nich, niż jedna hipoteza. Ponadto jedna przyczyna wyjaśnia nie tylko same obserwowane sytuacje, ale zarazem fakt zbieżności zachodzących zjawisk, zaś hipotezy niezależne nie dają odpowiedzi na pytanie, dlaczego występują one konwergentnie, tworząc wspólny wzorzec, lecz pozostawiają ten fakt kwestii przypadku. Z tego wynika, że epistemicznie silniejsze jest to wyjaśnienie, które używa mniejszej liczby hipotez i wyjaśnia więcej danych jednym mechanizmem. Unika się wtedy tworzenia hipotez stawianych *ad hoc*, mających na celu wyjaśnienie jednego tylko zjawiska, bez szerszego spojrzenia i zrozumienia jego głębszych przyczyn⁴⁸.

7. PRAKTYCZNE ASPEKTY ARGUMENTU KONWERCENCJI W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Do zalet argumentu konwergencji można zaliczyć przede wszystkim jego interdyscyplinarność. Czerpanie z różnych dziedzin poszerza horyzont poznawczy i pomaga uzyskać dane bardziej wiarygodne poprzez zbadanie ich spójności i zbieżności. Argument ten charakteryzuje się dynamiką i elastycznością oraz perspektywą rozwoju – może być poszerzany o kolejne odkrycia, niedostępne jeszcze dzisiejszej nauce. Jednocześnie ewentualne wykazanie błędu w którymś z ogniw argumentacji nie neguje od razu prawdziwości wniosków. Nawet błędne przesłanki mogą bowiem niekiedy, z logicznego punktu widzenia, doprowadzić obserwatora do prawdziwych wniosków⁴⁹.

Użycie argumentu konwergencji w teologii fundamentalnej wpisuje się w semejotyczne rozumienie wiarygodności objawienia – argumenty są znakami wskazującymi na prawdziwość wiary, a nie logicznymi dowodami. Ostateczny sąd wiarygodnościowy należy do każdego człowieka osobiście. Metoda ta nie dostarcza dowodów apodyktycznych, których nie można bezwzględnie odrzucić, ale znaki, które wskazują na wiarygodność. Im więcej tych znaków kumuluje się zbieżnie, tym większy stopień wiarygodności, jednak nigdy nie osiąga on poziomu pewności stuprocentowej, absolutnej. Daje za to pewność moralną: pozwala człowiekowi zawierzyć osobiście Bogu, którego na podstawie tych znaków rozpoznaje, bez znaczącej, racjonalnej obawy pobłądzenia.

Brak tych dowodów ostatecznych stanowi pewne ograniczenie argumentu konwergencji. Należy się też liczyć z ryzykiem pojawiania się subiektywizmu w ocenie zgromadzonych przesłanek, a także z problemem właściwej demarkacji materiału – co ma stanowić rzeczywistą przesłankę, a co nią nie jest. Skuteczne zastosowanie argumentu wymaga szerokiej wiedzy, trudno osiągalnej dla

⁴⁸ Por. E. Sober, *The Principle of Parsimony*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 32:1981, nr 2, s. 145-156.

⁴⁹ Por. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 2013, s. 43-44.

pojedynczego badacza. Wiedza z danych dziedzin może być często powierzchowna, a fakty dobierane wybiórczo, dlatego ważna jest odpowiednia weryfikacja przesłanek, najlepiej w oparciu o opinie osób biegłych w danych dziedzinach.

Mimo tych ograniczeń argument konwergencji jest cennym narzędziem dochodzenia do prawdy, pozwalającym z dużą dozą prawdopodobieństwa odróżnić ją od poglądów mało wiarygodnych.

Często wysuwany zarzut wobec teologii, że jej twierdzenia nie opierają się na ścisłych dowodach, nie jest zasadny. Skoro inne dziedziny życia, takie jak sądownictwo czy medycyna, wymagają podejmowania decyzji w oparciu o argumenty, które nie są niepodważalnie prawdziwe, a jednak przyjmowane ze znacznym stopniem pewności, podobne kryteria można i należałoby przyjąć w ocenie wiarygodności światopoglądów religijnych i w podejmowaniu decyzji o przyjęciu danej wiary. Wiara bowiem, poza koniecznością łaski pochodzącej od Boga, wymaga od człowieka także aktu rozumu oraz aktu woli⁵⁰.

