

RECENZJE, OMÓWIENIA I SPRAWOZDANIA

CHARLES TAYLOR
A Secular Age
England 2007, ss. 874

Sekularyzm jest niewątpliwie modną ideologią naszych czasów. Jest on obecny w strukturze myślenia współczesnego człowieka. Sekularyzm przejawia się w koncentracji na sobie, na swojej wizji szczęśliwości. Jest on jednak wizją rzeczywistości głęboko ograniczoną, gdyż jest zależny od stanu lub kondycji samej kultury życia. Najbardziej dotkliwą kwestią ze względu na swoje rozwiązanie jest „nieśmiertelność”. Paraliżuje ona nowoczesne projekty życia i jest zastępowana nowymi jej substytutami wizji szczęśliwości, które współczesnego człowieka odciągają chociaż na chwilę od zasadniczych jego problemów. To co czyni dziś tego człowieka szczęśliwym, to samorealizacja tu i teraz oraz powodzenie i pomyślność, osadzona głęboko na społecznych oczekiwaniach krańcowych, czyli całkowitego spełnienia się w życiu osobistym i społecznym. Takie rozumienie życia społecznego kształtuje wśród ludzi postawy egocentryczne, które opierają się na selektywnym, instrumentalnym i agresywnym podejściu do całego otoczenia. Konsekwencją takiego podejścia jest także zatracenie wszelkiego poczucia wspólnotowości. Naczelną zasadą antropologiczną jest człowiek, ale nie w odniesieniu do nadprzyrodzoności czy świata w ogólności, jest on celem samym w sobie.

Tę nową sytuację ukazuje Charles Taylor w książce, pt. *A Secular Age*. Jest to monumentalne dzieło liczące 874 strony. Składa się z pięciu części, wstępu, wprowadzenia, epilogu i indeksu. Punktem wyjścia tej książki jest sytuacja, którą można zaobserwować we współczesnym świecie, gdzie człowiekowi oferuje się wszystko za wyjątkiem

Boga. Autor podejmuje kwestie sekularyzmu jako ideologii, która nosi obecnie nazwę nowoczesności. Jednak ten stroniący od religii świat zachodni coraz mocniej otwiera się na etykę i estetykę, która w konsekwencji uwrażliwia go z powrotem na religię. Zauważa się narastanie konfliktu między światem horyzontalnym – ludzkim a wertykalnym – boskim, zwłaszcza że współczesne prądy myślowe przyjmując stosunek ekumeniczny do świata religii, prowadzą do osłabienia tożsamości politycznej społeczeństwa, zafałszowują idee człowieka, nie mają szacunku dla prawdy. To co króluje w praktyce myślenia, to postmodernistyczna frazeologia, gdzie nie ufa się filozofii dążącej do prawdy, lecz w moc języka wyrażającego możliwości i siły poznawcze człowieka.

Postmoderniści ogłosili „koniec filozofii”, co oznaczało oderwanie myśli ludzkiej od jej korzeni, od rzeczywistości. W praktyce zmagających się z życiem człowiek nie jest w stanie tak żyć. Nie jest on w stanie oderwać się od pytań wynikających z jego wątpliwości i niepewności. Musi on wracać do swojej tożsamości, w której religia odgrywa ważną rolę.

Charles Taylor (ur. 1931) jest emerytowanym profesorem filozofii na Uniwersytecie McGill w Kanadzie. Swoją działalnością naukową wniósł wiele do filozofii polityki, filozofii nauki i historii filozofii. Przez niektórych komentatorów był on zaliczany do komunitarianistów, chociaż sam siebie tak nie klasyfikował. Jest praktykującym katolikiem. Aktualnie jest on bardzo poczytnym autorem. Do najbardziej znaczących książek w jego dorobku można zaliczyć *Hegel* (1975), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989), polski przekład: *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej* (2001) oraz *Modern Social Imaginaries* (2004). Natomiast prezentowana książka jest dojrzałym dziełem tego autora. W 2007 roku Ch. Taylor otrzymał prestiżową nagrodę Templetona za postępowanie badawcze i odkrycia na polu rzeczywistości duchowej. Natomiast w 2008 roku otrzymał także nagrodę w Kyoto w dziedzinie sztuki i filozofii. Nagroda o tej nazwie jest Japońskim Noblem. Przyznane mu nagrody świadczą o jego ogromnym wkładzie w dziedzinę filozofii.

W *A Secular Age*, Taylor nie zgadza się z końcem religii jak to widział Nietzsche, a za nim postmoderniści. Jakakolwiek negacja religii jest w jego przekonaniu „dekonstrukcją śmierci Boga” w swoich konsekwencjach. Jest to krytyczna weryfikacja błędnej jego koncepcji. W praktyce społecznej ta negacja prowadzi do sekularyzacji, która w jego osądzie jest prostą separacją Kościoła od państwa, alienacją prawdy i współczesną formą sceptycyzmu. Może to mieć swoje konsekwencje

w postaci zagubienia głębi poznawczej jaką daje religia przez swój związek z naturą człowieka. Taylor kontestuje przeciwko abstrakcyjnej nowoczesności, w której religia jest spostrzegana horyzontalnie i opcjonalnie, gdzie nie ma w niej miejsca na wiarę i pobożność, czyli szacunek wobec tajemnicy. Zachodni świat w takim ujęciu jest owocem nowych odkryć, innowacji, które mają stworzyć nową konstrukcję samo rozumienia człowieka i jego praktyki życia. Innowacje i postęp stały się na kształt boga, który „uświęca wszystko” w tym „nasze codzienne życie, pracę, małżeństwo itd.”

W dzisiejszej filozofii postawiono znak równości pomiędzy rozumem i wolą. Jeszcze Kartezjusz był racjonalistą, który zastanawiał się nad rolą rozumu w działaniu człowieka, zakładając, że rozum kieruje wolą. Od czasu freudowskiej koncepcji człowieka, prawda została zdeteminowana stanem sfery emocjonalno-wolitywnej ludzkiego działania. To znalazło swój wyraz w rozumieniu religijności, a w konsekwencji samej religii. William James w książce *Doświadczenia religijne* będzie ukazywał, jak ludzie potrzebują wiary i jak to determinuje ich wolę. Kartezjusz jeszcze polemizowałby z kalwińską determinacją woli, tak freudowska koncepcja religii staje w zupełnej opozycji do religii w ogólności. Dla niego jest ona iluzją rodzącą się z potrzeby odrzucenia śmierci. James w tym kontekście natomiast nie odrzuca religii, jedynie pozbawia ją rozumności. Dlatego w sekularyzacji nie deprecjonuje się religii i jej roli w życiu człowieka, jedynie się ją skutecznie pomniejsza przez jej nieracjonalność, co oznacza, że jest ona jedynie jakąś duchową wartością. Teoria ewolucji będąca kliszą myślową takich współczesnych filozofów jak Richard Dawkins, czy Daniel Dennett nie jest w stanie wymazać jej z przyszłości. Taylor wierzy, że nauka wzmacnia ostatecznie poczucie religijności przez zachwyty nad tajemnicą człowieka. Jedynie istnieje dzisiaj duża potrzeba jej usprawiedliwienia. Autor nazywa to „dekonstrukcją śmierci Boga”. Nietzsche pytał: Czy Bóg może być dobry? Jego odpowiedź poszła w kierunku negacji takiego Boga, który z pozoru stroni od problemów człowieka. Ale również ta odpowiedź mogła być inna. Współcześni myśliciele powinni bronić się przed tendencyjną interpretacją religii i jej wartości oraz powinni być tolerancyjni w procesie sekularyzacji. Tym bardziej, że budzi duże rozczarowanie rozumienie racjonalizmu jakie postulował w naukach społecznych Max Weber. Tak rozumiana racjonalizacja zachowań i działań ludzkich znalazła swój wyraz w strukturalizacji, specjalizacji, regulacji i represywnej kontroli życia społecznego. Efekt takiego zastosowania racjonalizmu w nauce doprowadził do rutyny, oddzielając człowieka od jego myśli, od aktywności inte-

lektualnej. Znalazło to natomiast swoje zastosowanie w szkodliwym rozroście biurokracji, która wyraziła się w „specjalizacji bez ducha i w hedonizmie bez serca”. Bardziej realną socjologią okazała się socjologią Emile Durkheima, która oparta była na formach społecznych, zawierających w sobie swoje praktyki działania, które ulegają po pewnym czasie alienacji, co finalnie może przejawiać się w anomii społecznej. W tak rozumianej socjologii jest miejsce na religię, która ze swoją moralnością może w pewnych okresach się alienować, lecz jej to nie przekreśla. Taylor stawia diagnozę, że dzisiejsza Ameryka jest neodrukheimowska, nie odrzuca ona Boga, bo jest w swoich założeniach deistyczna. Może jednak funkcjonować tak pisał Hugo Grotius „jakby Boga nie było”. Sytuacja ta ma według Taylora podstawy w założeniach Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych Ameryki. Bali się oni religii, gdyż dla zbudowania jednego narodu była przeszkodą. Jej przejawy mogły by bardziej dzielić niż łączyć. Stworzyli oni pewien układ teoretyczny, który nie jest ostatecznie rozwiązaniem dla różnic religijnych. Różnice te mimo wszystko odegrały ważną rolę w powstaniu nowego narodu.

W swojej książce Taylor wykazał się wielką erudycją, spontanicznością i odwagą w podejmowaniu problemu sekularyzacji. Obala on pewne mity, które zakorzeniły się w prozie życia jako stałe ideologiczne, że religia przeminie, pochłonie ją nowoczesność, zostanie wyeliminowana z życia publicznego itd. Nie da się poświęcić religii dla zachowania dobrobytu i bezpieczeństwa społeczeństwa, co chcieli zrobić Madison, Jefferson, Franklin, Adams, Washington.

Podobnie w błędnym kierunku poszła zachodnia myśl liberalna, na czele której stali Hobbes, Locke, Hume czy Smith. Klasyczna myśl scholastyczna oparta na intelektualnej tradycji Arystotelesa i Tomasza z Akwinu nie widziała rozwiązania zasadniczego problemu człowieka w zachowaniu jego życia, zwłaszcza w wymiarze materialnym, ale w zbawieniu duszy, nie w pracy i własności jest jego szczęście, ale w obowiązku życia według obiektywnego porządku moralnego, nie wolnym rynku, ale w łasce. Taylor polemizuje z historycznym wyzwoleniem jaki przyniosła klasyczna myśl liberalna. Jej założenia nie zabezpieczają interesu publicznego, nie dają przestrzeni dla rozwoju społecznego, bo nie ma tam miejsca na cnotę, lecz na dyskusję i dialog, który nie jest niczym innym jak obroną własnego *status quo*. Na podstawie dyskusji i dialogu można jedynie zbudować pewną romantyczną wizję społeczeństwa, w której broni się materialną koncepcję człowieka jako wyzwoloną od wpływu religii. Stąd sekularyzacja jest takiemu człowiekowi najbardziej odpowiednia. Prawdziwe jednak wy-

zwolenie człowieka według Taylor wiąże się z wiarą Abrahama. Religijne odkupienie najlepiej wyraża różnica „miedzy erotycznymi pragnieniami a miłością Boga”. Jakikolwiek pragnienie ma swoje ostateczne spełnienie w Bogu. Nasz dostęp do woli Bożej mieści się w Jego projekcie, w Jego obecności. Nowoczesny porządek moralny, którego zrozumienia szukamy w sekularyzacji, neodurkheimowskiej socjologii jest samorealizującym się projektem społecznym, którego naturę można odnaleźć w religii. Powrót do myśli o samorealizującym się projekcie, czy przeznaczeniu jest cechą współczesnej myśli społecznej. Nie można bowiem odejść od człowieka i jego kondycji na rzecz społeczeństwa. Materialistyczna koncepcja życia społecznego wzmacnia sekularyzację, ale nie jest w stanie zdominować samego człowieka, gdyż zawsze jest ona w opozycji do niego, jak zauważył Emerson. Poza tym materialne przyjemności są zawsze przyjmowane przez społeczeństwo powściągliwie i umiarkowanie. W ujęciu naszego autora dopiero zamieszkały „duch” w materii rządzi ostatecznie światem. Można by się w tych poglądach doszukiwać powrotu do Hegla. Ale Taylor widzi ten dramat nie w samym społeczeństwie – systemie społecznym, lecz w duszy, gdzie znaczenie i tajemnica Boga znajduje swój wyraz w moralności, która jest czymś więcej niż społeczną konwencją, czy kontraktem. Sekularyzacja w tym kontekście jest lekcją dla ludzkości, pytaniem o tożsamość człowieka. Rozważania, które snuje Taylor w książce *A Secular Age* są ciekawą propozycją poprzez swoją odmienność. Autor uczy nowego spojrzenia na modne i łudzące swoją atrakcyjnością poglądy społeczne i broni religii jako fundamentu życia społecznego.

Ks. Tomasz Czernik

GUIDO CATTABENI

Dziecko przybyłe z daleka. Adopcja i rodzina zastępcza

Warszawa 2008, ss. 124

Problem rodzin adopcyjnych i zastępczych, czy opieki zastępczej jako takiej, porusza wydana ostatnio przez Instytut Wydawniczy PAX praca włoskiego autora Guido Cattabeniego *Dziecko przybyłe z daleka. Adopcja i rodzina zastępcza*. Książka powstała wprawdzie na bazie doświadczeń włoskich i z pewnością nie odpowiada na wszystkie pytania, jakie mogą być postawione przez zainteresowane tymi sprawami rodziny w Polsce, niemniej w pewnych kwestiach wydaje się

być ona wiele wnosząca i wartościową także dla tych, którzy niewiele wiedzą o formach opieki nad dziećmi opuszczonymi.

Niezwykle ważna wręcz fundamentalna, a dla niektórych szokująca, może się okazać konstatacja autora, iż „małżonkowie niezdolni do prokreacji nie posiadają żadnego prawa do tego, aby otrzymać dziecko od państwa. Ważne jest to, że dziecko potrzebuje rodziny, a nie to, że małżeństwa chciałyby mieć dziecko”. W dzisiejszym świecie podstawowa prawda mówiąca, że człowiek winien wychowywać się w środowisku, które będzie mu najbliższe, naturalne, a przez to stanowiące najlepsze otoczenie dla właściwego rozwoju, zostaje przesunięta na drugi plan. Stąd wynika retoryczne pytanie: „mieć dziecko czy być rodzicami?”

Problem opieki zastępczej, sam w sobie będący w jakimś stopniu wyjściem awaryjnym dla dziecka, według autora, wynika w dużym stopniu z rzeczywistości społecznej. Cattabeni stwierdza: „Codziennie przyczyniamy się do rozpadu rodziny. Jak? Narzucając jej absurdalną organizację pracy i życia, pozostawiając ją własnemu losowi w trudnościach, skłaniając ją do izolacji przez lansowanie kultury nasyconej egoizmem i hedonizmem, wprowadzając w nią zamęt ciągłym podsuwaniem fałszywych wzorców z mass mediów. Ustawodawstwo i polityka, które dotyczą rodziny, budowy mieszkań, edukacji, opieki zdrowotnej, pomocy socjalnej powinny zatem wspierać i wzmacniać rodzinę”. Skoro jednak dochodzi do sytuacji, w której nie jest w stanie sprawować opieki nad dzieckiem, należy stworzyć takie warunki, w których dziecko będzie mogło dalej rozwijać się w jak najlepszych warunkach. Autor zgadza się tu z opinią, iż do zadania tego nie nadają się na dłuższą metę placówki opiekuńczo-wychowawcze. Doprowadzenie natomiast do sytuacji, w której staną się one zbędne, jest „obowiązkiem sprawiedliwości”.

Pierwszym zagadnieniem, z którym winno spotkać się dziecko poddane adopcji, czy też przyjęte przez rodzinę zastępczą, jest kwestia miłości, a więc zbudowania prawidłowych relacji pomiędzy opiekunami a dziećmi, opartych „na głębokim zaangażowaniu uczuciowym”, którego nie zbuduje się „dzięki środowisku społecznemu ani określonej przynależności rasowej, ani bogatej cywilizacji dostarczającej ubranek i zabawek, lecz na gruncie bezpośrednich relacji między niemowlęciem a matką”. Nie tylko dla rodziców zastępczych wydaje się konstatacja, iż „Ojcem i matką stajemy się wtedy, kiedy prowadzimy dialog z dzieckiem na każdym etapie jego rozwoju”. Guido Cattabeni stara się dać skrótowe odpowiedzi na zagadnienia, które zdają się być ważne dla budowania prawidłowego dialogu z dzieckiem i tak ważną

kwestią jest doświadczenie porzucenia, które stanowi niezwykle silny bodziec psychiczny dla wychowanka oraz może być przyczyną znacznych niepowodzeń wychowawczych. Kolejną sprawą jest kwestia powiadomienia go o jego pochodzeniu tak, by nie zaszkodzić wychowaniu i nie urazić jego uczuć. W rodzinach zastępczych problemem może być utrzymywanie kontaktu z dysfunkcyjną rodziną, z której wywodzi się dziecko. Oczywiście żadna nauka, wyprowadzona choćby z najgłębszych i najbardziej pożytecznych książek na nic się zda jeśli nie zostanie przyswojona praktycznie, stąd wyzwania, jakie stoją przed osobami chcącymi dokonać adopcji czy też podjąć trud bycia rodzinami zastępczymi. W omawianej książeczce znajdujemy nieco przykładów – świadectw – problemów wiążących się z tymi formami opieki, składanych nie tylko przez rodziców, lecz również tych, którzy doświadczyli wychowania przez rodzinę zastępczą i adopcyjną na sobie. Są także przykłady tzw. adopcji zagranicznej, która obciążona jest dodatkowymi problemami. Z praktycznego punktu widzenia ważne jest umieszczenie na końcu pracy wskazówek bibliograficznych dla wszystkich tych, którzy chcieliby pogłębić swą wiedzę w omawianej kwestii oraz podanie listy Ośrodków Adopcyjno-Opiekuńczych działających w Polsce.

