

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Colloquia Theologica Adalbertina

Studia  
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Nr 5

Koszalin 2000

„Colloquia Theologica Adalbertina.

Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 5(2000)

ISSN-1230-0780

Kolegium Redakcyjne

Ks. dr ZYGMUNT CZAJA (Redaktor Naczelny), ks. dr ANTONI KŁOSKA,  
ks. dr MARIUSZ KOŁACIŃSKI, ks. dr ZDZISŁAW KROPLEWSKI,  
ks. dr EDWARD SIENKIEWICZ, ks. dr MAREK ŻEJMO

Recenzenci numeru:

Ks. prof. dr hab. JANUSZ CZERSKI  
Ks. prof. dr hab. IGNACY DEC  
Ks. prof. dr hab. PIOTR JASKÓŁA  
Ks. prof. dr hab. STANISŁAW KULPACZYŃSKI  
Ks. prof. dr hab. IRENEUSZ MROCZKOWSKI  
Ks. prof. dr hab. WINCENTY MYSZOR  
Ks. prof. dr hab. IRENEUSZ WERBIŃSKI  
Ks. prof. dr hab. TADEUSZ ZASĘPA

Redakcja techniczna, skład, łamanie  
Jarosław Sawka

Adres redakcji: Wyższe Seminarium Duchowne  
ul. Seminaryjna 1  
75-950 Koszalin  
faks 094/342-29-61  
telefon 094/342-54-77

Druk: Wydawnictwo „Feniks”, Koszalin, ul. Zwycięstwa 137, tel. 342-79-21 wew. 274  
Objętość 10 aw., format B-5, nakład 300 egz.

SPIS TREŚCI

Ks. Biskup Marian GOŁĘBIEWSKI  
Przedmowa ..... 7

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

Ks. Dariusz JASTRZĄB  
Antropologiczne wątki twórczości Fiodora Dostojewskiego ..... 11

Ks. Mariusz KOŁACIŃSKI  
Teologia moralna pomiędzy sceptycyzmem a intelektualną odpowie-  
dzialnością ..... 21

Ks. Edward SIENKIEWICZ  
Polski paradygmat wolności ..... 35

Ks. Marek ŻEJMO  
S. Kirkegaarda genetyczna koncepcja jaźni ..... 47

TEOLOGIA BIBLIJNA, PATRYSTYCZNA I HISTORYCZNA

Ks. Janusz LEMAŃSKI  
Dlaczego Jahwe, nasz Bóg, jest jedynym Bogiem? Refleksje egzegetycz-  
no-teologiczne nad tekstem PWT 6,4-9 ..... 59

Ks. Tomasz SZUGALSKI  
Polskie nauczanie religijne w kościele św. Jana Chrzciciela i św. Jana  
Ewangelisty w Pile w XIX w. .... 69

TEOLOGIA PRAKTYCZNA I KANONICZNA

Ks. Zygmunt CZAJA  
Kształtowanie sumienia według Kazimierza Sośnickiego ..... 87

Ks. Zdzisław KROPLEWSKI  
Pojęcie i kryteria racjonalności rozumowania ..... 99

Ks. Piotr SZCZEPANIUK  
Powstanie, historia i terytorium diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej ..... 123

Mikołaj ZYMOMRJA  
Ksiądz Augustyn Wołoszyn. Życie i działalność ..... 133

## *Przedmowa*

Obecny rok daje szczególną okazję do świętowania. W skali kościoła powszechnego przeżywamy wielki jubileusz 2000 lat chrześcijaństwa, a mając na uwadze nasz kościół lokalny – świętujemy 1000-lecie ustanowienia biskupstwa w Kołobrzegu. Świętować można na różne sposoby i tak też dzieje się w naszej Koszalińsko-Kołobrzeskiej Diecezji. Wiele wydarzeń zapewne na trwałe wpisze się do dziedzictwa kultury jako książki, obrazy, przedstawienia teatralne, utwory muzyczne, pomniki, sympozja naukowe. W szeregu tych świadectw twórczości znalazł się kolejny numer „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich”.

Przeżywam wielką radość mogąc zobaczyć kolejny numer rocznika, który jest owocem twórczego przeżywania czasu przez środowisko naukowe związane z Sekcją Koszalińską Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Po kilkuletniej przerwie ukazuje się piąty numer „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich”. Stało się to w nowej rzeczywistości. Jako Wyższe Seminarium Duchowne i Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej stanowimy teraz sekcję Wydziału Teologicznego. To przeobrażenie nadało nową jakość naszemu środowisku naukowo-dydaktycznemu. Miało to swój wpływ na nasz periodyk naukowy, który od tego numeru ukazywać się będzie w serii „Colloquia Theologica Adalbertina”.

Nowe miało swój wpływ na okładkę i na układ treści, który został uporządkowany według schematu wynikającego ze struktury Wydziału Teologicznego. W ten sposób mamy do czynienia z trzema blokami tematycznymi: teologią systematyczną, teologią biblijną, patrystyczną i historyczną oraz teologią praktyczną i kanoniczną. Każdy z dziesięciu artykułów jest cennym wkładem w rozwój nauki. Jednocześnie każdy z autorów pisząc swój artykuł przyczynił się do realizacji słów papieża Jana Pawła II z encyklik „Fides et ratio”: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. Szczególnie cieszy mnie obecność artykułów treściowo związanych z historią i ludźmi naszej małej ojczyzny nad Morzem Bałtyckim.

Wszystkim autorom dziękuję za twórczy wysiłek a Redakcji życzę wytrwałości przy kolejnych rocznikach.

Ks. prof. dr hab. Marian Gołębiowski  
Biskup Koszalińsko-Kołobrzeski

**TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA**

**Ks. DARIUSZ JASTRZĄB**  
(WT UAM)

## **ANTROPOLOGICZNE WĄTKI TWÓRCZOŚCI FIODORA DOSTOJEWSKIEGO**

Trwające od wielu lat zainteresowanie twórczością Fiodora Dostojewskiego ma związek ze zmianami geopolitycznymi, które w tym stuleciu zaszły na Starym Kontynencie. On sam nazywany jest wprost *prorokiem* naszych czasów<sup>1</sup>. Jego jasnowidzenie wzbudza nieustannie zdziwienie z powodu przenikliwej analizy społeczeństw i to zarówno kultury zachodniej, jak i wschodniej Europy, postrzeganych w perspektywie rodzących się w XIX wieku ideologii nihilistycznych czy ateistycznych. Wystarczy sięgnąć do *Biesów*<sup>2</sup>, by przekonać się o trafności opinii kreującej pisarza na wizjonera i demaskatora rodzącej się wówczas epoki totalitaryzmów. Właśnie aspekt profetyczny stanowi jeden z wiodących przyczynków niegasnącego zainteresowania jego spuścizną literacką. Poszukując odpowiedzi na pytanie o źródła tej nadzwyczajnej umiejętności prognozowania, odkrywamy pisarza jako wnikliwego znawcę tajemnicy człowieka. Chcąc dogłębnie zrozumieć jakość i bogatą zawartość merytoryczną jego prozy w aspekcie antropologicznym, należy przede wszystkim wniknąć w jej wielowymiarową strukturę. W splocie powieściowych biografii odkrywamy wtedy Dostojewskiego–psychologa, by ostatecznie zasmakować w treściach ukazywanych przez Dostojewskiego–metafizyka, penetratora ludzkiego ducha.

### **1. Psychologiczny i metafizyczny kontekst antropologii pisarza**

Fabularną kompozycję planu powieści Dostojewskiego stanowi siatka licznych wątków przecinających się i tworzących wartką i zaskakującą akcję. Pod tym względem konstrukcja jego powieści przypomina obrazy Jana Matejki, gdzie na ograniczonej kwadraturze przestrzennej jest jakby za dużo postaci. Również u autora *Idioty*, skondensowanie w krótkiej jednostce czasowej licznych wydarzeń oraz pojawianie się bohaterów o zróżnicowanej kolorystyce

---

<sup>1</sup> H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, s. 219.

<sup>2</sup> F. Dostojewski, *Biesy, Dzieła wybrane*, t. 3, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, PIW, Warszawa 1984.

osobowościowej i światopoglądowej wywołuje u czytelnika wrażenie *polifonii*<sup>3</sup> czy *ekspresji ikonograficznej*<sup>4</sup>. Jak zauważa M. Bachtin, Dostojewski „myślał o swoim świecie zasadniczo w przestrzeni, a nie w czasie”. Ta stylistyczna tendencja *zagęszczania przestrzeni*, prowadzi ostatecznie do „dramatyzacji [...] przeciwieństw wewnętrznych i stadiów wewnętrznego rozwoju człowieka, dokonującej się przez pomieszanie bohaterów z ich sobowótami, z diabłem, z ich *alter ego*, z ich karykaturą”<sup>5</sup>. Służy to, między innymi, do zademonstrowania bogatego świata psychicznego człowieka, co też autor *Zbrodni i kary* czyni w sposób na owe czasy nowatorski, do dziś zdumiewający przenikliwością i trafnością intuicji artystycznej. Stąd Dostojewski uważany jest nawet za tego, który jeszcze przed Z. Freudem odkrył podświadomość<sup>6</sup>. I choć N. Bierdiajew zdecydowanie występował przeciwko utożsamianiu pisarza z psychologią<sup>7</sup>, to nikt nie może zaprzeczyć, że autor *Łagodnej* po mistrzowsku wprowadza czytelnika w skomplikowane mechanizmy podświadomości, w sferę preintencjonalną decyzji, w często nieuświadomione przyczyny i motywacje ludzkich zachowań.

Ale i ten poziom, odzwierciedlający psychiczny świat bohaterów, nie odślania w pełni najistotniejszych wartości prozy pisarza. Pogłębiony jest on o metafizyczną zawartość powieści. Sam Nikołaj Bierdiajew [N. Berdjaev, Nicolas Berdiaeff] nazwał Dostojewskiego największym metafizykiem rosyjskim<sup>8</sup>. Dopiero ta perspektywa pozwala najpełniej odkryć pisarza jako „*wielkiego antropologa*”<sup>9</sup>, znawcę człowieka, penetratora *kosmosu* ludzkiego wnętrza. Zasadniczo Dostojewski nie stara się jak np. L. Tołstoj uchwycić procesów historiozofii, w których prawidła nieuchronnie wkomponowany jest byt ludzki. Interesuje go to, co w człowieku pierwotne, archetypiczne, co decyduje, że człowiek jest tym, kim jest. Jego oryginalna analiza antropologiczna, przekazana językiem artysty operującego kategoriami religijnymi, ma charakter pneumatologiczny<sup>10</sup>, czyli dotyczący także zagadnień duszy ludzkiej. To właśnie dusza ludzka jest tym subtelnym i właściwym *proscenium* akcji jego powieści, gdzie

<sup>3</sup> M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1992, s. 13.

<sup>4</sup> P.N. Evdokimov, *Gogol' e Dostoevskij ovvero la discesa agli inferi*, Edizioni Paoline, Roma 1978, s. 228.

<sup>5</sup> M. Bachtin, *Dostoevskij...*, dz. cyt., 41 [tłum. na j. polski autora].

<sup>6</sup> Por. G. Cristaldi, *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 41; J. Madaule, *Fedor Dostoevskij*, Borla editore, Torino 1965, 168, 174; P.N. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova Ed., Roma 1972, s. 95.

<sup>7</sup> Por. N. Berdiaeff, *L'esprit de Dostoevski*, dz. cyt., s. 27.

<sup>8</sup> G. Riconda, *Introduzione*, w: N. Berdjaev, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo*, Mursia, Milano 1992, s. 29.

<sup>9</sup> N. Berdjaev, *La rivelazione dell'uomo nell'opera di Dostoevskij*, w: AA.VV., *Il dramma della libertà*, La Casa di Matriona, Milano 1991, s. 124.

<sup>10</sup> Por. Tenze, *L'esprit de Dostoevski*, dz. cyt., s. 27.

w sposób genialny potrafią uchwycić i przedstawić niełatwy do opisanego moment intymnej relacji człowieka z Bogiem.

Antropologia posiadająca takie Bosko-ludzkie odniesienie jest właściwie literacką próbą odczytania duchowego *itinerarium* człowieka poszukującego ostatecznej racji swego istnienia. W tym celu pisarz zanurza się w przestrzeń wnętrza, w «*duszę duszy*», w *obnażoną* otchłań serca, jak to określa chrześcijańska mistyka na Wschodzie<sup>11</sup>. Obszar ten określony jest przez pisarza jako *podziemie* (bohaterem *Notatek z podziemia* jest podmiot świadomościowy). Bardzo sugestywny obraz *podziemia* posłużył Dostojewskiemu do wyrażenia swych przemyśleń na temat tej części duszy ludzkiej, w której mają początek wszystkie motywy działania i postępowania, gdzie rodzą się decyzje wyborów pomiędzy dobrem a złem, skąd wypływają pragnienia, namiętności, potrzeby, iluzje, gdzie kształtuje się sens istnienia w ogólności. W swojej drobiazgowej analizie autor *Notatek z podziemia* dociera do złożonej struktury naszej podświadomości, gdzie trwa nieustanna śmiertelna batalia pomiędzy – jak to określa Dymitr Karamazow – biegunami „*Madonny*” i „*Sodomy*”<sup>12</sup>. W tak spolaryzowanej strukturze duchowej tajemnicy nieprawości towarzyszy równie tajemniczy wysiłek „*nakreślenia nowego horyzontu agatologicznego*”<sup>13</sup>. *Podziemie* byłoby więc tą warstwą wnętrza ludzkiego, która jest najtrudniejsza do odkrycia, a dla pisarza stanowi obszar penetracji rdzenia życia psychicznego, duchowego i moralnego człowieka. Każdy bohater jego powieści jest nosicielem tej rzeczywistości spirytualnej.

## 2. Pojęcia «duszy» i «rosyjskiego ludu»

Gdybyśmy chcieli – jak to uczynił bliski ideowo Dostojewskiemu N. Bierdiajew – przedstawić «rosyjską duszę» w kategoriach przestrzennych, to należałoby porównać ją do rozległego obszaru bezkresnej Rosji, kraju po części europejskiego, po części zaś azjatyckiego. Olbrzymie połacie tego kraju stanowią odzwierciedlenie „*geografii rosyjskiej duszy*”. Dokonując za N. Bierdiajewem analogii pomiędzy «rosyjską duszą» a terytorium Rosji, odkrywamy istotne znamiona tejże duszy dającej się określić takimi kategoriami opisowymi jak nieuchwytność granic, bezmiar, napięcie nieskończoności. Dwa bieguny Wschodu i Zachodu, pomiędzy którymi ten kraj się rozpościera, określają

<sup>11</sup> Por. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Ed. Oientalia Christiana, Roma 1985, s. 86–87.

<sup>12</sup> Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 3, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1984, s. 133.

<sup>13</sup> H. Brzoza, *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, UMK, Toruń 1995, s. 163.

przede wszystkim bipolarny i permanentny antagonizm kulturowy i cywilizacyjny. Zastosowanie tej zależności do zilustrowania obrazu «rosyjskiej duszy» oznacza, że z jednej strony jest ona kontemplatywna, ascetyczno-monastyczna (Azja), z drugiej zaś strony obecny jest w niej element sił pogańskich i destrukcyjnych (Europa)<sup>14</sup>.

«Rosyjska dusza» zawieszona pomiędzy tymi dwoma biegunami, pozostając nieustannie w wewnętrznym napięciu, jeśli nie odnajdzie równowagi i pokoju, niechybnie zostaje pochłonięta przez jedną z ekstremalnych sił. Tak więc, jeżeli przeważałby faktor ascetyczno-monastyczny, dokonuje się w niej absolutyzacja idei Boga bez pozostawienia miejsca dla idei człowieka. Mamy wtedy do czynienia z „unilateralnym monofizytyzmem”. Z drugiej strony, jeżeli duszę rosyjską zdominuje siła dionizyjaska, natychmiast rodzą się w niej idee nacjonalistyczne, rewolucyjne i rebelianckie<sup>15</sup>. N. Bierdiajew, który uczył się od Dostojewskiego pojmowania ducha rosyjskiego, stwierdza, że ta specyficzna *coincidentia oppositorum* czynnika apokaliptycznego i nihilistycznego, czyli w konsekwencji religijnego i ateistycznego, nie pozwala Rosjaninowi na trwałe osadzenie w kulturze czy w historii, nie pozwala na osiągnięcie szczęścia tu na ziemi. Przeciwnie, wywołuje w spolaryzowanej antynomicznie «rosyjskiej duszy» poczucie oczekiwania i pragnienie odnalezienia sił w innym życiu, „w nowej ziemi i w nowym niebie”. Nawet nihilizm rosyjski, pojęty przez Dostojewskiego jako „zdeprawowany duch apokaliptyczny” paradoksalnie zmierza (w sposób negatywny) do tego celu<sup>16</sup>. Sam pisarz postrzega jednak ocalenie Rosjan w biegunie religijnym, mistycznym (biegun Azji)<sup>17</sup>.

Literacką, spersonifikowaną ilustracją «rosyjskiej duszy» jest bohaterka *Idioty* – Nastasja Filipowna, o której Gania wyraża się, iż jest „to niesłychanie typowa Rosjanka”<sup>18</sup>. Balansuje ona pomiędzy przyciągającą, unicestwiającą siłą kupca Rogożyna a ocalającą i czystą miłością księcia Myszkina. Wspomniany już N. Bierdiajew podobnie obarcza «rosyjską duszę» desygnatem kobiecości. Przeniknięta współczuciem i mądrością, w syntonii z pierwiastkiem męskim staje się płodna i twórcza, jednak zdominowana przezeń gwałtem, zionie destrukcją i rozpaczą<sup>19</sup>. Nie inaczej dzieje się z Nastasją Filipowną, którą w ostat-

<sup>14</sup> Por. N. Berdjaev, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Mursia, Milano 1992, 48; G. Riconda, *Introduzione*, w: Tamże, s. 7.

<sup>15</sup> Por. Tamże, s. 34.

<sup>16</sup> Por. N. Berdiaeff, *L'esprit de Dostoevski*, Stock, Paris 1974, 16–19; Tenże, *L'idea russa...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>17</sup> Por. *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini 1860–1881*, red. L. Dal Santo, Vallecchi, Firenze 1981, s. 47.

<sup>18</sup> F. Dostojewski, *Idiota, Dzieła wybrane*, t. 2, tłum. Jerzy Jędrzejewicz, PIW, Warszawa 1984, s. 139.

<sup>19</sup> Por. N. Berdjaev, *L'idea russa...*, dz. cyt., s. 34.

niej scenie powieści odnajdujemy na marach w domu – *grobie* Parfiana Rogożyna. Dostojewski piszący swe powieści w sposób ikonograficzny sięga tutaj do tradycji Kościoła wschodniego, gdzie prawda zmartwychwstania ukazywana i rozumiana jest z jednoczesnym zstąpieniem Chrystusa do piekieł. Imię Nastasja wywodzi się od greckiego *anastasis* – zmartwychwstanie, nazwisko zaś Baraszkowa jest pochodną od rosyjskiego słowa *baraszek* – baranek<sup>20</sup>. Poprzez semantyczną analizę imienia wspomnianej bohaterki możemy wywnioskować, że «rosyjska dusza» odnajduje wyzwolenie z dualizmu i antynomii w odkupieńczej misji Baranka.

W przekonaniu Dostojewskiego najbliższej tej rzeczywistości soteriologicznej znajduje się «rosyjski lud». Autor *Wspomnień z domu umarłych* znał życie prostego ludu. Już jako dziecko spotykał cierpiącą biedotę w szpitalu, gdzie jego ojciec pracował jako lekarz. Jeśli wierzyć jednak W. Sołowjowowi, to jego poglądy na temat ludu wykrystalizowały się ostatecznie podczas zesłania na Syberię za przynależność do grupy rosyjskich fourierystów. To właśnie tam, żyjąc pośród katorżników, pisarz najpełniej zrozumiał „co mu zabrali najlepsi przedstawiciele inteligencji”, a mianowicie „wiarę w Boga i świadomość swojej grzeszności”<sup>21</sup>.

R. Guardini, dla którego kwestia ludu stanowi kluczowe zagadnienie wprowadzające w rozumienie *świata religijnego* w twórczości Dostojewskiego, uważa, że pojęcie «lud rosyjski» posiada charakter pierwotny, esencjalny, w pewien sposób priorytetowy, że pisarz uczynił z niego wręcz „byt mityczny”<sup>22</sup>. Dzieje się tak dlatego, że każdy z przedstawicieli ludu, będąc ze swej natury *homo symbolicus*, łatwiej absorbuje treści religijne. Sprawności tej nabywa niejako sam przez się, przez swój własny sposób egzystowania, tak bardzo powiązany ze zjawiskami o charakterze elementarnym, takimi jak narodziny, cierpienie, śmierć, przez nieustanny kontakt z ziemią, słońcem, przyrodą, doświadczając cykliczności pór roku. Tak jak twarz człowieka objawia stan jego duszy, tak świat w sposób symboliczny komunikuje Boga. Przedstawiciel «rosyjskiego ludu» jest tym, który, znając „język symboliczny” natury, pozostaje w swym istnieniu „otwarty” na wymiar nadprzyrodzony. Żyjąc w bliskości świata stworzeń, intuicyjnie wyczuwa obecność i tajemnicę jego Stwórcy<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Por. E. Mikiciuk, „*Chrystus w grobie*” i rzeczywistość *anastasis*, „Znak” (10) 1999, s. 122–125.

<sup>21</sup> Por. W. Sołowjow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego 1881–1883, Mowa pierwsza*, tłum. J. Zychowicz, *Wybór pism*, t.3, W drodze, Poznań 1988, s. 136–137.

<sup>22</sup> Por. R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij. Studi sulla fede*, Morcelliana, Brescia 1980, s. 13 n.

<sup>23</sup> Por. Tamże, s. 15n.

Niejednokrotnie zarzucano Dostojewskiemu idealizację tegoż «ludu». Rzeczywiście, w początkowym okresie swojej twórczości (przed zsyłką) opis *biednych i poniżonych* zabarwiony był dużą dozą sentymentalizmu. Po powrocie z katorgi Dostojewski pozbywa się łzawych opisów ludzkiej niedoli. Jeśli nawet przedstawiciel ludu ukazywany jest przez niego jako „niewolnik życia” podlegający wpływom namiętności, wywołujący przemoc, okrucieństwo, popadający w pijaństwo i inne nałogi, to ostatecznie jest w nim obecne dobro<sup>24</sup>.

Charakterystycznym wyróżnikiem ludu rosyjskiego, według Dostojewskiego, jest pokora i skruca przed Bogiem. Nie znajdując tych cnót pośród inteligencji rosyjskiej niejednokrotnie poddawał ją ostrej krytyce. W przekonaniu pisarza bowiem, są to kategorie zasadniczo wpływające na jakość życia. Człowiek, który w swej pokorze żałuje za grzechy, jest ocalony, gdyż zdolny jest na dobrowolne przyjęcie cierpienia. Cierpienie zaaprobowane ze względu na miłość do stworzenia i Stwórcy, a nieprowadzące do rozpacz, posiada – w przekonaniu Dostojewskiego – moc zadośćuczynienia za popełnione grzechy. Tak pojęta ekspiacja prowadzi w konsekwencji do transformacji.

### 3. Tragizm istnienia obdarzonego wolności

Podążanie w kierunku przemiany duchowej wpisane jest jednak w długi proces wewnętrznych doświadczeń. Bohater Dostojewskiego jest w tym procesie tragiczny<sup>25</sup>, przede wszystkim dlatego, że w jego życiu istnieje niewytłumaczalna obecność zła, którego – przynajmniej potencjalnie – nie można wykluczyć z egzystencji ludzkiej. Sama możliwość upadku w zło sprawia, że człowiek odnajduje swój los jako tragiczny. Zło jest czynnikiem dekomponującym i rozbijającym integralność struktury wnętrza ludzkiego. Chodzi tu o *rozdarcie* wewnętrzne, którego egzemplifikację odnajdujemy w obrazach psychopatologicznych zachowań niektórych postaci twórczości dostojewiańskiej. Już w mło-

<sup>24</sup> Por. Tamże, s. 14–15.

<sup>25</sup> O przynależności F. Dostojewskiego do grona twórców obdarzonych tak zwaną „wiedzą tragiczną” czy „świadomością tragiczną”, w sensie arystotelesowskiego pojmowania terminu „tragedia” (*mimesis*, forma dramatyczna, *katharsis*), przekonany jest na przykład K. Jaspers. Filozof usytuowuje twórczość pisarza na linii interpretowania tragiczności istnienia człowieka uobecnionej już w literaturze antycznej (Homer, Aj-schylos, Sofokles, Eurypides). Por. K. Jaspers, *O tragiczności*, w: Tenże, *Filozofia egzystencji*, PIW, Warszawa 1989, 322–323. Z opinią Jaspersa zgodni są inni badacze: por. V. Ivanov, *Dostoevskij: Tragedia. Mito. Mistica*, il Mulino, Bologna 1994; A. Posacki, „Tragizm inicjacyjny” u F. Dostojewskiego według W. Iwanowa, *Forum Philosophicum*, t. 3, Kraków 1998, 111–131; A. Belyj, *La tragedia della creazione. Dostoevskij e Tolstoj*, *Il Nuovo Areopago*, 2(1987), s. 35.

dzieńczym utworze pisarza zatytułowanym *Sobowtór*<sup>26</sup> spotykamy bohatera, który jest *rozdwójony* na realnego i tego schizofrenicznie drugiego.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o przyczyny tragiczności istnienia, pisarz, jak już zauważyliśmy, odkrywa wewnętrzną dychotomię ludzkiego ducha. Według Dostojewskiego tylko w przestrzeni ducha możemy odnaleźć wytłumaczenie jego tragiczności. Bierze ona początek w nieporządku wprowadzonym przez grzech pierwotny niweczający jedność struktury wewnętrznej czyli w utracie pierwotnej syntonii bytowej, którą człowiek był obdarzony przy stworzeniu.

W sytuacji *post peccatum* nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż problem zła w tej perspektywie antropologicznej jest nierozdzielnie związany z zagadnieniem wolności. Przy jego określeniu pisarz rosyjski, ukształtowany w kulturze i tradycji Kościoła wschodniego, przyjmuje stanowisko Ojców greckich (Grzegorz z Nyssy). Wolność ma tu dwojaki charakter. Z jednej strony istnieje wolność otrzymana przez człowieka w Raju, nazwana *eleutheria*. Z drugiej strony, po grzechu pierwotnym człowiek doświadcza wolności określonej jako *proairesis*, w granicach której zdolny jest do dokonania wyboru między dobrem a złem<sup>27</sup>.

Podział ten koresponduje z augustyńskim pojmowaniem wolności, wyodrębniającym *libertas maior* (wolność chrześcijańską) i *libertas minor* (wolność naturalną)<sup>28</sup>. Bardzo często bohater z powieści Dostojewskiego, powołany do pełnej wolności w wymiarze *eleutheria – libertas maior*, zamiast wybierać dobro, zamienia – w sposób absurdalny – wolność w samowolę, co prowadzi nieuchronnie do uwikłania w zło. To zaś pogłębia – w aspekcie ontologicznym – dezintegrację bytu ludzkiego, powodując bipolarne *rozwarstwienie* struktury duchowej na świętą i skażoną grzechem. W tak zarysowanej perspektywie, wewnętrzna dezintegracja, rozłam jedności pierwotnej człowieka manifestuje się przede wszystkim w obrębie życia moralnego podmiotu.

Przyczyny przemianowania wolności w samowolę autor *Braci Karamazow* dopatruje się w braku harmonii pomiędzy poziomami rozumu i serca (pojętego w sposób biblijny). Nie będąc fideistą jest przekonany, że odseparowanie inteligencji od miłości prowadzi w konsekwencji do przyjęcia logiki *Biesów*, powodującej bezduszne i destrukcyjne działanie człowieka niczym Lucyfera w *Piekle dantejskim*<sup>29</sup>. Przy uwzględnieniu tych założeń, rozumiemy dlaczego tak zapalczywie sprzeciwia się każdej propozycji ateistycznej, obiecującej wyzwolenie z tragizmu, przy jednoczesnym ignorowaniu znaczenia miłości. Miłości, która

<sup>26</sup> F. Dostojewski, *Sobowtór, Dzieła wybrane*, t. 3, tłum. S. Pollak, PIW, Warszawa 1984.

<sup>27</sup> T. Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>28</sup> Por. A. Trapé, *Agostino, Introduzione alla dottrina della grazia. Grazia e Libertà*, Città Nuova, Roma 1990, s. 68–98.

<sup>29</sup> Por. R. Guardini, *Il mondo religioso...*, dz. cyt., s. 265.



w swej pełni jest nieosiągalna bez wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną i nieśmiertelność. Pozwala to na wysnucie konkluzji, że tragizm egzystencji człowieka, odczuwany choćby na poziomie moralnym, związany jest tutaj ściśle z kontekstem religijnym.

#### 4. Cierpienie miejscem oczyszczenia

Jak już wspomnieliśmy wcześniej, wizja człowieka u Dostojewskiego naznaczona jest tragizmem. Dzieje się też tak dlatego, że w jego spuściźnie prozatorskiej odnajdujemy obecność *katharsis*, niezbywalnego składnika tragedii greckiej. Tak jak Arystoteles w *Poetyce*<sup>30</sup>, tak i Dostojewski wskazuje na nieuniknioną momentu katarskiego w życiu człowieka. Nie wiąże go jednak wyłącznie z procesem uwalniania od nieuporządkowanych namiętności czy perfekcjonistycznymi zabiegami samodoskonalenia. W antropologii pisarza każda *katharsis* prowadzi do odkrycia i doświadczenia Boga-Człowieka, który jest w stanie – jako jedyny – wyzwolić człowieka z ciężących na nim antynomii i przeciwieństw. Ostatecznie więc tragizm człowieka u Dostojewskiego nie zawiera, wbrew pozorom, cech nihilizmu, katastrofizmu czy fatalizmu!

Autor ukazuje konieczność procesu *katharsis*, podczas którego cała struktura duchowa poprzez cierpienie poddaje się działaniu Boga pojętego jako miłość. Dostojewski podkreśla naturalną tendencję człowieka wpisaną w jego strukturę bytową, obecną również po grzechu pierworodnym i będącą wewnętrznym dynamizmem kierującym ku Bogu. W terminologii scholastycznej powiedzielibyśmy o *pragnieniu* osiągnięcia celu ostatecznego pojętego jako *obiectum inclinationis*, angażującego wszystkie władze struktury bytowej człowieka. Musi on jedynie zaaprobować wolnym aktem woli ten konieczny stan oczyszczenia, po chrześcijańsku *metanoi*, zmierzający do narodzenia się *człowieka nowego*. W tradycji bliskiej pisarzowi chodzi o człowieka przeobróżonego (*théosis*), *ikonę* Boga na ziemi, dziecko Boże, czyli tego, kto, angażując w cierpieniu „miłość czynną” (*eros*), zdobywa pełnię prawdy i wolności<sup>31</sup>. Ten dialektyczny ruch przechodzenia ze śmierci do życia, z ciemności do światła, zainicjowany jest w duchowości Dostojewskiego przez kategorię akt przebaczenia<sup>32</sup>.

W konsekwencji przyjęcia przebaczenia i udzielenia przebaczenia innym, człowiek pogodzony z sobą i z Bogiem, solidarny w losie z wszystkimi ludźmi (idea *braterstwa*), przewycięża tragizm własnej egzystencji, wstępuje w stan

<sup>30</sup> Arystoteles, *Poetyka*, s. 1449 b.

<sup>31</sup> Por. D. Jastrząb, *Doświadczenie ojcostwa na przykładzie „Braci Karamazow”*, „Życie duchowe”, 13(1998), s. 40 n.

<sup>32</sup> Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., 350 n; Tenże, *Zbrodnia i kara*, *Dzieła wybrane*, t. 1, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, PIW, Warszawa 1984, s. 28–30;

określony przez Grzegorza z Nyssy jako *apatheia*. Jest to stan wolności pojęty jako niezależność ducha od *pathos*<sup>33</sup>, czyli wzniesienie się ponad moce namiętności, ponad bunt i rozpacz inteligencji oddzielonej od sfery serca. Jak to nam uświadamiają losy Aloszy, starca Zosimy czy jego brata Markieła z *Braci Karamazow*, stan *apatheia* osiągalny jest jedynie dzięki doświadczeniu „miłości wlanej” (*agape*), tej zaś udzielić może człowiekowi tylko Bóg.

#### Chrystus – paradygmat antropologiczny

Nadrzędnym punktem odniesienia antropologicznej myśli pisarza i zasadniczym wypełnieniem treści struktury pierwotnej jego prozy jest Chrystus<sup>34</sup>. Wszystkie postacie w powieściach Dostojewskiego pozostają w relacji z Chrystusem. Żaden z jego bohaterów nie jest wolny od konfrontacji z prawdą zawartą w Jego człowieczeństwie i bóstwie. Kiedy przeciwstawiają się Jego zbawczej mocy, niechybnie wnikają się w gąszczu pytań o zasadność śmierci, cierpienia, niesprawiedliwości. Kiedy jednak odkrywają w Nim jedyną drogę nadającą sens egzystencji ludzkiej, wtedy *wyspiwiają* niczym przeobrażony wewnętrznie Dymitr, swoją pieśń afirmacji i akceptacji rzeczywistości<sup>35</sup>.

Chrystus Dostojewskiego to przede wszystkim Bóg-Człowiek kroczący pomiędzy ludźmi, zawsze gotowy do przebaczenia i obejmujący miłością każdą nędzę ludzką. To obraz Jezusa Brata ukrytego w milczeniu (*Legenda o Wielkim Inkwizytorze*), w maluczkich i ich ofierze życia (Sonia Marmieladowna w *Zbrodni i karze*), to Ten, który, zajmuje ostatnie miejsce, który jest wysmiany i zaliczony do *Don Kichotów* (*Idiota*). To Ten, który obecny jest pośród dzieci (Markieł z *Braci Karamazow*), w radości życia (Dymitr Karamazow), to Ten, którego człowieczeństwo pozostaje zawsze paradygmatem zadaniem do naśladowania dla ludzi wszystkich czasów. Wydaje się, że najmocniej na wrażliwość pisarza oddziaływał aspekt kenotyczny tajemnicy Jezusa Chrystusa, całkowite upokorzenie, poniżenie i osamotnienie Boga-Człowieka, który nieustannie kocha i dostępny jest dla każdego, nawet najgorszego grzesznika<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Por. J. Gad'th, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse*, Paris 1953, s. 62.

<sup>34</sup> Nawiązując do polifonicznej konstrukcji powieści Dostojewskiego, J. Catteau zwraca uwagę, iż pod zewnętrzną warstwą fabularną znajduje się ukryta struktura znaczeniowa, którą można by nazwać *pierwotną*. Spełnia ona funkcję przekaziciela przesłania („transmettre un message”), któremu podporządkowane są wszystkie wątki *polifonicznej* powieści pisarza. Owym przesłaniem struktury pierwotnej jest u Dostojewskiego osoba Jezusa Chrystusa. Por. J. Catteau, *La création littéraire chez Dostoevskij*, Institut d'Etudes Slaves, Paris 1978, s. 427–433.

