

56

2025



STUDIA
GDAŃSKIE

RADA NAUKOWA

- KS. JANUSZ BALICKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. JACEK BRAMORSKI (Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku)
ADAM DROZDEK (Duquesne University w Pittsburghu, USA)
KS. STANISŁAW DZIEKOŃSKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. DARIUSZ KOTECKI (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
THOMAS KURNICKI (Hult International Business School, San Francisco, USA)
KS. KAZIMIERZ MISIASZEK (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. ANDRZEJ NAJDA (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. JÓZEF NIEWIADOMSKI (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)
KS. ROBERT PETKOVŠEK CM (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
KS. IVAN PLATOVNJAK SJ (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
KS. PIOTR ROSZAK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu / Universidad de Navarra w Pampelunie,
Hiszpania)
MICHAL VALČO (Univerzita Komenského v Bratislave, Słowacja)

REDAKTOR NACZELNY

KS. PROF. DR HAB. GRZEGORZ SZAMOCKI, UG

PIERWSZY ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. DR ADAM JESZKA, UMK

SEKRETARZ REDAKCJI

KS. DR ŁUKASZ KOSZAŁKA, GSD

REDAKTORZY TEMATYCZNI

KS. PROF. DR HAB. JAN PERSZON, UMK - nauki teologiczne
DR HAB. MICHAŁ KOSZNICKI, PROF. UG - nauki humanistyczne
KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK - nauki społeczne

REDAKTORZY JĘZYKOWI

KS. DR MACIEJ KWIECIEŃ, GSD - język polski
PROF. DR HAB. JEAN WARD, UG - native speaker

ADRES REDAKCJI

ul. Bp. Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk
studiagdanskie@diecezjagdansk.pl, <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera,
pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593), ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

WYDAWCA

Gdańskie Seminarium Duchowne, Kuria Metropolitalna Gdańska



eISSN 2720-7102

Półrocznik „Studia Gdańskie” jest dostępny online na <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Artykuły są poddawane ocenie dwóch recenzentów z zastosowaniem zasady podwójnej anonimowości (double-blind review). Lista recenzentów współpracujących ze „Studiami Gdańskimi” jest podana na stronie internetowej.

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

- Biblioteka Nauki
- CEEOL
- CEJSH
- EBSCO
- ERIH Plus
- IC Journals Master List
- PBN

Spis treści / Contents

ARTYKUŁY / ARTICLES

NAUKI TEOLOGICZNE / THEOLOGY

- 7 Ks. Waldemar Prondzinski
Nadzieja jako uczucie i cnota w świetle nauczania Kościoła katolickiego. Wybrane aspekty
Hope as a Feeling and a Virtue in the Light of Catholic Church Teaching. Selected Aspects
- 18 Ks. Janusz Szulist
Moralność działalności politycznej w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI
Morality in political activity in the teaching of Joseph Ratzinger / Pope Benedict XVI
- 32 Jakub J. Woźniak
La mistagogia nella riflessione teologica e letteraria alla luce di "Il Piccolo Principe" di Antoine de Saint- Exupéry
Mistagogia w refleksji teologicznej oraz literackiej w świetle „Małego Księcia” Antoine de Saint-Exupéry
Mystagogy in theological and literary reflection in the light of The Little Prince by Antoine de Saint-Exupéry

NAUKI HUMANISTYCZNE / HUMANITIES

- 46 Ks. Robert Kaczorowski
„Ta muzyka... taka przecież cudna”. Troska o spuściznę kompozytorską Jerzego Gablenza w listach wdowy po kompozytorze do syna z lat 1939–1952
Title: "This music... is so wonderful." Concern for Jerzy Gablenz's compositional legacy in letters from the composer's widow to her son from 1939–1952
- 60 Kamil Ludwiczak
Remedium na całe zło? Etnograficzne studium przypadków synodalności w parafii na przykładzie działań w archidiecezji łódzkiej
A Remedy for All Evil? An Ethnographic Case Study of Synodality in Parishes Based on Activities in the Archdiocese of Łódź
- 76 Roman Marcinkowski
Czy da się zrozumieć to, co wydaje się niezrozumiałe? Traktat Miszny Uktin (Szypułki)
Is It Possible to Understand That Which Seems Incomprehensible? The Mishnah Tractate Uktzin (Stalks)

NAUKI SPOŁECZNE / SOCIAL SCIENCES

- 91 Dominika Rafalska
Retoryczne meandry. Strategia „Trybuny Ludu” w sprawie morderstwa ks. Jerzego Popiełuszki
Rhetorical meanderings. The strategy of 'Trybuna Ludu' regarding the murder of Father Jerzy Popiełuszko
- 105 Andrzej Kurnicki
The Lost Man and the End of Western Civilization's Hegemony
Zagubiony człowiek i koniec hegemonii cywilizacji zachodniej

RECENZJE / REVIEWS

- 122 Ks. Piotr Roszak
José María Salvador González, Ianua Coeli. Maria Mediadora de la humanidad. Explicacion doctrinal e iconografía, Tirant humanidades, Valencia 2023, s. 232.
- 126 Ks. Łukasz Koszałka
Paula Tutty, The Monks of the Nag Hammadi Codices. Contextualising a Fourth-Century Monastic Community, Leiden/Boston: Brill 2024/25 (Nag Hammadi and Manichaeon Studies vol. 107), s. 328.

ARTYKUŁY
nauki teologiczne

Nadzieja jako uczucie i cnota w świetle nauczania Kościoła katolickiego. Wybrane aspekty

Streszczenie: Nadzieja może być rozumiana jako pragnienie i oczekiwanie dobra. W wymiarze psychologicznym pomaga radzić sobie z trudnościami i motywuje do działania. Św. Tomasz z Akwinu opisywał ją zarówno jako uczucie dążące do trudnego dobra, wymagającego wysiłku, jak i cnotę teologalną, opartą na pomocy Bożej i skierowaną ku życiu wiecznemu. Kościół postrzega nadzieję przede wszystkim jako cnotę teologalną, dar Boży, który wraz z łaską uświęcającą daje pewność zbawienia i siłę do trwania w wierności Chrystusowi. Św. Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek i Leon XIV w swoim nauczaniu podkreślają, że nadzieja chrześcijańska jest aktywnym zaangażowaniem w życie, zakorzenionym w zmartwychwstałym Chrystusie i ufności w obietnice Boże oraz Jego miłosierdzie. Jest „kotwicą” duszy, transcendującą doczesność i otwierającą na perspektywę wieczną. Wreszcie jest darem łaski, który uzdrowia wewnętrzny smutek i prowadzi do nawrócenia. Odróżnia się ją od optymizmu, który opiera się na ludzkich siłach i doczesnych sukcesach, mogących prowadzić do rozczarowania i zwątpienia w sens ludzkiej egzystencji.

Słowa kluczowe: uczucie nadziei, cnota nadziei, optymizm

Hope as a Feeling and a Virtue in the Light of Catholic Church Teaching. Selected Aspects

Abstract: Hope can be understood as a desire and expectation of good. In the psychological dimension, it helps in coping with difficulties and motivates to action. St. Thomas Aquinas described it both as a feeling striving for difficult good, requiring effort, and as a theological virtue based on God's help and directed towards eternal life. The Church sees hope primarily as a theological virtue, a gift of God, which, together with sanctifying grace, gives certainty of salvation and the strength to remain faithful to Christ. St. John Paul II, Benedict XVI, Francis and Leo XIV emphasize in their teaching that Christian hope is an active commitment to life, rooted in the Risen Christ and trust in the promises of God and His mercy. It is an “anchor” of the soul, transcending temporality and opening to an eternal perspective. Finally, it is a gift of grace that heals inner sadness and leads to conversion. It is distinguished from optimism, which is based on human strengths and earthly successes, which can lead to disappointment and doubt in the meaning of human existence.

Keywords: feeling of hope, virtue of hope, optimism

Wstęp

Nadzieję (łac. *spes*) – można zdefiniować jako „pragnienie, przez które człowiek dąży do zachowania doświadczanego lub osiągnięcia przyszłego dobra” i odczytywać w kilku aspektach: psychologicznym, biblijnym, filozoficznym, teologicznym i duchowym (Filipkowski i in. 2009, 633–640). W swojej ostatniej księżce papież Franciszek napisał, że „nadzieja, nawet przeżywana na sposób świecki, to rzeczywiste i bardzo konkretne doświadczenie”, potężny mechanizm przetrwania o podłożu biologicznym i psychologicznym, wpływającym pozytywnie na reakcje organizmu (Franciszek 2025b, 308). Jednak chrześcijańska nadzieja jest czymś więcej – to pewność, że przychodzimy na świat nie po to, by umrzeć, lecz doświadczyć szczęścia; to świadomość wiecznej miłości Boga, który nigdy nas nie opuści (Franciszek 2025b, 309). Jest to cnota, która kieruje człowieka ku przyszłemu dobru, ku Królestwu Niebieskiemu i życiu wiecznemu, będącemu jego ostatecznym celem (KKK 1817). W swoim nauczaniu, od czasów Ojców Kościoła, przez scholastykę, z wybitnym wkładem św. Tomasza z Akwinu, aż po współczesne dokumenty i orędzia papieskie, Kościół przypomina o świetle nadziei.

Z perspektywy przeżywanego czasu, jakim jest Jubileuszowy Rok Zwyczajny 2025, w którym realizujemy zachętę, by stawać się we współczesnym świecie „pielgrzymami nadziei”, szczególnie ważne jest podejmowanie tego tematu. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie zagadnienia nadziei w życiu człowieka w świetle nauki Kościoła. Analiza ta pozwala dostrzec nadzieję nie tylko w wymiarze ludzkiego uczucia i psychologicznej dyspozycji, ale nade wszystko jako dar nadprzyrodzony i trwałą postawę duchową (cnotę). Zrozumienie wzajemnych relacji między tymi aspektami jest kluczowe dla pełnego uchwycenia bogactwa chrześcijańskiej nadziei.

1. Uczucie nadziei w ujęciu psychologicznym

W najbardziej podstawowym, ludzkim rozumieniu, nadzieja jest obecna w sercu każdego człowieka jako pragnienie i oczekiwanie dobra, nawet w obliczu niepewności jutra (Franciszek 2024b, 1). W psychologii nadzieja jest zjawiskiem wielowymiarowym i złożonym, które można analizować przez pryzmat różnych koncepcji psychologicznych (Małkiewicz 2019, 131–147). To nie tylko pozytywne uczucie, ale także mechanizm poznawczo-emocjonalny, który pomaga człowiekowi radzić sobie z trudnościami, motywuje do działania i pozwala zachować sens życia nawet w obliczu przeciwności. Jest siłą napędową rozwoju, zdrowia psychicznego i relacji z innymi ludźmi. Psychologia introspekcyjna postrzega nadzieję jako uczucie pozytywne, które stanowi przeciwieństwo obawy, dostarcza motywacji i reguluje zachowanie. W psychologii kognitywnej nadzieja jest określana jako struktura poznawcza, która wnosi przeświadczenie o możliwości osiągnięcia celów.

Psychologia humanistyczna i pozytywna widzi w niej metawartość otwierającą przyszłość i zwiększającą wiarę we własne możliwości, a także zasób psychiczny regulujący działanie i wpływający na jego efektywność (Filipkowski i in. 2009, 639). Na poziom nadziei w ujęciu psychologicznym mają wpływ doświadczenia osoby, a jej brak powoduje zwątpienie i lęk, prowadząc niejednokrotnie do depresji i samobójstw.

2. Nadzieja w filozofii św. Tomasza z Akwinu

Święty Tomasz z Akwinu, integrując filozofię Arystotelesa z teologią, ujął nadzieję również w kontekście uczuć. Wywodził słowo „nadzieja” od łacińskiego czasownika „oczekiwać” (*expectare*); ten z kolei od *spectare* (łac.) – oglądać. Uczucie nadziei zdefiniował jako zwracanie się do jakiegoś dobra, które chce się osiągnąć i rozglądanie się wokół, by znaleźć kogoś, kto pomoże w jego zdobyciu (Mróz 2016, 446). Uważał, że dusza człowieka jest poznawalna przez jej przejawy – władze (Sth, I, q.80, a.2, ad1). Wyróżnił pięć rodzajów władz: wegetatywne, ruchu przestrzennego, zmysłowe, intelektualne oraz pożądawcze (Stępień 2013, 73–74). W zakres ostatniej ze wspomnianych wchodziły dwie sfery – duchowa (wola) i zmysłowa (uczucia). Akwinata wyliczył jedenaście podstawowych uczuć, które sklasyfikował w ramach zmysłowych władz pożądawczych (Moskal 2013, 184; Mamełka 2012, 123). Władze te należy rozumieć dwojako: jako zasadniczy popęd do przyjemności, w zakres którego wchodziły uczucia władzy pożądliwej (łac. *vis concupiscibilis*): miłość, pożądanie, radość, nienawiść, awersja, smutek; oraz jako władze popędu zdobywczego, do walki (łac. *vis irascibilis*) i są to: nadzieja, rozpacz, odwaga, lęk i gniew. Uczucia (łac. *passiones animae*) to doznania charakteryzujące się nabyciem lub utratą stanu psychicznej obojętności wobec poznawanej rzeczywistości. Istnieją w zespoleniu z fizjologicznymi zmianami w organizmie, gdyż „są zakorzenione w ciele”. Stanowią swego rodzaju połączenie pierwiastka psychicznego i fizjologicznego, są przejawem pożądania związanego z poznaniem przedmiotu. (Giertych 2019, 2.11; Mamełka 2012, 118)

W *Sumie teologicznej*, w traktacie *O uczuciach*, św. Tomasz podzielił je ze względu na ich przedmiot i treść (Sth, I–II, q.22–48). Przedmiotem władzy pożądliwej jest dobro lub zło. Dobro pociąga ku sobie pożądanie, a zło je odpycha – są to akty psychiczne proste. Natomiast, gdy przedmiot (dobro) rodzi uczucie pozytywne, ale osiągnięcie go wymaga trudu, to ten trud odpycha i wówczas mamy uczucie złożone. Osiągnięcie takiego dobra wymaga nowego, silniejszego popędu do walki (Sth, I–II, q.23, a.1, ad3). Nadzieja więc, należąc do uczuć popędu zdobywczego, władz gniewliwych, stymuluje działanie do walki o jakiś przedmiot, o jakąś rzeczywistość możliwą do osiągnięcia. Św. Tomasz stawia nadzieję na pierwszym miejscu wśród uczuć popędu zdobywczego jako najbliższą miłości, która jest pierwszą z wszystkich uczuć (Sth, I–II, q.25, a.3). „Nadzieja powoduje lub potęguje miłość i to zarówno wskutek przyjemności, którą wzbudza, jak i wskutek pragnienia,

które wzmacnia. Nie pożądamy bowiem z takim natężeniem tych rzeczy, których nie spodziewamy się osiągnąć. Niemniej, przedmiotem samej nadziei jest jakieś ukochane dobro” (Sth, I–II, q.27, a.4, ad.3). Ona pomaga uzyskać lepszą jakość, „z istoty swej zdąża ku dobru”, którego osiągnięcie wiąże się z pokonaniem jakiegoś trudu, „dodaje do pragnienia pewien wysiłek i pewien zryw ducha w dążeniu do zdobycia dobra trudnego” (Sth, I–II, q.25, a.1–3). Dążenie ku dobru sprawia, że nadzieja wyprzedza rozpacz, której cechą jest oddalanie się od niego.

Święty Tomasz podkreśla, że choć nadzieja może występować jako uczucie, chrześcijańska nadzieja jest czymś więcej – jest trwałą postawą duszy. Definiuje ją jako cnotę teologalną, kierującą człowieka ku przyszłemu dobru – życiu wiecznemu, które jest trudne do osiągnięcia, lecz możliwe dzięki pomocy Bożej: „[...] głównym przedmiotem nadziei, jako cnoty jest Bóg. [...] na tym polega sedno cnoty Boskiej, że ma za przedmiot Boga, dlatego jasne, że nadzieja jest cnotą Boską” (Sth, II–II, q.17, a.5) oraz: „O ile przeto spodziewamy się czegoś, możliwego dla nas przy Bożej pomocy, nadzieja nasza dosięga samego Boga, na którego pomocy się opiera. Stąd to jasne jest, że nadzieja jest cnotą, gdyż czyni ludzki postępek dobrym i dociągającym do wymaganej normy” (Sth, II–II, q.17, a.1). Cnota nadziei jest przywiązaniem duszy do dobra przyszłego, które, choć trudne, jest możliwe do zdobycia. Umożliwia wytrwanie w przeciwnościach, ponieważ opiera się na pewności Bożej pomocy. Bóg jest przyczyną sprawczą i ostatecznym celem. Nadzieja jest darem łaski Bożej, umożliwiającym skierowanie się ku Bogu i przezwyciężenie trudności na drodze do zbawienia.

Cnota nadziei jest cnotą drogi (Franciszek 2024b, 5), pomaga ona odziać rzeczywistość w nadprzyrodzoność (Jucewicz 2024, 202). Dobra stworzone po grzechu pierworodnym straciły pierwotne piękno i kuszą człowieka, a powinny wzruszać. Zamiast kierować do Boga, odciągają od Niego. Sprawiają, że człowiek zaczyna pielęgnować poszukiwanie siebie – miłość własną (łac. *amor sui*) (Andrzejuk 2023, 70), która jest działaniem przeciwko niemu samemu. Natomiast dzięki łasce na powrót stajemy się synami Bożymi (Mróz 2016, 449), a jej pierwszym zadaniem jest przywrócenie przyjaźni z Bogiem (Jan Paweł II 1994b, 163). Chodzi o łaskę uświęcającą – *gratia gratum faciens* (łac.), czyli czyniącą nas miłymi Bogu. „Trzeba Boga do tego [...] zaprosić” (Giertych 2024, 95). Wówczas tajemnicze działanie mocy Bożej łaski dokonuje przemienienia przyjemności zmysłowej w radość. Nowe pragnienie nie wzbudza podniecenia, ale wzruszenie (Mróz 2023). Dopiero w łasce dokonuje się właściwa integracja emocjonalna, którą człowiek stracił przez grzech pierworodny. Nie jest ona przymusem, ascezą, ale posłuszeństwem łasce. Nie chodzi o dyscyplinowanie uczuć własną siłą. Przemiana dokonuje się mocą łaski poprzez podążanie za dobrem (Mróz b.r., 3). Łaska przywraca życie naturze. Otrzymana na chrzcie św. sprawia, że można rozumem poznać Boga, wolać Go wybrać oraz sercem pokochać (Andrzejuk 2023, 38).

3. Nadzieja jako cnota teologalna w nauczaniu Kościoła

Magisterium Kościoła definiuje nadzieję przede wszystkim jako cnotę teologalną, dar wiany przez Boga w duszę człowieka wraz z łaską uświęcającą. *Katechizm Kościoła katolickiego* określa ją jako cnotę, „dzięki której pragniemy jako naszego szczęścia Królestwa Niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na własnych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego” (KKK 1817). Sobór Watykański II i kolejni papieże rozwijali to tradycyjne rozumienie nadziei, akcentując jej aktualność i dynamiczny charakter w obliczu wyzwań współczesności.

Szczególnie wyraźnie temat ten został podjęty w dwóch konstytucjach soborowych: *Lumen gentium* oraz *Gaudium et spes*. Dokument soborowy *Lumen gentium* przedstawia wizję Kościoła jako Ludu Bożego, który pielgrzymuje przez dzieje oraz żyje nadzieją na pełne objawienie się Królestwa Bożego. Lud Boży jest jeden, a jego członkowie dzielą wspólną godność jako odrodzeni w Chrystusie i w łasce powołani do doskonałości, „posiadający wspólnie jedno zbawienie, jedną nadzieję i jedną niepodzielną miłość”. Znakiem „nadziei i pociechy dla ludu Bożego w czasie jego ziemskiego pielgrzymowania” jest Maryja (KK 32.68). Kościół jest więc miejscem, gdzie nadzieja jest żywa i obecna. W *Gaudium et spes* Sobór podkreślił, że przyszłość ludzkości zależy od tych, którzy potrafią przekazywać przesłanie życia i nadziei następnym pokoleniom (KDK 31). Nadzieja chrześcijańska nie jest ucieczką od rzeczywistości, ale pozwala realistycznie patrzeć na świat i podejmować wyzwania, nawet w obliczu trudności nie popadając w rozpacz. Polega na konkretnym zaangażowaniu w budowanie świata w oparciu o wartości ewangeliczne. „Kościół wie, że jego przesłanie jest w harmonii z najskrytszymi pragnieniami ludzkiego serca, gdy broni godności powołania ludzkiego, przywracając nadzieję tym, którzy już zwątpili w cokolwiek wyższego niż ich obecny los” (KDK 21). Sobór wyraża ufność, że „ludzie na całym świecie zostaną obudzeni żywą nadzieją – darem Ducha Świętego – że pewnego dnia w końcu zostaną pochwyceni w pokoju i całkowitym szczęściu w tej ojczyźnie promieniującej chwałą Pana” (KDK 93).

Nauczanie papieży, których pontyfikat przypada na czasy przełomu wieków XX i XXI – Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka oraz Leona XIV – ukazuje nadzieję jako kluczową cnotę chrześcijańską, która daje siłę do przezwyciężania trudności, nadaje sens życiu i mobilizuje do aktywnego działania na rzecz dobra, sprawiedliwości i pokoju. Św. Jan Paweł II nazywany był „człowiekiem nadziei”, a jej głoszenie było istotną częścią jego posługi. Źródłem nadziei dla papieża jest Chrystus zmartwychwstały, ponieważ opiera się ona na pewności zwycięstwa Jezusa nad śmiercią i złem (Jan Paweł II 1980, 8). Postrzegał on nadzieję jako dar zakorzeniony w miłości Boga, dynamiczną siłę nadającą sens życiu: „Fundamentalna postawa nadziei z jednej strony nie pozwala chrześcijaninowi stracić z oczu ostatecznego celu, który nadaje sens i wartość całej jego egzystencji, z drugiej zaś dostarcza mu trwałych i głębokich uzasadnień dla codziennego wysiłku przekształcania

rzeczywistości zgodnie z Bożym zamysłem” (Jan Paweł II 1994a, 46). W adhortacji *Ecclesia in Europa* św. Jan Paweł II mówił, że w Europie może zajść taka sytuacja, kiedy człowiek będzie żył bez nadziei na wieczność (Jan Paweł II 2003, 10). Papież podkreślał konieczność rozeznawania znaków nadziei, obecnych w życiu społecznym oraz w Kościele. W dziedzinie życia społecznego znaki te obejmują osiągnięcia naukowe, zwłaszcza w medycynie i technice oraz w kwestii odpowiedzialności za środowisko naturalne. Ważnym znakiem jest dążenie do przywrócenia pokoju i sprawiedliwości oraz woła pojednania i solidarnego współżycia między różnymi narodami. W życiu Kościoła znakiem nadziei jest uważniejsze nasłuchiwanie głosu Ducha Świętego, co znajduje wyraz w przyjęciu charyzmatów i promocji laikatu. Nadzieję buduje również intensywna działalność na rzecz jedności wszystkich chrześcijan (Jan Paweł II 1994a, 46).

Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* odniósł się do słów św. Pawła z Listu do Rzymian – „w nadziei już jesteśmy zbawieni” (Rz 8,24) – to znaczy w perspektywie wiecznej. Wyraźnie zaznaczył, że nadzieja chrześcijańska nie wypływa z ludzkiego uporu, ale jest darem od Boga, opartym na zmartwychwstaniu Chrystusa. Podkreślił, że odkupienie daje niezawodną nadzieję, dzięki której można stawić czoła teraźniejszości. Nadzieja skłania człowieka do działania. Pokazuje takie dobro, które można dostrzec w mocy zmysłów duchowych. Bez niej życie i wiara tracą sens. Benedykt XVI widział kryzys nadziei jako kryzys wiary oraz ostrzegwał przed pokładaniem ufności wyłącznie w nauce i postępie, które mogą być zwodnicze bez Boga. Jedyną, wielką, podtrzymującą ludzkie życie nadzieją, jest Bóg, a życie wieczne to relacja z Nim. „Potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyższać pozostałe, są one niewystarczające. Tą wielką nadzieją może być jedynie Bóg”. Papież wskazywał na modlitwę jako „szkołę nadziei”. (Benedykt XVI 2024, 1–2.12–23.31–35)

Franciszek w swoim nauczaniu podkreślił kluczowe znaczenie nadziei, stawiając ją w centrum Roku Jubileuszowego 2025. Tytuł bulli ogłaszającej Jubileusz – *Spes non confundit* – zaczerpnięty został z Listu św. Pawła do Rzymian (Rz 5,5) i stanowi fundament jego nauczania o nadziei, która „jest obecna w sercu każdego człowieka jako pragnienie i oczekiwanie dobra”. Nadzieja wywodzi się z miłości i nią się „karmi” na fundamencie wiary. Duch Święty swoją nieustanną obecnością „promieniuje w wierzących światłem nadziei”, podtrzymuje ją i odnawia. Życie ludzkie jest drogą, na której potrzeba momentów wzmacniających nadzieję, takich jak jubileusze, związane z nimi pielgrzymowanie i odpusty. Szczególnie ważny jest sakrament pokuty, w którym rozlewa się Boże miłosierdzie. Czerpiąc nadzieję z Bożej łaski, trzeba odkrywać też jej znaki; są nimi: budowanie pokoju, otwartość na życie, wsparcie dla osób w trudnych sytuacjach życiowych. Fundamentem nadziei jest wiara w zmartwychwstanie i życie wieczne, która pozwala nam czekać na sąd Boży z nadzieją na miłosierdzie. W swoim nauczaniu papież Franciszek akcentował, że nadzieja to nie łatwowierny optymizm, ale dar łaski, który pozwala mierzyć się z rzeczywistością w jej pełnym realizmie. Jest wyborem, postawą przeciwstawiającą się rozpacz

i zniechęceniu, nawet gdy nie ma powodów do optymizmu. Jest „kotwicą” duszy (Hbr 6,18–20), daje stabilność i bezpieczeństwo, uzdalnia do pokonywania trudności na drodze do nieba. (Franciszek 2024b, 1.3.5–15.19–21.24–25)

U kresu życia, w homilii wygłoszonej w Niedzielę Wielkanocną 2025 roku, Franciszek napisał: „Oto największa nadzieja naszego życia: możemy przeżyć tę biedną, kruchą i zranioną egzystencję, trzymając się Chrystusa, ponieważ On pokonał śmierć, pokonuje nasze ciemności i pokona mroki świata, abyśmy mogli żyć z Nim w radości” (Franciszek 2025a).

Papież Leon XIV od początku swojego pontyfikatu podkreślał znaczenie katolickiej nauki społecznej jako tej, która proponuje człowiekowi właściwe podejście do jego problemów oraz podpowiada rozwiązania trudnych kwestii społecznych współczesnego świata. Przynosi też zrozumienie, pokój i nadzieję (Leon XIV 2025c). Bóg jest naszą pierwszą i jedyną nadzieją – dzięki Niemu możemy pozbyć się tej ulotnej, a przejść do trwałej. Dzięki naszemu Panu staje się ona pewnością, „kotwicą”, gdyż nie zależy od ludzkiej siły, ale od obietnicy Boga, który jest zawsze wierny (Leon XIV 2025d, 2.4). Nauczanie o nadziei nie jest jedynie pocieszeniem w trudnościach, lecz aktywnym wezwaniem do odpowiedzialności i działania na rzecz transformacji świata. W *Orędziu na Światowy Dzień Ubogich* Leon XIV powiedział, że największą biedą człowieka jest nieznanostwo Boga. Dobra materialne, choć ważne, nie wystarczają do uszczęśliwienia serca i często zawodzą. Nadzieja chrześcijańska, choć wybiega ku niebu, musi wpływać na kształt obecnego świata, skłaniając do odpowiedzialności za historię oraz do walki z przyczynami ubóstwa (Leon XIV 2025a). Papież nauczał, że ubodzy mogą „stać się świadkami silnej i niezawodnej nadziei, właśnie dlatego, że wyznają ją w niepewnych warunkach życia, pełnych niedostatków, kruchości i marginalizacji”, nie licząc na bezpieczeństwo płynące z władzy i posiadania. Ludzie ubodzy są dla Kościoła podmiotami i trzeba podejmować nowe działania w celu ich wsparcia. Wzorem tego są liczni święci, którzy realizowali konkretne inicjatywy będące znakami nadziei, takie jak szpitale i szkoły. (Leon XIV 2025d, 2–3.5) „Nigdy nie należy tracić nadziei, nawet gdy czujemy się zagubieni” (Leon XIV 2025a). Jej brak wynika często ze skupienia się tylko na własnym punkcie widzenia. Do spojrzenia na życie z innej perspektywy skłaniają ewangeliczne przypowieści, na których można budować podstawy nadziei (Leon XIV 2025a). Papież zachęcał też w Roku Jubileuszowym do stawiania się pielgrzymami nadziei, do bycia świadkami w swoich środowiskach i pociągania za sobą innych, „do budowania mostów tam, gdzie dziś stoją mury. Otwierajmy drzwi, łączmy światy, a będzie nadzieja” (Leon XIV. 2025b).

4. Nadzieja a optymizm

Optymizm jest psychologicznym nastawieniem, pogodnym usposobieniem. Polega na próbie pozytywnego spojrzenia na rzeczywistość. Ludzie, kierując się jedynie optymizmem, ograniczają się do rzeczywistości, którą mogą dotknąć. Optymizm stał się formą nowej wiary, gdzie zgasła łaska cnoty nadziei, wybiegająca poza tę rzeczywistość. Próba zbudowania świata opartego na doczesnych sukcesach jest tworzeniem rzeczywistości bez Boga. Potencjalność cnoty nadziei zostaje przygaszona na rzecz ufności w wieczny postęp (Andrzejuk 2023, 109). Jest on fasadą, która fałszuje wewnętrzne rozgorzyczenie, którym jest rozpacz. Optymizm ideologiczny jest iluzją nadziei. Sprawia, że człowiek udaje, że nie ma śmierci, a przez to ukrywa swój wewnętrzny lęk. Kult wobec uczucia nadziei jest w pewnym sensie parodią nadziei chrześcijańskiej. Człowiek poszukuje fałszywych blasków świeckiej intuicji. Potrzeba zatem, byśmy nie uciekali jedynie w aktywizm, ale pamiętali o Bogu. Zapomnienie o Nim jest budowaniem wieży Babel. Zuchwałym podejmowaniem wysiłków na rzecz stworzenia lepszej przyszłości, co ostatecznie, w perspektywie cierpienia i śmierci, mogłoby być powodem zważenia we wszystko. (Mróz 2016, 441–444)

Współczesna sekularyzacja sprawia, że pobudza się nadzieję, ale tylko w wymiarze uczuć. Pomniejszono i zepchnięto na dalszy plan cnotę nadziei. W efekcie człowiek zdobywa rzeczywistość na miarę własnych sił, własnego dobra i życia. Pycha żywota pozbawiła go perspektywy nadprzyrodzoności. Instynktownie kieruje się do dóbr doczesnych, podobnie jak zwierzęta. Człowiek w swojej zuchwałości ocenia, że będzie mógł zdobyć takie cele naturalne, które będą mogły dać mu wszystko. Tym samym szuka „nieba” tylko w tym życiu i ostatecznie doświadcza zawodu, bo świat nie daje tego, czego poszukuje. Jest to perspektywa horyzontalna umiejscowiona tylko w możliwościach człowieka, a nie transcendentalna. Taka rzeczywistość nie jest nowym niebem. Zbudowana jedynie mocą samego uczucia nadziei, jest złudzeniem. (Benedykt XVI 2024, 24; Mróz 2016 440)

Człowiek może dostrzec rzeczywistość pozahoryzontalną, ale potrzeba do tego pokory. Dzieje się to poprzez modlitwę. Ona jest oczekiwaniem pomocy Bożej. Rzeczywistość otwiera się poza to co zmysłowe, gdy dotykamy tego co duchowe. Zatem cnota nadziei niejako wskazuje uczuciu nadziei perspektywę życia wiecznego i przewyższa je, ponieważ, jak zauważa Jacek Woroniecki, „jej przedmiotem jest sam Bóg, a więc dobro, i to dobro największe, nieobecne nam bezpośrednio póki tu żyjemy i bardzo trudne do uzyskania, skoro przekracza nasze siły przyrodzone”. Jednak to sam Bóg zapewnia pomoc do uzyskania najwyższego dobra, natomiast nadzieja „w przyrodzonym naszym życiu moralnym nie może stanowić cnoty”. Bóg jest celem i jednocześnie dawcą ludzkiego szczęścia. W swej nieskończonej dobroci i doskonałości obdarowuje miłosierdziem, które zawiesz nie może, dlatego ufność w miłosierdzie Boże sprawia, że nawet w obliczu popełnionego grzechu, pozostaje nadzieja na życie wieczne. (Woroniecki 1986, 169–170.188)

Podsumowanie

Święty Tomasz z Akwinu twierdził, że kiedy uczucie nadziei straci perspektywę transcendentnej przemiany i nie osiąga perspektywy wiecznej, człowiek z konieczności będzie się musiał zwrócić do innej perspektywy, by zadowolić smutek (Sth., I-II, q.22.). Znakiem, że społeczeństwo w dużej mierze działa na płaszczyźnie uczucia nadziei, jest liczba osób uzależnionych od używek. Jest to protest wobec faktów, które człowiek zastaje szukając lepszego świata. To niejako krzyk wobec nieprzekraczalności immanencji. Po wyeliminowaniu Boga zostaje samotność. W 2Kor 7,10 czytamy: „Smutek, który jest z Boga, dokonuje nawrócenia ku zbawieniu, którego się [potem] nie żałuje, smutek zaś tego świata sprawia śmierć”. Może on przejść w zniechęcenie zmysłowe (Mamełka 2012, 119). Uczucie smutku jest niezrealizowanym programem, w którym podmiot poprzestał na przywiązaniu do dóbr zmysłowych. Ostatecznie prowadzi to do depresji, do bycia małodusznym i czasami do rozpacz, w wyniku czego człowiek jest w stanie targnąć się na własne życie. Ten naturalny smutek należy uzdrowić przez łaskę nawrócenia. Łaska wolności wewnętrznej jest zasmuceniem ku nawróceniu. Żal będzie zawierał w sobie duchowy ból i skrucę jako drogę powrotu do Boga.

Literatura

- Andrzejuk, A. 2023. *Tomasz z Akwinu jako teolog. T. II: Teologia moralna i sakramentologia*, Warszawa: Naukowe Towarzystwo Tomistyczne.
- Benedykt XVI. 2024. *Encyklika „Spe salvi”*, Wrocław: TUM.
- Filipkowski, J., Pawłowski, Z., Huculak, B.J., Gogola, J., Tucholska, K. 2009. *Nadzieja*. W: Gigilewicz, E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, kol. 633–640.
- Franciszek. 2013. *Encyklika „Lumen fidei”*. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (dostęp: 20.05.2025).
- Franciszek. 2024b. *Spes non confundit. Bulla ogłaszająca Jubileusz Zwyczajny Roku 2025*, 9 maja 2024 r. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html (dostęp: 6.06.2025).
- Franciszek. 2025a. *Homilia z niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego, 20 kwietnia 2025 r.* <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2025/documents/20250420-omelia-pasqua.html> (dostęp: 20.05.2025).
- Franciszek. 2025b. *Nadzieja. Autobiografia*, Kowalewska, A.T. (tłum.), Warszawa: Świat Książki.
- Giertych, W. 2019. *Wiara a uczucia*, Kórnik: Giertych.

- Giertych, W. 2024. *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Pelplin: Bernardinum.
- Jan Paweł II. 1979. *Encyklika „Redemptor hominis”*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (dostęp: 15.05.2025).
- Jan Paweł II. 1980. *Encyklika „Dives in misericordia”*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html (dostęp: 15.05.2025).
- Jan Paweł II. 1994a. *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html (dostęp: 16.05.2025).
- Jan Paweł II. 1994b. *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jan Paweł II. 2003. *Adhortacja „Ecclesia in Europa”*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html (dostęp: 16.05.2025).
- Jucewicz, J. 2024. Cnota umiarkowania w ujęciu Josefa Piepera. *Teologia i Moralność*, t. 19, nr 1(35), s. 195–210.
- Katechizm Kościoła katolickiego (KKK)*. 2009. Poznań: Pallottinum.
- Leon XIV. 2025a. *Jezus Chrystus naszą nadzieją. Audiencja generalna, 11 czerwca 2025 r.* <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/audiences/2025/documents/20250611-udienza-generale.html> (dostęp: 14.06.2025).
- Leon XIV. 2025b. *Audiencja jubileuszowa, 14 czerwca 2025 r.* <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/audiences/2025/documents/20250614-udienza-giubilare.html> (dostęp: 15.06.2024).
- Leon XIV. 2025c. *Przemówienie podczas spotkania z członkami Fundacji Centesimus Annus Pro Pontifice, 17 maja 2025 r.* <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/may/documents/20250517-centesimus-annus-pro-pontifice.html> (dostęp: 14.06.2025).
- Leon XIV. 2025d. *Ty jesteś moją nadzieją. Orędzie na IX Światowy Dzień Ubogich, 16 listopada 2025 r.* <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/messages/poor/documents/20250613-messaggio-giornata-poveri.html> (dostęp: 15.06.2024).
- Małkiewicz, M.M. 2019. Pojęcie nadziei w różnych koncepcjach psychologicznych. *Fides et Ratio*, nr 4(40), s. 131–147.
- Mamełka, T. 2012. Rola uczuć w życiu osobowym człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. *Analiza porównawcza. Studia Philosophiae Christianae*, nr 3, s. 103–135.
- Moskal, P. 2013. *Miłość Boga w pismach św. Tomasza z Akwinu. Verbum Vitae*, nr 23, s. 183–195.
- Mróz, M. 2016. Cnota nadziei – droga ludzkiego oczekiwania. *Ateneum Kapłańskie*, t. 166, z. 3(643), s. 439–455.

- Mróz, M. b.r. *Aktualność myśli św. Tomasza z Akwinu: jego nauka o cnotach*. https://www.it.dominikanie.pl/wp-content/uploads/2018/02/140504_ks_prof_Mirosław_Mroz.pdf (dostęp: 27.10.2024).
- Mróz, M. 2023. *Niepublikowany wywiad z dnia 13 lutego 2023 r. Grudziądz*.
- Sobór Watykański II. 2002a. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (KK). W: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Nowe tłumaczenie, Poznań: Pallottinum, s. 104–168.
- Sobór Watykański II. 2002b. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (KDK). W: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Nowe tłumaczenie, Poznań: Pallottinum, s. 526–606.
- Stępień, T. 2013. *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Warszawskie Towarzystwo Teologiczne.
- Tomasz z Akwinu [św.]. *Summa theologiae (Sth)*. https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm, (dostęp: 16.10.2024).
- Woroniecki, J. 1986. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Moralność działalności politycznej w nauczaniu Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI

Streszczenie: Artykuł wskazuje na moralność w działalności politycznej na podstawie nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Niemiecki papież kontynuuje nauczanie swoich poprzedników, podkreślając znaczenie współdziałania rozumu i wiary oraz ukazując pozytywne znaczenie religii w państwie. Przyjęcie postulatów moralności chrześcijańskiej wyznacza ludzki charakter struktur społecznych. Polityka rozumiana jako walka o władzę jest domeną wiernych świeckich. W teologii Ratzingerowskiej założeniem jest otwartość rozumu na wiarę w celu holistycznego oglądu rzeczywistości, jak też doboru najwłaściwszych środków, by spełniły się postulaty dobra wspólnego, co jest przeciwieństwem sensem istnienia państwa jako wspólnoty politycznej. W ramach polityki może być urzeczywistniany Logos jako odwieczna wola Boga, wyznaczająca ramy integralnego rozwoju. Racjonalizm moralny – realizowany na niezmiennym fundamencie etycznym – chroni systemy społeczne i polityczne przed dominacją pozytywizmu prawnego, programową eliminacją religii ze sfery publicznej oraz przewagą ideologii generujących redukcjonistyczne koncepcje człowieka i świata. Powyżej wskazane czynniki kwestionują holistyczny charakter prawa naturalnego jako podstawy dla wartości takich jak sprawiedliwość i pokój, wyznaczających moralny fundament działalności politycznej, ukierunkowanej na rozwój.

Słowa kluczowe: polityka, racjonalizm moralny, wiara, rozum, logos, prawo naturalne, ideologie, pozytywizm prawny

Morality in political activity in the teaching of Joseph Ratzinger / Pope Benedict XVI

Abstract: The article discusses the moral aspect of political activity as taught by Joseph Ratzinger / Benedict XVI. The German Pontiff follows the teachings of his predecessors, emphasising the importance of the cooperation between reason and faith and showing the positive role of religion in the state. The acceptance of Christian moral principles determines the human character of social structures. Politics, conceived as a struggle for power, is the domain of the lay faithful. Ratzinger's theology assumes the openness of reason to faith in order to achieve a more holistic view of reality, as well as to select the most appropriate means to fulfil the principles of the common good which is, after all, the *raison d'être* of the state as a political community. Within the framework of policy, the Logos, i.e. the eternal will of God that

constitutes the framework for the integral progress, can be put into practice. Moral rationalism – when implemented on an unchanging ethical foundation – protects social and political systems from the domination of legal positivism, the deliberate elimination of religion from the public sphere and the predominance of ideologies that generate reductionist concepts of the human being and the world. The above-mentioned factors undermine the holistic nature of the natural law as the basis for values such as justice and peace which determine the moral foundation of development-oriented political activity.

Keywords: politics, moral rationalism, faith, reason, logos, natural law, ideologies, legal positivism

Wprowadzenie

Polityka, przynależna do sfery świeckiej, cieszy się właściwą sobie autonomią, na co wskazuje Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” (Sobór Watykański II 2002, n. 74). Działalność polityczna jest formą aktywności człowieka. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI dokonuje opisu i oceny działalności politycznej, mając na uwadze wartości i zasady, które będą służyły rozwojowi zawierającemu w sobie kategorię dobra jednostkowego, dobra wspólnego i dobra ostatecznego (Ratzinger 2005b, 67–69; Benedykt XVI 2007b, 17; Kowalczyk 2007, 55). W książce pt. *Europa Benedykta w kryzysie kultur* został zarysowany dylemat, który odpowiada pewnemu przecuciu społecznemu, właściwemu politykom, jak też osobom niezaangażowanym w proces decyzyjny w państwie. Po pierwsze, społeczeństwo pluralistyczne, z uwagi na wielość i różnorodność religii, kultur, ideologii itd., może sprzyjać generowaniu tezy, iż wszelka aksjologia i moralność są zbędne. Nie istnieje żaden wspólny mianownik, który wyznaczałby ramy postępowania w społeczeństwie (Ratzinger 2005a, 81). Po drugie, może zaistnieć przekonanie o konieczności istnienia minimum „wartości moralnych, uznawanych i zatwierdzonych w życiu społecznym”. Aksjologia minimalistyczna jest niezbędna, by zachować w społeczeństwie poczucie godności i prawa człowieka – nawet w najbardziej ogólnej formie (Ratzinger 2005a, 81). Joseph Ratzinger promuje w refleksji nad działalnością człowieka drugą ze wskazanych opcji, określającą moralność działalności politycznej. W nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI, co zauważył kardynał Tarcisio Bertone, można znaleźć wprost zachętę, by ustawodawstwo opierać na etyce, której treści są wynikiem współdziałania rozumu i wiary (Bertone 2007, 55; Benedykt XVI 2008b, 55–56).

Przedmiotem analiz w niniejszym artykule jest moralność działalności politycznej, determinującej współcześnie personalistyczne struktury władzy, dla których najbardziej optymalną formą jest demokracja. Materiał źródłowy artykułu stanowi nauczanie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

1. Racjonalizm moralny, czyli rozum wspomagany wiarą

Analizując zagadnienia kultury europejskiej, również w odniesieniu do kwestii władzy, Joseph Ratzinger opisuje konsekwencje działalności politycznej przy zachowaniu istotowej zależności od rozumu moralnego. „Polityka jest sferą działania rozumu, a dokładniej – nie rozumu uformowanego przez technikę i maszyny matematyczne, lecz rozumu moralnego, ponieważ cel państwa i cel ostateczny wszelkiej polityki jest natury moralnej, a chodzi o pokój i sprawiedliwość. Oznacza to, że rozum moralny, albo lepiej racjonalny osąd tego, co służy sprawiedliwości i pokojowi, a więc i moralności, musi być nieustannie dokonywany i chroniony przed zaciemnieniem, które obniża zdolność rozumowego osądu” (Ratzinger 2005b, 58–59)¹. Można zatem wskazać na racjonalizm moralny, interpretowany w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w dwojaki sposób: jako odniesienie rozumu do wiary oraz wymiar aksjologiczny działalności politycznej. W każdym z powyższych zakresów są osadzone wartości, normy i ideały wskazujące na moralny aspekt polityki².

Kwestia rozumu i wiary pojawia się wielokrotnie w pismach Josepha Ratzingera³. Wiara i rozum stanowią władze człowieka, których wzajemne oddziaływanie poszerza zakres działalności ludzkiej zgodnej z obiektywnym porządkiem moralnym. Bazując na zdrowym rozsądku, a także wychodząc od elementarnych przesłanek filozoficznych, należy stwierdzić, iż otwartość rozumu na wiarę, a w efekcie dopuszczenie do przyjmowania przemieniających owoców wiary pozwala zachować rozum przed skrajną apodyktycznością, totalnym brakiem pewności itd. „Bynajmniej nie poślednią funkcją wiary jest to, że oferuje ona zbawienie

¹ W *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* w 2011 roku Benedykt XVI jeszcze dobitniej wskazał na zależność pomiędzy działalnością polityczną a prawdą moralną. „Polityka i dyplomacja winny brać pod uwagę dziedzictwo moralne i duchowe wielkich religii świata, aby uznać i potwierdzić prawdę, zasady i wartości uniwersalne, których nie można negować, bo pociągałoby to za sobą odmawianie godności osobie ludzkiej. Lecz co w praktyce oznacza propagowanie prawdy moralnej w świecie polityki i dyplomacji? Oznacza działanie w sposób odpowiedzialny, oparty na obiektywnej i pełnej znajomości faktów; oznacza dekonstrukcję ideologii politycznych, które wypierają prawdę i godność człowieka, a chcą szerzyć pseudowartości pod pretekstem pokoju, rozwoju i praw człowieka; oznacza wspieranie nieustannych dążeń do stanowienia prawa pozytywnego opartego na zasadach prawa naturalnego. Wszystko to jest konieczne i zgodne z zasadą poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej (...)” (Benedykt XVI 2011b, n. 12).