Z pewnością problemów jakie wiążą się z adopcją i rodziną zastępczą jest znacznie więcej niż te, które zostały opisane w publikacji, niemniej nawet i ta nieduża w końcu praca może być bardzo przydatna nie tylko dla osobiście zainteresowanych podjęciem takich form opieki nad dzieckiem, lecz również dla tych, którzy problem chcieliby poznać w ogólniejszym zarysie.

Piotr Sutowicz

Dzieje Kościoła w Polsce

RED. ANDRZEJ WIENCEK

Warszawa – Bielsko Biała 2008, ss. 558

Książka *Dzieje Kościoła w Polsce*, pod redakcją Andrzeja Wiencka, jako zwięzła synteza historii Kościoła rzymsko-katolickiego (choć nie tylko) w naszym kraju, stanowi niewątpliwie ubogacenie, niewielkiej jak dotąd, bibliografii tego rodzaju publikacji. Popularno-naukowy charakter tej książki wyróżnia ją spośród dotychczasowych dzieł, które ze względu na swój naukowy charakter adresowane były do wą-

skiej grupy odbiorców. Dużym walorem publikacji są ciekawe, dobrze dobrane ilustracje z obszernymi komentarzami oraz zamieszczone z tyłu dodatki porządkujące ogólną wiedzę czytelnika.

Pod względem technicznym książka wydana jest znakomicie. Duży jej walor stanowi piękna, twarda oprawa, dobry papier, znakomita kolorystyka i doskonały wybór zdjęć.

Stworzenie jednotomowej syntezy tak obszernego zagadnienia, jakim są dzieje Kościoła w Polsce, wymagało od autorów opracowania ścisłego systemu, według którego przedstawiono poszczególne kwestie historyczne. Zdecydowano się na częste zamieszczanie, obok syntetycznych treści, szczegółowych opisów postaci lub wydarzeń, co bardzo ożywia przedstawiane dzieje. Być może niekiedy opisy te stosowane są kosztem pominięcia niektórych ważnych faktów, jakie w syntezie znaleźć się powinny, jednak w pracy popularno-naukowej tego typu zabiegi są uzasadnione, skupiają bowiem uwagę czytelnika nie tylko na treściach ogólnych, ale pozwalają wnikać w głąb interesujących go treści. Myślę, że warto się zastanowić, czy przy kolejnych wydaniach książki nie zastosować dwóch rodzajów czcionki: większej dla tekstu podstawowego i mniejszej dla informacji szczegółowych i interesujących przede wszystkim specjalistów danej dziedziny czy okresu.

Czytelność tekstu wspomagają wyraźnie wyodrębnione tytuły akapitów. Niekiedy mogłyby być sformułowane jaśniej, by precyzyjniej informować czytelnika o treści tekstu znajdującego się poniżej. Za to język całego opracowania jest przejrzysty, komunikatywny i absolutnie nie męczy czytelnika. Jest to język nie pozbawiony walorów naukowości, a jednocześnie zrozumiały dla tych, którzy nie są zawodowymi historykami.

W tak obszernym materiale faktograficznym mogą zdarzać się duże uogólnienia czy nawet drobne nieścisłości, co również autorom niniejszego tomu czasem się przytrafia. Ich liczba jest jednak nader nikła. Może wystarczy podać nieliczne przykłady, o jakie nieścisłości chodzi. Na s. 404 czytamy: „Polskie struktury duszpasterskie tak zredukowano, iż z 1700 świątyni i kaplic czynnych w 1944 roku przetrwało zaledwie 60”. Czytelnik może odnieść wrażenie, że w 1944 istniało jeszcze 1700 świątyni, a w rok później, po zakończeniu wojny, było ich już tylko 60. Na tej samej stronie czytamy, iż bp Walenty Dymek pozostał w areszcie domowym, a reszta biskupów została osadzona w obozach zagłady. Jednak już kilka linii niżej dowiadujemy się, że „pozostałych biskupów Niemcy usunęli do Generalnej Guberni”. Na s. 423 czytamy: „W czerwcu 1945 roku komuniści z PPR zgodzili się

na utworzenie stronnictwa chłopskiego PSL”, tymczasem wiadomo, że PSL działało już w 1895. Chodzi raczej o reaktywację działalności. Takich niewielkich nieścisłości można by wskazać w tekście jeszcze kilka, ale wydaje się, że w niczym nie umniejszają one wartości merytorycznej całości dzieła.

Na pochwałę zasługuje praca redakcyjna. Przy tak dużym gronie autorów, ujednolicenie języka, pisowni itp. jest zadaniem niełatwym. Redaktorzy i korektorzy wywiązali się z niego znakomicie.

Książka jest przewodnikiem intelektualnym i duchowym po dziejach Kościoła w Polsce. Powinna znaleźć się na bibliotecznych półkach nie tylko historyków i teologów, ale każdego żywo zainteresowanego losami polskiego Kościoła. Łączy bowiem w sobie dwie ważne cechy: rzetelność naukową z prostotą i pięknem (również graficznym) przekazu treści.

Ks. Mariusz Rosik

NICHOLAS WHITE

Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera

Kraków 2008, ss. 167

W bieżącym roku ukazała się nakładem wydawnictwa „WAM” monografia: *A Brief History of Happiness* autorstwa amerykańskiego filozofa N. White’a, której polskie wydanie opatrzone tytułem *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*. Praca jest dwudziestą z kolei książką opublikowaną w serii: *Myśl filozoficzna*. Publikacja ta zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ ukazuje mało obecną w polskiej literaturze problematykę filozoficznego ujęcia szczęścia. Bodajże jedynymi pozycjami omawiającymi całościowo to zagadnienie są dwie prace noszące ten sam tytuł: *O szczęściu*. Pierwsza – autorstwa W. Tatarkiewicza – stanowi nie tyle historyczną prezentację zagadnienia szczęścia, ile własną koncepcję autora. Druga książka – pióra Cz. Głombika – jest tylko krótkim opracowaniem, w którym potraktowano problem szkicowo.

Monografia N. White’a zawiera siedem rozdziałów, jest opatrzona przedmową, wskazówkami bibliograficznymi, krótkim wykazem postaci historycznych oraz indeksem osób. W pierwszym rozdziale, noszącym tytuł *Pojęcie szczęścia*, autor sygnalizuje zasadniczą trudność w określeniu pojęcia szczęścia, odwołując się – w zgodzie z Arystotelesowskim podejściem badawczym – do mnogości celów, ku którym

dążą ludzie. Już na pierwszych stronach książki White wskazuje na pewne dramatyczne napięcie charakteryzujące ludzką kondycję, które wynika z konfliktów ludzkich celów. Ten wątek będzie obecny we wszystkich następnych rozdziałach. Pierwszym, jakby wyjściowym ustaleniem amerykańskiego filozofa jest określenie szczęścia jako dobrego stanu, o który warto zabiegać (s. 13).

Rozdział drugi, pt. *Konflikty, perspektywy i rozpoznawanie szczęścia*, to refleksja wokół Platońskiej koncepcji szczęścia pojętego jako harmonia wszystkich części duszy oraz Arystotelesowskiej *eudajmonii* urzeczywistniającej się w filozoficznej kontemplacji. White nawiązując do filozofii m.in. Arystypa z Cyreny, T. Hobbes'a, I. Kanta, B. Spinozy, H. Sigwick'a, G. Pico Della Mirandoli, D. Hume'a, J. S. Mill'a, ukazuje zasygnalizowany w pierwszym rozdziale problem, który można ująć w dwóch pytaniach. Pierwsze uderza przede wszystkim w myśl Platona: czy rzeczywiście harmonia jest pożądanym stanem, a nie jest nim pewna dysharmonia, wewnętrzny konflikt, jak – przykładowo – sądził F. Nietzsche? Drugie pytanie można odnieść do Arystotelesowskiej i jej pokrewnych koncepcji szczęścia: czy jesteśmy w stanie uniknąć mnogości, często sprzecznych ze sobą celów? Autor wskazuje na jeszcze jedną trudność w filozoficznej refleksji o szczęściu. Trudność ta skłoniła niektórych filozofów do negacji samego pojęcia szczęścia, a wiąże się z często przyjmowanym założeniem, że pytając o szczęście możemy „dokonać oceny poszczególnych elementów naszego życia w taki sposób, żeby łączyły się one w przedmiot jednego osądu o naszej kondycji” (s. 41), gdy tymczasem – jak pokazuje choćby filozofia Kanta – oceny stanu moralnego oraz stopnia szczęśliwości mogą być radykalnie rozdzielone.

W trzecim rozdziale, o tytule *Przyjemność, hedonizm i miara szczęścia*, badawcze wysiłki White'a koncentrują się na analizie hedonistycznej koncepcji szczęścia. Kanwą rozważań są ujęcia hedonizmu m.in. w *Gorgiaszu* i *Protagorasie* Platona, w Arystotelesowskiej *Etyce nikomachejskiej*, w poglądach Epikura oraz przedstawicieli utilitaryzmu: J. Benthama, J. S. Milla. Już początek rozdziału zawiera tezę autora, że tzw. hedonizm ilościowy nie da się utrzymać z powodu problematyczności przyjęcia jednego kryterium oceny wielkości przyjemności. Podstawową wadą hedonizmu ilościowego jest to, że „nażbyt dąży do systematycznej ścisłości. Chcąc być przekonujący, zbyt zdecydowanie dopasowuje fakty do swego schematu. Chodzi tu o fakty dotyczące ludzkich celów i wartości, a nawet tego co nas cieszy i co sprawia nam przyjemność. Fakty te jednak nieuchronnie wymykają

się wszelkiej systematyczności” (s. 43). Podjęta przez Whit’a krytyka hedonizmu ilościowego zasadza się więc na wielości wartości i celów człowieka oraz trudnościach w ich adekwatnym i systematycznym ujęciu. Refleksje omawianego rozdziału są rozwinięciem tego ustalenia. Chociaż przyjęta przez autora metoda badań stroni od historycznej perspektywy, to w przypadku analizy utilitaryzmu w przejrzysty sposób jest ukazany pewien „ruch idei”: od J. Bentahama i J. Milla głoszących konsekwentny hedonizm ilościowy, po J. S. Milla, który wprowadzając miarę jakości różnicującą przyjemności oraz odnosząc się w kwestii szczęścia do mglistej koncepcji natury człowieka, zbliża się do poglądów Arystotelesa.

Rozdział czwarty, *Szczęście jako struktura i harmonia*, to krytyczny namysł nad odmiennym od hedonistycznego podejściem do zagadnienia szczęścia, obecnym przede wszystkim w etyce Platona, Arystotelesa i szkoły stoickiej. Podobnie, jak w poprzednim rozdziale, autor jako punkt wyjścia rozważań przyjmuje pewien kluczowy problem w świetle którego będą podejmowane dalsze analizy. Problem, o którym mówimy, można sformułować w pytaniu: jeśli zgodzimy się na to, że szczęście może być pojęte jako harmonia, to czy winna jej przysługiwać tylko forma statyczna? Zdaniem White’a, zarówno Platońska koncepcja harmonii wszystkich części duszy: rozumnej, pożądlivej i impulsywnej, jak i zaproponowana przez Stagirytę koncepcja rozmyślnego, filozoficznego działania, czy stoicki ideał *mędrca*, są ujęciami, którym wymyka się fakt, że ludzkie cele i wartości nie są z góry raz określone, lecz zmieniają się w trakcie życia. Rozwinięcia powyższej tezy autor podejmuje się w paragrafach, których tytuły jasno sygnalizują drogę dyskursu: *Platońskie struktury harmonii i natura*, *Natura według Arystotelesa*, *Postawa stoicka*. Dalsze partie rozdziału zawierają krótką charakterystykę rozwoju pojęcia szczęścia od starożytności do XX wieku oscylującą wokół dwóch intuicji: „pierwsza z nich, coraz silniejsza z upływem czasu, sprowadzała się do próby połączenia analizy szczęścia z badaniami empirycznymi nad psychologią człowieka. Druga, wcześniejsza, wiązała się z tendencją do wywodzenia pojęcia szczęścia z rozważań metafizycznych i teologicznych” (s. 91). Jako przykłady pierwszej intuicji, autor wymienia rozumienie szczęścia przez m.in. J. Locka, Kartezjusza, H. Spencera, J. Butlera, natomiast przedstawicielami metafizyczno-teologicznego podejścia do zagadnienia szczęścia są m.in. św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, G. W. Leibniz, B. Spinoza. Poświęcając w kolejnym paragrafie uwagę krytyce pojęcia szczęścia dokonanej przez I. Kanta, autor za-

myka rozdział refleksją na kanwie niektórych myśli G. W. Hegla, H. Sidgwika, J. P. Sartre'a, czy C. I. Lewis'a, której głównym celem jest wskazanie na dynamiczne ujęcie dążenia do szczęścia. Konkluzja płynąca z rozważań podjętych w omawianym rozdziale jest wyraźnie sceptyczna: „Jeśli uznamy za Platonem, że nasz zbiór celów musi mieć strukturę, okaże się, że postulowana przez nas struktura jest daleko bardziej skomplikowana niż mogło się niegdyś wydawać. Mimo odczuwanej przez nas naglącej potrzeby formułowania spójnej oceny kondycji ludzkiej nie jest bynajmniej oczywiste, że dysponujemy możliwością wyrobienia sobie spójnego poglądu na tego rodzaju strukturę” (s. 105).

Rozdział piaty, zatytułowany: *Moralność, szczęście i konflikt pomiędzy nimi*, rzuca światło na dwa możliwe rozwiązania dotyczące relacji szczęścia i moralności: 1) te dziedziny są rozdzielone i może wystąpić pomiędzy nimi konflikt; 2) zachodzi ścisła zależność lub identyczność pomiędzy moralnością a szczęściem, więc konflikt jest niemożliwy. White ukazuje napięcie pomiędzy powinnością moralną a osobistym dążeniem do szczęścia, jakie rysuje się na kanwie zarówno Platońskiego *Państwa*, jak i Arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej*. W przypadku pierwszego dzieła, konflikt jest ufundowany w zobowiązaniu władcy-filozofa do działalności politycznej kosztem rezygnacji z najprzyjemniejszej czynności, jaką jest uprawianie filozofii, natomiast u Stagiryty – według White'a – skonfliktowane są dwie formy działalności ludzkiej: teoria i praktyka, gdyż wybierając jedną, trzeba porzucić drugą. W gruncie rzeczy racja konfliktu, o którym mówimy, jest u obu filozofów ta sama. Dalsze refleksje autora obejmują zwięzłą prezentację prób rozwikłania konfliktu: od etyki chrześcijańskiej, w której alternatywa: szczęście, czy powinność moralna? nie ma sensu, poprzez myśl m.in. S. Clarke'a, F. Hutchesona, T. Reida, A. A. C. Shaftesbury'ego, A. Smitha, R. Pirce'a, aż do etyki I. Kanta. Wątki myśli królewieckiego filozofa są jakby rdzeniem czterech ostatnich części tego rozdziału: „Formuła konfliktu u Kanta; Poglądy Platona i Kanta: porównanie; Reakcje na ujęcie Kanta i na pojęcie konfliktu; Rozbicie pojęcia?” Analizowany przez White'a konflikt okazuje się mieć u Kanta postać szczególną, ponieważ nie dotyczy relacji obowiązków moralnych – szczęście. Po pierwsze dlatego, że zobowiązanie posłuszeństwa moralnemu prawu wyrażone w *imperatywie kategorycznym* nie odnosi do skutków działania, po drugie zaś ze względu na niemożliwość jasnego określenia szczęścia, mimo tego, że mamy *nieokreślone i niepewne* pojęcie możliwych zaspokojień ludzkich pragnień. White interpretuje poglądy filozofa z Królewca następująco: „Gdy rozważa-

my konflikt pomiędzy (tym co dość dowolnie nazywamy) szczęściem i obowiązkiem, skupiamy się na jednym z możliwych zaspokojień, dostrzegając, że klóci się ono z obowiązkiem, którego jesteśmy świadomi” (s. 122). Kresami relacji konfliktu są więc: obowiązek i pragnienia. Zestawienie poglądów Kanta i Platona pozwala na znalezienie odpowiedzi na pytanie, dlaczego człowiek coś powinien, mimo, że nie prowadzi to do osobistego szczęścia? Dla autora *Państwa* racją takiego wyboru są funkcje duszy, natomiast Kant znajduje ją w powszechności prawa moralnego. Bez względu na późniejsze próby przecięcia Kantowskiej formuły konfliktu, na przykład podejmowanych przez Sidgwicka, czy Bultera – zdaniem White’a – myśl królewieckiego filozofa wciąż będzie rodziła pytania: „Jeśli zaś ocenę kondycji ludzkiej można rozdzielić na dwie oceny – szczęścia i moralności – to czemu nie można by jej podzielić na więcej części? (...) Jeśli możliwy jest konflikt pomiędzy oceną moralną a innymi rodzajami ocen, to czy bylibyśmy zaskoczeni, dowiadując się, że jest więcej takich konfliktów?” (s. 127).