<sup>35</sup> Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 685–686.

<sup>36</sup> Por. D. Jastrząb, *Chrystus wobec ateizmu u F. Dostojewskiego*, *Pastores*, 7(2000), s. 80–81.

Antropologia Dostojewskiego odwołuje się więc do prawdy, że Chrystus jest jedynym ocaleniem człowieka z tragizmu doświadczenia zła. Nie omijając bogactwa strony psychologicznej człowieka, pisarz odsyła czytelnika do płaszczyzny metafizycznej i religijnej, na której możemy odnaleźć odpowiedzi na tak zwane pytania pierwsze i odkryć subtelną więź pomiędzy człowiekiem a Tym, który powołuje go do istnienia i jest jego ostatecznym sensem. Dla pisarza Chrystus to Ten, który integruje, jednoczy i zbawia, który jest *Synteza*<sup>37</sup>. Dlatego antropologiczna myśl Dostojewskiego zawarta w jego obszernej spuściźnie artystycznej uchodzi za *chrześcijańską*<sup>38</sup>.

Ks. MARIUSZ KOŁACIŃSKI  
(WT UAM)

## TEOLOGIA MORALNA POMIĘDZY SCEPTYCYZMEM A INTELEKTUALNĄ ODPOWIEDZIALNOŚCIĄ

(Podpatrując Ksenofanesa i Sokratesa)

### I. Status quaestionis

Tytuł artykułu nawiązuje do prowokującej myśli Sokratesa, którą możemy streścić w następujący sposób: Wiem, że nic nie wiem, i zaledwie to<sup>1</sup>. Takie przekonanie – pomimo wielkich osiągnięć ludzkiego rozumu – jest nawet dzisiaj aktualne, być może jeszcze bardziej aktualne niż za czasów Sokratesa. Łątwo zauważyć, że w takim świetle idea obiektywnej prawdy oraz idea poszukiwania prawdy mają tutaj decydujące znaczenie.

Człowiekiem, który pierwszy w świecie starożytnym rozwinął teorię prawdy łącząc ją z ideą ludzkiej omylności, był „presokratyk” Ksenofanes. Urodził się on przypuszczalnie w roku 565 przed Chrystusem, w Jonii, w Azji Mniejszej<sup>2</sup>. Był pierwszym Grekiem uprawiającym krytykę literacką, pierwszym etykiem, pierwszym krytykiem poznania i pierwszym spekulatywnym monoteistą. To właśnie on był twórcą pewnej tradycji, kierunku myślenia, którą określa się jako szkołę „sceptyczną”.

Słownik Języka Polskiego charakteryzuje „sceptycyzm” jako „powątpiewanie, niedowierzenie” a „sceptyka” jako „człowieka nieufnego”<sup>3</sup>. Tymczasem grecki czasownik: σκέπτομαι, z którego wywodzi się między innymi rodzina polskich wyrazów (sceptyczny, sceptyk, sceptycyzm), nie oznaczał jednak pierwotnie „wątpić”, lecz „rozważać sprawdzając, sprawdzać, poszukiwać, badać, dociekać”<sup>4</sup>. Wśród sceptyków w pierwotnym sensie tego słowa było z pewnością także wielu wątpiących i nieufnych, ale to niezręczne semantyczne utożsamienie słów „sceptycyzm” i „powątpiewanie” wprowadziło i nadal wprowadza wiele zamieszania w nauce, również w takiej dyscyplinie jaką jest teologia moralna.

<sup>1</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Wytwicki, w: I. Krośka, *Sokrates*, Warszawa 1968, s. 149–160, 155.

<sup>2</sup> W. Steffen, *Antologia liryki greckiej*, Wrocław 1955, s. 41.

<sup>3</sup> M. Szymczak (red.), *Słownik Języka Polskiego*, t. III, Warszawa 1995, s. 174.

<sup>4</sup> F. Schenkl, F. Brunetti, *Dizionario Greco-Italiano-Greco*, Genova <sup>2</sup>1992, s. 798.

<sup>37</sup> *Dostoevskij inedito...*, dz. cyt., 94. O teandrycznym znaczeniu określenia *natura syntetyczna Chrystusa* pisze P. Evdokimov: por. P. Evdokimov, *Gogol' e Dostoevskij*, Roma 1978, s. 183–184.

<sup>38</sup> N. Berdjaev, *La rivelazione...*, dz. cyt., s. 144.

Jeżeli chodzi o profesję, Ksenofanes był z zawodu rapsodem<sup>5</sup>. Wykształcony na Homerze i Hezjodzie, krytykował obu. Jego krytyka była etyczna i zarazem pedagogiczna. Obrócił się przeciwko Homerowi i Hezjodowi, którzy powiadali, że bogowie kradli, kłamali i cudzołożyli. To spowodowało, że Ksenofanes podał krytyce Homerową mitologię. Ważnym rezultatem krytyki było odkrycie tego, co dzisiaj określamy jako antropomorfizm. Odpowiedź Ksenofanesa jest monoteistyczna, chociaż podobnie jak Luter w swoim tłumaczeniu pierwszego przykazania, formułując swój monoteizm ucieka się do użycia słowa „bóg” w liczbie mnogiej:

Jeden Bóg tylko jest największy, sam pośród bogów i ludzi,  
Niepodobny śmiertelnym ani kształtem, ani w swych myślach.  
Zawsze pozostaje w tym samym miejscu, nie ruszając się,  
Nie przystoi mu wszak, by kręcił się, to tu, to tam.  
Bez trudu wywija światem, sam swą wiedzą i wolą.  
Cały jest patrzeniem; cały myśleniem i planowaniem;  
i cały jest słuchaniem<sup>6</sup>.

Jak łatwo zauważyć, jest to fragment, który informuje nas o teologii spekulatywnej Ksenofanesa. Było to bezprzykładne jak na tamte czasy samokrytyczne zwycięstwo, zwycięstwo jego intelektualnej rzetelności i jego skromności. Ksenofanes uogólnił swoją samokrytykę w charakterystyczny dla niego sposób. Mianowicie stało się dla niego jasne, że to, co stwierdził o własnej teorii, odnosi się do wszystkich ludzkich teorii – tzn. wszystko jest tylko przypuszczeniem. Grecki filozof sformułował swoją krytyczną teorię poznania w czterech następujących strofach:

Nie ma takiego i nigdy nie będzie na ziemi człowieka,  
Który by sprawę mógł wiedzieć o bogach i o tym, co  
[głoszę;  
Gdyby się nawet zdarzyło, iż trafne wyrzekłby słowo,  
sam by nic o tym nie wiedział, bo wszędy pozór  
[króluje<sup>7</sup>.

Te zaledwie cztery przytoczone strofy zawierają więcej niż tylko teorię niepewności ludzkiej wiedzy. Zawierają również teorię obiektywnej prawdy. To właśnie Ksenofanes próbuje przekonać nas, że to, co mówię, może być praw-

<sup>5</sup> Rapsod w starożytnej Grecji był to wędrowny śpiewak–deklamator recytujący, zwykle przy akompaniamencie instrumentu, poematy epickie innych twórców, czasem własne.

<sup>6</sup> Ksenofanes, *Określenie Boga*, tłum. K. Popper, w: Tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata*. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat, Warszawa 1997, s. 227.

<sup>7</sup> Ksenofanes, *Niedoskonałość rozumu ludzkiego*, tłum. S. Srebrny, w: W. Steffen, *Antologia liryki greckiej*, Wrocław 1955, s. 54.

dziwe bez mojej lub kogokolwiek wiedzy. A to oznacza, że prawda w tym kontekście jest to zgodność tego, co mówię, z faktami; niezależnie od tego, czy teraz wiem czy też nie wiem, że ta zgodność istnieje. Dla pełnego zrozumienia teorii prawdy Ksenofanesa szczególnie ważne jest odróżnienie obiektywnej prawdy od subiektywnej pewności. Obiektywna prawda – jak już stwierdziliśmy – jest dla Ksenofanesa zgodnością zdania z faktami, niezależnie od tego, czy o tym teraz wiemy – wiemy z pewnością – czy też nie. Często jednak – jak podpowiada nam to własne doświadczenie – zdarza się, że ktoś coś przypuszcza i nie wie tego z pewnością, że jego przypuszczenie jest rzeczywiście prawdziwe. Ksenofanes sugeruje w ten sposób, że istnieje wiele prawd i to ważnych w naszym życiu, których nikt nie zna z pewnością; co więcej, których nikt nie może znać, chociaż niektórzy je przypuszczają. I dalej sugeruje, że są prawdy, których nikt nawet nie może przypuszczać. A z tego wynika dalej, że istnieje nieskończenie wiele prawd, o których nic nie wiemy, a które istnieją.

Takie dowodzenie wiedzy „hipotetycznej” ma również dzisiaj ogromne znaczenie. Są bowiem prawdy, do których możemy przybliżyć się jedynie w możliwych poszukiwaniach, nie wykluczając równocześnie możliwości błędu.

Drugim i o wiele bardziej wpływowym twórcą „tradycji sceptycznej” był już wspomniany Sokrates. Nauczał on bowiem: „tylko ten jest mądry, kto wie, że nim nie jest”. Sokrates i mniej więcej w tym samym czasie Demokryt poczynili, jeden niezależnie od drugiego, to samo odkrycie etyczne. Obaj powiedzieli, niemal tymi samymi słowami: Lepiej jest nieprawości doznawać, niż nieprawość czynić. Pogląd ten – przynajmniej wraz ze świadomością tego, jak mało wiemy – prowadzi, jak nauczał wiele lat później Wolter, do tolerancji<sup>8</sup>.

Dla uważnego obserwatora myśli Ksenofanesa i Sokratesa nasuwają się niektóre wnioski etyczne – zasady, które dla wielu, jak na przykład dla Erazma z Rotterdamu, Woltera, a później Lessinga, były podstawą wszelkiej racjonalnej dyskusji, to znaczy każdej dyskusji stojącej na służbie poszukiwania prawdy. Na uwagę zasługują tu trzy takie zasady: zasada omylności: być może ja mam rację, a być może ty masz rację, ale także my obaj możemy nie mieć racji; zasada racjonalnej dyskusji: chcemy próbować rozważyć, możliwie jak najbardziej bezosobowo, nasze racje za i przeciw określonej, dającej się krytykować teorii; zasada przybliżenia do prawdy: dzięki merytorycznej dyskusji prawie zawsze przybliżamy się do prawdy i dochodzimy do lepszego zrozumienia, także wówczas, gdy nie osiągamy zgodności.

Wszystkie te zasady są bez wątpienia zasadami epistemologicznymi i jednocześnie zasadami etycznymi. Implikują one bowiem między innymi wyrozumiałość, tolerancję, respekt wobec prawdy i osoby, która ją poznaje. Bowiem

<sup>8</sup> Wolter, *Traktat o tolerancji*, przeł. Z. Ryłko, A. Sofiński, Warszawa 1988.

gdy uczy się od drugiej osoby i czynimy to w interesie odnalezienia obiektywnej prawdy, wówczas musimy tę osobę nie tylko tolerować, lecz także uznać ją za potencjalnie równoprawną. Taka potencjalna jedność i równouprawnienie wszystkich ludzi są przesłanką racjonalnego dyskusowania. Ważne jest także przekonanie, że z dyskusji możemy się wiele nauczyć, chociażby zrozumieć niektóre słabości naszego stanowiska. Nie ulega więc wątpliwości, że każda nauka za punkt wyjścia musi przyjąć zasady etyczne. Idea prawdy jako podstawowa zasada regulatywna jest w tym wypadku jedną z takich zasad etycznych. Poszukiwanie prawdy – tak samo jak idea intelektualnej rzetelności i omylności, które prowadzą nas do samokrytycznej postawy i tolerancji – są dalszymi zasadami etycznymi. Bardzo ważne jest również to, że w dziedzinie etyki możemy się także uczyć. Prawda moralna w takim kontekście nie jest nam tylko dana, ale i zadana.

Cóż jednak ma to wspólnego z dyscypliną teologiczną, jaką jest bez wątpienia teologia moralna? Czy uwagi Ksenofanesa o kondycji ludzkiego poznania, czy też Sokratesa o ideale osobistej mądrości są nadal aktualne w procesie percepcji prawdy moralnej?

## 2. Teologia moralna wobec wyzwań ery nowożytnej

Nie ulega wątpliwości, że od teologii moralnej, jak od każdej dyscypliny teologicznej, wymaga się przedstawienia prawdy obiektywnej w świetle Objawienia. Wymóg ten nie ma jednak nic wspólnego z mentalnością eklektyczną, która zmierza do połączenia w jedną całość teorii, koncepcji z różnych systemów filozoficznych i teologicznych, zaniedbując w ten sposób na rzecz koherencji systemu, zagadnienie prawdy obiektywnej<sup>9</sup>. Mając to na uwadze, teolog nie może za żadną cenę ulec pokusie „eklektycznej”, powinien natomiast być zdolnym do nieustannej weryfikacji swoich założeń. W przedsięwzięciu tym nie można z całą pewnością ograniczyć się do wyjaśniania poprawności postaw moralnych, które stanowią tylko jeden z aspektów problemu. Gdyby tak było, teologia moralna zostałaby zredukowana do wiedzy praktycznej opartej wyłącznie na kazuistyce, a ta z kolei preferuje rozumowanie oparte na relacji, która zachodzi pomiędzy normą a konkretną sytuacją, w której znajduje się podmiot moralny<sup>10</sup>. Wymagania naukowe, które stawia się przed teologią moralną, są znacznie większe. W złożonej analizie teologiczno-moralnej powinno się dążyć przede wszystkim do refleksji nad formą koncepcji zdolnych rozwiązać pro-

<sup>9</sup> K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*. Studien zur theologischen Ethik, Freiburg i. Br. 1989, 45–46; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, s. 271–273.

<sup>10</sup> St. Feldhaus, *Kasuistik*, w: LThK, Freiburg i. Br. 1996, s. 1290–1291.

blemy dnia codziennego. To właśnie na tym poziomie dokonuje się autentyczny trud tworzenia podstaw, zasadniczych fundamentów refleksji moralnej. Wymaga to oczywiście od teologa wytrwałości, ponieważ trudno dojść do rozwiązań, które można by szybko zastosować. Warsztat pracy teologa, a tym bardziej teologa moralisty, potwierdza zasadę epistemologiczną wspomnianego już przez nas Ksenofanesa:

Ludziom śmiertelnym nie wszystko od razu odkryli  
[bogowie,  
Jeno powoli, szukając, znajduje człek swoje dobro<sup>11</sup>.

Historia teologii moralnej dostarcza nam wiele przykładów na potwierdzenie tej tezy. Wystarczy wspomnieć tutaj chociażby lata 1300–1550, które rozwijały się pod znakiem „tucjoryzmu”, lub też okres drugiej połowy XVI i XVII wieku, w którym za sprawą dominikanina Mediny (1528–1580), profesora uniwersytetu w Salamance, oraz jezuita Suareza (1548–1617), nauczającego początkowo w Rzymie, potem zaś w Alcali, Salamance, „probabilizm” – jako nowy system moralny – zyskał sobie prawa obywatelstwa<sup>12</sup>. To samo dotyczy wysiłków reformatorskich Alfonsa de Liguori, który w czasach Oświecenia szukał sposobu połączenia stanowisk ekstremalnych – „probabilizmu” o domniemanych tendencjach laksystycznych i „tucjoryzmu”, który dążył w kierunku rygoryzmu (jansenizm) – wprowadzając umiarkowany probabilizm<sup>13</sup>.

Studium teologii moralnej w dobie dzisiejszej jest coraz bardziej skomplikowane. Z jednej strony wzrasta ciągle złożoność samej materii. Wystarczy tutaj wspomnieć o nieustannym rozwoju zagadnień bioetycznych i społecznych. Dyscyplina ta podziela przebieg tego procesu razem z wszystkimi innymi dyscyplinami naukowymi jak np. genetyka, prawo międzynarodowe. Zresztą samo życie bombardowane nieustannymi przemianami stawia coraz to nowe pytania, wymaga od konkretnej osoby uprawiającej daną dyscyplinę intelektualnej odpowiedzialności. Stąd nie można się dziwić, że dla współczesnego teologa moralisty pogłębia się trudność przedstawienia obiektywnej prawdy moralnej. Zazwyczaj szuka on jakiejś tezy, myśli przewodniej, która pozwoliłaby mu wyty-

<sup>11</sup> Ksenofanes, *Do istotnej prawdy dochodzi się z trudem*, tłum. S. Srebrny, w: W. Steffen, *Antologia liryki greckiej*, Wrocław, Zakład imienia Ossolińskich 1955, s. 53.

<sup>12</sup> Należy w tym wypadku pamiętać, jaki cel przyświecał promotorom tej nowej postawy moralnej. Otóż wielu kierowników sumienia w owych czasach było zaalarmowanych wzrostem niepokoju religijnego i skrupułów, znamienych dla cywilizacji XVI–XVII wieku. Przypomnijmy, że od 1654 do 1663 roku ukazały się rozprawy kazuistyczne co najmniej sześciuset teologów katolickich. Tę liczbę podaje R. Taveneaux w: *Histoire des Religions*, Pleiade 1972, t. II, s. 1083.

<sup>13</sup> M. Vidal, *Sant' Alfonso de Liguori moralista*, w: StM 28(1990), s. 363–390; TH Rey-Mermet, *Il santo del secolo dei lumi. Alfonso de Liguori*, Assisi, Città Nuova 1983.

czyć początkową drogą w gęstwinie problemów. Pomocą może być na przykład w takim wypadku tradycyjne rozwiązanie, wyznaczając mu z jednej strony, konkretny punkt wyjścia, z drugiej zaś strony, oszczędzając jego siły by ich niepotrzebnie nie rozpraszał lub też marnował. Czyż jest to jednak wystarczające?

Nawet powierzchowna analiza Historii Zbawienia pozwala stwierdzić, że wspólnota wierzących rozpoznaje w sobie wiele aspektów charakterystycznych dla każdego człowieka, a jej „horyzont sensu” rozciąga się na wszystkich ludzi dobrej woli. Nie wydaje się więc zbyt śmiało stwierdzenie, że pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi dokonuje się nieustanne przenikanie się punktów widzenia, w którym uczestniczą wszyscy ludzie<sup>14</sup>. Zarówno Kościół jak i teologowie poszukujący swej tożsamości chrześcijańskiej byli tego świadomi. I tak na przykład niektóre elementy filozofii pogańskiej zostały w historii przejęte przez chrześcijaństwo, gdzie poddane zostały krytycznemu i selektywnemu oczyszczeniu, przekształceniu i uwzniośleniu. Podobną sytuację obserwujemy we współczesnej dyskusji interdyscyplinarnej, która w ramach dyscyplin teologicznych stanowi wymóg porządku naukowo-teoretycznego, umożliwiając uprawiającym teologię rzetelny kontakt z rzeczywistością, w której znajduje się konkretna osoba<sup>15</sup>.

Próbując scharakteryzować współczesne wysiłki nad formą i metodą w teologii moralnej, należy choć na chwilę powrócić do myśli Soboru Watykańskiego II, który w poszukiwaniu nadania kształtu przeżywanej prawdy we wspólnocie Kościoła, przyczynił się pośrednio do przełomu w metodzie teologicznej, a który we współczesnej terminologii naukowo-teoretycznej mógłby zostać zdefiniowany jako zmiana paradygmatu. Punktem odniesienia w tym przypadku nie jest już dłużej abstrakcyjne prawo związane z samą prawdą, lecz konkretne prawo osoby do poszukiwania prawdy i dokonywania oceny na podstawie własnego sumienia. Nowy sposób myślenia zostaje potwierdzony przez Ojców soborowych poprzez wprowadzenie kategorii personalistycznych, gdzie w centrum stawia się godność osoby.

Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius* to kolejny krok integrujący badania teologiczne. Otóż teologia, a w tym także teologia moralna – taki jest postulat – powinna kształtować argumentację w świetle Objawienia. Jest to program teologiczny, którego konieczność została uznana w krytycznej dyskusji z własną tradycją manualistyczną o charakterze prawno-naturalistycznym<sup>16</sup>. Jak

<sup>14</sup> Por. KDK, 16 i 33. Por. także A. Rimoldi (red.), *Discorsi e documenti sul Concilio* (1963–1965), Queriniana, Brescia 1986.

<sup>15</sup> TH. Pinckaers, *La méthode théologique et la morale contemporaine*, w: *Seminarium* 31(1991), s. 313–327.

<sup>16</sup> Mówiąc o tradycji manualistycznej – która również i w Polsce odegrała poważną rolę – mamy na myśli przede wszystkim: A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, I–II, Freiburg i. Br. 1852; H. Noldin, *Summa theologiae Moralis*, I–III, Innsbruck 1912–1910; B.

łatwo zauważyć, postępowanie chrześcijanina w świetle takich założeń nie wyczerpuje się w wypełnianiu porządku bezosobowego prawa naturalnego, lecz jest odpowiedzią na wezwanie, które ma swój początek w konkretnym spotkaniu z osobą Jezusa Chrystusa.

W Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Jezus Chrystus jest określony jako człowiek doskonały, w którym każda osoba odkrywa pełną prawdę o sobie<sup>17</sup>. Na tle przytoczonego stwierdzenia, związek pomiędzy chrystologią i antropologią jest więc teologicznie uzasadniony, zaś podana zasada, że moralność chrześcijańska jest wypełnieniem moralności ludzkiej, pozwala uniknąć niebezpieczeństwa naiwnego humanizmu, czy też tak samo groźnego pozytywizmu biblijnego.

W świetle tak nieodzownej relacji pomiędzy antropologią a chrystologią powracają jak bumerang podstawowe pytania: jak można myśleć o Bogu we współczesnym świecie, w którym interpretacja teologiczna spełnia rolę drugorzędną? W jakim sensie można mówić o Bogu jako najwyższym Prawodawcy? W jaki sposób wymiar eschatologiczny życia ludzkiego determinuje jego konkretne działanie? Tak sformułowane pytania pociągają za sobą inne pytania. Dotyczą one przede wszystkim natury prawdy a w tym także prawdy moralnej. A jest to podyktowane faktem, że w dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym obserwuje się coraz częściej ciekawe zjawisko współbrzmienia pojęć i postaw moralnych, które nie odwołują się w sposób bezpośredni do wiary. Ponadto chrześcijanin, żyjąc w społeczeństwie zróżnicowanym światopoglądowo, jest bardzo często zaabsorbowany poszukiwaniem argumentacji będącej fundamentem dialogu oraz zgody społecznej i to już z samego faktu, że nawet Magisterium Kościoła zwraca się w swych dokumentach do wszystkich ludzi dobrej woli<sup>18</sup>. W takim wypadku zasadne wydaje się pytanie: Czym jest prawda moralna? Jak ją można odróżnić od innych prawd, na przykład prawd filozoficznych czy prawd teologicznych.

### 3. W poszukiwaniu prawdy moralnej

Nie ulega wątpliwości, że słowo prawda – wraz z niewielką liczbą innych pojęć, jak np. „dobro” lub „zło” – należy do terminów o specyficznej kategorii. Wyrażenia te w sposób niezbędny znajdują się w naszym codziennym użyciu. Mamy je stale i czasami beztrzesko na ustach, jakbyśmy dobrze wiedzieli, co one

H. Merkelbach, *Summa theologiae Moralis*, I–III, Parigi 1919–1935; D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, Freiburg i. Br. 1914; A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, I–IV, Roma 1926–1928.

<sup>17</sup> KDK, n. 22.

<sup>18</sup> HV, n. 31.

oznacza. Wystarczy jednak znaleźć się w sytuacji krytycznej i, ku naszemu zaskoczeniu, zmuszeni jesteśmy przyjrzeć się dokładniej prawdom, które przyjmujemy, oraz zapytać się, jaką właściwie mają one wartość, skąd się wywodzą. Wówczas wspomniane pojęcie prawdy, które – gotowe do służby – pretensjonalnie obiega ulice i wszelkie pulpity akademickie, staje się nagle terminem niedostępnym, trudnym pod względem treści i zarazem tak kruchym, że można się z nim obchodzić tylko z wielką ostrożnością. Już sama pamięć wydaże, która przerywa zwykły bieg myśli, sprawia, że pojęcie „prawda” przerasta samo siebie. A powoduje to świadomość wyrażonego przedmiotu „prawdy”, który wymyka się spod jakiegokolwiek arbitralnej władzy nad nią, lub kaprysu osoby, lub jakiegokolwiek instytucji uzurpującej sobie prawo do jej posiadania<sup>19</sup>.

Taka sytuacja zobowiązuje każdego intelektualistę, który odpowiedzialnie poszukuje prawdy do zastanowienia się nad jej istotą i miejscem w nauce. Inspiracją w takich poszukiwaniach, pomimo odległych czasów, może być nadal myśl Ksenofanesa, który, jak już podkreślaliśmy, odróżniał wyraźnie obiektywną prawdę od subiektywnej pewności. Założenie takie nie jest do końca błędne, ale z całą pewnością nie wyczerpuje w pełni kwestii natury prawdy jako takiej. Przypomnijmy, główne znaczenie i sens tej relacji dla Ksenofanesa nie znajduje się w podmiocie poznającym, lecz w drugim członie tej relacji – w przedmiocie poznawanym. Owa relacja daje w ten sposób przedmiotowi okazję ujawnienia się jako to, czym on jest w swej istocie. O ile to się udaje, i tylko wtedy, gdy to się udaje, dochodzi do głosu prawda, ἀλήθεια.

Taki „przedmiotowy” sposób interpretowania prawdy wywarł duży wpływ na późniejszy rozwój myśli filozoficzno-teologicznej. I tak na przykład Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu definiują prawdę jako *adequatio intellectus et rei*, czyli jako zgodność intelektu z przedmiotem<sup>20</sup>. Prawda w świetle takiej definicji, podobnie jak u Ksenofanesa, jest przedstawiona w kategoriach relacji, która zachodzi pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym. Nie bez powodu teoria owa nazwana została „teorią zgodności”. Warto jednak zauważyć, że prawda rozumiana w kategoriach „relacji”, w odróżnieniu od Ksenofanesa, była interpretowana przez Akwinatę jako wielkość formalnie względna, zakładając zawsze jako warunek swej możliwości ontologiczną prawdę rzeczy, opartą na stwórczej znajomości Boga<sup>21</sup>. Jednak, ani wymiar logiczny praw-

<sup>19</sup> J. Simon, *Wahrheit als Freiheit*. Zur Entwicklung der Wahrheitfrage in der neuere Philosophie, Berlin 1978.

<sup>20</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, II, 4; Tomasz z Akwinu, *Questiones Disputatae de Veritate*, q. I a. 1. Warto wspomnieć, że nie bez znaczenia dla św. Tomasza była również definicja św. Augustyna, który w *Soliloquiach*, ks. II, rozdz. V, powiada, że „prawdą jest to, co jest”.

<sup>21</sup> L.B. Puntel, *Verità*, w: *Concetti fondamentali di filosofia?* Queriniana, Brescia 1981, s. 2137–2318; J. Ladrière, *La vérité et ses critères*, w: *Revue Théologique de Louvain* 18(1987), s. 147–170.

dy rozpatrywany w kategoriach zgodności, czy też relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznawanym, ani jej wymiar ontologiczny dostrzegany w porządku stworzenia nie jest końcowym etapem tomistycznej teorii prawdy. Autor traktatu *De Veritate*, poszukując drogi całościowego wyjaśnienia rzeczywistości prawdy, zwraca również uwagę na kondycję intelektualną podmiotu poznającego, zdolnego do autorefleksji.

Jak łatwo zauważyć, prawda – według świętego Tomasza – nie jest wyłącznie zdominowana przez przedmiot poznawany<sup>22</sup>, wręcz przeciwnie, Akwinata zwraca naszą uwagę na jej wymiar podmiotowy, gdzie człowiek będąc istotą rozumną i wolną odkrywa w sobie nie tylko zdolność poznania prawdy, ale także możliwość poznania siebie w prawdzie<sup>23</sup>. Proces poznania w takim kontekście daje z jednej strony przedmiotowi możliwość ujawnienia się i ukazania jako to, czym on jest w swej istocie. Z drugiej strony, proces ten jest początkiem przeobrażenia się osoby. W ten oto sposób relacja, która zachodzi pomiędzy podmiotem a przedmiotem, jest najbardziej uprzywilejowanym miejscem występowania prawdy. Aby teologicznie wyrazić faktyczny stan rzeczy, należy stwierdzić, że poznający podmiot oraz rozpoznawany przedmiot – to nie są tylko dwa „stworzenia”, lecz są to „współstworzenia”. Obie te rzeczywistości znajdują się bowiem względem siebie w naturalnej wzajemności.

Traktat *De Veritate* jest bez wątpienia – dla teologa moralisty – pomocny w trudnym poszukiwaniu istoty prawdy moralnej, które Akwinata kontynuował w swym najbardziej genialnym dziele, jakim jest *Summa Theologiae*<sup>24</sup>. Już Prolog wprowadzający czytelnika do drugiej części tego dzieła oraz pięć kolejnych kwestii dotyczących: „celu ostatecznego” i „szczęścia” w życiu człowie-

<sup>22</sup> Tomasz z Akwinu, *Questiones Disputatae de Veritate*, q. I a. 1; Teksty paralelne: S. th., I, q. 16, aa. 1,3; I Sent., D. 8, q. 1,3; D. 19, q. 5, a. 1, ad 3,7.

<sup>23</sup> Tomasz z Akwinu, *Questiones Disputatae de Veritate*, q. I a. 2; Teksty paralelne: S. th., I, q. 16, a. 1; I Sent., D. 19, q. 5, a. 1; C. G., I, c. 60; VI *Metaph.*, I. 4, 1230–1234; I *Periherm.*, I.3. Taki sposób spojrzenia na prawdę zawdzięcza Akwinata dorobkowi myśli neoplatońskiej a szczególnie Proklesowi, który rozpatrywał zagadnienie prawdy w kontekście pojęcia *reditio completa*; zob. K. Demmer, *Die Wahrheit leben*. Theorie des Handelns, Freiburg i Br., Basel, Wien, Herder 1981, s. 67–97.

<sup>24</sup> Łaciński tytuł tego dzieła: *Summa Theologiae* oznacza „skróty” lub „zarys” teologii opartej na Objawieniu Bożym o Bogu jako Stwórcy i celu ostatecznym wszechświata, a szczególnie wszystkich ludzi. Ten „skróty” w polskim przekładzie (Wyd. Veritas w Londynie) obejmuje 34 tomy i stanowi jedno spośród kilkunastu innych dzieł św. Tomasza – stosunkowo młodego dominikanina, bo zmarł w 49-tym roku życia w drodze na Sobór w Lyonie w roku 1274, nie ukończywszy tego dzieła. Uzupełniono je później na podstawie innych dzieł. To uzupełnienie – *Supplementum* – stanowi drugą połowę III części Sumy. Pierwsza obejmuje 90 zagadnień, zaś *Supplementum* 98 zagadnień, odnoszących się do sakramentu pokuty, kapłaństwa i małżeństwa, i do rzeczy ostatecznych.



ka<sup>25</sup>, pozwalają stwierdzić, że prawda moralna w żadnym wypadku nie może być zredukowana do wypadkowej w relacji, która zachodzi pomiędzy podmiotem a konkretną normą. Co prawda, uważna lektura *Sumy Teologicznej* potwierdza niezastąpioną rolę normy w postawie moralnej człowieka: Wyznacza ona bowiem konkretne formy działania, w celu umniejszenia ciężaru poszczególnej decyzji; jest przejawem gestu solidarności wspólnoty względem jednostki, która nie zostaje zdana wyłącznie na własne decyzje. Z drugiej jednak strony, decyzja moralna jest dla świętego Tomasza czymś więcej niż adekwatną aplikacją normy w konkretnej sytuacji. A wiąże się to z faktem, że człowiek będąc istotą rozumną i wolną, zanim skonfrontuje i zaakceptuje swoje postępowanie w świetle normy moralnej, jest najpierw zaabsorbowany pytaniem o sens i cel ostateczny swojego życia, który jest dla niego jedyny, niepowtarzalny i wykraczający poza teraźniejszość.

Ten właśnie moment jest bardzo ważny dla refleksji teologiczno-moralnej. Otóż miejscem uprzywilejowanym, w którym prawda moralna nabiera swego blasku, jest „relacja transcendentna”, która zachodzi pomiędzy podmiotem moralnym a jego celem ostatecznym. Mając to na uwadze dyskusja o prawdzie moralnej nie może być wyłącznie sprowadzona do debaty czysto normatywnej, jej poznanie wiąże się z naturalną i spontaniczną skłonnością każdego człowieka do poznania prawdy<sup>26</sup>. Konsekwentnie norma moralna nie ma więc sensu sama w sobie, ale tylko wtedy, gdy jest postrzegana i interpretowana w kontekście celu ostatecznego, który człowiek antycypuje w pełni poprzez wiarę. Konieczne jest jednak jeszcze inne zaakcentowanie problemu. Otóż święty Tomasz mówiąc o prawdzie moralnej zakładał ścisłą zależność pomiędzy prawdą a dobrem, do tego stopnia, że prawdę moralną identyfikował z dobrem moralnym<sup>27</sup>.

Takie rozumienie prawdy nie budzi w żadnym wypadku wątpliwości i jest nadal aktualne. Jednakże, o ile nie chce stracić kontaktu z ciągle rozwijającą się rzeczywistością, na przykład w kontekście społeczeństwa pluralistycznego, musi otworzyć się na nowe punkty widzenia<sup>28</sup>. Nie wolno nam zapomnieć, że definicja arystotelowsko-tomistyczna prawdy zakładała społeczeństwo, w którym panowała jednomyślność w zakresie tego, co dotyczyło spraw fundamentalnych: w odniesieniu do spraw religijnych, etycznych, czy też ostatecznie społeczno-politycznych. Taki porządek rzeczy w dzisiejszych czasach jest w większości wypadków nieaktualny. W społeczeństwach, w których żyjemy, zazwyczaj występuje ogromna i wieloraka różnica zdań i poglądów. Wymaga ona, je-

<sup>25</sup> S. Th., I – II, q. 1–5.

<sup>26</sup> S. Th., II–II, q. 34.

<sup>27</sup> S. Th., I–II, q. 79.

<sup>28</sup> K. Demmer, *Etische Wahrheit jenseits von demokratischen Konsens? Eine Herausforderung für theologische Ethik und kirchliches Lehramt*, s. 121–139.

śli chce się dojść do uzgodnienia wymagań moralnych, wspólnej płaszczyzny spotkania.