² Benedykt XVI wskazuje wprost, iż konsekwencją postępowania według zasady dobra wspólnego, przy zachowaniu nienaruszalnej wartości osoby, jest moralny charakter działalności politycznej. „Osoba ludzka jest bowiem w centrum działalności politycznej, a o jej wzrost moralny i duchowy winni w pierwszym rzędzie troszczyć się ci, którym został powierzony zarząd wspólnoty obywatelskiej. Jest rzeczą fundamentalną, aby ci, którym obywatele okazali zaufanie, powierzając im odpowiedzialną funkcję zarządzania instytucjami, uważali za sprawę priorytetową nieustanne dążenie do wspólnego dobra, które «nie jest dobrem poszukiwanym dla niego samego, ale ze względu na osoby, które należą do wspólnoty społecznej i które tylko w niej mogą rzeczywiście i bardziej skutecznie osiągnąć swoje dobro» (por. *Caritas in veritate*, 7)” (Benedykt XVI 2010a, 11).

³ Ks. Marian Machinek wskazuje, iż koncepcja Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI dotycząca relacji wiary i rozumu została wyrażona w sposób zasadniczy w trzech przemówieniach: *Spotkanie przedstawicieli Kongregacji Nauki Wiary z Prezydentem Komisji Wiary Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Guadalajarze* (Meksyk, maj 1996); *Dyskusja z Jürgenem Habermasem zorganizowana przez Bawarską Akademię Katolicką* (19 stycznia 2004); *Wykład Benedykta XVI na Uniwersytecie w Ratyźbonie*. (Machinek 2007, 136–138).

rozumowi jako rozumowi, nie pogwałca jego praw, nie zostawia na zewnątrz, lecz przywraca samemu sobie. Historyczny instrument wiary może z kolei wyzwolić rozum, aby sprawdzony na właściwą drogę, ponownie sam mógł wiedzieć” (Ratzinger 2005c, 110). Konkluzja, ku której zmierza Joseph Ratzinger, jest taka, iż tylko pełna otwartości relacja do wiary pozwala rozumowi realizować pełnię swych władz – bez popadania w odrealniające skrajności, ale także wiara we współpracy z rozumem zachowuje „ludzki” charakter, co oznacza realizm przy zachowaniu nienaruszalności godności osobowej, ukształtowanej na gruncie nauki objawionej (Ratzinger 2005c, 110; Benedykt XVI 2007c, 15). Punktem odniesienia jest tutaj tajemnica wcielenia i odkupienia, wyrażająca doskonałą jedność (właściwie: współdziałanie) wiary i rozumu (Gózdź 2011, 239–240.244–245).

We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* Joseph Ratzinger używa terminu Logos w odniesieniu do doskonałego ładu wszechświata, Słowa, w którym zarówno wiara, jak i rozum zachowują swoją wartość przy ukierunkowaniu na prawdę (Gózdź 2011, 237–238). Logos, będący kategorią transcendentną, jest absolutnym początkiem oraz wyznacza ramy działalności jednostkowej i grupowej (Gózdź 2013, 48–49). „«Wierzę, że Bóg jest», mieści w sobie opowiedzenie się za tym, że Logos, to znaczy myśl, wolność, miłość, nie jest na końcu tylko na początku, że Logos jest prąródłem i mocą obejmującą wszelki byt. Innymi słowy: wiara oznacza opowiedzenie się za tym, iż myśl i sens nie są tylko przypadkowym, ubocznym produktem bytu, ale że wszelki byt jest produktem myśli, a nawet w swej wewnętrznej strukturze jest myślą” (Ratzinger 1996, 140). Funkcjonowanie w porządku Logosu – zarówno stwórczego, jak i zbawczego – wiąże się w ogóle z podtrzymywaniem poczucia sensu. Ks. Jacenty Mastej w książce pt. *Jezus jest Sensem* podkreślił już w wprowadzeniu, iż sens jako kategoria stosowana w teologii fundamentalnej łączy w sobie czynnik antropologiczny, wyrażający naturalne władze człowieka, oraz element boski w sensie odniesienia człowieka do tajemnic wiary, duchowości itd. Lubelski teolog zwrócił uwagę, iż wszelkie ideologie ateistyczne, jak też poczucie niesprawiedliwości generują poczucie bezsensu, warunkujące płynność rzeczywistości (Mastej 2024, 15).

W kwestii współdziałania wiary i rozumu – jako autonomicznych i różnych co do funkcji władz – wybrzmiewa w nauczaniu Josepha Ratzingera myśl, iż wiara – o właściwej sobie specyfice różnej od intelektu – daje rozumowi możliwość całościowego oglądu. Nie ma miejsca byłoby tutaj zawężenie perspektywy poznawczej tylko do doczesności lub co najwyżej możliwości człowieka. Wiara umożliwia jednostce poszerzenie swoich granic o nowe jakości, co odpowiada naturalnym integralnym pragnieniom: „(...) promień rozumu musi się rozszerzać. Musimy wydostać się ze zbudowanego przez nas więzienia i poznać nowe formy zdobywania pewności, które biorą pod uwagę całego człowieka” (Ratzinger 2005c, 127). Dzięki wierze człowiek ma możliwość wnikania w głębsze warstwy jestestwa, pokonując kolejne granice rozumu. Owa ograniczoność dotyczy nie tylko relacji do innych ludzi, ale spraw tak fundamentalnych, jak „zrozumienie natury materii” (Ratzinger 2001, 42–43). Holizm osiągnąony na skutek współdziałania wiary i rozumu odpowiada zamysłowi

stworzenia, w którym mądrość Boża dotyczy całego świata oraz egzystujących w nim ludzi. W tej kwestii dochodzi do głosu teza Ratzingerowska, iż chrześcijaństwo wyraża korzystne uwarunkowania do odkrywania całej prawdy (Gózdź 2013, 46–47), skutkującej rzeczywistą wolnością. Następuje tutaj wykluczenie moralności tabuistycznej (Wolska i Pąckiński 2012, 4), współcześnie – w dobie populizmów (Franciszek 2020, n. 155–162) – ograniczającej logikę działania politycznego. W całej zmienności świata, generowanej w jakiejś mierze współczesnym postępem, współdziałanie rozumu i wiary daje stabilny punkt oparcia. Joseph Ratzinger w tej kwestii wskazuje na tzw. metafizyczny punkt widzenia. Istnienie Boga sprawia, iż różnorodne dziedziny naukowe nie będą sytuowane jako wykluczające się wzajemnie, ale będą wyrażały piękno funkcjonowania świata, skłaniające do jeszcze większego podziwu dla Stwórcy oraz mobilizujące do intensyfikowania wysiłku poznawczego rzeczywistości (Ratzinger 2001, 43–44), również w odniesieniu do struktur władzy czy też w ogóle instytucji społecznych w świecie.

Zależność pomiędzy wiarą a rozumem jest przedmiotem również bardziej precyzyjnych analiz, które w dalszej kolejności determinują podejmowanie decyzji – również w sferze politycznej. Joseph Ratzinger nazywa rozum, który sam określa swoje granice – z założenia w sferze materialnej – „rozumem okaleczonym” oraz przez samego siebie zhańbionym (Ratzinger 2005c, 126). Innymi słowy rozum czysto ludzki nie tylko ogranicza poznanie, ale często podporządkowuje wysiłek poznawczy indywidualnym interesom, sprzyjając dominacji „dyktatury relatywizmu” (Szulist 2021, 164–165). Elio Guerriero w biografii Benedykta XVI opisuje wzrastające zagrożenie relatywizmem (jako swoistego rodzaju pokusę) przy przyjmowaniu tylko i wyłącznie ludzkiego charakteru rozumu. „Relatywizm jest dla Ratzingera największą aktualnie pokusą, drogą wygodną, ale nie zachowującą dystansu wobec materialistycznego pozytywizmu. Wiara w relatywizm oznacza wpadnięcie pułapkę naukowego pozytywizmu, albo wręcz nihilistyczny sceptycyzm, który zamyka drogę jakiegokolwiek aspiracji do wolności umysłu i ducha” (Guerriero 2018, 306). Zagrożenie skrajnymi interpretacjami dotyczy również wiary. W pismach Josepha Ratzingera, poza redukcjonizmem warunkowanym materialistyczne, pojawia się ono jako pewna konsekwencja przypisania wierze tylko i wyłącznie roli uczucia. Tego typu stanowisko zostało sformułowane przez Schleiermachera jako opcja zgodna z dominacją tylko i wyłącznie ludzkich pragnień (Ratzinger 2005c, 114). Przewyciężenie wskazanej powyżej jednostronności może nastąpić tylko i wyłącznie na skutek przyjęcia koncepcji wiary, która transcenduje człowieka w kierunku obiektywnej prawdy (Gózdź 2013, 46).

Racjonalność w polityce, poza wskazaną powyżej relacją rozumu do wiary, ma również charakter aksjologiczny. Joseph Ratzinger wskazuje w tym kontekście na dwie wartości: pokój i sprawiedliwość (Benedykt XVI 2007b, 17). W orędziach na Światowy Dzień Pokoju powyższe wartości są ze sobą istotowo powiązane, uwzględniając również zagadnienie prawdy i osoby. Pokój wiąże Benedykt XVI z istnieniem każdego człowieka (Benedykt XVI 2006b, n. 6). Uwarunkowania kulturowe stanowią tło i mają znaczenie

drugoplanowe. Osoba jest ukierunkowana ze swej natury na urzeczywistnianie ładu, na który składają się następujące zadania: „poszanowanie «gramatyki» dialogu”, czyli „zachowanie prawa moralnego zapisanego w sercu człowieka”; integralny rozwój ludzki; zachowanie fundamentalnych praw człowieka; sprawiedliwość i równość w relacjach między narodami (Benedykt XVI 2006b, n. 4), przebaczenie i pojednanie (Benedykt XVI 2006b, n. 6; 2008b, 56). Realizacja powyższych zadań wyraża postawę odpowiedzialności za społeczeństwo, co jest przecież naczelną cechą wszelkiej działalności politycznej. Kształtowanie ładu w świecie zmierza do umocnienia jedności, wyrażającej podstawową prawdę o świecie (Benedykt XVI 2008b, 57-58; 2011e, 23).

Drugą wartością w działalności politycznej jest sprawiedliwość, zawierająca się po części w pokoju lub wprost będąca pokojem (Benedykt XVI 2008b, 55). W nauczaniu Benedykta XVI sprawiedliwość jest tożsama z prawością, co jest nawiązaniem do tradycji biblijnej (Szulist 2021, 28–29). Zasadniczym wyznacznikiem sprawiedliwości jest zachowanie praw człowieka. W *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* z 2007 roku papież eksponuje szczególnie dwa prawa: prawo do życia oraz wolność religijną⁴: „Poszanowanie prawa do życia w każdej jego fazie stanowi punkt o decydującym znaczeniu: życie jest darem, którym podmiot nie dysponuje w pełni. Podobnie zapewnienie prawa do wolności religijnej stawia istotę ludzką w relacji do transcendentnego Pryncypium, które uniezależnia ją od osądu człowieka. Prawo do życia i do swobodnego wyrażania własnej wiary w Boga nie podlega władzy człowieka” (Benedykt XVI 2007f, n. 4). Wskazanie na powyższe prawa jest związane z reakcją na szerzącą się współcześnie mentalność materialistyczną i utylitarystyczną, która nie tylko jest fałszem, ale przy wsparciu ze strony ideologii neomarksistowskiej oraz nowoczesnych technologii relatywizuje rzeczywistość (Benedykt XVI 2006c, 22; 2007c, 15). Wybiórczość systemów normatywnych, jak też podsycana wrogość pomiędzy ludźmi lub też instancjami (np. Kościół i państwo w ramach sekularyzmu, co odpowiada laickości patologizującej relacje społeczne (Szulist 2016, 337–342)) powodują, iż prawo państwowe oraz międzynarodowe sprzeniewierza się swojej misji, jaką jest „promowanie sprawiedliwości i praw każdego człowieka” (Benedykt XVI 2011b, n. 8; 2006c, 21; 2011c, 41; Kowalczyk 2007, 55). Do głosu dochodzi wówczas interes silniejszych decydentów politycznych. Tymczasem w nauczaniu Benedykta XVI wybrzmiewa dość jednoznacznie zależność, iż sprawiedliwość (w tym nade wszystko sprawiedliwość społeczna) może być zachowana tylko w łączności z solidarnością (Benedykt XVI 2006a, 35). Jest kolejną egzemplifikacją klasycznego odniesienia miłości do prawa (Benedykt XVI 2007d, 5).

⁴ Podczas spotkania z wyznawcami różnych religii (17.04.2008) Benedykt XVI wskazał, iż zachowanie prawa do życia i wolności religijnej wyznacza w ogóle wszelkie strategie pokoju. (Benedykt XVI 2008a, 52; 2011a, 18).

2. Normatywne uwarunkowania zasady większości

Moralność w polityce jest możliwa przy zachowaniu wartości obwarowanych prawem, czyli normami. Władza z założenia znajduje się w relacji do prawa w sensie wykonywania władzy czy kształtowania pewnego porządku społecznego przy zachowaniu postulatów legitymizacji prawnej (Ratzinger 2005b, 67). W pluralistycznych społeczeństwach, które są dzisiaj formowane w głównej mierze przez zintensyfikowanie ruchliwości pionowej i poziomej (Szacka 2008, 300–302), konieczne jest określenie kryterium dla obiektywnego porządku prawnego. Benedykt XVI w przemówieniu w Bundestagu (22 września 2011 roku) przywołuje postać Salomona, który po objęciu władzy po swoim ojcu Dawidzie kieruje do Boga następującą prośbę: „Racz więc dać Twemu słudze serce pełne rozsądku do sądzenia Twego ludu i rozróżniania dobra od zła” (1 Krl 3,9). System wykonywania władzy – niezależnie od tego, gdzie i jak osadzone jest centrum decyzyjne – winien zawsze uwzględniać zarówno obiektywny porządek moralny, wywodzący się z woli Bożej, jak też aktualną sytuację społeczną przy zachowaniu nienaruszalnej wartości osoby (Benedykt XVI 2011d).

Współczesny poziom świadomości społecznej, warunkowany w znaczącej mierze osiągnięciami cywilizacji zachodniej, wskazuje najczęściej na demokrację jako na sposób wykonywania władzy, gdzie większość determinuje porządek prawny. Joseph Ratzinger czyni jednak tutaj pewne zastrzeżenie, które już było obecne w nauczaniu Jana Pawła II (Jan Paweł II 1991, n. 46), iż woli większości nie można pozostawić samej sobie, gdyż wówczas może dochodzić do przyjmowania rozwiązań, które będą wrogię nie tylko demokracji, ale wprost samemu człowiekowi (Ratzinger 2005b, 67). Wola ludu może być ukierunkowana na dobro. Nieodzowne jest jednak uwzględnienie pewnego niezmiennego fundamentu etyczno-moralnego. W aspekcie tradycji chrześcijańskiej są domniemywane obiektywne hierarchie wartości czy powszechnie przyjmowane (niebudzące żadnych wątpliwości) zasady. Joseph Ratzinger wskazuje w tym kontekście na pewne fundamentalne przeświadczenie, które jest uprzednie w stosunku do decyzji większości. „Zasada większościowa pozostawia przeto ciągle otwartą kwestię etycznych podstaw prawa, kwestię: czy nie mamy do czynienia z czymś, co nie może stać się prawem, czyli z czymś, co zawsze jest w swej istocie niesprawiedliwe; i na odwrót: czy bierze się pod uwagę to, co ze swej natury i niezaprzeczalnie jest zawsze zgodne z prawem i co wyprzedza jakąkolwiek decyzję większości oraz musi być przez nią uszanowane” (Ratzinger 2005b, 68)⁵. Etyczno-moralny punkt wyjścia w politycznym decydowaniu zapewnia pomocniczość systemów władzy w zachowaniu dobra wspólnego (Benedykt XVI 2011a, 18). Nie sposób dzisiaj wyobrazić

⁵ Joseph Ratzinger powołując się na encyklikę *Evangelium vitae* Jana Pawła II, przestrzega przed podporządkowaniem prawodawstwa tylko i wyłącznie kryterium większościowemu. Totalna demokratyzacja życia społecznego – z zakwestionowaniem niezmiennego fundamentu etyczno-moralnego – jest równoznaczna z autodestrukcją systemów wykonywania władzy (Jan Paweł II 1995, n. 68–74; za: Ratzinger 2005c, 152).

sobie w ogóle demokracji bez „odpowiednich, wiarygodnych i cieszących się autorytetem instytucji” (Benedykt XVI 2006a, 34; 2007d, 6). Wartość instytucji życia publicznego, w ramach których realizowany jest etos polityczny, wynika z przyjęcia obiektywnego czynnika normatywnego – pierwotnego i nienaruszalnego w stosunku mechanizmów czynnika większościowego (Jan Paweł II 1991, n. 46).

W kształtowaniu porządku, w którym sprawiedliwość będzie punktem odniesienia, konieczne jest uwzględnienie źródeł norm prawnych, uprzednich w odniesieniu do mechanizmów wykonywania władzy. Xavier Hervada wskazuje na „osobowy charakter” jako na podstawę wszelkiego prawa (Hervada 2011, 79–80). Benedykt XVI stwierdza wprost, iż personalistyczne źródła prawa nie mogą podlegać zasadzie większości. W tym kontekście warto wspomnieć zachowanie chrześcijan wobec norm prawnych, co zobrazował Orygenes w *Contra Celsum* na przykładzie Scytów (Benedykt XVI 2011d)⁶. Konieczne jest zatem uwzględnienie pewnej świadomości metafizycznej, która jest uprzednia w stosunku do ładu instytucjonalnego czy nawet świata empirii.

Istota człowieczeństwa znajduje odzwierciedlenie w systemach społecznych. Znaczenie czynnika ludzkiego w kształtowaniu europejskiej kultury prawnej wskazał Benedykt XVI przy okazji omawiania podstaw prawa pod znamienym tytułem *Serce rozumne*, w przemówieniu w Bundestagu (Berlin, 22 września 2011 roku)⁷. Relacja pomiędzy chrześcijaństwem a państwem od początku istnienia Kościoła, zgodnie z zamysłem Chrystusowym, nigdy nie wyrażała się w formie dominacji, narzucania sferze świeckiej ładu Bożego, który miał być najlepszą opcją. Papież zauważył, iż w relacji religia–władza publiczna najwłaściwsze jest odwoływanie się „do natury i rozumu”, by w tym obszarze szukać porozumienia, optymalnych rozwiązań społecznych generowanych przez mechanizmy większościowe. Mowa tutaj o elementach wspólnych całemu rodzajowi ludzkiemu. Ów osobowy porządek był z założenia sytuowany w „umyśle Bożym”, przy zachowaniu oczywiście postulatów podmiotowości (Benedykt XVI 2011d; Kowalczyk 2007, 56).

⁶ Benedykt XVI opisuje pierwotne przeświadczenie o prawości obecnej w każdym człowieku, powołując się na poniżej fragment dzieła Orygenes: „W III w. wielki teolog Orygenes w ten sposób usprawiedliwiał opór chrześcijan wobec niektórych obowiązujących norm prawnych: «Przypuśćmy, że jakiś człowiek znalazł się wśród Scytów, którymi rządzią występne prawa; gdyby ów człowiek (...) musiał żyć pośród nich, wolno by mu było zawierać z ludźmi myślącymi tak samo jak on zakazane przez scytyjskie prawo związki zgodne z prawem prawdy, które Scytowie uznają za nielegalne» ([tłum. Stanisław Kalinkowski] *Contra Celsum*, GCS Orig. 428 [Koetschau]; por. A. Fürst, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*, w: «Theol. Phil.», 81 (2006), 321–338; cyt. s. 336; por. też J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (Salzburg–München 1971), 60)”. Cytowany tekst z epoki Ojców Kościoła przywołał Benedykt XVI w przemówieniu w Bundestagu.

⁷ „Serce rozumne” wyraża władzę sumienia w aspekcie rozeznawania porządku normatywnego. Joseph Ratzinger wskazuje wręcz na dynamikę sumienia w permanentnej relacji do Boga. W antropologii Ratzingerowskiej sumienie nie jest najwyższą instancją. Bóg jest Najwyższym Dobrem, zakładając zawsze wolność sumienia jednostkowego w wyborze coraz wyższych dóbr. Wykluczenie „głosu Bożego” z procesu decyzyjnego człowieka prowadzi do kształtowania nieludzkich systemów w świecie. (Ratzinger 2005c, 45.164–165.188; Benedykt XVI 2011c, 43).

Doprecyzowując relację religii do polityki, Benedykt XVI w *Przemówieniu w Parlamencie Brytyjskim* wskazuje na korygującą rolę religii w państwie. „Tradycja katolicka utrzymuje, że obiektywne normy rządzące prawym działaniem są dostępne dla rozumu niezależnie od treści Objawienia. Zgodnie z takim rozumieniem rola religii w debacie politycznej polega nie tyle na dostarczaniu tych norm, tak jakby nie mogły być one znane niewierzącym – a tym mniej na proponowaniu konkretnych rozwiązań politycznych, które znajdują się całkowicie poza kompetencjami religii – ale raczej na dopomaganiu w oczyszczeniu i rzucaniu światła na stosowanie rozumu do odkrywania obiektywnych zasad moralnych” (Benedykt XVI 2010c)⁸. Rozum i wiara – czy też szerzej rzecz ujmując: państwo i instytucje religijne – potrzebują siebie nawzajem w wielorakiej współpracy, której wyznacznikiem jest dobro człowieka, a więc rozwijanie potencjału zawartego w naturze ludzkiej (Benedykt XVI 2010c; 2007c, 15; Kowalczyk 2007, 55). Współczesne analizy dotyczące prawa naturalnego podkreślają owocność tegoż współdziałania, przekładając się na rozwiązywanie współczesnych kwestii społecznych przy użyciu demokratycznych mechanizmów i służących zawsze dobru osobowemu (Świątek 2008, 98-100).

3. Zagrożenia komplementarnego rozumienia prawa naturalnego

Joseph Ratzinger przyjmuje koncepcję prawa naturalnego jako fundamentalne kryterium wszelkiej działalności człowieka – w tym również działalności politycznej – wychodząc od wspólnego rozumu, otwartego na przesłanki natury objawionej: „Prawo naturalne – zwłaszcza w Kościele katolickim – jest figurą argumentacyjną, za pomocą której w rozmowach z społeczeństwem świeckim i innymi wspólnotami wiary Kościoła apeluje do wspólnego rozumu, poszukując podstaw porozumienia co do etycznych zasad prawa w świeckim, pluralistycznym społeczeństwie” (Ratzinger 2018, 157–158). Benedykt XVI twierdzi wręcz, iż prawo naturalne jest dzisiaj kategorią niezbywalną, wyznaczającą podstawy etyki uniwersalnej dla wszelkiej działalności człowieka (Benedykt XVI 2007e, 19; 2008b, 55; 2010d, 11)⁹. Sugerowane powyżej fundamentalne i komplementarne rozumienie prawa naturalnego jest dzisiaj wystawione na liczne niebezpieczeństwa, przybliżane w tekstach papieskich. W opinii Benedykta XVI wszelkie wybiórcze interpretacje są kłamstwem służącym instrumentalizacji człowieka, aż po stan zniewolenia jednostek i grup (Benedykt XVI 2006c, 21).

Pierwszym niebezpieczeństwem jest rozumienie prawa tylko i wyłącznie w sensie pozytywistycznym (Benedykt XVI 2007e, 19). Cecha funkcjonalności, wynikającej

⁸ Benedykt XVI uważa, iż religia nie tylko koryguje poznanie rozumowe, ale że świat wręcz potrzebuje religii. (2011e, 23).

⁹ Etyka uniwersalna w opinii Benedykta XVI może mieć również charakter globalny. (Benedykt XVI 2010b, 27).

z precyzyjnego opisu rzeczywistości (tutaj: społecznej), staje się wówczas jedynym dominującym wyznacznikiem, wobec którego religia, osoba, duch itd. stanowią co najwyżej subkultury, interpretowane w materialistycznym kluczu¹⁰. Integralność właściwa człowieczeństwu traci wówczas rację bytu lub jest drastycznie redukowana do sfery materialnej. „Tam, gdzie rozum pozytywistyczny uważa się za jedyną kulturę wystarczającą, sprowadzając wszystkie inne rzeczywistości kulturowe do poziomu subkultur, umniejsza [się] człowieka i zagraża człowieczeństwu” (Benedykt XVI 2011d). Pozytywistyczne rozumienie prawa ogranicza obszar wyborów człowieka do czysto doczesnych rozstrzygnięć, przyjmujących reguły absolutnej dominacji władzy. Zakwestionowanie obiektywnego, transcendentnego odniesienia do prawa Bożego (czy też prawa naturalnego) sprawia, iż jednostki lub grupy stają się chłonne przykładowo na różnego rodzaju ekstremizmy, czyniące realnie świat niesprawiedliwym (Benedykt XVI 2011d). Należy jednak przy tym zastrzec, iż Benedykt XVI nie podważa zupełnie metody pozytywistycznej jako takiej. Mierzalność zjawisk czy matematyzacja w nauce są użyteczne (Mering 1993, 10). Nie mogą być jednak podniesione do rangi jedynego sposobu odniesienia człowieka do świata (Benedykt XVI 2011d).

Komplementarności w rozumieniu prawa naturalnego zagrażają również nierówne relacje pomiędzy sferą religijną a świecką. Znaczenie religii w społeczeństwie przybiera niekiedy dwie formy, jak naucza Benedykt XVI, budzące niepokój. Z jednej strony do głosu dochodzą propozycje fundamentalistyczne, inicjowane w różnego rodzaju sektach. Elementy religijne są wówczas narzucane sferze państwowej bez możliwości jakiegokolwiek dialogu (Benedykt XVI 2010c). Z drugiej strony o wiele częstsze – szczególnie w krajach europejskich – jest marginalizowanie religii, w tym nade wszystko chrześcijańskiej, aż po zakaz wyrażania tożsamości religijnej w sferze publicznej w imię neutralności czy wykluczenia dyskryminacji. Tragizm systemowego marginalizowania religii w państwie wyraża się w zmuszaniu obywateli do działania wbrew ich naturalnemu sumieniu. Niszczona jest wówczas tradycja znacząca szlachetnością, heroizmem i prawdziwą solidarnością (Benedykt XVI 2010c; 2011c, 42)¹¹. Tego typu działania kwestionują w gruncie rzeczy chrześcijańską genezę prawa w imię wzniosłych haseł postępu społecznego. „Prądy laicystyczne i relatywistyczne” z założenia wykluczają ponadto ideę Europy jako „wspólnego domu” (Benedykt XVI 2007g, 35; Re 2011, 51). Można sobie również wyobrazić procesy, w których pomiędzy zarysowanymi powyżej ekstremami zachodzi zależność przyczynowo-skutkowa

¹⁰ W książce pt. *Raport o stanie wiary* Joseph Ratzinger stwierdza wprost, iż „liberalizm w dziedzinie ekonomicznej odpowiada na płaszczyźnie moralnej permissywiizmowi”. Innymi słowy absolutyzowanie sfery materialnej rzeczywistości (w redukcji wszelkich relacji do „pieniądza i bogactwa”) kształtuje przekonanie – coraz powszechniejsze – o zbyteczności norm moralnych głoszonych przez Kościół. Powyższa zależność dotyczy w równiej mierze gospodarki, jak i polityki. (Ratzinger 2013, 73).

¹¹ Stanisław Dziwisz twierdzi, iż proces sekularyzacji w Polsce nie rozpoczął się po 1989 roku. W ocenie kardynała już wcześniej można było zaobserwować w Europie „prądy wrogie chrześcijaństwu”, których oddziaływanie zintensyfikowało się wraz z rozwojem nowoczesnych technologii komunikacyjnych (Dziwisz 2009, 49).

generująca redukcjonistyczne koncepcje prawa (czy też w ogóle struktur społecznych). Innymi słowy doświadczenie fundamentalizmu w jakiegokolwiek formie może skutkować alienowaniem religii ze sfery publicznej.

Zagrożeniem dla komplementarności w rozumieniu prawa naturalnego są ideologie. Zygmunt Bauman określa ideologie w następujący sposób: „usystematyzowany całokształt idei, poglądów na świat i życie społeczne, a także wartości i celów, właściwy dla grupy społecznej, partii politycznej czy ruchu społecznego” (Bauman 1998, 297–301; za Radomski 2022, 129). W opinii Benedykta XVI ideologie deformują koncepcję człowieka, jak też odniesienie jednostki do świata, eksponują przesłanki ateistyczne i materialistyczne wpisujące się w ideę postępu, a także wykazują tendencję do zastępowania prawdy (Benedykt XVI 2007a, n. 17; 2010d, 11). Papież jako przeciwieństwo ideologii stawia służbę dobru wspólnemu (Benedykt XVI 2007c, 15). Wymownym przykładem destrukcyjnego działania ideologii są różnego formy bezwzględnej dominacji środowiska naturalnego nad człowiekiem jako osobą. Nie brak dzisiaj również absolutyzacji wolności negatywnej; w kategorii przestrogi należy też interpretować nazizm jako całkowite zaprzeczenie chrześcijańskiej wizji świata (Benedykt XVI 2011d). Zagrożenie dla prawa naturalnego płynące z ideologii wyraża się więc w wybiórczych interpretacjach prawa lub też kwestionowaniu istotowej zależności pomiędzy rozumem ludzkim a rozumem Bożym, co jest niezbędne w kształtowaniu obiektywnego porządku moralnego. Bieżąca korzyść polityczna zdaje się wówczas wystarczającym argumentem na rzecz zakwestionowania istnienia wspólnego rozumu, utożsamianego z wolą Bożą w świecie (Szulist 2021, 170–172).

Podsumowanie

Zaangażowanie polityczne w znaczeniu walki o władzę jest domeną wiernych świeckich, co dość jednoznacznie wybrzmiewa w dokumentach Soboru Watykańskiego II, jak też w nauczaniu współczesnych papieży. Benedykt XVI kieruje swoją refleksją do ludzi, którzy dopuszczają wsparcie ze strony nauki chrześcijańskiej w aspekcie stosowania norm postępowania oraz uznania koncepcji człowieka jako osoby o cielesno-duchowej naturze. Zasadniczo twierdzenie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI dotyczące działalności politycznej zasadza się w tym, iż racjonalizm moralny zapewnia najpełniejsze urzeczywistnienie postulatów dobra wspólnego w społeczeństwie. Zasady moralne czy też w ogóle aksjologia chrześcijańska stanowią fundament niepodlegający mechanizmom demokratycznym. Szczególną rolę w działalności politycznej odgrywają wartości sprawiedliwości i pokoju. Sprawiedliwość jest wyjściowym kryterium, z kolei pokój wyraża się w stabilnym ładzie, będącym pochodną zachowania postulatów wynikających z personalizmu. Zagwarantowanie integralnego rozwoju w wymiarze jednostkowym i grupowym, co jest przecież jednym z zasadniczych celów państwa, jest możliwe przy współdziałaniu rozumu i wiary. Współpraca tychże władz – interpretowanych w teologii Ratzingerowskiej również jako dary

– warunkuje holistyczny ogląd rzeczywistości, wolny od jednostronności będącej pochodną absolutyzacji rozumu lub wiary czy też dominacji współczesnych ideologii. Moralność w działalności politycznej wyraża się w kwestiach praktycznych, takich jak obwarowanie normami mechanizmów większościowych właściwych współczesnym demokracjom. Niezwykle pomocna jest w tym kontekście korygująca rola religii w państwie, jeżeli chodzi o wskazywanie obiektywnego porządku moralnego, jak też zachowanie nienaruszalnego dobra osoby. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI największe zagrożenie dla moralnego fundamentu dostrzega w działalności politycznej w takich czynnikach, jak pozytywizm prawny, marginalizacja religii (sekularyzm) oraz dominacja ideologii materialistycznych. Wskazane powyżej czynniki prowadzą do wybiórczych ujęć prawa naturalnego, jak też redukcjonistycznych koncepcji osoby, przekreślając tym samym sens wykonywania władzy, jakim jest służba dobru wspólnemu. Niemoralność w państwie jest zawsze pochodną fałszu.

Literatura

- Bauman, Z. 1991. Ideologia. W: A. Kojder i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, T. 1. Warszawa: Oficyna Naukowa, 297–301.
- Benedykt XVI. 2006a. Jak naprawić demokrację? *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 27(9–10), 34–35.
- Benedykt XVI. 2006b. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (2006), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20051213_xxxix-world-day-peace.html (20.07.2025).
- Benedykt XVI. 2006c. Trzeba budować pokój oparty na prawdzie. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 27(4), 20–23.
- Benedykt XVI. 2007a. *Encyklika „Spe salvi”*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedykt XVI. 2007b. Katolicy winni w sposób szczególny służyć wspólnemu dobru narodu. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 28(7–8), 16–17.
- Benedykt XVI. 2007c. Kościół liczy na świadectwo chrześcijan w życiu politycznym. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 28(12), 15–16.
- Benedykt XVI. 2007d. Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i międzypaństwowych. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 28(7–8), 5–7.
- Benedykt XVI. 2007e. Niezbywalna wartość naturalnego prawa moralnego. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 28(12), 18–19.
- Benedykt XVI. 2007f. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (2007), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html (20.07.2025).
- Benedykt XVI. 2007g. Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 28(6), 34–35.

- Benedykt XVI. 2008a. Brońmy razem życia i wolności religijnej w świecie. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 29(5), 52–53.
- Benedykt XVI. 2008b. Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 29(5), 55–58.
- Benedykt XVI. 2010a. Osoba ludzka i dobro wspólne w centrum zarządzania sprawami publicznymi. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 31(3–4), 11–12.
- Benedykt XVI. 2010b. Prawa uzyskiwane przez migrantów wiążą się z obowiązkami. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 31(8–9), 27–28.
- Benedykt XVI. 2010c. Przemówienie w Parlamencie Brytyjskim (17.09.2010), <https://www.ekai.pl/dokumenty/przemowienie-benedykta-xvi-w-parlamencie-brytyjskim-o-miejscu-religii-w-procesie-politycznym-17-wrzesnia-2010-r/> (26.06.2025).
- Benedykt XVI. 2010d. Trzy sposoby propagowania prawdy moralnej w życiu publicznym. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 31(8–9), 10–11.
- Benedykt XVI. 2011a. Bądźcie promotorami współpracy, solidarności i humanizmu. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 32(5), 18–19.
- Benedykt XVI. 2011b. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (2011), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html (21.07.2025).
- Benedykt XVI. 2011c. Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 32(2), 39–43.
- Benedykt XVI. 2011d. Przemówienie w Bundestagu (22.09.2011), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html (26.06.2025).
- Benedykt XVI. 2011e. Sprawiedliwy i pokojowy ład społeczny w świecie jest możliwy i nieodzowny. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 32(2), 21–23.
- Bertone, T. 2007. Człowiek drogą Kościoła. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 28(7–8), 53–57.
- Dziwisz, S. 2009. Misja Kościoła w Europie Środkowowschodniej 20 lat po upadku systemu komunistycznego (1989–2009). *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 30(4), 47–49.
- Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti”*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Góźdz, K. 2011. Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera. *Teologia w Polsce*, 5 (2), 237–247.
- Góźdz, K. 2013. Logosowy charakter wiary według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. *Polonia Sacra*, 17(2), 43–52.
- Guerriero, E. 2018. *Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI*, tłum. J. Tomaszek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hervada, X. 2011. *Prawo naturalne. Wprowadzenie*, tłum. A. Dorabalska. Kraków: Petrus.
- Jan Paweł II. 1991. *Encyklika „Centesimus annus”*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae”*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Kowalczyk, J. 2007. Solidaryzujemy się z wszystkimi w trosce o dobro człowieka. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 28(3), 55–56.

- Machinek, M. 2007. Kard. Joseph Ratzinger – w poszukiwaniu pokoju. *Forum Teologiczne*, 8, 133–148.
- Mastej, J. 2024. *Jezus jest Sensem. Fundamentalna chrystologia sensu inspirowana twórczością Josepha Ratzingera*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mering, W. 1993. *Wstęp do filozofii*, Pelplin: Bernardinum.
- Radomski, G. 2022. *Idee polityczne. Rozważania dotyczące delimitacji pojęć i metod badawczych*. W: W. Cichosz, J. Szulist, J.J. Woźniak (red.), *Wiara a ideologia. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wobec wyzwań współczesności*. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, 127–141.
- Ratzinger, J. 1996. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa. Kraków: Znak.
- Ratzinger, J. 2001. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak.
- Ratzinger, J. 2005a. *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża. Częstochowa: Święty Paweł.
- Ratzinger, J. 2005b. *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik. Kielce: Jedność.
- Ratzinger, J. 2005c. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski. Kielce: Jedność; Herder.
- Ratzinger, J. 2013. *Raport o stanie wiary. Rozmowa Vittorio Messori'ego przeprowadzona z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem – prefektem Kongregacji Nauki Wiary – obecnym papieżem Benedyktem XVI*, tłum. Z. Orszyn. Marki: Michalineum.
- Ratzinger, J. 2018. *Co jest spoiwem świata? Przedpolityczne podstawy moralne państwa liberalnego*. W: J. Ratzinger/Benedykt XVI, P. Azzaro, C. Grandos (red.) *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, (Teksty wybrane – J. Ratzinger/Benedykt XVI; 5). Lublin: Fundacja Rozwoju KUL, 152–162.
- Re, G.B. 2011. Jan Paweł II, Europa i korzenie chrześcijańskie. *L'Osservatore Romano (wyd. pol.)*, 32(8-9), 51–53.
- Sobór Watykański II. 2002. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. W: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*. Poznań: Pallottinum, 526–606.
- Szacka, B. 2008. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szulist, J. 2016. *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Szulist, J. 2021. *Prawo naturalne w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*. Pelplin: Bernardinum.
- Świątek, J. 2008. Demokracja w nauczaniu papieża, *Człowiek w Kulturze*, 20, 85–100. https://www.czlowiekwkulturze.pl/index.php?option=com_phocadownload&view=category&id=11&Itemid=275&lang=pl.
- Wolska, B., Pąckiński, M. 2012. Tabu i wstyd w literaturze i kulturze. *Napis*, 18, 3–7. <https://rcin.org.pl/dlibra/publication/64961/edition/53869/content>.

 **La mistagogia nella riflessione teologica e letteraria alla luce di “Il Piccolo Principe” di Antoine de Saint- Exupéry**

Mistagogia w refleksji teologicznej oraz literackiej w świetle „Małego Księcia” Antoine de Saint-Exupéry

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę teologiczno-symbolicznej interpretacji dzieła Antoine’a de Saint-Exupéry’ego „Mały Książę” w perspektywie mistagogii chrześcijańskiej. Autor ukazuje, że utwór ten, choć nie ma charakteru teologicznego, może być odczytany jako współczesna forma wtajemniczenia duchowego, prowadząc człowieka ku odkryciu sensu życia, relacji, miłości i nadziei. Analiza, oparta na metodzie hermeneutyki symbolicznej oraz dialogu z Pismem Świętym, patrystyką i dokumentami Kościoła, pozwala ukazać cztery etapy mistagogicznej drogi obecnej w tekście, jak: prostota dzieciństwa, przyjaźń jako droga do prawdy, doświadczenie śmierci jako paschalne przejście oraz czyste spojrzenie serca jako forma kontemplacji. W świetle tego dzieła „Mały Książę” jawi się jako przewodnik duchowy współczesnego człowieka, który w świecie zdominowanym przez technikę i powierzchowność, przypomina o konieczności powrotu do wewnętrznej prostoty, wrażliwości i duchowej głębi. Odczytanie dzieła francuskiego pisarza w kluczu mistagogicznym ukazuje, że literatura może stać się przestrzenią teologicznego poznania i dialogu między wiarą a kulturą, otwierając człowieka na misterium Boga obecnego w codzienności.

Słowa kluczowe: mistagogia, Mały Książę, symbol, duchowość, teologia literatury

Mystagogy in theological and literary reflection in the light of The Little Prince by Antoine de Saint-Exupéry

Abstract: This article attempts a theological and symbolic interpretation of Antoine de Saint-Exupéry’s The Little Prince from the perspective of Christian mystagogy. The author demonstrates that this work, although not theological in nature, can be read as a contemporary

form of spiritual initiation, leading one to discover the meaning of life, relationships, love, and hope. The analysis, based on symbolic hermeneutics and dialogue with Sacred Scripture, patristics, and Church documents, reveals four stages of the mystagogical journey present in the text: the simplicity of childhood, friendship as a path to truth, the experience of death as a paschal passage, and the pure gaze of the heart as a form of contemplation. In light of this work, *The Little Prince* appears as a spiritual guide for modern man, who, in a world dominated by technology and superficiality, reminds us of the need to return to inner simplicity, sensitivity, and spiritual depth. Reading the work of the French writer in a mystagogical key shows that literature can become a space for theological knowledge and dialogue between faith and culture, opening man to the mystery of God present in everyday life.

Keywords: mystagogy, *The Little Prince*, symbol, spirituality, literary theology

Introduzione

La mistagogia, nella tradizione cristiana, è intesa come il processo di introduzione graduale dei credenti al mistero della fede. Le sue origini risalgono alla Chiesa antica, dove questa esperienza aveva un carattere vibrante e comunitario. I Padri della Chiesa come Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio di Milano e Agostino d’Ippona hanno sottolineato che l’iniziazione cristiana non può limitarsi alla preparazione pre-battesimale, ma deve proseguire nella cosiddetta “catechesi mistagogica”¹, cioè nella formazione che segue la ricezione dei sacramenti dell’iniziazione cristiana: Battesimo, Cresima e Comunione (vedi: Cyrillus Hierosolymitanus 1886, 1059-1128).

La mistagogia, in questo approccio, non è meramente un insegnamento didattico, ma un’esperienza viva di fede (una partecipazione viva al mistero di Cristo) che conduce a una comprensione sempre più profonda della Sua presenza nella liturgia e nei sacramenti. La teologia contemporanea, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, ha ripreso questa categoria, interpretandola come un processo dinamico di maturazione della fede, che abbraccia l’intera vita del cristiano e non solo la sua fase catechetica (Sacrosanctum Concilium Œcumenicum Vaticanum II, *Constitutio de Sacra Liturgia*, 1964, n. 6; Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, n. 66-68).

¹ Il termine “mistagogia” deriva dal greco *μυσταγωγία* (da *μύστης*, cioè iniziato, e *άγω* – “condurre”), che significa “introduzione al mistero”.

Nella Chiesa antica, questo termine si riferiva alla catechesi mistagogica, ovvero agli insegnamenti impartiti ai neofiti dopo aver ricevuto il Battesimo, la Cresima e l’Eucaristia. Lo scopo di queste catechesi era quello di spiegare i simboli liturgici e i sacramenti, approfondirne la comprensione e quindi introdurli a un’esperienza più profonda del mistero di Gesù Cristo.

Nel tempo, il concetto di mistagogia si è ampliato fino a comprendere il processo generale di introduzione spirituale all’esperienza del mistero di Dio (simboli, liturgia, Sacra Scrittura ed esperienza comunitaria). La teologia catechetica contemporanea parla di “mistagogia” come di una pedagogia della fede che non si ferma alla conoscenza, ma conduce oltre, all’esperienza e alla trasformazione della vita. A proposito del termine mistagogia Vedi: (Buchta, 2017).

In questo contesto, “Il Piccolo Principe” di Antoine de Saint-Exupéry² emerge come un testo non propriamente religioso, ma dotato di una capacità unica di immergere il lettore in un’esperienza spirituale. L’autore presenta la storia di un giovane Viaggiatore, proveniente dall’Asteroide B-612, che ha deciso di lasciare per conoscere nuove realtà (dall’Asteroide 325 all’Asteroide 330). Il momento centrale del viaggio è l’amicizia con il Pilota-narratore e la decisione di tornare dalla sua amata Rosa.

Dietro questa trama apparentemente semplice, quasi fiabesca, si cela una profonda riflessione, antropologica e spirituale, sul significato della vita, delle relazioni, dell’amore e della morte. La purezza e la semplicità del protagonista, i suoi interrogativi, le sue scelte esistenziali diventano per il lettore un riflesso della propria condizione interiore e necessaria, rivelando ciò che è essenziale e nascosto all’umanità.

L’obiettivo di questo studio è dimostrare che “Il Piccolo Principe” può essere letto come una mistagogia contemporanea che ci conduce, attraverso simboli e immagini, a sperimentare il mistero della vita, dell’amore e della speranza. Tale interpretazione ci permette di leggere l’opera di Saint-Exupéry non solo come una parabola universale sulla condizione umana, ma anche come un testo che può ispirare i credenti a riscoprire la profondità della propria fede e la dimensione esistenziale del Vangelo.

La base metodologica dell’analisi sarà una lettura simbolico-teologica, intesa come l’interpretazione dei simboli letterari alla luce dell’ermeneutica simbolica, della tradizione patristica e della teologia narrativa contemporanea. Questo approccio ci permette di trattare il testo come uno spazio in cui i significati nascosti sotto la superficie della trama aprono il lettore al significato spirituale. Una prospettiva mistagogica, radicata nella teologia liturgica classica e nella tradizione patristica dell’iniziazione, significa leggere l’opera come un percorso di introduzione graduale al mistero, ovvero un processo che plasma la percezione spirituale attraverso i simboli, gli incontri e le esperienze dei personaggi. In questa luce, la letteratura appare come uno spazio di “iniziazione”, perché insegna la sensibilità al mistero, apre all’esperienza di Dio e tocca il cuore umano, dove avviene un’introduzione interiore al cristianesimo. Vale la pena ricordare qui le parole di Leone XIV dalla Lettera apostolica “Disegnare nuove mappe di speranza”, pubblicata nel sessantesimo anniversario della *Gravissimum educationis*. Il Papa sottolinea che l’educazione “forma la trama stessa dell’evangelizzazione” e “davanti a mutamenti rapidi e ad incertezze che disorientano” il patrimonio spirituale e culturale dell’umanità “mostra una tenuta sorprendente”. Laddove

² Antoine Marie Jean-Baptiste Roger de Saint-Exupéry nacque il 29 giugno 1900 a Lione e morì il 31 luglio 1944, durante una missione di ricognizione sul Mar Mediterraneo. Proveniente da una famiglia di profonde tradizioni cattoliche, ricevette un’accurata formazione nelle scuole cattoliche: prima al Collège Notre-Dame de Sainte-Croix a Le Mans, poi a Villefranche-sur-Saône e infine al collegio Villa Saint-Jean a Friburgo, in Svizzera. L’atmosfera religiosa di queste istituzioni, fondata sulla spiritualità cattolica e sull’educazione morale, ebbe un impatto significativo sulla sua formazione e sulla sua idea di antropologia. Ed “Il Piccolo Principe” ne è l’esempio, dove il simbolismo delle relazioni, il senso della responsabilità e la percezione della trascendenza riflettono i temi spirituali presenti nel pensiero dell’autore. Una biografia dettagliata dello scrittore e aviatore francese (vedi: Schiff 1998; Cate 1990).

le comunità restano fedeli alla parola di Gesù Cristo, “non si ritirano, ma si rilanciano”, “aprendo possibilità nuove alla trasmissione della conoscenza e del senso”, “poiché il Vangelo non invecchia, ma fa «nuove tutte le cose» (Ap 21,5)»” (Leone XIV 2025, n. 1.1; Francesco 2024, n. 21). Queste parole sono in armonia con il messaggio senza tempo di “Il Piccolo Principe”, che, come parte di un patrimonio spirituale, educa costantemente il cuore umano alla semplicità, alla spontaneità e alla verità.