Głównym wątkiem szóstego rozdziału, zatytułowanego: *Szczęście, fakty i wartości*, jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy jest możliwe jedno pojęcie szczęścia, które byłoby niezawisłe względem systemów etycznych? Na gruncie życia tzw. „przeciętnego”, nie zajmującego się filozofią człowieka, pytanie to brzmiałoby tak: czy jest możliwa wspólna ocena szczęśliwego życia przez dwóch ludzi różniących się w zakresie wyznawanych przez siebie norm moralnych? Zwłaszcza w przypadku drugiego z powyższych pytań widzimy, że chodzi o subiektywny sąd odnośnie własnej kondycji. Przykłady ujęć szczęścia w historii filozofii – szczególnie starożytnej – pokazują, że konsensus co do pewnych własności szczęścia był tylko częściowy. Ograniczał się zaledwie do uznania, iż szczęście, albo jego istotny element odznacza się pewnego rodzaju spokojem, albo przynajmniej wolnością od lęków i trosk. Kolejny problem rozważany przez White’a można wyrazić pytaniem: jeżeli uniwersalne pojmowanie szczęścia jest niemożliwe, to czy można wytyczyć uniwersalne podejście badawcze? Kontekstem rozważenia tego zagadnienia są poglądy tych filozofów, którzy chcieli ustalić naturę szczęścia ze stanowiska empiryzmu. Bez względu na to, czy empirystyczne podejście do kwestii szczęścia przybiera postać obserwacji, jak u J. Benthama, J. S. Milla, czy ma formę scjentystycznego naturalizmu reprezentowanego przykładowo przez H. Spencera i B. F. Skinnera – zdaniem White’a – jest ono niewystarczające.

Książkę zamyka krótki rozdział pod tytułem: *Jak radzić sobie bez pojęcia szczęścia?*, w którym autor powraca do – sygnalizowanej w pierwszym rozdziale książki – trudności ustalenia pojęcia szczęścia wobec faktu rozlicznych, często sprzecznych ze sobą celów i pragnień ludzkich. Podjęte w poprzednich rozdziałach refleksje dały wyniki negatywne. Okazało się bowiem, że nie sposób ukuć jednego pojęcia szczęścia, problematyczne jest empirystyczne podejście badawcze, nie dysponujemy jednym kryterium osądu *ludzkiej kondycji*. W tym kontekście autor postuluje traktowanie pojęcia szczęścia jako „idei regulatywnej”, która stawia myśleniu zadanie uporządkowania i połączenia ze sobą różnych naszych celów, wartości i pragnień oraz znalezienia właściwej perspektywy rozważań o szczęściu.

Naszkiecowanie głównych wątków podjętych w książce upoważnia do sformułowania kilku uwag. N. White proponuje naprawdę interesującą perspektywę badawczą: „Najlepszą metodą historii tego rodzaju pojęcia filozoficznego jest skupianie się na interesujących i istotnych problemach filozoficznych, w których się ono pojawia, oraz konfrontowanie ich ze sobą. (...) Zwykła chronologiczna prezentacja okresów historycznych i pojawiających się w nich różnych ujęć pojęcia szczęścia nie miałaby tu sensu. Taki opis dałby człowiekowi jedynie jakiś niejasny pogląd na te zagadnienia związane z rozważanym pojęciem, które wciąż jeszcze warte są dalszych refleksji” (s. 8). Te słowa *Przedmowy* precyzują charakter pracy. Niestety, tytuł: *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, jest o tyle mylący, o ile sugeruje historyczny aspekt rozważań.

Z pewnością historyczne ujęcie pojęcia szczęścia w krótkiej monografii, jeśli w ogóle możliwe, byłoby z konieczności skrótowe i narażone zbyt na uproszczenia. Wydaje się jednak, że dobór ujęć szczęścia analizowanych przez autora jest niekompletny. Na przykład, autor nawet nie wspomina o intelektualizmie etycznym Sokratesa. Warto podkreślić celne zastrzeżenia White’a odnośnie hedonizmu, jednak istotnym brakiem jest pominięcie w tym względzie myśli M. Schelera – wszak autor *Resentymentu a moralności* dość przekonująco zdiagnozował źródła postawy hedonistycznej.

Autor bezskutecznie usiłuje znaleźć kryterium osądu – jak to określa – „ludzkiej kondycji”: „W większości przypadków wyrabiamy sobie pojęcie o tym, czym byłoby szczęście, opierając się na konkretnych celach, do których zmierzamy. Nigdy jednakże ani nie posiadamy i nie próbujemy osiąść wyczerpującego, wyrażonego w sposób spójny pojęcia szczęścia, ani nawet nie sądzimy, że pojęcie to bądź kryterium wystarczające dla jego utworzenia musi istnieć, jak próbowali tego

dowieść Platon, Sidgwick i większość filozofów, których wywody należą do tradycji refleksji nad tym pojęciem. Jeśli to prawda, to w pewnym istotnym sensie historia pojęcia szczęścia jest historią poszukiwania czegoś, czego nie da się odnaleźć” (s. 155). Wyrażony na końcu książki sceptycyzm jest uzasadniony i można sądzić, że wynika on z wyznaczenia przez White’a karkołomnego zadania. Wydaje się, że koncepcja szczęścia, tak na gruncie filozofii, jak i konkretnego życia ma swoje głębsze korzenie, niż tylko pragnienia i cele. Po pierwsze, określenie pojęcia szczęścia jest uwikłane w całościowy obraz świata, jak choćby u stoików, a po drugie, jest niemożliwe bez odpowiedzi na podstawowe pytanie antropologiczne: kim jest człowiek?

N. White gruntownie analizuje myśl Stagiryty, który zdefiniował człowieka jako *animal rationale*. Znalezienie różnicy gatunkowej człowieka w rozumności determinowało Arystotelesowską koncepcję szczęścia. Pytanie o to, co wyróżnia człowieka w świecie znalazło w tradycji filozoficznej wiele odpowiedzi. Przykładowo, V. E. Frankl mówił, że jest nią pragnienie Sensu, R. Ingarden wskazywał na służbę wartościom, M. Buber i inni filozofowie dialogu zwracali uwagę na moment otwarcia w relacji Ja – Ty. Zagadnienie szczęścia przez wymienionych tu filozofów nie było podejmowane, jednak ich poglądy mają istotne znaczenie dla kluczowego problemu książki, tj. uniwersalnego kryterium oceny kondycji ludzkiej. Otóż N. White zupełnie pomija moment wychylenia człowieka ku Transcendencji. Pierwszemu z wielkich filozofów, który mocno podkreślał to pragnienie, czyli św. Augustynowi, autor poświęcił dosłownie kilka zdań, cytując przy tym ustęp z *Państwa Bożego*, a pomijając słynne zdanie z pierwszych stron *Wyznań*: „Uczyniłeś nas dla Siebie i niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie”. Należy mocno podkreślić, że nie chodzi tu o postulat uwzględnienia wizji szczęścia obecnej w objawieniu jakiegokolwiek religii, lecz o wskazanie na przynależną do ludzkiej kondycji otwartość na międzyosobową więź miłości. Uwzględnienie takiej perspektywy antropologicznej wnosi bardzo ważny aspekt szczęścia.

Mimo tych krytycznych uwag, należy stwierdzić, że książka jest warta polecenia. Dokonane przez autora analizy tekstów Platona, Arystotelesa czy Kanta są oryginalne i pozbawione schematyzmu. Autor proponuje ciekawą interpretację poglądów filozofów, do których się odnosi. Postawione tezy są popierane konkretnymi fragmentami tekstów źródłowych, natomiast „logika” dyskursu jest bardzo przejrzysta. Lektura *Filozofii szczęścia* może być przygodą intelektualną nie tylko dla tych, którzy zawodowo zajmują się filozofią, lecz dla wszystkich ceniących sobie mądrość.

Krzysztof Serafin

Ks. KONRAD GŁOMBİK

Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890-1977)

Opole 2007, ss. 517

Praca ks. K. Głombika stanowi – zgodnie z jej tytułem: *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa* – próbę zaprezentowania szerokiej perspektywy dla nauczania Kościoła na temat małżeństwa. W centrum tej refleksji mieści się nauczanie wybitnego śląskiego teologa Herberta Domsa, ale autor rozważa je na szerszym tle odnowy teologii na przełomie XIX i XX w. Bardziej światłe umysły Kościoła uświadamiały sobie bowiem, nieraz w bardzo bolesnej formie, słabości nauki teologicznej w konfrontacji z wymaganiami i oczekiwaniami ludzi ówczesnych oraz żywo rozwijającego się świata idei. Nic więc dziwnego, że podejmowano wysiłki zmierzające do odnowy teologii jako takiej, w tym także zagadnień szczegółowych, do których należy małżeństwo.

Recenzowane dzieło składa się z pięciu rozdziałów, poprzedzonych wykazem skrótów i wstępem, a dopełnione zakończeniem oraz bibliografią zarówno źródeł, jak i opracowań oraz literatury pomocniczej. Ponadto, praca zawiera spis treści i krótkie streszczenie w języku niemieckim i angielskim.

We wstępie do rozprawy (s. 1-11) ks. Głombik dość szeroko rysuje tło historyczne dla podjętego tematu. Autor z kolei podkreśla, że w swoim studium pragnie odpowiedzieć na pytanie jaki jest wkład Herberta Domsa we współczesne personalistyczne rozumienie małżeństwa oraz, że chce dokonać krytycznej oceny jego nauczania na ten temat. Celem Głombika jest także dowiedzenie prekursorskiego charakteru pisarstwa Domsa o małżeństwie. Jest on jednakże świadomy, że dość trudne jest wykazanie bezpośredniego wpływu Domsa na współczesne, soborowe i posoborowe rozumienie małżeństwa. Mimo to podejmuje próbę ukazania zasadniczych idei małżeństwa w jego pisarstwie i porównania ich z obecnym nauczaniem Kościoła o małżeństwie i rozważaniach teologów współczesnych na ten temat. Zarzysowany w ten sposób cel rozprawy jest bez wątpienia ambitny i szeroki. Można już w tym miejscu podkreślić, że w dużej mierze zrealizowany. We wstępie rozprawy ks. Głombik prezentuje także źródła swojej pracy, istniejące opracowania oraz zapowiada układ rozprawy, szerzej go uzasadniając.

Rozdział I został poświęcony społeczno-teologicznym uwarunkowaniom życia i twórczości Herberta Domsa. Autor wychodzi najpierw od ukazania jego pochodzenia i środowiska rodzinnego (par. 1), a później prezentuje zainteresowania naukami przyrodniczymi (par. 2) oraz karierę naukową Domsa, gdzie zwraca uwagę na jego liczne publikacje, a zwłaszcza na miejsce w teologicznych dyskusjach na temat małżeństwa (par. 3). W czwartym paragrafie tego rozdziału ks. Konrad Głombik omawia znaczenie spuścizny literackiej Domsa w teologii. Wskazuje tu na powiązania teologii Domsa z innymi myślicielami oraz wpływ na kształtowanie się chrześcijańskich personalistycznych ujęć małżeństwa. Osobną część paragrafu stanowi przedstawienie aktywności naukowej Domsa po II wojnie światowej. Autor stwierdza tu, że Doms jest teologiem bardzo odważnym nie tylko z racji swych nowatorskich twierdzeń, lecz także z powodu podejmowania niełatwych zagadnień. Jako wierny Syn Kościoła musiał jednocześnie zmierzyć się z trudnymi dla niego decyzjami władzy kościelnej.

Rozdział II rozprawy został poświęcony antropologicznym podstawom rozumienia małżeństwa. W tym miejscu autor słusznie stwierdza, że nie można mówić o małżeństwie jako wspólnocie osób bez ukazania określonej antropologii, będącej fundamentem rozumienia małżeństwa. Dla Herberta Domsa podstawowym twierdzeniem o człowieku jest prawda o jedności cielesno-duchowej. Mimo, że Doms w swych publikacjach często podkreślał podobieństwo na płaszczyźnie biologicznej człowieka do zwierząt i opowiadał się za teorią ewolucji, jako wyjaśnieniem pochodzenia człowieka, to już na tej płaszczyźnie podkreślał odrębność i szczególne miejsce człowieka w świecie stworzonym (par. 1). Drugi paragraf tego rozdziału omawia człowieka jako jedyne stworzenie, które doświadcza moralności i w swoim sumieniu odkrywającym porządek moralny oraz w sposób wolny rozstrzygający o swoim losie. Tę refleksję dopełnia paragraf trzeci. Ukazane jest w nim małżeństwo jako część wspólnoty społecznej i prawda o człowieku jako istocie społecznej. Unikatowym dla myśli antropologicznej Domsa jest stwierdzenie, że Bóg jest „biotopem” człowieka. Człowiek jako istota moralna i społeczna jest otwarta na Boga, który jest środowiskiem życia ludzkiego i przeznaczony jest do życia z Bogiem (par. 4). Rozdział wieńczy paragraf poświęcony zagadnieniu seksualności, która stanowi istotny element osobowości człowieka.

Przedmiotem rozdziału III jest ukazanie istotnych elementów związku małżeńskiego w teologii Herberta Domsa. Obecnie w nauczaniu Kościoła podkreśla się, że małżeństwo jest podstawą rodziny. Doms prezentował swoje przekonania na temat małżeństwa w innym

kontekście społecznym i w związku z tym dokonał innego położenia akcentów. Podkreślał on aspekty personalistyczne małżeństwa i w nawiązaniu do idei biblijnej „jednego ciała” (Rdz 2, 24) ukazywał je jako jedność dwojga. Pierwszym niezbędnym warunkiem dla zaistnienia wspólnoty małżeńskiej, jako jedności dwojga, jest zróżnicowanie płci. Mężczyzna i kobieta na płaszczyźnie biologicznej, psychicznej i duchowej różnią się między sobą i są jednocześnie komplementarni, co sprawia, że są uzdolnieni do głębokiej wspólnoty życia (par. 1). Z kolei ks. Glombik ukazuje charakterystykę miłości małżeńskiej, która jest podstawą jedności małżeńskiej i jednym z istotnych elementów personalistycznego pojmowania małżeństwa w teologii Domsa (par. 2). Z miłością, która nie jest jedynie uczuciem, w sposób specjalny związane jest w małżeństwie współżycie cielesne, będące urzeczywistnieniem jedności dwojga miłujących się osób. W dalszej części rozdziału autor ukazuje więc biologiczne i metafizyczne znaczenie współżycia cielesnego w małżeństwie w ujęciu Domsa (par. 4). Ostatni paragraf studium Glombika poświęcony jest potomstwu małżonków, które jest naturalnym owocem ich wzajemnego oddania. Jest ono jednocześnie trwałym obrazem jedności wzajemnej rodziców. Zrodzenie jednak potomstwa wiąże się ściśle z kwestią odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Najobszerniejszy i istotny dla podjętego tematu jest rozdział IV rozprawy poświęcony nowatorskiemu rozumieniu istoty i celu małżeństwa. Doms sugeruje odejście od tradycyjnej hierarchii celów pierwszo- i drugorzędnych małżeństwa, i zaproponował rozróżnienie sensu oraz celu małżeństwa. Sensem, czyli istotą małżeństwa jest jedność dwojga męża i żony, a celem jest prokreacja, wzajemne doskonalenie osób i uśmierzenie pożądliwości. W rozdziale tym przedstawiona jest najpierw krytyka stanowiska tradycyjnego (par. 1), a następnie ukazana jest propozycja nowego ujęcia. Nowa propozycja Domsa spotkała się z nieprzychylnym przyjęciem i licznymi tekstami polemicznymi, które w pewnej mierze przyczyniły się do tego, że dokumenty *Vaticanum II* o małżeństwie przemilczały koncepcję hierarchii celów małżeństwa i wspomniały jedynie, iż posiada ono różne dobra i cele, bez określenia, który z nich ma charakter pierwszo-, a które drugorzędny. Celem następnej części rozdziału jest ukazanie współczesnej interpretacji nauczania o celach małżeńskich. Ostatni paragraf tej części studium dotyczy sztucznej regulacji płodności w ujęciu Domsa.