Cennym bodźcem, przynajmniej na polu metodologicznym, mogą okazać się teorie konsensusu charakterystyczne dla Habermasa<sup>29</sup> i Apela<sup>30</sup>, przynajmniej w takim stopniu, w jakim są w stanie zintegrować tradycyjną teorię prawdy w rzeczywistości pluralistycznej. Prawda w kontekście tych teorii nie objawia się wyłącznie w poznaniu, które bada rzeczywistość, ale już samo poznanie zawiera konstytutywną funkcję prawdy, która nie może zostać osiągnięta na drodze odosobnionej, ale jedynie wspólnym wysiłkiem. Każdy uczestniczący w tym procesie daje swój wkład w poznanie prawdy, ukazując wszystkie przesłanki swojego myślenia. Pozwala to w konsekwencji na wyeliminowanie pozycji uprzywilejowanych i niekontrolowanych, oraz gwarantuje jak największą uczciwość intelektualną i przejrzystość myśli.

Przedstawiona pokrótce „teoria konsensusu” jest bardzo aktualna dla teologii moralnej. Poznanie prawdy moralnej jest bowiem w istocie powiązane z wolnością wymiany myśli, która sama przez się reprezentuje wysoki poziom moralny. Jednak i tutaj nie brakuje problemów, a dotyczą one przede wszystkim prawd podatnych na konsensus: nie można, na przykład prawdy moralnej sprowadzić wyłącznie do wymiaru publicznego, akceptacji społecznej; albo mówić o niej w kategoriach ontologicznych bez odniesienia się do wszystkich elementów gnozeologicznych. Wyznacza to jasne granice dla ważności teorii konsensusu, które wydają się być niezdolne do objęcia całego wymiaru prawdy moralnej<sup>31</sup>. Teorie konsensusu mogą być przydatne raczej tam, gdzie wchodzi w grę problemy życia publicznego i to przede wszystkim w odniesieniu do relacji, która zachodzi pomiędzy prawem a moralnością. Natomiast sfera dotycząca szczególnie istoty prawdy może tu zostać odkryta tylko w sposób niedoskonały, pozostając na poziomie wartości przybliżonych.

<sup>29</sup> J. Habermas, *Etica del discorso*, Roma 1989; E. Arens, *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell' agire comunicativo*, Brescia 1982.

<sup>30</sup> K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt 1988.

<sup>31</sup> K. Demmer, *Segueire le norme del Cristo*, Roma 1996, s. 50–53.

#### 4. Uwagi końcowe

W odniesieniu do tego, co zostało powiedziane, teologia moralna jako nauka staje wobec licznych wyzwań. To właśnie tej dyscyplinie powierzona jest permanentna odpowiedzialność intelektualna za życie w pełni zrealizowane i dobre w świetle prawdy. Zadanie takie jest tym bardziej aktualne, ponieważ podstawowe dla człowieka pytanie o globalny sens życia i świata nie może uzyskać pełnej odpowiedzi w dyscyplinach badających fragmentaryczne aspekty rzeczywistości. Znajomość genu ludzkiego nie pomaga i nie pomoże w samotniczych zmaganiach z cierpieniem. Ludzkie doświadczenie więzi rodzinnej, przyjaźni czy tęsknoty za ukochaną osobą pozostaje z zasady niemożliwe do przekładu na język nauk empirycznych czy prawnych.

Do historii myśli przeszła już koncepcja nauki „fatalizującej”, która – niczym partia w powieści Orwella – usiłowała obejmować całość ludzkiej egzystencji, dekretując granice między bytem i nicością. Jedyne w dyscyplinach o niskim stopniu rozwoju teoretycznego można jeszcze spotkać sympatyków tej wizji nauki. Zapowiadają oni kolejną rewolucję naukową oraz głoszą, że wszystkie przejawy ludzkich zachowań będzie można wyjaśnić przez odwołanie się do kilku prostych mechanizmów. Niepokojące zjawiska na tym horyzoncie stanowią próby negowania wartości nauki i przeciwstawiania jej tzw. wartościom humanistycznym.

Na szczęście ważną cechą decydującą o specyfice natury ludzkiej stanowi to, że w swych zainteresowaniach intelektualnych człowiek potrafił wykraczać poza dziedzinę bezpośredniej pragmatyki i podejmować kwestie teoretyczne pozbawione praktycznych zastosowań. Ewolucja myśli człowieka – o czym świadczy chociażby nasza krótka analiza myśli Ksenofanesa i Sokratesa – niosła nie tyle nowe wersje doskonalonych narzędzi i technik działania, lecz przede wszystkim nowe formy pytania o *arche*. Mimo iż w próbach udzielanych odpowiedzi element racjonalnej refleksji łączył się tutaj z mitem i antropomorfizmem, podejmowane próby składały się na ważny proces ludzkiego poznawania prawdy.

W atmosferze współczesnych ucieczek w irracjonalizm i zafascynowanie się paranauką myśl teologiczna może nadal w dzisiejszym pluralistycznym społeczeństwie odgrywać ważną rolę na drodze poznania prawdy. W perspektywie aksjologii chrześcijańskiej wewnętrzne ukierunkowanie człowieka na prawdę jest ważniejsze niż jej możliwe praktyczne zastosowanie, lub znormalizowanie. Przejawem takiego spojrzenia było m.in. chrześcijańskie dowartościowanie cnoty epikei i kontemplacji także w sytuacjach, gdy nie prowadzą one do obserwowalnych następstw praktycznych<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> F. D'Agostino, *La tradizione dell'epikeia nel medioevo latino*, Milano 1976; S. Bastianel, *La preghiera nella vita morale cristiana*, Casale Monferrato 1986; G. Cosi, *Ordine e dissenso. La disubbidienza civile nella società liberale*, w: Jus

W ten oto sposób chrześcijańska interpretacja prawdy łączy się z teoriopoznawczym realizmem oraz afirmacją absolutnego wymiaru prawdy<sup>33</sup>. Transcendentalny ideał prawdy – to sam Bóg. Każda inna prawda jest partycypacją w tym ideale, a zarazem odbiciem stanu faktycznego, nie zaś istniejącego tylko w umyśle ludzkim. Jej wsobny i uniwersalny charakter odkrywany jest poprzez dzieje ludzkości. To sprawia, że człowiek nie może opanować do końca prawdy, ale może poprzez osobiste zmaganie w nią wniknąć – to nieraz druga i możliwa droga. Indywidualna i niepowtarzalna.

Teolog moralista nie powinien pasywnie przypatrywać się temu procesowi. Doświadczenie życia i doświadczenie wiary domagają się od niego nieustannej weryfikacji swoich założeń, inaczej nie dotrze do wymogów zawartych w jej materii i pozostanie słabym teoretykiem, niezdolnym do zaoferowania pomocy w życiu. Zdoła osiągnąć jedynie poziom dyskursu normatywnego z jego swoistą logiką i ciasnotą. Życie jednak nie pozwala się zamknąć w system, ponieważ obejmuje coś przekraczającego wszelkie schematy, coś co wypływa z wnętrza człowieka, coś co nieustannie popycha go ku pełni bycia szczęśliwym.

31(1984), s. 93–155; Aa. Vv., *Coscienza, legge e Autorità*. Atti del Convegno organizzato dal centro studi di Gallarate, Brescia 1970.

<sup>33</sup> S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 172.



**Ks. EDWARD SIENKIEWICZ**

## **POLSKI PARADYGMAT WOLNOŚCI**

Problem wolności należy do najbardziej nurtujących człowieka. W ostatnim jednak czasie rości sobie pretensje „wyznacza” ludzkich postaw oraz dążeń. Coraz częściej – i chyba słusznie – rozumiany jest jako swoisty „motor dziejów”.

Już w samym tytule niniejszego artykułu, wskazującym na specyficzny, polski kontekst w ujmowaniu tej wartości, jaką jest wolność człowieka, jawią się przynajmniej dwie wątpliwości: czy nie mamy tu do czynienia z jakimś nadużyciem z powodu tak zwanych nacjonalistycznych naleciałości? I po wtóre: czy przypadkiem nie narażamy się na pomieszanie, badawczo różnych płaszczyzn: narodu, państwa, rzeczywistości życia społecznego i wolności, która jest przecież wartością osoby? Spróbujmy jednak spojrzeć na ludzką wolność od strony nie tak zupełnie nowej. Czyniło to już wielu i w Europie Zachodniej, i w Ameryce. Chodzi o nasz najbliższy kontekst, czyli to wszystko, co nas kształtuje, z czego wyrastamy, w czym się rozwijamy; słowem nasze kulturowe dziedzictwo. To właśnie ono – jeśli mamy być sobie wierni – zakorzenia nas i w dużym stopniu określa. Chodzi zatem o specyficzną „polską drogę do wolności”, również polskie świadectwo.

### **1. Potrzeba interdyscyplinarnego dialogu**

Kontekst zahacza bowiem o uwarunkowania historyczne, dzieje narodu, o literaturę, ekonomię, społeczny i polityczny wymiar życia ludzkiego. Wszystko to postuluje konieczność rozpatrywania wolności w interdyscyplinarnym dialogu, między innymi, współczesnych nauk i tego wszystkiego, co zwykliśmy od nauki (rozumianej w akademickim sensie) oddzielać, a nawet jej przeciwstawiać. Nie sposób sobie bowiem wyobrazić mówienia o wolności bez jej naturalnego odniesienia jakim jest etyka. W tym miejscu pojawia się jednak pewien konflikt, pozornie niepokonalny. Borykają się z nim również społeczeństwa, w których atmosfera wolności jest tak głęboko i długo zakorzeniona, że nawet nie wierzą już, iż kiedykolwiek mogło być inaczej. Chodzi o ocenę tego co dobre, naprawdę służy osobie, z punktu widzenia niezależności człowieka i z drugiej strony o ocenę niezależności z punktu widzenia ściśle określonego systemu etycznego. Czy to wartości powinny ograniczać wolność, czy też wolność powinna podyktować i ustawić hierarchię wartości?

Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu, idąc za wielowiekową Tradycją chrześcijańską, proponuje rozwiązanie nie tylko kompromisowe, pozwalające dogadać się „wolnym” i „dobrym”, ale zabezpieczające jednych oraz drugich przed postawieniem jakiegokolwiek wartości ponad osobą. Także wolności<sup>1</sup>. Zatem *libertas in veritate* – wolność w prawdzie. W prawdzie określającej kim jest człowiek i jakie są jego horyzonty.

Obok filozofii, historii, nauk prawnych, wolność pojawiała się również w polu zainteresowań teologii. Najczęściej z przedmiotowym rozróżnieniem i podziałem na wolność Boga i człowieka. Jednak zmiany, jakie dokonały się w samej teologii (mamy tu na myśli szczególnie to „wrzenie” na Soborze Watykańskim II, które powstało przy okazji możliwości włączenia do recepcji Objawienia innych nurtów filozofii niż tomizm), zaczęły coraz bardziej przesuwać zainteresowanie teologii – z niemalże wyłącznego – Bogiem, na człowieka. Przesunięcie to, a właściwie bardziej gruntowne zainteresowanie człowiekiem, dokonać się mogło jedynie w perspektywie Boga, Stworzyciela. Najbardziej zaś uniwersalnym i wyczerpującym zarazem ujęciem tej zmiany okazał się, ze względu chociażby na konsekwencje wynikające z unii hipostatycznej, chrystocentryzm. W tej perspektywie znalazła się między innymi tak zwana teologia rzeczywistości ziemskich, borykająca się ciągle z problemem metodycznego i niekwestionowanego określenia. Innymi słowy, jak daleko teolog w swoich refleksjach i w swojej interpretacji Objawienia, może się posuwać w dziedziny przyrodzonego życia, stworzonych przez samego człowieka struktur? Na ile metody badawcze stosowane w innych dziedzinach nauk (na przykład społecznych, historycznych, ekonomicznych) mogą być skuteczne i w ogóle uprawomocnione w teologii? Odpowiedzi na powyższe pytania usiłowały udzielać powstałe w okresie powojennym teologie: pracy, odpoczynku, polityki, rewolucji, społeczna, ekonomii, historii i wyzwolenia. Zagadnienie wolności nie tylko w tej ostatniej odgrywa ogromną rolę. Tyle, że ta ostatnia najbardziej wiązana jest ze ściśle określonym kręgiem kulturowo-społecznym i występującymi tam problemami<sup>2</sup>.

Na tym tle pojawia się pytanie o swoisty, charakterystyczny rys polskich zmagania o wolność, który w pełni możliwy jest do ujęcia tylko w perspektywie wiary. Łączy się z tym jednak konieczność ujęć interdyscyplinarnych; obecności tematów teologicznych na przykład w polskiej literaturze. Ich wagi oraz znaczenia w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym i uwarunkowaniach historycznych.

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Watykan 1993, 40.

<sup>2</sup> Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 10; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 130; K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, T. Styczeń, J. Gałkowski, A. Szostek, (red.), Lublin 1986, s. 44 i S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 163.

## 2. Realizm i badawcza pokora paradygmatu

W związku z powyższym może pojawić się pewnego rodzaju spór, w którym refleksję wiary ze strony na przykład nauk szczegółowych, a powyższe nauki, z punktu widzenia teologii, ocenia się przez pozytywistyczną koncepcję poznania. Odniesienie tego konfliktu, w prostej linii do wolności i religii powoduje ich wzajemne antagonizowanie; jedna rzeczywistość jest zagrożeniem drugiej. W tym „konflikcie”, spojrzenie przez pryzmat „paradygmatu” – jako nowatorska próba na gruncie nauk teologicznych – jawi się jako „antypozytywistyczny zwrot”. Paradygmat w najbardziej rozpowszechnionym, zawartym w słownikach i leksykonach, rozumieniu to: *wzór, model*. Paradygmat można również określić jako nieustanne otwieranie się na nieznanne, jako „realizm i badawczą pokorę”<sup>3</sup>. W konsekwencji pociąga to za sobą konieczność dynamicznego rozumienia Objawienia, co staje się postulatem po Vaticanum II, a zwłaszcza konstytucji *Dei Verbum*, ukazującej relację niezmiennego chrześcijańskiego depozytu wiary i podlegającego przekształceniom, kulturowego kontekstu dzisiejszego świata. Poczynione do dnia dzisiejszego próby wielu teologów, próbujących spojrzeć na rzeczywistości ziemskie z perspektywy wiary, nie tylko postulują takie podejście do przedmiotu, ale je wręcz zakładają, chroniąc nas jednocześnie przed dwojakim niebezpieczeństwem: Zamknięcia się w bardzo teoretycznych spekulacjach – zupełnie nie korespondujących z rzeczywistością i przed bezkrytycznym „teologizowaniem”, analiz badawczych będących w sprzeczności z doktryną chrześcijańską (jak np. w przykurzonych już nieco teologii rewolucji, czy niektórych teologiach wyzwolenia)<sup>4</sup>. Nie unikniemy przy tym pewnych rekonstrukcji w sferze samego języka, sposobów ujęcia i opisanie rzeczywistości. Będzie to niejednokrotnie język metafory, wyczulony na ludzkie doświadczenie, poetycki i kerygmataczny, dążący do uchwycenia całego bogactwa osoby, a nie tylko poszczególnych wymiarów. Będzie to między innymi „język narodu” wnoszący do pewnej szerszej perspektywy, do rodziny narodów, sobie właściwe bogactwo, przez wypracowanie określonych, nieobecnych gdzie indziej rozwiązań<sup>5</sup>.

## 3. Poczucie tożsamości narodowej Polan

Dzieje narodu polskiego w znacznym stopniu implikują nie tylko sposób rozumienia przez nas wolności, ale i samo bycie wolnymi. Uważna analiza początków narodu i państwa polskiego pozwala zauważyć dość bliski związek między poczuciem wolności, a kształtowaniem pierwszych instytucji państwo-

<sup>3</sup> Por. J. Cuda, „*Wolność*” w *paradygmacie teologii fundamentalnej*, [w:] *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne t. XXXVII*, 1990.

<sup>4</sup> Por. P. Liszka, *Eklezjogeneza w ujęciu Leonarda Boffa*, Lublin 1985, s. 8.

<sup>5</sup> Por. Cz. S. Bartnik (red.), *Polska teologia narodu*, Lublin 1988, s. 11–13.

wych. Już u Piastów można mówić o chrześcijańskim, głębokim rysie wolności, która nigdy, w zasadzie, nie była skierowana wbrew komukolwiek i przeciw komukolwiek<sup>6</sup>. Obecne na Soborze w Konstancji hasło: „za wolność waszą i naszą...” (Paweł Włodkowic), to wynik dość bogatej tradycji, sięgającej, reorganizowanych pod wpływem kościelnych instytucji, słowiańskich wspólnot *opola, siola i rodu*<sup>7</sup>. Poczucie niezależności, tożsamości i możliwości decydowania o swoich losach, splata się nierozdzielnie w naszym narodzie z wejściem w orbitę narodów Europy, nawracania i Ewangelii, a następnie z włączeniem się w proces dzieła misyjnego<sup>8</sup>. Walka z naturą hartowała i przygotowywała do walki z wrogami. Polska wchodziła na arenę międzynarodową jako jednolite państwo. Nie w znaczeniu monolitu, ale państwo o skryzalizowanym poczuciu własnej ziemi, dziedzictwa, poczuciu narodowości i odrębności od innych. Owi inni, niejednokrotnie swoją postawą utożsamianą z zagrożeniem pokoju i ojczyzny – wprowadzając negatywnie – ale to poczucie narodowe, poczucie wspólnoty, jeszcze umacniali. Już same początki państwa polskiego, a nawet to wszystko, co poprzedzało szybkie organizowanie się Polan, sprzyjały powstawaniu i rozwojowi, tak charakterystycznego oporu i walki z zaborczymi zapędami sąsiadów.

#### 4. Złota wolność szlachecka

Znamiennym wydaje się być również problem wolności szlacheckiej i rozumienia narodu przez XVI i XVII-wieczne elity w Polsce. Nie można poprzestać na samej tylko atmosferze swobód w dawnej Rzeczypospolitej, cklewie wspomnianej pod hasłem: *kraj bez prześladowań i wojen religijnych*. Chcąc ją dobrze zrozumieć należy sięgać do jej korzeni oraz uwarunkowań.

W Europie tylko Polakom obok Włochów przypisuje się rozwinięcie teorii narodu. Zdecydowały o tym przede wszystkim względy historyczne. Otóż rzeczywistość narodu, tak bardzo związana z problematyką wolności, w kluczowym momencie dziejów Polski, zostaje rozwiązana w sposób najgorszy z możliwych. Poczucie narodu i wolności, które ratowało Polskę przed występującym wówczas w Europie absolutyzmem, stanowiło o narodowej tożsamości, zostało wypaczone przez wyłączenie z narodu i prawa do wolności część społeczeństwa – chłopów<sup>9</sup>. Rozbiło to tym samym chrześcijańską wizję państwa i narodu *Corpus Regni*, będącą przez całe wieki zobowiązującą zasadą nie tylko obrony własnej wolności, ale też wielkiego szacunku dla cudzej. Wolność szlachecka

<sup>6</sup> Por. J. Tyrawa, *Naród w ekonomii zbawienia*, w: *Colloquium Salutis* 23–24:1991–1992, s. 37 i H. Samsonowicz, *Polska – losy państwa i narodu*, Warszawa 1992, s. 29.

<sup>7</sup> Por. G. Labuda, *Dzieje narodu i państwa polskiego z. I i II* (Pierwsze państwo polskie), Kraków 1989, s. 64.

<sup>8</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Idea Polskości*, Lublin 1990, s. 107.

<sup>9</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Walka o Kościół w Polsce*, Lublin 1995, s. 293–294.

uratowała Polskę przed europejskim absolutyzmem (Artykuły Henrykowskie). Możliwość jednak zaczęli się rozmiącać w swoich interesach z interesem Ojczyzny<sup>10</sup>. Coraz częściej dochodziło do przekupstwa, a nawet zdrady. Trzeba wyraźnie podkreślić: kryzys wolności to nie jej nadmiar, co wyraża się w hasle: *złota wolność szlachecka*, ale jej wypaczenie. Przesunięcie akcentu – chciałoby się powiedzieć – za bardzo „na zewnątrz”, w stronę samowoli oraz nieumiejętność przewidywania skutków zdobywania niezależności za wszelką cenę. Podczas gdy wolność to przede wszystkim dar, który człowiek musi pielęgnować, który posiada przez to, że jest osobą. Tak naprawdę nikomu jej nie zawdzięcza i dlatego wbrew własnej woli nie może jej utracić.

#### 5. Teologiczna wizja dziejów w polskiej literaturze porozbiorowej

W literaturze porozbiorowej zostaje podjęta polska refleksja nad narodem i jego prawem do wolności. Jak staraliśmy się wykazać historia narodu polskiego ujawnia szczególnie związek wolności z chrześcijańską wiarą. Znajduje to wyraz w całej kulturze i twórczości narodu. Mimo to chrześcijańskie rozumienie wolności i narodu w okresie *złotej wolności szlacheckiej* przeżywa w polskiej rzeczywistości swoisty kryzys. Daje temu wyraz kaznodzieja królewski Piotr Skarga, który ukazując podobieństwo Polski do Izraela, występuje w roli starotestamentalnego proroka<sup>11</sup>. Kolejny etap to epokowe dzieło Zmartwychwstańców (1842), gdzie teologiczna wizja narodu zostaje wpisana w podstawowe prawdy chrześcijańskiej wiary: Wcielenie, Pasja i Zmartwychwstanie. Głównymi twórcami tego nurtu byli między innymi Semenenko i Kajsiewicz. Z czasem zaczął on jednak owocować wzrastającą rezerwą do instytucji państwowych<sup>12</sup>. Zmartwychwstańcy w swojej twórczości Polski postrzegają jako jednostkowy i społeczny wolności, a upadek państwowości wyróżniają aspekt śmierci teologiczną, którą odróżniają od ontologicznej. Takie ujęcie pozwalało im utratę państwowości uznać za wyraz Bożej pedagogii wobec narodu, w konsekwencji prowadzącej do zmartwychwstania<sup>13</sup>.

I wreszcie polski romantyzm jako zaniechanie przemocy oraz zemsty w imię pokonania rozpaczy przez pokonanych. Klęska uciemionych, poniesiona w walce o wartości najwyższe sprowokowała pytanie: Po czyjej stronie jest

<sup>10</sup> Por. P. Iliński, *Znaczenie chrztu Polski*, Londyn 1966, s. 219–222.

<sup>11</sup> Por. J. Tazbir, *Wstęp*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, Wrocław 1984, s. III i J. Tyrawa, *Piotr Skarga – świadomość posłannictwa Polski*, [w:] Cz. S. Bartnik, (red), *Polska teologia narodu...* dz. cyt., s. 54.

<sup>12</sup> Por. J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włączanie*, Lwów 1931, s. 37; H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. I, Berlin 1870, s. 11.

<sup>13</sup> Por. P. Semenenko, *Wyższy pogląd...* dz. cyt., s. 94; i tenże, *Kazania na niedziele...* dz. cyt., t. II, s. 151.

Bóg? Głęboka, zawarta w literaturze teologia narodu jako odpowiedź na pojawiające się po klęsce pytanie o sens dziejów, sens porażki i śmierci z okrzykiem „za wolność waszą i naszą!”<sup>14</sup>. W tej perspektywie C.K. Norwid wskazuje na powiązany z narodem aspekt wolności w kategoriach uniwersalistycznych i ontologicznych, co znajduje swój punkt wyjścia tam, gdzie romantyzm Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego dochodził po dramatycznym zmaganiu. Przez co, na tle innych romantyków, jawi się jako poeta rozumiejący wolność najbardziej „metafizycznie”; w kategoriach wartości będących kryterium polskich zmagania. Wolność to już nie tylko właściwość narodu, czy też państwa. To zwrot ku wnętrzu osoby<sup>15</sup>.

## 6. Naród czy państwo

To kolejny wątek, który nieco poszerza nasze rozważanie i burzy konsekwentne podążanie za tematem. Z uwagi jednak na swoje znaczenie musi być przynajmniej zasygnalizowany. Chodzi o toczący się w aspekcie wolności spór: *Naród czy państwo?* Powstała z przyczyn obiektywnych, nieufność do instytucji administracyjnych jako swoistego rodzaju skutek uboczny doświadczenia, któremu został poddany naród<sup>16</sup>. Mamy na myśli przede wszystkim okres zaborów, braku suwerenności, co przyczyniło się do upadku własnych instytucji państwowych i zniewolenia wskutek działania cudzych. Jakkolwiek na Zachodzie nikt nie poddaje w wątpliwość wolności obywatelskiej, głębokiego przekonania o wolności gwarantowanej instytucjami państwowymi, w Polsce i to nie tylko porobiorowej, państwo odczuwane było jako coś zewnętrznego, a nawet wrogiego. Stąd tak często było i jest nadal przeciwstawiane rzeczywistości narodu. Dla wielu wprost niemożliwym do pogodzenia wydawało się istnienie silnych i rozbudowanych struktur władzy państwowej z wolnością poszczególnych osób. Ze zrozumiałych względów rozwiązanie owego sporu przeważnie oscyloowało w kierunku narodu, który notabene nie mógł w pełni egzystować bez silnego państwa<sup>17</sup>. Samo jednak, nawet najsilniejsze państwo, nie gwarantuje jeszcze silnego narodu. Tym bardziej, że w ówczesnej Europie panował model struktur absolutystycznych. Miał on w Polsce wielu zagorzałych wrogów. Nie brakowało też zwolenników. Trudno się w tym miejscu bawić w statystyki.

<sup>14</sup> Por. J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, Paris 1988, s. 104.

<sup>15</sup> Por. C.K. Norwid, *1846 Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*, VII 7 in., [w:] *Pisma wszystkie, zebrał i wstępem opatrzył K. Gomułcki*, t. I–IX, Warszawa 1971–1976 i *1851–1852 Zmartwychwstanie historyczne*, VI 614.

<sup>16</sup> Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Rodzino dokąd zmierzasz?*, Poznań 1987, s. 63 i 69.

<sup>17</sup> Por. M.H. Serejski, *Naród a Państwo*, Warszawa 1977, s. 111–112.

Niemniej o ile w Polsce, nawet dzisiaj, teologizowanie rzeczywistości narodu może się wydawać czymś trochę „na wyrost”, to teologia państwa jest dla wielu wręcz nie do pomyślenia.

Proroczą w tym kontekście wydaje się być – wspomniana twórczość C.K. Norwida – ukazująca teologiczny i osobowy wymiar wolności, co przyczynia się do wyjątkowo interesującej ciągłości merytorycznej dziejów Polski. Na Zachodzie Europy te dwa wymiary: naród i państwo, przez całe stulecia, wprost się utożsamiają. W Polsce, odzyskane po ponad stu latach dziedzictwo państwowości, nadal odczuwane było jako zagrożenie, a przynajmniej ograniczenie wolności narodu. Zbyt krótki okres międzywojenny nie mógł stanowić wystarczającej przestrzeni do zagojenia głębokich ran i uodpornienia społeczeństwa na kolejną hekatombę.

Naród po odzyskaniu państwowości nie uzyskał tym samym oczekiwanej i spodziewanej wolności. Oddaje to doskonale teologia narodu Stefana kardynała Wyszyńskiego i teologia ojczyzny Jana Pawła II, które mimo „społecznego przedmiotu” swoich zainteresowań, jakim jest naród czy ojczyzna, nie tracą z punktu widzenia osoby ludzkiej.

Cóż można w tym miejscu powiedzieć o słowach ministra Becka: „Polacy nie znają pojęcia: pokój za wszelką cenę!”? Tą ceną miała być polska wolność, a raczej zgoda na jej utratę. Nie do zaakceptowania nawet w pierwotnym przeobrażeniu, jako „utrata częściowa”. A polski wrzesień roku 1939; zwłaszcza na tle innych narodów, nie koniecznie w tej części Europy? W końcu, tuż przed tak zwanym wyzwoleniem, „polskie Termopile roku 1944” – jak nazwał swego czasu powstanie warszawskie Czesław Bartnik<sup>18</sup>. Spory historyków o sens lub bezsens zagłady, wówczas najbardziej wartościowej części naszego narodu, to również – jak rozumiemy – kontekst naszego paradygmatu. To co słuszne z potrzeby serca i potrzeby wolności, nie koniecznie musi być zrozumiałe z punktu widzenia – też potrzeby – chłodnych, podręcznikowych kalkulacji: Komu, za ile i dlaczego?

## 7. Totalitarne „królestwo wolności”

W końcu rzeczywistość nam wszystkim nieco bliższa. Jak byśmy je określili: *aberracje* marksizmu i liberalizmu w ich relacji do wartości obiektywnej prawdy oraz wyjątkowego w dziejach zagrożenia osoby, jakie wypływa wprost z tych ujęć świata i obecnego w nim człowieka. Zauważmy, że nie chodzi tu tylko o jakiś prąd filozoficzny, czy koncepcję bytu ludzkiego, ale o całościową, totalizującą wizję człowieka z wszelkimi odniesieniami włącznie<sup>19</sup>. Na pewno nurtowało wielu w przeszłości, kiedy jak na przykład Stefan Kisielewski powta-

<sup>18</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Walka o Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 352.

<sup>19</sup> Por. K. Marks i F. Engels, *Przyczynek*, [w:] *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, s. 459.

rzali w kółko: „żyję w innej, nie znanej mi dotąd Polsce” (*Dzienniki*); nurtuje i dziś, magiczne pytanie: Jak mogło do tego dojść? Przy założeniu tego wszystkiego, co o rozumieniu przez Polaków wolności oraz jej zakorzenieniu, powiedzieliśmy sobie powyżej.

Przekazywaniu i wpajaniu narodowi totalitaryzmu marksistowskiego towarzyszył przecież dobrze „przypudrowany” idealistyczny obraz systemu. A ten naród był wychowany przez całe dzieje na idealizmie. Miał do niego głębokie „zaufanie”. Co wcale nie znaczy, że wszystko można wytłumaczyć naiwnością lub tak zwanymi „dobrymi chęciami”. Szybko zaczął działać mechanizm obronny, zwłaszcza tam, gdzie ludzie czuli się całkiem bezbronni, swoisty „moralny układ immunologiczny”. Pojawiła się, na masową wprost skalę, rzeczywistość podzielonego „ja” ludzkiego i obywatelskiego oraz związanej z tym głębokiej alienacji. Choć dziś wszystko ma być inaczej to – nie zapominajmy – często tymi samymi rękami i w nie pasującej jakoś do wzniosłych deklaracji świadomości. Nie można bagatelizować problemu. Jest on na razie trudny do systematycznego, podręcznikowego ujęcia, może nawet niemożliwy, ale tak w ogóle jest i psuje nam powrót do lepszego świata – też przez idealizm.

Czy na tym oceanie nie było wysp?

Były. Wielu przechadza się po nich do dziś. Wystarczy wspomnieć Wielką Nowennę Prymasa Tysiąclecia. Jakże wówczas była konieczna jakakolwiek teologia polityczna, chociaż niemożliwa. Prymas rozwijał teologię osoby.

Tymczasem naród stanął w obliczu zakrojonej na szeroką skalę walki z Kościołem, który był przez wieki jedyną jego ostoją. W oparciu o wartości religijne, które teraz usiłowano za wszelką cenę rozmyć i wykorzystać z życia społecznego, Polacy – zwłaszcza w latach niewoli – trwali w oporze wobec zła, nienawiści i rozpacz. Nie poddawali się klęskom. Bezsprzecznie było to najgroźniejsze w dziejach niebezpieczeństwo, gdyż obliczone na doprowadzenie całego narodu do ruiny moralnej, kulturalnej i ideologicznej<sup>20</sup>. Jaka bowiem instytucja poza Kościołem, jaka siła mogła przeciąć dramat, szerzącej się w totalitaryzmie, podwójnej moralności Polaków; powstających uwarunkowań, w których „nie opłacało się” być jednoznacznym i zabiegać o prawdę?

Opłaca się natomiast wielu i to sówicie, coraz bardziej wymykający się spod kontroli eksperyment z liberalizmem. Zwłaszcza dziś, kiedy na okupionym ofiarami polu można już bezkarnie uprawiać tak zwaną „wolną amerykanke”. „Rządy fachowców”, złożone w dużej części z wyrosłych jak „grzyby po deszczu” liberałów, chcą przede wszystkim wolności. Przekonują w swoich kampaniach, że dla wszystkich. Możliwość jej instytucjonalizowania upatrują jednak

<sup>20</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, [w:] *Zeszyty Naukowe KUL R.27:1984 nr 1(105)*, s. 73.

w państwie, pomijając rzeczywistość narodu. Daje to tylko zewnętrzny obraz wolności – niezależność, pozbawiając ją wszelkich wartości wewnętrznych, ontologicznych i koniecznej relacji do prawdy<sup>21</sup>.

W rezultacie w obu wspomnianych systemach dochodzi do kompromisu tej wartości jaką jest obiektywna prawda, na rzecz domniemanej wolności. W marksizmie na rzecz rewolucyjnej praktyki; w liberalizmie na rzecz „powszechnej zgody większości”. Prawda, która jest w tradycji chrześcijańskiej kryterium ludzkiej wolności, odnajduje swoją demarkacyjną pozycję w personalizmie chrześcijańskim<sup>22</sup>, który jest niewątpliwie najbardziej obiektywnym spojrzeniem na człowieka i jego wolność w kontekście dwóch skrajnych i najbardziej rozpowszechnionych, systemów filozoficzno-społecznych we współczesnym świecie. Ujęcie zagadnienia osobowej wartości jaką jest wolność, od strony zewnętrznych i społecznych jej ograniczeń, usprawiedliwione jest ponadto egzystencjalnym podejściem do zagadnienia, jakie sobie założyliśmy na samym początku.

## 8. Kształt polskiego *solidamentum*

Mimo że coraz częstsze są i nad Wisłą propozycje porównań do Hindusów i Mahatmy Ghandiego, cokolwiek by o tych propozycjach nie mówić i samych Polakach, którzy innym „dobroczyńcom” ludzkości pomagali przez całe stulecia, również tu, nad Wisłą, dochodzi do oporu, świadectwa wiary i jej kerymatycznego kształtu. Obrony zasadniczych dla wolności, zagrożonych przez totalitaryzm, wartości. Mamy tu na myśli może nie akademicką, ale głęboką, wielopłaszczyznową, polską teorię wolności i jej praktykę, wyrażaną w wielu heroicznych czynach i słowach<sup>23</sup>. Też tych Prymasa Tysiąclecia: *Non possumus*. Trzeba jednak już dziś coraz częściej i głośniejszy pytać: Czy jest ono możliwe, bez teorii i praktyki kontynuatorów „polskiej wolności”?

I już nieco „zstępując na ziemię”, w kontekście na przykład idących ulicami Warszawy demonstracji... Kryzys ludzkiej pracy jaki dotknął polskie społeczeństwo, wbrew wysiłkom ideologów marksistowskich zmierzających do uczynienia z pracy przysłowiowego wózka do wolności, uwidocznił z jednej strony bolesny kryzys osoby, a z drugiej pokazał, że od dawna przestała być ona domeną tylko i wyłącznie nauk społecznych<sup>24</sup>. Oczywiście przy ściśle określonym rozumieniu ich warsztatu.

<sup>21</sup> Por. K.J. Schippegers, *Społeczeństwo egalitarne i związane z nim zagrożenia*, [w:] *Communio* (kolekcja) 9(1994), s. 263.

<sup>22</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 122.