1. La mistagogia dell’infanzia, o il segreto per entrare nella semplicità

Nella tradizione cristiana, la mistagogia presuppone che il cammino verso una comprensione più profonda del mistero di Dio richieda non tanto uno sforzo intellettuale quanto, soprattutto, una trasformazione del cuore. L’appello di Gesù, contenuto nel Vangelo di Matteo: “se non vi convertirate e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli” (18,3), non è solo un monito morale, ma il fondamento del cammino iniziatico cristiano. In senso biblico, il bambino non è simbolo di immaturità, ma di naturalezza, purezza di cuore e apertura al dono di Dio (Francesco 2015). L’infanzia spirituale, così intesa, apre la strada alla mistagogia, conducendo alla scoperta della semplicità come porta d’accesso al mistero di Dio.

L’opera di Antoine de Saint-Exupéry “Il Piccolo Principe” può essere letta come una moderna parabola mistagogica. L’eroe titolare non è un mero espediente della narrazione letteraria, ma una figura teologica (immagine di una persona in una relazione primordiale con Dio). Le sue parole, “L’essenziale è invisibile agli occhi” (de Saint-Exupéry 2015, 100), richiamano la beatitudine evangelica: “Beati i puri di cuore, // perché vedranno Dio” (Mt 5,8). In questo approccio, l’infanzia diventa una categoria ermeneutica, grazie alla quale “Il Piccolo Principe” appare come una guida spirituale. Non impartisce conoscenze, ma ci introduce all’esperienza del mistero attraverso la sua semplicità e la sua sincera sensibilità.

I primi incontri del Piccolo Principe con gli adulti sono una critica sottile, ma chiara, della mentalità che esclude l’umanità dal mistero. Il Re, che vuole governare tutto, il Vanitoso, che brama adorazione e ammirazione costanti, l’Ubbriacone caduto nella dipendenza, l’Uomo d’affari, che conta costantemente le stelle, incarnano una mentalità di autosufficienza, dominio e calcolo; il Lampionaio, che aderisce a una *routine* lavorativa imposta, e il Geografo, che impara a conoscere il mondo non attraverso la propria esperienza, ma attraverso le esperienze degli altri. Questi stessi personaggi contrastano con l’atteggiamento del bambino, che vive nella contemplazione e nello stupore della realtà. Antoine de Saint-Exupéry, attraverso una sottile ironia e un minimalismo poetico, rivela una caricatura antropologica dell’uomo moderno, che ha perso quel candore interiore dell’infanzia. I suoi dipinti allegorici rivelano

il dramma di un uomo che ha abbandonato la relazione in favore del dominio, l'ammirazione in favore della vanità, la contemplazione in favore del possesso, la verità in favore dell'apparenza, la libertà in favore dell'abitudine e la conoscenza in favore dell'informazione.

Ognuno di questi poli opposti rivela un processo di degrado spirituale, in cui non si vive più in presenza del Mistero, ma in uno spazio di calcolo e controllo. Antoine de Saint-Exupéry mostra al lettore che la perdita dell'infanzia spirituale non riguarda l'innocenza, ma la sostituzione del dono con l'autosufficienza, della semplicità con l'ambizione e dell'apertura con il bisogno di possedere. In questo modo, "Il Piccolo Principe" non è una favola su un bambino, ma uno specchio mistagogico in cui l'adulto prende coscienza del proprio impoverimento spirituale: dall'essere al possedere, dall'adorazione all'utilitarismo, dal mistero alla manipolazione.

Nella tradizione patristica, la semplicità non era associata all'ingenuità, ma alla pienezza della vita. Sant'Ireneo di Lione scrisse: *Gloria enim Dei vivens homo: vita autem hominis visio Dei* ("La gloria di Dio è l'uomo vivente, e la vita dell'uomo è vedere Dio") (Irenæus 1856, 1037). Nel contesto di *Adversus hæreses*, ciò si riferisce a una persona che partecipa all'economia salvifica di Dio, aperta all'azione dello Spirito. La semplicità, intesa come integrità e trasparenza della vita, diventa la condizione per entrare nel mistero. In questo senso, il Piccolo Principe, che non perde la capacità di meraviglia e di fiducia, realizza ciò che i Padri della Chiesa chiamavano *εὐλικρίνεια καρδίας* (sincerità del cuore verso Dio) (Gregorius Nyssenus 1857, 1270).

Nel suo libro "Gesù di Nazareth", Joseph Ratzinger-Benedetto XVI sottolinea che l'infanzia spirituale non è una forma di infantilismo, ma un riconoscimento radicale della propria dipendenza da Dio (Joseph Ratzinger-Benedetto XVI 2007, 392-393; Benedetto XVI 2012, n. 68; Giovanni Paolo II 1994). Per il cristiano, è un atteggiamento che permette di vivere la quotidianità come spazio di incontro con il Mistero. In questa prospettiva, "Il Piccolo Principe" dimostra che la semplicità di cuore e la capacità di meraviglia sono la via verso la mistagogia della vita quotidiana, in cui relazioni, amicizia e fedeltà diventano segni sacramentali della presenza di Dio.

In questo modo, l'opera di Saint-Exupéry funge da guida mistagogica contemporanea. Non offre risposte preconfezionate, ma introduce il lettore all'esperienza del mistero attraverso il simbolo, il paradosso e l'immagine. Come gli antichi mistagoghi, l'autore di "Il Piccolo Principe" non spiega il mistero, ma lo svela, invitando a una trasformazione di prospettiva e a un ritorno all'incanto del cuore. In altre parole, è un ritorno a quello spazio in cui Dio diventa visibile.

2. L'amicizia come via verso la verità. La mistagogia delle relazioni

Se il primo passo della mistagogia è entrare nella semplicità di un bambino, il passo successivo è imparare a relazionarsi. La tradizione cristiana presenta il cammino verso Dio non come un cammino solitario, ma come un cammino attraverso legami d'amore e di amicizia. Nel Vangelo di Giovanni, Gesù dice ai suoi discepoli: “Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi” (15,15). L'amicizia, quindi, appare come una forma speciale di rivelazione, un luogo in cui la verità diventa comunicabile, perché nasce in uno spazio di fiducia, reciprocità e dono.

L'incontro del Piccolo Principe con la Volpe è il centro della mistagogia delle relazioni. La Volpe introduce il protagonista alla logica del legame, pronunciando una delle parole più importanti del libro, e forse anche della letteratura: addomesticare, “significa «creare dei legami»...” (de Saint-Exupéry, 93). Questa semplice definizione nasconde un profondo significato teologico. “Addomesticare” può essere inteso come un gesto sacramentale (un segno visibile di una realtà invisibile). Nel processo di “addomesticamento”, il Piccolo Principe impara che una vera relazione richiede ritualità, pazienza e fedeltà (de Saint-Exupéry, 96-97). Si tratta di gesti concreti di presenza che creano un legame invisibile. Proprio come il sacramento rende presente la grazia, così la relazione, attraverso i gesti quotidiani, rende presente l'amore. La mistagogia delle relazioni, in questa accezione, è un percorso per scoprire che l'amore non è un'idea astratta, ma un evento incarnato nella vita quotidiana.

La tradizione patristica conferma questa intuizione. Nelle sue “Confessioni”, Agostino d'Ipbona definisce l'amico *alter ego* (“secondo sé”) (Aurelius Augustinus 1877a, 698). Altrove, sottolinea che la vera amicizia è possibile solo in Dio, poiché Egli stesso è il vincolo che unisce le anime nella verità (Aurelius Augustinus 1877a, 696; Aurelius Augustinus 1877b, 163). L'amico, quindi, non è semplicemente un compagno di vita, ma un'icona della presenza di Dio, in cui si apprende la verità su se stessi e sul Creatore. In questa prospettiva, la Volpe diventa figura del mistagogo, che, esigendo pazienza e fedeltà, introduce il Piccolo Principe al mistero della relazione. Gli rivela la verità che “si vede bene solo col cuore” (de Saint-Exupéry, 99-100), e che quindi solo l'amore è capace di conoscere la verità.

Nella sua prima enciclica, *Deus caritas est*, Benedetto XVI ci ricorda che l'amore non è accessorio della verità, ma la sua via. Scrive il Papa: “A partire da questo sguardo il cristiano trova la strada del suo vivere e del suo amare” (Benedetto XVI 2006, n. 12). Questo sguardo nasce dall'incontro con l'amore di Dio, che trasforma il cuore e plasma il modo in cui percepiamo la realtà. Il Papa prosegue: “L'incontro con le manifestazioni visibili dell'amore di Dio può suscitare in noi il sentimento della gioia, che nasce dall'esperienza dell'essere amati. Ma tale incontro chiama in causa anche la nostra volontà e il nostro intelletto. Il riconoscimento del Dio vivente è una via verso l'amore, e il «si» della nostra volontà alla sua unisce intelletto, volontà e sentimento nell'atto totalizzante

dell'amore. Questo però è un processo che rimane continuamente in cammino: l'amore non è mai «concluso» e completato; si trasforma nel corso della vita, matura e proprio per questo rimane fedele a se stesso” (Benedetto XVI 2006, n. 17). L'amicizia, in questa prospettiva, ha un carattere mistagogico, perché attraverso gesti e sacrifici quotidiani, rivela una realtà più grande che sensi non percepiscono. La relazione tra il Piccolo Principe e la Volpe, costruita sulla pazienza, il rito e la fedeltà, può essere letta come una parabola della sacramentalità quotidiana. Essa mostra come ogni vera relazione sia luogo di rivelazione di Dio, che è amore (cfr. 1 Gv 4,8.16).

La mistagogia delle relazioni, tuttavia, non si esaurisce con il mero “addomesticamento”, ma conduce alla verità della responsabilità. La volpe dice: “Diventi responsabile per sempre di ciò che hai addomesticato” (de Saint-Exupéry, 100). Queste parole, diventate un canone della letteratura mondiale, esprimono l'essenza dell'etica cristiana, dove l'amore non è un sentimento passeggero, ma un impegno. L'amicizia è un “sacramento” non solo perché rivela la verità, ma anche perché dura e richiede fedeltà. La fedeltà può essere intesa qui come la sua forma liturgica, e la responsabilità come una comunione quotidiana. In questo modo, “Il Piccolo Principe” insegna che la verità si rivela nell'amore e l'amore matura nella responsabilità.

Letto in questa prospettiva, l'incontro con la Volpe diventa il cuore della mistagogia che pervade l'intero libro. Rivela che l'accesso al mistero non avviene nella contemplazione solitaria, ma in una relazione che, seppur fragile e impegnativa, conduce a Dio, fonte di ogni amicizia.

3. La mistagogia della morte. Transizione e speranza escatologica

Il viaggio del Piccolo Principe culmina nel suo incontro volontario con il serpente, che, fin dalla prima lettura, evoca associazioni con il mistero della morte. Il serpente, presentato in modo discreto e simbolico, non è semplicemente una creatura velenosa, ma una figura di transizione: “Colui che tocco, lo restituisco alla terra da cui è uscito” (de Saint-Exupéry, 86). L'eroe accetta consapevolmente questo incontro per tornare a casa sul suo asteroide B-612 (de Saint-Exupéry, 122), lasciandosi alle spalle il suo corpo terreno come un guscio abbandonato (de Saint-Exupéry, 121-122). Questo motivo evoca chiaramente il concetto cristiano della morte come Pasqua, cioè un passaggio verso la pienezza della vita.

La scena del morso del serpente, come la croce, combina elementi di apparente sconfitta e gloria nascosta. Il narratore vede solo un corpo disteso sulla sabbia, ma in realtà avviene una transizione: il Piccolo Principe torna al suo pianeta (de Saint-Exupéry, 123-124), al mondo che è la sua casa. In questo modo, l'opera di Antoine de Saint-Exupéry introduce il lettore alla logica del mistero pasquale: la vita nasce dall'abbandono e la morte non è la fine, ma la porta verso la pienezza (Daniélou 1994, 23).

Nel Vangelo secondo Giovanni, Gesù afferma: “Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore. Se no, vi avrei mai detto. «Vado a prepararvi un posto?»” (14,2). La certezza di Gesù Cristo è illuminata dal simbolo del “ritorno a casa” del Piccolo Principe, che può essere letto come un’immagine letteraria della speranza escatologica, come l’anelito del cuore umano verso la patria d’origine. Evitando la terminologia religiosa, Saint-Exupéry trasmette in linguaggio poetico la stessa intuizione che il cristianesimo esprime nel simbolismo della “patria celeste” (cfr. Fil 3,20; Rm 8,25; Col 3,1-4; Eb 11,13-16; Ap 21,2). La morte, quindi, non diventa negazione della vita, ma momento di ritorno alla Fonte.

La tradizione dei Padri della Chiesa ha interpretato la morte proprio in questa luce. Non come fine dell’esistenza, ma come passaggio verso la pienezza della vita. San Cipriano di Cartagine scrisse nella sua opera *De mortalitate*: “Nessuno di noi pianga la morte, poiché sappiamo che essa è un passaggio alla vita” (Cyprianus Carthaginensis 1891, 618.623). Altrove, lo stesso autore sottolinea che la morte è una nascita all’immortalità, perché conduce l’uomo dalla mortalità alla partecipazione della vita di Dio (Cyprianus Carthaginensis 1891, 620). Per i primi cristiani, questa era una verità profondamente radicata nella fede pasquale, dove il giorno della morte era chiamato *dies natalis*, ovvero “giorno della nascita al cielo”. In questa comprensione, la morte non è la fine, ma l’inizio dell’unione con Gesù Cristo Risorto, che attraverso la morte è passato alla vita, aprendo ai credenti la via della speranza.

La teologia contemporanea prosegue questa tradizione, approfondendo la comprensione del mistero della morte e della vita alla luce dell’insegnamento della Chiesa. Nella sua lettera *Placuit Deo*, il Dicastero per la Dottrina della Fede ci ricorda che la salvezza portata da Gesù Cristo non consiste solo nel rinnovamento morale dell’uomo, ma in una reale unione con Lui, che vince il peccato e la morte (Congregazione per la Dottrina della Fede 2018). La salvezza portata da Gesù consiste nello stringersi a Lui e nel farsi partecipi della sua vita, che è vittoria sul peccato e sulla morte. Emerge che la salvezza non consiste in un’evasione dal mondo né in un’esperienza meramente interiore, ma nella condivisione della realtà pasquale, ossia il passaggio dalla morte alla vita compiuta in Gesù Cristo.

In modo analogo, il Dicastero per la Dottrina della Fede, nel suo successivo documento *Samaritanus bonus*, sottolinea che la morte non è la fine, ma un passaggio verso l’eternità, in cui Dio accoglie l’uomo nella sua casa (Congregazione per la Dottrina della Fede 2020). La Chiesa ricorda che l’esperienza della morte, spesso percepita come drammatica e definitiva, diventa, alla luce della fede, un atto di affidamento. Si tratta di una sorta di “sì” definitivo rivolto a Dio, che conduce l’uomo verso la pienezza della vita. In questa prospettiva, la morte del Piccolo Principe può essere letta come un’introduzione mistagogica al mistero della speranza. Questo passaggio simbolico, che svela il senso della vita, mostra che l’amore non si esaurisce con la morte, ma apre l’uomo all’eternità. In questo modo, il racconto letterario di Antoine de Saint-Exupéry risuona con la comprensione cristiana della Pasqua: “Chi ama la propria vita, la perde e chi odia la propria vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna” (Gv 12,25).

La scena letteraria del morso del serpente è quindi un simbolo pasquale di trasformazione. Il lettore, accompagnando il giovane Eroe, viene introdotto a un'esperienza che la teologia descrive come *transitus*, cioè un passaggio dal tempo all'eternità, dalla terra al cielo. Qui, Saint-Exupéry non fa del moralismo, ma lascia che la conoscenza della morte diventi un viaggio mistagogico. Cioè, attraverso la partecipazione emotiva al mistero del passaggio, il lettore entra in uno spazio di fede. La morte del Piccolo Principe rivela ciò che il cristianesimo interpreta alla luce della Resurrezione: che l'amore è più forte della morte (cfr. Ct 8,6-7; 1 Cor 15,26).

In questo modo, "Il Piccolo Principe" diventa non solo una storia sull'infanzia e l'amicizia, ma anche sul passaggio definitivo: la Pasqua della vita. La morte (intesa come ritorno a casa) ci insegna che ogni autentico atto d'amore contiene il seme della speranza, e la speranza escatologica non è altro che la fede nell'incontro finale con il Dio dell'amore.

4. La mistagogia del cuore che ha capacità di discernere, ovvero l'ermeneutica dello sguardo puro

Le parole della Volpe, "si vede bene solo col cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi" (de Saint-Exupéry 2015, 99-100), costituiscono il culmine dell'intero viaggio del Piccolo Principe. Questa frase, spesso citata come aforisma morale, possiede in realtà una dimensione più profonda, mistagogica. Indica la necessità di passare dalla visione superficiale alla contemplazione, dallo sguardo esteriore al vedere "con gli occhi del cuore". Ciò dimostra che le persone, indipendentemente dall'età, "chiedono profondità" (Leone XIV 2025, n. 10.3).

Uno sguardo simile non è meramente un atto cognitivo, ma una partecipazione alla verità. Nella spiritualità cristiana, corrisponde alla beatitudine evangelica: "Beati i puri di cuore, // perché vedranno Dio" (Mt 5,8). La purezza del cuore non è qui una categoria morale, ma epistemologica. Significa una purificazione interiore che apre la persona alla conoscenza di Dio, del mondo e di sé stessi alla luce dell'amore.

Nella Lettera agli Efesini, san Paolo prega: "illumini [Dio] gli occhi del vostro cuore per farvi comprendere a quale speranza vi ha chiamati" (Ef 1,18). Qui, l'Apostolo usa l'espressione "occhi del vostro cuore" (*τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας*), tipica della tradizione biblica, per esprimere l'idea di visione spirituale, di conoscenza che scaturisce dall'amore e dalla fede. Questa idea è ulteriormente sviluppata da san Gregorio di Nissa, che nelle sue "Omellerie sul Cantico dei Cantici" insegna che un cuore purificato dalla passione diventa uno specchio che riflette l'immagine della bellezza divina (Gregorius Nyssenus 1858, 823). Per il Padre della Cappadocia, vedere Dio non significa una visione statica dopo la morte, ma un processo dinamico di cambiamento dello sguardo, ora nel presente, in cui il cuore si inclina gradualmente a vedere il bene.

In questo contesto, “Il Piccolo Principe” assume la dimensione mistagogica di una guida. Viaggiando attraverso i pianeti, il protagonista incontra persone la cui prospettiva è stata ridotta all’interesse personale, alla vanità o al potere. Solo l’incontro con la Volpe e l’esperienza dell’“addomesticamento” gli aprono il cuore a un nuovo modo di percepire. Da quel momento in poi, il piccolo Viandante inizia a vedere “sacramentalmente”, percependo nell’esterno un segno di una realtà invisibile. Come nella liturgia, un segno non è un simbolo vuoto, ma la partecipazione a un mistero. Il Piccolo Principe, quindi, insegna una prospettiva che non si ferma alla superficie, ma penetra nelle profondità dell’essenza.

Questa visione “sacramentale” ha una doppia dimensione: esistenziale ed epistemologica. Esistenziale, perché trasforma il modo di stare al mondo, insegnando un atteggiamento di gratitudine e di attenzione, che si scopre nelle relazioni quotidiane di dono. Epistemologica, perché fa dell’amore una via di conoscenza. Benedetto XVI ci ricorda che l’amore apre gli occhi (Benedetto XVI 2006, n. 31), e grazie ad esso la conoscenza diventa partecipazione alla verità, non possesso di essa. In questo spirito, Papa Prevoist integra e sviluppa l’intuizione che fu di Papa Ratzinger e nota che “non bastano aggiornamenti tecnici: occorre custodire un cuore che ascolta, uno sguardo che incoraggia, una intelligenza che discerne” (Leone XIV 2025, n. 5.2). Questo modo di conoscere presuppone il coinvolgimento integrale della persona e conduce a un “cuore che vede”, che non è solo una metafora spirituale, ma un’ermeneutica radicata nella luce del bene.

La mistagogia del “cuore che vede” in “Il Piccolo Principe” è quindi di natura iniziatica, ovvero conduce il lettore da uno sguardo esteriore a uno sguardo contemplativo. Antoine de Saint-Exupéry, come i grandi maestri spirituali, non fornisce risposte preconfezionate, ma invita all’esperienza. Attraverso la semplicità della relazione, il rituale dell’“addomesticamento” e la tenerezza dello sguardo, il suo racconto diventa una mistagogia di un cuore puro che ci insegna a vedere il mondo alla luce dell’amore.

“Si vede bene solo col cuore” (de Saint-Exupéry, 99-100) non è solo sapienza sull’amore, ma il culmine del cammino mistagogico: un cuore purificato vede Dio, e in Lui il mondo, gli altri e se stesso. A questo punto, la narrazione letteraria si interseca con la teologia: un cuore trasformato dall’amore diventa luogo di conoscenza e contemplazione, uno sguardo puro che partecipa della verità. Da qui, Leone XIV indica l’urgenza di “disegnare nuove mappe di speranza” (Leone XIV 2025, 11.1) e di senso, capaci di guidare l’uomo attraverso la complessità della modernità verso la vera profondità.

Riassunto

L’analisi ci permette di interpretare “Il Piccolo Principe” come un testo dal carattere spiccatamente mistagogico. Non si tratta semplicemente di una favola letteraria sul viaggio del piccolo Eroe, ma di un racconto che, come l’antica catechesi mistagogica, guida il lettore

attraverso successive tappe di iniziazione al mistero della vita e della fede. Nella prima tappa, si scopre la semplicità del bambino: entrare in un atteggiamento di fiducia e purezza di cuore, che è la condizione principale per conoscere Dio (cfr. Mt 18,3). Nella seconda, attraverso l'esperienza dell'amicizia e dell'"addomesticamento", la verità della relazione si rivela come segno sacramentale della grazia che plasma la conoscenza della verità. Nella terza tappa, il lettore si confronta con il mistero della morte, leggendo la scena del morso del serpente e del ritorno del Piccolo Principe come figura della Pasqua e della speranza escatologica (cfr. Gv 14,2). Infine, il culmine di questo cammino è un "cuore che vede", uno sguardo purificato, capace di contemplare e riconoscere l'"invisibile" nella luce della presenza di Dio (cfr. Mt 5,8; Ef 1,18).

Intesa in questo modo, la mistagogia di "Il Piccolo Principe" è particolarmente rilevante nel contesto contemporaneo. In un'epoca in cui gli adulti stanno perdendo sempre più la capacità di contemplazione, semplicità e fiducia, la storia di Antoine de Saint-Exupéry può fungere da "nuova iniziazione" al mistero della fede. Non attraverso la morale, ma attraverso simboli, immagini ed esperienze, l'autore introduce il lettore in uno spazio di trasformazione spirituale. Come nell'antica catechesi mistagogica, questa è un'esperienza che non solo istruisce, ma conduce all'incontro con il mistero. In questo senso, "Il Piccolo Principe" può diventare una risorsa per i cristiani del XXI secolo (e non solo), soprattutto per coloro che cercano, nella complessa realtà della vita adulta, una riscoperta della semplicità evangelica; del valore delle relazioni, del significato cristiano della morte e di uno sguardo puro del cuore.

La storia di Antoine Saint-Exupéry, letta attraverso una lente mistagogica, emerge come una pedagogia spirituale (vedi: Cichosz 2012, 243-253; Cichosz 2016, 123-140; Cichosz 2021, 243-260): ci conduce dal bambino interiore al discepolo di Gesù Cristo, insegnandoci come navigare le successive fasi della vita alla luce del mistero. Una tale lettura, radicata nella tradizione biblica e patristica, apre all'uomo moderno il cammino di iniziazione alla fede, rendendo "Il Piccolo Principe" non una fiaba per bambini, ma una guida al mistero dell'esistenza e alla presenza di Dio.

Leggere "Il Piccolo Principe" attraverso una lente mistagogica dimostra che la letteratura, anche se non creata con intenzioni religiose, può diventare uno spazio di intuizione teologica ed esperienza spirituale. I simboli, le relazioni e gli interrogativi esistenziali scritti da Antoine de Saint-Exupéry rivelano le dinamiche di grazia e mistero che conducono l'umanità all'incontro con Dio. In questo modo, la letteratura diventa uno strumento della mistagogia, un invito a partecipare alla verità attraverso la bellezza, la bontà e il significato.

Allo stesso tempo, leggere l'opera attraverso la lente dell'ermeneutica simbolica ci permette di vedere che il potenziale teologico è presente anche nella cultura secolare. La sensibilità al simbolo e alla relazione, insita nella tradizione interpretativa cristiana, apre uno spazio di dialogo tra teologia e scienze umane, tra fede e cultura, contemplazione e immaginazione. Inteso in questa luce, "Il Piccolo Principe" non separa l'uomo dal mondo, ma lo aiuta a percepire in esso tracce di trascendenza e un significato che trascende il visibile.

La mistagogia, radicata nell'esperienza della Chiesa antica, conserva così la sua attualità anche nel XXI secolo. In un mondo in cui l'esperienza di fede è spesso ridotta a concetti, emozioni o dichiarazioni morali, la mistagogia restituisce la dimensione originaria dell'incontro con il mistero. Una dimensione che coinvolge tutta la persona: l'intelletto, i sentimenti, il cuore. Il racconto di Saint-Exupéry, letto in questa prospettiva, può diventare una guida spirituale per i lettori contemporanei, un invito a scoprire Dio nella semplicità, nelle relazioni, nell'esperienza dell'amore e nello sguardo puro del cuore. “Il Piccolo Principe” diventa così non solo una parabola letteraria sull'umanità, ma anche una testimonianza discreta della verità teologica che solo chi si lascia guidare dal mistero impara veramente a vedere.

Literatura

- Aurelius Augustinus. 1877a. Confessionum. IN: J. -P. Migne (red.), *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, 32. Paris: Apud Garnier Fratres, 659-868.
- Aurelius Augustinus. 1877b. De Vera Religione, IN: J. -P. Migne (red.), *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, 34. Paris: Apud Garnier Fratres, 121-172.
- Benedetto XVI. 2006. Literæ encyclicæ “Deus caritas est” de christiano amore, IN: *Acta Apostolicæ Sedis* 98 (3). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 217-252.
- Benedetto XVI. 2012. Adhortatio Apostolica Postsynodalis “Africæ munus” sulla Chiesa sur l'Église en Afrique au Service de la Réconciliation, de la Justice et de la Paix, IN: *Acta Apostolicæ Sedis* 104 (4). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 239-314.
- Buchta, R.J. 2017. *Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim*, Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Cate, C. 1990. *Antoine de Saint- Exupéry. His Life and Times*, New York: Athena.
- Cichosz, W. 2012. Biblijne wychowanie parentyczne. Od pedagogiki do pedagogii, *Studia Katechetyczne*, 8, 243-253.
- Cichosz, W. 2016. Pedagogia czy pedagogika. Recepcja aksjologii terminologicznej, IN: M. Marczewski (red.), *Pedagogika rodziny. Podejście systematyczne*, 1. Gdańsk: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, 123-140.
- Cichosz, W. 2021. *Terminological considerations of religious education in Poland*, „Cauriensia”, 16, 243-260.
- Congregazione per la Dottrina della Fede. 2018. Lettera “Placuit Deo”, su alcuni aspetti della salvezza cristiana: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_it.html (accesso: 11.11.2025)
- Congregazione per la Dottrina della Fede. 2020. Lettera “Samaritanus bonus” sulla cura delle persone nelle fasi critiche e terminali della vita: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200714_samaritanus-bonus_it.html (accesso: 11.11.2025)

- Cyprianus Carthaginensis. 1891. De mortalitate, IN: J. -P. Migne (red.), *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, 4, Paris: Apud Garnier Fratres, 603-624.
- Cyrrillus Hierosolymitanus. 1886. Catecheses mystagogæ quingue, IN: J. -P. Migne (red.), *Patrologiæ cursus completus. Series Græca*, 33, Paris: Apud Garnier Fratres, 1059-1128.
- Daniélou, J. 1994. *Plantonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier.
- de Saint-Exupéry A. 2015, *Il Piccolo Principe*, Vittorio Veneto: Dario De Bastiani Editore.
- Francesco. 2015. Udienza Generale 14 ottobre 2015: La Famiglia 29. Promesse ai Bambini: https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151014_udienza-generale.html (accesso: 10.11.2025)
- Francesco. 2024. Epistula de pondere litterarum in institutione, IN: *Acta Apostolicæ Sedis* 116 (9). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1103-1116.
- Giovanni Paolo II. 1994. Lettera ai bambini nell'Anno della Famiglia: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_13121994_children.html (accesso: 11.11.2025)
- Gregorius Nyssenus. 1857. De Beatitudinibus. Oratio VI, *Patrologiæ cursus completus. Series Græca*, 7, Paris: Apud Garnier Fratres, 1263-1278.
- Gregorius Nyssenus. 1858. In Cantica canticorum. Homilia III, IN: J. -P. Migne (red.), *Patrologiæ cursus completus. Series Græca*, 44, Paris: Apud Garnier Fratres, 807-820.
- Irenæus. 1857. Adversus hæreses, IN: J. -P. Migne (red.), *Patrologiæ cursus completus. Series Græca*, 7, Paris: Apud Garnier Fratres, 431-1224.
- Leone XIV. 2025. Lettera apostolica "Disegnare nuove mappe di Speranza", Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione. 2020. *Direttorio per la Catechesi*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ratzinger J.-Benedetto XVI. 2007. *Gesù di Nazaret. Dal battesimo alla trasfigurazione*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Sacrosanctum Concilium Œcumenicum Vaticanum II. 1964. Constitutio de Sacra Liturgia, IN: *Acta Apostolicæ Sedis* 56 (2). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 97-138.
- Schiff, S. 1988. *Antonie de Saint-Exupéry. Wielki Mały Książę XX wieku*, tłum. O. Stanisławska, Warszawa: Alfa.

ARTYKUŁY
nauki humanistyczne



„Ta muzyka... taka przecież cudna”. Troska o spuściznę kompozytorską Jerzego Gablenza w listach wdowy po kompozytorze do syna z lat 1939–1952

Streszczenie: W niniejszym artykule autor przybliży wybraną korespondencję Małgorzaty Gablenzowej, wdowy po kompozytorze Jerzym Gablenzie, do swego syna Tomasza. Przywoływane fragmenty listów pochodzą z lat 1939–1952 i przechowywane są w Bibliotece Narodowej w Warszawie.

Zachowana korespondencja staje się wymownym świadectwem podejmowanych wysiłków, mimo różnego rodzaju trudności, aby twórczość Jerzego Gablenza ocalić od zapomnienia; aby osoba kompozytora i dzieła, które po sobie zostawił były obecne w świadomości Polaków; by o tej twórczości mówiono i by była ona obecna w programach koncertowych i repertuariach operowych.

Słowa kluczowe: Epistolografia, Jerzy Gablenz, Małgorzata Gablenzowa, Tomasz Gablenz, twórczość kompozytorska.

Title: “This music... is so wonderful.” Concern for Jerzy Gablenz’s compositional legacy in letters from the composer’s widow to her son from 1939–1952

Summary: In this article, the author takes a closer look at selected correspondence of Małgorzata Gablenzowa, widow of the composer Jerzy Gablenz, with her son Tomasz. The cited fragments of letters date from 1939–1952 and are kept in the National Library in Warsaw.

The preserved correspondence becomes an eloquent testimony to the efforts made, despite various difficulties, to save Jerzy Gablenz’s work from oblivion; to ensure that the composer and the works he left behind were present in the consciousness of Poles; to ensure that this work was talked about and was present in concert programs and opera repertoires.

Keywords: Epistolography, Jerzy Gablenz, Małgorzata Gablenzowa, Tomasz Gablenz, compositional work.

Wstęp

Jerzy Gablenz urodził się 23 stycznia 1888 roku w Krakowie. W 1913 roku ukończył studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim. Studiował również grę na organach, teorię muzyki i kompozycję. Grał na fortepianie, wiolonczeli i na flecie. Jako flecista współpracował z Orkiestrą Lwowską. Uczył też gry na tym instrumencie w Instytucie Muzycznym w Krakowie (Kaczorowski 2023, 7). Zajmował się również kompozycją. W jego dorobku twórczym znajduje się opera *Zaczarowane koło*, symfonie, poematy i wariacje symfoniczne, koncert fortepianowy, sonata wiolonczelowa oraz liczne pieśni (Kaczorowski 2023, 7). Choć muzyka była wielką życiową pasją Gablenza, na co dzień jego życie zawodowe związane było z prowadzeniem przejętej po przodkach fabryki musztardy i octu. To właśnie w sprawach fabryki i nowych kontraktów handlowych 11 listopada 1937 roku Gablenz wyruszył samolotem z Krakowa do Warszawy. Maszyna, lecąca w trudnych warunkach atmosferycznych, rozbiła się niedaleko Piaseczna. W wyniku tej katastrofy Jerzy Gablenz poniósł śmierć (Kaczorowski 2023, 7).

Niezwłocznie po tych tragicznych wydarzeniach najbliżsi kompozytora podjęli wysiłki, aby twórczość ich męża i ojca nie uległa zapomnieniu. Kompletowali jego dzieła, przepisywali je z rękopisów, starali się o wydanie ich drukiem oraz zabiegali o ich publiczne wystawianie.

Niezwykłym świadectwem takiej aktywności jest zachowana korespondencja wdowy po kompozytorze, Małgorzacie Gablenzowej, kierowana do syna Tomasza, zebrana, przepisana i złożona w postaci maszynopisu w Bibliotece Narodowej w Warszawie¹.

W takim kontekście mieści się problem niniejszego artykułu, którego celem jest ukazanie troski o spuściznę kompozytorską Jerzego Gablenza, zawartą w korespondencji matki do syna, pochodzącej z lat 1939–1952. Małgorzata Gablenzowa wszystkie listy pisała w Krakowie i wysyłała je do Tomasza, przebywającego kolejno na Węgrzech, w Niemczech, w Wielkiej Brytanii i w Argentynie². W ten sposób korespondencja kierowana do adresata przebywającego w danym kraju wyznaczy kolejne części artykułu.

¹ Pełny tytuł zbioru brzmi: *Jerzy Gablenz w korespondencji. Jerzy Gablenz (1888–1937). Fragmenty prywatnej korespondencji dotyczącej jego twórczości kompozytorskiej*, zebrał Tomasz Gablenz, Santo Domingo, czerwiec 1979 [maszynopis], Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. III 1.252.327. Oprócz wybranej korespondencji, zbiór zawiera wiele innych cennych informacji, jak wspomnienia o Jerzym Gablenzie autorstwa prof. Jana Gwiazdowskiego, szczegółowy życiorys Jerzego przygotowany przez syna Tomasza, wybrane recenzje koncertów i przedstawień oraz kalendarium koncertów, podczas których wykonywane były utwory Gablenza.

² Kolejne państwa, w jakich przebywał Tomasz to Kanada i Republika Dominikańska. Ze względu na fakt, że osoba syna Jerzego Gablenza nie jest przedmiotem niniejszego artykułu, nie będą podejmowane próby odpowiedzi na pytanie o powody, dla których Tomasz zmieniał miejsca swojego pobytu.

1. Korespondencja z lat 1939–1940, kierowana do syna przebywającego w obozie dla internowanych na Węgrzech

Pierwszy list Małgorzaty Gablenzowej pochodzi z 8 grudnia 1939 roku. Matka informuje w nim syna, że jeszcze nie udało się jej odwiedzić niejakiego Kopycińskiego, pracownika Polskiego Radia, aby zapytać go o rękopisy Jerzego Gablenza, które najprawdopodobniej do wybuchu II wojny światowej były w jego posiadaniu (list 54, s. 23).

W kolejnym liście, datowanym na 14 grudnia 1939 roku, Małgorzata Gablenzowa tak pisze:

„U Kopycińskiego byłam. Partytur Tatusia nie ma u siebie w domu, jedną z piosenek ma wraz ze swoimi rzeczami w szafie. Mówi, że doskonale wie, w którym miejscu w Polskim Radiu. Teraz tam dostępu nie ma. Reszta partytur jest u Fitelberga we Warszawie, który je przeglądał, projektując wybrać którąś na Festiwal krakowski. Kto wie, co się z nimi stało, a szkoda, bo same najlepsze rzeczy” (list 55, s. 23).

W liście z 17 grudnia 1939 roku wdowa po kompozytorze raz jeszcze relacjonuje, że ponownie była u Kopycińskiego, jednak

„on tych partytur nie ma u siebie. Jedną do piosenki z *Wojtusiowej izby* miał w Polskim Radiu razem ze swojemi rzeczami, niestety teraz dostępu tam zupełnie nie ma i nie można nic wiedzieć, co się z tym wszystkim dzieje” (list 56, s. 23).

W dalszej części listu dodaje:

„Wszystkie do reszty partytury miał Fitelberg, bo je przeglądał z myślą o Festiwalu Wawelskim. (...) Jeżeliby Fitelberg miał to przechowane we Filharmonii, to już najgorzej, bo cała Filharmonia spalona. Kto wie, czy sam Fitelberg jest w Warszawie. Już gdyby to zginęło, to naprawdę jakieś fatum zawisło nad kompozycjami Tatusia. Można by w najgorszym wypadku partytury odtworzyć z rozpisanych głosów, ale to straszna robota i już nie autentyczne ręką Tatusia pisane. Nie tracę nadziei, może się przecież odnajdzie wszystko...” (list 56, s. 24).

Z dalszej korespondencji wynika, że syn Tomasz przypomniał matce, iż część rękopisów ojca może być przechowywana w Lipsku. W liście z 7 stycznia 1940 roku Małgorzata stwierdza: „Będę pisała do Lipska, dobrze że przypomniałeś mi o tem”. Poinformowała także syna, że uda się do niejakiego Nierychły (Tomasz wyjaśnia, że był to „pierwszy oboista przedwojennej orkiestry symfonicznej krakowskiej”); to właśnie jemu Gablenz zadedykował *Arabeskę na obój i fortepian* op. 28 nr 6) (list 59, s. 25). Dalej matka tak pisała:

„Bo jakby i głosy, i partytura przepadły, to już z niczego nie można by *Miniaturek* odtworzyć. Nie tracę jednak nadziei. Z Warszawy nie mam jeszcze wiadomości...” (list 59, s. 25).

W liście z 15 stycznia 1940 roku Małgorzata pisała do syna, iż dyrektor filharmonii Fitelberg przebywa za granicą, zaś

„jego żona [została] zabita podczas bombardowania. Mieszkanie ich jest w całości, więc jego siostra, którą Maryncia odszukała podjęła się przepatrzyć nuty – może znajdzie się co z partytur Tatusia. Ewentualnie ma się jeszcze Maryncia zwrócić do Rudnickiego, on pracował w Radiu, może będzie wiedział. Straszna szkoda byłaby, nie tracę jednak jeszcze nadziei. Do Blümera też napiszę. Dziwne doprawdy, jak muzyka Tatusia, taka przecież cudna, a nie ma szczęścia wydostać się na szerszą widownię...” (list 60, s. 25–26).

W zachowanym maszynopisie Tomasz wyjaśnia, że Maryncia to Maria Jeżewska z domu Zajązkowska. Była siostrzenicą Małgorzaty Gablenzowej, zaś Blümer to nieznaną bliżej postać najprawdopodobniej ze świata muzycznego Lipska (list 60, s. 26).

W liście z 6 marca 1940 roku matka informowała syna, że „nie ma jeszcze żadnej wiadomości o partyturach” z Warszawy. Donosiła również, że za niedługo w stolicy miał też być Ormicki, z którym chciała się rozmówić na temat rękopisów męża. Ponadto pisała: „Do Walewskiego pójde, on biedny, prawie nic nie widzi, ma glucomę [czyli jaskrę, łac. glaucoma – przyp. R.K.], podobnie jak ciocia Zosia. Ormicki obiecał kiedy przyjść, wybrać jakąś pieśń na mezzosoprano z pieśni Tatusia, dla swojej żony, która też podobno lekcji śpiewu daje. Nie wiem, czy co dobierze, bo Tatusz lubiał zahaczać o bardzo wysokie tony, w ogóle pisał w bardzo szerokiej skali...” (list 61, s. 26).

20 marca 1940 roku matka z radością poinformowała syna, że z Lipska otrzymała rękopisy *Miniaturek* autorstwa jej męża: „Możesz sobie wyobrazić, jak bardzo się ucieszyłam” (list 64, s. 28).

2. Korespondencja z lat 1945–1947, kierowana do syna przebywającego w północno-zachodnich Niemczech

W liście z 6 grudnia 1945 roku matka informowała syna następującymi słowami: „Wyobraź sobie jak Geiger jest pocziwy – w samą rocznicę śmierci Tatusia urządził audycję radiową, wyłącznie poświęconą twórczości Tatusia. Radio tutejsze co drugą niedzielę o godzinie 11:30 w południe urządził *Sylwetki kompozytorów polskich*, Geiger pamiętał o dacie Tatusia i sam ten dzień właśnie poświęcił Tatusiowi. Miał prześliczne słowo wstępne, z ogromnym uznaniem i pietyzmem mówił o Tatusiu. Staram się, aby otrzymać tekst tego przemówienia, by móc dołączyć do zeszytu, który zapoczątkowałeś...” (list 65, s. 28).

Do Niemiec, z datą 19 maja 1947 roku, został jeszcze wysłany list, w którym Małgorzata odnosi się do pomysłu, aby zinstrumentować niemający tytułu, zachowany w rękopisie utwór opatrzony przez kompozytora opusem 30:

„Wspomniałeś kiedyś o zinstrumentowaniu ostatniego poematu. Trzeba by zabrać się do tego bardzo ostrożnie. Musiałby być ktoś, kto podobnie tworzy, względnie kto wczułby się w ducha kompozycji i charakteru. Doborem, zespołem różnych instrumentów można uzyskiwać takie niesłychane barwy i kontrasty, czasem jedna i ta sama rzecz zupełnie innego wyrazu nabrać może” (list 66, s. 29).

W tym kontekście wdowa po kompozytorze wspomina orkiestrację opery Stanisława Moniuszki, dokonaną przez Gablenza:

„Nigdy nie zapomnę, jak Tatuś instrumentował po tamtej wojnie *Straszny dwór*, kiedy właściwa partytura zaginęła. Chór prząśniczek *U prząśniczki kwiaty rosną* wypadł jak cacko, tak niesłychanie lekko i uroczo. Walewski zachwycał się i pamiętam, że na przedstawieniu takie brawo duże było, że powtarzał to miejsce. Nie chcę przez to odmawiać niczego Moniuszce, bo to nie ma o czym mówić, ale na dowód przytaczam, co znaczy dobór instrumentów. Trzeba by to doskonale przemyśleć, bo masz rację, że szkoda, aby tak leżało i marnowało się” (list 66, s. 29)³.

W swym liście Małgorzata nadmienia również o przesłaniu synowi dwóch zeszytów z pieśniami Jerzego, wydanych nakładem kompozytora, które jednak nigdy nie trafiły do sprzedaży:

„Co do przesłania pieśni – można to zrobić, przyjmują paczki do 1,5 kg wagi bez ograniczenia zawartości i częstotliwości. Nie wiem, ile chcesz egzemplarzy. Też myślałam pójść z tem do księgarń – duży brak nut jest teraz wszelkich, więc przypuszczam, żeby to poszło. Chcę też zabrać do Warszawy przy sposobności, jak tam będę – zwykle jeżdżę raz w miesiącu...” (list 66, s. 29).

3. Korespondencja z lat 1947–1948, kierowana do syna przebywającego w Wielkiej Brytanii

W liście napisanym 23 czerwca 1947 roku wdowa po kompozytorze wspomina chwile spędzone z muzykującym mężem: „Nigdy nie zapomnę tych miłych wieczorów, kiedy Tatuś grał bez końca i tak się samo snuło jedno z drugiego...”. Dalej dodała:

„*Humoreska* [czyli *Arabeska* op. 28 nr 6 – przyp. R.K.] na obój jest przypisana, bo ją grali wówczas w Radiu na poranku specjalnie poświęconym. W imię tego, co Geiger wówczas obiecywał, trzeba by się zakreślić, żeby coś urządzili w jesieni, bo to już 10. rocznica [śmierci – przyp. R.K.] będzie” (list 67, s. 30).

List ten jest także okazją do tego, aby podzielić się z synem wątpliwościami dotyczącymi braku wpłat w ramach honorariów autorskich za emitowanie utworów Jerzego Gablenza w ówczesnych mediach:

³ W maszynopisie przygotowanym przez Tomasza Gablenza znajduje się także „Wspomnienie pośmiertne” autorstwa prof. Jana Gwiazdomorskiego („Czas”, listopad 1937), w którym autor tak pisał: „Podezas wojny [I wojny światowej – przyp. R.K.] zachęcono go [Jerzego Gablenza – przyp. R.K.] do podjęcia wielkiego dzieła zinstrumentowania partu orkiestrowego *Straszego dworu* Moniuszki (...). *Straszny dwór* grano w jego instrumentacji w Krakowie w 1919 roku. Wykonywanie arcydzieła Moniuszki w tej postaci, jaką mu nadał p. Jerzy Gablenz sprawiało jednak duże trudności śpiewakom, którzy musieli wobec zupełnej zmiany orkiestracji uczyć się swych partii na nowo. Z tego powodu inne polskie teatry operowe, a także i opera krakowska w latach późniejszych grywały *Straszny dwór* w wersji oryginalnej”. Zob. *Jerzy Gablenz w korespondencji...*, s. 6.