Argument konwergencji jest nie tylko skuteczną metodą obrony wiary przed ateizmem, ale jest także pomocny we właściwym ukierunkowaniu i uporządkowaniu poglądów religijnych. Jeśli bowiem jakiś pogląd jest spójny jedynie wewnętrznie, ale rozbieżny z faktami naukowymi lub doświadczeniami z życia wielu jednostek, jego wiarygodność jest znikoma. Wiele religii lub światopoglądów religijnych może jednak wykazywać pewną zbieżność z doświadczeniem życia i niesprzeczność z faktami naukowymi oraz pewne uzasadnienie o znamionach nadprzyrodzoności (np. wydarzenie uznawane za cud w kontekście danej religii). Liczne religie, powołujące się na uwiarygodnienia nadprzyrodzone o podobnym (często niewielkim) stopniu wiarygodności (np. jeden cud przekazywany tradycyjnie z pokolenia na pokolenie), w wielu swoich aspektach bywają jednak wzajemnie sprzeczne. Wobec tego rodzi się potrzeba właściwego rozpoznania cudu, a także porównywania i dokonywania oceny stopnia wiarygodności danych światopoglądów religijnych w oparciu nie tylko o rozpatrywane wydarzenia uznawane za cudowne, ale także o ich szerszy kontekst i konwergencję z innymi argumentami. Od strony logicznej różne od siebie twierdzenia religijne można potraktować jako zbiór hipotez formułowanych według zasad rozumowania abdukcyjnego, z których należy wybrać to najbardziej prawdopodobne.

Aby dokonać rzetelnej oceny, należy zbadać jak najszerszy materiał dowodowy. Niektóre poglądy są bowiem prawdopodobne w oparciu o materiał częściowy, jednak w zestawieniu z kolejnymi faktami przestają być wiarygodne. Przykładem mogą być tu religie naturalne⁵¹, które w swoich twierdzeniach (np. o istnieniu

⁵⁰ Por. KKK 154.

⁵¹ Rozumiane tutaj jako nieoparte na jednym akcie objawienia, lecz takie, których źródłem poznania religijnego jest natura i doświadczenie człowieka. Por. J. Keller, *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1988, s. 9-12.

bogów lub herosów) posługiwały się rozumowaniem określanym w logice jako tłumaczenie⁵². Ich twierdzenia były jednak obalane przez rozwój twierdzeń naukowych, które lepiej wyjaśniały dane zjawiska (np. zjawisko wyładowania elektrycznego w atmosferze lepiej wyjaśnia zjawisko pioruna niż istnienie bogów, takich jak Zeus, Jowisz lub Perun – w zależności od kręgu kulturowego).

Aby właściwie ocenić różne poglądy religijne, należałoby porównać ilość i jakość linii argumentacyjnych, przemawiających za tymi poglądami. Przykładowo na argument z cudów czy z proroctw powołują się różne religie, jednak siła tych argumentów nie jest równa. Wiele rzekomych cudów może bowiem doczekać się swoich naturalistycznych rozwiązań bez konieczności odwoływania się do pojęć danej religii. Przykładowo to, co bywa uznawane za cudowne uzdrowienie, może znaleźć wyjaśnienie naturalne na gruncie biologii. Dotyczyć to może tak wydarzeń uznawanych za cud, funkcjonujących w chrześcijaństwie, jak i w innych religiach. Dlatego Kościół katolicki poprzedza oficjalne uznanie cudu dogłębną analizą w oparciu o opinie biegłych nauk szczegółowych oraz teologów⁵³. Chociaż wiele domniemyanych cudów znalazło swoje naturalne wyjaśnienie w nauce i nie da się jednoznacznie wykluczyć wyjaśnienia potencjalnych cudów w przyszłości, to istnieją takie wydarzenia, które trudnej przypisać naturalnemu procesowi – np. efekty cudu eucharystycznego, takie jak powstanie żywej tkanki mięśnia sercowego ludzkiego na martwej materii chleba⁵⁴. Chrześcijaństwo może zatem poszczycić się wydarzeniami o znamionach cudu o bardzo wysokim stopniu wiarygodności.