Końcowy rozdział ks. Glombik poświęca nadprzyrodzonemu charakterowi małżeństwa. Herbert Doms twierdził bowiem, że jedynie na

tej płaszczyźnie można wyjaśnić misterium sakramentu małżeństwa, jego istotę i poszczególne jego elementy. W tym celu sięgnął do analogii pomiędzy małżeństwem i podstawowymi prawdami wiary chrześcijańskiej. W związku z tym autor rozprawy wskazuje najpierw, że zaślubiny małżeńskie są obrazem Boga z człowiekiem (par. 1). W dalszej części ks. Konrad Glombik ukazuje bardziej szczegółową analogię zachodzącą pomiędzy związkiem męża i żony, a mianowicie związkiem między Chrystusem a Kościołem. Analogia ta bazuje na tekście listu św. Pawła do Efezjan (Ef 5, 21-33) i pozwala bliżej wyjaśnić komplementarność zróżnicowania płci (par. 2). W kolejnym punkcie tego rozdziału autor omawia podjętą przez Domsa odważną analogię pomiędzy oddaniem się Chrystusa na krzyżu a oddaniem się w dopełnieniu małżeństwa (par. 3). Jej konsekwencją jest kolejna paralela występująca pomiędzy sakramentem małżeństwa i Eucharystią (par. 4). W ostatniej części Glombik omawia podobieństwa oraz różnice pomiędzy sakramentem małżeństwa i celibatem (par. 5).

W zakończeniu rozprawy autor dość dobrze streszcza i podsumowuje najważniejsze aspekty swojej refleksji, wydobywając to, co uznaje – zresztą słusznie – za osiągnięcia swojej monografii. Dobrze się też stało, że ks. Konrad Glombik przy tej okazji wskazuje jeszcze na aktualność pewnych dyskusji i rozstrzygnięć sprzed wielu lat. Wydaje się, że zawarte w zakończeniu pracy pewne postulaty, w odniesieniu do współczesnej myśli teologicznej, nie przez wszystkich moralistów są podzielane. Ale też autor ma prawo do wyrażania swoich opinii, choć gdyby je w przyszłości nadal podtrzymywał, zapewne musiałyby je nieco zgłębić.

O ile łatwa jest ogólna – pozytywna – ocena książki, to jest łatwo wskazać szczegółowo na wszystkie osiągnięcia jej autora, przede wszystkim ze względu na ogromne bogactwo merytoryczne. Dlatego już przy wstępnym omówieniu rozprawy należy podkreślić jej charakter wielowątkowy. Ks. Glombik nie tylko wszechstronnie opisał aspekty poszczególnych zagadnień, ale potrafił także odpowiednio rozłożyć akcenty oraz w jasny sposób dojść do konkretnych wniosków. To zadanie nie było łatwe, albowiem w piśmiennictwie Herberta Domsa pojawiło się wiele wątków, a także objawiło się bogactwo opinii.

Trzeba szczególnie mocno podkreślić wartość tej rozprawy od strony źródłowej. Godne podkreślenia jest mocne osadzenie rozważań nie tylko na publikacjach Domsa, ale także wszystkich opracowań jego piśmiennictwa. Praca ks. Glombika, choć ma nade wszystko walor opracowana z zakresu dziejów moralności chrześcijańskiej, wpisuje się bardzo mocno we współczesną dyskusję na temat małżeństwa chrze-

ścijańskiego. Badania naukowe autora nad istotą małżeństwa w owym okresie czasu mogą i powinny być wykorzystane we współczesnej refleksji teologiczno-moralnej.

Źródłem pracy są materiały archiwalne dotyczące życia, działalności i myśli H. Domsa. Wiele z nich po raz pierwszy jest opublikowane w prezentowanym studium. Niewątpliwym osiągnięciem ks. Glombika jest fakt dotarcia do wielu archiwów krajowych i zagranicznych.

Niniejsza pozycja to kolejne bardzo ważne ogniwo wkładu w rozwijanej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego nauki o konieczności zgłębiania historii teologii, a zwłaszcza teologii moralnej. Spośród wielu postulatów odnoszących się do odnowy teologii wymienia się m.in. konieczność prowadzenia odpowiednich badań nad przeszłością tej dyscypliny teologicznej. Znając źródła i czas pojawienia się poszczególnych postaw i tez, będzie można odnieść się do nich bardziej krytycznie, ocenić ich aktualność, rozważyć, czy i jaką wartość mogą one mieć dla człowieka współczesnego.

Opracowane niniejsze jest bardzo wyjątkowe. Wskazać trzeba na interesujący dobór materiału przez autora. Cechuje go umiejętne przedstawienie podjętego zagadnienia. Obecnie istnieje duże zainteresowanie tego rodzaju tematyką. Pozycja ta jest godna polecenia nie tylko studiującym teologię, ale szerszemu gronu czytelników, medytujących nad sensem małżeństwa w duchowości chrześcijańskiej według współczesnego nauczania Kościoła.

Ks. Tadeusz Reroń

JADWIGA STANISZKIS

Ontologia socjalizmu

Kraków – Nowy Sącz 2006, ss. 308

1. POSTAĆ AUTORKI

Jadwiga Staniszkis (ur. 1942 r. w Warszawie) wybitnej klasy socjolog i politolog, publicysta, a zarazem osoba o bogatej przeszłości i biografii, profesor Uniwersytetu Warszawskiego i WSB-NLU w Nowym Sączu. Jako wnuczka przedwojennego posła i córka działacza antykomunistycznego podziemia, wyniosła z domu tradycje patriotyczne. Jest absolwentką studiów socjologicznych na Uniwersytecie Warszawskim (1965). Po ukończeniu studiów pracowała w Instytucie Socjologii UW. Należała do grona młodych asystentów (obok m.in. Waldemara Kuczyńskiego, Marcina Króla, Andrzeja Mencwła czy Aleksandra Smolara), którzy wspólnie z cenionymi profesorami (m.in. Zygmunt Bauman, Włodzimierz Brus, Leszek Kołakowski, Tadeusz Kotarbiński czy Maria Ossowska) oraz aktywnymi politycznie studentami (tzw. „komandosi”, m.in. Seweryn Blumsztajn, Teresa Bogucka, Jan Lityński, Adam Michnik i Henryk Szlajfer) organizowali intelektualne życie polityczne na Uniwersytecie Warszawskim w postaci odbywających się często w warunkach konspiracyjnych spotkań dyskusyjnych i seminariów.

W ramach tak zorganizowanego środowiska, Staniszkis uczestniczyła w wydarzeniach marcowych w 1968 r. Za udział w protestach studenckich spotkała ją represje w postaci zwolnienia z pracy na Uniwersytecie oraz siedmiomiesięcznego aresztu. Mimo to kontynuowała karierę naukową. W 1971 r. będąc nauczycielką w szkole pielęgnarskiej, obroniła doktorat (w 1973 r. uznany za najlepszą pracę doktorską roku), a w 1978 r. zrobiła habilitację.

W sierpniu 1980 r. Staniszkis została zaproszona przez Międzyzakładowy Komitet Strajkowy w Gdańsku do negocjacji, które doprowadziły do powstania Solidarności. Po ogłoszeniu stanu wojennego wykladała we Wszechnicy Solidarności i publikowała w prasie podziemnej. Wykladała też w wielu uniwersytetach – UCLA, Harvard, Michigan, a także w Chinach, Japonii i na Tajwanie. Była również stypendystką w Wilson Center w Washingtonie.

W 1981 r. została przywrócona do pracy w Instytucie Socjologii UW. Tytuł naukowy profesora uzyskała w 1991 r. (13 lat po habilitacji).

Obecnie Jadwiga Staniszkis wykłada na Uniwersytecie Warszawskim i w Wyższej Szkole Biznesu – National-Louis University w Nowym Sączu (WSB-NLU). Pracuje też w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Specjalizuje się w socjologii organizacji, socjologii ekonomicznej, teorii realnego socjalizmu i postkomunizmu oraz w zagadnieniach globalizacji. Jest zapraszana do wygłaszania referatów, na wielu międzynarodowych konferencjach. Jej książki, tłumaczone na wiele języków, są wydawane w wielu krajach.

Zajmuje się głównie szeroko pojętą socjologią polityki, a także socjologią ekonomiczną i socjologią organizacji. W sferze jej zainteresowań znajdują się problemy transformacji politycznej, gospodarczej i społecznej w Polsce oraz Europie Środkowej i Wschodniej, teorii realnego socjalizmu i postkomunizmu, a także globalizacji.

Najważniejsze jej publikacje: *Poland: Self-Limiting Revolution* (1984; jest jedną z najważniejszych analiz fenomenu pierwszej „Solidarności”), *Samoograniczająca się rewolucja* (1985), *Ontologia socjalizmu* (1988), *The Dynamics of Breakthrough in Eastern Europe* (1991), *Postcommunism: The Emerging Enigma* (2000), *Postkomunizm* (2001), *Postkomunizm* (2002); *Władza globalizacji* (2003), *O władzy i bezsilności* (2006), *Ontologia socjalizmu* (2006²).

Znaczące wyróżnienia i nagrody:

* 2004 – nagroda naukowa Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej (zwaną polskim Noblem w dziedzinie nauk humanistycznych i społecznych) za badania nad procesem transformacji Polski i świata.

* 31 sierpnia 2006 r. została odznaczona przez Prezydenta Lecha Kaczyńskiego Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski.

2. WYDAWCY, OBWOLUTA, UKŁAD I TREŚĆ KSIĄŻKI

Dzięki współpracy aż trzech wydawców: Ośrodka Myśli Politycznej (stowarzyszenie istnieje w Krakowie od 1992 r.); Wyższej Szkoły Biznesu – National-Louis University w Nowym Sączu oraz Wydawnictwu DANTE z Krakowa, czytelnik otrzymuje pierwsze oficjalne polskie wydanie klasycznej analizy komunizmu, słynnej z podziemnej edycji z lat 80. Książka jest pogłębioną, ale zarazem przystępną dla przeciętnego czytelnika analizą współczesnej rzeczywistości (posiada także cenne schematy graficzne, zestawienia statystyczne oraz ograniczony aparat krytyczny i indeks osobowy – s. 303-306).

Publikacja otrzymała prostą, ale zarazem staranną kartonową obwolutę. Na jej przedniej stronie wykorzystano pracę Andrzeja Wróbla.

lewskiego (1927-1957) „Rozstrzelanie na ścianie” (rozstrzelanie IV) (1949), pochodząca ze zbiorów Muzeum Wojska Polskiego. Natomiast na jej rewersie umieszczono obok uproszczonej biografii dwa znaczące fragmenty wstępu autorki do omawianego wydania.

Układ i treść książki odpowiada siedmiu zasadniczym tezom autorki. Stanowią je kolejno: Wstęp do nowego wydania (s. 5-8); Rozdział I *Ontologia socjalizmu* (s. 11-48); Rozdział II *Socjalistyczny sposób produkcji* (s. 49-85); Rozdział III *Dynamika uzależnienia* (s. 86-123); Rozdział IV *Władza bez polityki* (s. 124-174); Rozdział V *Teoria formacji a teoria struktury społecznej* (s. 175-217); Rozdział VI *Konstituowanie się podmiotów społecznych w realnym socjalizmie* (s. 218-266); Zakończenie *Ciągłość i zmiana* (s. 267-295).

3. KSIĄŻKA W OCENIE AUTORKI

We wstępie do nowego wydania (s. 5-8) czytamy: „gdybym miała dziś wskazać, co w tej książce, pisanej ponad dwadzieścia lat temu, wydaje mi się wartym zapamiętania wkładem do naszej wiedzy o komunizmie, to zwróciłabym uwagę na dwie, uchwycone przeze mnie, właściwości tej formacji.

Po pierwsze, na fakt, że była «pozorem» (w sensie heglowskim). Próby realizacji założeń ideologicznych stworzyły bowiem realność odmienną od owych założeń i niedającą się w ich języku wyrazić. Otwarte odrzucenie owych ideologicznych założeń nie było jednak możliwe, bo zniszczyłyby to nie tylko rewolucyjną legitymizację systemu, ale także jego wewnętrzną «racjonalność» (...).

Po drugie, warto zwrócić uwagę na konstytutywną dla komunizmu sprzeczność. Wiązała się ona z połączeniem powyższej, zakodowanej w samej genezie i istocie komunizmu, niemożności kontroli procesów realnych z totalitarną formułą władzy. Ta ostanía wynikała z pretensji wężła partia/państwo do pełnienia roli jedyne go «istotnego historycznie» podmiotu. Zgodnie z zasadą produkujących się nawzajem przeciwieństw (bo tak, poprzez kulturową ontologię prawosławia bolszewicy odczytali *Kapitał* Marksa), likwidacja kapitalistów oznaczała również kres konfliktu, który czynił robotników «proletariatem», czyli «postępowym» podmiotem historii (...). Władza prezentowała się w tej konstrukcji i jako władza, i jako substytut społeczeństwa, zajmując całą przestrzeń i stając się władzą totalną (...).

Paradoksalnie – gdy pisałam tę książkę – pojawiły się już pierwociny «kapitalizmu politycznego», które – jak stało się to jasne później

– stworzyły w kręgach komunistycznej nomenklatury ekonomiczny interes w zmianie stosunków własnościowych. W książce są jednak tylko neuogólnione i nienazwane tego sygnały. Wtedy bowiem nie zdawałam sobie jeszcze sprawy z wagi owego mechanizmu. Brak też przecucia drugiego zjawiska, kluczowego dla końca komunizmu, a związanego z sytuacją geopolityczną. Dopiero w połowie lat dziewięćdziesiątych byłam w stanie go zrekonstruować, używając określenia «rewolucja wojskowa». *Ontologia socjalizmu* zawiera jednak przecucie rozsadzającej komunizm dwufunkcyjności mechanizmu «regulacji przez kryzysy», który pozornie reprodukuje system, stopniowo go korodował.

Komunizm został ze społecznej pamięci wyparty i zapomniany. W Polsce w znacznym stopniu przyczynił się do tego sposób w jakim go – w symbolicznym skrócie – zrekonstruowano myślowo w czasie solidarnościowych protestów. Dostrzeżenie istoty komunizmu nie tyle w kategoriach instytucji i mechanizmów, ile w języku dobra walczącego ze złem, miało niesłychaną emocjonalną nośność. Stało się podstawą solidarnościowej, antypolitycznej utopii, w której i państwo, i społeczeństwo miały funkcjonować według jednego systemu wartości, bez potrzeby «politykowania». Posługiwanie się tą szczególną, moralną taksonomią wymagało jednak wewnętrznego poczucia racji, wytworzonego w Sierpniu 1980 roku poprzez podjęcie ryzyka w imię wartości, a nie potrzeb materialnych. Potem ta atmosfera święta zniknęła, a wraz z nim doświadczenie siebie jako podmiotu moralnego i związane z tym prawo do osądzania. Wróciło milczenie, a symboliczny skrót, rekonstruujący komunizm jako zaprzeczenie «prawdy» (w sensie tomistycznej «prawdy egzystencji», czyli przestrzeni umożliwiającej człowiekowi realizację ugruntowanej jego naturze potrzeby dobra), został z pamięci wyparty.

Moje kolejne książki stanowią szczególny aneks do *Ontologii*, a wcześniejsze (szczególnie *Poland's Self-limiting Revolution*) napisana na początku lat osiemdziesiątych) jej faktograficzne ugruntowanie. To tam właśnie pokazałam, jak to, co miało stabilizować komunizm (regulacja przez kryzysy), zaczęło go rozsadzać. W *Postkomunizmie* z kolei pokazałam, jak aparat komunistyczny próbował wyjść z pułapki pozoru, poszukując inny niż ideologiczny język opisu, ale tak, by otwarcie ideologii nie kontestować. Zwróciłam uwagę na odmienne kierunki owych poszukiwań w zależności od kontekstu kulturowego i historycznego. W *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Eu-*

rope opisałam zaś mechanizmy «kapitalizmu politycznego» i dynamikę odgórną rewolucji, z okrążyłam stołem jako szczególnym rytuałem przejścia.

Pisana ponad dwadzieścia lat temu *Ontologia* stanowiła próbę zrozumienia, czym był komunizm. Jak był straszny w swej umniejszającej człowieka absurdalności, nawet wtedy, gdy nie stosował już bezpośredniego terroru. Pokazałam komunizm jako pułapkę dla samych komunistycznych elit, gdy nominalna pełnia nieograniczonej niczym, arbitralnej władzy wcale nie oznaczała realnej kontroli nad rzeczywistością. Przyjęcie takiej perspektywy stanowiło mój odwet. Było też strategią pokonywania strachu. Dlatego książka *Ontologia socjalizmu* była i jest dla mnie czymś więcej niż tylko kolejną pozycją w moim naukowym dorobku. Warszawa – Nowy Sącz 2006”.