„W ogóle muszę się pewnymi sprawami teraz zająć i do przepisywania dać niejedno – niestety sama nie mam na to czasu i nie zrobię tego tak ładnie. Muszę też postarać się w Radiu o wypłaceniu tantiem, jakie będą się należały od 45 roku. Niejeden raz grali i śpiewali i tu, i w Katowicach i nic nie przysyłają – trzeba się upomnieć. To nie tak jak dawniej, sami zawsze od razu należność pocztą przekazywali...” (list 67, s. 30).

W liście z 29 lipca 1947 roku matka informowała syna, że zostały wysłane do niego dwie paczki nut:

„W każdej po 7 zeszytów, w jednej I zeszyt, a w drugiej II zeszyt. Więcej nie weszło, bo tylko można posyłać do 1,5 kg wagi. Gdybyś chciał więcej, to znów poślę. *Moje myśli osmętniale* i *Ślad na piasku* nieprzepisane, tak samo i *Arabeska* na obój. Muszę się więcej tym zająć i popchnąć przepisywanie. Bardzo jestem ciekawa, jak się to tam spodoba i co będzie z polskim tekstem, języki sobie połamię, chyba tłumaczyć trzeba będzie...” (list 68, s. 30).

Z zachowanej korespondencji wynika również, że jakaś nieznana z nazwiska osoba, która otrzymała oba zeszyty z pieśniami Gablenza, zgorszona była poetyckimi tekstami, do których kompozytor napisał muzykę. Chodzi między innymi o wiersz Antoniego Waśkowskiego pt. *Śnią mi się cudne Twe oczy*⁴:

„Śnią mi się cudne Twe oczy,
usta w lubośnej piosence,
W złotej ulewie warkoczy
płonie Twe ciało dziewczęce,

W ulewie złotych warkoczy
pałą się tęsknot mych wieki,
Śnią mi się cudne Twe oczy,
ust młodych uśmiech daleki...

Śnią mi się cudne Twe oczy,
słoneczna ulewa włosów,
Miłość co silnie jednoczy,
raj tęsknot z piekłem niebiosów”⁵.

Z kolei w innym wierszu pt. *Jak zorza płoną twe usta*⁶ Waśkowski zawarł między innymi takie słowa: *twe usta grzech i rozpusta, twe ciało harfa niczyja*. W takim kontekście matka w liście z 13 października 1947 roku tak pisze do syna:

„Co do pieśni Tatusia, to czy wszystkie słowami rażą czy tylko te dwie bardziej silne? (...) Pytam dlatego, aby wiedzieć, czym się kierować przy wyborze następnych. Czy dlatego,

⁴ Taki tytuł posiada pieśń J. Gablenza op. 5 nr 2.

⁵ Tekst wiersza na podstawie partytury utworu będącej w posiadaniu autora artykułu.

⁶ Taki tytuł posiada pieśń J. Gablenza op. 5 nr 6.

że tamte dwie pieśni wmieszane są do zeszytów, to w ogóle nie chcą brać zeszytów, czy tylko nie chcą śpiewać specjalnie tych dwóch pieśni? Szkoda byłoby, żeby przez te dwie reszta nie ujrzała światła dziennego” (list 70, s. 31).

W dalszej części listu matka odniosła się do sprawy przepisywania nut: „Śmiesznie, Synku, ujmujesz kwestie przepisywania. Nie rozchodzi się bynajmniej o stronę finansową, tylko o to, by pójść i załatwić, więc nie trap się absolutnie wydatkiem – załatwi się to na pewno. Myślę w pierwszym rzędzie o *Moje myśli osmętniałe*, bo chciałeś i rzeczywiście, że ładne bardzo. Myślałam też sobie, jakiegoś wrażenia doznałeś, gdy po tylu latach przegrałeś sobie te pieśni. One tyle wspomnień ze sobą wiążą i tak wszystko świeżo w oczach staje...” (list 70, s. 31).

W liście z 12 listopada 1947 roku Małgorzata wspomina rocznicę śmierci męża: „Wczoraj 10 lat minęło od śmierci Tatusia – mimo wszystko wydaje mi się jeszcze wszystko bardzo bliskie. Była Msza św. wczoraj o godz. 8 rano na Salwatorze [w komentarzu do tego listu Tomasz dopisał, że na pewno chodzi tu o kościół św. Salwatora, nie zaś o kaplicę cmentarną – przy. R.K.], tam zawsze bardzo lubimy, bo cichutko, taka naprawdę własna Msza jest. Byli wszyscy ludzie nasi, bez wyjątku, wzruszyłam się tem, bo już niewiele pozostało z tych, co Tatusia znali – pozmieniali się – a mimo to też poszli na Mszę św.” (list 71, s. 31–32).

Okazuje się, że rocznica śmierci męża wciąż była dla wdowy otwartą raną, gdyż w liście z 6 stycznia 1948 roku pisała:

„Mimo że to już 10 lat minęło bez Tatusia, ja jeszcze nieraz nie mogę, nieraz mnie to bardzo bierze, ale wówczas na pocieszenie myślę sobie, że Pan Bóg dobrze wie, co robi. Tatuś zawsze taki bardzo wrażliwy i delikatny nerwowo, nie byłby wytrzymał tego wszystkiego, co potem przyszło. Byłby na pewno bardzo nieszczęśliwy. To wymaga nerwów jak postronki, a pamiętasz te śliczne grania wieczorne Tatusia i potem na dobranoc Tatusiowi do ucha *coś czarnego* [chodzi o czekoladę – przyp. R.K.]. Dobrze, kochane czasy. Wakacje, przyjazdy Tatusia na niedzielę...” (list 74, s. 32–33).

W korespondencji z 11 lutego 1948 roku Małgorzata kontynuuje tematy związane z przepisywaniem nut męża:

„Koniecznie muszę się zająć teraz przepisywaniem nut Tatusia, bo nade wszystko niechże świat szerszy pozna, skoro jest okazja po temu, a także i dla Ciebie duża przyjemność. Do *Sonaty wiolonczelowej* jest przepisana partia fortepianowa, brak tylko przepisanej głosu wiolonczeli, a szkoda, bo zdaje się, że na nim były znaczone wszystkie znaki dynamiczne. W rękopisie żadnych znaków nigdzie nie ma” (list 76, s. 33).

W dalszej części listu Małgorzata dzieli się z synem spostrzeżeniami dotyczącymi sytuacji opery w Krakowie i wątpliwościami związanymi z możliwością wystawienia na tej scenie któregoś z dzieł scenicznych Jerzego Gablensa:

„Z operą też tak wciąż chcę się wybrać do Bierdziejewa, który jest tutaj stałym dyrygentem Filharmonii i opery. Operę dają 1–2 razy w tygodniu w teatrze Słowackiego. Ciągłe

tluką te same stare osłuchane rzeczy, nic nowego. Wobec braku nowych wydawnictw nut przypuszczam, że chętnie wzięliby, tylko że obsada taka duża i to, że z pewnością dobrze nie wystawią...” (list 76, s. 33).

W liście z 16 marca 1948 roku matka informuje syna, że muzykolog Zdzisław Jachimecki planuje wydać słownik biograficzny i „chce umieścić też wzmiankę o Tatusiu, żeby mu dać różne daty, recenzje itd. Jak to dobrze, że swojego czasu skatalogowałeś, ogromnie to ułatwia. Naturalnie, że jak tylko ów słownik wyjdzie, zaopatrzę się w niego...” (list 77, s. 35).

Z kolei w liście z 25 maja 1948 roku matka tak pisała do syna: „Nie mogę sobie już zupełnie darować, że nie zdążyłam też posłać Ci nic z przepisanych rzeczy Tatusia, abyś mógł być to pchnąć na obecnym swoim terenie. Rozchodzi się nie tylko o Twoją przyjemność, ale i o to, że nie wykorzystałam okazji, by rzeczy Tatusia nabrały większego rozgłosu. Jednak mimo wszystko bardzo absorbuje mnie moja praca zawodowa...” (list 79, s. 35).

W komentarzu do tego listu Tomasz zapisał, że po śmierci męża Małgorzata przejęła kierowanie i prowadzenie rodzinnego przedsiębiorstwa (list 79, s. 35).

4. Korespondencja z lat 1948–1952, kierowana do syna przebywającego w Quilmes, w Argentynie

W liście z 4 października 1948 roku matka informowała syna, że w łódzkiej filharmonii, gdzie dyrektorem został Ormicki, podczas koncertu wykonany został poemat *Zaczarowane jezioro*.

„Żałowałam bardzo, że nie transmitowali do radia, a jechać nie mogłam. Porządny człowiek z Ormickiego, zawsze pamięta o tych rzeczach, zapewnia, że będzie grał i inne, że wszystkie partytury ma u siebie w porządku, ma *Wariacje symfoniczne* [op. 27 – przyp. R.K.], ma *Symfonię I* [op. 24 – przyp. R.K.], *Turbacza* [czyli *Legendę symfoniczną o Turbaczu* op. 22 – przyp. R.K.]...” (list 80, s. 36).

29 czerwca 1949 roku Małgorzata Gablenzowa informowała syna o spotkaniu jego młodszej siostry Renaty z dyrygentem Geigerem i pojawiającej się nadziei na zaprezentowanie dzieł Jerzego szerszemu gronu publiczności:

„Obecnie Geiger chór ćwiczy. To bardzo poczciwy człowiek i tak zawsze życzliwie o Tatusiu pamięta. Kiedyś w rozmowie Renia wspomniała o koncercie fortepianowym i na jego propozycję zaniósła mu partyturę, jak też partyturę *W górach* i *Wariacji symfonicznych*. Wszystkie inne partytury ma Ormicki obecnie w Łodzi – poza raz jeden wykonanym *Zaczarowanym jeziorem* nie wykorzystał żadnej innej, przynajmniej nic nie pisał do mnie, a zwykle donosił, kiedy i co grać będzie. Dyrektorem tutejszej filharmonii jest obecnie Perkowski, a stałym dyrygentem Krzemiński... Otóż Geiger miał Tatusia partytury

przedstawić Perkowskiemu. Bardzo jestem ciekawa, co z tego wyniknie. Nawet nie umiem sobie wyobrazić tej radości, gdyby się usłyszało odegrany ten koncert. Tak mi się zawsze podobało, jak Tatuś pisał i nieraz później wyjątki przegrywał” (list 84, s. 37).

W dalszej części listu Małgorzata dzieli się swoimi wątpliwościami dotyczącymi ewentualnych wykonawców utworów Gablenza:

„Renia mówiła Geigerowi o Martusiewiczówniej, która jeszcze za życia Tatusia ten koncert miała czas jakiś u siebie, więc może ona mogłaby się najszybciej podjąć wykonania, ale znów obawiam się, że jej gra za nadto zimna i twarda do przeciwieństwa romantycznej twórczości Tatusia. Gdyby znów komu innemu oddać, to nie wcześniej jak za rok można by usłyszeć, zanim całość opanuje doskonale. I tak sama nie wiem, co robić. Bo z jednej strony należałoby łapać sprzyjające okoliczności, nie wiadomo co się zmienić może na przyszły rok, a z drugiej strony tak szalenie, właściwie wszystko, zależy od dobrego wykonania, bo złe wykonanie może od razu z miejsca rzecz położyć. (...) Trochę myślę o Stefańskiej, obecnej laureatce Chopina, dawniejsza Halusia Czernówna, pewnie sobie ją przypominasz. Uchodziła zawsze za cudowne dziecko i rzeczywiście doprowadziła do bardzo poważnych rezultatów. Ton ma ładny, miękki. I jak widzisz, nie wiem zupełnie co wybrać, jak pokierować tym wszystkim. Do Stefańskiej miałabym ułatwioną drogę, bo znam jej rodziców, ją też właściwie, ale nie wiem, czy ona mnie pamięta...” (list 84, s. 37).

W liście z 17 stycznia 1950 roku Gablenzowa informuje syna o planach koncertowych związanych z wykonaniem dzieł Jerzego:

„Pocziwy Geiger projektuje na listopad tego roku koncert tylko Tatusia rzeczy w Częstochowie. Nieduże to środowisko, ale i to dobre na początek. On tam ma swoją orkiestrę i chóry. Byłyby grane koncert fortepianowy (nareszcie) przez tamtejszą pianistkę, niejaką Borowską czy Bobrowską, potem *W górach* i może *Miniaturki*. Naturalnie, że jakby to doszło do skutku, pojechałabym posłuchać. Nade wszystko ogromnie jestem ciekawa koncertu fortepianowego. Geiger miał ochotę wcześniej to zrobić, ale wyperswadowałam mu, że dobre opracowanie partii fortepianowej wymaga sporo czasu. Wobec tego ustalił listopad, że to właśnie rocznica śmierci. Obawiam się, czy i to nie za krótki termin. Dobrze byłoby, gdyby szło też i przez radio, ale wątpię...” (list 85, s. 38).

W dalszej części listu Małgorzata wspomina o dyrygentach: o Fitelbergu, który „siedzi w Katowicach” i zdaje się, że „on nigdy nie miał w ręce Tatusia partytur” (w tym miejscu Tomasz czyni uwagę, że matka najpewniej zapomniała, iż Fitelberg miał wiele partytur Jerzego Gablenza u siebie w domu), o Bierdiajewie, który jest w Poznaniu, i o Perkowskim – dyryktorze filharmonii w Krakowie, „ale nie ma co próbować u niego, bo styl Tatusia będzie na pewno dla niego za romantyczny...” (list 85, s. 38).

Korespondencja do syna była także okazją, aby dzielić się smutkiem z powodu zawieruszenia nut. W liście z 27 maja 1950 roku Małgorzata tak pisała:

„Jestem ogromnie zmartwiona, bo nie mogę znaleźć tej pieśni Tatusia, którą chciałeś mieć: *Skoro przymrużę powieki* na bas. Przewertowałam obie teczki z rękopisami i wszystko

jest w jak największym porządku, poza tą jedną jedyną pieśnią. Zupełnie nie mogę pojąć, co się stać mogło (...). Swojego czasu leżała na fortepianie pomiędzy innymi nutami, bo miała być dla kogoś przepisana – też już nie pamiętam dla kogo. Prawie jestem zupełnie pewna, że nikomu w rękopisie jej nie dawałam, bo to moja zasada. Jeszcze muszę dotrzeć do Geigera i jego się zapytać. Martwi mnie to podwójnie, raz, że w ogóle jej nie ma, a po drugie, że Tobie teraz właśnie na niej zależało. Ona musi wyjść, bo na pewno tylko w domu musiało się ją gdzieś zarzucić. Za to pošlę Ci *O kogutku*, przez Tatusia przepisane, będzie Ci przyjemnie mieć pismo Tatusia, a tu jest w 2 egzemplarzach. W ogóle jak się to wszystko przegląda i przez to na świeżo słyszy – tyle cudnych rzeczy – koniecznie muszę postarać się przepisać przynajmniej te ważniejsze rzeczy, żebyś miał. Chór *Wilki i owca* znalazłam zaczęte przepisywać [sic!] przez Ciebie, więc dokończę i pošlę, może zaśpiewacie kiedy...” (list 88, s. 39–40).

W liście z 16 czerwca 1950 roku Małgorzata donosi synowi o radiowej audycji, podczas której można było wysłuchać utworów Jerzego Gablena:

„Wczoraj po południu były śpiewane w radiu 4 pieśni Tatusia, transmitowane na całą Polskę stąd. Były to *Z Wojtusiowej izby*, *Baj baj baju*, *Trepki z klepki*, *O chodaku* i *O kusym kogutku*. Śpiewała Lodzia Kukawska – to znajoma Jaworzyńskiej, ale dużo, dużo młodsza od niej, tak że to zupełnie ładnie zaśpiewała. Akompaniował jej bardzo dobrze niejaki Müller – to taki tutejszy nadworny akompaniator. Pocziwa Lodzia rano telefonowała, aby radia posłuchać o tym czasie, gdyby nie to, nawet nie bylibyśmy wiedzieli. Tak miło posłuchać, bo z tym łączy się też i tyle wspomnień...” (list 89, s. 40).

W liście z 17 sierpnia 1950 roku Małgorzata informuje syna o nadanej do niego przesyłce z nutami i przypomina domowe koncerty z okresu II wojny światowej:

„Tym razem posłałam już zwykłą pocztą Tatusiowie na chór *Wilki i owca*, przez Tatusia przepisane *O kusym kogutku*... Z manuskryptem *Skoro przymrużę powieki* jeszcze nie zrobiłam, bo to teraz okres urlopowy, wszyscy na rozjazdach, po 1 września doszukam się tego, który śpiewał tę pieśń u nas na koncercie w czasie okupacji niemieckiej. Bo nie wiem, czy wiesz – może jeszcze nie pisałam Ci, że wówczas artyści polscy nie mogli publicznie występować. A tę rzecz zainicjowała Zboińska-Ruszkowska – dziś już nie żyje – dużo pracy włożył w to Geiger, który akompaniował wszystkim i nade wszystko przećwiczył tercet *Gdy ranek majowy*. To się odbyło u nas w domu w maju w którąś z niedziel 42 roku. Miało to raczej charakter towarzyski umyślnie. Zebrała się cała nasza rodzina, trochę znajomych, razem było do 40 osób. Dobrze wówczas śpiewali i nastrój był bardzo przyjemny, a nade wszystko możesz sobie wyobrazić, jaka to dla nas ucztą była. Na ostatku, poza programem, odśpiewała Jaworzyńska cały szereg pieśni. Bo wykonawcami koncertu byli uczniowie i uczennice Zboińskiej-Ruszkowskiej, zresztą już wówczas całkiem samodzielni śpiewacy.

Pytałeś kiedyś, czy *Kusy kogutek* jest na bas – pisany jest na sopran, można by go przetransponować, ale nie wiem, czy wyszedłby ładnie w basie, bo to rzecz lekka, tempo

miejscami dość szybkie, wyobrażam sobie, że bas nie bardzo nadaje się do rzeczy tego rodzaju...” (list 90, s. 40–41).

Listopad oznacza kolejną bolesną rocznicę śmierci Jerzego Gablenza... W liście z 12 listopada 1950 roku wdowa po kompozytorze pisała:

„Wczoraj minęła już 13. rocznica śmierci Tatusia, byłam na Mszy świętej i do Komunii na tę intencję. Niestety, nic z koncertu Tatusia, dziś dowiedziałam się, że nie mają funduszków na honorarium solistów, wobec czego cały piękny program runął. Szkoda, tak bardzo się cieszyłam. Byłabym pojechała, aby usłyszeć. Tak to trudno pchnąć w świat, coraz coś innego na przeszkodzie staje” (list 91, s. 42).

W komentarzu do tego listu syn kompozytora, Tomasz, odnotował, że najprawdopodobniej koncert, o którym pisze Małgorzata był planowany w Częstochowie (list 91, s. 42).

W liście z 17 maja 1951 roku wdowa po Gablenzu informuje syna o propozycjach, jakie otrzymała od władz Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego:

„Mam propozycję, aby rękopisy Tatusia oddać Bibliotece Jagiellońskiej. Zaszczytą to propozycja (...), ale grubo się zastanawiam, co zdecydować. Ciekawam, jakie byłoby Twoje zdanie. Obawiam się, że gdyby chodziło o wykonanie czegoś, trudno byłoby wydestakować daną rzecz z Biblioteki, a wątpię, żeby Biblioteka sama od siebie robiła coś w kierunku publikowania posiadanych rzeczy. Muszę zasięgnąć informacji. Gdyby były odpisy tego wszystkiego, zdecydowałabym się bardzo chętnie, bo wówczas mam swobodną rękę w dysponowaniu materiału całego, albo gdyby zachodziły okoliczności, że nie miałabym miejsca czy możliwości przechować w porządku. Trzeba dobrze rozważyć wszystko pro i contra. Biblioteka Jagiellońska raczej gromadzi wszystko u siebie w celach naukowych i dlatego nie wyobrażam sobie, aby troszczyła się o wykonanie czy wydanie...” (list 92, s. 42).

Z czasem, oprócz Biblioteki Jagiellońskiej, na horyzoncie pojawiła się kolejna instytucja, która zabiegała o spuściznę po Gablenzu, o czym Małgorzata pisała w liście z 15 sierpnia 1951 roku:

„O przepisaniu nut bardzo myślę i zajmę się tym, jak tylko wstanę. Muszę poszukać, czy nie udałoby się przepisać na kalkowym papierze, żeby to móc od razu odbić kilka razy. Przydałoby się i dla Biblioteki Jagiellońskiej, i teraz też wyłoniła się sprawa Biblioteki Polskiego Wydawnictwa Nut, tu w Krakowie, przez którą to jeszcze prędzej może w świat ruszyłyby coś...” (list 94, s. 43).

Pojawiły się także kolejne nadzieje na publiczne wykonania dzieł Gablenza, o czym wdowa pisze w liście z 24 września 1951 roku:

„Pocziwy Ormicki zwrócił się do mnie o operę i koncert fortepianowy. Obecnie pracuje w operze we Wrocławiu i tam chciałby ją wystawić. Poprzednio musi o wszystkim zdecydować Warszawa – może się uda. Posłałam mu wszystkie partytury i już otrzymałam potwierdzenie, że doszły w porządku. W najlepszym wypadku dopiero za rok mogłaby być

wystawiona, zanim wszystkie formalności będą załatwione, no a potem wyćwiczenie. Koncert fortepianowy ćwiczyłyby Langier-Danecka w Katowicach, to też musi być zaakceptowane przez Warszawę zanim na afisz wejdzie. Cudnie byłoby, gdyby z tym koncertem przyjechali do Krakowa, bo więcej osób z rodziny usłyszałoby. W każdym razie gdziekolwiek byłoby grane jedno czy drugie, pojechałabym posłuchać” (list 95, s. 43–44).

Korespondencja jest też okazją do poinformowania syna o decyzji związanej z oddaniem spuścizny Gablenza do bibliotek:

„Pieśni już dałam do przepisania. Niedawno (14 września) wysłałam Ci resztę tych małych partyturok. Z Biblioteką Jagiellońską dałam spokój na razie, ponieważ wszystkie lepsze partytury są obecnie u Ormickiego. A z pieśniami oddałabym dopiero w wypadku, gdybym miała porobione odpisy. Jednak tam leżałoby wszystko martwo, jedynie mogłoby tylko posłużyć komu, gdyby zechciał robić pracę naukową na temat Tatusia, czy jakiś inny pokrewny. Więc myślę, że to jeszcze jest czas z tym, bo na pewno zawsze chętnie przyjmą, cokolwiek się ofiaruje...” (list 95, s. 44).

W liście z 22 listopada 1951 roku Małgorzata informowała syna o kolejnych przepisanych z rękopisów utworach i o przygotowanej dla niego przesyłce:

„Mam już przepisane *Moje myśli osmętniałe*, *Ślad na piasku*, a raczej *W słonecznym blasku* i *Arabeskę* na obój, wyślę to w tych dniach. Liczę, że jak wrócisz z urlopu po świętach, zastaniesz to w domu. Nuty są pisane kolejno jedno za drugim, ze względu na mniejszą wagę przesyłki, bo nie można przekroczyć pół kilograma. Chciałabym coś dalej dać do przepisania, nie wiem, co wolisz, bo jeszcze mam fundusze na to. Myślałam trochę o tych 2 pieśniach do Matki Boskiej, z towarzyszeniem organu. Wprawdzie Tatusz uważał je za słabsze, ale kieruję się tym, że może sprawiłoby Ci to przyjemność, gdybyś sam akompaniował na polskim nabożeństwie. Czy może raczej wolisz wybrać coś z pieśni innych?” (list 96, s. 44).

Kolejny list z 7 marca 1952 roku pełen jest treści związanych z ocaleniem spuścizny kompozytorskiej Jerzego Gablenza:

„Byłam też u Jaworzyńskiej w poszukiwaniu *Skoro przymrużę powieki*. Niestety nie ma tej pieśni, podała, że może Mazanek będzie ją miał, muszę pójść do niego. Jaworzyńska niewiele się zmieniła – pewnie, że znać lata, roztyła się, ale twarz została ta sama. Rozczuliła się moim przyjściem, nawet przyznać się muszę, że popłakałyśmy się obie, wspominając dawne odległe czasy Tatusia. Bardzo serdecznie dopytywała się o wszystkich – nie widziałyśmy się parę dobrych lat, może nawet i 10 lat, kiedy było u nas w domu śpiewanie Tatusia rzeczy, urządzone przez Geigera. I teraz chętnie przysłałaby Jaworzyńska pośpiewać u nas (już naturalnie nie występuje nigdzie), tylko muszę znaleźć kogoś do zaakompaniowania jej – byłoby przecież bardzo przyjemnie. Ty byś pewnie potrafił zaakompaniować, tylko że wszystkie rzeczy Tatusia trudne bardzo. Dostałeś już może te 3 rzeczy przepisane? Jaworzyńska nie ma już pianina – sprzedała, to dla niej duża przykrość...” (list 98, s. 45).

Przy tym liście Tomasz dodał informację, że występujący w nim Adam Mazanek był „znanym ówczesnym krakowskim basem” (list 98, s. 45).

List z 14 grudnia 1952 roku zawiera radosną informację o odnalezieniu utworu, który od dłuższego czasu był przez wiele osób poszukiwany:

„Równocześnie posyłam *Skoro przymrużę powieki*. Wyobraź sobie, że znalazłam, i to zupełnie przypadkowo pomiędzy nutami naszymi, szukając Paderewskiego, którego komuś pożyczyci obiecałam. Tak jak miałam ciągle przeświadczenie, że to w domu być musi, tylko założyło się pomiędzy inne nuty. Możesz sobie wyobrazić moją radość, jak to zobaczyłam, bo raz ze względu na Ciebie, a także i to, żeby nic nie uronić z Tatusia rękopisów, a to była jedyna rzecz, której brakowało. Posyłam to lotniczo, abys jak najprędzej dostał. Są przepisane i te 2 pieśni kościelne, te myślę wysłać pocztą zwykłą... Wzruszyłam się bardzo, że pieśń Tatusia była śpiewana, ciekawam, czy podobała się” (list 101, s. 46).

Małgorzata poinformowała też syna o spotkaniu z dyrektorem Ormickim: „Ormicki dyrygował tu ostatnim koncertem Filharmonii. Uważam, że bardzo się wyrobił i duże postępy zrobił. Dyrygował właściwie bez zarzutu. W pauzie widziałam się z nim. Niestety z operą nic nie da się zrobić, bo tekst nieodpowiedni – odrzucili. A tak się cieszyłam...” (list 101, s. 46).

Zakończenie

Przywołane w niniejszym artykule fragmenty korespondencji autorstwa Małgorzaty Gablenzowej, wdowy po mężu Jerzym, do syna Tomasza, przebywającego w omawianym czasie w różnych państwach świata, dają wielowymiarowy obraz rodzinnych relacji oraz podejmowanej niezwykle troski o zachowanie i kultywowanie spuścizny kompozytorskiej ich męża i ojca.

Z kart zachowanych listów wyłania się obraz Małgorzaty – kobiety, którą tak bardzo dotknęła śmierć męża; śmierć nieoczekiwana, nagła, tragiczna; śmierć, która spotkała Jerzego w 49. roku życia; śmierć, której uniknęło kilkoro innych pasażerów feralnego lotu z Krakowa do Warszawy...

Zachowana korespondencja pozwala więc stworzyć portret wdowy, która choć przez długie lata nie mogła pogodzić się z odejściem Jerzego, postanowiła uczynić wszystko, aby twórczość jej męża była zachowana i publikowana oraz wystawiana na scenach i wykonywana podczas koncertów.

Przywołane listy pokazują niezwykłą czułość, a jednocześnie determinację, aby za wszelką cenę nie uronić, nie zapomnieć, gdzieś nie zapodziać choćby najdrobniejszego utworu Jerzego. Stąd rozmowy z wieloma ludźmi, odwiedziny, wyjazdy, listy pisane za granicę w trudnej wojennej i powojennej polskiej rzeczywistości. Cel był zawsze ten sam: odzyskać partytury, odzyskać rękopisy, aby móc je przepisywać, powielać i dawać artystom do wykonywania.

Podczas lektury listów można zauważyć, jak wielką radość sprawiała Małgorzacie informacja, że gdzieś podczas audycji radiowej, koncertu lub przedstawienia będzie można usłyszeć bądź oglądnąć dzieło jej męża! Dzieliła się tą informacją z bliższymi i dalszymi, aby jak najwięcej osób mogło uczestniczyć w tym wydarzeniu.

Zachowana korespondencja matki do syna pozwala stwierdzić, że Małgorzata była niezwykle wrażliwą i uczuciową osobą. Przeżyta tragedia niewątpliwie z czasem dodała jej sił, aby ocalić od zapomnienia twórczość Jerzego, wszak muzyka ta – jak sama pisała „taka przecież cudna...” (list 60, s. 26).

Literatura

Gwiazdomorski, J. 1937. Wspomnienie pośmiertne. *Czas*, 11.

Jerzy Gablenz w korespondencji. Jerzy Gablenz (1888–1937). Fragmenty prywatnej korespondencji dotyczącej jego twórczości kompozytorskiej [maszynopis], Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. III 1.252.327.

Kaczorowski, R. 2023. *Liryka wokalna Jerzego Gablenza (1888–1937). Źródła i katalog dzieł*. Gdańsk: Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku.

Remedium na całe zło? Etnograficzne studium przypadków synodalności w parafii na przykładzie działań w archidiecezji łódzkiej

Streszczenie: Kościół jest rzeczywistością zarówno ludzką, jak i boską, osadzoną w historii, lecz jednocześnie przekraczającą czas. Synodalność, wskazana jako droga Kościoła XXI wieku, prowokuje fundamentalne pytania dotyczące komunikacji, słuchania oraz rozeznawania w procesie decyzyjnym. Niniejszy artykuł podejmuje próbę analizy synodalności na poziomie parafialnym, traktując ją nie jako abstrakcyjną ideę, lecz jako praktykę wspólnotową. Badania oparte na podejściu etnograficznym obejmują 20 wywiadów pogłębionych oraz obserwacje uczestniczące w dwóch parafiach: miejskiej i wiejskiej. Autor, uczestnicząc w synodalnych spotkaniach, bada dynamikę procesu i jego wpływ na wspólnotę. Artykuł stanowi refleksję nad tym, czy synodalność rzeczywiście prowadzi do większego zaangażowania wiernych i czy może stać się realnym modelem podejmowania decyzji w Kościele.

Słowa kluczowe: Kościół, synodalność, wspólnota, rozeznawanie, partycypacja, parafia miejska, parafia wiejska, badania etnograficzne

A Remedy for All Evil? An Ethnographic Case Study of Synodality in Parishes Based on Activities in the Archdiocese of Łódź

Abstract: The Church is both a human and divine reality, rooted in history yet transcending time. Synodality, proclaimed as the Church's path in the 21st century, raises fundamental questions about communication, listening, and discernment in decision-making. This article examines synodality at the parish level, not as an abstract concept but as a communal practice. The research, based on an ethnographic approach, includes 20 in-depth interviews and participant observations in two parishes: one urban and one rural. By actively engaging in synodal meetings, the author investigates the dynamics of the process and its impact on the community. The study reflects on whether synodality truly fosters greater participation among the faithful and whether it can become a real model for decision-making within the Church.

Keywords: Church, synodality, community, discernment, participation, urban parish, rural parish, ethnographic research

Wprowadzenie

Kościół – rzeczywistość zarazem ludzka i boska, osadzona w historii, a przecież przekraczająca czas. W jego żyłach płynie tradycja, lecz w sercu tli się pragnienie nowości. Synodalność, ogłoszona jako droga Kościoła XXI wieku, stawia przed wspólnotą wierzących fundamentalne pytania: jak mówić, by być słyszany? Jak słuchać, by rzeczywiście usłyszeć? Jak rozeznawać, by decyzje miały realne konsekwencje? Ten artykuł jest próbą odpowiedzi na te pytania – nie poprzez teorię i abstrakcyjne deklaracje, lecz poprzez konkret – codzienność dwóch parafii, w których synodalność przestaje być ideą, a zaczyna być doświadczeniem. Celem niniejszego opracowania jest analiza synodalności na poziomie parafialnym – nie jako teologicznego konceptu, lecz jako żywej praktyki wspólnotowej. Jak funkcjonuje synod w przestrzeni lokalnej? Czy rzeczywiście prowadzi do większego zaangażowania wiernych, czy może staje się jedynie kolejną formą spotkań duszpasterskich? Czy parafianie czują, że ich głos ma znaczenie? I wreszcie – czy synodalność może stać się realnym modelem podejmowania decyzji w Kościele, czy pozostanie wyłącznie piękną ideą, rozmywającą się w strukturach instytucji?

Badania opierają się na podejściu etnograficznym – tam, gdzie mówi się o synodalności, ja byłem; gdzie rozmawiano o przyszłości Kościoła, tam słuchałem; gdzie podejmowano decyzje, tam obserwowałem, czy rzeczywiście padają one w ręce wspólnoty, czy pozostają jedynie postulatem. Podstawą analizy jest 20 wywiadów pogłębionych z uczestnikami grup synodalnych z parafii pw. Królowej Pokoju w Łodzi oraz parafii pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Ruścu – zarówno z duchownymi, jak i świeckimi, młodymi i starszymi, tymi, którzy znaleźli się w synodalnej rzeczywistości. Do tego kilkadziesiąt obserwacji uczestniczących, zarówno jawnych, jak i niejawnych – bo nie tylko to, co mówione, ale i to, co niedopowiedziane, stanowi esencję synodalnej dynamiki. Całość powyższej metodologii spaja perspektywa badawcza osadzona w doświadczeniu osobistym – Łódź to miejsce, w którym mieszkam, Rusiec to moja rodzinna parafia. W obu tych światach uczestniczę – nie tylko jako zewnętrzny badacz, lecz jako ktoś, kto sam staje w synodalnym kręgu, kto współtworzy, współpyta, współsłucha. Dwa różne konteksty – miejski i wiejski, dwie wspólnoty, dwie rzeczywistości – pozwalają uchwycić synodalność w jej lokalnych odcieniach. Czy to jedna i ta sama droga, czy też inne drogi prowadzące do różnych celów? Czy synodalność w parafii miejskiej i wiejskiej mówi tym samym językiem? Odpowiedzi na te pytania szukałem nie tylko w wypowiedziach, ale i w ciszy między słowami, w dynamice spotkań, w gestach tych, którzy mówią i tych, którzy milczą. Synodalność jest obietnicą – obietnicą Kościoła bardziej słuchającego, bardziej otwartego, bardziej wspólnotowego. Niniejszy artykuł podejmuje próbę sprawdzenia, czy ta obietnica znajduje swój wyraz w rzeczywistości, czy też pozostaje jedynie kolejną eklezjalną wizją, której blask blednie w konfrontacji z codziennością parafialnego życia.

1. Wspólna droga w świetle tradycji i przemian

Kościół katolicki, rozpięty pomiędzy głębią swej tradycji a dynamiką współczesności, coraz odważniej stawia kroki na ścieżce synodalności – owego mistycznego współpodążania, w którym słowo staje się ciałem, a wspólnota odnajduje swój głos. Synod, którego etymologiczne korzenie w greckim *synodos* (Σύνοδος) znaczą „wspólną podróż”, to nie tylko pojęcie kanoniczne, lecz prawdziwy puls Kościoła – bicie serca, które od wieków towarzyszyło formułowaniu doktryny, wykuwaniu dogmatów i przeobrażaniu eklezyjalnych struktur (Kopaliński 2019, 598). To właśnie synodalność, niczym ukryty kod DNA Kościoła, wyznaczała jego ścieżki od czasów apostoelskich po współczesne zgromadzenia biskupów, tchnąc w jego tkankę ducha wspólnotowej odpowiedzialności.

Już pierwsze wieki chrześcijaństwa przepelnione były synodalnymi zgromadzeniami, gdzie w blasku świec i wśród ech teologicznych sporów kształtowały się fundamenty wiary – począwszy od Nicei (325 r.), przez Chalcedon (451 r.), aż po Trydent (1545–1563), gdzie dogmaty rosły niczym kolumny świątyni, oparte na sporach i kontemplacji (Mansi 1960). W miarę jak chrześcijaństwo rozwijało swe struktury, synody przekształcały się w sobory powszechne, niczym rzeki wpadające do oceanu uniwersalnego Magisterium (Pelikan 2005). Tę starożytną tradycję przywołał Sobór Watykański II (1962–1965), który – niczym ogień rzucony w duszę Kościoła – rozbudził na nowo ducha kolegalności. To właśnie *Lumen gentium* (1964) nakreśliła wizję Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego, gdzie biskupi nie tylko pasterzują, lecz słuchają i rozeznają razem z wiernymi. W tym kontekście powołanie do życia Synodu Biskupów stało się krokiem w stronę bardziej partycypacyjnej i inkluzywnej eklezjologii (Jan Paweł II 1988).

Gdy papież Franciszek w swojej *Evangelii gaudium* (2013) nawoływał do „Kościoła w drodze”, otwartego na „współodpowiedzialność Ludu Bożego”, zapowiedział nie tylko reformę instytucjonalną, ale nade wszystko zmianę mentalności – Kościół miał przestać być monolitem hierarchicznym, a stać się żywą wspólnotą rozeznającą i współdecydującą (Franciszek 2013). Papież poszedł jednak krok dalej. Konstytucja Apostolska *Episcopalis communio* (2018), reformująca struktury Synodu Biskupów, wzmocniła rolę Kościołów lokalnych, otwierając drogę do synodalności jako fundamentalnego stylu życia Kościoła (Franciszek 2018). Synod nie miał być już tylko zebraniem biskupów – stał się procesem, w którym cały Lud Boży uczestniczy w rozeznawaniu drogi Kościoła. Taką właśnie wizję rozwija trwający obecnie Synod o Synodalności („Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo, misja”), którego struktura przypomina wielką, globalną rozmowę – podzieloną na etapy diecezjalne, kontynentalne i powszechne w Rzymie. Kardynał Mario Grech podkreśla, że nie chodzi o demokrację ani populizm, lecz o realizację zasady, iż „co dotyczy wszystkich, powinno być omówione przez wszystkich” (Grech 2022). To podejście, choć zakorzenione w starożytnych tradycjach Kościoła, brzmi jak rewolucja – reforma bardziej organiczna niż strukturalna, zakorzeniona w słuchaniu i rozeznaniu, a nie tylko w prawodawstwie kanonicznym.

Synodalność to nie tylko teologiczna abstrakcja, lecz konkretna praktyka rozeznawania, wsłuchiwania się i współodpowiedzialności. Lokalne synody, takie jak IV Synod Archidiecezji Łódzkiej, pokazują, jak ta idea przenika na poziom diecezjalny, angażując młodzież, rodziny i parafie w proces refleksji i decyzji (Archidiecezja łódzka 2023a). Takie doświadczenia przypominają, że Kościół nie jest muzeum dogmatów, lecz żywą wspólnotą, pielgrzymującą w historii. Jak jednak zrozumieć synodalność w jej najgłębszym wymiarze? Rafael Luciani, teolog latynoamerykański i ekspert Synodu Biskupów, podkreśla, że synodalność to nie tylko metoda działania, lecz sposób istnienia Kościoła – dynamika komunikacji między ochrzczonymi, praktyka wsłuchiwania się w głos Ludu Bożego i odrzucenie klerykalnych form autorytaryzmu (Luciani 2023, 189–190). W tym kontekście synodalność jawi się nie jako strukturalna reforma, lecz jako proces wewnętrznego nawrócenia, w którym Kościół przechodzi od mentalności „wydawania decyzji” do kultury rozeznawania. To dążenie do nowego modelu eklezjalnego, bardziej horyzontalnego i zakorzenionego w doświadczeniu lokalnych wspólnot (Luciani 2023, 194).

Kościół synodalny to Kościół otwarty na światło Ducha Świętego – taki, który nie boi się pytań, lecz traktuje je jako część swojego pielgrzymowania. Papież Franciszek mówi o synodalności jako o „ścieżce Kościoła”, gdzie przeszłość i przyszłość splatają się w dialogu i współodpowiedzialności (Franciszek 2022). W istocie, synodalność to powrót do pierwotnej dynamiki Kościoła apostołskiego, ale też droga ku przyszłości, w której wspólnota wierzących staje się podmiotem, a nie tylko odbiorcą decyzji. Jest to proces nieustannego uczenia się – nie tyle zmiana dogmatów, co odkrywanie w nich żywej prawdy, wpisanej w historię i doświadczenie Ludu Bożego. To właśnie w tym kontekście synodalność nabiera nowego, elektryzującego znaczenia – nie jako odgórny dekret, lecz jako żywa księga, której kolejne rozdziały zapisują wszyscy członkowie Kościoła.

Wspomniany wyżej IV Synod Archidiecezji Łódzkiej, zapoczątkowany z okazji stulecia diecezji, stał się przestrzenią refleksji nad młodzieżą, rodziną i parafią – kluczowymi filarami życia wspólnotowego (Archidiecezja łódzka 2023). Jego obrady, zainicjowane przez abp. Grzegorza Rysia, nie zakończyły się jednak wraz z publikacją dokumentu końcowego. Od września 2023 do czerwca 2025 roku w archidiecezji trwać będą „synody” parafialne, które mają przekładać synodalne wnioski na konkretne działania i uczyć synodalności w parafialnym kontekście. Na przykładzie dwóch parafii – jednej z Łodzi, drugiej z Ruśca – przyjrzymy się, jak w praktyce wygląda synodalna transformacja wspólnot lokalnych. Czy będzie to realna zmiana, czy jedynie strukturalna formalność? Jak wygląda synodalne rozeznawanie w różnych środowiskach – w miejskiej metropolii i w małej parafii wiejskiej? Odpowiedzi na te pytania pozwolą dostrzec, czy Kościół faktycznie „idzie razem” – i w jakim kierunku.

2. „Synod” parafialny w Łodzi

Grupa synodalna, która posłużyła mi jako grupa badawcza z parafii pw. Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju w Łodzi, stanowi ciekawą próbę wprowadzenia bardziej formalnych i strukturalnych form uczestnictwa wiernych w życie parafii. Jednak jej funkcjonowanie i oddziaływanie na wspólnotę parafialną spotyka się z licznymi wyzwaniami. „Synod” parafialny, który teoretycznie ma być platformą do dyskusji o przyszłości parafii i aktywizacji wiernych, napotyka na trudności w zakresie pełnego zaangażowania, szczególnie wobec młodszego pokolenia. Moja analiza tej inicjatywy, jak również spotkań, które mają miejsce w ramach synodalnej wspólnoty, ujawnia pewne istotne paradoksy – choć spotkania mają bardziej wymiar katechetyczny niż rzeczywistego narzędzia zmiany, uczestnicy doceniają ich formę i strukturę, chwalcą możliwość dialogu oraz wymiany myśli, która może być początkiem zmiany. Zamiast być przestrzenią radykalnych reform czy rewolucyjnych zmian, stają się raczej miejscem pogłębiania wiedzy religijnej i dyskusji na temat podstawowych wartości, które mają prowadzić wspólnotę parafialną. Katechetyczny charakter spotkań wyraża się w sposobie ich prowadzenia, gdzie głos księdza – jako lidera wspólnoty – pełni centralną rolę, ale przekaz nie jest jednokierunkowy i nie brakuje momentów otwartego dialogu:

„Jestem tam. To jest najważniejsze i towarzyszę ludziom. To jest najważniejsze. Ostatnią rzeczą jest patrzeć na mnie jako na lidera. Pewnie w jakiś sposób jestem, ale ja z mojej strony unikam tego. Bardzo dobrze czuję się w roli, co stwarza wtedy taką otwartość dla innych, że jestem, towarzyszę, mogę podzielić się. Niektórzy to mówią doradzić, czy po prostu podzielić się moim doświadczeniem i moją wiedzą. Uważam, że jest to akceptowane, bardzo dobrze przyjęte, co w zupełności wystarczy, bo grupa uwielbia sama dyskutować i co najważniejsze, nigdy nie mówi, że ktoś nie ma racji” (EABKJ 15452)¹.

Tego typu spotkania, jak zauważają uczestnicy, mają bardziej edukacyjny niż reformatorski charakter, co, paradoksalnie, jest postrzegane jako ich siła:

„Dla osób, które uczestniczą to ma ogromny. Natomiast jest na pewno to świadectwo, że ta grupa jest, o tym wszyscy wiedzą, że się coś dzieje. Ale chyba na tym się zamyka. Na tym się zamyka. Czy synod parafialny dotyka w jakiś sposób innych parafian? Nie wiem” (EABKJ 15452).

Jeden z rozmówców, odnosząc się do działań synodalnych, zwraca uwagę na potrzebę edukacji religijnej, która staje się podstawą wszelkich dyskusji o przyszłości parafii i duchowości:

„Oprócz tego, że przez pierwsze pół roku w ogóle nie wiedziałam, o co chodzi. Naprawdę. W ogóle nie rozumiałam, co to jest ten synod. O co tu w tym wszystkim chodzi?”

¹ Transkrypcje wywiadów z oryginalnie zachowanymi wypowiedziami przechowywane są w Etnograficznym Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w Łodzi (EABKJ).

Ale podobała mi się forma. To, że my się zaczęliśmy spotykać, że zaczęliśmy rozmawiać o Panu Bogu, że zaczęliśmy rozmawiać o Kościele. Spodobało mi się to, że fajni ludzie różnie rozumieją tą swoją wiarę. I to było super. To w ogóle było o matko. To była chyba najlepsza rzecz, że my w tej różności jesteśmy tą wspólnotą i że to nikt nie jest głupi. Może nie głupi, to bym o nikim nigdy nie pomyślała. Ale gdzieś tam jakiś ignorant. O, tak bym może sobie o pewnych rzeczach pomyślała. A tutaj nie. Nagle okazało się, że właśnie są fajni ludzie, mądrzy, inteligentni i myślą w taki, a nie inny sposób. Mało tego, też człowiek, jakby to ci powiedzieć, też przestał się trochę bać. Mniej tych lęków. Myślę, że jest w nas dzięki temu. Na tych naszych spotkaniach wiele się dowiedziała, ale myślę, że i innym pokazała swoją perspektywę. Wszyscy się tam uczymy naszej religii. A to ważne, bo my działamy, to chociaż wiemy w czym działamy” (EABKJ 15454).