Poza jakością jednostkowych argumentów na ich siłę wpływa ich konwergencja (lub dywergencja) względem innych argumentów. Przykładowo sam argument z cudu ma mniejszą siłę dowodową niż cud połączony konwergentnie z argumentem z męczeństwa. Tam, gdzie w jednym punkcie (prawdziwość danego objawienia) przecina się więcej linii argumentacyjnych, wiarygodność jest

⁵² Rutowski definiuje pojęcie tłumaczenia w następujący sposób: „Tłumaczenie (zwane czasem wyjaśnianiem) to rozumowanie, w którym punktem wyjścia jest zdanie uznane T. Następnie szuka się takich zdań Z, z których wynika logicznie zdanie T i zdanie Z włącza się do zdań uznanych, choć nie bez obawy popełnienia błędu” (T. Rutowski, *Czy są dowody na istnienie Boga?*, s. 158).

⁵³ Naukowe rozpoznanie cudu nie oznacza bynajmniej udowodnienia działania Boga w badanym zdarzeniu, a jedynie wykazanie niewytłumaczalności zjawiska na gruncie obecnego stanu wiedzy naukowej. Kolejny zaś krok ku rozpoznaniu cudu należy do teologów, którzy mają za zadanie zbadać charakter wydarzenia – czy można je przypisać działaniu Bożemu lub wstawiennictwu świętych oraz czy nie ma przeszkód doktrynalnych, związanych z wiarą lub moralnością. Por. *Congregation for the Causes of Saints, Regulation of the Postulators: Inquiry on a Miracle and Procedure for the Recognition of a Possible Miracle*, Vatican City: Dicastery for the Causes of Saints, <<https://www.causasanti.va/it/documenti/regulation-of-the-postulators.html>> [dostęp: 7.02.2026].

⁵⁴ Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, M. Sobaniec-Lotowska, S.T. Sulkowski, A. Kakareko, M. Rucki, *Eucharystyczne trwanie z perspektywy nauk ścisłych*, „Teologia i Człowiek” 43:2018, s. 81-98, <<https://doi.org/10.12775/ticz.2018.028>> [dostęp: 7.02.2026].

znacznie większa niż w przypadku pojedynczej linii, mającej alternatywne wyłomaczenia naturalistyczne. Z tego względu argument konwergencji może okazać się skuteczną metodą, którą można posłużyć się dla określania stopnia wiarygodności poglądów religijnych. Należy jednak powtórnie podkreślić, że takie badania nigdy nie mają charakteru ostatecznego dowodu, a raczej charakter znaku wiarygodności, mogącego podprowadzić człowieka do osobistego sądu wiarygodnościowego i aktu wiary.

8. WSPÓŁCZESNE OBSZARY I PERSPEKTYWY ROZWOJU ARGUMENTU KONWERGENCJI

Argument konwergencji jest znany teologii fundamentalnej – posługiwali się nim bł. John Henry Newman oraz ceniony teolog fundamentalny ks. prof. Marian Rusecki. Argument ten spaja wiele jednostkowych argumentów, pozwalając ukazać je w szerszym kontekście. Charakteryzuje go interdyscyplinarność, ponieważ w jego ramach rozpatruje się wnioski i wyniki badań z różnych dziedzin, takich jak kosmologia, fizyka, historia, archeologia, biblistyka i wiele innych. Z tego względu argument konwergencji jawi się jako wysoce przydatny w kontekście spotkania wiary z nauką. Charakteryzuje się także znacznym potencjałem rozwoju, ponieważ jego argumenty składowe kumulują się i zawsze mogą zostać wzbogacone o nowe, również te, które odkryje przed nami przyszła nauka.