<sup>23</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Kościół polski po erze totalitarnej*, Lublin 1991, s. 6 i W. Chudy, *Historiozofia polskiego etosu*, „Ethos” 1(1988), s. 173

<sup>24</sup> Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 115.

Praca w oparciu o dane biblijne i teologiczną interpretację, jako zaproszenie człowieka do dzieła stworzenia świata (*creatio continua*), nabiera również wymiaru *soteryjnego*, przez pryzmat Nowego Testamentu, a zwłaszcza Osoby Jezusa Chrystusa<sup>25</sup>. Jakimś polem, na którym doszło do ujawnienia się głębokich braków, tragicznego wręcz dla egzystencji całych społeczeństw, ujmowania pracy ludzkiej w schemat walki, nie liczenia się z tradycją klasyczną i chrześcijańską w rozumieniu osoby: jej *esse* i *agere*, był polski – niech nam tak będzie wolno się wyrazić – fenomen SOLIDARNOŚCI.

Nie chodzi tu tylko o jego znaczenie społeczne czy też polityczne, a nawet etyczne (J. Tischner).

Znaczenie *Solidarności* nie rozpoczyna się dopiero w optyce społecznego wrzenia na Wybrzeżu i protestów społecznych. To raczej – jak wskazuje analiza ostatnich dziesięcioleci – samotne zwycięstwo w celi więziennej, to ciągle jeszcze niedoceniona, opierająca się do niedawna totalitaryzmowi marksistowskiemu i stająca coraz wyraźniej w opozycji do totalitaryzmu liberalistycznego, „polska teologia wyzwolenia”. Przede wszystkim nie opracowana systematycznie, przez co pojawia się zagrożenie nie tylko bagatelizowania jej, ale również niewykorzystania jej zdobyczy w obecnej chwili.

Groza systemu komunistycznego objawiła się przede wszystkim w tym, że chciał on obdarowywać wolnością poza, a nawet wbrew prawdzie. Bramą do „królestwa wolności” stawała się *lojalka*: „Podpisz a będziesz wolny”. To w perspektywie całych dziesięcioleci już nie próba, ale wręcz batalia tworzenia prawdy na rzecz iluzorycznej wolności. Na tym tle największe zwycięstwo solidarności dokonało się nie na wiecach, ale w samotni, tam gdzie człowiek wyzwalał się z lęku do kogokolwiek i przed kimkolwiek.

*Solidarność* to również znaczenie ogólnoeuropejskie. Właśnie przez wypracowaną w ciszy, na polskich wydziałach filozoficznych i teologicznych, wizję osoby i społeczeństwa, ukazuje ona podstawy prawdziwej jedności Kontynentu.

Przed Europą staje zadanie odmitologizowania demokracji, podporządkowania jej obiektywnej prawdzie bez której nie można myśleć o budowaniu jedności. Chodzi o wskazanie podstawy jej realizacji jaką w cywilizacji Starego Kontynentu jest *wspólnota*. Zadanie to może podjąć i wykonać Chrystusowy Kościół w oparciu o fundamentalne prawdy chrześcijańskiej wiary. Kto ma bowiem opowiedzieć i jakim językiem o bardzo złożonych doświadczeniach oraz głęboko zakorzenionych skutkach totalitaryzmu? Jak przekazać to wielkie dziedzictwo, o którym nie będą pisać w podręcznikach powstających w kręgu zachodniej teologii i jej właściwych problemów?

<sup>25</sup> Por. A. Skowronek, *Elementy eklezjalne w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, „Życie i Myśl” 4(1980), s. 58.

W tym miejscu dochodzimy do prawdy: jak być solidarnym, a więc przede wszystkim przewyciężającym relację wrogości, z tymi, którzy trwają w nienawiści, albo przynajmniej w nieprzyjaźni. I którym nie można – za cenę sprzeniewierzenia się Ewangelii – odmówić świadectwa chrześcijańskiego przebaczenia (miłosierdzia).

Trzeba poszerzyć kategorię bliźniego; może nim być też wróg (Łk 10,29) – Samarytanin.

Uwaga: tego nie było w Starym Testamencie, nie było w zasadzie – z czego wyrosły niemałe problemy natury doktrynalnej – w „południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia”; jest w *Solidarności*!

*Solidarność* stała się w polskiej rzeczywistości drogą bezpośredniego, ewangelicznego świadectwa. I jeśli chce samą siebie zachować musi na tej drodze pozostać! Choć niestety tak wiele autorytetów pogodziło się ze spychaniem jej za wszelką cenę na „bezdroża”, czy wręcz omawia już „ceremonię pogrzebu”.

Ks. MAREK ŻEJMO  
(PAP Słupsk)

## S. KIERKEGAARDA GENETYCZNA KONCEPCJA JAŻNI

### 1. Uwagi metodologiczne

Filozoficzne dywagacje na temat jażni odnajdujemy u Kierkegaarda, ku pewnemu może zaskoczeniu, w kręgu jego rozważań dotyczących grzechu. Fakt ten wytłumaczyć można głębokim przekonaniem Duńczyka, że od momentu, w którym chrześcijaństwo uświadomiło znaczenie grzechu, refleksja filozoficzna nie może pomijać tej kwestii. Miał, oczywiście na uwadze ten typ myślenia filozoficznego, który sam uprawiał, a który, choć nie wyartykułowany z nazwy, był refleksją egzystencjalną. A w łonie tej refleksji, grzech jawi się jako jedna z fundamentalnych determinacji ludzkiego bycia, nie tylko zresztą na płaszczyźnie zachowań podpadających pod osąd etyki, ale również jako istotny element określający metafizyczną strukturę jażni. Drugim zaskoczeniem, może być fakt, że refleksja dotycząca grzechu powierzona została psychologii<sup>1</sup>. Aby i tą wątpliwość zweryfikować, trzeba odwołać się do specyficznej (być może) metodologii, która leży u podstaw egzystencjalnie zorientowanej refleksji Kierkegaarda. Otóż odróżnia on *rzeczywistość* grzechu (który jest zawsze grzechem dokonanym, zaktualizowanym, a przez to grzechem moim), od *pojęcia* grzechu, który jest nim tylko potencjalnie<sup>2</sup>. Grzech w pierwszym rozumieniu może być jedynie przeżywany, i jako taki, nie może być przedmiotem żadnej refleksji. Refleksja bowiem dotyczy tylko grzechu potencjalnego. Teza ta, zakorzeniona jest w generalnym postulatcie filozoficznym Kierkegaarda, że myślenie o istnieniu ma charakter tylko aproksymatywny; przybliża jedynie do niego, ale nigdy nie może go osiągnąć bez istotnego przekształcenia jego natury w pojęcie<sup>3</sup>. Jest rzeczą absolutnie nie do przyjęcia, aby to, co jest tylko możliwe utożsamiać z tym, co rzeczywiste; aby możliwość istnienia, utożsamiać z samym aktem istnienia<sup>4</sup>. Z drugiej jednak strony, nie można przecież poniechać refleksji nad

<sup>1</sup> Zasadniczy zrab tych rozważań zawiera *Pojęcie lęku*, zaopatrzone w podtytuł: *Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierwotnego*. S. Kierkegaard, tłum. A. Dżakowska, Warszawa, 1996.

<sup>2</sup> „Idea grzechu jest to, że jego pojęcie bez przerwy samo się znosi. Jako stan (*de potentia*) – nie ma go, ale *de actu* albo *in actu* – jest, i to po trzykroć”. Tamże, s. 18.

<sup>3</sup> Por. Tamże, s. 14–15.

<sup>4</sup> „Możliwość grzechu wynika z ludzkiej natury, co psychologicznie jest całkiem prawdziwe, ale przyzwolenie, by możliwość grzechu stała się rzeczywistością, oburza etykę i jest obrazoburcze w oczach dogmatyki.” Tamże, s. 26.



grzechem. Powstaje zatem pytanie, który typ refleksji najbardziej „przybliża” do rzeczywistości grzechu? Czy jest nim, niejako w naturalny sposób predestynowana do tego, etyka? Otóż nie. Etyka bowiem ogranicza się tylko do potępienia grzechu, zamiast przyjęcia grzeszności, jako opisu stanu, który musi zostać przezwyciężony. „Etyka chce wnieść idealność do rzeczywistości, nie chce natomiast wnieść rzeczywistości ku idealności”<sup>5</sup>. W tym, dość niezwykłym rozumowaniu, Kierkegaard chce podkreślić, że negatywna rzeczywistość nie może być po prostu *zastąpiona* pozytywną, ale musi zostać *przezwyciężona*. To zaś oznacza, że rzeczywistość negatywna musi być wpraw *założona* jako warunek przezwyciężenia<sup>6</sup>. Temu zadaniu, ze względów metodologicznych nie może sprostać etyka, i dlatego Kierkegaard porzuca drogę etycznej refleksji o grzechu. Przywołuje natomiast dogmatykę, która najbardziej konsekwentnie zakłada grzech, jako istotną determinantę kondycji natury ludzkiej, i opisuje możliwość jego przezwyciężenia w perspektywie Zbawienia<sup>7</sup>. Ale i tu nie na długo zatrzymuje się refleksja Kierkegaarda. Dogmatyka służy mu jako wskazanie punktu wyjścia dla refleksji; sama zaś refleksja dogmatyczna jest studium jedynie *idealnej* możliwości grzechu. Znacznie bliżej rzeczywistości grzechu dociera refleksja psychologiczna, która studiuje ten przedmiot jako *realną* możliwość<sup>8</sup>. Jednak i ona nie może przekroczyć granicy między myśleniem a byciem<sup>8</sup>. Różnica między tym, co jest przedmiotem myśli (a zatem dziedziną dociekań filozoficznych), i byciem samym, którego treścią jest rzeczywiste, realne istnienie, przeżywane świadomie jako fakt biologiczny, psychiczny, społeczny itd., stanowi istotny moment w metodologii Kierkegaarda. Bo, według niej, filozofia nie może zajmować się jedynie opisywaniem bycia, a raczej musi stać się realną próbą jego osiągnięcia, względnie odzyskania. Etyka zaś, nie powinna pozostać prostą myślą potępiającą grzech, ale stać się próbą jego przezwyciężenia. Te, deklarowane przez Kierkegaarda nowe zadania, które stają przed „drugą” filozofią, i „drugą” etyką, mają przybliżyć refleksję rzeczywistości byciu „pojedynczego” człowieka, i mają uniknąć losu refleksji heglowskiej, zamkniętej w panlogicznej okowicie Absolutnego Ducha, która, przebywa-

<sup>5</sup> Tamże, s. 19.

<sup>6</sup> „Zastąpienie” jest operacją czysto logiczną, gdzie jedno pojęcie można wpisać w miejsce drugiego. W dziedzinie istnienia taka operacja jest niemożliwa: tu może nastąpić jedynie przezwyciężenie jednego stanu – innym.

<sup>7</sup> Dogmatyka „Zaczyna od tego, co rzeczywiste, aby wnieść je ku temu, co idealne. Nie neguje obecności grzechu, przeciwnie, zakłada ją i wyjaśnia postulując grzech pierworodny.” Tamże, s. 23.

<sup>8</sup> „W swoim zapale psychologia może zapędzić się tak daleko, że zdaje się jej, *jakby* grzech tam był, co przecież różni się jakościowo od rzeczywistej obecności grzechu. [...] pragnie łudzić się, że grzech jest jej dany. Ale to ostatecznie złudzenie świadczy o jej niemocy [...]”, tamże, s. 26.

jąc niekończącą się drogę spekulacji nigdy nie dotarła do prawdziwego życia jednostki. Jeżeli do tej deklarowanej części dołączymy wiele innych zabiegów Kierkegaarda (sposób komunikowania, „próba opisu własnej egzystencji”, posługiwanie się nowymi kategoriami filozoficznymi np.: możliwości), to uzyskamy obraz niezwykle zdeterminowania w poszukiwaniu nowej metody filozofowania. Mając to na uwadze przyjrzyjmy się próbie opisanego genezy jaźni. Próbie, realizowanej w kontekście bardzo dynamicznego, egzystencjalnego opisu.

## 2. Jaźń „uśpiona”

Rozważania dotyczące grzechu w ogóle, odsyłają nieuchronnie do grzechu pierworodnego i do postaci Adama. Czy grzech pierworodny jest rzeczywiście pierwszym grzechem Adama?<sup>9</sup> I jakie jest w ogóle powiązanie między grzechem Adama, a grzesznością rodzaju ludzkiego?

Tradycyjne rozwiązanie nie satysfakcjonuje filozofa duńskiego<sup>10</sup>. W tych interpretacjach Adam zostaje zignorowany, ponieważ nie bierze się pod uwagę istotnej roli pierwszego rodzica i pierwszego grzechu, a jedynie jego skutki w postaci grzeszności całego rodzaju ludzkiego<sup>11</sup>. Dlatego trzeba w tych rozważaniach wrócić do roli Adama i znaczenia pierwszego grzechu. Rzeczą oczywistą natomiast jest, że nie można odrywać grzechu Adama od pierwszego grzechu każdego człowieka.

Adam jest pierwszym człowiekiem, i jego pierwszy grzech jest również numerycznie pierwszym grzechem w historii. Ale początkiem historii nie może być żadna matematyczna determinacja (pierwszy, drugi, czy ostatni). Pierwszy grzech Adama ma charakter jakościowy: przede wszystkim jest grzechem<sup>12</sup>, i jako taki „wchodzi na świat”<sup>13</sup>. Odnosi się to według Kierkegaarda nie tylko do Adama, ale do każdego człowieka: każdy „pierwszy grzech” jest początkiem grzeszności<sup>14</sup>. A więc nie jest tak, że grzeszność determinuje winę indywidualną

<sup>9</sup> Tamże, s. 29.

<sup>10</sup> Kierkegaard nie przyjmuje wyjaśnienia grzechu pierworodnego w kategoriach utraty „donum divinitus”, który to posiadał Adam, a którego nie posiada żaden z potomków pierwszego rodzica. Ani też nie zgadza się z ukazaniem Adama jako przedstawiciela całego rodzaju ludzkiego, którego grzech został przez potomków odziedziczony. Por. tamże s. 29–33.

<sup>11</sup> Tamże, s. 30 „Teologia nie próbowała [...] wytłumaczyć grzechu Adama, ale chciała jedynie wyjaśnić skutki grzechu pierworodnego.”

<sup>12</sup> Jest więc jakością nową, i niemożliwe aby jako taki powstał z nagromadzenia determinacji ilościowych, ponieważ: „ta nowa jakość pojawia się na samym początku, w skoku, z raptownością zagadki”. Tamże, s. 36.

<sup>13</sup> Rz. 5, 12.

<sup>14</sup> „W imię ścisłości i precyzji należałoby raczej powiedzieć: z pierwszym grzechem grzeszność weszła do Adama. Któż ośmielił się rzec o jakimś późniejszym człowieku, że



późniejszego człowieka, ale to właśnie grzech każdej jednostki, rozpoczyna historię grzeszności.

Adam żyje w świecie, w którym grzech jest nieobecny. Ale aktualna nieobecność grzechu wcale nie oznacza jego braku w przyszłości. Stan w którym żyje Adam można określić jako niewinność, która sama nie posiada żadnych determinacji: nie jest ani doskonałością, ani jej brakiem. Przede wszystkim oznacza niewiedzę (szczególnie w stosunku do siebie samego). W stanie niewinności obecne jest tylko poczucie bliżej nieokreślonej *możliwości*.

W stosunku do siebie samego Adam pozostaje w stanie całkowitej ignorancji. Jest to stan bezpośredniego odniesienia się do swojej natury bez rozpoznawania siebie jako istoty duchowej, uzdolnionej do wolności. Adam wprawdzie jest stworzony jako dusza i ciało, ale ta jedność (czy synteza) nie artykułuje się jeszcze jako duchowość. Kierkegaard niejednokrotnie podkreślał, że „[...] człowiek jest syntezą duszy i ciała, którą konstytuuje i dźwiga duch”<sup>15</sup>. Duch natomiast, to jaźń, czyli relacja do siebie samego, w której człowiek odkrywa siebie jako syntezę duszy i ciała, wieczności i czasu<sup>16</sup>. W ukonstytuowaniu się ducha najistotniejsza jest świadomość stosunku duszy do ciała, ponieważ sama tylko ontologiczna synteza duszy i ciała nie stanowi jeszcze jaźni<sup>17</sup>. W takim właśnie stanie znajduje się Adam: jest już syntezą duszy i ciała, ale nieobecna jeszcze w jego świadomości. Adam pozbawiony jest jaźni. Nie jest zatem jeszcze istotą duchową: jego duch jest jakby uśpiony<sup>18</sup>. „Ten stan jest cichą przystanią i ukonstytuowaniem, zarazem jednak jest w nim coś innego, co nie jest jednak niepokojem i sporem, bo nie ma przecież z czym się spierać. Co to jest? Nic”<sup>19</sup>. Duch zmie-

z jego pierwszym grzechem grzeszność przyszła na świat, a jednak on zaprosił ją do świata w analogiczny sposób (czyli taki, który nie jest istotnie różny), bo wyrażając się ściśle i precyzyjnie, grzeszność występuje w świecie tylko o tyle, o ile rodzi ją grzech.” Tamże, s. 38–39.

<sup>15</sup> Tamże, s. 97.

<sup>16</sup> „Człowiek jest duchem. Ale czym jest duch? Duch jest jaźnią. Ale co to jest jaźń? Jaźń jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie, a istotą tego stosunku jest to, że zachodzi on do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem ale zjawiskiem ustosunkowania się stosunku do samego siebie. Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą”. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 146.

<sup>17</sup> „Synteza ta, to połączenie dwóch czynników. Tak rozumiany człowiek nie jest nawet (jeszcze – przyp. M.Ż.) jaźnią. [...] Jeżeli zaś, [...] stosunek ten wchodzi w stosunek sam z sobą, staje się trzecim pozytywnym czynnikiem, i to jest właśnie osobowością (jaźnią – przyp. M.Ż.)” Tamże, s. 146–147.

<sup>18</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 49 i 51.

<sup>19</sup> Tamże, s. 49.

rza do urzeczywistnienia się. Ale jego rzeczywistość na razie nie istnieje: w stanie uśpienia jaźń jest nieobecna. Jest to jednak stan prowizoryczny, bo zagrożony ciągle możliwością przebudzenia się ducha: „Rzeczywistość ducha jawi się niestannie pod postacią nęcącej możliwości, która oddała się, gdy tylko próbujesz po nią sięgnąć i jest jakimś nic, które może jedynie przyprawić o trwogę”<sup>20</sup>. Sen musi się skończyć. Tym co położy mu kres jest przełamanie niewinności. Akt ten wymaga dialektycznego przeskoku jakościowego: od niewinności do jej przeciwieństwa. Niewinność może być zanegowana jedynie przez winę<sup>21</sup>.

### 3. Lęk i „przebudzenie jaźni”

Niewinność Adama oznacza zatem niewiedzę. Stoi on niejako przed „niczym”, ponieważ jego horyzont pozbawiony jest jakichkolwiek przeciwieństw, zróżnicowania, dialektyki, w którym to, nieobecna jest żadna nowa jakość. Zarówno sam dla siebie jest nieokreślonością, podobnie jak i „świat zewnętrzny” nie przedstawia dlań żadnego określonego sensu. Owo „nic” jednak, nie jest czystą i absolutną nicością w sensie treści doświadczenia, ile raczej braku jakiegokolwiek doświadczenia. Adam nie posiada świadomości samego siebie, ani też żadnej treści przeżywanej jako świadomość „innego”. W tym sensie stoi wobec „niczego”. „Nic” wywołuje lęk<sup>22</sup>, który niepokoi Adama swoją dwuznacznością: jest jednocześnie *sympatyczną antypatią* i *antypatyczną sympatią*<sup>23</sup>. Jest tym co pociąga i jednocześnie odpycha. Adam uwięziony zostaje w tej dwuznaczności, nie mogąc się z niej wyzwolić, ponieważ pożąda tego, przed czym odczuwa lęk<sup>24</sup>. Z jednej strony jest bezsilny, ale z drugiej, wraz ze wzrostem lęku, wzrasta w nim również poczucie możliwości przełamania tego stanu. Istotną rolę odgrywa tu słowo zakazu: „Zakaz trwoży Adama, ponieważ budzi w nim *możliwość wolności* (podkreślenie – M.Ż.)”<sup>25</sup>. Poczucie możliwości, które jest tu pojęciem kluczowym, towarzyszy Adamowi, lękając go coraz bardziej. Przyjmuje formę niepokojącego przeżycia możności<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 44.

<sup>22</sup> „Ale co czyni nic? Rodzi lęk. Oto głęboki sekret niewinności: lęk.” tamże, s. 49. Kierkegaard odróżnia strach (posiadający określony przedmiot), od lęku, który jest bezprzedmiotowy.

<sup>23</sup> Tamże, s. 50.

<sup>24</sup> „Nie może uciec od lęku, bo go kocha, nie może kochać lęku, bo od niego ucieka”. Tamże, s. 52.

<sup>25</sup> Tamże, s. 52. Zakaz jest niezrozumiały dla Adama, ponieważ nie potrafi odróżnić jeszcze dobra od zła, ani też nie wie co znaczy śmierć. Słowo zakazu budzi w nim jedynie przecucie czegoś okropnego. Okropność wzbudza lęk jeszcze większy.

<sup>26</sup> „Możliwość wolności to *móc*”. Tamże, s. 58.

W tym momencie Adam osiąga „pierwszy stopień” samoświadomości, to znaczy *poczucie mocy*. Wyraża się ono skrajnym napięciem dialektycznym między duszą i ciałem, dążącym do ukonstytuowania się w świadomą, duchową istotę. Jest na tyle silne, że popycha do podjęcia *decyzji*. Adam opuszcza stan niewinności i doświadcza grzechu. Decyzji tej nie sposób wyjaśnić w kategoriach filozoficznych ani psychologicznych. Stanowi bowiem przeskok jakościowy, który jest definitywną zmianą, dialektycznym przejściem z jednego stanu do innego, który jest pierwszego diametralnym zaprzeczeniem. Decyzję okrywa tajemnica.

Bez zakłócania tej tajemnicy możemy powiedzieć, że w tym właśnie momencie „budzi się” jaźń. Rodzi się ona z zasady sprzeczności dialektycznej. Nie jest wynikiem bezpośredniego działania Stwórcy, ale dokonuje się w dramatycznej sytuacji lęku, który osiąga swoją kulminację w ambiwalentnym poczuciu mocy. Formowanie się jaźni jest aktywnością podmiotu: człowiek sam odkrywa siebie samego, oraz „inność” świata, w którym żyje<sup>27</sup>. W doświadczeniu grzechu poznaje różnicę między dobrem i złem. Jednocześnie uświadamia sobie swoją wolność, która urzeczywistnia się jako możliwość działania również wbrew Bożemu zakazowi. Jaźń „budzi się” pomiędzy świadomością doskonałości i doświadczeniem grzechu, duszą i ciałem, wiecznością i czasem. Te przeciwstawienia, zanim staną się przedmiotem świadomości rodzą lęk; kiedy stanowią treść świadomą, dają początek jaźni.

#### 4. Jaźń w ciągłym rozwoju

Jaźń nie jest stanem osiągniętym raz na zawsze. Człowiek jest bowiem tym, kim się nieustannie staje<sup>28</sup>. Rozwój ten nie jest jednak płynnym następstwem zdarzeń, w wyniku których człowiek nieustannie siebie doskonali. Nie przybiera zatem kształtu ewolucji prowadzącej do coraz to wyższych form bycia, ale stanowi dialektykę egzystencji opierającą się o przeskoki jakościowe: gdzie egzystencja negatywna zostaje zanegowana właśnie przez egzystencję pozytywną. Między jedną a drugą nie ma żadnych etapów pośrednich, które umożliwiałyby ewolucyjne przejście. Jest natomiast całkowite zerwanie z jedną, i odrodzenie się w drugiej. Ta „druga” egzystencja nigdy nie pozostaje bez możliwości swego zaprzeczenia i stanowi następną dialektyczną sekwencję umożliwiającą prze-

<sup>27</sup> „Budzi się różnica ustanowiona między mną samym a moim innym: we śnie jest ona zawieszona, śniąc, jest jakimś domniemanym nic.” Tamże, s. 49.

<sup>28</sup> Kierkegaard powraca do tego określenia niejednokrotnie. Por.: *Albo-Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, Warszawa 1976, t. II, s. 238, 304. Wyjątek stanowi tu egzystencja estety, który jest bezpośrednio tym, kim jest. Na płaszczyźnie etyki i wiary człowiek nieustannie *staje się sobą*.

skok jakościowy. W tym sensie egzystencja ludzka nigdy się nie „zatrzymuje”; jest w ciągłym ruchu, w ciągłym procesie „stawania się”. Oczywiście, ta dialektyka egzystencji dotyczy jaźni, którą Kierkegaard określa jako *κατά δύναμιν*<sup>29</sup>. Najdobitniej stwierdza to w *Chorobie na śmierć*: „W każdym bądź razie osobowość (w tekście oryginalnym jest *jaźń* – przyp. M.Ż.) w każdej chwili, w której istnieje, znajduje się w procesie stawania się, gdyż osobowość (*jaźń* – M.Ż.) *κατά δύναμιν* nie istnieje jako taka, lecz jako taka, która ma się stać. O ile osobowość (*jaźń* – M.Ż.) nie staje się samą sobą, nie jest samą sobą.”<sup>30</sup> Taką właśnie potencjalną jaźnią była jaźń Adama, i taką jest jaźń każdego jego potomka. I znowu ujawnia się kluczowa rola postaci Adama w urzeczywistnianiu się jaźni. „Pochodzenie” od niego nie jest kwestią chronologicznej kontynuacji, ponieważ tak jak Adam był jednocześnie sobą i rodzajem ludzkim<sup>31</sup>, analogicznie każdy człowiek przychodzący na świat rozpoczyna historię rodu o tyle, o ile w niej uczestniczy<sup>32</sup>. Albo też, inaczej mówiąc historia rodu zaczyna żyć życiem jednostki. „Ma to swą najgłębszą przyczynę w fakcie konstytuującym ludzką egzystencję: człowiek jest jednostką, a jako taki jest zarazem sobą i rodem. Cały ród partycypuje w jednostce, a jednostka w całym rodzie”<sup>33</sup>. Oznacza to, że kategoria rodzaju ludzkiego nie jest rzeczywistością zupełnie różną od sfery życia jednostki, i że ta, nie jest tylko nic nie znaczącym „momentem” w historii rodzaju ludzkiego, ale że jest jego *powtórzeniem*<sup>34</sup>. Jednostka odnosi się do gatunku nie w sensie ilościowym (numerycznym), ale na sposób wyłącznie jakościowy<sup>35</sup>. Te dwie rzeczywistości w niczym sobie nie zagrażają: ani nie

<sup>29</sup> Określenie pochodzące od Arystotelesa (por.: H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 368b 34 i nn.), gdzie oznacza ono byt potencjalny, który uprzedza i warunkuje byt zaktualizowany. Kierkegaard używa tego terminu również na oznaczenie potencjalnej antycypacji względem konkretnego istnienia jakiejś rzeczy. Por.: *Albo-Albo*, dz. cyt., t. II, s. 356.. Szersze studium dotyczące tego zagadnienia: A. Ibsen, *Sagregister w: Samlede Vaerker*, Kopenhaga 1920–1936, t. XV, s. 221.

<sup>30</sup> dz. cyt., s. 165–166.

<sup>31</sup> S. Kierkegaard *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 34, 39–40. Tezę tą powtarza wielokrotnie.

<sup>32</sup> „Każdy osobnik ma swój żywotny interes w historii wszystkich innych osobników [...] Dlatego czyjaś pełnia jest doskonałą partycypacją w całości. Tamże, s. 34.

<sup>33</sup> Tamże, s. 33.

<sup>34</sup> „Historia rodu idzie swoim torem, ale jednostka zawsze zaczyna od zera, jest bowiem sobą i rodem, a więc raz jeszcze historią rodu”. Tamże, s. 34. Por. także S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa, 1969, s. 135–136. Idea powtórzenia jako kategorii filozoficznej opisana została przez Kierkegarda w pracy pod tym samym tytułem. Tłumaczenie B. Świdorski, Warszawa 1992.

<sup>35</sup> „Czyż nie jest herezją logiczną i etyczną udawanie, jakoby ilość grzeszności tak długo gromadziła się w człowieku, aż w końcu przez *generatio aequivoca* wywołała pierwszy grzech?” S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, dz. cyt. s. 36–37.

umniejszona zostaje przez to jednostkowość bycia, ani też rodzaj nie jest zredukowany do poziomu kolektywnej zbiorowości indywiduów<sup>36</sup>. Rodzaj pozostaje dla jednostki czystą *możliwością*; gdy tylko człowiek przychodzi na świat, zaczyna się on w jego życiu aktualizować. Kierkegaard wyraźnie odcina się od pojmowania rodzaju ludzkiego jako sumy jednostek, gdzie decydującą determinacją są uwarunkowania ilościowe. Opowiada się zaś za takim pojmowaniem rodzaju, w którym nie ma istotnej różnicy jakościowej pomiędzy tym co w rodzaju ogólne i jednostkowe. Dlatego też, podczas gdy rodzaj ludzki trwa, jednostka za każdym razem zaczyna „od początku” jego historię. Jeżeli tą koncepcję utrzymać w mocy, to należy również przyjąć, że każdy, podobnie jak pierwszy człowiek rodzi się w stanie niewinności<sup>37</sup>, to znaczy w stanie, w którym, z jednej strony jaźń jest uśpiona, a z drugiej, pod postacią lęku ukazuje się możliwość jej ukonstytuowania się. Z tym że, człowiek „późniejszy” trochę inaczej przeżywa lęk. Jest on bardziej subiektywny, bardziej – jak powie Kierkegaard – refleksyjny<sup>38</sup>, ponieważ podlega również determinacji czasowej. „Człowiek jest syntezą duszy i ciała, ale jest także syntezą czasowości i wieczności”<sup>39</sup>. Ta druga synteza jest konsekwencją pierwszej i odgrywa istotną rolę w „byciu w świecie” człowieka, jako istoty duchowej. Relacja „ze światem” opiera się na przeżywaniu przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Rozróżnienie czasowe możliwe jest tylko dzięki dialektycznej syntezie czasowości i wieczności<sup>40</sup>, gdzie podobnie jak w przypadku syntezy duszy i ciała konstytuował się duch, tak w przypadku czasu i wieczności ustanowiona zostaje kategoria chwili<sup>41</sup>. Chwila jest czasem terażniejszym, przeżywanym jako akt świadomości własnego istnienia. Ma charakter punktowy: jest nieustannym przeżywaniem „teraz”; nie trwa, ale ciągle zachodzi. Jest refleksem wieczności, która

<sup>36</sup> „Adam nie różni się istotnie od rodu, w przeciwnym bowiem razie w ogóle nie byłoby rodu. Nie jest rodem, w przeciwnym bowiem razie ród ów by nie istniał. On jest sobą i rodem.” Tamże, s. 35.

<sup>37</sup> Tamże, s. 73.

<sup>38</sup> „Lęk późniejszej jednostki jest bardziej refleksyjny, jakby owo „nic”, które jest przedmiotem lęku, coraz bardziej, coraz wyraźniej stawało się „czymś”. [...] „Nic” lęku jest wiązką mglistych przeczuć, które odbijają się w sobie, stając się w tym rezonansie coraz bliższe i bliższe jednostce [...]”. Tamże, s. 74.

<sup>39</sup> Tamże, s. 102.

<sup>40</sup> „W dwuznaczności 'chwili' czas styka się z wiecznością, ustanawiając pojęcie *czasowości*, w której czas nieustannie rozcina wieczność, ta zaś bez przerwy wnika w czas. Dopiero teraz rzeczony podział nabiera sensu: czas terażniejszy, czas przeszły, czas przyszły”. Tamże, s. 107.

<sup>41</sup> Tamże, s. 99-101, przyp. 30 Duńskie *oejeblik* oznacza spojrzenie, rzucenie okiem, okamgnienie.

ujawnia się w łonie czasu<sup>42</sup>. Tylko chwila jest rzeczywistością egzystencjalną, faktycznie przeżywaną jako „moje istnienie”. Inne formy czasowości nie istnieją naprawdę: przeszłość jest tylko formą pamięci. Przyszłość również nie jest rzeczywistością, jako że jawi się jedynie jako jej możliwość. Nie znaczy to, że pozbawione są sensu. Szczególną wagę przypisuje Kierkegaard przyszłości. Odpowiada ona najważniejszej z wszystkich kategorii egzystencjalnych: możliwości. Jest bowiem najbardziej dwuznaczna: zawiera w sobie całą dialektykę egzystencji: dobra i zła, prawdy i fałszu, zbawienia i zraty. W przyszłości wszystko jest możliwe. Wobec takiej perspektywy powraca lęk. Nie jest on odmianą psychologicznego strachu. Jest naturalną postawą wobec możliwości, która w najbardziej ogólnej postaci wyraża się jako znana alternatywa: albo – albo. W tym lęku nieustannie uaktywnia się jaźń, która staje wobec konieczności podejmowania decyzji o przyszłości.

Kierkegaard nie ujmuje jaźni jako struktury raz na zawsze ustanowionej. Rozumie ją genetycznie: jako „byt” ciągle się ustanawiający, ciągle powołujący się do istnienia, To ustanowienie jaźni z jednej strony znajduje podstawę w metafizycznej, duchowo-cieleśnej strukturze bytowej człowieka, aktualizującej się w przestrzeni czasu i wieczności. Z drugiej jednak strony, sama struktura (synteza) nie jest dostateczną racją jej istnienia. Tym, co ją powołuje, jest lęk przed *możliwością*. W przypadku Adama artykułuje się on w niejasnym tylko przeczuciu możności. W przypadku każdego człowieka, jako członka rodzaju ludzkiego, lęk występuje w postaci bardziej zdeterminowanej (czasowo-przestrzennej), i artykułuje się jako lęk przed przyszłością. Koncepcja ta, wpisuje się w szerszy kontekst refleksji egzystencjalnej, w której Kierkegaard próbuje uchwycić istnienie „pojedynczego człowieka” (Enkelte) jako proces ciągle się aktualizujący w oparciu o egzystencjalne zmiany jakościowe, otwarty ku przyszłości, i dążący do swojego ostatecznego spełnienia w obliczu Boga. Daleki jest jednak od prostej, ewolucyjnej mechaniki stawania się. Wywołany zostaje ze swojej „kryjówki niewinności” przez lęk, który czyni z niego bycie świadome, a przez to dramatyczne. Gdzie, z jednej strony, możliwa staje się wolność w perspektywie horyzontu możliwości (przyszłość), a z drugiej, ten sam horyzont jawi się jako możliwość sukcesu lub klęski. Na tym dramatycznym rozdrozu: „albo-albo” jednostka staje wobec trudu decyzji. Trud jednak wart jest podjęcia, bo prowadzi do świadomie autentycznego życia.

<sup>42</sup> „Tak rozumiana chwila nie jest właściwie atomem czasu, ale atomem wieczności. To pierwszy refleks wieczności w czasie, jej pierwsza próba zatrzymania czasu”. Tamże, s. 106.