To podejście wpisuje się w długą tradycję Kościoła katolickiego, który od wieków kładzie nacisk na katechezę jako formę kształcenia duchowego i moralnego wiernych. Jak wskazuje John C. Haughey (1975), katecheza stanowi fundament budowania świadomej i zaangażowanej wspólnoty, która potrafi zrozumieć swoją tożsamość oraz rolę w Kościele. Spotkania synodalne, choć formalnie mają na celu dyskusję o przyszłości parafii, pełnią więc także funkcję katechetyczną, gdzie wierni mogą pogłębiać swoją wiedzę na temat doktryny Kościoła i wartości, którymi powinni się kierować.

Choć spotkania synodalne mają charakter katechetyczny, nie można zaprzeczyć, że są także miejscem intensywnej wymiany myśli. W dyspucie nad przyszłością parafii, różne poglądy i perspektywy często się ścierają, co prowadzi do ostrych, ale konstruktywnych dyskusji:

„No mamy wśród nas osoby, które lubią wsadzić kij w mrowisko. Ja na przykład. Często się z wami nie zgadzam, a w szczególności z Patrykiem. Ale się nie kłócimy, mocno rozmawiamy i dyskutujemy i zawsze do czegoś dojdziemy i próbujemy się zgodzić lub przekonać. No może nie zawsze się udaje, ale próbujemy” (EABKJ 15458).

Taki wymiar dialogu, choć czasami pełen napięć, przyczynia się do wzmocnienia więzi wewnątrz wspólnoty. Jak twierdzi Victor Turner (1995), momenty napięcia i konfliktu w ramach wspólnoty religijnej mogą paradoksalnie przyczyniać się do jej integracji, gdyż pozwalają na głębsze zrozumienie różnic i wspólne poszukiwanie rozwiązań.

Spotkania synodalne stają się zatem polem wymiany myśli, gdzie różne głosy mają szansę wybrzmieć. Takie spotkania przypominają swoiste „mikrodebaty” o charakterze wspólnototwórczym, gdzie mimo ostrzejszych wymian zdań, dominuje duch dialogu i szacunku dla odmiennych perspektyw. Jest to zgodne z koncepcją „agory” – publicznej przestrzeni wymiany myśli, opisywaną przez Jürgena Habermasa (2007) jako centralny element funkcjonowania każdej zdrowej wspólnoty. Podczas tych spotkań, chociaż pojawiają się różnice zdań, wierni mają poczucie, że uczestniczą w czymś większym – w budowaniu wspólnoty opartej na dialogu, wzajemnym wsparciu i duchowej refleksji.

Synodalne spotkania, choć czasami pełne napięć, niosą ze sobą istotny wspólnotowoczy potencjał. Rozmówcy podkreślają, że jednym z głównych celów synodu jest stworzenie przestrzeni do pogłębiania więzi między wiernymi i to udało się osiągnąć, jednak z biegiem czasu synod rozmył lub zatracił swój cel, lub nie określił go zbyt klarownie:

„Aktualnie brak, brak jasnej drogi, dokąd zmierzamy, bo oczywiście, synod jest bardzo rozgadany, i to dobrze, i to jest fajne, ale my nie mamy celu, do którego dążymy, my raczej, to jest raczej trwanie w pewnym działaniu, natomiast cel jest niejasny. Niektóre osoby może to zniechęcić, rzeczywiście niektóre osoby nie wróciły już, nie wiedząc, co się będzie działo dalej. Teraz troszeczkę to honorowaliśmy przez wyznaczanie kolejnego tematu na poprzednim spotkaniu, także nie przechodzimy, że tak powiem na dziko, nie wiedząc, co się wydarzy, wiemy już z góry, często przechodzimy przygotowani już po jakiejś lekturze albo nawet się na nią umawiamy, natomiast to jest coś, co my robimy dla własnego rozwoju, ale nie ma celu tej wspólnoty synodalnej, jakiegoś określonego celu, którego moglibyśmy się zorientować, bo to wszystko mogłoby funkcjonować dokładnie tak samo, gdybyśmy na przykład wiedzieli, że chcemy coś właśnie odhaczyć, albo mielibyśmy terminowy cel jakiś, ale też wydaje mi się, że dużo lepiej by to funkcjonowało, gdyby on przyszedł do nas z zewnątrz, w tym sensie, jeżeli na przykład właśnie na poziomie diecezji została podjęta decyzja, że w tej chwili ze względu na, przepraszam, syntezę synodalną, która powstała po naszych spotkaniach, pojawiła się potrzeba na poziomie diecezji, żebyśmy omówili pewne tematy na poziomie parafii, to by wróciło, bo na początku wróciło i gadaliśmy o tych tematach, które wróciły, ale teraz już ich nie ma. Gdyby ponownie pojawił się jakiś temat, który byłby właśnie odgórny dla wszystkich grup synodalnych we wszystkich parafiach, myślę, że bylibyśmy właśnie zorientowani na cel i działałoby to dużo lepiej. Może to jest złe słowo, ale działałoby tak bardziej wartko, bardziej dynamicznie, bardziej, brakuje mi słowa, tak w sposób celowy. Nie chcę mówić takich kolokwializmów w rozlaź, ale jest coś takiego, że troszeczkę się rozeszliśmy z tematami, jak gdybyśmy mieli jeden cel, bylibyśmy bardziej, ta grupa była bardziej wspólnotą, bylibyśmy wokół czegoś zorganizowani. Teraz jesteśmy, że tak powiem, siłą rozbiegu trwamy” (EABKJ 15457).

Jednak wspólnota nadal trwa, bo jest taka potrzeba. Potrzeba bycia razem i ze sobą, we wspólnocie. Część spotkań, oprócz oficjalnych dyskusji i modlitw, ma także charakter „agapy” – czyli spotkania o wymiarze wspólnotowym, gdzie po zakończeniu oficjalnych rozmów wierni gromadzą się na nieformalnych spotkaniach przy jedzeniu, dzieląc się nie tylko swoimi myślami, ale i życiem codziennym:

„To jest fajne, siedzieć i gadać bez patosu. Czasem się pożalić, czasem poradzić. Ja nawet przyjaciółkę znalazłam. Z Barbarą nawiązałyśmy taką nić porozumienia i zawsze mogę z nią pogadać, o tym co w domu, co mnie trapi, albo po prostu iść do kina” (EABKJ 15454).

Agapa, w rozumieniu chrześcijańskim, to starożytna praktyka spotkań wspólnotowych, której celem było zacieśnianie więzi między wiernymi poprzez dzielenie się posiłkiem. Jak wskazuje Paul Bradshaw (2002), agape była jednym z najważniejszych elementów życia

wczesnych wspólnot chrześcijańskich, budując relacje nie tylko na poziomie duchowym, ale także na poziomie codziennym. Łódzkie spotkania synodalne, które często kończą się wspólnym posiłkiem, nawiązują do tej tradycji, oferując wiernym przestrzeń do budowania relacji poza formalnymi ramami Kościoła.

Te nieformalne spotkania mają znaczenie dla tworzenia poczucia przynależności i wspólnoty. Jak zauważa Mary Douglas (1986), wspólne jedzenie i dzielenie się posiłkiem to jeden z najważniejszych rytuałów społecznych, który sprzyja budowaniu relacji opartej na zaufaniu i wzajemnym wsparciu. W kontekście synodalnych spotkań, agape pełni podobną rolę – daje uczestnikom możliwość nawiązania bliższych relacji, co w efekcie wzmacnia ich zaangażowanie w życie parafii. Z perspektywy etnograficznej agape to nie tylko moment towarzyski, ale także symboliczny, który odzwierciedla wspólnotowe aspiracje parafii.

Pomimo pozytywnego wpływu spotkań synodalnych na wspólnotę, jednym z wyzwań pozostaje trudność w zaangażowaniu młodszego pokolenia w te inicjatywy. Rozmówcy, szczególnie młodzi, podkreślają, że młodzież często nie widzi w synodzie przestrzeni dla siebie, co jest typowym problemem wielu współczesnych wspólnot religijnych:

„Czasem mam wrażenie, że by mnie zakrzyczeli, jakbym powiedziała coś więcej, bo jestem za młoda” (EABKJ 15455).

Inny rozmówca dodaje:

„Nie mam ochoty czasem się nawet odzywać, po co? Oni wiedzą swoje a ja swoje i widzę, że i tak nie chcą słuchać, bo jestem tylko w liceum” (EABKJ 15453).

W literaturze dotyczącej duszpasterstwa młodzieży wskazuje się, że młodsze pokolenia mają inne oczekiwania wobec Kościoła i wspólnot religijnych niż starsze generacje. Jak zauważa Hervieu-Léger (2006), młodzież coraz częściej postrzega religię jako kwestię indywidualną, a nie wspólnotową, co utrudnia ich zaangażowanie w formalne struktury, takie jak synod parafialny.

Problem ten nie jest specyficzny dla Łodzi – wiele wspólnot katolickich na całym świecie boryka się z trudnością w utrzymaniu młodych ludzi w aktywnym uczestnictwie. Badania nad młodzieżą w Kościele katolickim, prowadzone przez Roberta Wuthnowa (2007), pokazują, że młodzież poszukuje bardziej elastycznych form zaangażowania religijnego, które odpowiadają ich potrzebom duchowym i stylowi życia. Synodalne struktury, które opierają się na bardziej formalnych formach dyskusji i podejmowania decyzji, mogą wydawać się młodym ludziom nieatrakcyjne, zwłaszcza w szybko zmieniającej się rzeczywistości społecznej i kulturowej.

Jednym z wniosków, który wyłania się z analizy działań synodalnych, jest potrzeba większego zaangażowania świeckich w zarządzanie parafią. Synod, w swojej istocie, ma być platformą do tego, aby wierni, nie tylko duchowieństwo, mieli realny wpływ na funkcjonowanie wspólnoty:

„Mi się wydaje, że ten synod to taka demokratyzacja Kościoła trochę, ale nie wiem. Wiernym oddaje się głos i słucha. Zobaczmy co z tego wyjdzie” (EABKJ 15456).

To podejście wpisuje się w szerszy nurt w Kościele katolickim, który od Soboru Watykańskiego II kładzie nacisk na „powszechne kapłaństwo” wiernych, co oznacza, że każdy członek Kościoła jest odpowiedzialny za jego życie i rozwój (O'Malley 2008).

Synodalne struktury mają więc potencjał do bycia narzędziem współodpowiedzialności, w którym wierni mogą realnie wpływać na kierunek, w jakim podąża parafia. Jak twierdzi jeden z rozmówców, choć zaangażowanie w synod pozostaje wyzwaniem, to właśnie takie inicjatywy mogą prowadzić do stopniowej ewolucji roli Kościoła w społeczeństwie, gdzie świeccy mają coraz większy wpływ na podejmowanie decyzji:

„Taka inicjatywa jak nasz synod angażuje nas bardziej, daje pewne możliwości, nawet rozmowy z księdzem, takiej żywej, powiedzenia co ja bym chciał, a nie co jemu się wydaje, że chcę. To powoli ma nas przygotować do tego, że za parę lat, sami będziemy musieli odpowiadać za parafię” (EABKJ 15459).

Działania synodalne w parafii w centrum Łodzi, choć napotykają na pewne trudności, stanowią istotny element wspólnotowego życia religijnego. Spotkania te, mimo że mają głównie wymiar katechetyczny, pełnią rolę w budowaniu więzi między wiernymi i oferują przestrzeń do dialogu i wymiany myśli. Choć ostrzejsze dyskusje mogą czasami budzić napięcia, przyczyniają się do wzmacniania wspólnoty i budowania poczucia przynależności. Synod, z jego potencjałem do angażowania świeckich, stanowi narzędzie współodpowiedzialności, choć jego skuteczność zależy od zdolności do przyciągnięcia młodszych pokoleń i zaoferowania im form zaangażowania, które odpowiadają na współczesne potrzeby duchowe.

Na tym zakończę prezentację i tworzenie synodalnego portretu parafii pw. Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju w Łodzi. Dalej ukazę wspólnotę wiejską i zmierzę się z próbą scharakteryzowania synodalności w jej wydaniu. Parafia ta nosi wezwanie Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny i znajduje się w Ruścu.

3. Proces synodalny w Ruścu

Synod parafialny to proces, który z jednej strony jest próbą wprowadzenia reform w lokalnej wspólnocie, a z drugiej – odzwierciedleniem głębszych przemian zachodzących w Kościele katolickim w Polsce. Synod, jak opisują respondenci, nie tylko otwiera drogę do dialogu i refleksji nad przyszłością parafii, ale także stwarza okazję do zaangażowania świeckich w życie Kościoła.

Synod parafialny w Ruścu, jak zauważa jeden z rozmówców, ma na celu wprowadzenie zmian i usprawnienie funkcjonowania parafii, jednak zmiany te są jeszcze niewielkie, ponieważ proces dopiero się rozpoczął:

„Ja o synodzie parafialnym dowiedziałem się podczas wizytacji kardynała Rysia. Jeszcze wtedy był chyba arcybiskupem, jak się nie mylę. No to wtedy właśnie nam się powiedział,

że przywiózł nam tą świecę i wtedy właśnie po tej jego wizytacji właśnie został utworzony ten synod parafialny [...] Na przestrzeni, odkąd to istnieje, to nie istnieje to długo. Nie istnieje to niecały rok. Więc myślę, że jeszcze nie ma tak za dużo zmian. Ale myślę, że na przestrzeni jeszcze kilku miesięcy bądź lat myślę, że takie zmiany nastąpią” (EABKJ 15461).

Wspomnienie o wizytacji arcybiskupa Grzegorza Rysia, która stanowiła impuls do zainicjowania synodu, pokazuje, że proces ten jest zgodny z ogólnymi postulatami reform Kościoła, zwłaszcza tymi promowanymi przez papieża Franciszka. Synodalność, która stała się jednym z głównych tematów pontyfikatu papieża Franciszka, to model zarządzania Kościołem, który kładzie nacisk na kolegialność i partycypację wiernych. Synod to nie tylko formuła spotkań, ale przede wszystkim nowa kultura dialogu i współpracy, mająca na celu głębsze zaangażowanie wszystkich członków wspólnoty. Proces ten stwarza przestrzeń dla świeckich, aby mogli dzielić się swoimi spostrzeżeniami i pomysłami dotyczącymi przyszłości Kościoła (Kurzydła 2023, 136). W parafii w Ruścu synod jest postrzegany jako możliwość reformy, choć jak również zauważa inny rozmówca, zmiany są jeszcze niewielkie:

„Co tam synod. Siedzimy, rozmawiamy i tyle, ale nie ma jeszcze z tego działania, a szkoda, bo już coś można by było działać w temacie” (EABKJ 15460).

To naturalne, ponieważ proces synodalny wymaga czasu, aby zaangażowanie wspólnoty przyniosło wymierne efekty. Zgodnie z badaniami nad procesami synodalnymi w innych krajach (Przygoda 2023, 207-209), zmiany w parafiach wprowadzane są stopniowo, a ich skuteczność zależy od poziomu zaangażowania zarówno duchowieństwa, jak i świeckich.

Udział w synodzie, jak podkreślają respondenci, wynika z różnorodnych motywacji. Jedna z rozmówczyń bierze udział w synodzie, ponieważ chce mieć wpływ na to, co dzieje się w parafii:

„Myślę, że fajnie jest się angażować, fajnie jest mieć wpływ na to, co się dzieje. Wiadomo, jak chce się narzekać, to trzeba robić, więc ciężko by było narzekać bez robienia. Śmieję się, bo ja też tak bardzo nie narzekam na tę społeczność, ale nie, myślę, że po prostu jestem osobą, która lubi gdzieś tam mieć kontrolę nad tym, co się dzieje w moim życiu, więc właśnie uczestnicząc w takim synodzie to też mam poczucie, że jestem częścią czegoś większego, że chociażby taki mały wpływ ziarnko do ziarnka, jednak jest to moje ziarnko w tym” (EABKJ 15462).

Dla niej synod to możliwość współtworzenia przyszłości wspólnoty i wzięcia na siebie odpowiedzialności za jej rozwój. Ta postawa wpisuje się w szersze zjawisko, które badacze religii określają jako „nową pobożność świeckich” (Marianański 2008). Coraz więcej świeckich czuje potrzebę aktywnego uczestnictwa w życiu parafialnym, co przejawia się nie tylko w uczestnictwie w nabożeństwach, ale także w podejmowaniu decyzji dotyczących przyszłości wspólnoty. Synod staje się narzędziem umożliwiającym tę aktywność. Synodalność to wyraz nowej formy współodpowiedzialności, w której świeccy mają realny wpływ na kształtowanie polityki kościelnej, w tym na lokalnym poziomie (Kurzydła 2023, 138-

139). Ta rozmówczyni biorąc udział w synodzie, odczuwa więc, że jej głos ma znaczenie, co jest ważne dla budowania poczucia przynależności do wspólnoty. Jednak motywacje do udziału w synodzie mogą wynikać również z przypadkowych okoliczności, jak w przypadku innej osoby, której zaangażowanie zaczęło się przypadkowo:

„Do tej rady to przez przypadek wpadłam, bo poszłam się zapisać na pielgrzymkę do Grecji, bo się zwolniły dwa miejsca chyba, czy trzy, dwa miejsca może i Lucyna szła na to. Akurat wtedy było zebranie tych rad, nowe zawiązywały się, nie? I ja szłam do [...] a ksiądz proboszcz mnie zobaczył i mówi, o dobrze, że pani jest, grupa też będzie reprezentowana. Czasem przypadki są, że ja się nie wycofałam, to dla mnie to jest przyjemność i spędzenie czasu miło. Jeszcze czegoś więcej się można dowiedzieć, czy coś tam” (EABKJ 15465).

Jak pokazuje ten przykład, przypadkowe zaangażowanie może prowadzić do dalszej aktywności. Niezamierzony udział w synodzie nie umniejsza jednak wartości tego procesu – wręcz przeciwnie, pokazuje, że nawet przypadkowe sytuacje mogą otworzyć drzwi do głębszego zaangażowania w życie parafialne.

W rozmowach o synodzie pojawia się często wątek jego funkcjonowania jako forum dialogu. Proboszcz, jak zauważa jeden rozmówca, podkreśla znaczenie synodu jako okazji do wprowadzenia postanowień diecezjalnych na poziom lokalny:

„Chodziło o to, żeby to, co zostało ustalone czy wypracowane na synodzie diecezjalnym, na szczeblu diecezjalnym, żeby to wszystko, co zostało zawarte w książce wydanej z tej okazji, żeby to teraz przenieść na grunt lokalny, żeby to nie zostało tylko, jak to kardynał się określa, żeby to nie została tylko książka na półce, ale żeby to przepracować teraz na grunt lokalny, czyli w poszczególnych grupach, wspólnotach parafialnych czy w grupie synodalnej” (EABKJ 15463).

W ten sposób synod staje się nie tylko narzędziem organizacyjnym, ale także przestrzenią do refleksji i wymiany opinii na temat przyszłości parafii. Proces synodalny jest zgodny z założeniami „kultury dialogu”, o której mówi papież Franciszek. Zgodnie z jego wizją, Kościół nie może być instytucją zamkniętą na dialog, lecz musi otworzyć się na słuchanie i współpracę z wiernymi (Franciszek 2021). Synodalność to przede wszystkim model Kościoła „słuchającego”, gdzie każdy członek wspólnoty ma możliwość wyrażenia swojego zdania. Parafianie z Ruśca dostrzegają, że synod stwarza przestrzeń do zachęcania ludzi do większego zaangażowania, choć jeszcze nie widać dużych efektów tych działań:

„Uważam, że jakoś nam to wychodzi. Nie wiem, jak działają inne parafie, więc ciężko mi porównać. Ale z tego, jakie wiem były założenia, uważam, że nasza parafia je spełnia. Są te spotkania, są umawiane te rzeczy. Ten synod nie skończył się na odebraniu materiałów na synod, tylko jednak nadal trwa w naszej parafii. Może wśród osób spoza tej grupy synodalnej już jest to zapomniane, ale jednak wśród tej grupy synodalnej nadal to funkcjonuje. Ten synod jest i te spotkania też się odbywają, więc myślę, że działa to całkiem sprawnie, jak na to, jakie były założenia synodu. [...] Myślę, że na razie tych skutków nie widać. Na razie głównie są to jakieś przemyślenia, zbieranie wniosków. Myślę, że cała parafia nie zauważy tego aż tak drastycznie, że coś się drastycznie zmieni, ale może zauważyć

jakieś drobne postępy np. w większej ilości osób, większej ilości zaangażowania się w jakieś przedsięwzięcia czy grupy działające na terenie parafii. Myślę, że to nie będą jakieś wielkie zmiany. Myślę, że wiele osób nawet nie zauważy tego, że coś się zmieniło, że jest to jednak płynne i po prostu petard, jakiś fajerwerków nie będzie. Ale będą to rzeczy takie budujące fundamenty na późniejsze lata” (EABKJ 15462).

To naturalne, ponieważ procesy synodalne, jak pokazują badania (Bańka 2023), wymagają czasu i cierpliwości. W literaturze dotyczącej synodalności pojawia się także teza, że synod to proces dynamiczny, który wprowadza reformy stopniowo, budując zaufanie i współpracę między duchowieństwem a wiernymi (Kurzydła 2023, 138).

Jednym z wyzwań, które wyłaniają się z procesu synodalnego w parafii w Ruścu, jest trudność w mobilizacji ludzi do uczestnictwa w obradach. Jedna z osób dostrzega te problemy organizacyjne, ale jednocześnie widzi korzyści wynikające z systemu synodalnego: „Trudność taka zasadnicza jest o to, żeby zebrać ludzi na takim posiedzeniu, bo łatwiej jest zebrać ludzi, żeby się włączyli w daną akcję niż siedzieć przy stole i debatować na temat tego, co zostało zapisane. Więc tu jest ta pewna trudność, że czasami trudno zebrać wszystkich w jednym czasie, żeby można było się naradzić, co mamy robić. Łatwiej jest, może to wynika również z tego usposobienia aktywnego niż z takiego biurokratycznego wejścia do pewnych zagadnień. Zalety natomiast to to, że możemy zobaczyć, jak funkcjonuje duszpasterstwo w innych parafiach, w innych wspólnotach i próbować przenieść to, co jest u innych do siebie i to jakoś przetworzyć na swój sposób. No i zejście można powiedzieć z góry tego, co jest w taki sposób czasami teologiczny, zapisany, żeby to można było przerobić właśnie na konkretne sytuacje nasze życiowe” (EABKJ 15463).

Procesy tego typu wymagają zaangażowania wielu osób, co w małych wspólnotach może być wyzwaniem, zwłaszcza w obliczu dynamicznych zmian społecznych. Jak zauważa jeden z rozmówców, młode pokolenie powinno odgrywać większą rolę w synodzie, ponieważ posiada świeższe spojrzenie na świat i może wnieść nowe pomysły:

„No myślę, że jestem postrzegany jako młoda osoba. Właśnie, która może ma taki pogląd na świat właśnie z mojej perspektywy. Niektórzy źle to odbierają. No bo młody nie zna się. Do czego też odniosę się zaraz. Ale... No właśnie to... Myślę, że jestem też wybrany nie bez powodu. Bo jako młoda osoba. No a jako że młody nie zna się to są w naszej w naszym tym synodzie osoby, które po prostu myślą, że my się po prostu nie dopuszczają naszych poglądów do wiadomości. Więc myślę, że o to chodzi” (EABKJ 15461).

Zaangażowanie młodych jest bardzo ważne dla przyszłości Kościoła (Marianiński 2020). Wspólnoty parafialne, które potrafią skutecznie zaangażować młodych, mają większe szanse na rozwój i wprowadzenie trwałych reform.

Synod parafialny w Ruścu, mimo że jest jeszcze w fazie wstępnej, jest postrzegany przez respondentów jako narzędzie do wprowadzania zmian i budowania przyszłości wspólnoty. Część rozmówców ma nadzieję, że proces ten przyczyni się do większej integracji parafii oraz zaangażowania młodych ludzi w jej życie:

„Bardzo chciałabym pomóc czy wdrożyć jakieś swoje sprawy. Ale na pewno staram się angażować w dyskusję, wyrazić moje zdanie, jakiś sprzeciw, bo jak nie na forum całej grupy, to gdzieś z sąsiadem czy z sąsiadką obok przedyskutować i potem też podzielić się z innymi i poznać ich perspektywę, żeby coś wypracować wspólnie” (EABKJ 15462).

Przykład parafii w Ruścu pokazuje, że procesy synodalne, choć trudne i czasochłonne, mają potencjał do wprowadzenia trwałych reform. Badania nad synodalnością (Bańka 2023) pokazują, że parafie, które angażują się w procesy synodalne, nie tylko poprawiają swoje funkcjonowanie, ale także budują silniejsze więzi wewnątrz wspólnoty. W przypadku parafii w Ruścu synod jest narzędziem, które umożliwia wiernym większą współodpowiedzialność za życie parafii, co wpisuje się w szerszy trend demokratyzacji Kościoła katolickiego w Polsce (Kurzydła 2023, 140).

Synod parafialny w Ruścu stanowi przykład procesu, który ma na celu wprowadzenie reform i budowanie silniejszej wspólnoty parafialnej. Udział w synodzie daje wiernym poczucie współodpowiedzialności i umożliwia wprowadzenie postanowień diecezjalnych na poziom lokalny. Mimo że proces ten dopiero się rozpoczyna, a jego efekty są jeszcze niewidoczne, synod ma potencjał do wprowadzenia trwałych zmian, szczególnie w zakresie zaangażowania młodych ludzi. Synodalność to narzędzie budowania dialogu, współpracy i współodpowiedzialności, które jest dla przyszłości Kościoła. Wspólnoty parafialne, które potrafią skutecznie zaangażować świeckich, mają większe szanse na wprowadzenie trwałych reform i zjednoczenie wokół wspólnych celów.

4. Synodalność jako świadectwo Kościoła pielgrzymującego

Kościół synodalny to Kościół wsłuchujący się – nie tylko w słowo Pisma, ale i w głos ludu, który od wieków stanowi jego żywą tkankę. Analiza doświadczeń synodalnych w dwóch parafiach – miejskiej i wiejskiej – ukazuje synodalność jako złożoną dynamikę spotkania, rozeznania i współodpowiedzialności, w której historia i współczesność splatają się w jednym, wspólnym poszukiwaniu sensu.

W Łodzi, pośród miejskiego gwaru i rytmu codzienności, synod parafialny stał się przestrzenią katechetycznego pogłębienia wiary, lecz nie przeobraził się w narzędzie realnych reform. W Ruścu, gdzie Kościół od wieków zakorzeniony jest w lokalnej tradycji, synodalność jawi się jako proces wczesnego kształtowania wspólnotowego głosu, jeszcze nie w pełni słyszalnego, lecz już obecnego. Główne wnioski z tych doświadczeń można sprowadzić do pięciu kluczowych punktów:

- Synodalność jako droga, nie punkt docelowy - synodalność nie jest aktem jednorazowym, lecz pielgrzymką Kościoła przez czas i przestrzeń. W obu badanych wspólnotach dostrzegalne jest napięcie pomiędzy ideą synodalności jako dynamicznego procesu

a jej odbiorem jako cyklu spotkań bez jasno określonego celu. Widać tu wyzwanie – jak przekształcić synodalność z formy w funkcję, z rozmowy w rzeczywistość?

- Kościół słuchający – czy rzeczywiście dla wszystkich? - synod obiecuje słuchanie, lecz młodsze pokolenie często czuje, że jego głos jest ledwo słyszalny. W Ruścu młodzi czują się marginalizowani, w Łodzi ich obecność jest sporadyczna. Jeśli synodalność ma być przyszłością Kościoła, nie może być jedynie rozmową pokolenia, które pamięta Sobór Watykański II – musi stać się także przestrzenią dla tych, którzy przyszedli po nim.
- Od katechezy do decyzji – problem nieprzekraczalnej granicy? - spotkania synodalne w obu parafiach ujawniają różnicę pomiędzy rozmową a sprawczością. Zamiast wypracowywania konkretnych decyzji, dominują: refleksja, formacja i wzajemne dzielenie się doświadczeniem wiary. To cenne, lecz niewystarczające, jeśli synod ma być nie tylko spotkaniem wokół Słowa, ale i narzędziem przemiany wspólnoty.
- Siła nieformalnych więzi – wspólnota nie tylko w słowie, ale i w chlebie - mimo strukturalnych niedoskonałości proces synodalny wytworzył coś, czego nie da się zmierzyć ankietą czy uchwałą – poczucie przynależności. W Łodzi i w Ruścu synod stał się nie tyle zgromadzeniem legislacyjnym, ile miejscem budowania relacji, gdzie agape nie jest jedynie odległą tradycją wczesnego chrześcijaństwa, ale realnym doświadczeniem bycia razem.
- Synodalność jako początek, nie koniec - jeśli Kościół rzeczywiście chce stać się synodalny, to dotychczasowe doświadczenia wskazują na konieczność redefinicji celów i metod tego procesu. Bez wyraźnie określonej ścieżki, bez realnej przestrzeni na decyzje, synod pozostaje inspiracją, lecz nie staje się reformą. Synodalność przyszłości musi przekroczyć próg spotkań i wkroczyć w codzienność parafii – nie tylko jako idea, lecz jako styl życia wspólnoty.

Synodalność – jak zauważył papież Franciszek – nie jest parlamentaryzmem ani debatą akademicką, lecz wydarzeniem Ducha, który prowadzi Kościół ku autentycznej wspólnotocie wiary. W doświadczeniu łódzkiej i rusieckiej wspólnoty widać, że droga synodalna jest drogą niełatwą, czasem pełną napięć i niedopowiedzeń, lecz jednocześnie nieodzowną. Czy Kościół w Polsce jest gotowy na synodalność? Doświadczenia lokalne wskazują, że jest na etapie poszukiwania – między pragnieniem głębszego dialogu a trudnością przełożenia go na strukturalne decyzje. Widać tu zarówno ślady inspiracji Soborem Watykańskim II, jak i wyzwania, jakie stawia współczesność. Jedno jednak wydaje się pewne: synodalność się zaczęła i nie da się jej zatrzymać. Nie jest to proces perfekcyjny, nie jest wolny od błędów – ale jest ruchem, a nie stagnacją, pytaniem, a nie odpowiedzią, drogą, a nie punktem docelowym. Być może właśnie to jest jego największą siłą.

Literatura

- Archidiecezja Łódzka, 2023. "Synody" parafialne w archidiecezji łódzkiej. <https://www.archidiecezja.lodz.pl/aktualnosci/2023/09/kard-grzegorz-rys-o-tzw-synodach-parafialnych-wywiad>. [dostęp: 05.02.2025 r.].
- Bańka, A. 2023. *Świeccy w synodalnym procesie rozeznawania* [W:] M. Tutak, T. Wielebski (red.) *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 97-112.
- Bradshaw, P. 2002. *Early Christian Worship. A Basic Introduction to Ideas and Practice*. Londyn: Liturgical Press.
- Douglas, M. 1986. *Jak myślą instytucje*. Warszawa: PWN.
- Franciszek, 2013. *Evangelii gaudium*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek, 2018. *Episcopalis communio*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek, 2021. *Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek, 2022. *Dokument przygotowawczy na XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów*. Watykan.
- Grech, M. 2022. *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja. XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów*. https://synod.org.pl/wp-content/uploads/2021/11/PL-Pres-DP-VM_2021_09_30_EN.pdf. [dostęp: 05.02.2025 r.].
- Habermas, J. 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej: Badania nad kategorią społeczeństwa mieszczańskiego*. Warszawa: PWN.
- Haughey, J. C. 1975. *Should Anyone Say Forever? On Making, Keeping, and Breaking Commitments*. Doubleday: Wipf and Stock.
- Hervieu-Léger, D. 2006. *Religia jako łańcuch pamięci*. Kraków: Nomos.
- Jan Paweł II, 1988. *Christifideles laici*. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.
- Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II o Kościele *Lumen gentium*. 1964.
- Kopaliński, W. 2019. Synod. [W:] tegoż, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Warszawa: PWN.
- Kurzydła, D. 2023. *Synodalność dojrzała* [W:] M. Tutak, T. Wielebski (red.) *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 135-150.
- Luciani, R. 2023. *Synodalność jako eklezjalny sposób postępowania: Perspektywa Ameryki Łacińskiej*. <https://pch24.pl/synodalnosc-co-to-wlasciwie-oznacza/>. [dostęp: 05.02.2025 r.].
- Mariański, J. 2008. *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym społeczeństwie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- O'Malley, J. W. 2008. *What Happened at Vatican II*. Harvwrđ: Belknap Press.
- Przygoda, W. 2023. *Blaski i cienie Drogi Synodalnej Kościoła katolickiego w Niemczech* [W:] M. Tutak, T. Wielebski (red.) *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 205-225.

Turner, V. 1995. *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Warszawa: PIW.

Wuthnow, R. 2007. *After the Baby Boomers. How Twenty- and Thirty-Somethings Are Shaping the Future of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Czy da się zrozumieć to, co wydaje się niezrozumiałe? Traktat Miszny *Uktzin* (*Szypułki*)¹

Streszczenie: Produkty spożywcze składają się z części jadalnej oraz z tego, czego się nie je. Tymi ostatnimi zajmuje się traktat *Uktzin* (*Szypułki*), uważany za jeden z najbardziej niezrozumiałych tekstów Miszny. Omawia prawa dotyczące powodowania nieczystości przez pożywienie podatne na nieczystość rytualną, zajmuje się głównie różnymi, niejadalnymi elementami owoców i warzyw. Określa, które z nich są podatne na nieczystość, przekazują nieczystość, a które łączą się z jadalnymi częściami, tworząc wielkość jajka, czyli minimalną ilość pożywienia wystarczającą do przekazywania nieczystości. Celem artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi tematyki tego traktatu.

Słowa kluczowe: judaizm rabiniczny, nieczystość rytualna, *Uktzin*, Miszna

Is It Possible to Understand That Which Seems Incomprehensible? The Mishnah Tractate *Uktzin* (Stalks)

Abstract: Food products consist of an edible part and a part that is not eaten. The latter is the subject of the tractate *Uktzin* ("Stalks"), regarded as one of the most obscure texts of the Mishnah. It discusses the laws governing the transmission of ritual impurity by food susceptible to impurity, focusing primarily on various inedible elements of fruits and vegetables. The tractate defines which of these parts are susceptible to impurity, which convey impurity, and which combine with the edible portions to constitute the size of an egg – the minimum amount of food required to transmit impurity. The purpose of this article is to introduce Polish readers to the content and significance of this tractate.

Keywords: rabbinic Judaism, ritual impurity, *Uktzin*, Mishnah

¹ Niniejsze studium jest częścią projektu badawczego finansowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2025-2028, nr projektu NPRH/U22/SP/0058/2024/14.

Wprowadzenie

Jeden z najbardziej niezrozumiałych tekstów Miszny stanowi traktat *Ukcin* (*Szypułki*). Problemy ze zrozumieniem i wyjaśnieniem zagadnień, które porusza, istniały już w formie przekazu ustnego, a następnie w czasach jego redakcji. Tematyka traktatu była trudna do zrozumienia zarówno w czasach Miszny jak i Gemary, o czym świadczą dyskusje uczonych talmudycznych. Nazwa traktatu *Ukcim* (*Ukcim*) to liczba mnoga od terminu hebrajskiego *ukac* lub *okec* oznaczającego najczęściej ‘część owocu, dzięki której trzyma się na gałęzi’ (Even-Shoshan, 1984, 536); według Jastrowa, 1982, to ‘ogonek’ (s. 1107), ale też ‘cierń’, ‘kolec’, ‘koniuszek’, ‘szypułka’, ‘łodyżka’, ‘szpikulec’ (s. 1057).

Traktat wyjaśnia prawa dotyczące powodowania nieczystości przez pożywienie podatne na nieczystość rytualną, zajmuje się głównie różnymi, niejadalnymi elementami owoców i warzyw. Określa, które z nich są podatne na nieczystość, przekazują nieczystość, a które łączą się z jadalnymi częściami, tworząc wielkość jajka, czyli minimalną ilość pożywienia wystarczającą do przekazywania nieczystości.

Produkty spożywcze składają się z części jadalnej oraz z tego, czego się nie je. Traktat *Ukcim* (lub z końcówką aramejską *Ukcim*) zajmuje się tymi ostatnimi. Pomimo, że stanowią części niejadalne, to pełnią określone funkcje i z tego względu dzieli się je na dwie kategorie:

- a) potrzebne produktom do ich utrzymania, np. na drzewie lub do chwytania podczas konsumpcji, nazywane *jad* – dosł. ‘rączka’, czyli ‘uchwyt’ lub ‘ogonek’;
- b) ochraniające produkty przed uszkodzeniem, nazywane *szomer* – dosł. ‘strzegący’, czyli ‘ochraniacz’, ‘osłona’.

Traktat *Ukcim* poucza m.in.:

- a) o elementach produktu postrzeganych jako jego integralne części, które powodują nieczystość, gdy produkt zaciągnie nieczystość rytualną i o tych, które nie przejmują nieczystości;
- b) które części łączą się z produktem, tworząc minimalną wielkość jajka, a które nie tworzą tej wielkości.

To właśnie traktat *Ukcim* precyzuje reguły dotyczące nieczystości rytualnej pożywienia, wyjaśniane w traktatach *Tohorot*, *Machsirin* i *Tewul jom*. Ujmuje się je (P. Kehati, 2003, 1; tenże: 1996, 1) w następujący sposób:

1. Każdy produkt spożywczy przeznaczony do ludzkiej konsumpcji jest podatny na rytualną nieczystość; produktu zaś, którego człowiek nie spożywa, nie uważa się za podatnego na rytualną nieczystość, dopóki ktoś nie przeznaczy go do spożywania dla ludzi.
2. Produkty spożywcze stają się podatne na rytualną nieczystość jedynie przez kontakt z następującymi płynami: wodą, rosą, oliwą, winem, mlekiem, krwią i miodem pszczelim.
3. Produkty spożywcze, które rosną na ziemi, nigdy nie są podatne na nieczystość rytualną, dopóki mają kontakt z glebą.

4. Według Majmonidesa nawet najmniejsza ilość pożywienia jest podatna na nieczystość rytualną. Przyjmuje się, że jedynie jadalna wielkość jajka może przekazywać nieczystość jedzeniu lub picciu. Jeśli na przykład ze zdechłym płazem miało kontakt pożywienie, to powoduje jego nieczystość w pierwszym stopniu (*riszon letum'a*), to z kolei, jeśli stanowi minimum wielkości jajka, może przekazać nieczystość przez dotyk innemu pożywieniu, które stanie się nieczyste w drugim stopniu (*szeni letum'a*).

Świadcstwo Miszny – wybór fragmentów z traktatu *Ukcin* (Szypułki)

1. Czym są 'ogonki' i 'osłony'?

Analizując prawo dotyczące podatności pożywienia na nieczystość rytualną pierwszy rozdział i połowa drugiego traktatu *Ukcin* wyjaśniają, czym są 'ogonki' i 'osłony' (1,1-2,4). Pierwsza lekcja traktatu ustala prawa dotyczące 'ogonka' i 'osłony' oraz innych części produktów rolnych (głównie owoców lub warzyw), która nie stanowią ani 'ogonka', ani 'osłony':

„Cokolwiek stanowi ogonek², a nie osłonę³, to się zanieczyszcza⁴ i powoduje nieczystość⁵, ale się nie łączy⁶. Osłona⁷, jeśli nawet [nie pełni funkcji] ogonka⁸, to i tak się zanieczyszcza⁹ i powoduje nieczystość¹⁰, i łączy się¹¹. Jeśli¹² nie jest osłoną ani ogonkiem, to się nie zanieczyszcza ani nie powoduje nieczystości¹³” (1,1).

Druga lekcja pierwszego rozdziału zajmuje się osłoną, która się zanieczyszcza, powoduje nieczystość i łączy się tworząc wielkość jajka sprawiającą nieczystość innych produktów spożywczych, o czym pouczała już poprzednia lekcja:

² Hebr. *jad* oznacza tu niejadalną część owocu, za którą trzyma się podczas konsumpcji, por. Jastrow, 1982, s. 563, 1107, 1057.

³ Nie pełni funkcji zabezpieczającej produkt przed uszkodzeniem. Hebr. *szomer* według Jastrowa, 1982, s. 1537, to osłona gwarantująca roślinie przetrwanie.

⁴ Od jadalnej części owocu, która zaciągnęła nieczystość rytualną.

⁵ Jeśli ogonek zaciągnął nieczystość, to powoduje nieczystość rytualną, jadalnej części owocu.

⁶ Nie łączy się z jadalną częścią owocu, żeby utworzyć wielkość jajka, która powoduje nieczystość innych produktów spożywczych, por. Toh 2,1. Skróty nazw traktatów talmudycznych za: Marcinkowski, 2013, s. 17-18.

⁷ Cokolwiek stanowi osłonę produktu, np. skórka owocu.

⁸ Nie służy do trzymania.

⁹ Od jadalnej części owocu, która zaciągnęła nieczystość.

¹⁰ Uprzednio zanieczyszczona powoduje nieczystość jadalnej części produktu.

¹¹ Jako integralna część owocu łączy się z jego jadalną częścią, tworząc wielkość jajka, która powoduje nieczystość innych produktów spożywczych.

¹² Jeśli cokolwiek jest przyłączone do owocu, ale nie jest ani osłoną, ani ogonkiem.

¹³ Jest sprawą oczywistą, że się także nie łączy w celu utworzenia wielkości jajka powodującej nieczystość innych produktów spożywczych, por. Ukc 1,4.

„Korzenie czosnku, cebul i porów, gdy są wilgotne¹⁴, oraz ich górna część¹⁵, bez różnicy wilgotna czy sucha¹⁶ i kiełek, który jest umiejscowiony obok jadalnej części¹⁷, korzenie sałaty¹⁸, długiej rzodkwi¹⁹ i okrągłej rzodkwi²⁰ - to są słowa rabiego Meira. Rabi Jehuda mówi: Duże korzenie²¹ rzodkwi łączą się²², ale włókniste korzenie się nie łączą²³. Korzenie mięty²⁴ i ruty²⁵, dzikie zioła²⁶ i zioła ogrodowe, które zostały wyrwane w celu posadzenia, i szkielet kłosa i jego plewy - rabi Elazar²⁷ mówi: Także narosł podobna do pajęczyny²⁸ - te²⁹ zanieczyszczają, powodują nieczystość i łączą się” (1,2).

Poniższa lekcja przytacza przykłady stosowania reguły podanej w pierwszej lekcji: ‘Cokolwiek stanowi ogonek, a nie osłonę, to się zanieczyszczają, powoduje nieczystość, ale się nie łączą’:

„Te się zanieczyszczają i powodują nieczystość, ale się nie łączą³⁰: korzenia czosnku, cebul i porów, gdy są suche³¹ i kiełek, który nie jest umiejscowiony obok jadalnej części³², gałązka winorośli³³ [długości jednej miary] *tefach*³⁴ z każdej strony³⁵, łodyga³⁶ kiści winogron dowolnej [długości]³⁷, pęd ogołoconej kiści winogron³⁸, gałąź palmy daktylowej w kształcie miotły³⁹

¹⁴ Gdy korzenie są wilgotne, roślina nie jest stara.

¹⁵ Hebr. *pitma* według Jastrowa, 1982, s. 1161, to wypukłość owocu lub warzywa przypominająca tłuczek umieszczony w mózdzierzu. Według innych komentarzy to górna kwitnąca część owocu.

¹⁶ Nawet jeśli jest stara.

¹⁷ Gdy są stare, każde z trzech wymienionych wyżej warzyw tworzy centralny pień zawierający nasiona.

¹⁸ Hebr. *chazarim*, l. poj. *chazeret*, por. Pes 2,6; Kil 1,2; por. także, Jastrow, 1982, s. 447.

¹⁹ Hebr. *cenon*, por. Jastrow, 1982, s. 1290; por. także, Szab 2,2; Kil 15,9; Machsz 4,6. Niektórzy widzą tu ‘chrzan’, por. wyjaśnienia Kehatiego, 2003, do tej lekcji.

²⁰ Hebr. *nafos* lub *nafus* to według Jastrowa, 1982, s. 922 rodzaj rzodkwi przypominającej rzepę. Podobnie Danby, 2016, s. 785; Kehati, 2003, Ukc 1,2. Według Cohen Sh., 2022, III 959, mowa tu o rzepie.

²¹ Stanowiące osłonę.

²² Łączą się zresztą warzywa tworząc wielkość jajka.

²³ Włókniste korzenie, które wystają z warzywa, nie łączą się z nim i nie tworzą wielkości jajka.

²⁴ W tekście Miszny *mitna*. Według innej i poprawnej wersji *minta*, por. także, Albeck, 2008, VI 493.

²⁵ Krzewu kwitnącego na żółto.

²⁶ Por. Ukc 3,2.

²⁷ Według innej wersji Miszny ‘Eliezer’.

²⁸ Okrywająca korzenie warzyw.

²⁹ Wszystkie wyżej wymienione postrzega się jako ‘osłony’, dlatego zanieczyszczają, powodują nieczystość i łączą się tworząc wielkość jajka (*sziur beica*), por. Toh 1,2.

³⁰ Ponieważ stanowią ogonek ani osłonę.

³¹ Nie utrzymują już wilgotności roślinnej, ale służą do trzymania warzyw.

³² Co wyjaśniono w poprzedniej lekcji.

³³ Hebr. *parkil*, por. Jastrow, 1982, s. 1229.

³⁴ *Tefach* – jednostka długości równa szerokości dłoni (czterech złożonych palców), 1/6 łokcia, por. tabelę *Ważniejsze monety, wagi i miary*, Marcinkowski, 2013, s. 324.

³⁵ Od wiszącej na niej kiści winogron.

³⁶ Na której wisi kiść winogron.

³⁷ Nawet bardzo długa.

³⁸ Która stanowi ogonek.

³⁹ Hebr. *machbed* (także *mechabed* lub *mechabedet*), Jastrow, 1982, s. 780-781 tłumaczy jako ‘miotła’, ale też gałąź palmy daktylowej w kształcie wachlarza, służąca za miotłę.