Kard. Newman przytaczał następujące argumenty na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa, ukazując je jako konwergentne: argument z prorocत्व, z szybkiego rozwoju religii chrześcijańskiej, wzniosłości nauki moralnej Ewangelii, a także argument werytatywny i z cudu, który uważał za najmocniejszy⁵⁵. Lista tych argumentów nie jest bynajmniej zamknięta. Na koniec tego artykułu, jako postulat dalszych badań, można zarysować kolejne przykładowe obszary, które mogą stać się kanwą do praktycznego wykorzystania argumentu konwergencji:

- Obszar kosmologii połączonej z biogenezą oraz kognitywistyką jako przestrzeń poszukiwania śladów Boga Stwórcy. W tym obszarze stanowiskiem wymagającym odpowiedniego, dogłębnego rozpatrzenia jest przede wszystkim różnie rozumiana teoria Inteligentnego Projektu oraz używany w niej argument precyzyjnego dostrojenia.
- Argument skrypturystyczny – jest to obszar pozwalający rozpatrzyć wiarygodność objawienia Boga w rozumieniu chrześcijańskim, nie ograniczając się tylko do wniosku o istnieniu nieokreślonego bytu Absolutnego (Bóg w rozumieniu arystotelesowskim). Zawężenie badań do pierwszego obszaru (kosmologii)

⁵⁵ Por. M. Rusecki, *Apologetyczna myśl J.H. Newmana*, s. 45.

może skutkować takim właśnie rozumieniem Boga⁵⁶, zaś konwergentne zestawienie go z kolejnym, pomaga uściślić to rozumienie.

- Argument z męczeństwa, wraz z męką Jezusa Chrystusa – jest to obszar rzucający światło na kwestię wiarygodności objawienia od strony nauk psychologicznych, szczególnie ludzkich motywacji oddania życia jako wyraz pełnego, osobowego przekonania co do prawdziwości wyznawanych i głoszonych poglądów lub nauk. Takie znamię osobistego przekonania wzmacnia znacząco wiarygodność świadków i łączy się konwergentnie z pozostałymi argumentami.
- Wzmiankowany przez Newmana argument z cudów – wykazujący wzajemną konwergencję, a także będący mocnym uzupełnieniem argumentów wyżej wspomnianych.
- Obszar doświadczeń z pogranicza śmierci (NDE – ang. *Near Death Experiences*) – rzadko wspominane dotąd źródło argumentów dla teologii fundamentalnej, wykazujące konwergencję osobistych doświadczeń wielu osób, pochodzących z różnych kręgów kulturowych, z eschatologią chrześcijańską. Jest to temat szczególnie warty uwagi z personalistycznego punktu widzenia, ponieważ dostarcza odpowiedzi nie tylko na abstrakcyjne pytania, ale również egzystencjalne, dotyczące bezpośrednio sensu i celu życia każdego człowieka.

Mimo wielu zalet i możliwych zastosowań argument konwergencji jest mało znany i opisany dość lakonicznie⁵⁷. Najczęściej cytowanym źródłem na ten temat jest hasło w *Leksykonie teologii fundamentalnej*, autorstwa ks. Mariana Ruseckiego⁵⁸. Niniejszy artykuł służy zatem naświetleniu tego argumentu, zaprezentowaniu go w zarysie od strony metodologicznej i zaproponowaniu jako drogi do dalszych badań naukowych. Aby potencjał zjawiska konwergencji argumentów, jako metody uwierzytelniającej objawienie chrześcijańskie, mógł zostać właściwie spożytkowany, nie można poprzestać jedynie na omówieniu go od strony metodologicznej, lecz należy wykazać konwergencję poszczególnych, jednostkowych argumentów, które powinny zostać należycie rozpatrzone w świetle nauk odpowiednich do specyfiki danych argumentów. Temu mogą zostać poświęcone kolejne prace z dziedziny teologii fundamentalnej.

⁵⁶ Por. A. Flew, *Bóg istnieje. Dlaczego najślynniejszy ateista zmienił swój światopogląd?*, Warszawa 2010.

⁵⁷ Przeprowadzenie kwerendy w takich elektronicznych bazach danych jak Scopus, ATLA, FIDES oraz w wyszukiwarce Google Scholar nie wykazało monografii ani artykułów poświęconych argumentowi konwergencji.

⁵⁸ Por. M. Rusecki, *Konwergencji argument*, s. 647-648.