**TEOLOGIA BIBLIJNA  
PATRYSTYCZNA I HISTORYCZNA**

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI

**DLACZEGO JAHWE, NASZ BÓG, JEST JEDYNYM BOGIEM?  
REFLEKSJE EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNE  
NAD TEKSTEM PWT 6,4-9**

Na pytanie postawione przez uczonych w Piśmie: jakie jest największe przykazanie? (Mk 12,28), Jezus odpowiada, odwołując się do słynnego passusu z Pwt 6,4-5, znanego jako *Sema' Jišrā'el* (Mk 12,29-30) i dodaje do tego inne słynne przykazanie zaczerpnięte z Kodeksu Świętości, dotyczące miłości bliźniego (Kpł 19,8, por. Mk 12,31). Obydwa nakazy stanowią swoiste samookreślenie się narodu wybranego. Z jednej strony chodzi o świadomość bycia wspólnotą Przymierza w wymiarze wertykalnym, z drugiej zaś, w wymiarze horyzontalnym. Zajmiemy się w niniejszym artykule pierwszym aspektem, próbując odpowiedzieć na pytanie zawarte w tytule: jaką treść teologiczną kryje w sobie wyznanie wiary w jedyność Jahwe?

Rdzeń Księgi Pwt stanowi tzw. deuteronomistyczny Korpus Prawa (rozdziały 12-26), otoczony podwójną ramą: wewnętrzną (5-11 i 27-28) i zewnętrzną (1-4 i 29-32)<sup>1</sup>. Trzy pierwsze wersety służą jako pomost pomiędzy dwiema szerszymi sekcjami Pwt. Z jednej strony stanowią swego rodzaju konkluzję dla rozdziału 5, z drugiej zaś są wprowadzeniem do 6,4-7,11<sup>2</sup>. O ile ww. 1-3 uważane są raczej zgodnie za glosę redakcyjną<sup>3</sup>, o tyle np. ww. 4-5 dla jednych stanowią dodatek do całego paragrafu (6,4-9)<sup>4</sup>, dla innych zaś są całością redakcyjną razem z tymi wersetami, które po nich następują<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Por. G. Braulik, „Das Buch Deuteronomium”, E. Zenger i inni (red.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 1995; 1998<sup>3</sup>, s. 125-135.

<sup>2</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* (AB 5), New York 1991, s. 327.

<sup>3</sup> E. Nielsen, *Deuteronomium* (HAT 1/6), Tübingen 1995, s. 83.

<sup>4</sup> G. Braulik, *Deuteronomium 1-16,17* (NEB), Würzburg 1987, s. 55 mówi o „juristischen Kleinform”.

<sup>5</sup> Por. F. García López, „Deut. VI et la tradition-rédaction du Deutéronome”, *RB* 85/1978, s. 161-200 zwł. s. 163-164. Por. też *status quaestionis* w E. Nielsen, *Deuteronomium*, s. 84-85.

Tekst z Pwt 6,4–5 i jego rozwinięcie praktyczne (ww. 6–9) stanowią fundamentalne opowiedzenie się Izraela w jego stosunku względem Boga Jahwe. Generalnie, w mozaistycznie stylizowanym korpusie prawnym Księgi Pwt, monoteizm zakłada się jako rzeczywistość historyczną. To założenie poprzedza późniejsze, kapłańskie (P) dzieło historyczne, które przeniesie monoteistyczne wyznanie wiary w Jahwe w prehistorię i erę patriarchów (por. Rdz 4,26). Stąd w obecnym kanonicznym kształcie, monoteizm zaczyna się wraz z pierwszym opisem stworzenia (por. Rdz 1 i jego polemiczny charakter względem mitologii pogańskich). Jahwe jest Bogiem Stwórcą, Bogiem Ojców i Bogiem Izraela, którego wyprowadził mocną ręką, pośród cudów i znaków, z ziemi egipskiej (Ps 77,15–16, 78,52–55 itd.), czyniąc zeń swój szczególny naród (por. Wj 19,4–6). To przekonanie znajduje swój pierwotny wyraz w formule Pwt 6,4–5 i jej praktycznym rozwinięciu (ww. 6–9)<sup>6</sup>.

W naszym tekście nie chodzi jeszcze o czysty monoteizm, który wykluczałby istnienie innych bogów, lecz o wyłączność kultu Jahwe w Izraelu (monolatrya)<sup>7</sup>. We współczesnych badaniach nad rozwojem monoteizmu w Izraelu<sup>8</sup> panuje dziś zgoda co do tego, że proces ten zaczął się krystalizować dopiero wraz z teologią deuteronomistyczną, a swoją czystą formę osiągnął w czasach niewoli babilońskiej. Szczególną rolę w uformowaniu się idei monoteistycznych odegrała teologia Deuteroizajasza (por. Iz 44,6; 45,5.6.18; 46,9)<sup>9</sup>. Pobożność

<sup>6</sup> V. Fritz, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (BE 2), Stuttgart–Berlin–Köln 1996, s. 136–137.

<sup>7</sup> Rozróżnienie to: por. W.H. Schmidt, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993, s. 41.

<sup>8</sup> *Status quaestionis*: por. F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; R.K. Gnuse, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel* (JSOT.S 241), Sheffield 1997.

<sup>9</sup> Tradycyjny podział Księgi Izajasza na trzy części: Pierwszy (1–39), Drugi (Deutero) (40–55), Trzeci (Trito) (56–66), odpowiadający trzem okresom historycznym: przed wygnaniem, wygnanie, po wygnaniu, jest dzisiaj dyskutowany. Zwraca się uwagę na tzw. *compilational motives*, które nadają księdze teologiczną ciągłość i nie pozwalają na jej schematyczny i prosty podział, jak powyżej, por. J. Vermeylen, „L'unité du livre d'Isaïe”, tenże (red.), *The Book of Isaiah* (BETL 81), Leuven 1989, s. 11–53; R.I. Coggins, „Do We Still Need Deutero-Isaiah?”, *JSOT* 80/1998, s. 77–92. Stan badań w tej dziedzinie prezentuje U. Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg–Basel–Rom–New York 1998. Na temat monoteizmu w Księdze tzw. DtrIz por. H. Wildberger, „Der Monotheismus Deuterjesajas”, H.H. Schmid, O.H. Steck (red.), *Jahwe und sein Volk* (TB 66), München 1979, s. 249–273; H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991, s. 130–131; R.K. Gnuse, *No Other Gods*, s. 177–228; Z. Małecki, *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza (Iz 45–55)*, Kraków 1998, zwł. s. 205–246.

ludowa, zwłaszcza z czasów przed niewolą babilońską, pokazuje jak mocno zakorzenione były w niej tendencje synkretyczne (por. Sdz 2,11–13; 3,7; 1 Krl 14,22–24; 16,31–34; 2 Krl 21,2–7), a wysiłek proroków tej epoki (por. 1 Krl 18,21; Am 3,2; 5,8; 7,4; Oz 3,1; 11,1; Jr 2) uwydatnia trudności w ich zwalczaniu. O długotrwałości tego procesu może świadczyć fakt, że jeszcze około 525 r. przed Chr., w kolonii żydowskiej w Elefantynie, obok Jahwe czczono cały panteon bóstw kananejskich<sup>10</sup>.

### Analiza tekstu

#### Wprowadzenie (ww. 1–3)

**Treść nauczania.** Waw-consecutivo (w. 1) może oznaczać ciągłość akcji w stosunku do tego, co poprzedza werset (5,29–33)<sup>11</sup>. Tym, który przemawia jest Mojżesz, stanowiący swego rodzaju paradygmat uczącego. Jest on mediatorem pomiędzy Jahwe i jego ludem (por. Pwt 5,22–23). To, co teologia deuteronomistyczna stawia na pierwszym miejscu, to edukacja religijna. Stąd mamy tu aż trzy terminy na określenie zawartości tego, co ma być nauczane: *המצוה* (przekazanie)<sup>12</sup>, *החקים* (statuty/prawa), *המשפטים* (rozstrzygnięcia prawne, wyroki)<sup>13</sup>.

**Cel nauczania.** Celem nauczania jest „bojaźń Boża” (w. 2), która w teologii deuteronomistycznej oznacza lojalność wobec zawartego przymierza<sup>14</sup> i towarzyszy przestrzeganiu Prawa (por. 4,10; 5,26; 6,13.24; 8,6; 10,12.20; 13,5; 14,23; 17,19; 28,58; 31,12.13).

**Motywacja.** Ma tu charakter ściśle egzystencjalny: „abyś mógł długo żyć” (w. 2c)<sup>15</sup>. W domyśle pozostaje jednak szczęśliwie: powodzenie w życiu i liczne potomstwo (w. 3a). Zwraca uwagę duże podobieństwo naszego sformułowania z Pwt 4,25.40<sup>16</sup>.

**Obietnica.** „Kraj mlekiem i miodem płynący” (w. 3b), to typowy zwrot dla Pwt (por. 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20). Oddaje bogactwo kraju, który Izraelici wkrótce osiągną pod przewodnictwem swego Boga (= Bóg Ojców). W naszym kontekście wydaje się być bez związku. Trudno jednak rozstrzygnąć czy takie

<sup>10</sup> Por. K; Van der Toorn, „Anat-Yahu, Some Other Deities and the Jews of Elephantine”, *Numen* 39/1992, s. 80–101.

<sup>11</sup> Por. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8), Göttingen 1968<sup>2</sup>, s. 44.

<sup>12</sup> BT tłumaczy w l. mn. choć mamy tu l. poj. Odnosi się to jednak generalnie do praw wzmiankowanych w 5,31, stąd taki sens kolektywny jest możliwy.

<sup>13</sup> Por. L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament I*, Leiden–New York–Köln 1995<sup>3</sup>, s. 615 (= KBL).

<sup>14</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford 1972, s. 274–281.

<sup>15</sup> Dosłownie: „staną się długimi/przedłużą się twoje dni”.

<sup>16</sup> A.D.H. Mayes, *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids–London 1981, s. 174.

usytuowanie tego zwrotu było zamierzone (*anakolute*) czy został dołączony w trakcie późniejszej pracy redakcyjnej<sup>17</sup>.

Te trzy wersety stanowią punkt wyjścia dla wyznania wiary, które po nich następuje. Wymagania stawiane przez Jahwe za pośrednictwem Mojżesza, są warunkiem, od wypełnienia którego zależy trwanie Przymierza i jego pozytywne skutki. Jaka więc będzie odpowiedź Izraela?

#### Šema' Jiśrā'el (ww. 4-5)

W. 4. שמע ישראל – „Słuchaj, Izraelu!”<sup>18</sup>. Słowa te stanowią podstawowe credo narodu wybranego (4,1; 5,1; por. Ps 50,7; 81,9)<sup>19</sup>, a zarazem pewnego rodzaju program teologiczny. Tradycja rabbinistyczna pojęła to wezwanie jako odniesienie do imienia własnego (Jakuba)<sup>20</sup>. Cztery proste słowa יהוה אלהינו יהוה אחד mają długą i burzliwą historię interpretacji, która jeszcze dzisiaj daleka jest od ogólnie przyjętego *consensusu*<sup>21</sup>. Chodzi tu o jedno zdanie złożone, czy o dwa zdania niezależne? Zasadniczo podaje się cztery możliwe tłumaczenia:

- (a) „Jhwh jest naszym Bogiem, Jhwh jest jeden”
- (b) „Jhwh jest naszym Bogiem, Jhwh jedynie”
- (c) „Jhwh nasz Bóg, jest jednym Jhwh”
- (d) „Jhwh nasz Bóg, Jhwh jest jedyny”

Dwie pierwsze propozycje<sup>22</sup> interpretują imię własne Jahwe jako podmiot w zdaniu, a אלהינו jako orzecznik. Problem jednak w tym, że zestawienie tak interpretowane jest obce dla Pwt (por. 1,6; 5,2; 6.20.24.25)<sup>23</sup>. W czwartym wypadku wskazuje się na brak ciągłości i stawia pytanie o sens powtórzenia drugi

<sup>17</sup> M. Rose, 5. Mose. Teilband 2. 5. Mose 1–11 und 26–34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (ZBK.AT 5.2), Zürich 1994, s. 442.

<sup>18</sup> Na temat użycia tych słów w Dtr por. N. Lohfink, *Die Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Deuteronomium 5–11* (AnBib 20), Rome 1963) s. 65–68; ponadto F. Sedlmeier, „«Höre, Israel! JHWH: Unser Gott (ist er)...» (Dtn 6,4f.)”, *TThZ* 21/1999, s. 21–39 zwł. s. 27–29; H. Schult, „שמע; hören”, *THAT* II, s. 974–982; U. Rütterswörden, „שמע”, *ThWAT* VIII, s. 255–279.

<sup>19</sup> Por. H.L. Strack, P. Billerbeck, Neunter Exkurs: „Das «Sch<sup>c</sup>ma»”, tenże, *Neues Testament* IV/1, München 1928, s. 189–207.

<sup>20</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 331.

<sup>21</sup> Por. bibliografię zamieszczoną przez F. Sedlmeier, „«Höre, Israel!»”, s. 21–39 zwł. s. 21 nota 1.

<sup>22</sup> Pierwsze akceptuje np., Y. Suzuki, „Deut 6,4–5. Prospectives as a Statement of Nationalism and Identity of Confession”, *AJBI* 9/1983, s. 65–87 zwł. s. 79.

<sup>23</sup> Por. N. Lohfink, *Gott im Buch Deuteronomium*, J. Coppens (red.), *La notion biblique de Dieu* (BETL 41), Leuven 1976, s. 101–126 zwł. s. 108–109.

raz imienia Jahwe<sup>24</sup>. Stąd najbardziej realna wydaje się trzecia propozycja. Zwracamy jednak wstępnie uwagę, że termin יהוה znaczy nie tylko „jeden”, ale ma też wydźwięk ekskluzywności: „jedyny” (por. 1 Krn 29,1). Niektórzy uważają, że może chodzić tu o kolejny tytuł Jahwe<sup>25</sup>.

Istotne dla zrozumienia formuły jest rozstrzygnięcie, jakie tło historyczne stoi za tym stwierdzeniem. Są tacy, którzy<sup>26</sup> opowiadają się za rzeczywistością tzw. polijahwizmu<sup>27</sup>, czyli wielopostaciowego kultu Jahwe, tak jak miało to miejsce w kulcie Baala (por. eliminacja takiego kultu w 2 Kri 23,15). W czasach reformy Jozjasza mogło to stanowić swoisty program teologiczny dla centralizacji i ujednolicenia tegoż kultu (por. 12,20–27). Teksty z Kuntillet 'Ajrud<sup>28</sup> datowane na 776–750 przed Chr. dostarczają informacji na temat istnienia Jahwe z Samarii czy Jahwe z Temanu, co mogłoby potwierdzać słuszność monojahwistycznej interpretacji tego wersetu<sup>29</sup>. Problem jednak w tym, że w Pwt stwierdzenie o jednym i jedynym Jahwe nie jest nigdy uzasadnieniem dla centralizacji kultu<sup>30</sup>.

Veijola<sup>31</sup> zwraca uwagę na akcenty masoreckie i zasady kalometrii, które wskazują, że chodzi tu w rzeczywistości o dwa niezależne i paralelne zdania. Pierwsze z nich: „Jahwe (jest) naszym Bogiem” stanowi swego rodzaju wyznanie wiary (por. Ps 22,11; 31,15 itd.)<sup>32</sup>, w drugim zaś, słowo יהוה nie ma znaczenia przysłówkowego: „jedynie”, jak chcieli tego niektórzy<sup>33</sup>, gdyż nie ma przy-

<sup>24</sup> Por. E. Nielsen, «Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist (Dtn 6,4f.)», H. Donner (red.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (Fs. W. Zimmerli), Göttingen 1977, s. 288–301 zwł. s. 290; M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 337.

<sup>25</sup> P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids 1976, s. 168 z lit. odnośnie tej propozycji.

<sup>26</sup> Klasyczne sformułowanie por. W. F. Bade, „Der Monojahwismus des Deuteronomiums”, *ZAW* 30/1910, s. 81–90; ponadto por. M. Peter, „Dtn 6,4 – ein Monotheistischer Text?”, *BZ* 24 (1980), s. 252–262 zwł. s. 255 = *RBL* 32/1979, s. 22–34; G. Braulik, *Deuteronomium 1,1–16,17*, s. 55–56; M. Rose, 5. Mose. Teilband 1. 5. Mose 12–25. Einführung und Gesetze (ZBK.AT 5.1), Zürich 1994, s. 27.

<sup>27</sup> Pojęcie to używa H. Donner, „Hier sind deine Götter Israel”, H. Gese-H. P. Rüger (red.), *Wort und Geschichte* (Fs. K. Elliger; AOAT 18), Neukirchen-Vluyn 1973, s. 45–50.

<sup>28</sup> J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*, *ZAW* 94/1982, s. 1–20.

<sup>29</sup> Na tym materiale opiera swoje dociekania np., P. Höffken, *Eine Bemerkung zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Dtn 6,4*, *BZ* 28/1984, s. 88–93.

<sup>30</sup> T. Veijola, *Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI,4–9*, *VT* 42/1992, s. 528–541 zwł. s. 530–531; F. Sedlmeier, „«Höre, Israel!»”, s. 31.

<sup>31</sup> Tamże, s. 531.

<sup>32</sup> Tamże, s. 532.

<sup>33</sup> Por. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, s. 45; B. Lang, *Die Jahwe-allein-Bewegung*, tenże (red.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, s. 47–83 zwł. s. 77; A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, s. 176.

kładów na taki sens tego terminu<sup>34</sup>. Może więc chodzić o inny, wspominany już, emfaticzny niuans<sup>35</sup>: „jedyne”. W odniesieniu do poprzedniego zdania miałyby to więc następujący sens: „Jahwe (jest) naszym Bogiem. Jahwe (jest) naszym Jedynym”<sup>36</sup>. Nie chodzi jednak jeszcze o czysto monoteistyczną deklarację, ale raczej o ekskluzywność kultu Jahwe w Izraelu (monolatria), zainspirowaną, jak proponuje Lang<sup>37</sup>, przez kręgi tzw. *Jahwe-allein-Bewegung*.

Rozstrzygające wydaje się zidentyfikowanie, jaką treść teologiczną mają obie deklaracje zawarte w dwóch częściach naszego credo. „Jahwe (jest) naszym Bogiem” jest skonstruowane podobnie, jak zwrot w Ps 23,1: יהוה רעי – „Jahwe (jest) moim pasterzem”. Nie jest to ograniczenie „dla mnie tylko”, ale raczej specyfikacja „Jahwe jest pasterzem (w ogóle) i dla mnie też (w szczególności)”<sup>38</sup>. Taki sens jest więc możliwy również dla naszego zwrotu<sup>39</sup>. Akcent jest zatem wyraźnie położony nie tyle na ekskluzywność Jahwe, ile na stosunek do niego Izraela, który jest wspólnotą Przymierza. To ona składa tu swoje podstawowe wyznanie wiary, a każdy Izraelita z osobna może uznać w nim swoje własne credo (por. 2 Krl 23,1-3: pierwsze zadanie w reformie Jozjasza to odnowienie przymierza)<sup>40</sup>.

Termin יחיד może wyrażać jedyność w sensie niepowtarzalności i nieporównywalności, tak jak w Pnp 6,8-9: „Sześćdziesiąt jest królowych i nałożnic osiemdziesiąt, a dziewięć bez liczby, jedna jest moja gołąbka, moja nieskalana, jedyna swjej matki...”. To „jedyne” znaczy więc „wyjątkowy, jedyny w swoim rodzaju, niepowtarzalny” (por. Ml 2,10; Za 14,9), jak ukochana dla swego adoratora. Pomocą w takiej interpretacji jest szczególnie teologia proroka Ozeasza, który mówi o Przymierzu w kategoriach relacji mąż–żona (Oz 1,2-9; 3), ojciec–syn (Oz 11,1-4)<sup>41</sup>, a więc w kategoriach miłości i wierności (por. Oz 12,14-24; Jr 2; Ez 16).

<sup>34</sup> Por. G. Sauer, *THAT I*, s. 104–107; N. Lohfink, J. Bergmann, *ThWAT I*, s. 210–218; W.L. Moberly, „Yahweh is One: the Translation of the Shema”, J.A. Emerton (red.), *Studies in Pentateuch* (VT.S. 41), Leiden 1990, s. 209–215 zvl. s. 211–212.

<sup>35</sup> Por. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 31: „cum emphasi: unus tantum, unicus, solus”; N. Lohfink, „אחד”, *ThWAT I*, s. 210–218.

<sup>36</sup> Ta propozycja por. T. Veijola, „Höre Israel!”, s. 354.

<sup>37</sup> B. Lang, *Die Jahwe-allein-Bewegung*, s. 47–83; tenże, *Jahwe allein! Ursprung und Gestalt des biblischen Monotheismus*, *Concilium* (niem.) 21/1985, s. 30–35; tenże, *Zur Entstehung des biblischen Monotheismus*, *ThQ* 166/1986, s. 135–142.

<sup>38</sup> Por. R. Mosis, *Beobachtungen zu Ps 23*, *TThZ* 104/1995, s. 38–55; F. Sedlmeier, „«Höre, Israel!»”, s. 33–34.

<sup>39</sup> F. Sedlmeier, „«Höre, Israel!»”, s. 34: „...JHWH Gott ist, das gilt für uns, das bestimmt unsere Identität”.

<sup>40</sup> Tamże, s. 34.

<sup>41</sup> Por. E. Nielsen, *Deuteronomium*, s. 87. Odnośnie tej idei zob. też F. Fensham, *The Marriage Metaphor in Hosea for the Covenant Relationship Between the Lord and his*

W. 5. To następstwo tego, co wynika z w. 4. Całe Pwt jest właściwie komentarzem do tego wiersza<sup>42</sup>. Miłość w Pwt, o czym już wspomnieliśmy, ma znaczenie specjalne, oznacza lojalność wobec Przymierza<sup>43</sup>. Nakaz miłości jest centralny, ponieważ nieustannie odnawia Przymierze z Bogiem, który wymaga posłuszeństwa. Odpowiedź ze strony człowieka, jako jednostki i jako narodu będącego wspólnotą Przymierza, jest możliwa tylko wówczas, gdy jest odpowiedzią miłości skierowaną do Boga, który wywiódł Izraela z Egiptu i wprowadził do ziemi obiecanej. Krótko mówiąc, wydarzenia historyczne funkcjonują jako motywacja dla wierności Przymierzu zawartemu pomiędzy Bogiem i Jego ludem, a miłość Boga wyzwoliciela oczekuje odwzajemnienia miłości człowieka-wyzwolonego.

„Będziesz kochał Jahwe, twego Boga...”. Zwrot ten należy do języka traktatów wasalskich Starożytnego Bliskiego Wschodu<sup>44</sup>. Czasem dla wyrażenia tej relacji Pwt i szkoła Dtn używają metafory ojciec–syn<sup>45</sup>. Ten język, chociaż bliższy ideom zawartym w owych traktatach, nie jest jednak ich dosłowną kopią<sup>46</sup>. Naród wybrany<sup>47</sup> zostaje wezwany do miłowania Boga całym swoim jestwem. „Z całego serca twego...” (por. 4,9,29; 10,12). לבב<sup>48</sup> to nie tylko serce rozumiane jako organ fizyczny, ale odnosi się również do „poznania” angażującego umysł i wolę. W zakresie duchowym chodzi również o emocje i uczucia<sup>49</sup>.

*People (Hos 1: 2–9)*, *JNSL* 12/1984, s. 71–78; J. J. Schmitt, *The Wife of God in Hosea 2*, *BR* 34/1989, s. 5–18.

<sup>42</sup> D.L. Christensen, *Deuteronomy 1-11* (WBC 6a), Dallas 1991, s. 143. Chodzi o ideę charakterystyczną dla Pwt i całej literatury Dtn, por. 7,9; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20; Joz 22,5; 23,11; 1 Krl 3,3. Ten aspekt odzwierciedla także Dekalog Pwt 5,10 (= Wj 20,6), Pieśń Debory (Sdz 5,31) i Ps 31,24; 97,10; 145,20.

<sup>43</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 338. Pwt 10,12 = bojaźń Boża; 11,1.13.22; 19,9; 30,16.20 = przestrzeżenie Prawa; 13,2nn = odrzucenie obcych bóstw.

<sup>44</sup> W. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, *CBQ* 25/1963, s. 77–87; M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, s. 333–334.

<sup>45</sup> Por. D. J. McCarthy, *Notes on the Love of God in Deuteronomy and Father-Son Relationship between Yahweh and Israel*, *CBQ* 27/1965, s. 144–147.

<sup>46</sup> J.W. McKay, *Man's Love for God in Deuteronomy*, *VT* 22/1972, s. 426–435.

<sup>47</sup> F. Sedlmeier, „«Höre, Israel!»”, 37: „I tak kochaj ty...” ma znaczenie kolektywne, nie jest to apel do jednostki jako takiej, ile raczej do wszystkich, do całej wspólnoty Przymierza, choć każdy w niej powinien wziąć sobie to do serca indywidualnie.

<sup>48</sup> Ta forma jest charakterystyczna dla Pwt i literatury Dtn oraz Krn, zasadniczo nie różni się znaczeniem od formy wcześniejszej לב por. J. Wehrle (AT)-R. Kampling (NT), „Herz”, M. Görg, B. Lang (red.), *Neues Bibel-Lexikon II*, Zürich 1995, s. 137–141 zvl. s. 137 (= NBL)

<sup>49</sup> J.B. Bauer, „Herz”, J.B. Bauer (red.), *Bibel-Theologisches Wörterbuch*, Graz–Wien–Köln 1994, s. 300–302; *NBL II*, s. 137.



שֵׁנֶה może tutaj oznaczać ludzkiego ducha, jego wewnętrzne jestestwo<sup>50</sup>. Chodziłoby wówczas o podkreślenie, że pomiędzy energią mentalną i emocjonalną ukrytą we wnętrzu człowieka<sup>51</sup>, a jego aktywnością zewnętrzną (מַאֲדָה)<sup>52</sup> jest zasadnicza różnica. Generalna idea tego wersetu, to podkreślenie potrzeby integralnego zaangażowania się człowieka w miłość należną Bogu, wyrażenie intensywności uczuć. Idiom oznacza więc pełnię pobożności, nie tylko jej aspekt zewnętrzny i formalny, ale również wewnętrzne przekonanie.

#### Wymiar praktyczny (ww. 6–9)

**W. 6.** „Te słowa” odnoszą się do Pwt 1,1. Ich zakorzenienie wewnętrzne „na twoim sercu”<sup>53</sup> odzwierciedla jeremiaszowe ujęcie Nowego Przymierza (por. Jr 31,31–33). Tekst paralelny do naszego to Pwt 11,18–20, zwłaszcza w. 18a. Posłuszeństwo i przestrzeganie nakazów Jahwe (por. w. 1) nie może być ograniczone do czystego legalizmu i formalizmu, ale musi być odpowiedzią wypływającą z ludzkiego rozumienia i głębokiego przekonania. Człowiek musi poznać i zrozumieć, w jaki sposób sam został umiłowany przez Boga-Wybawiciela. Tylko w ten sposób jego odpowiedź na miłość Boga będzie wpływała z wnętrza jego jestestwa.

**W. 7.** Rozumiejąc samemu, można uczyć własne dzieci (w. 7a; por. 4,9; 11,19b). Ta edukacja ma charakter permanentny, a nie okazjonalny (w. 7b; por. Prz 6,20–22). Pobożny Izraelita medytuje zawsze te słowa (por. w. 1) i czyni z nich motyw przewodni w nauczaniu swych synów i wnuków (4,10; 11,19; 31,19). „וְשָׁנָה” - znaczy „powtarzać”<sup>54</sup>. W tradycji rabbinistycznej chodzi najczę-

<sup>50</sup> Termin ten ma generalnie bardzo bogate znaczenie: gardło, dusza, szyja, pragnienie, życie, osoba por. C. Westermann, „שֵׁנֶה” *ThWAT* II, s. 71–96; D.C. Fredericks, „שֵׁנֶה”, W.A. VanGemeren (red.), *Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* III, London 1997, s. 133–134.

<sup>51</sup> Takie zestawienie dwóch terminów jest charakterystyczne dla Pwt i literatury Dtn por. 4,29; 10,12; 11,13; 13; 13,4, 26,16; 30,2.6.10; Joz 22,55; 23,14; 1 Krl 2,4; 8,48; 2 Krl 23,3.25; Jr 32,41 (dodatek dtr) por. M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 339.

<sup>52</sup> *KBL* I, 511 podaje zasadnicze znaczenie terminu jako „siła”, rozumiana w sensie fizycznym. Wyrażenie „całą siłą” jest charakterystyczne dla teologii Dtn. W takim sensie tu i w 2 Krl 23,25. Zwykle używa się w znaczeniu „bardzo”. W *Corpus Sapienziale* może też oznaczać bogactwo, por. Ben Syrach 7,30–31; 1 QS 1,12.

<sup>53</sup> Ideę „słów położonych na sercu” znajdujemy w traktatach wasalskich, np. traktat króla Muršili II z Kupanta lub wasalska przysięga złożona dla Esarhaddona por. M. Weinfeld, *Deuteronomy*, s. 340.

<sup>54</sup> *KBL* II, s. 1484.

ściej o „cierpliwe uczenie”<sup>55</sup>. Ciągła lektura Prawa jest wzmiankowana w Pwt 17,19 (por. Joz 1,8; Ps 1,2). Można mówić o pewnej praktyce codziennego życia związanej z tym nakazem<sup>56</sup>. Słowo Boga, jak amulet, ma przylegać do człowieka i towarzyszyć mu w każdym momencie jego życia<sup>57</sup>.

**Ww. 8–9.** Tradycja judaistyczna rozumiała te wskazania dosłownie, jako obowiązek noszenia filakterii (טַפְּסוֹת)<sup>58</sup> przed oczami i wypisywania słów Bożych na futrynach/odrzwiach domów (מִזְוָה; por. Pwt 11,20)<sup>59</sup>. Zwykle noszono w ten sposób słowa z Wj 13,1-10.11-16; Pwt 6,4-9; 11-13-21, czasem Dekalog. Ilustracją, jak wyglądały pojemniczki filakterii, są dzisiaj znaleziska w Qumran<sup>60</sup>. W czasach drugiej świątyni były to różnej wielkości kwadratowe pudełka zwane *tefillin*<sup>61</sup>, umieszczane na lewym ramieniu i na czole, blisko serca. Jezus odnosi się do tego zwyczaju w Mt 23,5 (= (φυλακτήριον)<sup>62</sup>).

#### Wnioski

Z naszej analizy wynika, że deklaracja zawarta w Pwt 6,4–5, nie miała pierwotnie charakteru monoteistycznego, zakładającego jedyność Jahwe, z wykluczeniem istnienia innych bogów, ale była wyznaniem wiary w aspekcie monolatrycznym. Późniejsza, powygnaniowa redakcja Pwt nadaje jej jednak sens

<sup>55</sup> Por. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* II, New York 1996, s. 1607.

<sup>56</sup> Por. G. Fischer, N. Lohfink, *Diese Worte sollst du summen*, *ThPh* 62/1987, s. 59–72.

<sup>57</sup> Zwyczaj noszenia amuletów z fragmentami Tory potwierdza archeologia, najczęściej chodziło o tekst błogosławieństwa kapłańskiego z Lb 6,24–26, por. G. Barkai, *Ketef Hinom, a Treasure Facing Jerusalem's Wall*, Jerusalem 1986, s. 29–31; A. Yardeni, *Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem*, *VT* 41/1991, s. 176–185.

<sup>58</sup> Etymologia nie jest jasna, ale chodziło prawdopodobnie o rodzaj pojemnika na krótki tekst Tory por. J.H. Tigay, *On the Meaning of 'i(w)tpt*, *JBL* 101/1982, s. 321–331.

<sup>59</sup> O podobnym zwyczaju pisania świętych formuł na drzwiach w Egipcie por. O. Keel, *Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par., Mélanges Dominique Barthelemy* (OBO 38) Freiburg–Göttingen 1981, s. 159–240 zwł. s. 183–192. A. Penna, *Deuteronomium*, Torino 1976, s. 119 sugeruje, że praktyka ta mogła być rozwinięciem zwyczaju tatuaży noszonych na ciele por. Kpł 19,28; Iz 44,5; Ez 9,4; Pnp 8,6.

<sup>60</sup> Por. O. Keel, *Zeichen der Verbundenheit*, s. 169–171; zob. też fotografie zamieszczone w A. Schick, *Il fascino di Qumran*, Vaticano 1998, s. 45.

<sup>61</sup> aram.= modlitwa por. G. Braulik, *Deuteronomium*, s. 57.

<sup>62</sup> Funkcjonuje w j. gr. raczej jako określenie amuletu por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin–New York 1988<sup>6</sup>, s. 1730; H. Balz, G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, Stuttgart–Berlin–Köln 1992<sup>2</sup>, s. 1057–1058.

monoteistyczny. Jahwe jest Bogiem Izraela i to wyznanie każdy Izraelita powinien przyjąć jako swoje własne. Odpowiedzią, której należy udzielić, jest odpowiedź miłości Boga całą swoją mocą wewnętrzną i zewnętrzną. Wyrazem takiej wiary i wierności wobec Boga Przymierza, jest jej nieustanna kontemplacja i przekazywanie swoim potomkom, a formalnym tego znakiem są zwyczaje związane ze stawianiem sobie Słowa Bożego zawsze przed oczami (*tefillin, mezuzot*, por. Pwt 6,6–9).

W jakim więc sensie „Jahwe jest naszym jedynym Bogiem”? W takim samym, jak dla niewiasty jej umiłowany. Prawdziwa miłość, zakłada bowiem wierność, uznaje wyjątkowość ukochanej osoby i podejmuje wszelkie wyzwania i trudności, by nie zawieść oczekiwań tego, kogo się nią obdarza.

Ks. TOMASZ SZUGALSKI

### POLSKIE NAUCZANIE RELIGIJNE W KOŚCIELE ŚW. JANA CHRZCICIELA I ŚW. JANA EWANGELISTY W PIŁE W XIX WIEKU

W czasie pierwszego rozbioru w roku 1772 Piła wraz z całą „ziemią nadnotecką” (częścią ziem Wielkopolski i Kujaw) weszła w skład państwa pruskiego<sup>1</sup>. Cała ziemia nadnotecka, jako departament pod nazwą Prusy Zachodnie, została podzielona na powiaty inowrocławski, bydgoski, kamieński i wałecki. W skład tego ostatniego weszła Piła<sup>2</sup>. Pod względem narodowościowym i wyznaniowym ludność ziemi nadnoteckiej nie była jednolita. Obok Polaków (katolików), którzy stanowili zdecydowaną większość, mieszkali tu również Niemcy (ewangelicy)<sup>3</sup>. Ci ostatni przybywali tu, począwszy od średniowiecza, w wyniku kilku fal kolonizacyjnych<sup>4</sup>. Sprawilo to, że cały obszar położony między Notecią a Gwdą należał do najbardziej zgermanizowanych Ziemi Wielkopolski<sup>5</sup>.