[do] czterech [miar] *tefach*⁴⁰, źdźbło kłosa [do] trzech [miar] *tefach* i łodyga czegokolwiek, co zostało skoszone [do] trzech [miar] *tefach*, a te, których zwykle się nie kosi⁴¹, ich łodygi i korzenie dowolnej [wielkości]⁴², i plewy⁴³ kłosów – te się zanieczyszczają i nie powodują nieczystość, ale się nie łączą⁴⁴” (1,3).

Ta lekcja przytacza przykłady stosowania reguły podanej w pierwszej lekcji: ‘Jeśli nie jest ani osłoną, ani ogonkiem, to się nie zanieczyszczają ani nie powodują nieczystości’. Jeśli nie powoduje nieczystości, to także nie może się łączyć w celu spowodowania nieczystości. Co zauważa ta lekcja, a co było przedmiotem komentarza do lekcji pierwszej:

„Te się nie zanieczyszczają, nie powodują nieczystości ani się nie łączą⁴⁵: korzenie główki kapusty⁴⁶, pędy buraków⁴⁷ i rzepy⁴⁸, i wszystko co zwykle się odcina⁴⁹, a zostało wyrwane z korzeniami⁵⁰. Rabi Jose uznaje je wszystkie za podatne na nieczystość rytualną⁵¹, ale oczyszcza korzenie główki kapusty i rzepy⁵²” (1,4).

Poniższa lekcja rozważa kolejne przypadki produktów spożywczych, które mogą lub nie mogą być podatne na nieczystość rytualną. Mówi się tu o marynowanych oliwkach lub ogórkach:

„Oliwki marynowane⁵³ z liśćmi⁵⁴ są czyste⁵⁵, ponieważ marynował je tylko ze względu na wygląd⁵⁶. Drobne włoski⁵⁷ na ogórku⁵⁸ i jego kwiaty⁵⁹ są czyste⁶⁰. Rabi Jehuda mówi:

⁴⁰ Nie dłuższa niż cztery miary *tefach*.

⁴¹ Ale się wrywa.

⁴² Nawet dłuższe od trzech miar *tefach*.

⁴³ Hebr. *malein* (l. poj. *mela*) – ‘wąsy’, ale też ‘zewewnętrzne plewy ziaren’, por. Jastrow, 1982, s. 793.

⁴⁴ Ponieważ pełnią funkcję ogonka, a nie osłony, por. Toh 1,2.

⁴⁵ Ponieważ nie stanowią ani osłony, ani ogonka, por. Ukc 1,1.

⁴⁶ Która jest rośliną dwuletnią.

⁴⁷ Które rosną na następny rok. Hebr. *teradim* (l. poj. *tarad*), Jastrow, 1982, s. 1696 wyjaśnia jako gatunki buraków.

⁴⁸ Która także jest byliną. Hebr. *lefet*, Jastrow, 1982, s. 716.

⁴⁹ Podczas gdy korzenie pozostają w ziemi.

⁵⁰ Ich korzenie się nie zanieczyszczają, nie powodują nieczystości ani się nie łączą, ponieważ nie stanowią ani osłony, ani ogonka.

⁵¹ Zdaniem rabiego Jose te korzenie pełnią funkcję ogonków, dlatego uznaje się je za podatne na nieczystość rytualną.

⁵² Gdyż nie uważa ich za ogonki.

⁵³ W occie winnym lub winie.

⁵⁴ Które zwykle są podatne na nieczystość.

⁵⁵ Oliwki marynowane z liśćmi nie są podatne na nieczystość rytualną, ponieważ liście nie pełnią tu ani funkcji ‘ogonka’, ani ‘osłony’, nawet jeśli oliwki byłyby podatne na nieczystość, to nie obejmuje to liści.

⁵⁶ Mowa tu o liściach, które nie były marynowane do jedzenia ani nie pełniły funkcji ‘ogonka’ lub ‘osłony’, a zostały dodane jedynie ze względu na wygląd, por. Tew Jom 3,1.

⁵⁷ Które rosną na ogórku.

⁵⁸ Hebr. *kiszut*, por. Jastrow, 1982, s. 1370; podobnie też *kiszu*, Jastrow, 1982, s. 1429.

⁵⁹ Hebrajskie *nec*, por. Jastrow, 1982, s. 927.

⁶⁰ Nie są podatne na nieczystość, gdyż nie pełnią funkcji ani ‘ogonka’, ani ‘osłony’.

Dopóki to⁶¹ leży przed handlarzem⁶², jest podatne na nieczystość⁶³ (2,1).

Następna lekcja na rozważa przypadki nieczystości rytualnej pestek owoców: „Wszystkie pestki owoców zanieczyszczają się⁶⁴, powodują nieczystość⁶⁵, ale się nie łączą⁶⁶. Pestka świeżego daktyla, nawet jeśli jest oddzielona⁶⁷, łączy się⁶⁸. [Pestka] suszonego [daktyla] się nie łączy⁶⁹. Jednak błona otaczająca pestkę suszonego [daktyla] łączy się⁷⁰, a błona otaczająca pestkę świeżego daktyla się nie łączy⁷¹. Jeśli pestka jest oddzielona częściowo⁷², to [tylko jej kawałek] najbliższej jadalnej części⁷³ łączy się⁷⁴. Jeśli na kości jest mięso, to [kawałek]⁷⁵ najbliższej jadalnej części⁷⁶ łączy się⁷⁷. Jeśli [mięso] przykrywa tylko jedną stronę [kości]⁷⁸ – rabi Jizmael mówi: Postrzega się je⁷⁹, jakby to był pierścień otaczający [kość]⁸⁰. Mędrcy zaś mówią: To⁸¹, co jest blisko jadalnej części, łączy się, jak to jest w przypadku cząbr, hyzopu i tymianku⁸² (2,2).

⁶¹ W tekście oryginalnym *hi* – dosł. ‘ona’, co odnosi się do ogórka, hebr. *kiszut* jest rodzaju żeńskiego.

⁶² Dopóki to leży przed handlarzem, który chce to sprzedać, jest podatne na nieczystość.

⁶³ W tym przypadku podatność na nieczystość rytualną obejmuje także włoski i kwiaty ogórka. Jeśli skalaniu uległyby tylko te ostatnie, to spowodowałyby nieczystość ogórka. Według jednych komentarzy wystarczającym powodem ku temu jest fakt, że handlarz musi dbać o ich dobry wygląd, a według innych ma chronić je przed zabrudzeniem przez klientów, a to oznacza, że pełnią funkcję ‘osłony’.

⁶⁴ Gdy owoc stanie się nieczysty rytualnie.

⁶⁵ Nieczysta rytualnie pestka powoduje nieczystość owocu.

⁶⁶ Pestki nie łączą się z resztą owocu, żeby utworzyć wielkość jajka powodującą nieczystość rytualną. Pestki uważa się raczej jako ‘ogonek’, a nie jako ‘osłonę’, por. Ukc 1,1.

⁶⁷ Częściowo.

⁶⁸ Pestka świeżego daktyla łączy się z resztą owocu, tworząc wielkość jajka, ponieważ stanowi ‘osłonę’, jeśli zostanie wyjęta, to daktyl ulega zepsuciu. Por. Tew Jom 3,6.

⁶⁹ Pestka suszonego daktyla nie łączy się, żeby utworzyć wielkość jajka, ponieważ suchy owoc nie jest chroniony przez pestkę.

⁷⁰ Łączy się z owocem, tworząc wielkość jajka, ponieważ błonę wokół pestki daktyla postrzega się jako część miąższu, która stanowi ‘osłonę’.

⁷¹ Nie łączy się z resztą owocu, żeby utworzyć wielkość jajka, gdyż w tym przypadku to pestka, a nie błona wokół niej pełni funkcję ‘osłony’.

⁷² Wystaje z pozostałej części na wpół zjedzonego świeżego owocu daktyla.

⁷³ Postrzega się jako ‘osłonę’.

⁷⁴ Łączy się z owocem, żeby utworzyć wielkość jajka powodującą nieczystość rytualną.

⁷⁵ Kawałek kości.

⁷⁶ Która nie wystaje, gdyż uznana byłaby za ‘ogonek’.

⁷⁷ Gdyż postrzegany jest jako ‘osłona’.

⁷⁸ Nie otacza całej kości.

⁷⁹ Mięso na kości, por. Kel 1,5.

⁸⁰ Gdyby pociąć to mięso na cienkie kawałki, które otoczyłyby kość jak pierścień. Wtedy się łączy.

⁸¹ Tylko to.

⁸² Który mają cienkie łydźki z jadalną tylko jedną stroną. Dlatego to, co jest bliżej jadalnej części, łączy się.

2. Jak oddziałują na siebie oddzielone części produktów żywnościowych?

To zagadnienie omawia szczegółowo Ukc 2,5-6. Poniższa lekcja w kontekście podatności na nieczystość rytualną rozważa przypadki produktów częściowo posiekanych lub obłupionych:

„Jeśli ktoś sieka⁸³, żeby ugotować, to nawet jeśli nie pokroił na kawałki [wszystkiego]⁸⁴, nie [uważa się tego za] połączone⁸⁵. Jeśli⁸⁶ w celu zamarynowania lub rozgotowania⁸⁷ albo postawienia na stole⁸⁸, to uważa się za połączone⁸⁹. Jeśli zaczął⁹⁰ dzielić na kawałki⁹¹, to żywność, od której zaczął dzielenie⁹², nie⁹³ jest [postrzegana jako] połączona⁹⁴. Orzechy, które były ze sobą złączone⁹⁵ albo cebule powiązane razem, te [uważa się za] połączone⁹⁶. Jeśli zaczął obłupywać⁹⁷ orzechy albo obierać⁹⁸ cebule, to nie [uważa się ich za] połączone⁹⁹. [Łupiny] orzechów i migdałów uważa się za połączone¹⁰⁰, dopóki nie zostaną [całkowicie] zmiażdżone” (2,5).

Poniższa lekcja w kontekście podatności na nieczystość rytualną zajmuje się skorupką jajka, kością ze szpikiem kostnym, podzielonym częściowo owocem granatu,

⁸³ Cebule, mięso lub inne produkty żywnościowe.

⁸⁴ Kawałki częściowo są wciąż połączone.

⁸⁵ Jeśli jeden kawałek dotknął czegoś nieczystego, to inne pozostają czyste, gdyż nikomu nie zależy na tym, żeby były połączone i uważa się je jako oddzielone.

⁸⁶ Jeśli ktoś pokroił produkty na kawałki w celu ich zamarynowania.

⁸⁷ Hebr. *liszlok* Jastrow, 1982, s. 1588 tłumaczy jako ‘podzielić’, ‘wygładzić’, ‘dokładnie zagotować’, ‘rozgotować na miazgę’, ‘kipieć’, ‘wrzeć’, a w kontekście jajka ‘ugotować na twardo’, por. Ukc 2,6. Ten sam rdzeń hebrajski w kontekście ślubującego, że nie będzie jadł gotowanego Ned 6,1 tłumaczy jako ‘duszone’ lub ‘parzone’. Por. także Maas 4,1; Naz 6,9; Albeck, 2008, III 497.

⁸⁸ Dla gości, żeby brali po kawałku.

⁸⁹ Ponieważ intencją przygotowującego było pozostawienie kawałków połączonych podczas marynowania, gotowania lub zanim goście je rozdziela.

⁹⁰ Jeden z jedzących, por. Albeck, 2008, tamże.

⁹¹ Wszystko.

⁹² Nawet te kawałki, które nie zostały jeszcze oddzielone spośród tych, które zaczął dzielić.

⁹³ Niektóre wersje Miszny opuszczają ‘nie’.

⁹⁴ Jednak te kawałki, których nie zaczął jeszcze rozdzielać, uważa się za połączone. Może tu być mowa o kawałkach różnych produktów żywnościowych. Wówczas te, które zaczął rozdzielać, uważa się za oddzielone, a inne za połączone.

⁹⁵ Na przykład złączone łydogami lub związane.

⁹⁶ W kontekście podatności na nieczystość rytualną.

⁹⁷ Zdejmować zewnętrzną, na przykład zgniłą łupinę z orzechów, które były połączone.

⁹⁸ Zdejmować zewnętrzną, na przykład zepsutą łupinę cebuli. Mowa tu o związanych orzechach lub gromadce cebuli.

⁹⁹ Nieczystość jednego orzecha lub jednej cebuli nie powoduje nieczystości rytualnej pozostałych.

¹⁰⁰ Mowa tu u pękniętych łupinach, które wciąż są połączone z orzechami lub migdałami. Uważa się nadal jako ‘osłony’.

poszewką używaną do prania odzieży oraz ubraniem zszytym nicią z innego materiału, co stanowi *kilajim*¹⁰¹:

„[Skorupkę] jajka ugotowanego¹⁰² na miękko [uważa się za połączoną]¹⁰³, dopóki się nie obtłucze¹⁰⁴. [Skorupkę] jajka ugotowanego na twardo [uważa się za połączoną]¹⁰⁵, dopóki się [jej całkowicie] nie obtłucze¹⁰⁶. Kość ze szpikiem kostnym [uważa się za połączoną]¹⁰⁷, dopóki [się jej całkowicie] nie roztrzaska¹⁰⁸. Granat¹⁰⁹, który został rozłupany¹¹⁰, [uważa się za] połączony¹¹¹, dopóki nie uderzy się go kijem¹¹². Podobnie też poszewka prania¹¹³ i ubranie, które jest szyte *kilajim*¹¹⁴, [uważa się za połączone]¹¹⁵, dopóki ktoś nie zacznie pruć¹¹⁶” (2,6).

3. Które zwykle niejadalne elementy warzyw łączą się z ich jadalnymi częściami tworząc wielkość jajka powodującą nieczystość innych produktów spożywczych?

To zagadnienie omawia Ukc 2,7-8. Poniższa lekcja rozważa nieczystość rytualną warzyw, a w szczególności kapusty i sałaty:

„Liście warzyw: zielone łączą się¹¹⁷, a białe się nie łączą¹¹⁸. Rabi Elazar bar Cadok mówi:

¹⁰¹ *Kilajim* – zakaz mieszania dwóch gatunków roślin, zwierząt lub odzieży. Także nazwa traktatu Miszny zajmującego się tym zagadnieniem.

¹⁰² Hebr. *beica megulgelet* – dosłownie ‘jajko obracane’ w popiele, upieczone na miękko.

¹⁰³ Z jadalną częścią jajka.

¹⁰⁴ Hebr. *ad szejagus* – dosł. ‘dopóki się nie potłucze’, ‘nie połamie’. Niektórzy odnoszą to wyrażenie do gotowania jajka w garnku i mieszania w nim łychą (*megisa bekedera*) w celu wydobywania jajka i obłupienia skorupki, a nawet tylko zrobienia dziurki w skorupce z zamiarem wypicia jajka; od momentu zamieszania jajko postrzegane jest jako pożywienie w garnku, skorupka traci funkcję ‘osłony’ czy ‘ogonka’ i nie uważa się jej już za połączoną z jadalną częścią jajka, por. Machsz 5,11. Według innego wariantu tekstu *ad szejagum* – dosł. ‘aż się obłupi’.

¹⁰⁵ Z jadalną częścią jajka.

¹⁰⁶ Przed całkowitym rozgnieciem, a tylko częściowo uszkodzoną skorupkę jajka uważa się za jego ‘osłonę’. Rozgnieciona całkowicie skorupka jajka nie stanowi ani ‘osłony’, ani ‘ogonka’.

¹⁰⁷ Nawet złamaną kość uważa się za połączoną z jej szpikiem kostnym.

¹⁰⁸ Wtedy uważa się, że nie jest połączona ze szpikiem kostnym.

¹⁰⁹ Owoc granatu.

¹¹⁰ W celu wydobywania z niego ziarenek.

¹¹¹ Uważa się za połączony z ziarenkami.

¹¹² Co spowoduje wypadnięcie ziarenek. Nawet gdyby jakieś ziarenko po uderzeniu nie wypadło, to i tak nie postrzeżę się ich jako połączonych, gdyż nie uważa się, że znajdują się w naczyniu.

¹¹³ Hebr. *szal hakowsin* – dosł. ‘poszewka pracy’. Mowa tu o poszewce, w którą wkładano pranie, żeby się nie zagubiło albo nie pomieszało z praniem kogoś innego.

¹¹⁴ Jeśli dwa ubrania lub dwie jego części zostały zszyte nicią z innego materiału, co łamie zakaz *kilajim*, i ktoś próbuje to rozpruć.

¹¹⁵ Wtedy nie uważa się za ‘ogonek’, który łączy się z ubraniem, por. Par 12,9.

¹¹⁶ Jeśli tylko rozpocznie czynność prucia, nie uznaje się już powyższego połączenia, por. poprzednią lekcję.

¹¹⁷ Zielone liście warzyw łączą się z nimi, tworząc wielkość jajka powodującą nieczystość innych produktów spożywczych.

¹¹⁸ Jeśli liście warzyw zbiały, to nie nadają się do spożycia. Dlatego też nie łączą się, nie są podatne na nieczystość rytualną.

Białe łączą się [w przypadku] kapusty, ponieważ są jadalne¹¹⁹, a [w przypadku] sałaty¹²⁰, ponieważ chronią jadalną część¹²¹” (2,7).

Ta miszna omawia nieczystość rytualną liści i pędów cebuli, pulchnego chleba oraz mięsa młodego i starego zwierzęcia:

„Liście cebul i pędy cebul¹²²: jeśli mają w sobie sok, mierzy się¹²³ je¹²⁴ tak jak są¹²⁵; jeśli¹²⁶ mają puste miejsce¹²⁷, to na nagniata się to puste miejsce¹²⁸. Pulchny chleb mierzy się¹²⁹ tak, jak jest¹³⁰. Jeśli ma w sobie puste miejsce, to na nagniata się to puste miejsce¹³¹. Mięso cielęcina, które się powiększyło¹³² albo mięso starego zwierzęcia, które zmalało¹³³, mierzy się takie, jakie są¹³⁴”.

4. Pojemniki na rośliny

Tym zagadnieniem zajmują się lekcje 2,9-10. Warzywa, które dotyczą gruntu, nie przyjmują nieczystości. Ta lekcja rozważa przypadek ogórków posianych w glinianym naczyniu bez otworu na spodzie, które są podatne na nieczystość:

„Jeśli ktoś posiał ogórki¹³⁵ w glinianym naczyniu¹³⁶, a one urosły¹³⁷ i wyszły poza naczynie¹³⁸, to nie uważa się ich za podatne¹³⁹ na nieczystość¹⁴⁰. Rzekł rabi Szimon: Co sprawia¹⁴¹,

¹¹⁹ Białe liście kapusty są jadalne, dlatego łączą się tworząc wielkość jajka powodującą nieczystość rytualną.

¹²⁰ Hebr. *chazarim*, l. poj. *chazeret*, por. Pes 2,6; Kil 1,2; Ukc 1,2. Por. także Jastrow, 1982, s. 447. Kehati, 2003, Ukc 2,7 tłumaczy jako ‘chrzan’.

¹²¹ Nawet jeśli same są niejadalne, to jednak stanowią osłonę części jadalnej.

¹²² Chodzi tu o małe cebule wyrastające z dużych cebul, por. Albeck, 2008, VI 498.

¹²³ Hebr. *misztaarin* – dosł. ‘liczy’, ‘szacuje się’.

¹²⁴ Do wielkości jajka powodującej nieczystość rytualną innych produktów spożywczych.

¹²⁵ Bez rozgniatacia.

¹²⁶ Nie zawierają soku.

¹²⁷ Hebr. *chalal* – ‘puste miejsce’, ‘ubytok’, ‘wydrążenie’, ‘wglębienie’, por. Jastrow, 1982, s. 470.

¹²⁸ Przed zmierzeniem wielkości jajka.

¹²⁹ Mając na względzie wielkość jajka powodującą nieczystość rytualną.

¹³⁰ Bez naciskania.

¹³¹ Przed zmierzeniem wielkości jajka.

¹³² Mięso cielęcina zwykle powiększa się w czasie gotowania.

¹³³ Mięso starego zwierzęcia zwykle maleje w czasie gotowania.

¹³⁴ Jeśli jest wielkość jajka po ugotowaniu, to przekazuje nieczystość, por. Toh 3,4.

¹³⁵ W tekście oryginalnym l. poj. *kiszut*. Por. Kil 3,4; Maas 1,5; Jastrow, 1982, s. 1429.

¹³⁶ Hebr. *acic*, por. Jastrow, 1982, s. 1102.

¹³⁷ W tym glinianym naczyniu bez otworu na spodzie. Tego rodzaju warzywa uważa się za ‘oderwane od gleby’ i jako takie podatne na nieczystość rytualną.

¹³⁸ Jeśli ogórki wyrosły poza naczynie i tam się wysiały.

¹³⁹ Skoro dotyczą gleby, to wszystkie uznaje się za czyste.

¹⁴⁰ W tekście oryginalnym *tehora* – dosł. ‘czysta’, co odnosi się do liczby pojedynczej i rodzaju żeńskiego rzeczownika *kiszut*.

¹⁴¹ W tekście oryginalnym: *Ma tiwah?* – dosł. ‘Co stanowi jej (rodzaj żeński rzeczownika *kiszut*) właściwość?, ale też ‘cechę’, ‘charakter’, ‘przymiot’.

że nie są podatne na nieczystość¹⁴²? Raczej nieczyste pozostają w nieczystości¹⁴³, a czyste można spożyć¹⁴⁴ (2,9).

Jedynie rośliny wyrwane z ziemi są podatne na nieczystość rytualną (o czym poucza traktat *Machsirin*), gdy mają kontakt z wodą, jeśli woda nie ma kontaktu z ziemią (nie jest to woda z cysterny, dołu lub grotu). Ta miszna poucza, że niektóre naczynia uważa się za połączone z ziemią i woda w nich nie powoduje podatności na nieczystość artykułów żywnościowych ani produkty, które zawierają te naczynia, nie powodują podatności na nieczystość rytualną:

„Naczynie z łąjna¹⁴⁵ i naczynie ziemi¹⁴⁶, przez które mogą wyjść korzenie¹⁴⁷, nie powodują podatności nasion na nieczystość¹⁴⁸. Przedziurawione naczynie nie powoduje podatności nasion na nieczystość¹⁴⁹. [Naczynie], które nie jest przedziurawione, powoduje podatność nasion na nieczystość¹⁵⁰. Jaka powinna być wielkość dziury?¹⁵¹ [Taka], żeby mógł wyjść przez nią mały korzeń. Jeśli ktoś napelnia [naczynie]¹⁵² ziemią aż po brzeg, wtedy jest jak¹⁵³ deska, która nie ma krawędzi¹⁵⁴ (2,10).

5. Przygotowanie i intencja (3,1-9)

Produkty żywnościowe nie są podatne na nieczystość rytualną, zanim nie zetkną się z jednym z siedmiu rodzajów płynów: wodą, rosą, oliwą, winem, mlekiem, krwią i miodem pszczelim (por. *Machs* 6,4), które to prawo wydedukowano na podstawie Kpł 11,34-38. Artykuły rolne, które nie stanowią typowych produktów spożywczych dla ludzi, mogą być podatne na nieczystość rytualną tylko wówczas, gdy zostały przeznaczone do spożycia przez ludzi. Pierwsze lekcje trzeciego rozdziału zajmują się produktami żywnościowymi

¹⁴² Że są czyste (*litaher*).

¹⁴³ Zdaniem rabiego Szimona ta część ogórków, które znajdują się w naczyniu, nie zmienia swojego charakteru i nadal pozostają podatne na nieczystość, por. Ter 9,7.

¹⁴⁴ Te, które dotykają gleby, można spożyć, gdyż są czyste. Halacha nie podziela jednak opinii rabiego Szimona.

¹⁴⁵ Na przykład krowiego.

¹⁴⁶ Naczynie z gliny, które nie było wypalone.

¹⁴⁷ Korzenie roślin w nich posadzonych mogą przedziurawić dno naczynia. Takie naczynie, które nie miało dziury w dnie, uważa się, jakby było przedziurawione.

¹⁴⁸ Takie naczynia nie powodują podatności na nieczystość rytualną roślin w nich rosnących, ponieważ uważa się je za połączone z ziemią. Również woda z deszczu w tego rodzaju naczyniach nie powoduje podatności na nieczystość produktów znajdujących się w nich, ponieważ wodę razem z nimi uznaje się za połączoną z ziemią.

¹⁴⁹ Nasiona rosnące w przedziurawionym naczyniu postrzegane są jak złączone z ziemią, a jedynie rośliny wyrwane uważa się za podatne na nieczystość rytualną. Także wodę w przedziurawionych naczyniach uznaje się za złączoną z ziemią, stąd też nawet produkty żywnościowe znajdujące się w nich, które zostały wyrwane z ziemi, nie są podatne na nieczystość.

¹⁵⁰ Ponieważ zarówno rośliny, które w nich rosną, jak i wodę w nich uważa się za odłączone od ziemi.

¹⁵¹ Żeby uznać naczynie za przedziurawione.

¹⁵² Naczynie, które nie było przedziurawione.

¹⁵³ Gliniane.

¹⁵⁴ Nie ma więc wewnętrznej przestrzeni, dlatego nie jest podatna na nieczystość, por. Kel 2,3.

w kontekście ich podatności na nieczystość rytualną oraz konieczności przeznaczenia ich do spożycia przez ludzi:

„Niektóre [produkty żywnościowe]¹⁵⁵ wymagają uczynienia ich podatnymi na nieczystość¹⁵⁶, ale nie wymagają zamiaru [ich spożycia]¹⁵⁷, inne wymagają zamiaru spożycia¹⁵⁸ i uczynienia ich podatnymi na nieczystość¹⁵⁹, [jeszcze inne tylko] zamiaru¹⁶⁰, ale nie [wymagają] uczynienia ich podatnymi na nieczystość, a [jeszcze inne nie wymagają] ani uczynienia ich podatnymi na nieczystość, ani [nie wymagają] zamiaru¹⁶¹. Wszelkie produkty żywnościowe właściwe dla ludzi¹⁶² wymagają uczynienia ich podatnymi na nieczystość, ale nie wymagają zamiaru¹⁶³” (3,1).

6. Co uważa się za jedzenie?

To zagadnienie omawia Machsz 3,4-8. Poniższa lekcja zajmuje się jadalnymi produktami, które nie są podatne na nieczystość rytualną:

„Skoro tylko koper przekazał swój aromat garnkowi¹⁶⁴, nie podlega prawu *terumy*¹⁶⁵ i nie przekazuje nieczystości pożywienia¹⁶⁶. Kielki jarzębu¹⁶⁷, rzeżuchy¹⁶⁸ i liście dzikiej cebuli¹⁶⁹ nie przekazują nieczystości pożywienia, zanim nie staną się słodkie. Rabi Szimon¹⁷⁰ mówi: Także [liście] kolokwinty¹⁷¹”.

¹⁵⁵ Żeby mogły zaciągnąć nieczystość rytualną.

¹⁵⁶ Przez kontakt z wymienionymi wyżej płynami.

¹⁵⁷ Jeśli raz stały się podatne na nieczystość, to nie wymagają zamiaru przeznaczenia ich do spożycia przez ludzi.

¹⁵⁸ Inaczej nie mogłyby być podatne na nieczystość.

¹⁵⁹ To zagadnienie wyjaśnia następną lekcja.

¹⁶⁰ Przeznaczenia ich do spożycia przez ludzi.

¹⁶¹ Jw. To zagadnienie wyjaśnia Ukc 3,3.

¹⁶² Które służą za pożywienie ludziom, nawet tylko obcym, jak *orla* czy *kilajim*.

¹⁶³ Przeznaczenia ich do spożycia przez ludzi. Nawet jeśli same spadły i nikt nie miał zamiaru ich spożyć, skoro tylko stały się podatne na nieczystość rytualną, mogą się nią skalać.

¹⁶⁴ Koper był gotowany w garnku, aż utracił swój aromat. Wówczas nie uważa się go za pożywienie.

¹⁶⁵ Danina z pierwocin dla kapłanów, wynosząca zwykle jedną pięćdziesiątą produktu. W tym przypadku mogli ją spożywać nie-kapłani bez obawy o poniesienie kary.

¹⁶⁶ Skoro nie stanowi już pożywienia.

¹⁶⁷ Miękkie, zielone kielki jarzębu marynowane w winie, occie winnym lub w słonej wodzie.

¹⁶⁸ Hebr. *adal* zapisywane przez *ajin*. Jastrow, 1982, s. 16 i 1044 podaje także zapis przy użyciu spółgłoski *alef* i tłumaczy jako ‘rzeżucha ogrodowa’, ale też ‘cząber ogrodowy’. Por. także Tosefta, Szewi 5,11; TJ Szewi 7,37.

¹⁶⁹ Hebr. *luf* lub *lof*, Jastrow, 1982, s. 700 wyjaśnia jako rodzaj cebuli, roślinę podobną do kolokazji z jadalnymi liśćmi i korzeniem klasyfikowaną razem z cebulą i czosnkiem, por. Pea 6,10; Szewi 5,2-4. Według komentarzy oprócz liści jadalny był także korzeń, jednak w celu zneutralizowania gorzkiego smaku spożywano marynowane w winie, occie winnym lub słonej wodzie.

¹⁷⁰ Halacha nie podziela opinii rabbiego Szimona.

¹⁷¹ Hebr. *pakuot*, l.poj. *pakua* Jastrow, 1982, s. 1208 tłumaczy jako ‘kolokwinta’ lub ‘tykwa’, por. Szab 2,2; 2Krl 4,39.

7. Pasieka

Tematyką pasieki zajmują się lekcje 3,10-11. W poniżej cytowanej misznie, która wystąpiła już w niemal identycznej formie w Szewi 10,7 rozważa się przypadek ula, który stoi na ziemi, ale nie jest na stałe do niej przytwierdzony. Mędrcy nie zgadzają się z rabim Eliezerem w sprawie przyjmowania przez ul nieczystości i ponoszenia kary za podbieranie z niego miodu szabat:

„Ul pszczeli¹⁷² – rabi Eliezer mówi: Jest przecież jak ziemia¹⁷³ i [może służyć jako zabezpieczenie, gdy] pisze się *prozbul*¹⁷⁴. Nie przyjmuje nieczystości¹⁷⁵ w swoim miejscu¹⁷⁶, a kto podbiera¹⁷⁷ z niego miód w szabat, winien jest grzechu¹⁷⁸. Mędrcy zaś mówią: Nie jest jak ziemia¹⁷⁹ i nie [służy jako zabezpieczenie, gdy] pisze się *prozbul*¹⁸⁰. Przyjmuje nieczystość¹⁸¹ w swoim miejscu¹⁸², a kto pobiera z niego miód w szabat, nie ponosi winy¹⁸³”.

Uważa się, że plastry miodu są w stanie stałym, a miód w stanie płynnym (Machs 6,4). Prawo dotyczące nieczystości rytualnej pokarmów surowiej traktuje płyny niż produkty stałe, stąd też próby ustalenia w tej misznie dokładnego momentu, kiedy mamy do czynienia z ciekłym miodem. Różnią się w tym względnie opinie Szammaitów i Hillelitów:

„Od kiedy plastry miodu stają się podatne na nieczystość rytualną jako płyn?¹⁸⁴ Szkoła Szammaja mówi: Odkąd się wykurzy¹⁸⁵. Szkoła Hillela zaś mówi: Odkąd się odkroi¹⁸⁶”.

¹⁷² W tekście oryginalnym *kaweret deworim*.

¹⁷³ Zdaniem rabiego Eliezera ul należy traktować jak nieruchomości i można go nabyć za pieniądze, na mocy dokumentu lub przez zasiedzenie (*chazaka*).

¹⁷⁴ Hebr. *prozbul* lub *prozbol* oznacza deklarację sądową wierzyciela podpisaną przez świadków o uchyleniu ustalonych w Torze warunków roku szabatowego i spłacenia długu po tym roku, por. Pwt 15,2; Szewi 10,4-6. Zdaniem rabiego Eliezera wierzyciel może napisać *prozbul* wskazując ul jako zabezpieczenie długu, nawet jeśli dłużnik nie ma ziemi, co zwykle stanowi warunek konieczny w sprawie *prozbulu*.

¹⁷⁵ Jak ziemia, nie przyjmuje nieczystości.

¹⁷⁶ Jeśli ul zostałby przeniesiony na inne miejsce, to należy traktować go jak sprzęt lub naczynie (*keli*), które jest podatne na nieczystość rytualną zgodnie z prawem rabinicznym.

¹⁷⁷ Według komentarzy rabi Eliezer nawiązuje tu do 1Sm 14,27, gdzie Jonatan ponosi winę za spożycie leśnego miodu przed zakończeniem bitwy. Tak też ma być ukarany ten, kto weźmie trochę miodu z ula w szabat.

¹⁷⁸ Hebr. *chatai* – dosł. ‘grzech’, który to wyraz pomija Szewi 10,7. Mowa tu o złożeniu ofiary prześlągalnej za grzech.

¹⁷⁹ Ul traktuje się jak naczynie (*keli*), które nie stanowi nieruchomości, por. Ohol 9,13.

¹⁸⁰ *Prozbul* sporządza się tylko dla nieruchomości.

¹⁸¹ Jak każde inne naczynie.

¹⁸² Nawet na swym stałym miejscu.

¹⁸³ Ponieważ nie bierze miodu z czegoś, co jest na stałe przytwierdzone do ziemi. Prawo rabiniczne zabrania jednak podbierania miodu z ula w szabat, por. Szab 95a. Halacha podziela opinię Mędrców.

¹⁸⁴ Zdaniem Mędrców wszystkie płyny zanieczyszczają w pierwszym stopniu nieczystości (*riszon letum'a*), por. Par 8,7. Stopnie nieczystości wyjaśniono w komentarzu do Pes 1,6, por. Marcinkowski, 2014, s. 97-98, przyp. 23.

¹⁸⁵ Odkąd się wykurzy pszczoły z ula. Według innych komentarzy: odkąd rozgrzeje się plastry, żeby wyciekl z nich miód. Odnosi się to do rdzenia hebrajskiego *nun-chet-resz*, pojawiającego się w Jr 6,29, gdzie mówi się o rozgrzanym przez miech kowalski ołowiu.

¹⁸⁶ Zdaniem Hillelitów: Odkąd odkroi się plastry, żeby wydobyć z nich miód.

Podsumowanie

Warto w podsumowaniu przypomnieć najważniejsze pojęcia, charakterystyczne dla traktatu *Ukcin*, czyli ‘ogonek’ (*jad*) i ‘osłona’ (*szomer*). Pierwszy termin oznacza część rośliny, która służy do trzymania owocu, np. ogonek winogrona, daktyli, szypułki fig, czy kawałki owoców granatu. Ta część staje się elementem halachicznie związanym z owocem, może przenosić nieczystość i ją przyjmować. Podobnie ‘osłona’, inaczej ‘ochrona’ owocu, czyli element chroniący owoc, np. skórka, łupina.

Wśród głównych zagadnień, którymi zajmuje się traktat *Ukcin*, należy wymienić:

1. Kiedy ogonek, łodyga lub liść staje się „przedłużeniem” owocu?
Analizie podlegają różne części roślin w kontekście przekazywania rytualnej nieczystości płodom rolnym lub odwrotnie. Pytania, które nurtowały twórców Miszny, to m.in.: Czy ogonek jabłka „należy” do owocu w sensie halachicznym? Kiedy liść służy jako ogonek (*jad*), przez który może się przenosić nieczystość? Kiedy części rośliny są traktowane jako jej integralne elementy, a kiedy nie?
2. Status czystości produktów rolnych po ich przetworzeniu.
Traktat *Ukcin* omawia status rośliny po jej przetworzeniu. Czy po suszeniu, siekaniu, odrywaniu części rośliny, powstały w ten sposób produkt roślinny podlega nadal regułom dotyczącym nieczystości?
3. Podatność na nieczystość rytualną.
Traktat analizuje, co sprawia, że owoc czy szerzej produkt rolny może w ogóle przyjąć nieczystość. Może to dotyczyć sytuacji, gdy został zwilżony jednym z siedmiu rodzajów płynów: wodą, rosą, oliwą, winem, mlekiem, krwią lub miodem pszczelim, co według halachy „przygotowuje” do potencjalnego zanieczyszczenia, powoduje podatność na nieczystość rytualną.
4. Relacja między elementami roślin w kontekście traktowania ich jako całości lub osobno.
Czasami liść lub ogonek liczą się „jak owoc”, innym razem nie, co ma istotne znaczenie w prawie dotyczącym podatności produktów na nieczystość rytualną.

Warto na koniec przypomnieć zawarte w tytule artykułu pytanie donoszące się do traktatu *Ukcin*: Czy da się zrozumieć to, co wydaje się niezrozumiałe? Jeśli w jakiś sposób zagadnienia podejmowane w traktacie *Ukcin* stały się bardziej zrozumiałe, to artykuł osiągnął swój cel.

Literatura:

- Albeck, Ch. 2008. ששה סדרי משנה, Jerusalem: The Bialik Institute Jerusalem and Dvir Publishing House.
- Cohen, Sh., Goldenberg, R., Lapin H. (red.) 2022. *The Oxford Annotated Mishnah. A New Translation of the Mishnah. With Introductions and Notes*, Oxford: Oxford University Press.
- Danby, H. 2016. *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory notes*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, LLC.
- Even-Shoshan, A. 1984. המלון העברי המרכז, Jerusalem: "Kiryat-Sefer"
- Jastrow, M. 1982. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: The Judaica Press.
- Kehati, P. 1996. vol. 5, *The Mishnah. A New Translation With a Commentary, SederTohorot*, Jerusalem: Maor Wallach Press.
- Kehati, P. 2003. משניות מבוארות, Jerusalem: Dfus Chemed.
- Marcinkowski, R. (red.) 2013. *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Marcinkowski, R. (red.) 2014. *Miszna: Moed (Święto)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Program komputerowy:

Hebrew Master Collection (Accordance 14).

ARTYKUŁY

nauki społeczne

Retoryczne meandry. Strategia „Trybuny Ludu” w sprawie morderstwa ks. Jerzego Popiełuszki

Streszczenie: Celem artykułu jest analiza narracji publikacji prasowych na łamach „Trybuny Ludu” dotyczących uprowadzenia, śmierci, pogrzebu ks. Jerzego Popiełuszki oraz procesu toruńskiego, w którym wydano wyrok na jego zabójców. Gazeta poświęcała tym wydarzeniom wiele uwagi, a teksty na ten temat pojawiały się niemal codziennie w ostatnim kwartale 1984 r. Jak pisano o sprawie? Komu oddano głos w jej relacjonowaniu? Czy treści publikowane na łamach największego polskiego dziennika tamtych czasów można uznać za „czyste gatunkowo”? Za pomocą jakich środków starano się uczynić z tragicznej śmierci duchownego zamordowanego w okrutny sposób przez funkcjonariuszy SB element walki „wrogów socjalizmu” z panującym w Polsce ustrojem i polityczną prowokację?

Słowa kluczowe: ks. Jerzy Popiełuszko, Służba Bezpieczeństwa, „Trybuna Ludu”, zabójstwo polityczne, propaganda

Rhetorical meanderings. The strategy of ‘Trybuna Ludu’ regarding the murder of Father Jerzy Popiełuszko

Summary: The aim of the article is to analyse the narrative of press publications in ‘Trybuna Ludu’ on the abduction, death and funeral of Father Jerzy Popiełuszko and the Toruń trial in which his killers were sentenced. The newspaper devoted a lot of attention to these events. Articles on the subject appeared almost daily in the last quarter of 1984. How was the case reported? Who was given a voice in the coverage? Can the content published in the largest Polish daily newspaper of the time be considered ‘genre-pure’? What means were used to turn the tragic death of a priest brutally murdered by Security Service officers into an element in the struggle of the ‘enemies of socialism’ against the ruling system in Poland, and a political provocation?

Keywords: Jerzy Popiełuszko, Security Service, ‘Trybuna Ludu’, political assassination, propaganda

Wprowadzenie

Celem artykułu jest omówienie kampanii informacyjnej „Trybuny Ludu” na temat uprowadzenia i morderstwa księdza Jerzego Popiełuszki (1947–1984) – kapelana warszawskiej „Solidarności” oraz tzw. procesu toruńskiego (luty 1985), w trakcie którego skazano zabójców księdza.

Jerzy Popiełuszko był związany ze środowiskiem robotniczym i inteligenckim, w stanie wojennym organizował słynne msze za ojczyznę (Czaczkowska, Wiślicki 2017). Charyzma i działalność kapłana, którego kazania przyciągały do kościoła św. Stanisława Kostki w Warszawie tłumy, budziła niechęć władz komunistycznych (Mysiakowska 2009). Wystąpienia te traktowano jako podburzanie do obalenia systemu komunistycznego. Ksiądz Popiełuszko był od kilku lat nękanym i inwigilowanym przez SB i milicję (Kindziuk 2019, 81–94).

19 października 1984 r. ks. Popiełuszko przybył na zaproszenie duszpasterstwa ludzi pracy do *parafii pw. Świętych Polskich Braci Męczenników w Bydgoszczy*. Tego samego dnia w drodze powrotnej do Warszawy, niedaleko miejscowości *Górska*, został uprowadzony (wraz ze swoim kierowcą – Waldemarem Chrostowskim, któremu jednak udało się zbiec) przez funkcjonariuszy *Samodzielnej Grupy „D” Departamentu IV MSW* w mundurach milicjantów Wydziału Ruchu Drogowego. Poszukiwania duchownego trwały 11 dni i zaangażowano w nie znaczne siły organów ścigania. 30 października wyłowiono z Wisły ciało Popiełuszki. Sekcja zwłok wykazała ślady tortur (Gołębiowski 2017).

Proces toruński, w wyniku którego skazano zabójców księdza, był jedynym w historii sądownictwa Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej procesem związanym z mordem politycznym, toczącym się przeciwko oficerom komunistycznych służb specjalnych. Był to rodzaj politycznego spektaklu wyreżyserowanego przez władze, którym zależało na stworzeniu wrażenia, że ma on otwarty charakter. Władza chciała pokazać, że nie ma nic do ukrycia i dąży do surowego ukarania sprawców. W praktyce opinia publiczna otrzymywała informacje o procesie z propagandowej „Trybuny Ludu” i innych surowo cenzurowanych gazet. Dostęp do sali sądowej był ograniczony.

Po ponad trzech tygodniach procesu Sąd Wojewódzki w Toruniu skazał Grzegorza Piotrowskiego i Adama Pietruszkę na 25 lat pozbawienia wolności; 15 lat dla Leszka Pękali i 14 lat dla Waldemara Chmielewskiego. *De facto* Pękala wyszedł na wolność w 1990 r., Chmielewski w 1993 r., Pietruszka w 1995 r., a Piotrowski w 2001 r. (Gołębiowski 2014; Bagiński 2023).

Zbrodnia wstrząsnęła opinią publiczną. Pogrzeb duchownego (3 listopada 1984 r.) zgromadził (wg różnych źródeł) między 600 tys. a 1 mln. osób i przerodził się w manifestację patriotyczną (Witowicz 2022).

Praktycznie od początku było jasne, że uprowadzenie duchownego „przez nieznanymi sprawców” miało charakter polityczny a nie czysto kryminalny. Wziąwszy również pod

uwagę to, że morderstwa dokonali funkcjonariusze SB zatrudnieni w Departamencie IV MSW, który zajmował się zwalczaniem Kościoła katolickiego, trudno uwierzyć w to, że działali „na własną rękę” (Majchrzak 2019).

„Trybuna Ludu” (1948–1990) była centralnym organem prasowym KC PZPR (Rokicki 2023, 66–76), pismem propagandowym o największym w historii PRL zasięgu. W omawianym czasie, deklarowany nakład pisma w winiecie wynosił około 1 200 tys. – 1 300 tys. egz. Gazeta robiła wszystko, aby narracja na temat tych dramatycznych wydarzeń była „po linii” władz partyjnych i państwowych (Szukała 2018).

Lektura „Trybuny Ludu”, niezależnie od dekady, to przede wszystkim lekcja propagandy i manipulacji. Obok siermiężnych artykułów powstających zwłaszcza w początkowej fazie istnienia pisma, z biegiem czasu i budzenia się w Polsce krytyki wobec systemu, pismo sięgało jednak po bardziej wyrafinowane metody.

Jedną z nich było milczenie, ignorowanie czy umniejszanie niewygodnych dla władzy postaci, o których nie sposób było w danym momencie dziejów PRL (np. w latach 80.) już pisać zjadliwych tekstów nazywając ich np. „wrogami ludu”. Pytania - „komu to służy”, którymi w latach 50. gazeta szafowała, w latach 80. brzmiałyby już niedorzecznie. Sięgano więc po inne środki kreowania rzeczywistości. Koronnym przykładem jest postać Lecha Wałęsy, czy Jana Pawła II, o których pismo starało się pisać jak najmniej lub wcale. Na przykład, gdy w czerwcu 1983 r. papież Jan Paweł II przybył do Polski z pielgrzymką, „Trybuna Ludu” poświęcała mu ostantacyjnie mało miejsca, informując o tej „wizycie” lapidarnie i nieregularnie. Warto zwrócić uwagę na to, że to milczenie największej gazety codziennej PRL było swego rodzaju sposobem komunikacji i formą przekazu. Nadawanie tak doniosłym wydarzeniom tak niewielkiej rangi było próbą kreowania przez „Trybunę Ludu” rzeczywistości lat 80. Wiadomo też skądinąd, jak bardzo władze komunistyczne obawiały się tej pielgrzymki i jak gorączkowo przygotowywały się do niej (Rakowski 2004, 525–526).

Postacią niewygodną dla władzy, a co za tym idzie także dla „Trybuny Ludu”, był również ks. Jerzy Popiełuszko. W przypadku wydarzeń związanych z wprowadzeniem i zabójstwem duchownego „Trybuna Ludu” przyjęła jednak zgoła inną strategię komunikacji. Tym razem pismo informowało o tych wydarzeniach regularnie. Były to jednak bardzo specyficzne teksty, budujące konsekwentnie określoną strategię komunikacji politycznej i wizerunkowej.

Można powiedzieć, że gazeta prowadziła relację trzytorowo. Przede wszystkim, jako pismo partii i władzy, przedrukowywała lub streszczała oficjalne dokumenty z posiedzeń komisji spraw wewnętrznych i wymiaru sprawiedliwości czy Biura Politycznego, w których podejmowano temat. Publikowała wypowiedzi rzecznika rządu – Jerzego Urbana, który na cotygodniowych konferencjach prasowych odwoływał się do tych wydarzeń i przedstawiał dziennikarzom oficjalne stanowisko władz. Zamieszczała teksty opiniotwórcze i informacyjne. Takich materiałów było najwięcej i warto zastanowić się nad ich prawdziwym charakterem. Czy rzeczywiście były to wypowiedzi czyste gatunkowo? Trudno niestety odpowiedzieć

na to pytanie twierdząco. W tekstach informacyjnych redakcja nie powstrzymywała się od komentarzy, wyrażania opinii czy po prostu – manipulacji i propagandy. Wszystko to służyło jednemu celowi – wykreowaniu określonej wizji rzeczywistości.