Próbując zasygnalizować siedem zasadniczych tez autorki, w poniższej prezentacji (ze względu na rozmiar tego typu tekstów) ograniczymy się jedynie do pierwszych trzech.

(1) Bezpośredniość socjalizmu ma podwójny status ontologiczny. Z jednej strony jest pozorem i to pozorem do drugiej potęgi, gdyż stanowi równocześnie unaocznienie niemożności realizacji ideologicznej rzeczywistości założeniowej i niemożności powstania w socjalizmie funkcjonalnych ekwiwalentów rozwiązań kapitalistycznych. Twory instytucjonalne, powstałe początkowo w toku wcielania komunistycznej ideologii, a potem (przy próbach pragmatyzacji systemu) poprzez przenoszenie niektórych technik zarządzania i form z kontekstu kapitalistycznego (ale bez przywrócenia ontologicznych podstaw tych ostatnich w sferze własnościowej i prawnej) nie są bowiem tym, co o sobie zakładają. Jest to jednak pozór zontologizowany: twory te bowiem generują rzeczywiste zachowania, interesy i konflikty, które stanowią realność socjalizmu. I to właśnie jest drugi status ontologiczny jego bezpośredniości. Realności tej nie da się ująć ani w języku ideologii, ani za pomocą pojęć ukutych dla kontekstu kapitalistycznego (także wtedy, gdy próbuje się opisywać socjalizm jako „brak” rozwiązań typu zachodniego w sferze gospodarki i polityki). Konieczne jest znalezienie określeń swoistych dla socjalizmu jako szczególnej sytuacji działania i struktury instytucjonalnej, która stopniowo nabiera tożsamości (co nie oznacza – sensu) i przeradza się w miarę upływu czasu z agregatu w system, wytwarzający wtórne wzmocnienia i zdolny do reprodukcji siebie.

(2) Swoiste dla socjalistycznej rzeczywistości i trwałe – mimo ewolucji od totalitarnych do quasi autorytarno-biurokratycznych form panowania (niekiedy rządów wojska) – są następujące momenty:

W sferze gospodarki:

– polityczny charakter własności; funkcjonowanie i ekspansja wszystkich typów własności w socjalizmie (także prywatnej) nie zależy od ich ekonomicznych zdolności do akumulowania, ale od racjonalności kontroli jaką kieruje się władza;

– kolektywistyczny (bez wydzielonych udziałów) charakter własności w dominującym, socjalistycznym sposobie produkcji, co z kolei prowadzi do odgrywania szczególnej roli przez państwo i powstania swoistej matrycy interesów w gospodarce (systemowy brak kluczowych interesów ekonomicznych związanych ze sferą reprodukcji materialnych podstaw życia społecznego).

Z kolei dla sfery władzy swoista jest rewolucyjna legitymizacja władzy, a szczególnie dwa jej elementy:

– roszczenia władzy do zastępowania „istotnych historycznie” podmiotów społecznych;

– prerogatywny charakter władzy, która stawia politykę ponad prawem i nie dopuszcza do pełnej formalizacji własnego statusu. Jest to typ panowania biegunowo przeciwny panowaniu legalnemu w ujęciu M. Webera.

W systemie instytucji o powyższych cechach, w swoisty sposób funkcjonuje również społeczeństwo. Zatomizowane (bo nie mogące ukonstytuować się społeczeństwo obywatelskie w sensie heglowskim), przerośnięte strukturami administracyjnymi (które zastępują zlikwidowane więzi społeczne, interesy i mechanizmy ekonomiczne), traktuje każdorazowo sytuację kryzysową jako okazję do wyartykułowania swojej tożsamości wobec władzy, stosując przy tym (jak i przy tworzeniu obrazu struktury społecznej) bardzo szczególny sposób rozumowania. Ten ostatni jest zdecydowanie odmienny od struktur potocznego myślenia w kontekście kapitalistycznym.

Wszystkie te momenty prowadzą wreszcie do swoistych dla tej formacji reguł dynamiki i społecznej reprodukcji.

(3) Analizując socjalistyczną rzeczywistość trzeba pamiętać, że jest ona próbą wcielenia w życie ideologicznego projektu. Wprawdzie to, co powstało, jest – z jego perspektywy – tylko wzorem, to jednak język owego projektu jest jedynym językiem, w którym władza może określić swoją tożsamość; np. zasada „kierowniczej roli partii” może być

„usensowiona” tylko przy pomocy mitu awangardy, choć oczywiście jest reprodukowana przez układ sił. Stąd uderzająca trwałość tego języka.

Realność socjalistyczna jest bowiem absurdalna bez odwołania się do ideologicznej rzeczywistości założeniowej: bez niej racją jej istnienia jest tylko to, że powstała (w Europie Wschodniej w wyniku układu sił po II wojnie światowej) i że potrafi się reprodukować. Mamy tu zresztą do czynienia ze swoistym paradoksem. Owe niesamoistności interpretacyjnej socjalizmu („usensowionego” przy pomocy wizji ideologicznej, prezentującej go jako przezwycięzenie sprzeczności kapitalizmu) towarzyszy bowiem rosnąca niesamoistność funkcjonalna i zależność od tegoż kapitalizmu.

Realny socjalizm, mimo że w założeniu miał się bronić przed statusem kapitalizmu zależnego przy pomocy odrębności ontologicznej (która miała czynić go nieprzenikalnym na logikę kapitału), w praktyce wciąż stara się wpisać w nurt modernizacji, której standardy wyznacza światowy system kapitalistyczny.

Systemowa nieinnowacyjność socjalizmu (związana z typem własności) powoduje przy tym konieczność symbiotycznych zapożyczeń technologicznych i organizacyjnych. Zapożyczone formy funkcjonują w socjalizmie w sposób odrębny, bo brak im ontologicznych korzeni w postaci kapitalistycznej formy własności, z jej swoistą matrycą interesów, oraz legalnych form panowania politycznego. Równocześnie socjalizm staje się coraz bardziej wrażliwy na fluktuację kapitalistycznego rynku, a więc zasady regulacyjnej pozostającej całkowicie poza jego kontrolą.

Ks. Tadeusz Fitych

MATEUSZ NIEĆ

Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej.

Studium z historii polityki i myśli politycznej

Kraków – Wrocław 2006, ss. 268

Omawiana książka ukazała się nakładem „Księgarni Akademickiej” Uniwersytetu Jagiellońskiego w serii: *Societas* pod redakcją B. Szlachty. Tytuł dysertacji odnosi się do tzw. kultury attyckiej, więc czasów odległych, jednak podjęte rozważania mają swoją ponadczasową, uniwersalną perspektywę. Cel, jaki Mateusz Nieć wytycza pracy, to

ujęcie genezy polityki w starożytnej Grecji w I w. p.n.e. w kręgu kultury attycko-jońskiej w dwóch aspektach: praktyki i normatywności. Autor umieszcza swoją refleksję w kontekście współczesnych technik socjotechnicznych.

Praca poprzedzona *Rozważaniami wstępnymi* obejmuje dwie części. Część pierwsza nosi tytuł *Polityka w kulturze oralnej* i zawiera dwa rozdziały. Pierwszy z nich, *Początki polityki i komunikowania politycznego w kulturze attyckiej (okres archaiczny)*, jest ujęciem genezy polityki w kontekście przelomowych wydarzeń, takich jak powstanie pisma alfabetycznego, czy „rewolucja książkowa”, które w późniejszych czasach wyparły komunikowanie werbalne. Autor ukazuje *polis* jako środowisko narodzenia polityki uwzględniając istotne uwarunkowania religią helleńską, która za pośrednictwem sprawowanego kultu religijnego tworzyła specyficzną wspólnotę religijną i polityczną. Wspólnoty obejmujące *polis* stały się gruntem kształtowania prawa (*nomos*) oraz takich pojęć politycznych jak: *isonomia*, *isokratia*, *isegoria*. Do tego okresu konstituowania się polityki odnosi się pojęcie *człowieka agoralnego* charakteryzujące mentalny typ obywatela helleńskiego, który jest aktywny nie tylko w sferze politycznej, lecz przede wszystkim w sferze religijnej. *Agora* jest bowiem miejscem celebracji głównie uroczystości religijnych. Dalsza część stanowi wnikliwą analizę reform dokonanych przez Solona, m.in. zmiany prawa spadkowego, reformy Zgromadzenia Ludu, wprowadzenia Sądu Przysięgłych oraz porównanie ich z wcześniejszymi rozwiązaniami ustrojowymi w ateńskiej *polis* i dominującym systemem politycznym w Helladzie, określonym w arystotelesowskim modelu demokracji antycznej w wersji helleńskiej. Jedną z istotnych konkluzji analiz jest twierdzenie, że „reformy Solona były pierwszą, ale jednak nieudaną próbą ustanowienia demokracji (koncepcja *isomomii* połączona z *eunomia*) i polityki jako autonomicznej sfery w Attyce w okresie braku nie tylko (pisanej w ogóle nie mamy) refleksji o komunikowaniu politycznym, ale i w ogóle bardziej rozbudowanych i powszechnie stosowanych form komunikowania politycznego” (s. 58). Z początkiem komunikowania politycznego mamy do czynienia za czasów Temistoklesa (ok. 525-460 r. p.n.e.), który jako pierwszy na szeroką skalę wykorzystuje teatr do walki politycznej. Rozwój politycznego komunikowania werbalnego autor śledzi, analizując dalej debatę „siedmiu mędrców” z końca VI w. p.n.e., spisaną wiek później w *Dziejach* przez Herodota z Halikarnasu. Herodot ukazuje charakterystyczne dla wczesnej demokracji ateńskiej nurty myślenia politycznego oraz wprowadza do dyskusji politycznej psychologię społeczną.

Rozdział drugi zatytułowany *Druga próba ustanowienia demokracji (do wystąpienia sofistów w 427 r. p.n.e.)*, to rekonstrukcja procesu powstania polityki jako nowej, autonomicznej sfery aktywności człowieka. Pojawienie się polityki w ścisłym znaczeniu autor wiąże z reformami Kleistenesa (VI-V w. p.n.e.), których nowatorstwo polegało nie tyle na wprowadzeniu nowych instytucji polityczno-prawnych, ile na zastąpieniu w życiu politycznym rodziny jako związku opartego na więzach krwi instytucją lokalnego samorządu ufundowanego na jedności terytorialnej. Analizy Mateusza Niecica zogniskowane m.in. w takich zagadnieniach, jak: kształt praw obywatelskich, pojęcia: *demos*, *bule*, *eklezja*, *uczestnictwo polityczne*, czy *podział władz*, prowadzą do istotnego wniosku, że „*Polis* ateńska odkrywa (...) nie definiując oraz nie nazywając Monteskiuszowy mechanizm hamulców i równowagi władzy. Ponadto odkrywa zasadę podziału władzy. Grecy przyjmują jedną z podstawowych zasad państwa samorządnego – hierarchiczność prawa, uznając wyższość ustaw nad uchwałami, *psephisma* nie może pozostawać w sprzeczności z *nomos*” (s. 87). Dalsza część rozdziału stanowi prezentację sądownictwa w IV w. p.n.e., analizę trzech znaczeń słowa „polityk”: 1) osoba czynnie uczestnicząca w sprawach *polis*, 2) demiurg, 3) demagog, ukazanie przyczyn braku partii politycznych i procesu ich kształtowania w demokracji Attyckiej V w. p.n.e., omówienie przebiegu debaty na Zgromadzeniu Ogólnym i analiza tekstów komunikowania politycznego znamienych dla tego okresu. Autor skupia swoją uwagę szczególnie na „mowie pogrzebowej” (epitaf) Peryklesa oraz polemice Kleona z Diodotosem, czyli debacie, która odbyła się w 429 r. p.n.e. i dotyczyła pojmowania racji stanu. Rozważania zamyka konstatacja wprowadzająca w tematykę następnego rozdziału: „Jeśli epitaf Peryklesa jest teoretycznym podsumowaniem Złotego Półwiecza, to mowa Kleona jest perłą myślenia demagogicznego w kulturze helleńskiej doby klasycznej, otwierającą nową epokę w polityce i komunikowaniu politycznym. Jeśli Złote Półwiecze jest *izonomią* dążącą do ideału państwa bez hierarchii, z prawem państwa, opartego na kompromisie arystokratyczno-demokratycznym, z dominacją elit arystokratycznych, to mowa Kleona rozpoczyna Srebrny Wiek polityki (429-323 r. p.n.e.) wyznaczany przez daty śmierci Peryklesa i Aleksandra Wielkiego, polityki odwołującej się do prostego człowieka w historii, zauważającej jego znaczenie oraz stale zwiększając jego rolę, wprowadzającej go do polityki jako podmiot” (s. 118).

Część drugą o tytule *Polityka w kulturze retorycznej* otwiera rozdział opatrzony tytułem *Spór Sokratesa i Platona z sofistami. Platońskie*

rozumienie polityki, który ukazuje nową jakość w komunikowaniu politycznym, czyli działalność sofistów. Celem tego rozdziału jest odtworzenie dyskusji o komunikowaniu politycznym w demokracji, a także ukazanie dwóch koncepcji komunikowania w dwóch różnych reżimach politycznych: w systemie demokratycznym oraz monarchicznym. Na kanwie głównych tez dwóch kierunków sofistycznych, czyli naturalistyczno-indywidualistycznego, reprezentowanego przez Protagorasa i Hippiasza oraz racjonalistyczno-relatywistycznego obecnego w poglądach Trazymacha i Gorgiasza, autor zderza sofistykę i polityczne poglądy Platona. Zasadniczą część rozdziału stanowią analizy Platońskich dialogów, w których jest obecne odniesienie do działalności sofistów (*Protagoras, Sofista, Menon, Lachem*), bądź krytyka demokracji i konstytuensy idealnego ustroju (*Polityk, Państwo, Prawa*). Z faktu, że komunikowanie perswazyjne może prowadzić do manipulacji *demosem*, Platon uczynił podstawowy argument dla podważenia suwerenności wspólnoty obywatelskiej w *polis*. Jego filozoficzna wizja państwa omijała zagadnienie polityki w rozumieniu tu wyłuszczone, ponieważ we wspólnocie państwowej opartej na rozumie i cnocie działalność polityczna jest niepotrzebna. Innymi słowy, w myśli Platona następuje zakwestionowanie polityki jako autonomicznej sfery działalności obywatelskiej na rzecz filozoficzno-moralnej koncepcji państwa.

W rozdziale czwartym *Debata o polityce w demokracji ateńskiej (w mowach i w publicystyce w IV w. p.n.e.)*, Mateusz Nieć wprowadza czytelnika w obszar m.in. takich zagadnień jak: rola retoryki i publicystyki w debacie politycznej, socjotechnika polityki, rola moralności w polityce, czy funkcja demagoga w demokracji ateńskiej. W oparciu o pisma Izokratesa, Ksenofonta, Pseudo-Ksenofonta, Lizjasza, mowy Demostenesa i Aischinesa, rekonstruuje obraz głównego nurtu debaty politycznej między czołowymi politykami, mówcami i publicystami tego okresu. Ten fragment pracy dopełnia obraz rodzajów retorycznego komunikowania politycznego. Wcześniej omawiany Gorgiasz, to przedstawiciel tzw. podniosłego stylu retorycznego, styl średni, zwany umiarkowanym, jest reprezentowany przez Izokratesa, natomiast za mistrza wszystkich stylów uchodzi Demostenes.

Ostatni rozdział omawianej publikacji opatrzony tytułem *Arystotelesa podsumowanie dyskusji o polityce*, zawiera krytyczną prezentację poglądów Stagiryty na politykę i państwo. Podstawową literaturą źródłową podjętych tu refleksji są dwa pisma praktyczne Arystotelesa: *Etyka Nikomachejska* i *Polityka*. Analizy autora podejmują kluczowe

ustalenia myśli społeczno-politycznej Stagiryty, m.in. szczęście obywateli jako dobro wspólne i cel państwa, podziały ustrojów politycznych na właściwe (monarchia, arystokracja, *politeia*) oraz zwyrodniałe (tyrania, oligarchia, demokracja). Autor zwraca także uwagę na antycypację przez Arystotelesa (w *Czwartej księdze Polityki*) Monteskuszowskiej koncepcji trójpodziału władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską, odpowiadających wyróżnionym przez Stagirytę „czynnikom”: obradującemu, rządzącemu i sędzącemu, które występują w każdym ustroju. W świetle ustaleń Mateusza Niecia, Arystoteles jest pierwszym teoretykiem, który dokonał podziału władzy, chociaż nie używał tego terminu. Książkę zamykają *Uwagi końcowe*, podsumowujące główne tezy dysertacji oraz obszerna *Bibliografia*.