Fryderyk II wiedział, żeby utrzymać w sposób trwały zróżnicowane narodowościowo i wyznaniowo zdobycze terytorialne, należy jak najszybciej zasymilować mieszkającą ludność i natychmiast przystąpił do zespolenia zajętych ziem ze swoimi prowincjami<sup>6</sup>. W tym celu wcielano mieszczan i szlachtę do armii pruskiej, konfiskowano majątki i sprowadzano na ziemie polskie kolonistów

<sup>1</sup> K. Narożniak, *Ludność polska pod pruskim panowaniem w Okręgu Nadnoteckim po I rozbiorze*. [w:] *Rocznik Nadnotecki*, Piła 1988/89, t. 19–20, s. 18 oraz Z. Boras, Zb. Dworecki, *Piła, zarys dziejów*. Piła 1993, s. 46.

<sup>2</sup> Z. Boras, R. Walczak, A. Wędzki, *Historia powiatu wałeckiego w zarysie*. Poznań 1961, s. 201–202.

<sup>3</sup> K. Narożniak dz. cyt., s. 18–19. Oczywiście była także niewielka grupa polskich ewangelików i niemieckich katolików.

<sup>4</sup> B. Grześ, J. Kozłowski, A. Kramski, *Niemcy w Poznańskim wobec polityki germanizacyjnej 1815–1920*. Poznań 1976, s. 16. Pierwsza fala kolonizacyjna trzynastolecia i czternastowieczna praktycznie cała zasymilowała się z ludnością polską. Drugi napływ Niemców począwszy od drugiej połowy XVI wieku trwał z różnym natężeniem do 1772 roku. I w tym przypadku wielu z nich uległo dobrowolnemu spolszczeniu.

<sup>5</sup> Z. Boras, *Walka o polskość Ziemi Nadnoteckiej w okresie 173 lat niewoli*. [w:] *Rocznik Nadnotecki*, Piła 1979, t. 10, s. 37.

<sup>6</sup> M. Fąka, *Stan prawny kościoła katolickiego w Wielkim Księstwie Poznańskim. W latach 1815–1850 w świetle prawa pruskiego*. ATK Warszawa 1975, s. 23 oraz Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*. Lublin 1995, s. 56.

niemieckich<sup>7</sup>. Oni to właśnie choć nieświadomie (początkowo) przyczyniali się do narzucenia niemieckiego oblicza tych ziem, a w konsekwencji do wynaradawiania Polaków. Dążono również do kształtowania świadomości prusko-niemieckiej wśród mas ludowych nie zdających sobie jeszcze dobrze sprawy ze swej przynależności etnicznej<sup>8</sup>. Temu celowi miało służyć powolne wypieranie języka polskiego z administracji, szkolnictwa i sądownictwa. Zresztą w planach germanizacyjnych władz pruskich walka z językiem polskim zajmowała bardzo ważne miejsce<sup>9</sup>. Fryderyk II nie dążył do likwidacji języka polskiego, a raczej chciał wprowadzić dwujęzyczność wśród Polaków. Miał być to podstawowy warunek do pełnego uczestniczenia w życiu politycznym, gospodarczym i społecznym<sup>10</sup>. Niemniej nie ulega wątpliwości, że do wojen napoleońskich ludność polska, poddawana od 1772 roku systematycznemu napieraniu Niemczyzny, ulegała powolnej germanizacji, a co za tym idzie zatracala znajomość języka ojczystego. Kościół Katolicki był instytucją, w której Polacy mogli bez ograniczeń posługiwać się językiem polskim. Niniejszy artykuł nawiązuje do walki Polaków o utrzymanie języka narodowego (nabożeństwa, kazania, nauki) w kościele pilskim w XIX wieku.

Od 1797 roku proboszczem w Pile był ks. Ignacy Bocheński, znany nie tylko ze swej pracy duszpasterskiej, ale również jako z zainteresowań historią ziemi waleckiej, a nade wszystko konsyliarza Izby Administracji Publicznej Departamentu Bydgoskiego<sup>11</sup>. Kapłan ten swoją działalnością publiczną przyczyniał się do umacniania ducha narodowego. Jednak sprawy publiczne nie pozwalały mu zająć się należycie parafią pilską. Od czasu objęcia parafii do 1809 roku wygłosił tylko 2 kazania, dlatego też cała praca duszpasterska spoczywała na wikariuszach, którymi byli ks. Tobiasz (franciszkanin) i ks. Thilmann. Ten ostatni nie wygłaszał kazań po polsku, gdyż słabo znał język<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Dzieje Wielkopolski. t. II pod red. W. Jakóbczyka, Poznań 1973, s. 25.

<sup>8</sup> B. Grześ, J. Kozłowski, A. Kramski dz., cyt., s. 16. Problem świadomości narodowej od XVIII wieku do pierwszej połowy XIX wieku jest dyskusyjny. Świadomość narodowa podlegała ciągłym przemianom ilościowym i jakościowym. Pisze o tym E. Borkowska w artykule *Wpływ wielkopolskich imigrantów na kształtowanie polskiej świadomości narodowej na Górnym Śląsku na przełomie XIX i XX wieku* [w:] Praca zbiorowa pod, red. W. Wrzesińskiego, *Od Wiosny Ludów do Powstań Śląskich*. Bytom 1998 oraz J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku*, Olsztyn 1983, o narodzie i przemianach świadomości. Zob. Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*. Lublin 1995.

<sup>9</sup> Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*. Lublin 1995, s. 98.

<sup>10</sup> J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku*. Olsztyn 1993, s. 58.

<sup>11</sup> *Polski Słownik Biograficzny*. T. II. Kraków 1936, s. 173; L. Bąk, *Jan Ignacy Bocheński – żywot i dzieło*. [w:] *Rocznik Nadnotecki*, 1978, t. 9, s. 39.

<sup>12</sup> AAP, KA II 41/1; protokół ks. Dziekana Cichowicza z 20.VI. 1809 r. Protokół ks. Cichowicza z sierpnia 1809 r.

Trudno ustalić kiedy w tym czasie głoszone kazania dla Polaków. W dokumentach z wizytacji kościoła pilskiego z 1641 roku zanotowano, iż w niedzielę i święta głoszone dwa kazania: po rannej mszy św. (wotywie) w języku niemieckim, natomiast po sumie – w języku polskim<sup>13</sup>. Przyjmując za Zbigniewem Dworeckim, że do końca XVIII wieku większość mieszkańców Piły stanowili Polacy, wydawałoby się, iż na początku XIX wieku w pilskim kościele dominował język polski. Wprawdzie w roku 1850 ks. Dyniewicz relacjonując sytuację pilskiej parafii stwierdzał, że na początku wieku kazania wygłaszane były na przemian, w jedną niedzielę po polsku, a w drugą po niemiecku<sup>14</sup>. Jednak w roku 1887 ówczesny proboszcz ks. Ludwik Stock twierdzi, że w 1800 roku Piła była przeważnie niemiecka (rozumieć chyba należy niemiecko-języczna) i kazania polskie głoszone w niedzielę rano po wotywie, a niemieckie po sumie<sup>15</sup>.

Trzeba wziąć pod uwagę, iż przez trzydzieści lat germanizowano i tak na połę niemieckie miasto, sprowadzając niemieckich kolonistów i pruskich urzędników<sup>16</sup>, co niewątpliwie odbiło się na stopniu znajomości języka polskiego i posługiwania się nim przez Polaków. Fakt ten zapewne spowodował częstsze używanie w duszpasterstwie języka niemieckiego.

Prawdopodobnie ten stan rzeczy niewiele zmienił się w czasach wojen napoleońskich, tzn. w latach 1806–1815, mimo że włączenie Piły do Księstwa Warszawskiego w 1807 roku, po zawarciu pokoju w Tylży<sup>17</sup>, zatamowało pruską kolonizację<sup>18</sup> i niewątpliwie przyczyniło się do wzmocnienia ducha narodowego Polaków<sup>19</sup>. Wówczas w kościele śpiewano polskie pieśni. Jednak był to

<sup>13</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (skrót: AAP), Visitatio archidiaconatus Pszczewensis 1640–1641 (Joannes Branecki administrator dioecesis, achidiac. Pszczew. Et eius delegatus Andreas Swinarski can. Cathedr.) atque decanatuuum Obornicensis et Czarnkoviensis archidiaconatus Posnanensis (Felix Mietlicki can. Cathedr., delegatus) 1641 r. (skrót: AV), sygnatura 10

<sup>14</sup> AAP, Zespół Akt Konsystorza Generalnego i Kurii Metropolitarnej w Poznaniu, skrót KA II, sygnatura 41/4; raport ks. Dyniewicza o komendarzu pilskim ks. Gismanie z 28 VIII 1850 r.

<sup>15</sup> AAP, Akta Arcybiskupów Gnieźnieńskich i Poznańskich, skrót OA III, sygnatura 177; list ks. Stocka do Konsystorza z 1VIII 1887 r.

<sup>16</sup> Zb. Dworecki, *Polskość Piły w latach 1772–1939 (Stan i potrzeby dalszych badań)*. [w:] *Rocznik Nadnotecki*, Piła 1982/83, t. 13–14, s. 7.

<sup>17</sup> Z. Boras, dz. cyt., s. 62–62.

<sup>18</sup> K. Zimmermann, *Fryderyk Wielki i jego kolonizacja na ziemiach polskich*. Poznań 1915, s. 404; B. Grześ, J. Kozłowski, A. Kramski, dz., cyt., s. 17; Za czasów Księstwa Warszawskiego ustał napływ niemieckich ewangelików. Zob. S. Karwowski, *Historia Wielkiego Księstwa Poznańskiego*. Poznań 1918, t. 1, s. 243.

<sup>19</sup> Wt. Jakóbczyk, dz., cyt., Zastąpienie pruskich polskimi. W departamencie bydgoskim, w którym leżała Piła, pozostawiono urzędników francuskich na stanowiskach. Nie wiadomo jak było w Pile. Natomiast urzędnicy i mieszczanie – Niemcy starali się osłabić ducha pa-

za krótki czas, aby trwale wzmocnić element polski, co potwierdza list ks. Bocheńskiego z 1810 roku do Konsystorza. Otóż: parafianie niezadowoleni z pracy wikariuszy i nieobecności proboszcza stali do Konsystorza petycję, w których prosili o zmianę księży<sup>20</sup>. Uwzględniając sugestie parafian, ks. Ignacy Bocheński napisał prośbę do władz kościelnych, aby przysłano do Piły księdza znającego język niemiecki, gdyż „w Pile bardziej niemieckich niż polskich księży potrzeba”<sup>21</sup>.

To sugerowałyby, że kazania po polsku wygłaszano w każdą niedzielę i święta prawdopodobnie po rannej mszy świętej. W języku polskim odmawiano różaniec, śpiewano godzinki i pieśni<sup>22</sup>. Również niedzielne nauki przygotowujące dzieci polskie do sakramentów prowadzone były przez ks. Tobiasza w języku ojczystym<sup>23</sup>.

22 czerwca 1812 o godz. 16<sup>00</sup> umarł sparaliżowany ks. Ignacy Bocheński<sup>24</sup> i urząd proboszcza wakował do 1815 roku, wówczas probostwo objął ks. Walenty Ostachiewicz<sup>25</sup>. W tym czasie uległa zmianie sytuacja polityczna. Po upadku Księstwa Warszawskiego, Piła znalazła się w Wielkim Księstwie Poznańskim<sup>26</sup>. Fryderyk Wilhelm w patencie okupacyjnym z 5.05.1815 roku i odezwie do ludności polskiej – przyrzekał poszanowanie narodowości polskiej i równouprawnienie języka polskiego. W latach 1815–1830 trwała względna tolerancja<sup>27</sup>, ale władze Wielkiego Księstwa Poznańskiego postępowały wbrew wcześniejszym zapewnieniom królewskim i kontynuowały niemczenie<sup>28</sup>.

triotycznego. Do wzmocnienia polskości w Pile przyczynił się pewnie fakt pobytu w tym mieście wojsk gen. Dąbrowskiego pod dowództwem płk. Garczyńskiego., s. 45–55.

<sup>20</sup> AAP, KA II 41/1; petycja parafian z Piły z 11 II 1809 r. Pierwszą petycję napisaną w języku niemieckim Konsystorz nie przyjął, przypominając, że korespondencja powinna być prowadzona w języku polskim.

<sup>21</sup> AAP, KA II 41/1; list ks. Bocheńskiego do Konsystorza z 23 IX 1810 r. Nie znać to, że język polski nie był potrzebny w duszpasterstwie. Prowizorzy kościelni Tycki i Pryba w liście do Konsystorza z 20 lipca 1809 roku proszą, aby ksiądz mający pracować w Pile znał język polski i niemiecki.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> AAP, KA II 41/1; list ks. Bocheńskiego do Konsystorza z 1809 r.

<sup>24</sup> AAP, KA II 41/1; list ks. Thilmanna do Konsystorza zawiadamiający o śmierci ks. Bocheńskiego z 22 VI 1812 r.

<sup>25</sup> AAP, KA II 41/2; nominacja ks. Ostachiewicza na beneficjum w Pile z 11 I 1815 r.

<sup>26</sup> Z. Boras, dz., cyt., s. 73: Wielkie Księstwo Poznańskie (utworzone z dawnych departamentów poznańskiego i bydgoskiego oraz skrawków kaliskiego, będących częścią Księstwa Warszawskiego) zostało podzielone na dwie regencje: poznańską i bydgoską. Piła należała do tej ostatniej; Otrzymało także pewne przywileje dotyczące odrębności ustrojowej i obietnice skierowane wobec Polaków. Wszystko to skończyło się w czasie powstania listopadowego, Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*, s. 41.

<sup>27</sup> W. Jakóbczyk dz., cyt., s. 140–141.

<sup>28</sup> S. Karwowski, dz., cyt., s. 95.

W 1818 roku liczba osób przystępujących do komunii wielkanocnej wynosiła 1450<sup>29</sup>. Nie wiemy, ilu było w tej liczbie Polaków posługujących się mową ojczystą. Relacja wikariusza ks. Paradowskiego przedstawia sytuację języka polskiego w kościele w 1824 roku. Kapłan po czteroletnim pobycie w parafii pilskiej stwierdza w liście do Konsystorza, że mimo swego polskiego pochodzenia w parafii pilskiej posługuje się językiem niemieckim. Píše, że nie potrafi już swobodnie mówić kazań po polsku<sup>30</sup>. Najprawdopodobniej między rokiem 1815 a 1824 zredukowano język polski w kościele. Wprawdzie w 1824 r. głoszone jeszcze polskie kazania, wskazuje na to kontrakt zawarty między ks. Ostachiewiczem a nowym wikariuszem ks. Wróblewskim. Proboszcz wyznacza nowemu pomocnikowi w obowiązkach duszpasterskich głoszenie kazań i naukę katechizmu przy kościele w języku niemieckim i polskim<sup>31</sup>. Jednak pewnym jest, że językiem polskim posługiwano się coraz rzadziej w nauczaniu religijnym, a szczególnie w kazaniach.

W latach trzydziestych XIX wieku nastąpiła radykalna zmiana polityki państwa wobec Polaków. Skutkiem zaangażowania się mieszkańców Wielkiego Księstwa Poznańskiego w powstanie listopadowe było wzmocnienie polityki germanizacyjnej naczelnego prezesa Eduarda Flottwella, który był przeciwnikiem łagodnej asymilacji Polaków<sup>32</sup>. Zaraz po swojej nominacji rozpoczął walkę z polskością poprzez planową kolonizację i walkę z językiem polskim. Językiem urzędowym stał się niemiecki (administracja państwowa i sądownictwo)<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> AAP, KA II 41/2; kontrakt pomiędzy ks. Ostachiewiczem a wikariuszem ks. Kwadryńskim z 1818 r.

<sup>30</sup> AAP, KA II 41/2; list ks. Paradowskiego do Konsystorza z 20 VIII 1824 r.

<sup>31</sup> AAP, KA II 41/2; kontrakt pomiędzy ks. Ostachiewiczem a ks. Wróblewskim z 12 X 1824 r.

<sup>32</sup> Zob., Z. Zieliński, *Kościół Katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim w latach 1848–1865*. Lublin 1973, s. 18–57; Z. Boras pisze, że w dobie powstania Listopadowego w Okręgu Nadnoteckim zauważono niepokoje. Władze obserwowały katolików polskiej mowy. Nawet w pobliskiej Łubiance w czasie nieobecności komendarza Stelera dokonano rewizji kościoła i krypt grobowych w poszukiwaniu broni dla powstańców., *Walka o polskość ...* dz., cyt., s. 42.

<sup>33</sup> W. Jakóbczyk dz., cyt., s. 169. W memoriale Flottwella, napisanym do Fryderyka Wilhelma IV, nakreślił jaki był cel jego działania. Było to zwiększenie Niemczyzny w Wielkim Księstwie Poznańskim, tzn. zwiększać liczbę ludności niemieckiej, nadać językowi niemieckiemu większe niż dotychczas znaczenie, zwalczać znaczenie szlachty polskiej i mieć wpływ na wychowanie duchowieństwa katolickiego i wzmocnić niemieckie mieszczaństwo. Taki stan polityki pruskiej trwał do 1840 roku, kiedy rządy objął król Fryderyk Wilhelm IV, który sprzyjał Polakom i początkowo był przeciwnikiem nawet pokojowej germanizacji. W pierwszych latach rządów przyznał przywileje językowi polskiemu, prawo stowarzyszeń i zgromadzeń ludności polskiej. J. Buzek, *Historia polityki narodowościowej rządu pruskiego wobec Polaków*. Lwów 1909, s. 60–77; W latach

W tym właśnie czasie korespondencja pomiędzy władzą duchowną a proboszczem pilskim rzuca więcej światła na sytuację polskiego nauczania religijnego. Otóż 28.02.1831 r. Konsystorz w liście skierowanym do księdza Ostachiewicza pytał, czy zachował się zwyczaj wygłaszania kazań w niedziele i święta w języku niemieckim, a na sumie w języku polskim. Konsystorz domaga się podania powodów w przypadku zmiany dawnego porządku<sup>34</sup>. Z odpowiedzi proboszcza wynika, że od „dawnych czasów nie ma kazań polskich”. Parafia składa się wyłącznie z ludzi mówiących po niemiecku (co nie jest równoznaczne z narodowością), a Polaków nie znających niemieckiego jest niewiele. Kazania polskie bywają 16 razy w roku, na które przychodzi 5–6 osób. Głosi je proboszcz, aby język polski „nie zaginął i stał się korzystny dla młodzieży”. Konsystorz nakazuje przywrócić dawny zwyczaj, a jeżeli byłoby to niemożliwe kazania polskie wygłaszane mają być 16 razy w roku<sup>35</sup>.

W roku 1833 zmarł ks. Ostachiewicz i parafią zarządzał dziekan Dyniewicz, który w 1834 roku opisał sytuację w pilskiej parafii. Dowiadujemy się, że nabożeństwa dla Polaków niekiedy były odprawiane (nie wiadomo jak często), a wielu parafian spowiadało się po polsku. Prosił również o pozostawienie ówczesnego wikariusza ks. Froagela, znającego język polski, w celu „kultywowania języka ojczystego”. Z taką samą prośbą do Konsystorza zwracali się parafianie polscy<sup>36</sup>. Jednak wspomniany już ks. Dyniewicz 20 lat później oskarża byłego proboszcza Ostachiewicza o zaniedbywanie języka polskiego w pracy duszpasterskiej. Według niego zubożeniu narodowemu katolików polskich w Pile sprzyjali wikariusze Niemcy, nie znający języka polskiego<sup>37</sup>. Ocena ta wydaje się zbyt surowa, gdyż ks. Ostachiewicz głosił kazania polskie, na które przychodziło kilku Polaków. Również w stosunku do wikariuszy nie potrafiących swobodnie mówić po polsku, trudno oczekiwać głoszenia kazań w tym języku i nie wpływało to z niechęci do Polaków<sup>38</sup>.

1840–1841 dostrzegano budzenie się polskiej świadomości językowej wśród chłopów i drobnomieszczaństwa. Jednak po wykryciu spisku w 1846 roku kurs pojednania załamał się i rząd zastosował wobec Polaków ostre represje. G. Grześ, J. Kramski, A. Kozłowski dz., cyt., s. 61–63.

<sup>34</sup> AAP, KA II 41/2; list Konsystorza do ks. Ostachiewicza z 28 II 1831 r.

<sup>35</sup> AAP, KA II 41/2; list ks. Ostachiewicza do konsystorza z 1831 r. i odpowiedź Konsystorza z 1831 r.

<sup>36</sup> AAP, KA II 41/2; list ks. Dyniewicza do Konsystorza z 1 X 1833; relacja ks. Dyniewicza o parafii pilskiej z 26 VIII 1834 r.

<sup>37</sup> AAP, KA II 41/4; raport ks. Dyniewicza o komendarzu Gismanie z 28 VIII 1850 r. Z. Zieliński pisze, że świadomą walkę z wynarodowieniem można dostrzec tylko tam, gdzie Polakami czuło się duchowieństwo.

<sup>38</sup> W marcu 1831 naczelny prezes sporządził na polecenie ministra Altensteina sprawozdanie obrazujące globalne nastroje polityczne wśród duchowieństwa. Odnośnie do

W latach 1835–1847 kazania polskie coraz rzadziej pojawiały się w kościele pilskim. Wprawdzie ks. Busse, z pochodzenia Niemiec, władający językiem polskim, który był proboszczem pilskim w latach 1836–1848, starał się o wikariusza znającego język polski<sup>39</sup>. I nawet w roku 1838 nalegał, aby wikariusz Produhl wygłaszał kazania w polskim języku<sup>40</sup>. Niestety frekwencja słuchających była tak niska, że zredukowano polskie homilie do jednej w roku (w święto świętej Anny), aż w końcu zaniechano tego zwyczaju. Kazania polskie zniknęły prawdopodobnie przed 1847 rokiem na jakiś czas z pilskiego kościoła<sup>41</sup>. Landrat chodzieski w 1847 roku relacjonował naczelnemu prezesowi, że w jego powiecie w parafiach w Pile i Śmiłowie głosi się tylko kazania niemieckie i Niemcy stanowią taką przewagę, że duszpasterze nie muszą znać języka polskiego<sup>42</sup>. Prawdą jest niewątpliwie twierdzenie dotyczące kazań polskich, jednak landrat na pewno pomylił się odnośnie ludności niemieckiej i do Niemców zaliczył ludność polską posługującą się językiem niemieckim.

Do tego przyczyniła się w dużej mierze sekta ex-księdza Jana Czerskiego. Kapłan ten w roku 1844 przysłany został do Piły. Niestety w tym samym roku wystąpił z kościoła katolickiego i utworzył Gminę Chrześcijańsko-Apostolsko-Katolicką. Nabożeństwa były odprawiane w języku niemieckim. Cały ten ruch miał wielki wpływ na germanizację ludności polskiej w Pile<sup>43</sup>.

Oprócz tego w latach 1846–1848 zmieniła się radykalnie polityka państwa wobec Polaków. W roku 1840 nowy król Wilhelm IV rozpoczął politykę pojednania, dzięki której język polski powracał do niektórych szkół i można było przyznawać się do polskiego pochodzenia<sup>44</sup>. Jednak po wykryciu spisku w poznańskim w 1846 roku, w okresie wzmaganania się ducha narodowego Polaków, rozpoczęła się ostra walka o utrzymanie języka niemieckiego w duszpasterstwie<sup>45</sup>. Także w 1848 r. w czasie Wiosny Ludów pojawiły się tendencje anty-

terenu na którym leżała Piła pisał: księża nie odznaczali się ani specjalną wiernością i przywiązaniem do króla, ani też nie oddziaływali ujemnie na lojalną na ogół ludność. Z. Zieliński, *Kościół i naród...*, dz., cyt., s. 137.

<sup>39</sup> AAP, OA III 52; życiorys ks. Busse; AAP, KA II 41/3; dane personalne ks. Produhl.

<sup>40</sup> AAP, KA II 41/5; kontrakt pomiędzy ks. Busse a ks. Produhl z 7 VII 1838 r.

<sup>41</sup> AAP, KA II 41/5; raport ks. Stocka o parafii w Pile z 1857 r.

<sup>42</sup> Z. Zieliński, *Kościół i naród...* dz., cyt., s. 99–103; 2 IX 1847 roku Naczelny prezes polecił landratom w Czarnkowie, Chodzieży i Bydgoszczy zbadać czy na ich terenach znajdują się parafie, w których głosi się tylko kazania niemieckie i czy ludność niemiecka stanowi taką przewagę, że kapłani nie muszą znać języka polskiego.

<sup>43</sup> Z. Boras, Zb. Dworecki, *Piła, zarys dziejów*. Piła 1993, s. 92.

<sup>44</sup> W. Jakóbczyk dz., cyt., s. 173.

<sup>45</sup> J. Buzek, dz., cyt., s. 38, 21 lutego 1846 roku miały powstać trzy zabory jednocześnie. Jednak na kilka dni przed wybuchem powstania władze aresztowały spiskowców; Pisze o tym Z. Zieliński, *Kościół i naród...*, s. 89–90: W rejonach o mieszanej ludności, rząd dążył do ugruntowania praktyk religijnych w języku niemieckim. A landrat czarn-

polskie, co również widoczne było w Pile. Niemcy obawiając się powstańców, którzy pod dowództwem hr. Adolfa Bnińskiego mogli zaatakować Piłę, zorganizowali 9 kwietnia 1848 roku demonstrację i manifestowali szczególną nienawiść do Polaków<sup>46</sup>. Oczywistym było, że powstanie w 1848 roku odegrało dużą rolę w kształtowaniu świadomości narodowej polskich pilan<sup>47</sup>. Jednak napięta sytuacja w mieście nie sprzyjała podkreślaniu swojej narodowości, poprzez słuchanie kazania i śpiewanie pieśni w języku polskim.

W roku 1850 dziekan Dyniewicz przesłał do konsystorza poznańskiego relację o parafii pilskiej. Stwierdził w niej, że w tym czasie nie głosi się polskich kazań w kościele i nie śpiewa polskich pieśni religijnych, chociaż 110 osób nie zna języka niemieckiego i mieszkają tu ludzie świadomi swego pochodzenia. Kończąc swoją relację prosił, aby do Piły przysłać kapłana znającego język niemiecki i polski, który jednocześnie nie zapomniałby o ojczyźnie<sup>48</sup>.

kowski domagał się, aby duchowieństwo katolickie włączyło się w akcję wynarodowienia Polaków. Arcybiskup Leon Przyłuski mimo, że podważył liczbę Niemców w tych rejonach, to nakazał zwiększenie kazań niemieckich.

<sup>46</sup> Zb. Dworecki dz., cyt., s. 10. Po rewolucji w Niemczech od 1850 roku władze pruskie zwalczały Polaków i prowadziły akcję germanizacyjną nie tyle z pobudek narodowościowych, ile dlatego, że Polacy należeli do opozycji antyrządowej. W roku 1858 po upadku rządu reakcyjnego w Prusach objęły władze kręgi liberalne i kurs wobec Polaków nieco złagodniał, choć niemczyzna nadal była uprzywilejowana. zob. B. Grześ, J. Kozłowski, A. Kramski, dz., cyt., s. 155 oraz J. Buzek dz. cyt., s. 120.

<sup>47</sup> Zb. Dworecki dz., cyt., s. 10: autor pisze „nie ulega wątpliwości, że powstanie wielkopolskie w 1848 roku, jak również inne wydarzenia w dziejach czynu zbrojnego Polaków w XIX wieku, wywierały silny wpływ na kształtowanie czynnej świadomości narodowej różnych warstw ludności polskiej także w grodzie Staszica. Znalazło to swe odzwierciedlenie m.in. w tworzeniu przez nich organizacji narodowych”.

<sup>48</sup> AAP, KA II 41/4; raport ks. Dyniewicza o komendarzu Gismanie z 28 VIII 1850 r. Wśród przyczyn, które jego zdaniem doprowadziły do tego wylicza: brak troski proboszczów o parafię, którzy całą pracę cedowali na wikariuszy, widzi winę po stronie władzy kościelnej uważając parafię w Pile za strony niemieckie i posyłając księży niemieckich, którzy „studzili w ludzie polskim ducha wiary i moralności”. Stwierdzić należy, iż obarczanie władzy duchownej i kapłanów niemieckiego pochodzenia za zaniechanie polskiego nauczania religijnego nie było do końca zgodne z prawdą. Chociażby fakt, że ks. Busse, przecież Niemiec jeszcze w 1844 roku prosił o kapłana posługującego się językiem polskim i Konsystorz przysłał najpierw ks. Czerskiego a następnie ks. Gawreckiego (AAP, KA II 41/4) Zarzuty jakie stawiano proboszczom i komendarzom pilskiej parafii dotyczyły zaniedbywania szeroko rozumianej troski o sprawy kościelne, np.: wobec komendarza Gismana wysunięto pretensje, że w ogóle jest obojętny dla Kościoła Katolickiego i przebywa tylko z katolikami (AAP, OA V 401).

W roku 1850 parafia liczyła 2800 osób<sup>49</sup>. W przeważającej liczbie byli ludzie posługujący się językiem niemieckim. Cztery lata później, po otrzymaniu relacji ks. Dyniewicza, Konsystorz wysłał do Piły jako wikariusza ks. Krugera Polaka, lecz niestety słabo znającego język polski<sup>50</sup>. To z pewnością nie przyczyniło się do poprawienia sytuacji polskich katolików.

Od 1856 roku komendarzem parafii pilskiej został ks. Ludwik Stock, Polak z pochodzenia. W swoim liście do Konsystorza twierdził, że w Pile „nie ma nikogo, kto by mówił tylko po polsku”. Proboszcz, spotykając ludzi noszących nazwiska polskie, pytał czy rozumieją i rozmawiają po polsku. Okazało się, że najwięcej ludzi z niższych warstw społecznych zna język ojczysty. Stwierdza, że Niemcy całkowicie zawładnęli miastem, chociaż „wielu obywateli modli się i myśli po polsku, ale z trudnością mówią w ojczystym języku”<sup>51</sup>.

W 1856 roku kiedy ks. L. Stock obejmował prebendę pilską, nie wygłaszano kazań po polsku, ale postanowił je odnowić w dzień odpustu świętej Anny. Proboszcz zapowiadał je po polsku w niedzielę poprzedzającą odpust. W dzień odpustu odczytywano w języku polskim litanie do świętej Anny. Jeszcze w 1857 roku było tylko jedno kazanie polskie<sup>52</sup>. Ówczesny wikariusz ks. Peinke prosił o zmianę parafii, ponieważ głosił tylko jedno kazanie w dzień świętej Anny, a przychodząc do Piły miał nadzieję, że będzie mógł często mówić polskie kazania. Obciążał winą kapłanów za zniknięcie mowy polskiej w pilskim kościele<sup>53</sup>.

Godne wspomnienia jest i to, że aby nauczyć się lepiej języka polskiego, chciał pracować w Pile wikariusz z Wałcza ks. Ronke<sup>54</sup>. Piła musiała być znana z dużej liczby katolików polskich, skoro kapłani pragnący poznać polską mowę chcieli do niej przybyć. Proboszcz znając sytuację prawdopodobnie jeszcze w roku 1857 dodał drugie polskie kazanie w Wielki Piątek. Z jego relacji wynika, że niewielka grupa ludzi przychodziła, aby posłuchać jak brzmi język polski<sup>55</sup>. Język polski używany był w naukach przygotowujących dzieci do I ko-

<sup>49</sup> AAP, KA II 41/4; list Arcybiskupa Przyłuskiego do Konsystorza w sprawie ks. Gismana z 18 IX 1850 r.

<sup>50</sup> AAP, KA II 41/4; nominacja ks. Krugera na wikariusza w Pile z 6 VI 1854 r.

<sup>51</sup> AAP, KA II 41/5; nominacja ks. Stocka na beneficjum w Pile z 1 IV 1856 r.; list ks. Stocka z o sytuacji Polaków w parafii pilskiej z 1857 r. Wprawdzie ówczesny wikariusz ks. Peinke twierdził w liście do Konsystorza z roku 1857, że wszyscy katolicy w mieście mówią po polsku, a mało zamożni nie rozumieją wcale po niemiecku. Jednak nie mówi nic o katolikach pochodzenia niemieckiego.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> AAP, KA II 41/5; list ks. Peinke w sprawie przeniesienia na inną parafię z 25 V 1857 r. Nazywał ich nawet zdrajcami ojczyzny.

<sup>54</sup> AAP, KA II 41/5; list ks. Ronke w sprawie przeniesienia go do Piły z 17 VI 1857 r.

<sup>55</sup> AAP, KA II 41/5; list ks. Stocka o sytuacji Polaków w parafii pilskiej z 1857 r.



munii świętej, które jak dawniej podzielone były na grupę polską i niemiecką<sup>56</sup>. Dziewięć lat później ówczesny wikariusz ks. Eichstand w czasie pracy w pilskiej parafii utracił znajomość języka polskiego<sup>57</sup>.

W tym czasie zaistniał fakt ożywiający ducha narodowego – wybuch powstania styczniowego, które zelektryzowało całą ludność polską Wielkiego Księstwa Poznańskiego<sup>58</sup>. Fakt ten musiał w jakimś stopniu zaważyć na Polakach mieszkających w Pile<sup>59</sup>.

Również Polacy będący w wojsku pruskim byli objęci duszpasterstwem w Pile. W 1860 r. w stacjonującym oddziale ułanów większość mówiła po polsku. Dlatego proboszcz L. Stock wprowadził raz w miesiącu w niedzielę po rannej mszy świętej kazanie polskie. Tak więc język polski częściej pojawiał się w kościele pilskim, a Polacy mogli kultywować tradycje. Po kilku latach coraz mniej było Polaków w wojsku stacjonującym w Pile, ponadto rozpoczynał się Kulturkampf, który nie sprzyjał osiedlaniu się Polaków w mieście i sprawił, że katolicy polscy coraz rzadziej przychodzili słuchać kazań w języku ojczystym<sup>60</sup>. Był to jednakże czas budzenia się świadomości narodowej u Polaków, również tych, którzy ztratili znajomość ojczystego języka. Proces ten musiał w przyszłości przynieść większe efekty w poznawaniu języka polskiego.

W 1874 r. w Pile powstało Towarzystwo Przemysłowe, które od 1892 r. przyjęło nazwę Katolickiego Towarzystwa Przemysłowego. Od początku istnienia tej polskiej organizacji kapłani pracujący w parafii wygłaszali odczyty w języku polskim. Odbywały się one raz w miesiącu, a niekiedy raz w tygodniu. Niestety księża często zaniebdywali pracę duszpasterską w stowarzyszeniu, tłumacząc się brakiem czasu i prze-

<sup>56</sup> AAP, KA II 41/6; raport ks. Stocka o przygotowaniu dzieci do sakramentów z 10 XI 1868 r.

<sup>57</sup> AAP, KA II 41/6; list ks. Eichstada do Konsystorza z 1866 r.