Pierwsza wzmianka o uprowadzeniu ks. Popiełuszki ukazała się 22 października 1984 r. (PAP 1984a). Gazeta pisała o sprawie praktycznie codziennie aż do zakończenia procesu toruńskiego.

Takie są cezury niniejszej pracy. Podałam analizie całą kampanię informacyjną pisma na ten temat. Kwerenda objęła 65 artykułów, które w tym czasie ukazały się na łamach „Trybuny Ludu”. W okresie od 22 października 1984 r. do 11 lutego 1985 r. „Trybuna Ludu” zamieściła 38 tekstów informacyjnych, 8 tekstów publicystycznych, 14 sprawozdań z konferencji prasowych Jerzego Urbana, który w tym okresie zawsze nawiązywał do sprawy ks. Popiełuszki. Pozostałych 5 tekstów do różnego rodzaju oficjalne sprawozdania z prac komisji czy Biura Politycznego KC PZPR, w trakcie których również ustosunkowywano się do sprawy.

Niniejszy tekst przedstawia analizę publikacji prasowych w porządku chronologicznym w każdej z wymienionych kategorii. Warto odnotować w tym miejscu także to, że artykuły najczęściej ukazywały się w środku wydania często na stronie piątej, w niezbyt wyeksponowanych miejscach (często na dole strony). Są jednak wyjątki: np. zapis wystąpienia radiowo-telewizyjnego ministra spraw wewnętrznych z 29 października 1984 r., poświęconego sprawie uprowadzenia ks. Popiełuszki znalazł się na dwóch pierwszych stronach w gazecie (PAP 1984b). Informacja o odnalezieniu ciała księdza znalazła się dwa dni później na pierwszej stronie (PAP 1984c). Zapisy konferencji prasowych rzecznika rządu Jerzego Urbana, w których nawiązywał on do sprawy porwania i zabójstwa Popiełuszki, były publikowane z kolei przeważnie na stronie drugiej.

Artykuł ukazuje to, w jaki sposób „Trybuna Ludu” starała się wykorzystać propagandowo morderstwo ks. Popiełuszki. Jakie argumenty skłaniały redakcję do lansowania tezy o tym, że zabójstwo duchownego dokonane rękami przedstawicieli SB jest na rękę przeciwnikom władzy? Przez kilka miesięcy redakcja konsekwentnie starała się przekonać opinię publiczną o tym, że te tragiczne wydarzenia chcą wykorzystać wszyscy „wichrzyciele”, którym zależy na obaleniu w Polsce socjalizmu. Z drugiej strony rządowa gazeta usiłowała udowodnić skuteczność działania organów ścigania, które w krótkim czasie doprowadziły do ujęcia sprawców a następnie do „sprawiedliwego i transparentnego” procesu w Toruniu. Najbardziej bulwersującym zabiegiem jest jednak podkreślanie przez redakcję „incydentalnego charakteru” tego strasznego morderstwa. Te argumenty sprowadzały narrację na zupełnie inne tory.

Niniejszy tekst stawia sobie za cel uzupełnienie pewnej luki badawczej na temat „Trybuny Ludu” i sprawy morderstwa ks. Popiełuszki. Znane są także oczywiście inne publikacje na ten temat – w tym miejscu warto wymienić przede wszystkim książkę Mileny Kindziuk *Wizerunek medialny ks. Jerzego Popiełuszki w polskiej prasie w latach*

1980–1984 (Warszawa 2014), która przynosi szerokie omówienie wizerunku medialnego ks. Popiełuszki na łamach polskiej prasy (zarówno „reżimowej”, jak i katolickiej czy drugoobiegowej). Niniejszy tekst stawia sobie za cel pogłębienie i spuentowanie niektórych wątków pojawiających się w tej pracy poprzez dokładną analizę treści prasowych na łamach samej „Trybuny Ludu”.

1. Czesław Kiszczak: „Bezprzykładna prowokacja”...

„Trybuna Ludu” próbowała w swoich relacjach zachować spokój. W tym celu przebieg tragicznych wydarzeń dotyczących uprowadzenia i morderstwa ks. Jerzego Popiełuszki relacjonowała m.in. głosem przedstawicieli władz partyjnych i państwowych. Przedstawienia oficjalnego stanowiska ministra spraw wewnętrznych było zabiegiem prostym i wygodnym propagandowo. Po raz pierwszy w sprawie wypowiedział się minister spraw wewnętrznych Czesław Kiszczak. Przemówienie wyemitowano 27 października na falach Polskiego Radia (Program I) oraz Telewizji Polskiej (Program I i II). „Przypadł mi dziś niezwykle trudny, gorzki obowiązek przedstawienia dotychczasowych ustaleń związanych z uprowadzeniem księdza Jerzego Popiełuszki. Wstrząsnęło ono polską opinią publiczną. W naszej historii, w naszej kulturze politycznej akty tego rodzaju nie były dotychczas znane. Czyn ten wywołał też rozległe echa międzynarodowe” – stwierdził Kiszczak (PAP 1984b). Dalej czytamy relację ministra z przebiegu zdarzeń, której celem jest jednak *de facto* ukazanie skuteczności i zaangażowania w poszukiwania duchownego przez funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa: „Dla odnalezienia ofiary porwania i wykrycia sprawców zostały zaangażowane natychmiast duże siły i środki resortu spraw wewnętrznych oraz pokrewnych służb państwowych”. Działania te doprowadziły do szybkiego wykrycia i aresztowania sprawców porwania ks. Popiełuszki. „Z największą przykrością muszę stwierdzić, że są nimi trzej młodzi funkcjonariusze resortu spraw wewnętrznych” – stwierdził Kiszczak. „Niestety nie mogę obecnie udzielić informacji ani nawet dostatecznie wiarygodnych domniemań co do losów ofiary porwania. (...) Jedna z uzasadnionych hipotez śledztwa zakłada, że ofiara nie żyje”. Widać tu, że Kiszczak wyraźnie odciął się od ludzi, którzy byli pracownikami jego resortu: „Nie wolno (...) utożsamiać karygodnego czynu poszczególnych funkcjonariuszy Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z całym aparatem porządku i bezpieczeństwa publicznego. (...) Niechaj wrogowie naszego państwa, cyniczni gracze nie żerują na ten ludzkiej tragedii. (...) Uprowadzenie księdza Popiełuszki nie ma nic wspólnego z przyjętą przez naszą partię metodą rozwiązywania konfliktów politycznych. Na odwrót. Ta bezprzykładna prowokacja miała zagrozić polityce porozumienia, linii odnowy, a więc w konsekwencji socjalistycznej Polsce”.

Te słowa stanowią *clou* dalszych rozważań. Narracja władz państwowych i, co za tym idzie, „Trybuny Ludu” będzie zmierzała do udowodnienia tezy: uprowadzenie

a później morderstwo duchownego było prowokacją polityczną wymierzoną w strukturę socjalistycznego państwa. Linia ta będzie konsekwentna. Już w swoim pierwszym wystąpieniu Kiszczak zapewnił, że rząd i resort spraw wewnętrznych dołożą wszelkich starań, aby wyjaśnić tę „ohydną sprawę”: „Nikt w Polsce nie może zniknąć bez śladu. Nasz kraj nie jest i będzie dżunglą bezprawia” (NN 1984).

Kolejną relację – tym razem z posiedzenia sejmowej komisji spraw wewnętrznych przyniosło wydanie „Trybuny Ludu” z 7 listopada 1984 r., w cztery dni po pogrzebie ks. Popiełuszki. Gazeta znów przytoczyła słowa gen. Kiszczaka: „Sprawa porwania i pozbawienia życia ks. Jerzego Popiełuszki legła głębokim cieniem na osiągnięciach Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w całym czterdziestolecu jego istnienia. (...) To ciężkie przestępstwo godzi w intencje, jakimi kieruje się w swym działaniu rząd kierowany przez generała armii Wojciecha Jaruzelskiego, odwraca uwagę społeczeństwa od niewątpliwych osiągnięć w okresie jego trzech i pół roku istnienia”. W dalszym toku wypowiedzi, cytowanym przez gazetę, Kiszczak stwierdził, że jego resort stawia wysokie wymagania kandydatom do służby: „Żądamy, aby ci, którzy przychodzą pełnić trudną, wyczerpującą, a także niebezpieczną służbę, byli ludźmi o czystych rękach, nieskazitelnym morale, skromni, cieszący się szacunkiem, oddani partii i państwu socjalistycznemu. Tacy tylko mogą pozostać w naszych szeregach. Dla innych miejsca nie ma”.

W wypowiedzi generała Kiszczaka wybrzmiewa bardzo wyraźnie określenie uprowadzenia i zamordowania ks. Popiełuszki „prowokacją polityczną”: „Stworzyła ona dogodny pretekst dla ponownego uaktywnienia się wszelkiego autoramentu polityków i wewnętrznych wrogów socjalizmu”. To zdanie wyznaczało oś dalszej narracji władz, a także prasy partyjnej na temat zbrodni. Warto dodać, że w powyższej sprawie podjęto zresztą stosowną uchwałę. 6 listopada 1984 r. na posiedzeniu komisji spraw wewnętrznych i wymiaru sprawiedliwości zdecydowano, że zabójstwo duchownego to akt „wymierzony przeciwko postępującemu procesowi normalizacji sytuacji społeczno-politycznej w kraju, a zwłaszcza godzi w dialog pomiędzy państwem a Kościołem oraz może utrudnić proces normalizowania się pozycji Polski w stosunkach międzynarodowych”. Te słowa przytacza właśnie „Trybuna Ludu” wyraźnie kładąc akcenty na to, co propagandowo najważniejsze. W całej narracji najistotniejszy wydaje się interes państwa i wizerunek władzy, który ta zbrodnia może narazić na szwank.

2. Jerzy Urban: „Incydentalny charakter”...

Kolejnym źródłem informacji w sprawie uprowadzenia i zabójstwa Popiełuszki był dla „Trybuny Ludu” rzecznik prasowy rządu – Jerzy Urban i jego cotygodniowe konferencje prasowe. W ich trakcie Urban prezentował polskim i zagranicznym dziennikarzom propagandową wizję rzeczywistości PRL. Potocznie nazywany „Goebbelsem

stanu wojennego”, jako że techniki manipulacji i propagandy wniósł na wysoki poziom (Polskie Radio 2022). „Trybuna Ludu” budowała część swojej narracji właśnie jego głosem. Warto zaznaczyć, że *de facto* Jerzy Urban był jednym z tych, którzy propagandowo najbardziej zaszkodzili duchownemu. Dość wspomnieć liczne zjadliwe felietony pod adresem Popiełuszki publikowane przez Urbana pod pseudonimem „Jan Rem”. W grudniu 1983 r., jako „Michał Ostrowski” opublikował on z kolei tekst w „Expressie Wieczornym”. Wymowny tytuł *Garsoniera obywatela Popiełuszki* głosił m.in., że duchowny jest „postacią tajemniczą, uwikłaną w krętaństwa uprawiane nie tylko wobec władz państwowych, lecz także kościelnych przełożonych” (Ostrowski 1983).

Można odnieść wrażenie, że z reguły relacje Urbana ograniczały się do przekazywania suchych informacji o przebiegu śledztwa. Można w nich jednak znaleźć także tezy, które między wierszami przemycił. Jego narracja jest utrzymana w podobnym tonie – przestępstwo i zbrodnia na ks. Popiełuszce ma zaszkodzić wizerunkowi państwa i ustroju.

Podczas konferencji prasowej (22 października 1984 r.) Urban oświadczył: „czyn ten, ktokolwiek go dokonał miał ugodzić w pozytywne procesy które się w Polsce dokonują, np. miał zaćmić proces normalizacji stosunków z niektórymi krajami Zachodu. Jest to wydarzenie wymierzone w proces odnowy, w swych intencjach ma ono godzić przypuszczalnie w stosunki państwo–Kościół. Jednym słowem (...) godzi ono we wszystko to, czym żywo i zainteresowane jest polskie społeczeństwo, uderzyć chciano w rząd polski” (PAP 1984d). Na pytanie o to, czy potwierdza swój wcześniejszy komunikat dla Reutera, że jest to „prowokacja polityczna”, Urban odparł, że zdecydowanie tak. Na koniec wyraził swoje zdziwienie faktem, że swoje zaniepokojenie w sprawie zaginięcia duchownego wyraził rząd USA, choć „sprawa ta Stanów Zjednoczonych nie dotyczy”: „W tychże samych Stanach Zjednoczonych (...) jest przecież dużo porwań i innych przejawów brutalizmu, a rząd polski nie ogłasza swojego zaniepokojenia z okazji tych wydarzeń”.

30 października 1984 r. odbyła się kolejna konferencja prasowa Jerzego Urbana. Rzecznik oświadczył, że nie wszystkie szczegóły śledztwa może ujawnić ze względu na jego dobro. „Wykrycie ewentualnych inspiratorów jest szczególną troską śledztwa. (...) M. in. Urban podkreślił, że faktów nie zbiera się pod żadną z góry założoną tezę. Dopiero po zebraniu faktów, będzie czas na ich uogólnienie” (PAP 1984e). Na marginesie warto przytoczyć nietypową sytuację. Na tejże konferencji prasowej Urban musiał ustosunkować się do pytania jednego z dziennikarzy dotyczącego tekstu „publicysty Rema”, czyli samego siebie: „Pytanie sugerowało moralną odpowiedzialność prasowego polemisty za późniejsze wydarzenia. Są to – odparł Jerzy Urban – aluzje absurdałne”.

Kolejna konferencja odbyła się 7 listopada, już po pogrzebie duchownego. Można odnieść wrażenie, że zabójstwo księdza nie było tu już tematem numer jeden. Urban zaczął swoją wypowiedź od omówienia wizyty w Polsce ministra stanu w brytyjskim MSZ – Malcolma Rifkinda i relacji Polski z Międzynarodową Organizacją Pracy (PAP 1984f). Widać tu już wyraźnie szukanie „tematów zastępczych” i kierowanie uwagi dziennikarzy

oraz opinii publicznej na inne tory. Odwołując się w końcu do sprawy zabójstwa księdza, Urban stwierdził lakonicznie: „Nie wiemy czy i kto inspirował zbrodnię na księdzu Popiełuszce. W związku z tym nie możemy snuć na ten temat żadnych spekulacji”. Podkreślił, że nie są jeszcze znane wyniki sesji zwłok księdza: „wygląda to na paradoks, że ofiara zbrodni pochowana, a wyniki sekcji nie są znane. Ale to nie jest żaden paradoks, ponieważ np. odpowiedź na bardzo istotne pytanie, czy ksiądz Popiełuszko wrzucony został do Wisły żywy czy nieżywy jeszcze nie jest znana. Trwają badania laboratoryjne”.

Jerzy Urban wyrażał też zdziwienie czy zaniepokojenie komentowaniem „incydentalnej” sprawy ks. Popiełuszki na Zachodzie. „Np. zdziwiony jestem deklaracją premiera Włoch Pana Craxiego. Powiada on, że ci, którzy mają w Polsce odwagę upominać się o prawo do wolności, padają ofiarą ludzi nieuznających podstawowych praw człowieka. (...) Wydaje się, że premier Włoch powinien być ostatnim, który pojedynczą zbrodnię ze chce uogólniać dla ujemnego charakteryzowania stosunków w Polsce. Terroryzm i zabójstwa polityczne są tak częste we Włoszech, że zjawiska tego rodzaju powinny premierowi Włoch dawać do myślenia o własnym kraju”.

Kolejne konferencje prasowe Urbana przynosiły coraz mniej informacji na temat ks. Popiełuszki. Urban informował dziennikarzy o przebiegu śledztwa i podkreślał, że wydarzenie to „godzi w partię i we władzę” (PAP 1984g). Stanowczo reagował na sugestie zachodnich dziennikarzy, jakoby śledztwo w sprawie zabójstwa miało zostać umorzone (PAP 1984h). Zapewniał, że proces zabójców będzie miał jawny, dostępny dla prasy charakter (PAP 1984i; PAP 1984j).

Urban starał się kreować atmosferę przejrzystości informacji na temat sprawy zabójstwa duchownego. Odpowiadał na pytania dziennikarzy, zapewniał, że państwo robi wszystko, aby wyjaśnić tę sprawę a informacje przekazać opinii publicznej (PAP 1984k).

Proces zabójców ks. Popiełuszki (tzw. proces toruński) ruszył 27 grudnia 1984 r. Podczas konferencji prasowych odbywających się w czasie jego trwania, zwykł odpowiadać na pytania dziennikarzy raczej zdawkowo, tłumacząc, że wszystkie wątpliwości zostaną wyjaśnione w trakcie toczącego się procesu (PAP 1985a). Czasem prostował też, jego zdaniem nieprawdziwe, informacje czy opinie na temat procesu w prasie zachodniej (PAP 1985b).

29 stycznia 1985 r. Urban odniósł się do słów proboszcza parafii św. Stanisława Kostki – ks. Teofila Boguckiego, który wygłosił „politycznie agresywne kazanie zawierające bezprzykładne pomówienia władz państwowych” (PAP 1985c). Na temat toczącego się wciąż w Toruniu procesu miał on powiedzieć: „to nie czterech powinno stanąć przed sądem, ale cały aparat bezpieczeństwa”. „Trybuna Ludu”: „Podczas gdy w Toruniu sąd w skrupulatnym, szeroko relacjonowanym postępowaniu docieka prawdy o zabójstwie ks. Popiełuszki, zmierza do określenia winy i kary – ks. Bogucki feruje samozwańcze wyroki, wzywa do stosowania w Polsce odpowiedzialności zbiorowej, spotwarza służby państwowe. (...) Mamy prawo spodziewać się, że odpowiednie czynniki kościelne nie będą dalek

tolerować nadużywania kościoła im. (*sic!*) Stanisława Kostki do wywodów politycznych godzących w rację stanu Polski. Do spotwarzania organów państwa i do innych poczynań niezgodnych z misją Kościoła”. Trudno wywnioskować z kontekstu, czy jest to dosłowna wypowiedź Urbana, czy też pewne „omówienie” redakcji.

3. „Trybuna Ludu”: „Przeciwko prowokacji”...

Trzecim rodzajem materiałów prasowych w sprawie były „teksty redakcyjne”. Relacjonując porwanie i morderstwo ks. Popiełuszki, „Trybuna Ludu” przyjęła wyraźną strategię. Informowała o wydarzeniach na bieżąco, ograniczając się do relacji, w które jednak, między wierszami wplatała kilka zdań komentarza czy nacechowane emocjonalnie sformułowania. W ten sposób łączyła umiejętnie przekaz oparty na dwóch formach wypowiedzi dziennikarskiej (mających w teorii różne cele): informacji i opinii. Pod pretekstem przekazywania informacji o zdarzeniach, przekazywała coś więcej – własną interpretację.

22 października 1984 r. ukazał się pierwszy materiał na temat zniknięcia księdza. Obok opisu zdarzeń oraz rysopisu ofiary i podejrzanych czytamy apel o pomoc w śledztwie – wszyscy, którzy mogą udzielić jakichkolwiek informacji, proszeni są o kontakt z milicją lub prokuraturą (PAP 1984l). Kolejne wiadomości pojawiały się codziennie i przynosiły nowe informacje na temat sprawy.

Można odnieść wrażenie, że sprawa była dla gazety priorytetowa. Redakcja podkreślała, że władzom zależy na jak najszybszym wyjaśnieniu jej (PAP 1984m, PAP 1984n).

Innym ważnym elementem narracji było odcięcie się od sprawy, zdecydowane potępienie jej i jednoczesne wskazanie, że niezależnie od tego, kto tego czynu pokonał, poniesie surową karę ponieważ „Polska jest krajem praworządnym” (PAP 1984o). Zaraz na początku pojawił się też wspomniany wątek „prowokacji”, który eksploatowali też minister Kiszczak i rzecznik Urban. Nie inaczej było w „materiałach redakcyjnych” „Trybuny Ludu”. Zdaniem redakcji prowokatorom chodziło o zburzenie spokoju w Polsce, o przerwanie zaczątków normalizacji stosunków Polski z Zachodem oraz skłócenie państwa i Kościoła. Temu właśnie służyło „okupowanie” plebanii kościoła św. Stanisława Kostki przez członków opozycji. W wydaniu z 27–28 października czytamy: „Pod pozorem troski o ks. Popiełuszkę, w Warszawie na Żoliborzu organizuje się strukturę i okupuje część pomieszczeń plebanii kościoła św. Stanisława Kostki wbrew stanowisku właściwych władz kościelnych. Zlecieli się tam liczni weterani konfrontacyjnych działań, specjaliści od wzniecania awantur, majstrowie prowokacji: Jaworski, Kuroń, Wujec, Onyszkiewicz”. Dodajmy, że jest to komentarz do modlitewnego czuwania w intencji Popiełuszki w kościele św. Stanisława Kostki. Do ostatniej chwili wierzono, że duchowny odnajdzie się żywy. „Gdziekolwiek jesteś, Chrystus jest z Tobą i nasze modlitwy” – głosił jeden z transparentów na fasadzie kościoła)

(Archiwa Państwowe 1984). „Trybuna Ludu” twierdziła tymczasem, że przeciwnicy władzy chcą w ten sposób wykorzystać podwyższone nastroje społeczne, aby „podjudzać i zaprawiać nienawiścią”. Ta narracja wydaje się wyjątkowo perfidna. Redakcja zdawała się nie dostrzegać tego, że księdza porwali a później zamordowali nie pospoliccy bandyci, ale funkcjonariusze socjalistycznego państwa, formacji zwanej „służbą bezpieczeństwa”.

Tym gorsze było budowanie dalszej narracji, opartej na tezie o tym, że rozpacz i protesty ludzi miałyby zmierzać do wzniesienia w kraju niepokoju. Pisząc w ten sposób gazeta starała się zdjąć odium tej sprawy z organów państwa i starała się wpłynąć na postawy ludzi.

Gazeta nierzadko odwoływała się też do wystąpień przedstawicieli Kościoła, np. prymasa Polski – kard. Glempa (PAP 1984p, PAP 1984r), a nawet Jana Pawła II. Można powiedzieć, że podpirała się ich autorytetem np. wtedy, gdy cytowała ich, wyrwane z kontekstu, wypowiedzi wzywające do zachowania spokoju. Warto zauważyć, że „Trybuna Ludu” nie miała zwyczaju informować czytelników o treści nabożeństw i wystąpień hierarchów Kościoła. Te publikacje ukazały się po to, aby zwrócić uwagę, że „także hierarchowie Kościoła apelują o spokój”.

Gazeta poświęcała wiele uwagi zagranicznym doniesieniom: „Prasa zagraniczna różnych odcieni politycznych, informując obszernie od początku tygodnia o sprawie wprowadzenia ks. Jerzego Popiełuszki, ocenia je zgodnie, jako prowokację polityczną, która miała ugodzić w rząd gen. Wojciecha Jaruzelskiego i storpedować jego politykę reform, odnowy i pojednania narodowego” (PAP 1984s). Taki pogląd miały wyrażać wszystkie najbardziej znane tytuły zachodnioeuropejskie, także te odnoszące się krytycznie do polityki polskiego rządu.

2 listopada, na dzień przed pogrzebem ks. Popiełuszki w „Trybunie Ludu” po raz pierwszy nie ukazał się żaden tekst na ten temat. Za to w dniu pogrzebu opublikowano materiał pod mocnym tytułem: *Próby politycznego żerowania na tragicznej śmierci* (PAP 1984l), który lansował tezę o tym, że opozycja (KOR) starała się „wykorzystać śmierć ks. Popiełuszki politycznie”.

5 listopada na pierwszej stronie pisma ukazała się krótka informacja o pogrzebie duchownego. Gazeta omawiała fragment nabożeństwa żałobnego celebrowanego przez prymasa Glempa, który powoływał się na słowa Ojca Świętego, który apelował o to, aby pogrzeb kapłana odbył się w spokoju i godności. Można odnieść wrażenie, że po pogrzebie duchownego temat stopniowo schodził z łamów pisma, ustępując miejsca innym. Redakcja nadal informowała o sprawie, ale temat nie był już tematem numer jeden.

Na szczególną uwagę zasługuje tu artykuł *Nienawiść* autorstwa Jana Rema, czyli Jerzego Urbana (Rem 1984b). Z omawianych dotychczas publikacji prasowych ta jest przynajmniej najczystsza gatunkowo – niewątpliwie jest to tekst opiniotwórczy – felieton. Rem (Urban) pisał w nim m.in. o nabożeństwie (4 listopada 1984 r.) w kościele Chrystusa Króla w Warszawie, w którym ks. Małkowski miał wygłosić słowa skierowane wprost przeciwko Jerzemu Urbanowi. Rem (Urban) przytaczał je: „Osobistym wrogiem ks. Jerzego

okazał się rzecznik komunistycznego rządu w Polsce – Jerzy Urban. Jest to znany błazen, jest to znany sługa szatana” (Rem 1984b).

Autor podjął polemikę z prasą zachodnią, która bazując na jego tekście *Seanse nienawiści* (Rem 1984a), „mniej lub bardziej wyraziście przypisuje [mu] nawet polityczną współwinę za zabójstwo polegającą na tworzeniu dlań sprzyjającego mu klimatu” (Rem 1984b). Jedna z gazet miała nawet stwierdzić, że ta publikacja „niewątpliwie inspirowała policjantów–morderców”. Autor stwierdzał, że dziwią go takie zajadłe napaści personalne „na ludzi związanych z socjalizmem”. Stwierdził: „Przed 19 października Polska nie była krajem, gdzie liczyć się należało z morderstwem politycznym. Nie sposób też było przewidzieć, że pojawi się haniebny wyjątek od tej reguły. (...) Mord na księdzu Popiełuszcze nie powściągnął, lecz podniecił jady, szczucia, zaprawione nienawiścią enuncjacje przeciwników socjalizmu” (Rem 1984b).

Ważnym momentem w narracji pisma jest proces toruński. Władza od początku deklarowała, że będzie się on odbywał przy odsłoniętej kurtynie (nie jest to prawdą, ale taki obraz starano się wykreować m.in. poprzez stałe relacje prasowe z sali sądowej „Trybuny Ludu”). „Trybuna Ludu” wykorzystwała go w celu budowania karkołomnej tezy o panującej w Polsce praworządności. Relacjonowała go szczegółowo zwracając przede wszystkim uwagę na drobiazgowość i dociekliwość sądu, zebranie przez wymiar sprawiedliwości i milicję obszernego materiału dowodowego i rzetelność procesu. Pisała o tym, że proces odbywał się przy udziale dziennikarzy: polskich i zagranicznych oraz przedstawicieli duchowieństwa (PAP 1984t). Opisy kolejnych dni rozpraw sądowych przyniosły też obraz zdemoralizowanych funkcjonariuszy: Pękali, Chmielewskiego i przede wszystkim Piotrowskiego (PAP 1984u).

Redakcja starała się przeciwstawić sobie dwie postawy: okrucieństwo zabójców i konsekwentne dążenie do ukarania ich przez PRL-owski wymiar sprawiedliwości. Twierdziła, że był to „proces o pełny kształt socjalistycznej praworządności, powszechne poszanowanie prawa i dobrego imienia Polski” (PAP 1985d).

W narracji dotyczącej procesu toruńskiego wybrzmiewało kilka wątków. Jednym z nich było nieustanne podkreślanie tego, jak wiele pracy, rzetelności i uwagi wymaga od organów ścigania i od sądów wyjaśnienie tej sprawy (Salecki 1985a): „Stało się tak, jak zapowiadał w wystąpieniu radiowo-telewizyjnym minister spraw wewnętrznych gen. broni Czesław Kiszczak. Sprawcy zbrodni zostali ujęci, wszelkie okoliczności jej popełnienia ujawniono i zbadano. Stworzono warunki gwarantujące, iż proces toczyć się będzie w poszanowaniu wszelkich norm praworządności, w atmosferze powagi i spokoju” (Salecki 1984).

Podobna narracja towarzyszyła kolejnym wypowiedziom Jerzego Saleckiego – jednego z ważniejszych publicystów pisma (Salecki 1985b). Choć teoretycznie większość jego tekstów to rodzaj relacji z przebiegu procesu (teksty informacyjne), autor pozwalał sobie w nich na komentarze albo przynajmniej na odpowiednie rozłożenie akcentów. W pierwszym numerze „Trybuny Ludu” w 1985 r. możemy przeczytać: „28 grudnia, w drugim

dniu procesu, wielu opuszczających gmach sądu dziennikarzy zwracało uwagę w swych na gorąco formułowanych refleksjach na docieklivość sądu, drobiazgowość w ustalaniu każdej kwestii mogącej mieć znaczenie dla sprawy. (...) Proces toruński (...) służy sprawiedliwości, która ma być i jest ostoją Rzeczypospolitej” (Salecki 1985c).

Wnioski

„W procesie toruńskim unaoczniała się jedna tylko przegrana – klęska koncepcji łamania prawa – bez względu na racje, którymi powodowali się sprawcy. W Toruniu jeden też był tylko zwycięzca – prawo obowiązujące w Polsce Ludowej” – napisał Jerzy Salecki tuż po ogłoszeniu wyroku (Salecki 1985d).

Słowa te stanowią doskonałą puentę powyższych rozważań i są kwintesencją wysiłków propagandowych pisma w sprawie uprowadzenia i zabójstwa ks. Popiełuszki. Gazeta stwierdzała: zabójcy zostali ujęci i osądzeni; spotka ich surowa kara; Polska Ludowa i jej wymiar sprawiedliwości stanęły na wysokości zadania; proces był jawny, wnikliwy, a śledztwo rzetelne; fakt, że sprawcami byli funkcjonariusze SB to „incydent” (Salecki 1985e): „Sedno przecież w tym, że proces toruński, choć z racji ofiary i sprawców, incydentalny, nie może być traktowany w kategoriach wyjątkowych. Proces ten w istocie rzeczy należy traktować jako fakt w państwie praworządym oczywisty”.

Do dziś sprawa uprowadzenia i morderstwa ks. Popiełuszki budzi wiele pytań historyków. Wątpliwości tych jednak nie może mieć medioznawca analizujący sposób komunikowania o tych tragicznych wydarzeniach.

Cele władzy były jasne: odciąć się od sprawy, stworzyć spójny propagandowy przekaz, który pokaże, że władzy zależy na wyjaśnieniu zbrodni i ukaraniu winnych, komunikować, ale w określony sposób: piórem publicystów „Trybuny Ludu”, głosem Jerzego Urbana, przywoływaniem treści odpowiednich uchwał Biura Politycznego KC PZPR, relacjami propagandowej gazety z przebiegu procesu. Nade wszystkim za zaś – podlać przekaz propagandowym sosem. Nazwanie zabójstwa księdza „polityczną prowokacją”, na której mieliby chcieć żerować przeciwnicy socjalizmu, było retorycznym meandrem, ale też propagandowym majstersztykiem.

Literatura

Prasa

NN, 1984. Komunikat MSW. *Trybuna Ludu*, 29 X.

Ostrowski M., 1983. Garsoniera obywatela Popiełuszki. *Express Wieczorny*, 27 XII.

(PAP), 1984a. Uprowadzenie księdza J. Popiełuszki. *Trybuna Ludu*, 22 X.

- (PAP), 1984b. Radiowo-telewizyjne wystąpienie ministra Spraw Wewnętrznych. *Trybuna Ludu*, 29 X.
- (PAP), 1984c. Odnalezienie ciała księdza J. Popiełuszki. *Trybuna Ludu*, 31 X.
- (PAP), 1984d. Konferencja rzecznika prasowego rządu. *Trybuna Ludu*, 24 X.
- (PAP), 1984e. Konferencja rzecznika rządu PRL. *Trybuna Ludu*, 31 X.
- (PAP), 1984f. Konferencja rzecznika prasowego rządu. *Trybuna Ludu*, 8 XI.
- (PAP), 1984g. Konferencja rzecznika prasowego rządu. *Trybuna Ludu*, 14 XI.
- (PAP), 1984h. Konferencja rzecznika rządu i ministra ds. Związków Zawodowych. *Trybuna Ludu*, 21 XI.
- (PAP), 1984i. Konferencja rzecznika rządu. *Trybuna Ludu*, 28 XI
- (PAP), 1984j. Rzecznik prasowy przedstawił stanowisko rządu PRL. *Trybuna Ludu*, 19 XII.
- (PAP), 1984k. Konferencja rzecznika prasowego rządu. *Trybuna Ludu*, 5 XII.
- (PAP), 1984l. Próby politycznego żerowania na tragicznej śmierci. *Trybuna Ludu*, 3 XI.
- (PAP), 1984m. Trwa śledztwo w sprawie uprowadzenia ks. J. Popiełuszki. *Trybuna Ludu*, 23 X.
- (PAP), 1984n. Czynności śledcze w sprawie uprowadzenia księdza J. Popiełuszki. *Trybuna Ludu*, 25 X.
- (PAP), 1984o. Przeciw prowokacji. *Trybuna Ludu*, 27–28 X.
- (PAP), 1984p. Wokół sprawy uprowadzenia ks. Popiełuszki. *Trybuna Ludu*, 26 X.
- (PAP), 1984r. Msza z udziałem prymasa Polski. *Trybuna Ludu*, 27–28 X.
- (PAP), 1984s. Za granicą o sprawie uprowadzenia ks. J. Popiełuszki. *Trybuna Ludu*, 27–28 X.
- (PAP), 1984t. Rozpoczął się proces w sprawie o uprowadzenie i zabójstwo ks. J. Popiełuszki. *Trybuna Ludu*, 28 XII.
- (PAP), 1984u. Drugi dzień procesu w sprawie o uprowadzenie i zabójstwo ks. J. Popiełuszki. *Trybuna Ludu*, 29–30 XII.
- (PAP), 1985a. Konferencja rzecznika prasowego rządu. *Trybuna Ludu*, 9 I.
- (PAP), 1985b. Konferencja prasowa rzecznika rządu. *Trybuna Ludu*, 23 I.
- (PAP), 1985c. Konferencja prasowa rzecznika rządu. *Trybuna Ludu*, 30 I.
- (PAP), 1985d. Proces o pełny kształt socjalistycznej praworządności, powszechne poszanowanie prawa i dobrego imienia Polski. Przemówienia oskarżycieli publicznych w Toruniu. *Trybuna Ludu*. 30 I.
- Rem J., 1984a. Seanse nienawiści. *Tu i Teraz*, 19 IX.
- Rem J., 1984b. Nienawiść. *Trybuna Ludu*, 7 XI.
- Salecki J.A., 1985a. ***. *Trybuna Ludu*, 3 I.
- Salecki J.A., 1985b. ***. *Trybuna Ludu*, 9 I.
- Salecki J.A., 1985c. Wznowienie procesu w Toruniu. *Trybuna Ludu*, 2 I.
- Salecki J.A. 1984. ***. *Trybuna Ludu*, 28 XII.
- Salecki J.A., 1985d. Po wyroku. *Trybuna Ludu*, 11 II.
- Salecki J.A., 1985e. Proces w Toruniu. Fakty i refleksje. *Trybuna Ludu*, 2–3 II.

Monografie i teksty naukowe

- Bagieński, W. (opr.) 2023. *Aparat represji wobec księdza Jerzego Popiełuszki*, t. 3. *Sprawa ks. Jerzego Popiełuszki w dokumentach wywiadu MSW*, Warszawa: IPN.
- Czaczkowska, E., Wiścicki, T. 2017. *Ksiądz Jerzy Popiełuszko, Wiara Nadzieja Miłość*, Warszawa: Edipresse.
- Gołębiewski, J. (opr.) 2014. *Aparat represji wobec księdza Jerzego Popiełuszki 1984.*, t. 2, *Śledztwo w sprawie wprowadzenia i zabójstwa ks. Jerzego Popiełuszki*, Warszawa: IPN.
- Kindziuk, M. 2019. *Współpraca ks. Jerzego Popiełuszki z opozycją w oczach prymasa Józefa Glempa. Przyczyny konfliktu [w:] Księża dla władzy groźni. Duchowni współpracujący z opozycją (1976–1989)*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2019, s. 81–94.
- Mysiakowska, J. (red.) 2009. *Aparat represji wobec księdza Jerzego Popiełuszki 1982–1984*, t. 1, Warszawa: IPN.
- Rakowski, M. 2004. *Dzienniki polityczne 1981–1983*. Warszawa: Iskry, s. 525–526.
- Rokicki, K. 2023. Czy czytelnicy „Trybuny Ludu” wierzyli jeszcze w partię? Listy do Centralnego organu KC PZPR u schyłku jej istnienia. Studium źródeł z drugiej połowy lat osiemdziesiątych. *Wolność i Solidarność*, nr 15, s. 66–76.

Publikacje online:

- Archiwa Państwowe 1984. *31 lat temu wprowadzono ks. Jerzego Popiełuszkę*, <https://www.aan.gov.pl/galeria,art,70,31-lat-temu-uprowadzono-ks-jerzego-popieluszke> (dostęp: 26.07.2024).
- Gołębiewski, J. 2017. Bezpieka szuka siebie – kulisy śledztwa w sprawie śmierci ks. Popiełuszki. *Biuletyn IPN*, nr 10, <https://ipn.gov.pl/pl/aktualnosci/42350,Bezpieka-szuka-siebie-kulisy-sledztwa-w-sprawie-smierci-ks-Popieluszki.html> (dostęp: 27.07.2024).
- Majchrzak, G. 2019. *Ksiądz Jerzy na celowniku propagandy*, <https://muzhp.pl/wiedza-online/grzegorz-majchrzak-ks-jerzy-na-celowniku-propagandy> (dostęp: 26.07.2024)
- Polskie Radio 2022. *Jerzy Urban i tuszowanie zbrodni władz PRL*, <https://polskieradio24.pl/artykul/3047508,jerzy-urban-i-tuszowanie-zbrodni-wladz-prl> (dostęp: 8.08.2025).
- Szukała, M. 2018. *70 lat temu ukazał się pierwszy numer „Trybuny Ludu”*, <https://dzieje.pl/aktualnosci/70-lat-temu-ukazal-sie-pierwszy-numer-trybuny-ludu> (dostęp: 26.07.2024).
- Witowicz, B. *Pogrzeb księdza Jerzego Popiełuszki*, <https://przystanekhistoria.pl/pa2/teksty/96283,Pogrzeb-ksiedza-Jerzego-Popieluszki.html> (dostęp: 26.07.2024).

The Lost Man and the End of Western Civilization's Hegemony

Abstract: The decline of Western civilization is evident, mainly caused by internal cultural decay and moral confusion that weaken the core of Judeo-Christian values. Contemporary debates about the decline of Western civilization often focus on internal cultural issues. However, examining sociological and economic data more broadly shows that the leading causes of Western decline are moral confusion, violence, and the erosion of traditional values. This self-destructive cultural nihilism, rather than external threats, is a leading cause of the problems Western civilization faces today. Signs of this decline include moral ambiguity, widespread violence, drug abuse, lawlessness, and the erosion of traditional values rooted in the history and culture of the primarily Western civilization. The level of tolerance in each civilization must be based on profound truth. It cannot mean accepting all views and behaviors as equally valid. It requires moral limits, and tolerating evil or falsehoods weakens society.

Keywords: Western civilization, liberty, liberal order, freedom, ethics, moral ambiguity, tolerance, pluralism, justice, hegemony.

Zagubiony człowiek i koniec hegemonii cywilizacji zachodniej

Abstrakt: Upadek cywilizacji zachodniej jest widoczny, głównie spowodowany wewnętrznym rozkładem kulturowym i moralnym oraz zamieszaniem, które osłabiają rdzeń wartości judeochrześcijańskich. Współczesne debaty na temat upadku cywilizacji zachodniej często koncentrują się na wewnętrznych kwestiach kulturowych. Jednak szersza analiza danych socjologicznych i ekonomicznych ujawnia, że głównymi przyczynami są moralne zamieszanie, przemoc oraz rozpad tradycyjnych wartości. Ta autodestrukcyjna perspektywa kulturowa, a nie zagrożenia zewnętrzne, jest główną przyczyną wyzwań, z jakimi dziś mierzą się społeczeństwa zachodnie. Oznakami tego upadku są moralna niejednoznaczność, powszechna przemoc, nadużywanie narkotyków, bezprawie oraz erozja tradycyjnych wartości zakorzenionych w historii i kulturze zachodniej cywilizacji. Poziom tolerancji w każdej cywilizacji musi być oparty na głębokiej prawdzie. Nie może oznaczać akceptowania wszystkich poglądów i zachowań jako równie ważne i wymagającej naszej tolerancji, przyzwolenia, i bierności.

Słowa kluczowe: cywilizacja zachodnia, etyka, moralna niejednoznaczność, tolerancja, pluralizm, sprawiedliwość, hegemonia.

Introduction

Each civilization develops its own moral and ethical framework—values concerning justice, duty, family, authority, and institutions—that give meaning and legitimacy to society and political power. As civilizations evolve, their ethical and institutional “DNA” tends to remain recognizable. This is why Spengler called civilizations ‘organisms’ with life cycles, and why Koneczny argued that each civilization has a unique, non-transferable system of values, norms, and a moral compass that helps it stay on course despite social, political, and external changes (Spengler 1922; Koneczny 1935).

Western civilization often views the idea that other civilizations are unique as pointless and lacking in political and technological progress. Western academic and political elites believe in the universal validity of values that mirror a Western perspective on human development, history, and progress. Since the Enlightenment, members of Western civilization have frequently claimed that rationality, science, and liberal institutions are universally relevant. Other civilizations are judged based on how closely they align with these ideals.

The entire enlightened elite supports the progressive narrative as the main intellectual framework, shaping how others view and evaluate their own ideas about liberty, freedom, tolerance, and democracy. Civilizations that focus on spiritual, moral, and ethical values or non-material principles are usually labeled as “*backward*.” Misjudging human nature and disrespecting other civilizational achievements are significant factors that lead to ongoing distraction. Many scholars often equate social progress with technological innovation, tolerance, consumer choice, wealth, and political liberalism. Particularly by promoting excessive tolerance, Western civilization undermines essential aspects of social life, such as shared purpose, justice, morality, and a sense of belonging to a community with shared values.

With issues of identity, misguided tolerance, and unclear moral boundaries, Western civilization is on an irreversible path toward self-destruction, social decline, and political disintegration. Philosophers like Karl Popper warned of the “paradox of tolerance”—that unlimited tolerance may allow intolerant ideologies to destroy freedom and communities.

1. Anglo/Saxon Perspective on Civilization

During the colonial era, Western powers portrayed non-Western civilizations as inferior to justify their dominance. This reinforced the idea that anything outside the Western model was not worth considering and also created a barrier to “modernization,” progress, and democracy. Anglo-American pragmatism views civilization as an ongoing, practical assessment of democracy and social cooperation, rooted in historical accomplishments rather than future possibilities. Western pragmatism is a philosophical tradition that emphasizes

practical outcomes, problem-solving, and the importance of experience in shaping truth and meaning. It developed in the late 19th and early 20th centuries (Charles Sanders Peirce, 1934; William James, 1909; John Dewey, 1927).

Clearly, Anglo-American pragmatism sharply contrasts with German civilizational pessimism and social determinism. German pessimism advocates a doctrine centered on adaptability, technological progress, political determinism, the predictability of social systems, and total state control over political ideas and reforms.

The idea of Western civilization's collapse has been explored from various philosophical and historical angles, especially in Oswald Spengler's *"The Decline of the West"* (Spengler, 1922). Spengler's work, published between 1918 and 1922 after World War I, reinforced his pessimistic outlook. He believed that civilizations are living entities with their own life cycles and rejected the idea of a single, universal progress, highlighting that each culture follows its own unique path. His deterministic view is clearly rooted in German history, particularly in post-World War I Germany, where many thinkers felt trapped in a cycle of decline, political instability, and moral fatigue.

Oswald Spengler represents the German perspective on world civilization and clearly demonstrates the German historical perspective—the idea that civilizations follow predictable, law-like cycles of rise and fall. His work reflects a philosophical tendency to analyze deep structures and *"logic destinies"* in history, rather than viewing events as sometimes random or as a "black box" where political inputs are simply determined (Spengler, 1922).

Spengler demonstrates German determinism by depicting civilizations as living beings caught in a fixed cycle of birth, growth, decline, and death. His argument rejects randomness and reform, claiming that the West is destined to fall into Caesarism and face cultural fatigue. He argues that civilizations follow natural cycles of development and decay. Spengler contended that each "high culture" (e.g., Classical, Faustian, Western) functions like a living organism, experiencing about 1,000 years of expansion followed by roughly 1,000 years of decline (Spengler, 1922).

Spengler's rejection of linear progress in civilization challenged the Enlightenment and liberal ideas of steady advancement. Instead, he argued that history follows a cycle: no culture is inherently superior, and all eventually evolve beyond their early stages. He believed that the West, characterized by Faustian culture, had entered its "winter" phase, similar to the late Roman Empire, marked by corrupt democracy, oligarchic power, shady financial dealings, and the replacement of ethics, creativity, and faith with military technology and territorial expansion. Spengler differs from others by rejecting the idea that the final stage of a civilization is necessarily "better" than earlier stages (Spengler, 1922).

Spengler argued that exercising one's constitutional rights requires financial resources and that voting can only function properly with organized leadership overseeing the election process. According to his view, if political leaders control the election, to the extent that money allows, the vote loses its true significance. It becomes no more than a recorded opinion of the masses on government institutions over which they have little real influence.

Spengler argued that as wealth becomes more concentrated among individuals, the struggle for political power increasingly centers on money and capital. According to Spengler, this was an inevitable result of mature democratic and capital-friendly systems, not a sign of corruption or moral decline (Spengler, 1922).

Institutions tighten, creativity declines, and power shifts toward technocracy, bureaucracy, oligarchy, and empire. Spengler saw the West's "Caesarism" — reflected in strong leaders supported by corporatist politicians, mass politics, and the decline of freedom and democracy — as signs of this phase. He stated that military expansion and confidence in a free-market economy suggest that civilization believes it already knows its destiny and will eventually cease developing new, bold ideas, leading to decline. The dominance of scientific rationality lessens spiritual depth (Spengler, 1922).