Po scharakteryzowaniu od strony treści i aspektu dyskursu książki, warto sformułować kilka uwag. Politologiczny aspekt pracy, z położeniem akcentu na komunikowanie w polityce, pozwala na głębsze zrozumienie konstytuowania się filozofii polityki choćby u Platona i Arystotelesa, mimo że autor sygnalizuje politologiczną, a nie filozoficzną interpretację pism wymienionych filozofów. Dysertacja wnosi przyczynę do głębszej refleksji nad politologicznymi i etycznymi podstawami komunikacji w polityce. Wnioski formułowane na kartach pracy, odnoszą się do *public relationis*, reklamy, demagogii, czyli zjawisk nagminnie występujących we współczesnej polityce.

Rozważania o pojęciu polityki to książka, która łączy w oryginalny sposób dwie grupy zagadnień: historię refleksji nad istotą polityki oraz historię komunikowania politycznego. Nie tracąc odrębności tych problemów, wskazuje nasilający się w ciągu dziejów wzajemny, niemalże dialektyczny, wpływ sposobu rozumienia polityki i formy komunikowania. Przeprowadzone przez autora analizy, płynnie, logicznie i z konsekwencją przechodzą z jednej grupy rozważań do drugiej. Omawiana publikacja stanowi ciekawą interpretację komunikowania społecznego na gruncie życia politycznego. Książkę można polecić jako cenną lekturę nie tylko politologom, a nawet nie tylko czytelnikom o humanistycznych zainteresowaniach. Po pierwsze dlatego, że autor dba o przejrzystość dyskursu. Poszczególne wątki książki płynnie przechodzą jeden w następny, zaś pojęcia – najczęściej pochodzące z języka greckiego – są na bieżąco wyjaśniane. Po drugie zaś, idee zawarte w omawianej publikacji mogą być bardzo ważne także dziś w ocenie etosu życia publicznego.

Krzysztof Serafin

Teologiczne odczytywanie stworzenia

RED. ANTONI KLUPCZYŃSKI

(Materiały z sympozjum naukowego WT UAM, 11 kwietnia 2008)

Poznań 2008, ss. 141

Świat prezentuje się człowiekowi jako otwarta księga, zapisana na wiele sposobów. Na przestrzeni dziejów ludzkość poszukiwała różnych dróg dotarcia do jej najgłębszych treści. Poszukiwanie zrozumienia wymowy świata łączy się istotnie z możliwością przetrwania rodzaju ludzkiego oraz podniesienia jakości jego życia. Rozwój kultury, uszlachetnianie natury przez coraz większy wpływ człowieka, jest uwarunkowany możliwością inteligentnego odczytywania rzeczywistości. Czytelność świata stanowi podstawę postępu cywilizacji oraz nauki. W każdym czasie, swoisty dialog ludzkiego umysłu z rzeczywistością okazuje się niezwykle owocny. Świat nieustannie odkrywa przed uważnym czytelnikiem swoje sekrety, poddaje się stawianym mu pytaniom, pozwala na konstruowanie modeli i wizji. Te same strony księgi świata potrafią zachwycić fizyka, matematyka, biologa, psychologa, wprawiają w zdumienie filozofa i stają się również niezwykle wymowne dla chrześcijańskiego teologa. Każdy z nich przystępuje do odczytania świata z właściwymi sobie pytaniami i metodami, poszukuje znaczeń według odmiennego klucza, w innym świetle i z innego powodu. Dla każdego z nich świat ma inną wymowę i właśnie z tej przyczyny, dla pełnego poznania treści tej księgi, powinni dzielić się życzliwie owocami swojej lektury.

11 kwietnia 2008 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w ramach sekcji dogmatycznej odbyło się jednodniowe sympozjum, poświęcone *Teologicznemu odczytywaniu stworzenia*. Swoje referaty wygłosili wówczas: ks. dr Antoni Klupczyński (Wydział Teologiczny UAM), pan prof. dr hab. Kazimierz Stępczak (Wydział Biologii UAM), ks. prof. Jerzy Szymik (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego) i ks. prof. dr hab. Marek Pyc (Wydział Teologiczny UAM). Po wykładach był czas na dyskusję, która *de facto* przybrała formę „pytań do ekspertów” oraz refleksji-dopowiedzeń ze strony uczestników sesji. Podkreślano z uznaniem wprowadzenie do teologicznego sympozjum elementu interdyscyplinarnego – chodziło o wystąpienie pana prof. K. Stępczaka, porządkujące terminologię przyrodniczą i poruszające kwestie przyrodniczej etyki. Zwrócono uwagę na konieczność mocniejszego akcentowania roli historycznego przy-

mierza z Bogiem w odczytywaniu świata jako stworzenia Bożego. Poznańskie sympozjum stało się inspiracją dla jego uczestników do wypowiedzenia się w formie naukowych artykułów. Ks. dr Antoni Klupczyński, pomysłodawca i organizator sympozjum, podjął się zredagowania publikacji poświęconej omawianemu zagadnieniu.

Książka *Teologiczne odczytywanie stworzenia* wydana jako ósmy tom serii *Colloquia Disputationes*, jest zbiorem dziesięciu artykułów, owoców sympozjum, poruszających różne aspekty relacji człowieka do świata jako stworzenia oraz do Boga jako Stworzyciela. Prawie wszyscy autorzy tekstów reprezentują poznańskie środowisko naukowe UAM, z wyjątkiem pani Alicji Sobańskiej z Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu, ks. prof. Jerzego Szymika z Katowic i ks. Krzysztofa Z. Wiśniewskiego z Legnicy. Zbioru artykułów nie poprzedza żadne ogólne wprowadzenie, nie omawia się kontekstu publikacji i nie ma też podsumowania całości. Redaktor zdecydował się na zestawienie różnych wypowiedzi bez sugerowania czytelnikowi jakiegokolwiek klucza interpretacyjnego, może za wyjątkiem nieprzypadkowego ustalenia ich kolejności. Spis treści zawiera angielskie tłumaczenie tytułów poszczególnych artykułów. Strona tytułowa jest powtórzona w języku angielskim. Ostatnie strony książki (142-148) zajmują spisy treści poprzednich tomów serii. Okładka jest jasna, przyjemna dla oka i bardzo czytelna, graficznie jednolita dla wszystkich tomów *Colloquia Disputationis*. Wyraźnie jest wyróżniony czerwonym kolorem tytuł książki. Znakiem rozpoznawczym serii jest kilkucentymetrowej średnicy ciemne koło ozdobione jasną delikatną rozetą.

Książkę otwiera artykuł ks. Adama Wojtczaka *Teologiczne odczytywanie stworzenia. Współczesne uwarunkowania* (s. 7-22). Zwraca on uwagę na fakt, że chrześcijańska wizja stworzenia musi sprostać wyzwaniom rzucanym przez procesy sekularyzacyjne, bazujące na wizji świata niezależnego od Boga, a kreowanego przez człowieka; musi także podjąć dylematy związane z najgłębszymi przyczynami kryzysu ekologicznego i zarzutami wysuwanymi w tej materii przeciwko chrześcijaństwu. Autor przypomina o długotrwałym, dziś już na szczęście pokonywanym, zaniedbywaniu w teologii prawdy o stworzeniu. W kolejnym kroku, podkreśla możliwości dialogu między teologią i innymi dziedzinami wiedzy, zwłaszcza naukami przyrodniczymi. Wreszcie wyliczone zostają i pokrótce omówione cztery wiodące motywy teologii stworzenia, a mianowicie: 1) stworzenie jako dar miłości Stwórcy; 2) stworzenie jako relacja zależności od Boga; 3) Chrystus jako zasada stworzenia; 4) stworzenie jako nośnik wartości zbawczych.

Profesor biologii, Kazimierz Stepczak w artykule *Przyroda, środowisko, ekologia* (s. 23-32), podaje i omawia definicje pojęć powszechnie uważanych za zrozumiałe, a jednak wzajemnie mylonych i nadużywanych. „*Przyroda* to rzeczy i zjawiska występujące we wszechświecie i tworzące ten wszechświat”. „*Środowisko* to rzeczy i zjawiska oraz wynikające z nich czynniki, oddziałujące na dany organizm żywy i znajdujące się na zewnątrz tego organizmu”. „*Ekologia* jest dziedziną biologii (wyłącznie biologii!) i zajmuje się wzajemnymi relacjami między organizmem a jego środowiskiem. Osiągnięcia ekologii są podstawą nowoczesnej ochrony przyrody i ochrony środowiska. Jednak bezpośrednio ekologia nie zajmuje się ani ochroną przyrody ani ochroną środowiska”. „*Ochrona przyrody* jest odrębną nauką przyrodniczą, która dąży do zachowania dla przyszłych pokoleń tych tworów przyrody, które przetrwały do naszych czasów w mało zmienionej postaci”. „*Ochrona środowiska* [człowieka] jest dziedziną interdyscyplinarną, obejmującą zarówno nauki przyrodnicze jak i humanistyczne oraz techniczne. (...) Nadawanie ludziom zasłużonym dla ochrony środowiska tytułów ekologa jest jednak nieporozumieniem”. Następnie autor poddaje krytyce różne niewłaściwe użycia terminu „ekologiczny”, pokazując kierunek swoistej mody i związane z tym nadużycia. Wreszcie podejmuje kwestię etyki przyrodniczej, odnosząc się także do treści orędzia Jana Pawła II z 8 grudnia 1989 roku „Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem”.

Artykuł ks. Antoniego Klupczyńskiego „*Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz*” (*Rdz 1, 27*). *Antropo-teologiczne doświadczenie stworzenia* (s. 33-46), zwraca uwagę na stworzenie jako „rzeczywistość poznania przez podmiot duchowy i racjonalny” – jako „znak czasu” czytelny dla osoby ludzkiej. Autor przypomina najpierw, że jeśli postulat racjonalnego myślenia i działania jest ograniczony tylko do wymiaru horyzontalnego (zwrot ku człowiekowi), prowadzi do redukcji człowieka i świata do rzędu pewnego „produktu”. Potrzeba więc, by działanie i myślenie człowieka było zarazem racjonalne i transcendentne. Z tym postulatem wiążą się dwa wyzwania: rzetelne poznanie człowieka jako obrazu Boga oraz odkrycie sensu ludzkiej aktywności wobec rzeczy stworzonych. Zostaje zatem omówiony „inkarnacyjny wymiar i doświadczenie obrazu Boga”, w Starym i Nowym Testamencie, ze szczególnym podkreśleniem tego, co uniwersalizuje kategorię obrazu Boga: właściwego odniesienia człowieka do całego stworzenia. Obraz Boży przez człowieka, jego pracę, jego relacje, zostaje dodany do świata i dla świata. Pełnym objawieniem Obrazu Boga jest Chrystus. On też wywiera przemieniający wpływ na całe stwo-

rzenie. Promieniującą i przemieniającą mocą tego Obrazu jest Duch Święty. W ostatniej części artykułu zostaje uwypuklona konieczność jednoczesnego potwierdzenia prymatu Boga i autonomii rzeczy stworzonych. Tylko człowiek rozpoznający się jako obraz Boga jest zdolny do takiej afirmacji Boga i stworzeń.

Ks. Jerzy Szymik w artykule *Od amor do amo. Stworzenie – człowiek – Chrystus* (s. 47-54), prowadzi refleksję nad drogą człowieka „od Adama do Jezusa Chrystusa”. Początkiem rozumienia człowieka jest uznanie go za stworzenie Boże, dane z miłości – *amor ergo sum*; przeszkodą jest sprzeciw człowieka wobec własnej zależności od Stwórcy – *amor sui usque ad contemptum Dei*; natomiast definitywnym ośrodkiem poznania człowieka jest przyjęcie wzoru człowieka i miary człowieczeństwa w „*Chrystusie czyli miłości – miłości czyli Chrystusie*”. Ostatecznie, jedynym możliwym sposobem zrozumienia co znaczy: *oto człowiek*, jest pójście za Nim – *sequela Christi*. Autor podkreśla kilkakrotnie, że „ta chrześcijańska antropologia jest korzeniem i przyszłością Europy; Europy rozumianej jako kontynent, jako kulturowy fakt, jako cywilizacyjny projekt”.

Ks. Krzysztof Z. Wiśniewski, w artykule *Stworzenie w blasku przymierza. Specyfika teologicznej lektury wszechświata* (s. 55-72), koncentruje się na dynamice właściwego tylko chrześcijańskiej teologii podejścia do prawdy o stworzeniu. Łączy ściśle prawomocność teologicznego dyskursu o stworzeniu z historycznie utrwalonym doświadczeniem przymierza ze Stwórcą, w pełni możliwego jedynie w tajemnicy Jezusa Chrystusa. Opisuje najpierw funkcjonowanie pojęcia *stworzenie* w języku Objawienia biblijnego, a następnie omawia warunki prawdziwie teologicznego odczytywania świata jako stworzenia. Wskazuje przy tym na swoistą chrześcijańską rewolucję semantyczną, czyli na fakt, że świat zmienia swoją „wymowę” dla człowieka nawróconego na wiarę w Chrystusa. Kluczem do odkrycia Stwórcy i stworzenia jest objawienie Zbawiciela i *zbawialności* tego co istnieje. Wiara w stworzenie może zostać zweryfikowana życiowo, przez zaangażowanie się człowieka w przymierze z Bogiem w Chrystusie i doświadczenie Jego mocy zbawczej. Nauka o stworzeniu zachowuje przy tym pewną niezależność od teologii przymierza, dla której stanowi zewnętrzną podstawę (jako „metafizyka chrześcijańska”). Po omówieniu zasad teologicznego odczytywania stworzenia, autor pokazuje nieteologiczne – mityczne zastosowanie pojęcia *stworzenie*, zarówno w filozofii jak i we współczesnych naukach przyrodniczych.

Ks. Marek Pyc podkreśla trynitarny charakter chrześcijańskiej nauki o stworzeniu w artykule „*Oto czynię wszystko nowe*” (*Ap 21, 5*).

Nowe stworzenie w Jezusie Chrystusie (s. 73-84). Autor ukazuje całą historię zbawienia jako historię stworzenia, zapoczątkowaną i finalizowaną w Chrystusie. On jest w stwórczym dziele: Słowem, przez które wszystko się stało; we Wcieleniu: Pierworodnym wszelkiego stworzenia; w Zmartwychwstaniu: Pierworodnym spośród umarłych i Początkiem nowego stworzenia, które już teraz aktualizuje się w Kościele przez chrzest święty. Chrystus jest *zaczątkiem eschatologicznego stworzenia*, a Jego Paruzja będzie objawieniem przemiany całego świata w „nowe niebo i nową ziemię”. Mocą działającego w historii stworzenia/zbawienia Słowa, jest Duch Święty, Duch Boży, Duch Stworzyciel i Ożywiciel.

Również ks. Marian Antoniewicz przedstawia trynitarną naukę o stworzeniu, kreśląc *Pneumatologiczny zarys teologii stworzenia* (s. 85-98). Po omówieniu doktryny o jedności i oryginalności Osób Bożych, jako niepodzielnej Trójcy, w dziele stworzenia, zajmuje się specyficznie teologicznymi konsekwencjami twierdzenia o stworzeniu w Duchu Świętym. Autor zwraca przede wszystkim uwagę na zbawcze znaczenie takiego ujęcia. Uzasadnia je na płaszczyźnie antropologicznej (uczestnictwo człowieka w Chwale Boga, będącej motywem stworzenia) i kosmologicznej (uczestnictwo świata w dobroci i miłości Stwórcy). Na obu poziomach, to w Duchu Świętym zawiera się źródło i początek wszelkiego obdarowania. Duch jest Ożywicielem, który podtrzymuje wszechświat w istnieniu oraz nadaje stworzeniu właściwe mu znaczenie, uzdalniając zarazem człowieka do odczytania jego teologicznej wymowy. W ostatnim punkcie zatytułowanym *Duch Święty i piękno stworzenia*, autor podkreśla, że „dopiero związek zachodzący między Duchem Świętym i kosmosem prowadzi do odkrycia piękna stworzonego świata”.

Pani Justyna Sprutta, pisząc o *Teoekologii w ikonie* (s. 99-110), akcentuje kosmiczny wymiar triumfu Chrystusa-Pantokratora, którego obecność zbawcza wywiera już teraz wyzwalający i przemieniający wpływ na całe stworzenie. Ikona ukazując kosmos „przeobrażony Bożymi energiami”, jest „antycypacją Dnia Ósmego (Paruzji)”, w którym nastąpi definitywne wyzwolenie i „teotypyzacja całego stworzenia”. Pośrednikiem tej metamorfozy kosmosu jest już teraz „Chrystus jako *Sens stworzenia*”, a jej głównym Sprawcą jest „Duch Święty, który cały wszechświat przygotowuje do Paruzji”. Autorka podkreśla najpierw przeobrażający wpływ misterii życia Chrystusa na żywo i elementy kosmosu, tak, jak czyni to liturgia oraz ikonografia (np. ikona Chrztu Pańskiego). Następnie, nawiązując do kanonicznych przedstawień *Pięć-*

dziesiątnicy, uwypukla rolę Ducha Świętego w przemianie kosmosu. Zwraca też uwagę na Matkę Bożą, ukazywaną jako *Klejnot wszechświata* i „znak” jego ostatecznej metamorfozy. Mniej przekonujące jest poszukiwanie „biblijnych typów ekologa” (np. Noe). Ostatnią myśl autorka poświęca przyjaznemu odnoszeniu się kanonizowanych świętych do zwierząt.