<sup>58</sup> J. Buzek dz., cyt., s. 97.

<sup>59</sup> Po powstaniu styczniowym na Polaków spadły liczne kary. Wtedy walka z polskością miała charakter doraźnych represji i nie stanowiła precyzyjnie obmyślanego planu germanizacyjnego. Zob. L. Trzeciakowski, Kulturkampf w zaborze pruskim. Poznań 1970, s. 39. Niestety mało wiemy jaki wpływ odegrało powstanie na kształtowanie się ducha narodowego Polaków pilskich. Czy wzrosła troska, a co za tym idzie znajomość języka polskiego.

<sup>60</sup> AAP, OA III 177; raport ks. Stocka o nabożeństwach dla Polaków w Pile z 1 VIII 1887 r. L. Trzeciakowski podaje, że rozpoczęcie Kulturkampfu nastąpiło na przełomie 1871/72, natomiast zakończenie to rok 1885. Antypolska polityka rządu nastawiona była na zniesienie lub osłabienie poczucia odrębności narodowej Polaków. Zamierzano dokonać tego poprzez szkolnictwo, administrację, sądownictwo, służbę wojskową, chciano również włączyć w to Kościół Katolicki, ale bezskutecznie. Wbrew zamierzeniom rządu lata 1872–1885 to wzrost i pogłębienie poczucia narodowego u ludności polskiej. Świadomość narodowa najsilniej rozwijała się w Wielkopolsce. Przełomowym momentem w tym procesie była Wiosna Ludów. Walka przeciwko Polakom wzmogła się jeszcze bardziej od 1885 roku. dz., cyt., s. 15–212,

pracowaniem. Z tego powodu nie bywali na zebraniach<sup>61</sup>. Organizacja ta przyczyniła się w walnie w szerzeniu świadomości narodowej i nauczaniu języka polskiego<sup>62</sup>.

W roku 1884 do Piły przyszedł nowy wikariusz ks. Tuchomski, zapewne z jego inicjatywy 130 obywateli polskich wysłało petycję do ks. Stocka z żądaniem wprowadzenia nabożeństw i kazań polskich, które w okresie Kulturkampfu zredukowane zostały do śpiewu pieśni polskich i do dwóch kazań w roku. Polacy pragnęli, aby nabożeństwa były odprawiane w 4. lub 3. niedzielę miesiąca, w drugie święto Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świąt na głównej mszy. Jednocześnie życzyli sobie, aby ogłoszeń publikacji kościelnych, listów pasterskich, wszelkich ogłoszeń dotyczących się spowiedzi, zmiany nabożeństw, postów – dokonywać w języku polskim<sup>63</sup>.

W petycji podana była także liczba Polaków zamieszkujących Piłę w 1884 roku. Otóż z wykazów rządowych na ogólną liczbę katolików pilskich wynoszącą 3497 Polaków było 1000. Jednocześnie tamtejsi urzędnicy polscy szacowali Polaków na 1/3 ogólnej liczby katolików. Sami twierdzili, że dokładnej liczby nie można podać, ponieważ wielu Polaków traci swoją tożsamość narodową z „bojaźni lub oportunistów, są i tacy, którzy żenią się z luteranami i dzieci tak swoje wychowują”. Autorzy petycji poddani byli od razu represjom ze strony władz pruskich. Wielu wytoczono procesy sądowe, inni z obawy przed prześladowaniami rezygnowali z walki o język polski w kościele pilskim. W ich obronie stanął arcybiskup poznański<sup>64</sup>.

Proboszcz podał zupełnie inne liczby dotyczące ludności polskiej. Na jego prośbę 28 lipca 1887 roku magistrat przysłał dokument, z którego wynikało, że w mieście było 30 rodzin polskich. Według obliczeń ks. L. Stocka w Pile mieszkało ok. 240 Polaków. W roku 1872 miasto liczyło 2888 katolików. Ale już 14 lat później w 1886 roku 3800 katolików i tylko 1 Polak przypadał na 22 Niemców. Z tego powodu nie można wprowadzić kazań polskich na sumie.

<sup>61</sup> AAP, KA II 41/6; list Zarządu Katolickiego Towarzystwa Przemysłowego w Pile do Konsystorza z 4 XI 1892 r. list ks. Zarzyckiego do Konsystorza w sprawie pracy duszpasterskiej z 15 XII 1892 r.

<sup>62</sup> W roku 1849 powstało w Poznaniu Towarzystwo przemysłowe jako organizacja mieszczańska. Dopiero ucisk lat siedemdziesiątych sprawił szybki ich rozwój. Katolickie Towarzystwa robotnicze przypominały, że dom rodzinny jest jedyną szkołą dla polskich dzieci, dlatego rodzice powinni uczyć swoje potomstwo języka polskiego w domu. Pisze o tym W. Molik, *Prace organiczne a rozwój polskiej świadomości narodowej na ziemiach pod panowaniem Pruskim w XIX w. i na początku XX w.* [w:] *Od Wiosny Ludów...*, dz., cyt., s. 102–113.

<sup>63</sup> AAP, OA III 177; petycja Polaków z Piły w sprawie zwiększenia nabożeństw polskich z 20 VI 1887 r.

<sup>64</sup> Tamże. Dzieje się to w czasie nasilonej walki eksterminacyjnej, dotyczącej samego istnienia narodu, zapoczątkowanej w 1885 roku. W latach 1890–1894 przychodzi epoka ugodowa, jednak już od 1894 roku wznowiono politykę ostrej germanizacji. Zob. J. Buzek, dz., cyt., s. 143–145.

Spotykani Polacy na pytanie dlaczego nie posługują się językiem polskim mówili „nie umiemy się po polsku wysłowić, niemiecki nam łatwiejszy”<sup>65</sup>. Mimo swej argumentacji, ks. Stock wychodząc naprzeciw żądaniom parafian polskich wprowadził kazania polskie co 4–5 lub 6 tygodni w niedzielę rano po mszy wotywniej. Niestety nie odprawiano ich regularnie.

Arcybiskup poznański Juliusz Dinder w roku 1888 w oparciu o niemieckie statystyki twierdził, że w Pile mieszka ok. 500 osób przyznających się do narodowości polskiej. Dlatego polecił, aby kazania polskie głoszone były w pierwszej niedzielę miesiąca po mszy rannej, o stałej godzinie (nie przed 8<sup>00</sup> rano). Jeżeli nie byłoby wikariusza to mają być wygłaszane przed sumą. Ponadto proboszcz musiał ogłosić to rozporządzenie w niedzielę w języku polskim w przeciągu miesiąca<sup>66</sup>, co też się stało<sup>67</sup>.

W 1892 roku wikariusz Zarzycki nie tylko wygłaszał kazania w języku polskim, ale także spotykał się raz w miesiącu z Bractwem Różańcowym istniejącym przy parafii i wygłaszał naukę w języku polskim. Niestety na podstawie badanych źródeł nie można ustalić jak często głoszono nauki dla Bractwa w ciągu tego okresu. Jednak należy przyjąć, iż odbywały się przez cały XIX wiek. Wspomniany kapłan zajmował się także polskimi dziećmi i dla nich założył w swoim mieszkaniu szkółkę. Dzieci 4 razy w tygodniu w dwóch oddziałach uczyły się religii, języka polskiego i śpiewu kościelnego. Z jego relacji do Konsystorza w 1892 roku wynika, iż Niemcy nie byli z tego zadowoleni<sup>68</sup>. W tym czasie Piła liczyła 15000 mieszkańców, z czego 1/3 była katolikami<sup>69</sup>. Wśród nich było coraz więcej Polaków posługujących się językiem ojczystym<sup>70</sup>.

W 1895 roku do arcybiskupiego konsystorza wpłynęła następna petycja z Piły. Tym razem autorem jej był obywatel Piły Jaks. Prosił w niej o opiekę duszpasterską nad katolikami polskiego pochodzenia. Podał szacunkową liczbę Polaków na ok. 2000 osób nie licząc robotników sezonowych. Dlatego prosił

<sup>65</sup> AAP, OA III 177; raport ks. Stocka o nabożeństwach dla Polaków w Pile z 1 VIII 1887 r.

<sup>66</sup> AAP, OA III 177; list arcybiskupa poznańskiego Dindera do ks. Stocka w sprawie nabożeństw dla Polaków w Pile z 18 I 1888 r.

<sup>67</sup> AAP, OA III 177; raport ks. Stocka o wprowadzeniu nabożeństw dla Polaków w Pile z 17 IV 1888 r.

<sup>68</sup> AAP, KA II 41/6; list ks. Zarzyckiego do Konsystorza w sprawie pracy duszpasterskiej z 15 XII 1892 r.

<sup>69</sup> AAP, KA II 41/6; list Stowarzyszenia Czeladzi Katolickiej w Pile do Konsystorza z 22 VII 1892 r.

<sup>70</sup> AAP, KA 10874; Wizytacje pastoralne w Pile w latach 1872–1897. W 1892 roku parafia pilska liczy 6700 tys. katolików, w tym 700 osób to Polacy. W czasie wizytacji ks. Renklawitz przemawiał i egzaminował dzieci po niemiecku, a ks. Skapski po polsku. W roku 1897 parafia liczy 7749 tys., w tym 1000 Polaków.

o wprowadzenie kazań polskich w każdą niedzielę i święta po sumie<sup>71</sup>. Arcybiskup po zbadaniu sytuacji postanowił, aby we wszystkie niedziele i święta po mszy rannej wygłaszane były kazania polskie. Jedynie raz w miesiącu, gdy msza ranna odprawiana była dla wojska, kazanie dla Polaków powinno być po sumie. Liczbę polskich katolików w 1896 r. władza duchowna obliczała na ok. 1000 osób. Na mszach polskich pieśni polskie śpiewane były przez dziewczęta. Do sakramentów przygotowywano ok. 40 dzieci polskich kilka razy w tygodniu. Proboszcz nie zgadzał się z podaną liczbą katolików polskich i twierdził, że w Pile w 1897 r. mieszkało ok. 240 osób, nie licząc „służących i młodzieży uczącej się rzemiosła”. W kazaniach polskich widział możliwość podtrzymania tożsamości narodowej, szczególnie u dzieci poddanych w szkołach germanizacji<sup>72</sup>.

Rok później wikariusz Stanisław Podkomorski został postawiony przed sądem z powodu udzielania nauki do spowiedzi i komunii świętej dzieciom polskim poza szkołą. Wyrokiem sądu został skazany na zapłacenie 300 marek kary. Również rodzice dzieci nauczanych w języku ojczystym katechizmu byli szkalowani przez niemieckich przełożonych w miejscach pracy a nawet byli przesłuchiwani przez policję<sup>73</sup>.

W tym okresie przygotowywano dzieci do sakramentów. W 1897 ks. Pałkowski przygotowywał 27 dzieci polskich, rok później 7, a w 1899 roku 58. Również duża liczba polskich dzieci uczęszczała na nauki prowadzone w języku niemieckim<sup>74</sup>. 17 lutego 1899 r. Polacy w liście do Konsystorza podali liczbę katolików polskich na ok. 1800. Jednak była to liczba zawyżona, o czym świadczy list ks. Pałkowskiego napisany do Gazety Poznańskiej<sup>75</sup>. Nie zmienia to faktu przyrostu (np. poprzez przyznawanie się do polskości) liczby ludności polskiej w Pile. Pod koniec XIX wieku mocna już jest świadomość narodowa i znajomość języka polskiego mieszkających tu Polaków i tym należy tłumaczyć dążenie ich do wprowadzenia języka polskiego w kościele pilskim.

W końcu niemieccy katolicy zaczynają żywiej protestować przeciw używaniu języka polskiego w duszpasterstwie. W 1898 roku przysyłają skargę do arcybiskupa żądając, aby co miesiąc po mszach rannych wygłaszać 3 razy niemieckie i 4 razy polskie kazania. Modlitwy i pieśni, z wyjątkiem polskich kazań, były śpiewane tylko w języku niemieckim. Na przyszłość życzą sobie ka-

<sup>71</sup> AAP, OA III 177; list obywatela Jaksy do Arcybiskupa Poznańskiego w sprawie wprowadzenia nabożeństw dla Polaków w Pile z 26 XII 1895 r.

<sup>72</sup> AAP, OA III 177; raport ks. Stocka o nabożeństwach dla Polaków w Pile z 1 VII 1896 r.

<sup>73</sup> AAP, OA III 177; raport w sprawie ks. Podkomorskiego z 18 IV 1898 r.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> AAP, OA III 177; list parafian pilskich w sprawie ks. Podkomorskiego z 17 II 1899 r.



planów unikających konfliktów narodowościowych (wprost oskarżają ks. Pal-kowskiego o wywoływanie waśni narodowych). Według nich w 1898 roku pa-rafia liczyła 7400 osób, w tym Polaków było 370<sup>76</sup>.

Konflikt w parafii stawał się coraz głośniejszy, ówczesne gazety pojawiające się w Pile relacjonują przebieg wydarzeń. Katolicy niemieccy na łamach prote-stantckiej gazety grożą nawet, że odstąpią od wiary katolickiej<sup>77</sup>. A w gazecie „Sch-neidemuhler Zeitung” z 14 lutego 1899 roku Niemcy skarżyli się, że dopóki kaza-nia polskie były wygłaszane co cztery tygodnie, nie było problemu. Dopiero sytu-acja zaogniła się po wprowadzeniu dodatkowych. Tłumaczą swój protest tym, iż kościół w Pile jest za mały i nie może pomieścić katolików niemieckich na jednej mszy w niedzielę. Również liczba Niemców przewyższa znacznie katolików pol-skich i z tytułu sprawiedliwości powinno się uwzględnić ich prośby<sup>78</sup>.

W kwietniu 1899 roku konsystorz polecał, aby kazanie polskie wygłaszać po jutrzni o godz. 8<sup>00</sup>, nie dłużej niż 20 minut. O 8<sup>30</sup> ma być msza cicha, w czasie której śpiewane mają być pieśni polskie. Nabożeństwa mają być odbywać się winny codziennie o 8<sup>00</sup> i paździenikowe o 6<sup>30</sup>. Władza kościelna uwzględniając proporcje narodowościowe zdecydowała, że nabożeństwa te w języku polskim mają być odprawiane co drugi dzień<sup>79</sup>.

W ciągu stu interesujących nas lat nauczanie polsko-języczne przechodziło różne koleje. Począwszy od dominacji języka polskiego, przez prawie kompletny jego zanik (1847–1856), aż do ponownego pojawienia się go w kościele pil-skim. Zależało to od wielu czynników, między innymi od polityki państwa pru-skiego stosowanej wobec Polaków (od uprzywilejowania ludności niemieckiej do ostrej germanizacji), od liczby mieszkańców narodowości polskiej postłu-gującej się językiem ojczystym, co wiąże się ze stopniem zniemczenia Polaków. Pamiętać trzeba, że w wyniku akcji germanizacyjnej w Pile mieszkali również Polacy nie znający języka polskiego, świadomi jednak swej odrębności naro-dowej. Podkreślić należy w tym względzie koniec XIX wieku, kiedy poczucie przynależności narodowej wśród ludności polskiej było na tyle silne, że zaowo-cowało w walce o duszpasterstwo polsko-języczne. Na obecność języka pol-skiego mieli wpływ także kapłani pracujący w parafii pilskiej. Decydowała o tym ich znajomość języka polskiego, nastawienie do polsko-języcznych para-

fian, bowiem wśród nich byli Niemcy i Polacy. Szczególnie podkreślić należy, że żaden niemiecki ksiądz nie odznaczał się wrogością do Polaków, także praca wieloletniego proboszcza pilskiego ks. Stocka, który wznowił kazania polskie w kościele oraz wysyłek kilku wikariuszy dbających o należyte duszpasterstwo polskie. Wśród nich znajdujemy obrońców i krzewicieli polskości. To przecież także od nich zależało, czy, i jak często obecne było polskie nauczanie religijne w Pile.

<sup>76</sup> AAP, OA III 177; petycja Niemców – katolików w sprawie kazań polskich z 25 VIII 1898 r. oraz Westfalisches Volksblatt, Paderborn 1899, nr 38.

<sup>77</sup> AAP, OA III 177; list ks. Podkomorskiego w sprawie nabożeństw dla Polaków w Pile z 21 II 1899 r.

<sup>78</sup> Schneidemühler Zeitung, Schneidemuhl 1899, nr 38

<sup>79</sup> AAP, OA III 177; list Konsystorza w sprawie nabożeństw dla Polaków w Pile z 2 IV 1899 r.

**TEOLOGIA PRAKTYCZNA I KANONICZNA**

**Ks. ZYGMUNT CZAJA**  
(WT UAM)

## **KSZTAŁTOWANIE SUMIENIA WEDŁUG KAZIMIERZA SOŚNICKIEGO**

Jednym z wyzwań w wychowaniu młodego pokolenia jest kształtowanie sumienia. Ten problem o charakterze interdyscyplinarnym sprawia, że tym zagadnieniem zajmują się przedstawiciele różnych nauk. Dla Kazimierza Sośnickiego (1883–1976) wychowanie ma być pomocą udzieloną człowiekowi w realizowaniu jego człowieczeństwa oraz podstawowym elementem rozwoju w prawdzie, miłości, pokoju, sprawiedliwości i odpowiedzialności za sumienie. Celem artykułu jest zaprezentowanie i analiza rozumienia kształtowania sumienia przez profesora K. Sośnickiego mając na uwadze cztery zagadnienia: kształtowanie osobowości, koncepcję sumienia, normy postępowania ludzkiego i etos jako czynnik kształtujący sumienie.

### **1. Kształtowanie osobowości**

Według Kazimierza Sośnickiego wychowanie nie może polegać jedynie na wprowadzeniu zmian w psychice człowieka, ale zmiany te mają uwidocznić się w postępowaniu, mają być zgodne z wartościami wskazanymi w celach wychowania, ponadto mają być świadome i kontrolowane. Proces kontroli powinien odnosić się do powstania nowego stanu psychiki, powinien rozwijać go do bardziej wartościowego pod względem estetycznym, umysłowym i moralnym<sup>1</sup>. Wychowanie można rozumieć jako czynność człowieka w stosunku do drugiego człowieka, a także jako proces i rozwój. W pierwszym przypadku musi występować podmiot i przedmiot tej czynności, czyli wychowawca i wychowanek. Istnieje też z góry wyznaczony cel. Wychowanie takie jest urabianiem wychowanka i jest ono humanistyczne a zarazem autorytatywne. Wychowanie jako proces i rozwój odbywać się może bez podmiotu wychowującego. Jest ono procesem od wewnątrz i odbywa się dzięki prawom naturalnym. Przyczyną rozwoju jednostki są jej wewnętrzne właściwości i zewnętrzne sytuacje. Może się jednak zdarzyć tak, że pojawi się podmiot wychowujący, którego rola sprowadzi się do usuwania przeszkód i stwarzania sytuacji korzystnych dla rozwoju wychowanka. K. Sośnicki uważa, że w tym przypadku nie da się przewidzieć

---

<sup>1</sup> Por. K. Sośnicki, *Teoria środków wychowania*, Warszawa 1973, s. 8.

stopnia rozwoju jednostki. Wychowanie takie bazuje na naturalnych prawach rozwojowych i nazywane jest wychowaniem naturalistycznym<sup>2</sup>.

Profesor K. Sośnicki podkreśla, iż naczelnym celem wychowania jest kształtowanie osobowości człowieka, tzn. systemu swoistych cech: samoregulacji, świadomej aktywności, wartościowania, przekształcania rzeczywistości oraz tworzenia abstrakcyjnych wzorów idealnych<sup>3</sup>.

Kształtowanie osobowości dokonuje się poprzez rozwijanie trzech dziedzin wychowania: umysłowej, moralnej i estetycznej. Wychowanie umysłowe jest pewnym stanem rozwoju umysłowego, które ma dać uczniowi: wiadomości, wiedzę, umiejętności, sprawności i nawyki, a także ukształtować pewne wyraźne właściwości myślenia: dokładność, logiczność, bystrość, obiektywność oraz wielokierunkowość<sup>4</sup>. Wychowanie moralne zdaniem K. Sośnickiego ma na celu uczenie właściwego postępowania człowieka w stosunku do innych ludzi. Zadaniem wychowania moralnego jest wytworzenie przekonań o ważności norm właściwego postępowania i nauka stosowania ich w życiu. Sama znajomość norm moralnych nie czyni z nich silnych i trwałych motywów postępowania. Dopiero uznanie ich słuszności i wartości może je uczynić przedmiotem naszego chcenia<sup>5</sup>.

W wykładzie o normach moralnych K. Sośnicki ukazuje, że wszystkie filozoficzne systemy etyczne są rezultatem panującego ustroju społeczno-gospodarczego i politycznego jako jego nadbudowa. Treść panującej moralności zmienia się wraz z ustrojem. Dlatego moralność w kategoriach filozoficznych zmienia się i przekształca wraz ze zmianą stosunków społecznych. Jak zauważa Profesor „uogólnienia te nie dotyczą moralności chrześcijańskiej, etyki katolickiej, która ma wymiar uniwersalny, uzasadniony wiarą w Boga, Jego objawieniem, Ewangelią i wartościami ponadczasowymi”<sup>6</sup>.

Do kształtowania uczuć i przekonań moralnych pomocne jest wychowanie estetyczne, które wspiera i ugruntowuje charakter człowieka. Jest to ważne w sytuacji człowieka stojącego wobec trudnych wyborów, kiedy musi dokonać ocen moralnych swojego postępowania. Nie będzie to możliwe, jeżeli w całym procesie kształtowania charakteru nie uwzględni się sumienia.

<sup>2</sup> Por. K. Sośnicki, *Pedagogika ogólna*, Toruń 1949, s. 7n.

<sup>3</sup> Por. K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1969, s. 40n.

<sup>4</sup> Por. K. Sośnicki, *Zarys dydaktyki*, Lwów 1925, s. 3–27.

<sup>5</sup> Por. K. Sośnicki, *Teoria wychowania moralnego* (rękopis wykładów), Archiwum i Centrum Dokumentacji Twórczości w Białosliwiu (bez sygnatury i paginacji).

<sup>6</sup> Tamże.

## 2. Koncepcja sumienia

Prof. K. Sośnicki podając definicję sumienia, uznaje je za czynnik oceniający postępowanie człowieka, widzi w nim funkcję osobowości człowieka, która obowiązuje wymagania tego, co w postępowaniu człowieka ma wystąpić jako powinno, ocenia według przyjętej przez niego wartości. Dla Profesora sumienie jest „organem wartości” w tym znaczeniu, że treścią oceny postępowania jest jego zgodność z uznawanymi wartościami. Szczególną rolę odgrywa sumienie, gdy chodzi o ocenę moralną. Ocena ta staje się szczególnie ważna, gdy podejmujemy decyzje po raz pierwszy w życiu. Sumienie wyprzedzając naszą decyzję i postępowanie może ostrzegać przed popełnieniem czynu niezgodnego z wartościami jakie reprezentujemy. K. Sośnicki wyraża pogląd, iż sumienie może zadziałać również wtedy, gdy czyn już popełniliśmy i wówczas da o sobie znać powodując wyrzuty. W naszej świadomości ocena sumienia występuje jako „obiektywna”, tzn. jakby nie nasza własna, ale pochodząca z zewnątrz<sup>7</sup>.

Zastanawiając się nad fenomenem sumienia prof. K. Sośnicki stwierdza, że jest to stan psychiczny składający się z przeżyć uczuciowych i woli, których przedmiotem są wartości. Sumienie ocenia te indywidualne wartości w stosunku do wartości ponadjednostkowych. Sumienie zajmując krytyczne stanowisko względem postępowania kieruje się powszechnością uznawanych wartości mieszczących się w decyzji i postępowaniu. Sumienie jest jednocześnie świadkiem i sędzią naszych czynów. Badając rzeczywistość w sposób krytyczny ocenia postępowanie mając na uwadze dobro uniwersalne i wartości obiektywne.

K. Sośnicki podaje różne rodzaje sumienia. W dziedzinie moralności mówi o „sumieniu moralnym” człowieka. Gdy chodzi o ocenę własnej wiedzy, umiejętności czy sprawności, Profesor mówi o „sumieniu umysłowym” czy też „naukowym”<sup>8</sup>. K. Sośnicki wyróżnia także „sumienie państwowe”, które pozwala jednostce być przywiązany do państwa i w swoim postępowaniu współzyskując z innymi ludźmi kierować się duchem etosu państwowego<sup>9</sup>.

Aby człowiek mógł właściwie oceniać swoje postępowanie musi mieć pewien wzór, do którego będzie starał się zbliżyć. Powinien sprawować kontrolę nad własnym rozwojem i doskonaleniem się. Proces taki staje się kształtowaniem własnego sumienia. Jest to proces samokontroli pozwalający na wgląd w samego siebie, poznawanie własnego wnętrza i zarazem kierowanie sobą, własnymi myślami, uczuciami, wolą i czynami<sup>10</sup>. Kształtując sumienie człowiek nabywa charakter „wartościowy”, który staje się stałym ustrojem duszy, według

<sup>7</sup> Por. K. Sośnicki, *Teoria środków...*, s. 24n.

<sup>8</sup> Por. K. Sośnicki, *Poradnik dydaktyczny*, Warszawa 1966, s. 158.

<sup>9</sup> Por. H. Góra, *Humanista gdański, filozof i pedagog*, „Literary” 39 (1973) nr 7, s. 31–33.

<sup>10</sup> Por. K. Sośnicki, *Teoria środków...*, s. 83.

którego człowiek postępuje, przy czym w postępowaniu spełnia zasady, uznawane za wartościowe<sup>11</sup>.

Prof. K. Sośnicki powołując się na teorię J. Kerschensteinera stwierdza, że człowiek posiada zadatki „duchowe”. Są to dyspozycje, które kierują naszym postępowaniem według pewnych zasad. Rozróżnia on cztery zasadnicze zadatki duchowe: siła woli, jasność sądu, subtelność, wzruszalność<sup>12</sup>.

### 3. Normy postępowania ludzkiego

Rozwój charakteru moralnego jest ściśle związany z rozwojem sumienia, który zależy od tego czym się sumienie kieruje. Według K. Sośnickiego ważną rolę w procesie motywacji odgrywają normy postępowania ludzkiego. W procesie wychowania nie można się bez nich obejść. Istnieje pewne niebezpieczeństwo, że wraz z rozwojem albo nawet upadkiem pewnych systemów filozoficznych zmieni się moralność człowieka oparta o normy względne, które ustanawiają ludzie. Dlatego prof. Sośnicki etykę katolicką, której gwarantem jest sam Bóg, uważa za uniwersalną i dającą podstawy dla norm społecznych<sup>13</sup>.

Normy stwierdzają, co być powinno. Powinność polega na tym, że jednostka poddaje swoją wolę innej jednostce. U prawodawcy istnieje pewien akt woli dotyczący postępowania innych, który to akt prawodawca wyraża na zewnątrz, a poprzez to inni rozumieją jakiego postępowania wymaga od nich prawodawca i gdy znajdują się w pewnej określonej sytuacji zachowują się według jego woli. Istotnym znaczeniem powinności norm jest to, że mogą one stanowić motywy naszego postępowania i mogą nimi kierować<sup>14</sup>. By norma stała się motywem naszego postępowania należy przeżyć jej wartość.

K. Sośnicki zajął się szczególnie normami regulującymi postępowanie ucznia w szkole. Profesor zauważa, że normy regulują zachowanie porządku w szkole w taki sposób, by możliwa stała się nauka i wychowanie. Obejmują także dziedzinę wychowania dla moralności społecznej. Prof. Sośnicki uważa, że najważniejsze dla kształtowania sumienia ucznia nie jest poznanie samej treści normy i poddanie się jej ze względu na sankcje, ale przeżycie jej wartości. Autor sugeruje, iż można to uczynić w dwojaki sposób: uczeń przez poznanie normy zaczyna kierować się nią w swoim postępowaniu, a w rezultacie przyzwyczajają się do niej, ceni ją i uznaje jej wartość. Drugi sposób polega na tym, że wartość staje się warunkiem postępowania. Wychowanie moralne przez pierwszy sposób zmusza do nowego tworzenia

<sup>11</sup> Por. K. Sośnicki, *Pedagogika...*, s. 71.

<sup>12</sup> Por. K. Sośnicki, *Istota i cele...*, s. 129.

<sup>13</sup> Por. K. Sośnicki, *Teoria wychowania...*

<sup>14</sup> Por. K. Sośnicki, *Podstawy wychowania państwowego*, Lwów-Warszawa 1933, s. 72n.

praw zaopatrzonych w sankcje, ponieważ życie szkoły przynosi coraz to nowe sytuacje. Natomiast w drugim przypadku coraz bardziej pomniejsza się rolę przepisów a główny nacisk kładzie się na przeżycie wartości normy. Należy uzdalniać wychowanka do przeżycia tych wartości od „wewnątrz”. Wówczas staną się one dla niego kryterium dobra i zła<sup>15</sup>.

Wpajając wychowankowi pewne normy wychowawca odpowiedzialny jest za to, by uczeń treści te przyjął i włączył je w swój sposób odczuwania i postępowania. Szczególne znaczenie w procesie kształcenia charakteru mają normy moralne, gdyż ich niespełnienie lub przekroczenie może powodować duże szkody publiczne lub prywatne<sup>16</sup>. Prof. Sośnicki uważa, że norma moralna będąca miernikiem własnego postępowania tworzy sumienie człowieka, który powołując się na nią rozstrzyga konflikty moralne i przyznaje wyższość wartościom ponadosobistym. Sprzyja to samokrytycyzmowi i samowychowaniu, a do oceny samego siebie przykłada się taką samą miarę jak do oceny innych, zmieniając swoje postępowanie stosownie do wymagań normy. Dlatego też, jak pisze autor, wychowawca odpowiedzialnie dając „dobrą naukę” prowadzi do rozwoju „dobrego charakteru”<sup>17</sup>.

Inną ważną odmianą norm są te, które należy wychowankom bardzo wyraźnie uświadamiać poprzez ich omawianie. Należą do nich: norma prawdziwości, norma dotrzymywania obietnic, norma zastanawiania się, norma określania czynów, norma unikania sposobności, norma kontroli samego siebie<sup>18</sup>. Prof. Sośnicki pisząc o normach widzi w nich ważny czynnik formujący sumienie, ponieważ gdy wychowanek ma świadomość niespełnienia pewnej normy może stać się to dla niego źródłem przykrych przeżyć: pomniejszenia własnej wartości, wstydu, współczucia, wyrzutów sumienia itp.<sup>19</sup>

Ponieważ życie jednostki odbywa się w grupie społecznej wychowawca odpowiedzialny jest za rozwijanie cnót indywidualnych i społecznych swoich wychowanków, takich jak: umiar, odwaga czynów, prawdziwość. Trzy wymienione cnoty są nie tylko cnotami jednostki, ale także cnotami społecznymi, tzn. stosowanymi nie tylko w stosunku do samego siebie, ale także do innych. Możliwe jest to dzięki czwartej cnotcie: sprawiedliwości, powstałej poprzez stosowanie poprzednich do innych ludzi, a przede wszystkim dobroci, która jest ostatecznym celem wychowania<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Por. K. Sośnicki, *Poradnik...*, s. 171.

<sup>16</sup> Por. K. Sośnicki, *Teoria środków...*, s. 77.

<sup>17</sup> Por. K. Sośnicki, *Poradnik...*, 154.

<sup>18</sup> Por. K. Sośnicki, *Teoria środków...*, s. 77-80.

<sup>19</sup> Por. Tamże, 79.

<sup>20</sup> Por. K. Sośnicki, *Pedagogika...*, s. 62-66.

W przemówieniu, które prof. Sośnicki wygłosił z okazji swoich 90-tych urodzin, podczas uroczystości na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, wyraził pogląd, że pedagog jest bardzo odpowiedzialny za wykształcenie umysłowe, nie zaś tylko za pamięciowe utrwalanie treści. Dlatego, że mając to wykształcenie, człowiek potrafi szukać w treściach, rozumieć je, żyć z nimi, użyć ich w odpowiednich sytuacjach. Jeżeli człowiek postępuje źle, to robi to nie dlatego że tak chciał, ale dlatego, że nie rozumie iż to jest źle. Nie pojmuję wszystkich dodatkowych elementów, które z tym złem się wiążą. Powinien więc mieć jasne pojęcie tego, co jest złe, a co dobre. Z pojęciem zaś tym jest związane jasne pojęcie czynów i zasad, które człowiek poznaje, uznaje za prawdziwe w obiektywnym znaczeniu zgodności z moralnością. Profesor chcąc udowodnić wielkie znaczenie zawodu nauczyciela dla społeczeństwa, jego wielkiej odpowiedzialności za wychowanie człowieka, powołuje się na doświadczenia francuskiego biologa Laborita. Badając mózg człowieka uczony ten doszedł do odkrycia, że w komórkach mózgu ludzkiego znajdują się ciała mające składnik odpowiadający za pamięć. Ten składnik pobudzony przez słowo prowadzi do przypomnienia dawniej poznanych treści i odkrycia co jest piękne, wzniosłe, co jest ideałem. Nauczyciel jest tym, który ma rozwinąć w uczniu radość, pobudzić go do odkrywania wartości życia jakie człowiek może w sobie wytworzyć<sup>21</sup>.

Takimi wartościami życia są zasady wpajane przez pedagoga. One stają się podstawą tworzenia wartościowego charakteru człowieka mającego wpływ na jego przeżycia i postępowanie. Zasady odgrywają rolę motywu w stosunku do postępowania człowieka. Charakterystyczną cechą zasad jest: ogólność, autonomiczność, wartość, powinność, społeczność. Ogólność, gdyż obejmuje wiele wypadków naszych decyzji i działań odpowiadających decyzji. Autonomiczność – zasada ta jest wyrazem naszego postanowienia, dlatego musi zostać uznana za „naszą własną”. Wartość – musi posiadać dla nas wartość, dopiero wtedy spełni rolę motywu w postępowaniu. Powinność – określa co być powinno. Społeczność – zasada ta jest gwarantem naszego prawidłowego postępowania, dlatego ma ona znaczenie społeczne, gdyż od niej zależy nasz stosunek do innych. Jeżeli ktoś liczy się z przyjętą przez siebie zasadą w swoim życiu i postępowaniu, jeżeli opiera o nią swoje przeżycia i działanie, przekształca swój charakter w charakter wartościowy<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Por. Przemówienie prof. dr. Kazimierza Sośnickiego na uroczystości z okazji 90-lecia jego urodzin w dniu 30 maja 1973 r. na UMK w Toruniu, „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Pedagogika IV. Nauki Humanistyczno-Społeczne” (1974) z. 65, 14–16.

<sup>22</sup> Por. K. Sośnicki, *Istota i cele...*, 143–154.

W procesie kształcenia charakteru największą wartość ma ocenianie jednostki dokonywane przez samego siebie w oparciu o podstawy przekazane przez pedagogów i środowiska rodzinne oraz rówieśnicze. Jeżeli oceniający uznaje kryteria i normy, to ocena jego staje się prawdziwa. Ma on bowiem bezpośredni wgląd w motywy swoich czynów, staje się sprawiedliwym sędzią samego siebie, biorącym odpowiedzialność za swoje czyny<sup>23</sup>.