BIBLIOGRAFIA

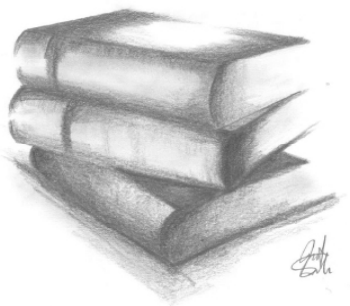
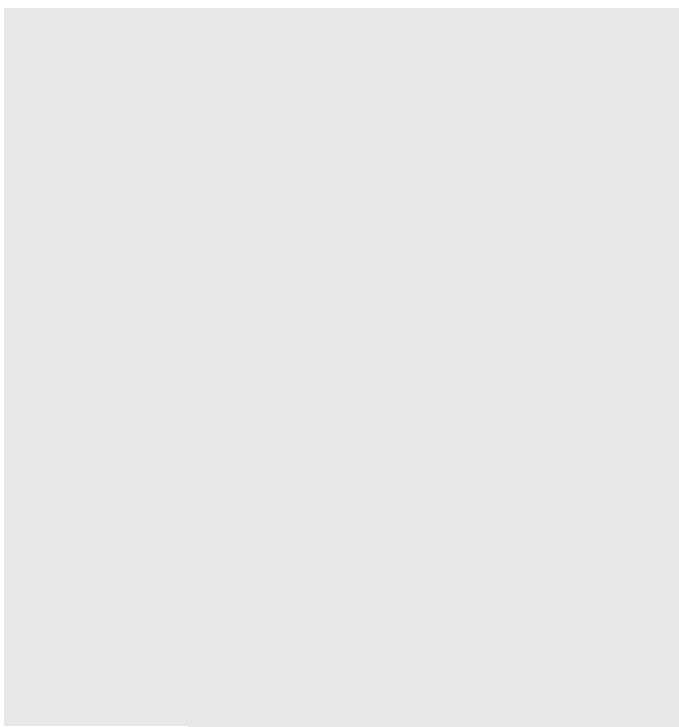
- Archidiecezja Wrocławska w tyglu przemian ostatnich dekad. Raport z badania postaw społeczno-religijnych przeprowadzonego na reprezentatywnej próbie mieszkańców archidiecezji wrocławskiej, red. M. Jewdokimow, Warszawa – Wrocław: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Fundacja Obserwatorium Społeczne 2023.
- Basil H.V., *An Examination of the Convergence of Religion, Diversity, and Identity from a Modern Standpoint*, SSRN Working Paper (4.05.2024), <<https://ssrn.com/abstract=4817293>> [dostęp: 3.02.2026].
- Bocheński J.M., *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993.
- Bronk A., *Prawdziwość religii* [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, s. 956-963.
- Congregation for the Causes of Saints, *Regulation of the Postulators: Inquiry on a Miracle and Procedure for the Recognition of a Possible Miracle*, Vatican City, Dicastery for the Causes of Saints, <<https://www.causesanti.va/it/documenti/regulation-of-the-postulators.html>> [dostęp: 7.02.2026].
- Debata: Wierzący vs Ateista! Czy wiara w Boga jest racjonalna?, <<https://youtu.be/eriaJBc5Nas?si=-AuKMXcwOxmf7eAl>> [dostęp: 16.08.2024].
- Flew A., *Bóg istnieje. Dlaczego najślynniejszy ateista zmienił swój światopogląd?*, Warszawa 2010.
- Givan P., *Stormont Education Minister vows to maintain Christian ethos in NI schools*, „The Irish News” 24.11.2025, <<https://www.irishnews.com/news/northern-ireland/stormont-education-minister-vows-to-maintain-christian-ethos-in-ni-schools-EQPQLIUX6ZJJHKNLPHCOPXC7TY/>> [dostęp: 6.02.2026].
- Gleize J.M., *The state of necessity, part 1 (of 2)*, „Courrier de Rome” lipiec – sierpień 2008, <<https://apr.sspax.org/en/state-necessity-30464>> [dostęp: 13.11.2025].
- Hładowski W., *Polski leksykon teologii fundamentalnej*, „Collectanea Theologica” 73:2003, nr 2, s. 171-174.
- Jabłoński Ł., *Kapitał ludzki a konwergencja gospodarcza*, Warszawa 2012.
- Jacyna-Onyszkiewicz Z., Sobaniec-Łotowska M., Sulkowski S.T., Kakareko A., Rucki M., *Eucharystyczne trwanie z perspektywy nauk ścisłych*, „Teologia i Człowiek” 43:2018, s. 81-98, <<https://doi.org/10.12775/ticz.2018.028>> [dostęp: 7.02.2026].
- Juwan A., *Konwergencja i dywergencja cech*, ZPE – Zintegrowana Platforma Edukacyjna, <<https://zpe.gov.pl/a/przeczytaj/DNFftiMKi>> [dostęp: 9.01.2026].
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Kaucha K., *Czy grób naprawdę był pusty? Całun Turyński w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2012, nr 4 (59), s. 21-49.
- Keller J., *Zarys dziejów religii*, Warszawa: Iskry 1988.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Dominus Iesus* (2000) [w:] *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2005*, Kraków: Wydawnictwo M 2006.
- Kübler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Warszawa 1979.
- Major Religious Groups in the World – 1945/2023*, Statistics and Data, <<https://statisticsanddata.org/data/most-popular-religions-in-the-world-1950-2023/>> [dostęp: 16.10.2025].