Jarosław Moeglich w artykule *Biblijny heksaemeron wobec babilońskiego eposu „Enuma elisz”* (s. 111-124), przybliży historię powstania akadyjskiego eposu i biblijnego opisu sześciu dni stworzenia, po czym ukazuje elementy zbieżne, świadczące o przenikaniu się starożytnych kultur oraz to, co różni je zdecydowanie zwłaszcza na płaszczyźnie teologicznej. Na koniec nakreśla antyczne poglądy kosmologiczne, dominujące w kulturowym kręgu Bliskiego Wschodu w czasach, gdy powstawały opisy początku świata.

Książkę zamyka artykuł pani Alicji Sobańskiej, *Relacje człowieka – korony stworzenia z Bogiem i światem w perspektywie miłości w ujęciu Pierre Teilhard de Chardina* (s. 125-141). Wypowiedź swą konstruuje w oparciu o życzliwe spojrzenie na możliwość syntetycznego i całościowego ujmowania rzeczywistości fizycznej i duchowej w teologii. Taką zdolność przenikliwego oglądu chrześcijaństwo opiera na fakcie i treści Objawienia/Wcielenia. Dalszą część artykułu stanowi omówienie holistycznego ujęcia rzeczywistości w myśli teilhardowskiej, której wewnętrzną dynamikę określa ewolucjonistyczna teoria świata i uznanie miłości za „siłę spajającą, przyciągającą, regulującą i modyfikującą wszelkie zależności w tym świecie”. Wobec zastrzeżeń nauk ścisłych i wobec teologicznych obiekcji, autorka proponuje przyjrzeć się jeszcze propozycjom Teilharda de Chardin z pozycji filologicznej: „w przestrzeni przebywania” i oglądu „wytworzonej przez pociągające słowo” na „osi autor-tekst-odbiorca”. Następnie przypomina teilhardowski zarys personalistycznego wszechświata, którego centrum stanowi człowiek, poddany trzem fazom procesu personalizacji (osobowego jednoczenia się): istnieć (miłość skupiona na sobie) – kochać (miłość skupiona na innych) – wielbić (miłość skupiona na kimś ponad wszystkimi). Sama energia osobotwórczej miłości uchwytana jest jednocześnie przez trzy rodzaje zmysłów: zmysł płciowości, zmysł człowieczeństwa i zmysł kosmiczny. Ten ogląd byłby jednak niezrozumiały, gdyby dążenie całego stworzenia do Najwyższej Osobowości nie było uzasadnione i potwierdzone we Wcieleniu miłością osobowego Boga do stworzenia.

Z całym przekonaniem można polecić lekturę prezentowanej publikacji każdemu, kto chciałby zapoznać się z aktualnym sposobem teologicznego ujmowania statusu rzeczywistości kosmicznej lub temu, kto poszukuje inspiracji do odnowionego i pogłębionego przeżywania więzi z całym stworzeniem.

Ks. Krzysztof Z. Wiśniewski

Ks. PIOTR NITECKI

Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2008, ss. 319

Większość literatury poświęconej postaci Stefana Wyszyńskiego dotyczy jego posługiwania prymasowskiego. W powszechnym obiegu do dziś brak było gruntownej monografii dotyczącej jego przedwojennej działalności. Lukę tę w znacznym stopniu stara się zapełnić najnowsza praca księdza Piotra Niteckiego, pt. *Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego*. W swej szczegółowo dopracowanej monografii autor przedstawił w miarę pełny obraz życia przysłego prymasa w okresie, kiedy ten związany był z diecezją włocławską najpierw jako uczeń małego seminarium, następnie kleryk, ksiądz, działacz społeczny i wreszcie profesor. Omawiany okres życia bohatera publikacji trwał 29 lat. Przy czym w książce przedstawiony został okres okupacji kiedy to ksiądz Wyszyński ukrywał się przed okupantami poza diecezją.

Autor publikacji w pierwszych refleksjach, zawartych na jej kartach, zadaje sobie szereg pytań dotyczących wyboru drogi życiowej Stefana Wyszyńskiego. Próbuje analizować wpływ domu rodzinnego i otoczenia na jego osobowość, aczkolwiek wszelkie refleksje na ten temat wyraźnie noszą charakter wstępny, mający jedynie wprowadzić czytelnika w późniejsze wybory i sposób jego postępowania. Omawiając życiową drogę ks. Wyszyńskiego, autor czyni ciekawe konstatacje na temat wyboru Włocławka jako miejsca kształcenia, a tym samym późniejszej służby. W tym miejscu należy w kilku słowach omówić sytuację rodzinną Wyszyńskich. Otóż jak zapewne większość czytelników wie, Stanisław, ojciec Stefana był organistą. Swą służbę pełnił w różnych parafiach od Zuzeli po Wrociszew niedaleko Warki. W interesującym nas okresie podejmowania przez Stefana decyzji o wyborze drogi kapłańskiej, ojciec pracował w Andrzejewie – miejscowość ta leżała na terenie diecezji płockiej. W związku z tym wybór tamtejszego seminarium wydawał się naturalny. Zdaniem autora, w

Andrzejewie doszło jednak do bliżej nieokreślonego konfliktu Stanisława Wyszyńskiego z tamtejszym proboszczem, w wyniku którego zmienił on miejsce pracy. Ślady tamtych wydarzeń autor przytacza poprzez osobistą relację księdza prymasa z roku 1974. Podsumowując swe dociekania autor pisze: „osobiste świadectwo Prymasa Polski tłumaczy zapewne wybór przez niego, a raczej pewnie przez jego ojca, szkoły prowadzącej go ku kapłaństwu w innej niż własnej diecezji, gdzie «organistów», jak popularnie, ale i zapewne z pewnym dystansem niekiedy określano wśród duchowieństwa synów organistów parafialnych, mógłby spokojnie przygotowywać się do przyjęcia święceń, unikając w ten sposób ewentualnych konsekwencji napięć między proboszczem a organistą, jego ojcem w rodzinnej parafii”. Wątek ten jest o tyle ciekawy, że wiele lat później był podnoszony przez Służbę Bezpieczeństwa w rozpracowywaniu prymasa, a szczególnie przy jego relacjach z duchowieństwem. Poza wszystkim pokazuje on również pierwsze trudności w jego drodze do kapłaństwa. Kolejną, bez wątpienia znaczną przeszkodą było ubóstwo w domu Wyszyńskich. Kształcenie młodego Stefana wymagało znacznych wyrzeczeń ze strony rodziny. Natomiast w seminarium pojawił się kolejny problem związany ze złymi warunkami panującymi w seminarium, spowodowanymi „biedą, skromnym wyżywieniem i niedostatecznymi warunkami sanitarnymi”. Wyszyński zapadł na szereg chorób płucnych i wówczas jego kapłaństwo stało pod znakiem zapytania. Same okoliczności święceń również były dość dramatyczne, bowiem zakrystianin katedry włocławskiej uczestniczący w nader skromnym obrzędzie miał powiedzieć: „z takim zdrowiem to lepiej od razu na cmentarz niż do ołtarza”.

Początki kapłańskiego posługiwania młodego księdza Wyszyńskiego wiążą się z duszpasterstwem katedralnym we Włocławku, przy czym, jak zauważa ks. Nitecki, posługiwanie to różniło się znacznie od pracy w parafii, bowiem bardziej „było to wówczas miejsce elitarnego duszpasterstwa dla miejscowej inteligencji”. Z pracą w tym miejscu wiążą się początki działalności publicystycznej. Biskup Zdzitowiecki skierował młodego księdza do redakcji dziennika „Słowo Kujawskie”, który „był w tamtym czasie ważnym elementem kształtowania chrześcijańskich postaw światopoglądowych w środowisku włocławskim”. Przypomnijmy, że miasto to w znacznym stopniu było ogarnięte wpływami propagandy socjalistycznej i taką też cieszyło się opinią. Warto odnotować ten fakt choćby z tego powodu, że być może tu należy poszukiwać początków zainteresowania się ks. Wyszyńskiego problematyką społeczną, która odgrywała w jego życiu niezwykle istotną rolę jeśli chodzi o działalność na polu Stowarzyszeń

i Związków Zawodowych, jak i aktywność naukową. Tak w zderzeniu z lewicowymi nurtami myślowymi kształtowała się w przyszłym prymasie postawa zaangażowania w życie i problemy robotników. Z tego zaś wynikała potrzeba naukowej refleksji oraz obserwacji kwestii społecznej w innych krajach Europy, którą wkrótce ogarnął ogromny kryzys gospodarczy, wywołując napięcia społeczne, stające się ogromnym wyzwaniem tamtych czasów. Na czas pracy w „Słowie Kujawskim” datują się również początki jego pracy ze związkami zawodowymi. Skupił się on w nich przede wszystkim na działalności „religijno-moralnej, formacyjnej, spółdzielczej i oświatowej”. Ten okres życia księdza Wyszyńskiego nie trwał jednak długo, bowiem już jesienią 1925 r. rozpoczął on studia specjalistyczne na Uniwersytecie Lubelskim, wówczas jeszcze nie noszącym przymiotnika „katolicki”. Wydaje się, że środowisko naukowe tego miasta wywarło niezwykle duży wpływ na formację naukową młodego kapłana. Tu bowiem spotkał się z ks. prof. Antonim Szymańskim, jednym z największych autorytetów w dziedzinie nauk społecznych w tamtym czasie, późniejszym rektorem tej uczelni. Znamienny jest też fakt, że formalnie młody kapłan odbył w Lublinie studia nie w zakresie katolickiej nauki społecznej, która była mu tak bliska, lecz prawa kanonicznego. Autor omawianej publikacji, podejmując próbę oceny takiego, a nie innego wyboru, widzi dwie tego przyczyny: przede wszystkim potrzeby diecezji wrocławskiej oraz słabą jeszcze wówczas pozycję katolickiej nauki społecznej, która „z trudem torowała sobie dopiero drogę do świadomości duchowieństwa”. Również w tym mieście ks. Wyszyński bliżej związał się z ks. Władysławem Kornilowiczem, dyrektorem konwiktu księży przy Uniwersytecie. Oceniając wpływ tego zasłużonego kapłana na formację duchową późniejszego prymasa, autor stwierdza: „Wspólny pobyt w Lublinie i poddanie się duchowej opiece ówczesnego dyrektora konwiktu sprawiło, iż dla ks. Stefana Wyszyńskiego była to jedna z tych postaci, które zdecydowanie wpłynęły na jego późniejszą tożsamość ludzką, chrześcijańską, kapłańską i biskupią”. Ścisłe związki obaj kapłani utrzymywali zresztą w późniejszym okresie kiedy to za przyczyną ks. Kornilowicza, ks. Wyszyński związał się ze środowiskiem zakładu dla ociemniałych w Laskach. Związki te odegrały bardzo ważną rolę w trakcie jego okupacyjnego posługiwania, kiedy to ukrywał się przed okupantem. Na czas studiów przypada również zaangażowanie młodego doktoranta w działalność Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”. Związki z tą strukturą przetrwały dziesiątki lat, po wojnie ksiądz prymas aktywnie uczestniczył w środowiskowych spotkaniach byłych

członków tej organizacji. Uwieńczeniem studiów, oprócz doktoratu, była podróż po krajach zachodniej Europy, którą ks. Wyszyński odbył na przełomie lat 1929-30. Jej celem była przede wszystkim obserwacja działalności społeczno-katolickiej, szczególnym polem obserwacji były tu doświadczenia Akcji Katolickiej w poszczególnych krajach. Trzeba przypomnieć, że w Polsce została ona powołana do życia 29-30 kwietnia 1929 r. Wyniki obserwacji ks. Wyszyńskiego, omówione w pracy, zdają się być z dzisiejszej perspektywy nie tylko interesujące. W pewnych zakresach możemy mówić o wskazaniu zagrożeń mających się ziścić w niedalekiej przyszłości. Szczególnie należy to odnieść do sytuacji w Niemczech, gdzie rozwój aktywności chrześcijańskiej widziany oczami podróżującego ks. Wyszyńskiego, wydawał się być ogromny, lecz nie przysłoniło to faktu, iż dostrzegał on tam „przesadną dyscyplinę, powierzchowną obyczajowość i przerost intelektualizmu kosztem autentycznego duszpasterstwa”. Zarzucał aktywności społecznej katolików w Niemczech brak „specyficznej duchowości”, co wiązał z „wpływami protestantyzmu”.

Lata 30-te to dla ks. Wyszyńskiego kolejny, nowy etap jego życia. Po epizodycznym okresie pracy w parafii w Przeczu. Kapłan ten został zaangażowany w cały szereg przedsięwzięć związanych z funkcjonowaniem diecezji. I tak od 1931 r. do wybuchu wojny pełnił posługę dydaktyczną w seminarium wrocławskim, które w tamtym czasie cieszyło się sławą znakomitego ośrodka teologicznego. Cały czas pozostawał również czynny naukowo. Na szczególną uwagę zasługuje jego praca redakcyjna przy periodyku „Ateneum Kapłańskie” istniejącym do dziś. W swej pracy pisarskiej na jego łamach skupiał się przede wszystkim na aktualnych problemach społecznych, a więc nad zagadnieniami „napięcia między dominującą wówczas ideologią kapitalizmu a wzrastającymi wpływami marksizmu i związanymi z tym wyzwaniem stojącymi przed Kościołem w Polsce”. Trzeba powiedzieć, że związków z tym pismem nie zerwał również w okresie powojennym, kiedy to udało mu się je wznowić przed przyjęciem sakry biskupiej w 1946 r. Natomiast jedną z ostatnich spraw jakie udało mu się zrealizować, było wsparcie na początku 1981 r. starań redakcji o podwyższenie nakładu pisma. Na krótko przed śmiercią dowiedział się o pozytywnym rezultacie tych zabiegów.

Pisząc o przedwojennych działaniach przyszłego prymasa, autor publikacji na każdym kroku śledzi również jego aktywność społeczną. W interesujących nas latach, bezpośrednio przedwojennych, zaangażował się w pracę chrześcijańskich związków zawodowych. Oczywiście niniejsze omówienie nie jest dobrym miejscem do opisu tejeż dzia-

łałości. Warto jednak zwrócić uwagę na ciekawy fakt pewnej polemiki z Akcją Katolicką, której nasz bohater zarzucał nadmierną aktywizację członków Kościoła, co wiązało się, jego zdaniem, z wyprowadzaniem ich ze świątyń „do sal parafialnych”. Tymczasem ks. Wyszyński widział raczej potrzebę przyciągania do Kościoła tradycyjnie antykatolickich środowisk robotniczych. Jego zbliżenie z robotnikami w tamtym okresie spowodowało, iż zaczęto o nim mówić jako o księdzu „czerwonym”, co autor omawianej monografii w sposób udany zbija argumentami. Opisujący w książce spór pokazuje również jak wielki był problem społeczny w Polsce w przededniu wojny. Zdaje się też, że do końca swego istnienia Drugiej Rzeczypospolitej nie udało się go rozwiązać. Droga społecznej i naukowej aktywności ks. Wyszyńskiego zawiodła go do Prymasowskiej Rady Społecznej, gdzie przyszło mu działać w ostatnim przedwojennym roku.

Osobnym okresem omówionym na kartach pracy jest czas wojny i okupacji. Trzeba tu nadmienić, że większość tego okresu spędził bohater pracy poza swą diecezją. Oczywiście może to budzić pytanie, czy w tej sytuacji winien on znaleźć się w pracy o wrocławskim okresie życia ks. Wyszyńskiego. Niemniej wydaje się, że autor wyszedł z założenia, iż nawet w sytuacji kilkuletniego pobytu poza diecezją nie przestał on być jej kapłanem. Ponadto bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych zaangażował się w odtwarzanie życia religijnego na jej terenie, co przerwała dopiero nominacja na biskupa lubelskiego. Po zajęciu Włocławka przez Niemców, zdaniem autora monografii, sytuacja ks. Wyszyńskiego była niezwykle trudna. Należał on bowiem do grona elity intelektualnej narodu, przeznaczonej w pierwszej kolejności do eksterminacji. Poza tym, w okresie okupacji cała diecezja wrocławska została przez okupantów właściwie unicestwiona, gdyż istnienia polskich struktur kościelnych na tym terenie Niemcy raczej nie dopuszczali. Wyjazd ks. Wyszyńskiego z jej terenu, który nastąpił niemal w ostatniej chwili, prawdopodobnie uratował mu życie. Zapoczątkował jednak wojenną tułaczkę przez Wrociszew, Lubelszczyznę, Zakopane, gdzie nawet został zaaresztowany przez gestapo, w końcu los rzucił go do Lasek w ramiona działalności duszpasterskiej w ramach Polskiego Państwa Podziemnego. Jak już wspomniano, kiedy tylko nadarzyła się możliwość ks. Wyszyński powracał do Włocławka. O skali spustoszenia w diecezji świadczyć może przytoczony przez ks. Niteckiego fakt, iż po opuszczeniu miasta przez Niemców było w nim dwóch księży, nie istniały natomiast żadne struktury diecezjalne. Dlatego w tym pierwszym powojennym okresie najważniejsza zdawała

się praca organizacyjna. I tu od początku trzeba było myśleć tak o rozpoczęciu formacji kapłańskiej, jak i organizacji prasy katolickiej. Stąd w stosunkowo krótkim, rocznym okresie czasu, udało się przy fundamentalnym zaangażowaniu ks. Wyszyńskiego położyć podwaliny pod powojenne Seminarium Duchowne, które niemal natychmiast rozpoczęło działalność, uruchomić pismo dla księży, stworzyć tygodnik „Ład Boży” oraz podjąć starania o reaktywację pisma „Ateneum Kapłańskie”. To ostatnie dzieło urzeczywistniło się, kiedy bohater publikacji był już biskupem lubelskim.