According to Spengler's view, democracy is the political tool of "money," and the media are the channels through which money functions and influences the democratic and liberal political system. Spengler argued that civilizations cannot escape their destiny. The free-spirited, cultural flourishing of earlier epochs is replaced by mechanization and mass production. Decline is not just a matter of chance but is inevitable, driven by each culture's internal "soul." He claimed that Western (Faustian) culture has exhausted its creative energy (Spengler, 1922).

2. Spengler and "the trap of Caesarism"

Oswald Spengler viewed tolerance not as a universal virtue but as a sign of cultural decline—especially during the late stages of Western civilization. He believed that civilizations go through cycles, and tolerance appears when a culture loses its vitality and conviction. Spengler argued that tolerance is a sign of weakness rather than moral growth. To him, tolerance occurs when a civilization loses confidence in itself. It signals a shift from conviction and passion to skepticism and detachment. He linked tolerance to the decline of Western civilization, in which Western societies became more permissive but less purposeful (Spengler, 1921: 73-84).

Spengler's critique influences debates on Western liberalism, multiculturalism, and identity politics. He warns that excessive tolerance might signal a decline in cultural confidence. This idea challenges the modern belief that tolerance is always beneficial for society. His intellectual and historical perspective emphasizes German determinism by portraying civilizations as living entities caught in a fixed cycle of birth, growth, decline, and death. His argument dismisses randomness and reform, asserting that the West is doomed to fall into the trap of Caesarism and face cultural exhaustion. He recognizes that "the trap of Caesarism" refers to the late stage of a civilization when political leadership is seized by strongmen, charismatic leaders, or military figures who override institutions and free speech (Spengler 1922).

3. Felix Koneczny and His view on civilization

Feliks Koneczny's "On the Plurality of Civilizations" examines different civilizations worldwide, highlighting their distinct histories, values, ethics, and contributions to human progress from a historical viewpoint (Koneczny, 1935). Unlike Spengler, Koneczny did not see civilizations as organisms with predictable life cycles. Instead, they endure as long as their value system remains relevant. Civilizations may decline, but they do not follow a strict biological pattern. They either survive or fall apart depending on the strength of their ethical foundations.

Koneczny argued that each civilization has its own ethical and institutional system that cannot be reduced to others. For him, judging all civilizations by Western standards was a mistake. A key part of his work was analyzing the ethical and legal systems that support different civilizations, emphasizing their roles in development and interaction.

He believed these systems are mutually exclusive — you cannot follow, for example, Latin-Christian ethics and Byzantine or Turanian ethics at the same time without contradiction. In his view, attempts at synthesis either lead to violent military clashes or to dilution, where a civilization loses its distinctiveness and vitality. According to Koneczny, the Roman Empire's attempt to incorporate Christianity changed Rome itself more than creating a balanced mix. The coexistence of Islamic and Christian communities was not proper integration but a hierarchy in which one civilization ruled over the other (Koneczny 1935).

Koneczny focused on comparative historical and cultural analysis to study civilizations and believes that highlighting each person's unique qualities can offer valuable insights into the human condition and societal development. For him, the main idea was that human history is shaped by the ongoing presence and conflicts among many different "*civilizations*," each characterized by its own distinctive moral, legal, and cultural values. By rejecting the idea of a single universal civilization (Western Civilization), he instead emphasized the diversity and fundamental differences among civilizations (Koneczny 1935).

According to Koneczny, each civilization is distinct and should be studied independently. He rejects the idea that differences in civilization are due to physical or racial traits, instead focusing on the spiritual and cultural qualities that define each one (Bezat 2002). For Koneczny, civilizations are characterized not by race, geography, or technology but by their ethical, moral, and legal principles. He stresses that civilizations are moral communities that shape how people relate to law, family, religion, and politics. Koneczny thoroughly explains how Western European ideas and cultural practices have spread worldwide, resulting in similarities in material conditions and social life, while also warning against the dangers of losing unique civilizational identities (Koneczny 1938).

Feliks Koneczny's laws of historiography aim to show that history follows objective, discoverable rules—similar to those in the natural sciences (Koneczny, 1935). His study led him to the conclusion that civilizations are guided by fundamental principles, especially

in how they interact, endure, and decline, in contrast to Spengler's strict "*life cycle model*". Koneczny stressed ethical foundations and the dynamics of civilizational coexistence. Koneczny proposed "*laws of historiosophy*" such as:

- Civilizations are resilient and endure change.
- Progress occurs only within specific civilizational frameworks.
- Decline occurs when a civilization loses its ethical and moral base.

Koneczny considered Latin (Christian) civilization unique because it emphasizes ethics, justice, natural law, and moral responsibility. His well-known saying: "*One cannot be civilized in two ways at once*" (Koneczny, 1935 55-60). From his perspective, civilizations cannot merge without one dominating or destroying the other. Efforts to combine them often lead to violent conflict or a loss of their cultural significance and respect.

Koneczny argues that as long as a civilization remains vibrant and not in decline, it naturally tends to grow and assert itself. It seeks influence beyond its borders through culture, religion, law, or political power. Civilizations inevitably clash when they come into contact, and this conflict continues until one is either destroyed or absorbed. His warning about dual civilizations was partly aimed at Poland's historical struggles with influences from Byzantine (bureaucratic, state-centered), Anglo-Saxon (hegemonic-based, expansionary), and Turanian (militaristic, steppe-based) models. He understands that coexistence without conflict is impossible because each civilization represents a unique ethical and organizational system. This reflects his belief that every civilization is a unified whole (Bukowska 1991).

According to Koneczny, a civilization is primarily a way of organizing social life, encompassing family, natural law, the economy, morality, institutions, and politics. Each civilization has its own consistent ethical and institutional system that directs the collective behavior of people and organizations. The fundamental differences are so significant that trying to organize collective life with multiple civilizational methods is "absurd"—it weakens the unity crucial to a civilization's functioning. An individual or society cannot follow two fundamentally different sets of civilizational codes simultaneously because of their core historical differences. The Western colonial period of territorial expansion (XVI-XX), during which European powers often forcibly displaced indigenous peoples instead of collaborating with and respecting them, supports Koneczny's assertion.

World Wars I and II demonstrate how Western empires pursue their own political and hegemonic goals by exploiting neighboring nations and dehumanizing them. Nazi Germany's racial ideology was the most extreme example of anti-human policies, but colonial powers also exploited occupied territories through forced labor, resource extraction, and discriminatory policies. The wars revealed how Western powers often subordinated neighboring nations and colonized peoples for economic and political gain.

Koneczny's thesis provides a Polish view of justice and acts as a counterpart to the German perspective on civilization (Spengler, 1922), emphasizing morality, ethics, and religion. His critical stance on Western Civilization was based on practical observations of the highly offensive practice of claiming 'superior Western Civilization' achievements.

Civilizations cannot be combined, and efforts to merge Latin with other influences, such as Byzantine or Turanian, in Europe have caused tension, corruption, or decline (Skoczynski J. 2000).

For Koneczny, a civilization is fundamentally a way of organizing collective life (such as family, law, economy, morality, and politics). Each civilization has its own consistent ethical and institutional system. He believes that multiculturalism leads to absurdity and tension among different civilizations and cultures. He argues that trying to organize society with multiple civilizational approaches simultaneously creates contradictions, instability, and moral chaos.

The Latine civilization system emphasizes ethics, religion, personalism, and natural law, while Western society focuses on mechanization, technology, wealth, and territorial expansion. Another might prioritize military hierarchy or religious dogma (Turanian or Byzantine). Trying to implement both simultaneously weakens coherence and spiritual guidance. His work demonstrated that civilizations cannot be permanently merged. This supports one of Koneczny's "*laws of historiosophy*," which states that civilizations cannot be permanently combined. Mixing them results in confusion, conflict, or decline because their ethical and cultural foundations clash.

Koneczny underlines civilization as a moral, intellectual, and collective system: (...) *The fullness of civilizations consists in the fact that society has such a system of collective, private, and public, social and state life, such material institutions, and the same moral and intellectual system, that all areas of life, feelings, thoughts and actions form tunings of uniform moderation, consistent in the set of their ideas and actions.*" (Koneczny 1935, p. 155)

Koneczny believed that civilizations are cohesive ethical systems, not interchangeable tools that can be easily combined through simple economic mercantilism backed by military force. A society must choose a single civilizational approach to shape life, law, social structure, institutions, and religious beliefs. Koneczny argues that adopting multiple civilizations at once leads to contradiction, instability, chaos, and eventual decline.

Koneczny's ideas remain relevant today in debates about whether Western liberal-democratic values can coexist with other civilizational models or if one inevitably dominates. His work demonstrates a deep understanding of each civilization's distinctiveness, leading him to conclude that civilizations are separate and incompatible systems. Efforts to merge civilizations often result in domination, destruction, or loss of cultural heritage — a view that still influences discussions on cultural identity and globalization. Rejecting his perspective has contributed to political environments that allowed Nazi and Bolshevik ideologies and widespread human destruction to flourish in the 20th century.

Koneczny's main argument is that civilizations are diverse, morally distinct, and do not easily blend. In current debates, his emphasis on civilizational incompatibility is often cited in criticisms of globalization and multicultural policies, which are accused of causing cultural chaos and social unrest. His perspective on doctrine was based on rejecting purely

speculative or abstract philosophies of history and maintaining that the study of civilizations should be grounded in empirical analysis rather than metaphysical guesswork (Koneczny, 1935).

Koneczny's doctrine rejects any purely speculative philosophy of history and the history of civilization. He assumed that if the philosophy of history is to become a science of civilizations, it must be an inductive science based on the study of facts rather than being driven by subjective preconceptions or ideas that lead to a narrow view and misleading conclusions (Koneczny 1948 and 1991).

Koneczny argued that history and civilization should be studied through observable facts, institutions, and cultural practices, not through abstract "*laws of history*" or deterministic schemes similar to the Western view and perception. His work shaped later debates on multiculturalism, civilizational studies, liberalism, nationalism, and the "*clash of civilizations*."

Koneczny's work championed civilizational pluralism by rejecting the idea of a single, universal history (Hegel's dialectic and Marx's materialist determinism). Based on Poland's historical experience, he emphasized the need for the coexistence of multiple civilizations, each with its own logic and ethical system deeply rooted in its historical development. He was among the first advocates of what is now known as comparative historical and civilizational studies. His strict methodological approach was rooted in the philosophy of history and closely connected to comparative civilizational research. He aimed to avoid the pitfalls of grand narratives that suggest inevitability or universality, which are common in Western dogmatic thinking and academic orthodoxy.

4. Tolerance – respect and dignity

Feliks Koneczny viewed tolerance as a product of Latin civilization, rooted in respect for personal dignity and moral responsibility. He also warned that tolerance should be based on truth and ethical order, not relativism. Koneczny argued that tolerance must be founded on deep truth. It doesn't mean accepting all views as equally valid. Instead, it requires moral boundaries, and tolerating evil or falsehood weakens civilization. Tolerance is active and demands ongoing engagement with different opinions, guided by conscience and reason.

Koneczny clearly argued that Latin civilization uniquely upholds principled tolerance but warned that relativistic tolerance undermines moral order and social cohesion. He criticized liberalism for equating tolerance with indifference or moral relativism and for diminishing truth and ethical standards in the name of inclusivity or liberal ideals.

Koneczny's view of tolerance is not permissive but principled. It reflects his profound belief that freedom must be rooted in truth and ethics, and civilization flourishes only when tolerance is guided by moral clarity. Contrary to Fukuyama's simplified view of

world development in his “*End of History*” thesis, which exemplifies what Koneczny so profoundly rejected — Marxist determinism and speculative ideas about humanity’s final destiny (Fukuyama F., 1988). Koneczny’s “On the Plurality of Civilizations” remains an important contribution to understanding human affairs, offering valuable insights into the complexities of civilizations and their interactions.

5. Samuel Huntington: Clash of Civilizations

Samuel Huntington’s main argument in *The Clash of Civilizations* is that, in the post–Cold War era, the primary source of conflict will no longer be ideological or economic but cultural. He believed that, although the age of ideology has ended, the world has returned to a normal state characterized by civilizational clashes and argued that future conflicts will mainly occur along cultural boundaries (Huntington 1993).

Huntington was heavily influenced by Spengler’s “*The Decline of the West*” in his “*Clash of Civilizations*” theory. However, Huntington definitely rejected Spengler’s idea of deterministic cycles. He argued that civilizations do not “die” after 1,000 years; they last as long as their identity persists. Conflicts happen because the West believes in the universality and superiority of its own civilization and destiny, while others focus on their differences.

In his political theory, Huntington outlines a historical development. Traditionally, world history has mainly focused on conflicts among monarchies, religions, and nations, especially within Western civilization. Samuel Huntington contends that although history has primarily centered on struggles between monarchs, nation-states, and ideologies, the post–Cold War era signifies a rapid shift: the primary source of conflict in the 21st century will be cultural and civilizational rather than political or ideological.

He believed that during the Cold War, conflicts were mainly ideological (capitalism versus communism). After the Cold War, global politics entered a new phase in which non-Western civilizations were no longer merely the exploited recipients of Western influence. Instead, they had become influential players alongside the West. They help shape and influence world history based on their own histories, cultures, religions, and views of the global order.

After 1991, following the collapse of the Soviet empire, Huntington argued that cultural identity had become the main dividing line in global politics. While globalization encourages interaction among civilizations, it often highlights differences rather than promoting harmony and cooperation. This can intensify identity politics and lead to more regional and global conflicts. He believed that future wars and international tensions would mainly occur between major civilizations defined by religion and cultural identity, rather than between nation-states (Huntington 1993).

Huntington cautioned Western policymakers not to assume that Western values, such as liberal democracy and secularism, are universal. He contended that trying to impose them worldwide could lead to ongoing resistance. Huntington's main argument is that culture and religion, rather than ideology or economics, will drive global conflicts in the 21st century. Civilizations, not nation-states, are the critical actors, and their conflicts will shape the future world order (Huntington 2002: 207).

Huntington's thesis often questions notions of tolerance and pluralism, arguing that civilizations such as Western, Islamic, and Sinic have fundamentally different values, making deep tolerance among them difficult. He states that excessive tolerance risks cultural relativism and undermines universal values like human rights, liberty, and democracy. His research questions the idea of universal tolerance by emphasizing cultural boundaries, sparking debate over whether tolerance is possible between different civilizations. He contends that cultural identities are deeply rooted and more complicated to change than political beliefs. Political ideas or economic modernization cannot erase cultural differences, meaning political and ideological reforms have their limits. Huntington's ideas influence Western elites politically and shape debates on foreign policy, immigration, and global security, although critics argue his model oversimplifies and may reinforce stereotypes.

Huntington's thesis was a direct response to Francis Fukuyama's *End of History*, which claimed that liberal democracy was the final stage of political development. Huntington disagreed, arguing that history was far from over and was entering a new era of cultural conflict.

6. Fukuyama and the Lost Man

Fukuyama, unlike Koneczny's perspective, supported the Western narrative of liberal democracy as the "*end of history*," implicitly ignoring other prominent civilizational models in many countries.

Written by Fukuyama in 1992, the philosophical book *The End of History and the Last Man* argues that with the rise of Western liberal democracy—which occurred after the Cold War and the dissolution of the Soviet Empire — humanity has reached "*not just ... the passing of a particular period of post-war history, but the end of history as such: That is, the end-point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human development*" (Fukuyama, 1992: 13-18).

He is among the most recognized figures of Western Universalism and Progressivism. This portrays Western institutions not just as one civilization among many but as the pinnacle of human progress. Other civilizations are implicitly considered temporary or inferior. Fukuyama argues that the key idea is that liberal democracy and market capitalism are the final stages of ideological development. He emphasizes that history, seen as the conflict between competing systems, has "*ended*" because no credible alternatives remain.

Fukuyama argued that liberal democracy represents the final stage of ideological development. This idea primarily draws on Hegelian dialectics, which defines history as a rational, purposeful process in the evolution of human consciousness and freedom (Fukuyama 1992). He maintains that history is a continuous evolutionary process and that the end of history indicates liberal democracy is the ultimate form of government for all nations, regardless of their unique historical backgrounds, religions, economic situations, or social structures. Therefore, for him, liberal democracy is not only practically effective but also morally superior in fulfilling human needs (Fukuyama 1989).

Fukuyama's narrative is built around three core elements of his political doctrine. His doctrine rests on liberal democracy, market capitalism, and universal recognition as the final synthesis of political, economic, and ideological development. According to Fukuyama, they form a narrative that sidelines civilizational pluralism by declaring the Western model the destiny of all humanity. For him, the lack of economic incentives in socialist central planning weakens an essential part of human capital: the work ethic. Even a strong work ethic can be undermined by social and economic policies that reduce personal motivation to work, making recovery very hard (Fukuyama, 1989).

Fukuyama emphasizes the importance of economic modernization by highlighting: *"A too-simplistic view of 'technologically driven economic modernization' creates strong incentives for developed countries to accept the basic terms of the universal capitalist economic culture, by permitting substantial economic competition and allowing prices to be determined by market mechanisms. No other path to full economic modernity has been proven viable"* (Fukuyama 1989: 3-8).

Fukuyama's approach to predicting social and political change was influenced by the German philosophical tradition and Leninism's ideological determinism. A simple intellectual shift allowed him to base his ideas on liberal principles and a rules-based international order. His thesis resonated with policymakers, who saw the fall of communism as the ultimate victory of liberalism over communist regimes. The quick spread of liberal democratic ideas, especially in Central and Eastern Europe and parts of Asia and South America, seemed to confirm his argument but only for a short time.

His thesis appeared to symbolize the triumph of Western civilization in the broader ideological battle that shaped much of the 20th century. His liberalism is ideologically connected to Western democracy, arguing that the "animal spirit" will push societies toward a free-market economy that generates wealth and prosperity, which he views as essential for social justice, technological progress, and happiness.

Francis Fukuyama links tolerance to the survival of liberal democracy, but he cautions that tolerance must be balanced with recognition of identity and dignity. In his view, tolerance is not just about accepting differences; it involves making sure that individuals and groups feel respected within a political system. His analysis falls short of offering a complete picture due to ideological biases and a lack of a critical, nuanced approach that considers the rapid political and social changes driven by national goals, positive nationalism, and cultural heritage.

7. The cause and the roots of decline

The widespread influence of money's power across society is seen as another sign of Western civilization's decline. Economic polarization, the rise of oligarchic control in the economy (Silicon Valley and Wall Street), and the lack of opportunities for the middle class are also viewed as factors contributing to this decline. The origins of these problems trace back to the early days of the mercantilist economy, which was based (and is still widely practiced) on tariffs and usury, with unlimited public and private debt and the economic exploitation of people of different races, colors, and social status.

Rising national debt hinders economic growth unless governments invest in new production methods. Today, most Western credit markets prioritize inflating stock, bond, and real estate prices over rebuilding industrial capacity. Because of this debt-without-production approach, the domestic economies of the U.S., UK, Germany, and France are burdened by debt owed to their own financial elites and the global financial system.

Moral confusion and a profit-focused mindset have altered modern financial systems, perpetuating inequality as a harmful factor that undermines long-term national interests, social unity, and global competitiveness. The man's social status and hegemony of the Western elite depend on wealth obtained through speculation and risky behavior involving clients' money, rather than on character, moral commitment, hard work, or collective achievement.

The West, under its U.S. neoliberal policies, seems to be following the pattern of Rome's decline and collapse. Concentrating wealth in the hands of the One Percent has consistently been the direction Western civilization has taken, enriching the king, his family, relatives, friends, government officials, oligarchs, and corporate financiers.

8. The Lost Man - Cultural decline and moral confusion

The colonial and post-colonial empires of the 20th and 21st centuries, along with Western civilization's political influence worldwide, are rapidly declining as rising nationalism, cultural awareness, and ethnic ambitions drive a strong desire to protect their own destiny, religion, and cultural heritage. Believing in a false mission of history, including ideas of racial, cultural, and civilizational superiority, was a mistake that has cost many innocent lives. It has led to the destruction of various nations and their unique cultures and social structures, rooted in values, religion, family traditions, and respect for the environment.

Historical events demonstrate that Western "*superior civilization*" did not act as a civilizer and teacher to the world but instead exploited it. This colonial behavior undermined trust in Western civilization, its uniqueness, and its universal value as a symbol of progress and prosperity. Undoubtedly, the concentration of wealth among cosmopolitan elites weakens traditional values such as morality, liberty, community, and freedom of speech, especially

as power shifts toward a more hierarchical system controlled by financial interests, lobbyists, wealthy elites, and oligarchs.

The liberal ideology often promoted in academic and political circles for both domestic and international reasons has been, and still is, not only a “*grand ideological mischief*” but also seen in many countries as a new way to restore Western political, ideological, and economic dominance. The “*Grand ideological mischief*” appears to be an effort to promote a single, universal civilizational model that disregards the diversity and accomplishments of non-Western civilizations. Today, only a few independent scholars and thinkers challenge rigid ideological dogmas that limit critical thinking, natural law, tolerance, and free expression. Ultimately, it is consequences, not ideology, that should test truth.

Modern debates about the decline of Western civilization often center on internal cultural issues. However, a broader look at sociological, political, and economic factors shows that the leading causes are moral confusion, violence, and the weakening of traditional values. This self-destructive cultural nihilism, egocentrism, and economic egoism, rather than external threats, are key factors in the problems Western societies face today.

Fukuyama’s premature view of historical and political processes led him to a mistaken diagnosis of the liberal system as a whole. The liberal order is a social, political, and economic construct that primarily generates wealth and technological progress for political and business elites, serving only as a short-term solution to temporary socio-political problems that have emerged so dramatically in the 21st century.

Failing to offer critical analysis and sustainable long-term solutions to help Western civilization overcome its current crisis will weaken key institutions and hinder political reforms. The laissez-faire system, driven by profit-maximizing investors, speculation, and unlimited resource spending, faces profound inequality and creates fundamental barriers that cause lasting damage to the social and political fabric of Western and other societies. This system is primarily driven by economic, technological, and military achievements, as reflected in stock market trends, consumer confidence, and spending levels.

Western civilization often sees morality and pragmatism as closely linked to profit-driven, mercantile practices focused on increasing wealth, accumulating capital, and unlimited spending. However, it overlooks other civilizations with their own unique traits and cultural backgrounds. Additionally, this selfish pragmatism can lead to the destruction of entire communities with their distinctive historical, moral, and institutional structures, practices, and experiences.

Academic institutions and independent journalism are not just neutral spaces—they are supposed to be engines of democratic vitality. When they fail to amplify diverse perspectives, they risk betraying their own purpose.

Western civilization currently faces notable challenges. First, life in the Western world has become more materialistic, driven by excessive consumerism, the animal spirit, and market instincts, and marked by a lack of independent media often controlled by wealthy

oligarchs. Second, all of Western civilization's historic economic achievements, territorial gains, military dominance, and cultural principles are now being questioned as models for younger, more critically thinking, community-responsible, and educated people.

Records in the S&P 500 and DJIA in 2025 are often seen as signs of strong investor confidence. However, they do not guarantee social progress, economic equality, justice in wealth distribution, or political stability. A new high can boost short-term optimism, but it doesn't address critical structural issues like inequality, climate change, or geopolitical tensions.

Although headlines about Nvidia's record share price, Apple's market peaks, and OpenAI's soaring valuation dominate financial and political news as mainstream topics, these are not necessarily the forces that inspire or motivate younger generations to make positive change. The new S&P 500 record is just temporary news for today, not a permanent solution for the future or a better society.

Clearly, the Western civilization that once dominated is now nearing disintegration. Supported by large sums of money, power, liberal ideology, and influential lobbying, wealthy financiers aim to weaken traditional values, religion, morality, national and local patriotism, and the sense of belonging to shared community principles. They grant just enough liberty to prevent rebellion, but not enough to allow social change and open the door for more abuse. A "safety valve" in the form of social transfers suppresses aspirations while maintaining systemic control.

Conclusion

Democracies flourish through disagreement and debate. The political and financial power used to suppress voices narrows the range of acceptable conversation, leading to conformity instead of progress. Upholding moral values guides us toward compassion, honesty, and integrity in our actions. It involves protecting freedom and individuals' rights to express themselves, pursue their goals, and live free from oppression. It includes celebrating differences in ethnicity, beliefs, and identities as sources of strength and creativity, by honoring traditions and cultures that reflect our wisdom from the past while embracing innovation that positively shapes the future—without harming communities that hold different values and ideas.

Since the European Enlightenment, tolerance has been a key part of Western civilization's identity. However, when detached from moral and cultural foundations, it can give rise to indifference or relativism. True tolerance and moral principles require strength—the courage to engage, to disagree, and to uphold values. If Western civilization is to renew itself, it must rediscover a tolerance rooted in conviction and morality, not just convenience.

By offering a broader perspective, we can stay open to new ideas and inspire fresh

thinking to build a society grounded in justice, morality, genuine freedom, and respect for diversity, tradition, and culture, reflecting our awareness and shared responsibility. Ensuring justice and equality in all aspects of life (including unborn children) so that no voice is ignored and no community is left behind.


The 'Lost Man' expression should inspire conversation and encourage academia, students, and the public to analyze the decline of Western civilization, its causes, and the systemic failures in embracing and valuing different perspectives. A new approach in the 21st century should highlight open, respectful diversity across cultures and civilizations.

References

- Bezat, P. 2002. *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*. Krzeszowice 2002.
- Białkowski, I. 2001. *Profesor Feliks Koneczny jako prekursor nauki o cywilizacjach*, Przegląd Geopolityczny, 2009.
- Biliński, P. 2001. *Feliks Koneczny (1862–1949). Życie i działalność*. Warszawa.
- Buchanan, P. J. 2002. *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*. St. Martin's Press. NYC.
- Fukuyama, F. 1989. *The End of History?* The National Interest (16): 3–18. Washington.
- Fukuyama, F. 2006. *American at the Crossroads. Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*. New Haven and London: Yale University Press.
- Fukuyama, F. 2007. *The history at the end of history*. The Guardian. London.
- Huntington, S.P. 1993. *The Clash of Civilizations?* Foreign Affairs. 72:22–49. NYC.
- Huntington, S.P. 2002. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (The Free Press ed.). Simon & Schuster. London.
- Hegel, G.W.H. 1892-1896. *Lectures on the History of Philosophy*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hegel, G.W.H. 1909. *A Pluralistic Universe*, Hibbert Lectures, University of Nebraska Press,
- Hegel, G.W.H. 1966. *Essays in Pragmatism*. The Hafner Library of Classics. University of Minnesota
- Kant, I. 1784. *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1788. *Critique of Practical Reason*; in Gregor, M. (ed.), 1996, Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1797. *The Metaphysics of Morals* (1797); in Gregor, M. (ed.), 1996. Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kent, I. 1798. *The Conflict of the Faculties* (1798); in Wood, A., and di Giovanni, G. (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kmieć, M. 2017. *Cywilizacja w ujęciu Feliksa Konecznego a multikulturalizm we współczesnej Europie*. Warszawa: Civitas.

- Koneczny, F. 1935. *O wielości cywilizacji*. Gebethner i Wolff. Kraków.
- Koneczny, F. 1936. *O sprawach ekonomicznych*. Przegląd Współczesny. Kraków.
- Koneczny, F. 1938. *Rozwój moralności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Koneczny, F. 1939. *Święci w dziejach narodu polskiego*. Warszawa: Towarzystwo im. św. Wojciecha.
- Koneczny, F. 1948. *O ład w historii*. Veritas. Londyn.
- Koneczny, F. 1962. *On the Plurality of Civilizations*. London: Polonica Publications.
- Koneczny, F. 1974. *Cywilizacja żydowska*. London: Veritas.
- Koneczny, F. 1981. *Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*. London: Veritas.
- Koneczny, F. 1982. *Prawa dziejowe*. Veritas. London.
- Koneczny, F. 2002. *Obronić cywilizację łacińską*. Lublin: Wydawnictwa Dębogóra.
- Marx, K. 1948. *The Communist Manifesto*. London: E. Burghard.
- Marx, K. 1867. *Das Kapital*. Hamburg.
- McDermott, J.J. 1981. *The Philosophy of John Dewey*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nietzsche, F. 1886. *Beyond Good and Evil*. Leipzig – New York: C.G. Naumann Verlag.
- Nietzsche, F. 1888. *On the Genealogy of Morality*. Leipzig: C.G. Naumann Verlag.
- Perice, Ch.S. 1931-1935. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Skoczyński, J. 2000. *Huntington i Koneczny. Feliks Koneczny dzisiaj*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Skrzydlewski, P. 2011. *Koneczny Feliks*, Encyklopedia filozofii polskiej. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu
- Spengler, O. 1921. *Pessimismus?* Preußisches Jahrbuch. Berlin: Verlag von Georg Stilke.
- Spengler, O. 1922. *The Decline of the West: Perspectives on World-History*. George Allen & Unwin LTD. London.

RECENZJE

 **José María Salvador González, *Ianua Coeli. Maria Mediadora de la humanidad. Explicacion doctrinal e iconografia, Tirant humanidades, Valencia 2023, s. 232***

Nie ma zbyt wielu książek teologicznych, które w swym przekazie skupiałyby się na zaprezentowaniu oddziaływania poszczególnych idei teologicznych na sztukę (często w ramach myślenia o tzw. *loci theologici* szuka się odwrotnej relacji i wpływu - jak sztuka wpływa na teologię), dostarczając w ten sposób kluczy do zrozumienia dzieł sztuki i tym samym swoistych współrzędnych teologicznych dla hermeneutyki. Często w publikacjach z historii sztuki mamy do czynienia z szerokim opisem technicznym poszczególnych dzieł sztuki religijnej, ale niestety bez przekazu teologicznego: wiele informacji na temat techniki malarskiej czy rzeźbiarskiej, zastosowanego materiału, narzędzi, lokalizacji i historii powstania dzieła, ale bez odniesienia do artystycznych inspiracji. Książka hiszpańskiego filozofa José Maríi Salvadora Gonzáleza nie tylko wypełnia tę lukę, ale także proponuje interesujący sposób uprawiania teologii w epoce dominacji obrazu, który jest rezultatem jego wnikliwych badań nad teologia patrystyczną i średniowieczną. Punktem odniesienia dla Autora jest tematyka maryjna i sposób jej przedstawienia w sztuce wizualnej w XIII-XV wieku, czyli w epoce trwających dyskusji mariologicznych.

Dlatego w centrum uwagi Salvador González stawia poszczególne tytuły maryjne, jakie pojawiły się w tradycji chrześcijańskiej od pierwszych wieków. Skupia się zwłaszcza na określeniu Maryi jako pośredniczki, które pojawia się wprost w VI lub VII wieku, w zależności od opinii różnych badaczy, niemniej implícite jest już obecne w literaturze z II wieku. Trafnie zauważa specyfikę teologii pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdy prawdy wiary przedstawiano nie za pomocą formuł teologicznych, ale często dokonywało się to przez obrazy poetyckie czy metafory. W przypadku Maryi używano wówczas takich obrazów jak: „brama nieba”, „drabina niebieska”, „droga do nieba”, które są obecne w tekstach Ojców Kościoła i hymnach średniowiecznych. I to właśnie tam Autor upatruje cenne inspiracje, które często są pomijane w badaniach choć, jak głósi słynne adagium *lex orandi, lex credendi*, istnieje ścisły związek między modlitwą a uprawianiem teologii. Jak formuluje to współczesna teologia liturgiczna, celebrowanie misterium to *theologia prima*, z której rodzi się cały namysł Kościoła. Dobrze to widać na przykładzie liturgii hiszpańsko-

mozarabskiej, której teologia zawarta jest w euchologii tego rytu, a badania nad hymnami wykonywanymi podczas celebracji stały się ostatnio bardzo intensywne.

Decydując się na taką drogę wnikania w mariologię, zwłaszcza u jej początków, Autor ustanawia współrzędne teologiczne, które wyznacza nauka pierwszych soborów dotycząca macierzyństwa Maryi (w kontekście dogmatu chrystologicznego Nicei) oraz Jej roli w dziele zbawienia Chrystusa jako Tej, która łączy się z Synem, ze szczególnym wyodrębnieniem macierzyństwa i pośrednictwa. Z macierzyństwa wyprowadzają Ojcowie wniosek o macierzyństwie duchowym Maryi nad wszystkimi ludźmi od Adama, którzy dali się odrodzić łasce Chrystusa, jej Syna i żyją nowym życiem. Powszechnie pośrednictwo Maryi wyraża się właśnie w tych terminach.

Monografia Salvadora Gonzáleza została podzielona na dwie zasadnicze części, które można określić jako 'tekst' i 'obraz'. Nawiązuje to do sposobu, w jaki chronologicznie przedstawiano prawdy wiary o Maryi. To najpierw były teksty, modlitwy, traktaty, hymny, a dopiero potem pojawił się obraz. Słusznie jednak Autor nie separuje obu perspektyw, bo najczęściej w publikacjach wybiera się albo jedną (np. piśmiennictwo teologiczne), albo drugą (analizy motywów ikonograficznych). To w jakiejś mierze jedna z pierwszych lekcji tej książki: uprawianie teologii nie oznacza jedynie czytanie tekstów, lecz wnikanie w prawdę, która wyraża się na wiele sposobów, przez słowo i obraz.

Pierwsza część książki, powiązana z chrześcijańskimi tekstami starożytności i średniowiecza, opiera się na zarówno tradycji wschodniej jak i zachodniej. To wnikliwe studium tematyczne, bardziej niż encyklopedyczne, które dostarcza wiele szczegółów, aby czytelnik chciał czytać dalej i nie utknął w zachwycie nad jednym autorem. A lista analizowanych teologów jest imponująca. Nie pomija bowiem ani rodzajów wypowiedzi, takich jak komentarze biblijne, traktaty, teksty euchologiczne, ani autorów pochodzących z różnych kręgów kulturowych. Dobrą próbką stylu autora jest jego podejście do św. Efrema, o którym nie tyle opowiada w skrócie, streszczając jego główne idee teologiczne, ile przytacza teksty, interpretuje je i pokazuje wkład św. Efrema, np. w rozwój dyskusji nad antytetycznym przedstawieniem Ewy i Maryi. Potrafi przy tym skupić się na szczegółach, porównując chociażby Ewę i Maryję do oczu w ciele: Ewa reprezentuje lewe oko - ciemne i ślepe, przez które ciemność ogarnia wszystko, zaś Maryja to prawe oko ciała - jasne i oświetlające wszystko wokół. Swoje analizy Salvador González prowadzi w oparciu o przytaczane w przypisach teksty źródłowe, co pozwala czytelnikowi dostrzec wiele interesujących niuansów filologicznych.

Warto zwrócić uwagę na średniowieczne analizy, które obejmują autorów znanych (jak św. Bonawentura) i mniej znanych teologów, ich kazania czy rozważania maryjne. Na szczególną uwagę zasługuje jednak analiza hymnów średniowiecznych, z jaką spotkamy się w książce i motywów, takich jak: *ianua coeli*, *porta Paradisi*, *scala coeli*, które były szeroko stosowane przez autorów obu tradycji - wschodniej i zachodniej. Ale to, co interesuje bardziej Autora, to sposób, w jaki uciekano się do opieki i wstawiennictwa

Maryi, wznoszono aklamację, wysławiano ją jako pośredniczkę pełną miłosierdzia, wspomóżycielkę, pocieszycielkę czy opiekunkę wiernych. W hymnach da się zauważyć nie jeden styl ekspresji, ale łączenie w strofach wielu różnych trendów i motywów.


Natomiast druga część książki to interesujący opis motywów ikonograficznych, które pojawiają się w malarstwie XII-XV wieku reprezentującym tajemnice maryjne. José María Salvador González podzielił te manifestacje wedle ich głównego wątku czy motywu. Z jednej strony to obecność Ewy i wskazanie na Maryję jako „nową Ewę” (rozdział 4), w innych obrazach to motyw otwartych drzwi (rozdział 5). Jednak Autor analizuje także przedstawienia Maryi jako Matki Miłosierdzia (rozdział 6), odkrywa jej obecność przez pryzmat sądu ostatecznego jako ratunku dla grzeszników (rozdział 7) czy sposób jej przedstawienia na portykach gotyckich.

W tym wszystkim warto zwrócić uwagę na pewną prawidłowość statystyczną, co do liczby stron. 2/3 książki to prezentacja teologicznych aspektów obrazów średniowiecznych poświęconych zwiastowaniu. Uczą one uważnej obserwacji detali, wiążą z tekstami biblijnymi przy uwzględnieniu najnowszej literatury. Niemniej jednak Autorowi udało się zachować znakomitą równowagę treści między pierwszą i drugą częścią. W przypadku analiz poszczególnych obrazów średniowiecznych zawarte w książce teksty śmiało mogą stanowić osobne opracowania i, jak widać z bibliografii, Autor wcześniej pisał teksty dotyczące wielu z nich (np. Fra Angelico).

W przypadku książki José Maríi Salvadora Gonzáleza mamy więc do czynienia z publikacją wprowadzającą w bogaty świat teologicznych nawiązań, w której Autor chce wskazać na zasadnicze sposoby interpretacji prawdy dogmatycznej w reprezentacjach artystycznych. Dlatego wybór – np. w rozdziale 5, gdzie mowa o „drzwiach otwartych” – obrazów, które zostały poddane analizie teologicznej, jest trafny i imponujący. Znajdziemy tam m.in. sceny Zwiastowania takich mistrzów jak: Maestro de la Madonna Straussa z ok. 1390-95, Melchiora Broederlama z 1393-1399, Braci Limbourg, Robert Campina 1420-25, Gentile Belliniego, 1475, Pinturicchia 1492-94 z apartamentów Borgiów w Palazzo Vaticani.

Każdy z opisów poszczególnych obrazów Zwiastowania skupia się zarówno na warstwie historycznej, kontekście powstania dzieła, ale także na osobistych doświadczeniach artystów. Autor chce jednak pokazać coś, na co inni nie wskazują – czyni to właśnie w kontekście przedstawień Maryi w domu w Nazarecie, który jednak jest tak namalowany jakby był świątynią. Z jednej strony to wskazanie na Maryję jako *templum Dei*. Jest ona świątynią, w której jest obecny Bóg w swoim Synu. Z drugiej strony, niektórzy malarze (np. Robert Campin) przedstawiają Maryję niejako w drzwiach, pośrodku sporego, gotyckiego łuku – tym samym dają do zrozumienia, że chodzi o przedstawienie Maryi jako bramy nieba czy bramy raju. Lokalizacja i forma prezentacji tych drzwi zostaje powiązana z teologią Ojców Kościoła, aby wykazać, że Maryja jest Tą, która umożliwia spotkanie z Jezusem.

Każdy z zaprezentowanych przez Autora obrazów wymagałby osobnego omówienia, ale czytelnik – po zapoznaniu się z bogactwem religijnej sztuki średniowiecznej – stawia pytania nie tylko o przeszłość, ale także o to, jak wiara inspirowała obrazy, dziś traktowane jako arcydzieła. Zastanawia się, jak rozumieć symboliczny język detali, które znajdowały się na tych obrazach jako nienarzucające się tło, a jednocześnie zawierające głęboki przekaz teologiczny. Książka José Marii Salvadora Gonzáleza otwiera jeszcze istotniejsze pytania, m. in. o formy inspiracji w dzisiejszej kulturze. Czego potrzeba, aby doszło do takiego ożywczego spotkania teologii i sztuki? Nie chodzi przecież o „emocje”, które rodzą się przy spotkaniu z tajemnicą, ale o sposób jej przekazu. To nie jedna droga, jeden jedyne szablon, ale różnorodność, która jednak nie konfunduje, lecz otwiera kierunki dalszego namysłu. To również pytanie o obecność sztuki w przekazie wiary dla młodego pokolenia. Nie chodzi o skojarzenia z „muzeum”, gdzie współczesny człowiek najczęściej szuka sztuki religijnej, ale o zrozumienie filozofii obrazu, który inaczej niż słowo przekazuje ważne przesłanie. W czasach ikonek dodawanych do wiadomości w komunikatorach internetowych i w ogóle dominacji obrazu w mediach, zwrócenie uwagi na to, jaki obraz powiązany ze słowem może przynieść owoce, jest szczególną wartością książki José Marii Salvadora Gonzáleza, który po jej lekturze zostawia czytelnika z licznymi pytaniami.

 Paula Tutty, *The Monks of the Nag Hammadi Codices. Contextualising a Fourth-Century Monastic Community*, Leiden/Boston: Brill 2024/25 (Nag Hammadi and Manichaean Studies vol. 107), s. 328

Autorką recenzowanego tekstu jest Paula Jean Tutty, koptolożka, orientalistka i badaczka wczesnego chrześcijaństwa, papirologii i monastycyzmu egipskiego. Należy ona do nowej generacji badaczy Biblioteki z Nag Hammadi, którzy – po 80 latach od odkrycia biblioteki – przenoszą akcent w badaniach z analizy koptyjskich tekstów na badanie treści materialnych i społecznych kontekstów ich powstania. Omawiana książka Tutty jest zasadniczo przepracowaniem i rozwinięciem jej rozprawy doktorskiej, przygotowanej w Oslo. Wpisuje się ona w szerszy zwrot badawczy, do którego zalicza się również monografia Lundhauga i Jenotta, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, która podejmuje podobne zagadnienia. Ta nowa perspektywa stawia w centrum nie tyle same treści traktatów, ile warsztat redaktorski, papirologiczne, materialne świadectwa oraz codzienność mnichów, którzy kodeksy kopiowali, przechowywali i użytkowali. Książka Tutty jest kolejnym, ambitnym przykładem tego podejścia.

Autorka podejmuje próbę zrekonstruowania konkretnej, lokalnej wspólnoty monastycznej z IV wieku na podstawie papirusów wtórnie użytych jako oprawa kodeksów – kartonaz z makulatury papirusowej służący do usztywniania okładek. Traktuje je jako fragmentaryczne ślady pozwalające uchwycić życie codzienne, mobilność i relacje ekonomiczne mnichów.

W pierwszym rozdziale P. Tutty analizuje dokumenty z kartonazu (listy, kontrakty, rachunki) i identyfikuje je jako materiały pozostawione przez mnichów, choć z dużą ostrożnością. Terminologia ascetyczna pojawia się w sposób niejednoznaczny, ale całość wskazuje na środowisko monastyczne o zróżnicowanej strukturze. Rozdziały 2 i 3 ukazują monastycyzm egipski jako złożony krajobraz, w którym obok wspólnot pachomiańskich współistniały luźniejsze grupy mnichów funkcjonujących w sieci lokalnych relacji. Autorka rysuje też topografię monastyczną regionu i podkreśla jego stosunkowo dużą mobilność. W rozdziałach 4 i 5 podejmuje się rekonstrukcji mniszej ekonomii, wskazując na ich udział w produkcji tekstyliów, w rolnictwie, w wymianie dóbr oraz w relacjach patronackich.

Dane zebrane z kodeksów ukazują monastycyzm jako zjawisko aktywnie zakorzenione w lokalnym życiu gospodarczym. Zaś rozdział 6 poświęcono mobilności mnichów, która była elementem trwałym i systemowym, a nie tylko zjawiskiem wyjątkowym.

Rozdział 7 jest kluczowy dla całej książki, ponieważ pokazuje, że mnisi z okolic Nag Hammadi byli nie tylko użytkownikami, lecz również aktywnymi producentami książek. Tutty analizuje budowę opraw, techniki szycia, paleografię i dokumenty użyte w kartonażu, aby wykazać, że kodeksy powstawały w środowisku o rozwiniętej, choć nie w pełni profesjonalnej kulturze rękopiśmiennej. Kopiowaniem tekstów zajmowały się osoby wykształcone, ale niekoniecznie zawodowi skrybowie, a proces wytwórczy odbywał się prawdopodobnie w kilku miejscach równocześnie, w ramach „rozproszonego skrytorium”, którego członkowie dzielili materiały i techniki. Taki obraz przełamuje wcześniejsze próby przypisywania Biblioteki jednemu ośrodkowi pachomiańskiemu i wskazuje raczej na regionalną sieć produkcji monastycznej. Tutty pokazuje również, że materiały użyte do opraw, takie jak: listy, kontrakty czy rachunki, nie są przypadkowe, lecz odzwierciedlają codzienną ekonomię klasztorów i praktyczne podejście do produkcji książek w tym okresie. Powtórne używanie papirusu świadczy nie tyle o braku profesjonalizmu, ale o lokalnych technikach pracy oraz o kompetencjach mnichów w przygotowywaniu materiałów pisarskich. Analiza „rąk skrybów”, ich nawyków i błędów pozwala zrekonstruować poziom edukacji w tych wspólnotach i potwierdza, że kopiowanie tekstów było integralną częścią ich życia. W rezultacie rozdział 7 ukazuje kodeksy Nag Hammadi jako produkt monastycznej technologii pisarskiej, zakorzenionej w realnych praktykach warsztatowych, a nie jako wytwór izolowanej czy ideologicznie jednolitej grupy.

W odniesieniu do ustaleń Lundhauga i Jenotta, którzy wywodzili kodeksy z duchowości i praktyki pachomiańskiej, Tutty proponuje model przepracowany i inaczej osadzony w materiale źródłowym. Podtrzymuje ich zasadniczy wniosek o monastycznym pochodzeniu kolekcji, ale równocześnie przesuwa akcent z jednego scentralizowanego ośrodka na złożony, pluralistyczny krajobraz mnichów Górnego Egiptu. Jej interpretacja nie opiera się na teologicznych zbieżnościach tekstów, lecz na dokumentach z kartonażu oraz analizie warsztatowej produkcji kodeksów. W ten sposób nie tyle polemizuje ona z Lundhaugiem i Jenottem, ile uzupełnia ich ujęcie o podstawę socjoekonomiczną i materialną.

Książka Pauli Tutty jest jednym z najważniejszych opracowań materialnej historii Biblioteki z Nag Hammadi w ostatnich latach. Osadzając kodeksy w środowisku lokalnych mnichów Górnego Egiptu, pokazuje, że kolekcja ta jest wytworem nie izolowanej grupy, lecz dynamicznej i ekonomicznie aktywnej kultury monastycznej. Wpisując się w nowy kierunek badań, który łączy studia nad tekstami z analizą ich nośników, Paula Tutty proponuje model skupiny na źródłach i ostrożnie zniuansowany. Jej praca otwiera drogę do pełniejszego zrozumienia tego, jak monastyczna kultura książki kształtowała duchowość i intelektualne życie chrześcijan w Egipcie IV wieku.