- McGuckian A., *Christianity should be 'given priority' in schools, bishop says*, „*The Irish News*” 23.11.2025, <<https://www.irishnews.com/news/northern-ireland/christianity-deserves-priority-in-schools-over-other-religions-bishops-says-KSGO6O FY7ZHQTM3VJLZJGP325A/>> [dostęp: 6.02.2026].
- Moroz J., *Relatywizm. Pojęcie, rodzaje, podstawowe problemy*, „*Filozoficzne Problemy Edukacji*” 1:2018, s. 1-14.
- Nieżnański E., *Logika*, Warszawa 2011³.
- Ortlund G., *Dlaczego Bóg nadaje światu sens. Jak wiara i nauka wzajemnie się dopełniają*, Kraków: Wydawnictwo M 2022.
- PAP, *Co z edukacją religijną w Irlandii Płn.? Sąd Najwyższy Wielkiej Brytanii zdecydował*, <<https://www.pap.pl/aktualnosci/co-z-edukacja-religijna-w-irlandii-pln-sad-najwyzszy-wielkiej-brytanii-zdecydowal>> [dostęp: 5.01.2026].
- Peirce C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 5: *Pragmatism and Pragmaticism*, red. C. Hartshorne, P. Weiss, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1934.
- Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.
- Radio Kraków, *Dlaczego dowody na istnienie Boga nie działają?* | Prof. Krzysztof Mech, YouTube, <<https://www.youtube.com/watch?v=3HKLS121j24>> [dostęp: 19.12.2025].
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata* [*Glaube – Wahrheit – Toleranz*], tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 290-294.
- Roszyk M., *Filozofia Rorty'ego i problem uniwersalistycznego relatywizmu prawomocnościowego*, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*” 20:2011, nr 3 (79), s. 83-100.
- Rusecki M., *Apologetyczna myśl J.H. Newmana*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 47:2009, nr 2, s. 41-55.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Sandomierz 1997.
- Rusecki M., *Konwergencji argument* [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Kraków 2002, s. 647-648.
- Russell B., *Is There a God?* [w:] *The Collected Papers of Bertrand Russell*, t. 11: *Last Philosophical Testament 1943-68*, red. J.G. Slater, London – New York: Routledge 1997, s. 542-548.
- Rutowski T., *Czy są dowody na istnienie Boga?*, „*Studia Płockie*” 1:1973, s. 151-162.
- Sagan C., Druyan A., *Świat nawiedzany przez demony. Nauka jako światło w mroku*, Poznań: Zysk i S-ka 1995.
- Sober E., *The Principle of Parsimony*, „*The British Journal for the Philosophy of Science*” 32:1981, nr 2, s. 145-156.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate* (1965) [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Pallottinum 2002.
- Sobór Watykański II, *Dignitatis humanae. Deklaracja o wolności religijnej* (7.12.1965), <<https://apologetyka.katolik.pl/dignitatis-humanae-deklaracja-o-wolnosci-religijnej>> [dostęp: 10.11.2025].
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, red. M. Przybył, Poznań: Pallottinum 2002.