Podsumowując niniejsze omówienie, należy przyjąć punkt widzenia autora pracy, który zdaje się sugerować, iż nie można zapomnieć, że do trwającej przez 33 lata posługi prymasowskiej, ks. Wyszyński przygotowywał się przez 29 lat jako kapłan włocławski. Powyższa publikacja w całości dokumentuje tę tezę.

Piotr Sutowicz

Wosadnik. Modlitwy a kęrluše za katólskich Serbow

TOWARZYSTWO ŚW. CYRYLA I METODEGO

Budziszyn – Praga 2008, ss. 1132

1. WPROWADZENIE

Sobór Watykański II w swojej pierwszej konstytucji, poświęconej świętej liturgii, wyraźnie akcentuje, iż „liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10). Przypomina zarazem, że „życie duchowe [wiernych] nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii” (KL 12). Nowy *Wosadnik. Modlitwy a kęrluše za katólskich Serbow* przygotowany przez Towarzystwo Świętych Cyryla i Metodego z Budziszyna, a wydany w roku 2008 wspólnie z drezdeńsko-miśnieńską kurią biskupią, niewątpliwie wypełnia zadanie, jakie zachodzi w relacji pomiędzy liturgią a pobożnością ludową, na co wskazują zacytowane powyżej normy *Vaticanum II*.

Kolejne wydanie *Wosadnika*, wpisuje się w kilkunastoletnią już tradycję tworzenia i publikowania pomocy duszpasterskiej, jaką jest bez wątpienia modlitewnik, którym posługują się wierni skupieni w lokalnej wspólnoty Kościoła. Podkreślić należy, iż zgodnie z normami zawartymi w *Konstytucji o liturgii świętej* (zob. KL 13), modlitewnik

ten choć przeznaczony jest do korzystania przez katolickich Serbów, poprzez aprobatę biskupa diecezjalnego diecezji drezdeńsko-miśnieńskiej staje się częścią własną liturgii Kościoła partykularnego. Jego umiejscowienie w lokalnej wspólnotie diecezjalnej, wiąże się również z normami zawartymi w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (kan. 826 § 3), a także z zasadami wynikającymi z *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*. Modlitewnik ten zawiera bowiem kanoniczne zatwierdzenie przez kompetentnego ordynariusza miejsca¹.

2. STRUKTURA MODLITEWNIKA

Przystępując do omówienia struktury modlitewnika, należy podkreślić, iż zawiera on dziewięć rozdziałów.

W pierwszych dwóch rozdziałach zamieszczone zostały: wykaz skrótów zastosowanych w modlitewniku oraz wykaz skrótów biblijnych (w porządku alfabetycznym). Natomiast w dwóch ostatnich rozdziałach, zamieszczono dodatek z linią melodyczną do trzech litanii oraz alfabetyczny wykaz pieśni zawartych w modlitewniku. Zasadniczą część modlitewnika to rozdziały od trzeciego do siódmego.

Rozdział III przeznaczony został na modlitwy odmawiane indywidualnie oraz wspólnotowo. Zawiera on klasyczny układ modlitw: katechizmowe prawdy wiary, tzw. „modlitwy główne”; hymny; modlitwy o uświęcenie dnia (między innymi: pacierz poranny i wieczorny, jutrznia, modlitwa w ciągu dnia, nieszpory i kompleta); modlitwy związane z celebracją Eucharystii, a także samo *Ordo Missae*. Rozdział ten zawiera również rozważania do modlitwy różańcowej oraz litanie i nowenny. Ponadto na końcu rozdziału dołączone zostało pouczenie o zasadach zyskiwania odpustów.

Na uwagę zasługuje fakt, iż tzw. „modlitwy główne” zamieszczone zostały w języku narodowym oraz w języku łacińskim. Układ dwukolumnowy przyjęty został również w *Ordo Missae* oraz I, II, III i IV modlitwie eucharystycznej.

Zawartość rozdziału IV oparta została na celebrowanym przez Kościół misterium Paschalnym Chrystusa. Struktura rozdziału opiera się na celebracjach roku liturgicznego. Ponadto rozdział ten, zawiera obrzędy pogrzebu chrześcijańskiego.

Poprzez układ rozdziału V zostają przybliżone wiernemu środki zbawienia, jakie Kościół celebrowuje w sakramentach ustanowionych przez swego Pana. Zgodnie z podziałem przyjętym w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w pierwszej kolejności umieszczone zostały sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, następnie sakramenty uz-

drowienia oraz sakramenty w służbie komunii. Przy omawianiu każdego z nich znajduje się krótkie wprowadzenie. Istotne znaczenie ma zamieszczony w modlitewniku, zaczerpnięty z *Rytuału Rzymskiego*, przebieg celebracji kolejnych sakramentów. Wyjątkiem jest sakrament święceń, przy którym zamieszczono jedynie modlitwę w intencji neoprezbitera. W części poświęconej sakramentowi małżeństwa, zawarta została modlitwa na okoliczność jubileuszu 25-lecia, a także 50-lecia, czy też 60-lecia zawarcia sakramentu małżeństwa.

Rozdział VI zawiera kalendarz całego roku, a w nim wykaz uroczystości i świąt Pańskich oraz obchody liturgiczne poświęcone Matce Bożej i świętym. Na uwagę zasługuje wykaz uroczystości odpustowych wspólnot serbskich katolików, zgromadzonych wokół swoich 10 parafii.

Rozdział VII przeznaczony został w modlitewniku na część zawierającą śpiewy. Zamieszczone zostały w nim części stałe mszy (w języku łacińskim oraz serbskim) oraz pieśni na kolejne okresy roku liturgicznego, a także poświęcone Matce Bożej i świętym.

3. OCENA MERYTORYCZNA I FORMALNA MODLITEWNIKA

Przedstawiona powyżej struktura *Wosadnika* wskazuje, iż poprzez przyjęty w Modlitewniku układ, spełnia on zadanie, a zarazem funkcję pedagogiczno-katechetyczną, jaką stawia się publikacjom tego rodzaju². Wierni biorąc do ręki i korzystając z poszczególnych jego części, *de facto* poddają się stałej formacji pastoralnej, rozwijając w sobie, w ten sposób zaszczipiony w nich przez sakrament chrztu św. dar wiary.

„Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa” (KL 102), dlatego przechodząc poprzez kolejne etapy roku liturgicznego, jego najważniejsze celebracje, a także zawartego w nim *sanctorale*, wierny biorąc do ręki modlitewnik, może w rytmie i wydarzeniach biegnącego czasu, żyć jeszcze pełniej tajemnicą zbawienia. Zawarty w *Wosadniku* kalendarz, w naturalny sposób uwidacznia przenikanie *profanum* i *sacrum*. Pozwala to wiernym jeszcze lepiej odkryć zadanie uświęcania czasu i miejsc w jakich się znajdują.

Treść merytoryczna modlitewnika zawiera modlitwy do odmawiania indywidualnego, jak i wspólnotowego. Do praktykowania pobożności prywatnej przeznaczone zostały liczne modlitwy odmawiane indywidualnie. Jednakże nie brakuje w publikacji nabożeństw, a zwłaszcza modlitwy uświęcającej czas (Liturgii Godzin). Potwierdza to przytoczoną we wstępie tezę *Vaticanum II*, iż w liturgii zawiera się

szczyt wszelkiej działalności Kościoła. Tak postępując, nie zapomina się jednocześnie o szacunku dla modlitwy prywatnej.

Warto zauważyć, iż treść zamieszczonych w publikacji modlitw, zgodnie z wielowiekową tradycją, zawierają pragnienie uświęcania dnia, zwłaszcza jego początku i zakończenia. Ponadto nie brakuje w modlitewniku odniesienia do różnych sytuacji życiowych. W zamieszczonych modlitwach, wierny prosi o uświęcenie różnych wydarzeń, jakie spotykają jego samego lub wspólnotę, w której żyje.

Redaktorzy modlitewnika umieścili w nim modlitwy i teksty Mszy św. w dwóch językach: narodowym i łacińskim. Taki zabieg jest niewątpliwie wypełnieniem zadania, jakie przed Kościołami partykularnymi postawiła reforma soborowa. Uczynione to zostało zgodnie z poleceniami zawartymi w *Konstytucji o liturgii świętej* Soboru Watykańskiego II: „aby wierni umieli odmawiać lub śpiewać także w języku łacińskim stałe części Mszy św. dla nich przeznaczone” (KL 54). Modlitewnik posiada między innymi łacińskie: *Ordo Missae*, I, II, III i IV modlitwę eucharystyczną, śpiewy mszy łacińskiej (*Missa mundi*, *Missa de Angelis*), a także tzw. „modlitwy główne” z części katechizmowej.

4. OCENA OGÓLNA

Dokonując ogólnego podsumowania omawianej publikacji, należy stwierdzić, iż bez wątpienia jego najcenniejszym walorem są dwujęzyczne modlitwy i teksty mszalne.

Wypełnienie wspomnianych powyżej zaleceń reformy soborowej, wskazuje jednoznacznie na szczególną więź lokalnej wspólnoty z Kościołem w Rzymie, a zwłaszcza z Następcą św. Piotra. Wierni posługujący się modlitewnikiem w języku narodowym, mają możliwość korzystania z tekstów łacińskich. Ich dostępność oraz stosowanie w modlitwach indywidualnych, jak i wspólnotowych, podkreśla również więź z Kościołem w Jego wymiarze partykularny, jak i powszechnym. Daje to równocześnie gwarancję na dalszą pielęgnację oraz jeszcze bardziej świadome wychowywanie następnych pokoleń wiernych we właściwym rozumieniu katolicyzmu Kościoła. Łatwość dostępu do tekstów łacińskich, sprawia ponadto, iż każdy wierny przemieszczający się w świecie, mając w ręku „swój modlitewnik”, będzie mógł modlić się z ludźmi innych kultur i narodów oraz dogodnie włączyć się w celebracje liturgiczne, zwłaszcza w celebrację Eucharystii.

Reasumując należy stwierdzić, iż nowy *Wosadnik* jest ważnym narzędziem apostołstwa w Kościele partykularnym. Każdego, kto go

weźmie do ręki, już same treści w nim zawarte uczą, a zarazem wychowują. Modlitewnik staje się więc wielką pomocą do permanentnej formacji liturgicznej. Jej owocem w życiu wiernych będzie zatem: pełniejszy, bardziej świadomy i czynny udział w obrzędach liturgicznych, do czego na mocy chrztu lud chrześcijański jest uprawniony i zobowiązany (por. KL 14).

Przypisy:

¹ Zob. KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Poznań 2003 nr 16.

² Zob. *Modlitewniki*. W: *Leksykon Liturgii*. Red. B. Nadolski. Poznań 2006 s. 954-949.

Ks. Mariusz Majewski

Ks. MARIUSZ ROSIK

Sprawozdanie ze zjazdu Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski oraz komentatorów serii:
Nowy Komentarz Biblijny
(Warszawa 03.06.2008)

3 czerwca 2008 r. odbyło się w Warszawie, w budynku Konferencji Episkopatu Polski, kolejne spotkanie biblistów – autorów Nowego Komentarza Biblijnego, połączone ze spotkaniem Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy KEP. W zjeździe wzięło udział około 20 osób, a przewodniczył mu ks. abp Marian Gołębiowski, przewodniczący Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy KEP. Spotkanie rozpoczęło odczytaniem protokołu z poprzedniego spotkania, które miało miejsce w Katowicach w grudniu 2006 r. Po odczytaniu protokołu ks. prof. S. Hareźga wygłosił referat, pt. *Stan duszpasterstwa biblijnego w Polsce w perspektywie Synodu Biskupów na temat Słowa Bożego*. Prelegent stwierdził, że wierni najczęściej spotykają się ze Słowem Bożym w ramach liturgii, katechizacji i niekiedy w ramach spotkań grup modlitewnych czy formacyjnych. Wydaje się, że Kościół w Polsce mocno zaangażowany jest w przekaz treści biblijnych dzieciom i młodzieży (zwłaszcza na katechezie), natomiast słabo jest jeszcze rozwinięte

duszpasterstwo biblijne wśród osób dorosłych. Warto jednak zauważyć, że indywidualna i wspólnotowa lektura Biblii staje się coraz bardziej powszechna w polskim duszpasterstwie. Niezwykle pomocna jest w tym względzie metoda *Lectio divina*, upowszechniana w różnych ośrodkach duszpasterstwa biblijnego. W niektórych diecezjach pojawiły się szkoły Słowa Bożego. Coraz więcej jest także parafii, w których działają kręgi biblijne. Wszystkie te inicjatywy są odpowiedzią na wołanie Jana Pawła II, który mówił: „Mamy karmić się Słowem, aby Słowo przekazywać w dziele ewangelizacji”.

Kolejnym punktem spotkania stało się omówienie spraw dotyczących *Nowego Komentarza Biblijnego*. Ks. prof. A. Paciorek przekazał informacje na temat stanu aktualnego *Nowego Komentarza Biblijnego*. Dotychczas ukazało się sześć tomów komentarza. W najbliższych miesiącach ukazą się komentarze do Księgi Daniela, drugi tom komentarza do Ewangelii Mateusza. Ks. prof. A. Paciorek zaprezentował koncepcję serii zatytułowanej *Mały Komentarz Biblijny*. Komentarz taki miałby bardziej nachylenie duszpasterskie; byłby pozbawiony przypisów, ale za to zaopatrzone w krótkie teksty Ojców Kościoła. Prelegent skierował do wszystkich obecnych zaproszenie na jednodniowe Sympozjum w KUL poświęcone wyżej wymienionej serii, które miałyby się odbyć na wiosnę 2009 roku.

Kolejnym punktem spotkania była prezentacja objaśnień do nowego Mszału Maryjnego. Książka *Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie* ukazała się nakładem wydawnictwa „Jedność” w serii: *Biblia – Liturgia – Życie*. Prezentacji dokonał ks. prof. H. Witczyk. Księga ta niezwykle pomocna w liturgii, otwiera serię innych komentarzy do formularzy mszalnych.

Aktualności biblijne w świetle działalności Stowarzyszenia Bibliistów Polskich przedstawił ks. M. Rosik. Wspominał o przygotowanej do druku trzypomowej *Teologii Nowego Testamentu*, która ukazać się ma nakładem Wydawnictwa Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM w serii: *Bibliotheca Biblica*. W tej samej serii z okazji roku św. Pawła ukazą się dwie pozycje: *Życie chrześcijanina w świetle listów św. Pawła* – s. prof. E. Jezierskiej OSU oraz *Powołanie Pawła w przekazie Dziejów Apostolskich* – ks. R. Orłowskiego. Z tej samej okazji we Wrocławiu zorganizowane zostaną w sierpniu 2008 r. „Wrocławskie Dni Duszpasterskie” poświęcone postaci i myśli św. Pawła. W ramach Stowarzyszenia Bibliistów Polskich ks. Ostański przygotowuje kolejny, trzeci tom *Polskiej bibliografii biblijnej*. We Wrocławiu w czerwcu 2008 r. studia ukończy pierwsza grupa studentów Podyplomowych Studiów Biblijnych przy PWT. Jest to grupa około 70

osób, którzy przez dwa lata słuchali wykładów prowadzonych przez członków Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Od października 2008 roku ogłoszony jest drugi nabór na Podyplomowe Studia Biblijne. Członkowie Stowarzyszenia Biblistów Polskich przygotowali i przeprowadzili we Wrocławiu we współpracy z Towarzystwem Biblijnym w Polsce promocję ekumenicznego wydania Nowego Testamentu i Psalmów. Promocja objęła młodzież szkół średnich i studentów oraz alumnów MWSD. Spotkanie zakończyła ożywiona dyskusja na temat inicjatyw wydawniczych, wolne wnioski i wstępne wyznaczenie daty kolejnego spotkania.