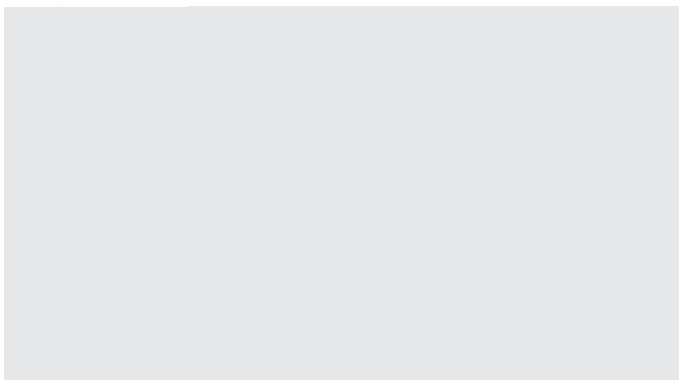
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, red. M. Przybył, Poznań: Pallottinum 2002.
- Szahaj A., *Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej* [w:] *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korc, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 15-28.
- Terlikowski T., *Kuriozalny dokument KEP. Co biskupi naprawdę myślą o katechezie [OPINIA]*, Wirtualna Polska, <<https://wiadomosci.wp.pl/kuriozalny-dokument-kep-co-biskupi-naprawde-mysla-o-katechezie-opinia-7197272085076896a>> [dostęp: 17.11.2025].
- Urbański M., *Rozumowania abdukcyjne. Modele i procedury*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2009.
- Wawrzonkiewicz-Słomska A., *Wnioskowanie dedukcyjne, wnioskowanie redukcyjne, rozumowanie przez analogię*, „*Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne*” 2011, nr 2 (8), s. 81-93.
- Wolak Z., *Dedukcyjne aspekty abdukcji. Krytyka i postulaty*, „*Logos i Ethos*” 39:2015, nr 2, s. 177-200.
- Zarembki Z., *Zagrożenia wiary we współczesnym świecie*, „*Studia Włocławskie*” 8:2005, s. 42-57.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2013.

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem współczesnych form negacji wiary oraz rosnącej obojętności religijnej. W oparciu o dokumenty Kościoła podkreślona została potrzeba wolności religijnej oraz obowiązek poszukiwania prawdy. Jako metodę dochodzenia do niej w artykule zaproponowano rozumowanie abdukcyjne i stosowanie opartego na nim argumentu konwergencji, polegającego na zestawieniu wielu niezależnych przesłanek. Ukazane zostało analogiczne stosowanie zaprezentowanej metody w innych dziedzinach życia i naukach empirycznych, gdzie decyzje opiera się na kumulacji prawdopodobnych danych, a nie na dowodach absolutnych. Artykuł podkreśla interdyscyplinarny potencjał argumentu konwergencji oraz wskazuje kierunki jego dalszego rozwoju.

Słowa kluczowe: wiara, prawda, religia, argument konwergencji, teologia fundamentalna.



Recenzje



Jarosław Sempryk*

Reiner Mühlhoff,
The Ethics of AI – Power, Critique, Responsibility,
Bristol University Press 2025, ss. 232

The author introduces the concept of “power-aware” ethics of artificial intelligence, emphasizing that the ethical issues of AI are not only technological but primarily concern structures of power. He notes that AI does not operate in a vacuum – it is embedded in institutions, social processes, and economic systems that themselves generate inequalities. The introduction also provides a methodological justification for a critical philosophical approach, drawing on the traditions of thinkers such as Marx, Nietzsche, and poststructuralist theorists. The author invites readers to engage in a shared reflection on how AI ethics can contribute to systemic change, rather than merely addressing symptoms of the problem. The book is structured into three parts.

The first part, titled *The Power of Artificial Intelligence*, defines what is meant by “artificial intelligence”, showing that it is not a uniform category. The author analyzes the historical and technological roots of AI, including aspects of machine learning and predictive systems. He also discusses the concept of “Human-Aided AI”, emphasizing its hybrid character and the collaboration between humans and machines. He illustrates how interfaces and design influence users’ decisions and their relationships with technology. He then considers how AI system designers hold real power through their design decisions – not only technological, but also ethical and political. He introduces the concept of the “digital counter-Enlightenment”, which represents a shift from the idea of rational user autonomy toward more manipulative and designed interactions. The last subsection of this part shows that AI systems not only analyze data but also shape users’ ways of being, desires, and decisions, which the author terms “technological subjectivation”.

* Jarosław Sempryk – doktor nauk ekonomicznych w zakresie zarządzania (Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu); absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego (filozofia); tłumacz przysięgły języka angielskiego; e-mail: sempryk@pro.onet.pl.

The second part, *The Power of Prediction*, comprises three subsections: AI Systems as Predictive Machines, Predictive Privacy, and The Culture of Prediction – Ethics and Epistemology. The first subsection analyzes AI as a predictive tool, designed to forecast human behaviors, needs, and risks. The author emphasizes that prediction is not neutral – it is shaped by algorithms, data, and social context, giving predictions a form of power. The second subsection focuses on predictive privacy – not only data collection but also potential predictions about an individual’s future behavior. Mühlhoff highlights risks arising from algorithmic predictions in economic, insurance, or law enforcement contexts. The third subsection examines the “culture of prediction”, where society increasingly trusts algorithmic forecasts as a basis for decisions and knowledge. The author analyzes what epistemic values are promoted by this culture and the ethical consequences of submitting to predictive machines.

The third part, *The Power of Control*, focuses on the cybernetic roots of AI and the concepts of self-regulation, feedback, and control in modern systems. Mühlhoff examines the lack of transparency (“opacity”) in machine learning and predictive data analysis, noting that the complexity of models and “black boxes” limits accountability and complicates oversight. He analyzes biases in AI systems, which often reflect structural social inequalities, such as racial, class, or gender disparities. The author stresses that responsibility for AI should be collective and systemic, including institutions, regulations, policies, and communities as accountable actors.

In the conclusion, Mühlhoff presents his manifesto for power-aware AI ethics, advocating deep reforms in both technology design and regulatory institutions. The goal is for AI to serve justice, equality, and the common good.

The Ethics of AI – Power, Critique, Responsibility is highly recommended for anyone seeking to understand how artificial intelligence influences society, governance, and ethics, as well as the ethical challenges and responsibilities it entails.

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------------	---

STUDIA I PRACE BADAWCZE

Krystian Łukasik

Cezura śmierci w literackim ujęciu Arthura Schnitzlera (1862-1931) na podstawie opowiadania <i>Der Tod des Junggesellen</i>	9
Death as caesura in the literary vision of Arthur Schnitzler (1862-1931) an analysis of <i>Der Tod des Junggesellen</i>	

Hanna Morkowska

Strach przed śmiercią a przyjemność życia – epikurejska terapia lęku przed śmiercią	22
Fear of death and the pleasure of life – Epicurean therapy for the death anxiety	

Ks. Adam R. Prokop

<i>Ψυχοπομπός</i> – aniołowie jako przewodnicy dusz w drodze do zaświatów	31
<i>Ψυχοπομπός</i> – angels as guides of souls during the journey to the afterlife	

Ks. Kacper Radzki

Wstyd jako społeczne narzędzie karania niedostosowanych społecznie i ich motywacja do zmiany w czasach antropocenu	44
Shame as a social tool for punishing socially maladjusted individuals and their motivation for change in the age of the anthropocene	

Julia Topór

<i>Smutek</i> C.S. Lewisa (1898-1963) jako przykład żałoby w literaturze	53
C.S. Lewis's <i>A Grief Observed</i> (1898-1963) as a literary example of grief	

DOKUMENTY – ANALIZY – INSPIRACJE

<i>Ks. Bogusław Drożdż</i>	
Opcja na rzecz ubogich – ponowne zatrzymanie się	69
Option for the poor – another pause	
<i>Ks. Konrad Jasiewicz</i>	
Nowa ewangelizacja na przykładzie Mowy św. Pawła na Areopagu na tle kultury i środowiska regionu (Dz 17,16-34)	81
The new evangelization on the example of St. Paul's Speech at the Areopagus in the context of the region's culture and environment (Acts 17:16-34)	
<i>Krzysztof Lipka</i>	
Reforma zasad cen transferowych z perspektywy katolickiej nauki społecznej	103
Transfer pricing principle's reform from the catholic social teaching perspective	
<i>Wojciech Selak</i>	
Mieć prawo, by wierzyć i wierzyć w prawdę. Argument konwergencji w dyskusji o religii	118
Having the right to believe and to believe in the truth. The convergence argument in discussions about religion	

RECENZJE

<i>Jarosław Sempryk</i>	
Reiner Mühlhoff, <i>The Ethics of AI – Power, Critique, Responsibility</i> , Bristol University Press 2025, ss. 232	143