#### 4. Etos jako czynnik kształtujący sumienie

K. Sośnicki powołując się na różnych pedagogów, wymienia szereg czynników, czyli tzw. środków wychowania kształtujących sumienie. Najważniejszym czynnikiem kształtującym sumienie jest etos. Profesor etosem nazywa zbiór zdań, którymi kieruje się człowiek w obcowaniu z drugim człowiekiem podczas powstania, w czasie trwania i w rozwiązywaniu kolizji. K. Sośnicki uważa, że wartość człowieka w stosunku do zbiorowości zależy od treści zasad, którymi się kieruje. Mówiąc o etosie w tym znaczeniu nadaje mu się przede wszystkim właściwości negatywne, gdyż etos może się jawić jako system zakazów i nakazów wskazujących jak unikać kolizji, jaki nadać im przebieg lub jak je zakończyć skoro się zjawily. Gdyby jednak wychowanie miało się opierać na etosie negatywnym nie byłoby pełnym wychowaniem. Wychowanie winno zmierzać do tworzenia takich właściwości w charakterze człowieka, które czyniłyby go zdolnym do pomocy i pozytywnego współżycia z innymi ludźmi. Profesor udowadnia, że etos składa się także z części pozytywnej, gdyż zarówno zakazy jak i nakazy zmierzają do wzmocnienia stosunków ludzkich. Przykładem tego jest prawo dekalogu, w którym zarówno „nie zabijaj” jak i „kochaj bliźniego” zmierzają do wytworzenia związków między ludźmi<sup>24</sup>.

Prof. Sośnicki przyjmuje i odróżnia trzy główne rodzaje etosów: etos moralny, którego rozszerzeniem jest etos religijny, etos grupowy oraz etos państwowy<sup>25</sup>.

Etos moralny bazuje na tym, że człowiek w drugim widzi swój obraz, rozumie go jako istotę podobną sobie. Dzięki projekcji możliwe są do ustalenia zasady postępowania w przypadku wystąpienia spięć. Podstawą dla etosu moralnego naszej kultury jest zasada miłości bliźniego. Etos moralny nie może istnieć tam, gdzie nie ma wyodrębnienia jednostki od grupy, bowiem reguluje on przede wszystkim stosunek jednostki do jednostki. Aby uświadomić sobie, że w grupie każdy człowiek posiada swoją indywidualność, potrzebne są kolizje zjawiające się we współżyciu z innymi ludźmi. Profesor uważa siłę kolizji za

<sup>23</sup> Por. K. Sośnicki, *Teoria środków...*, s. 166n.

<sup>24</sup> Por. K. Sośnicki, *Podstawy wychowania...*, s. 60–65.

<sup>25</sup> Por. Tamże, s. 94.

mającą wielkie znaczenie, bowiem znacznie szybciej zauważamy różnice dzielące nas z drugim człowiekiem niż to co jest wspólnego. Aby doszło do zauważenia wspólnoty, potrzebna jest rozwijająca się kultura umysłowa. Idealne człowieczeństwo buduje się w psychice w coraz czystszej formie, a w ślad za tym rozwija się etos moralny, oparty o coraz wyższe pojmowanie ogólnoludzkiej natury. W miarę rozwoju etos moralny przekształca się coraz bardziej w etos ogólnoludzki. W rozwoju i drodze prowadzącej do ideału moralnego ważnym jest fakt, że jednostka dostrzega różnicę między tym, co idealne, a tym, co rzeczywiste. Ideał moralny jest etosem bazującym na pojęciu czystego człowieczeństwa<sup>26</sup>.

K. Sośnicki twierdzi, że idealny etos moralny prowadzi do tego, że człowiek stawia go nie tylko ponad sobą i całą ludzkością, ale przypisuje mu byt transcendentny, utożsamiając go z nadprzyrodzoną siłą metafizyczną. Ideał moralny staje się ideałem religijnym, a Bóg najwyższym prawem i moralnością. Pojawia się etos religijny będący rozszerzeniem etosu moralnego. Gdy etos moralny reguluje stosunek jednostki do czasu, etos religijny oprócz tych zasad zawiera zasady regulujące stosunek między jednostką a samym etosem postrzeganym jako byt i siła metafizyczna. Człowiek ma być mu wiernym i przez to przybliżać się do najwyższego etosu moralnego doskonaląc się<sup>27</sup>.

Mając na uwadze społeczeństwo pluralistyczne, w miejsce moralności religijnej, K. Sośnicki wprowadza moralność świecką i świecki etos moralny, a w miejsce Absolutu „prawo naturalne” uważane za nienaruszalne i najwyższe dobro ludzkości. Łącząc się z naturą ludzką, prawo to opiera się na rozumie mając za podstawę objawy ludzkiej istoty człowieka. Zatem etos świecki różni się od moralnego etosu religijnego, którego podstawą jest objawienie i „prawo boskie” wieczne i niezmienne. Bóg tworzy prawo zgodne z naturą człowieka i dla człowieka, chcąc uregulować stosunki między ludźmi, znając doskonale naturę ludzką. Etos religijny jest rozszerzonym naturalnym etosem moralnym, gdyż Bóg reguluje stosunek między człowiekiem a Nim samym. Trzy pierwsze zasady Dekalogu obejmują stosunek jednostki do etosu, dopiero następne regulują wzajemne stosunki między jednostkami. Etos moralny posiada sankcje, które mają charakter przymusu wewnętrznego. Sankcjami tymi są wyrzuty sumienia. Głos sumienia jest czynnikiem ponadjednostkowym lub nadprzyrodzonym i istnieje w sprawcy czynu w sposób niezależny. Etos moralny opiera swoje sankcje o byt metafizyczny, który obiecuje szczęście lub męki natury duchowej<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Por. Tamże, s. 99–102.

<sup>27</sup> Por. Tamże, s. 100n.

<sup>28</sup> Por. Tamże, s. 102.

Ludzie współżyjąc ze sobą tworzą mniejsze lub większe grupy. Istotną cechą grupy jest łączność wewnętrzna, która zachodzi pomiędzy poszczególnymi członkami. Członkowie tej samej grupy mają podobne przeżycia psychiczne ujawniające się w przeżywaniu wspólnych wartości, a uznając je dążą do realizowania ich w życiu. Dzięki wspólnie przeżywanym wartościom między osobami wytwarzają się pewne stosunki mające wpływ na kształtowanie charakteru grupy. Stosunki te są zarówno natury pozytywnej, jak i negatywnej. Ponieważ w grupach mogą pojawić się kolizje, konieczne są zasady regulujące wzajemne stosunki. Zasady te Profesor nazywa etosem grupowym. Podstawą etosu grupowego jest psychiczna struktura członków danej grupy i uznane przez nich wartości. Podobnie jak przy etosie moralnym funkcjonuje pojęcie idealnego czystego człowieczeństwa, tak przy etosie grupowym zjawia się pojęcie idealnego człowieka grupowego. Gdy pojawiają się kolizje, są one rozstrzygane w oparciu o pojęcie idealnego członka narodu, religii czy zawodu. Pomiędzy etosem grupowym a psychiczną strukturą człowieka zachodzą wzajemne relacje. Współżycie w grupie, jej przykład i sugestie prowadzą do przeżycia przez jednostkę wartości reprezentowanych przez etos grupowy. Etos grupowy wychowuje i urabia a jego wpływ może być tak silny, że jednostka traci swoją indywidualność. Zachodzi tu niebezpieczeństwo pominięcia etosu moralnego przez etos grupowy i jednostka może stać się fanatykiem, nie uznającym niczego innego, jak tylko wartości reprezentowane przez daną grupę. By temu zapobiec K. Sośnicki zwraca uwagę na twórczość myślenia<sup>29</sup>. Sankcje etosu grupowego mogą mieć charakter zewnętrzny, np. kara pieniężna, usunięcie przywileju. Sankcje mogą mieć charakter wewnętrzny w postaci wstydu przed opinią publiczną. Gdy sankcje czysto zewnętrzne lub opinia publiczna są zbyt słabe, etos grupowy liczy na sumienie człowieka<sup>30</sup>.

Etos państwowy posiada następujące cechy: dążenie do trwałości, wyłączność i suwerenność. Właściwość etosu państwowego polegająca na dążeniu do trwałości łączy go z etosem moralnym z tą różnicą, iż trwałość etosu moralnego związana jest z jego wewnętrzną istotą, natomiast trwałość etosu państwowego jest względem niej zewnętrzna. Etos moralny pragnie oprzeć trwałość na naturze człowieka, natomiast trwałość etosu państwowego leży w woli państwa do zachowania się w pewnej ustalonej formie. Wyłączność etosu państwowego polega na tym, że pragnie on opanować całość współżycia obywateli i podporządkować sobie inne etosy. Poprzez tę właściwość państwo staje się najbardziej intensywnym czynnikiem wychowawczym w stosunku do obywateli, oddziałując na ich sposób myślenia i działania. Poprzez swój etos państwo staje

<sup>29</sup> Por. K. Sośnicki, *Wychowanie intelektualne*, Warszawa 1936, s. 15–19.

<sup>30</sup> Por. K. Sośnicki, *Podstawy wychowania...*, s. 112–124.

się wychowawcą wszystkich ludzi. Właściwość etosu odnosząca się do suwerenności żąda, by źródłem wszelkiego prawa było tylko to, co określa system prawodawczy w państwie i aby zasady etosu w swojej treści nie zawierały niczego co byłoby względem nich obce i zewnętrzne. Suwerenność etosu dopuszcza wzorowanie się na innych etosach z tym, że obce zasady nie mogą być narzucane przez inny etos. Profesor Sośnicki uważa suwerenność za negatywną cechę etosu ze względu na wymóg nie liczenia się z innymi rodzajami etosu<sup>31</sup>.

Etos państwowy dąży do wyraźnego sformułowania swoich zasad jako ścisłych i dokładnie określonych. Wywodzi się to stąd, że państwo nie przykłada uwagi do „państwowej natury człowieka”, do jego „sumienia państwowego”, lecz chodzi mu bardziej o posłuszeństwo obywatela względem swoich praw. Moralność nie dąży do ścisłego sformułowania norm, gdyż uzupełnienie znajduje człowiek w swoim „sumieniu moralnym”. Etos państwowy nie dba bezpośrednio o wewnętrzną naturę człowieka. Państwo zwraca uwagę przede wszystkim na zewnętrzne zachowanie człowieka, na zewnętrzne czyny, w mniejszym zaś stopniu na wewnętrzną usposobienie. Ocena moralna zwraca uwagę na pobudki czynu, prawo uznaje przede wszystkim jego zewnętrzną treść. Stąd państwo nie tworzy bezpośrednio wewnętrznej struktury człowieka, natomiast tworzy ją pośrednio żądając czynów o określonej treści. W ten sposób zaszczepia swój etos w strukturę psychiczną człowieka, wychowując go. Jednostce grozi niebezpieczeństwo jednostronności, tzn. sztywność i legalizm. Wytwarza się wówczas umiejętność dostosowania się do litery prawa a nie do jego ducha, bierze się treść norm dosłownie a nie wytwarza się „sumienia państwowego” ani „usposobienia państwowego” polegającego na zdolności pełnego przeżycia etosu. K. Sośnicki apeluje, by szkoła nie rezygnowała z nauczania norm moralnych i opartego na nich poczucia obowiązku<sup>32</sup>. Chociaż państwo występuje jako powszechny wychowawca wszystkich, to jego wychowanie może być powierzchowne i ograniczać się tylko do zewnętrznego postępowania człowieka nie biorąc pod uwagę duchowych treści. Używając słów a nawet wykonując pewne czyny, zachowaniem można stwarzać pozory lojalności wobec państwa. Jednak, gdy etos nie stał się wewnętrzną własnością człowieka, powoduje wówczas łatwość dostosowywania się do nowego ładu społecznego, traktując swoją ojczyznę obojętnie<sup>33</sup>.

Właściwością etosu państwowego jest to, że posługuje się on sankcjami zewnętrznymi poprzez stosowanie kar lub nagród za zewnętrzne postępowanie

<sup>31</sup> Por. Tamże, s. 1750150177.

<sup>32</sup> Por. K. Sośnicki, *Kierunek pedagogiki polskiej a postulaty charakteru moralnego*, „Kultura i wychowanie” (1936) z. 4, s. 215.

<sup>33</sup> Por. K. Sośnicki, *Podstawy wychowania...*, s. 178.

człowieka. Sankcje te w sposób pośredni wywierają wpływ na sferę duchową człowieka chroniąc jego sumienie, wolność, nienaruszalność ciała czy życie. Wyrzuty sumienia oraz opinia publiczna w etosie państwowym są drugorzędne. Dlatego trudno wiązać etos państwowy z bytem metafizycznym. Jednak dzięki właściwości wyłączności można łączyć etos państwowy z etosem moralnym, gdyż ta cecha wymaga całkowitego podporządkowania się jednostki autorytetowi państwa. Podobnie jak etos moralny i religijny żądał od jednostki czci i wierności, tak etos państwowy wymaga wielkiego oddania próbując nawet wyprzeć etos moralny, a poprzez sankcje karzące zagwarantować sobie dostojność, powagę i nienaruszalność wobec obywateli<sup>34</sup>.

Wymienione typy etosów są od siebie zależne ponieważ spotykają się często u tego samego człowieka, wywierając wpływ na jego życie i stosunki z innymi ludźmi. Złożoność życia wewnętrznego i duchowego jednostki rodzi potrzebę wewnętrznej harmonii doprowadzając do zgody różne krzyżujące się ze sobą etosy. Różnokierunkowość współczesnej kultury i jej złożoność rodzi potrzebę dążenia w wychowaniu człowieka do wyrobienia zwartej i jednolitej osobowości, która w sposób pewny stosowałaby właściwe zasady postępowania. Norma prawna i norma moralna wymagając takiego samego postępowania kładą nacisk na zupełnie inne rzeczy. Norma prawna pomija motywy postępowania, natomiast norma moralna na nich bazuje. Dlatego etos moralny posiada najszerszy zasięg i staje się czynnikiem kontrolującym inne rodzaje etosów. Etos państwowy chcąc stać się czynnikiem wychowawczym dla swoich obywateli musi zostać niejako wbudowany w psychiczną strukturę człowieka i stać się istotnym elementem życia duchowego i działania człowieka. Musi być przeżywany rozumowo, uczuciowo i czynnie<sup>35</sup>.

Strona państwowa, moralna i grupowa stanowią nierozdzielną treść wyrażającą się w woli jednostki. Pełne przeżycie każdego z etosów różni się od siebie. Podobne zasady pochodzące z różnych etosów, gdy znajdują się na terenie innego etosu nabierają innego wyglądu. Sumienie obywatelskie może być zgodne w treści z sumieniem moralnym, a jednak nie przestają być one różne, gdyż etosy, które w potencjalnej formie w nich żyją posiadają różne właściwości. Gdy wychowanie państwowe pragnie rozwinąć sumienie państwowe, to ma ono inne zadanie, aniżeli wychowanie moralne czy społeczne, mimo iż w wielu punktach dążenia wychowawcze mogą być podobne.

<sup>34</sup> Por. Tamże, s. 180–182.

<sup>35</sup> Por. Tamże, s. 193–196.



Ks. ZDZISŁAW KROPLEWSKI  
(WT UAM)

## POJĘCIE I KRYTERIA RACJONALNOŚCI ROZUMOWANIA

Zagadnienie racjonalności człowieka jest aktualne od czasów Arystotelesa i zbudowania przez niego systemu logiki. W arystotelesowskim rozumieniu człowieka mieści się teza: człowiek jest racjonalny, bo rozumuje zgodnie z zasadami logiki. Jednakże rozwój psychologii rozwił wiarę w racjonalność człowieka opartą o logikę. Człowiek bowiem w faktycznym procesie rozumowania nie stosuje się do zasad logiki. Wyniki badań psychologicznych skłoniły więc psychologów, a także filozofów do poszukiwania nowych kryteriów racjonalności człowieka.

Aby jednak znaleźć kryteria racjonalności człowieka trzeba najpierw uświadomić sobie, czym jest racjonalność. Jest to bowiem pojęcie, które nie jest jednoznaczne. Kontrowersje wokół niego istnieją od dawna. Problemem zwłaszcza mocno dyskutowanym są kryteria, według których można oceniać, kto jest istotą racjonalną, kiedy człowiek postępuje racjonalnie. Przy poszukiwaniu kryteriów wchodzi zwłaszcza w grę pytanie o to, na ile logika, a na ile zasady tworzone przez człowieka w ramach tzw. modeli umysłowych, czy też osiągnięcie zamierzonego celu przez człowieka jest kryterium racjonalności rozumowania. Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym artykule na podstawie współczesnych teorii i wyników badań psychologicznych.

Zwłaszcza bowiem ostatnie trzydzieści lat (1970–2000) można zaliczyć do lat bardzo intensywnych badań psychologicznych nad procesem rozumowania. Wystarczy tu wspomnieć psychologów ciągle pracujących nad zagadnieniem rozumowania, takich jak: Wason, Johnson-Laird, Evans, czy też O'Brain, Byrne, Rips, Over, Manktelow i inni, którzy w sposób bardzo intensywny zajmują się opisywaną tematyką w ramach nauk kognitywnych. Psychologia rozumowań doczekała się już nawet swoich zestawień dotyczących wielu przeprowadzonych badań i ich wyników<sup>1</sup>. Zwłaszcza płodna w zakresie badań nad procesem rozumowania okazała się angielska szkoła badań, która swe początki miała

---

<sup>1</sup> Por. J.St.B.T. Evans, S.E. Newstead, R.M.J. Byrne, *Human Reasoning: The Psychology of Deduction*, Hove 1993; L.J. Rips, *The Psychology of Proof: Deductive Reasoning in Human Thinking*, London 1994; A. Garnham, J. Oakhill, *Thinking and Reasoning*, Oxford–Malden 1994; K.I. Manktelow, *Reasoning and Thinking*, Hove 1999.

w badaniach jednego ze współczesnych prekursorów psychologii rozumowań P. Wasona<sup>2</sup>. Z drugiej strony wykształciła się duża grupa amerykańskich psychologów poznawczych zajmujących się tym zagadnieniem.

Do tego wachlarza badań nad rozumowaniem dołączyć też należy nauki pedagogiczne, w ramach których występuje potrzeba uczenia współczesnego człowieka poprawnego, co często jest kojarzone z krytycznym, myśleniem. Szkoła krytycznego myślenia, wraz z rozwojem badań nad rozumowaniem znajduje się także w czołowiec badań nad perspektywami człowieka w procesie myślenia<sup>3</sup>. W tym polu badań i praktycznych umiejętności występuje dosyć duża wiara w zdolności umysłowe człowieka, a co za tym idzie wiara w jego racjonalność, co nie jest jednak równoznaczne z logicznością.

### 1. Logika i psychologia a opis procesu rozumowania

Trudność opisywanego przeze mnie zagadnienia związana jest z faktem, że proces rozumowania jest badany z jednej strony przez logików, a z drugiej przez psychologów. Natomiast jedni i drudzy stosują odmienne metody badań. Badania psychologów i logików nie spotykają się w tym samym punkcie, chociaż dotyczą tego samego zagadnienia. Logików mniej bowiem interesuje człowiek, bardziej natomiast formalne zasady rozumowania. Stąd też logicy, którzy znając zasady logiki formalnej podają bardzo jasne zasady wyciągania wniosków i znając schematy logiczne mogą rzetelnie powiedzieć, co jest poprawne logicznie, a co nie. Natomiast psychologowie starają się poznać, jak faktycznie ludzie rozumują, mniej ich interesują same formalne zasady (chyba że jako kryterium zewnętrzne dla opisu wyników badań), a bardziej zasady faktyczne, czyli zasady i tendencje rzeczywiście występujące w procesie rozumowania. Tak więc, chociaż psychologowie i logicy zajmują się tym samym procesem, to jedni – logicy – starają się poznać proces rozumowania poza człowiekiem (formalnie, normatywnie), drudzy – psychologowie – w człowieku, w konkretnym procesie myślenia.

Od dawna wielu psychologom towarzyszy przekonanie, oparte o wyniki badań empirycznych, że człowiek nie rozumuje według zasad logiki formalnej. Człowiek nie zna i nie stosuje się do reguł logiki. Badań, których wyniki dowodziły tej tezy było przeprowadzonych bardzo wiele i były one przeprowadzane od dawna<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Por. S.E. Newstead, J.St.B.T. Evans (red.), *Perspectives on Thinking and Reasoning. Essays in Honour of Peter Wason*, Hove–Hillsdale 1995.

<sup>3</sup> Por. R. Talaska (red.), *Critical Reasoning in Contemporary Culture*, Albany 1992.

<sup>4</sup> Por. np. R.S. Woodworth, S.B. Sells, *An atmosphere effect in formal syllogistic reasoning*, „Journal of Experimental Psychology”, 1935, 18, s. 451–460; L.J. Chapman,

Niektóre z badań dowodziły, że ludzie kierują się pozalogicznymi tendencjami podczas wyciągania wniosków, np. atmosferą wywołaną przez przesłanki sylogizmu kategorycznego (zwłaszcza poprzez słowa *wszystkie*, *niektóre*), czy też efektem figury schematu rozumowania, czy też stosują nieuprawomocnioną konwersję. Dużą rolę w procesie rozumowania odgrywają także inne, całkowicie pozalogiczne czynniki, jak np. własne przekonania, zwłaszcza wtedy, gdy dotyczą one akceptowanego wniosku. Na proces rozumowania wpływają także przeżywane aktualnie emocje, czy też sytuacja psycho-społeczna<sup>5</sup>. Powstawało więc coraz bardziej aktualne pytanie, czy ludzie są racjonalni podczas procesu rozumowania.

W odmiennych podejściach w badaniach nad rozumowaniem pomiędzy logiką a psychologią widać także odmienne implikacje dla oceny racjonalności człowieka. Gdyby postawić tak surowe (formalne) wymagania dla racjonalności, jakie podaje logika w opisywanych przez siebie formułach, to ocena byłaby bardzo niekorzystna dla człowieka. Psychologia poszukując więc innych, faktycznych zasad rozumowania jest bardziej „wrozumiała” dla racjonalności człowieka. Na racjonalność patrzy w sposób bardziej wielowymiarowy.

### 2. Psychologia a ocena racjonalności rozumowania

Na podejmowaną przeze mnie problematykę nakłada się ocena myślenia człowieka. Wtedy bowiem, gdy chcę podjąć się próby opisanego racjonalności rozumowania religijnego i to z pozycji psychologa podejmuję się pracy oceniającej. Wielu psychologów poznawczych kończy swoje badania na opisie wyników, a czasami na zbudowaniu modelu, który uwzględni wyniki badań. Taki jest bowiem cel naukowej psychologii. Psychologia, jako nauka w dużej mierze empiryczna, ma za swój cel opis zachowań człowieka, tworzenie modeli deskryptywnych, jednakże bez ewaluacji odkrytych zachowań człowieka. Niektórzy nawet twierdzą, że psycholog nie ma prawa oceny procesu rozumowań, bo

J.P. Chapman, *Atmosphere effect reexamined*, „Journal of Experimental Psychology”, 1959, 58, s. 220–226; I. Begg, J.P. Denny, *Empirical reconciliation of atmosphere and conversion interpretations of syllogistic reasoning errors*, „Journal of Experimental Psychology”, 1969, 81, s. 351–354; J.E. Taplin, *Reasoning with conditional sentences*, „Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior”, 1971, 10, s. 219–225; J.St.B.T. Evans, *Interpretation and „matching bias” in a reasoning task*, „Quarterly Journal of Experimental Psychology”, 1972, 24, s. 193–199; P.N. Johnson-Laird, *Mental Models: Towards a cognitive science of language, inference and consciousness*, Cambridge 1983, s. 72–76

<sup>5</sup> Por. Z. Kroplewski, *Psychologiczne zasady rozumowania dedukcyjnego*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 1987–1988, 4, s. 5–26, tenże, *Przekonania jako wyznaczniki kierunku procesu rozumowania. Psychologiczne badania empiryczne*, Lublin 1990, KUL (niepublikowana praca doktorska); J. Baron, *Thinking and deciding*, Cambridge 1988, s. 139–141

jest to cel np. filozofii, czy nauk o moralności. Psycholog przy takim podejściu, przy tak wyznaczonych granicach swoich badań nie może nic powiedzieć o racjonalności człowieka. Może jedynie stwierdzić, jak proces rozumowania przebiega na podstawie uzyskanych wyników badań<sup>6</sup>. Natomiast nie może stwierdzić, czy ten proces był racjonalny, czy nie.

Jednakże w ostatnim czasie wielu psychologów badających procesy rozumowania przekroczyło próg dotychczas niedostępny, zwłaszcza dla psychologów poznawczych, próg oceny racjonalności człowieka w związku z przebiegiem procesu rozumowania. Powstało co najmniej kilka dużych opracowań dotyczących racjonalności rozumowania z perspektywy psychologicznej<sup>7</sup>. Psychologowie zdecydowali się więc na wejście na pole dotychczas dla nich zamknięte. Zadanie, którego się podjęli jest oczywiście trudne, zwłaszcza ze względu na możliwość interpretacji procesu rozumowania na podstawie własnych przekonań na temat tego, czym jest racjonalność człowieka i kiedy człowiek postępuje racjonalnie<sup>8</sup>. Mimo tych jednak trudności, wejście na pole tych badań wydaje się być konsekwencją dotychczasowych badań nad procesem rozumowania. Psychologowie znając dzisiaj dosyć dobrze faktyczny przebieg procesu rozumowania człowieka zdecydowali się na próbę oceny, czy mechanizmy, które poznali świadczą o racjonalności człowieka, czy też nie.

Rozwiązanie tego problemu dotyczy zwłaszcza dylematu, na ile logika formalna jest kryterium oceny racjonalności człowieka, na ile logiczność jest tym samym, co racjonalność. Dzisiaj, po wyzwoleniu się z wpływu szkoły piagetowskiej na interpretacje myślenia człowieka, psychologowie szukają rozwiązania dylematu: *racjonalność – popelniane formalne błędy w procesie rozumowania*, czy też w rozróżnieniu racjonalności normatywnej od dostosowawczej (ang. *adaptive*)<sup>9</sup>, czy racjonalności normatywnej od osobistej danego człowieka<sup>10</sup>. W dużej mierze określenie pojęcia racjonalność decyduje o przyznaniu człowiekowi miana istoty racjonalnej.

<sup>6</sup> Por. L.J. Cohen, *Can human irrationality be experimentally demonstrated?*, „The Behavioral and Brain Sciences”, 1981, 4, s. 317–370.

<sup>7</sup> Por. J.St.B.T. Evans, D.E. Over, *Rationality and Reasoning*, Hove 1996; K.I. Manktelow, D.E. Over (red.), *Rationality. Psychological and philosophical perspectives*, London–New York 1993; M. Oaksford, N. Chater, *Rationality in an Uncertain World*, Hove 1998; K.E. Stanovich, *Who is rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Mahwah–London 1999, S. Sutherland, *Irrationality. Why we don't think straight!*, New Brunswick 1994.

<sup>8</sup> Por. M. Oaksford, N. Chater, *Rationality...*, dz. cyt., s. 173–174.

<sup>9</sup> Por. J.R. Anderson, *The adaptive character of thought*, Hillsdale 1990, tenże, *Is human cognition adaptive*, „Behavioral and Brain Sciences”, 1991, 14, s. 471–5117.

<sup>10</sup> Por. J.St.B.T. Evans, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt.

### 3. Kontrowersje wokół pojęcia racjonalności

Od czasów Arystotelesa ludzie, a zwłaszcza filozofowie zaczęli zadawać sobie pytanie o racjonalność człowieka. Pytanie to z całą jasnością stało się w związku z zasadami rozumowania (sylogizmami) stworzonymi przez Arystotelesa. Człowiek według Arystotelesa jest w stanie wyciągać wnioski zgodnie z zasadami sylogizmów, których reguły zostały przez niego opracowane. Pierwsze więc odpowiedzi na pytanie o racjonalność człowieka były pozytywne. Starożytni Grecy nazwali człowieka istotą rozumną, co było równoznaczne z tym, że człowiek jest istotą racjonalną. Definicja człowieka była bardzo prosta: człowiek jest racjonalnym zwierzęciem. Oznaczało to, że człowiek ma zdolności do rozumowania. Racjonalność, a więc umiejętność rozumowania, była według starożytnych Greków tą cechą, która świadczyła o wyjątkowości człowieka wśród świata innych istot żywych. Można więc powiedzieć, z pewnym uogólnieniem, że według starożytnych Greków racjonalność to inaczej umiejętność rozumowania<sup>11</sup>. Człowiek taką umiejętność posiada, a jeżeli nie, to można go jej nauczyć. Człowiek ze swej natury jest więc istotą racjonalną.

Jednakże późniejsze czasy, a szczególnie współczesny wszechstronny rozwój badań nad procesem rozumowania sprawił, że pytanie o racjonalność, o jej określenie i kryteria nabrało nowego charakteru. Prosta wiara Greków w racjonalność człowieka i jego zdolności do rozumowania została zachwiana poprzez wiele dowodów empirycznych. Zławszcza wyniki badań, które dowiodły, że człowiek popełnia błędy w trakcie procesu rozumowania, czy podejmowania decyzji wpłynęły na potrzebę zastanowienia się nad nowymi koncepcjami racjonalności<sup>12</sup>. Zławszcza, że także wiara w możliwość nauczania człowieka bezbłędne rozumowania okazała się na wyrost.

Ostatnie lata są bardzo płodne w próby poszukiwań odpowiedzi na pytanie, czym właściwie jest racjonalność. Wśród filozofów i psychologów nastąpiło wyraźne zauważenie potrzeby nowych rozwiązań, nowych podejść do racjonalności człowieka.

Od strony największych kierunków psychologicznych można różnie spojrzeć na zagadnienie racjonalności. Z psychoanalitycznego punktu widzenia na racjonalność można patrzeć z perspektywy uświadamiania sobie motywów własnych działań przez człowieka, świadomości akceptowanych wniosków, decyzji, zachowań. Racjonalnymi byłyby więc te zachowania człowieka, które są przez

<sup>11</sup> Por. R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton 1993, s. XI–XII; N.E. Wetherick, *Human Rationality*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt., s. 83–109.

<sup>12</sup> Por. J.St.B.T. Evans, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt.; K.I. Manktelow, D.E. Over, *Introduction: the study of rationality*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over (red.), *Rationality...*, dz. cyt.

niego uświadamiane, człowiek jest racjonalny wtedy, gdy zna motywy swoich działań, nie stosuje podświadomych mechanizmów. Jednakże psychoanaliza nie daje zbyt optymistycznego spojrzenia na racjonalność człowieka. W psychoanalitycznej wizji bowiem człowiek jest uwikłany w wiele sprzeczności, podświadomych popędów, które kierują jego zachowaniami. To nie racjonalny człowiek jest panem swych działań, lecz popędy i nieuświadamiane siły bardzo często nim kierują.

O wiele pozytywniej wychodzi człowiek jako racjonalna istota w ramach humanistycznego nurtu psychologii. Psychologom humanistycznym towarzyszy wiara w to, że człowiek jest w stanie być panem swoich zachowań, człowiek jest w stanie sam świadomie wybrać, co jest dobre, a co jest złe, jest w stanie w sposób świadomy decydować o swoich działaniach. Człowiek jest istotą intencjonalną, a więc świadomie wybierającą. Człowiek jest w stanie zdobywać coraz większe poziomy racjonalności, gdy prowadzi spójne życie, podporządkowane wybranym celom i zasadom. Człowiek jest bowiem zdolny do zorganizowania swojego życia i swoich wyborów wobec jednolitego, wybranego przez siebie celu. Jest w stanie świadomie wybierać zgodnie ze swoją linią życiową, w zgodzie ze swoimi akceptowanymi wartościami. Jednakże, tak jak w psychoanalizie, zwłaszcza klasycznej, można mówić o swoistego rodzaju wierze w nieracjonalność człowieka, tak psychologii humanistycznej towarzyszy swoistego rodzaju wiara w racjonalność człowieka nie zawsze poparta empirycznymi wynikami.

Psychologia współczesna stała się bardziej dyscypliną eksperymentalną, buduje się więc precyzyjnie, często oparte na statystyce i matematyce modele zachowań człowieka. Pierwszym działem psychologii, który wybrał takie eksperymentalne badanie zachowań człowieka była psychologia behawioralna. Jednak w tej wizji człowieka nie zostało zbyt dużo miejsca na racjonalność. Według behawiorystów człowiek staje się tym, czym jest w wyniku nabytego doświadczenia (uczenia się). Jest jakoby zmuszony do działań zgodnych z wyuczonym schematem. To nie człowiek świadomie wybiera swoje zachowania, to one poprzez powtarzanie zostają w niego „wdrukowane” i popychają go do działania. Człowiek jednak nie jest wolny, nie jest świadomy swych zachowań, jest zdeterminowany w swoich działaniach. Człowiek powtarzając wyuczone zachowania nie jest w stanie ich zmienić (chyba że przez ponowne ich wyuczenie), postępuje jak zaprogramowana przez uprzednie doświadczenie maszyna.

Nowe spojrzenie na człowieka wniósł do psychologii nurt poznawczy. W nim zebrano doświadczenie psychologii behawioralnej, a także nagromadzoną poprzez komputerowe badania wiedzę o człowieku. Psychologowie poznawczy próbują bez wstępnych założeń opisać modele zachowania człowieka. Modele te są precyzyjne, uwzględniają coraz pełniejsze źródła wiedzy o człowieku,

o jego bardzo konkretnych, wąskich zachowaniach. Po zdobyciu jednak dużej ilości szczegółowej wiedzy zrodziła się potrzeba bardziej ogólnych modeli. Na tym tle powstały próby opisanie modeli racjonalności człowieka na podstawie zdobytej eksperymentalnie wiedzy o procesie rozumowania. To, co w tym artykule jest zawarte, w większości pochodzi z wyników badań nad rozumowaniem i dyskusji nad racjonalnością człowieka, prowadzonych w ramach psychologii kognitywnej. Wydaje się bowiem, że ten nurt daje największe możliwości pełnego opisanie zagadnienia racjonalności człowieka w powiązaniu z procesami poznawczymi, zwłaszcza z rozumowaniem bez wstępnych, z góry przyjętych założeń.

Problem nie okazał się jednak bardzo prosty. Stąd też dyskusja na temat racjonalności człowieka jest żywa po dzień dzisiejszy. Psychologia poznawcza stawia pytanie o sposób poznawania przez człowieka, stara się ten proces dokładnie opisać za pomocą modeli, opartych o wyniki eksperymentów. W modelu tym nie może zabraknąć odpowiedzi na pytanie o racjonalność człowieka, stawiane wraz z pytaniem o sposób myślenia i rozumowania. Najszersza dyskusja toczy się m.in. wokół następujących problemów:

- jak jest możliwe określenie człowieka jako istoty racjonalnej, gdy człowiek popełnia wiele błędów w trakcie procesu rozumowania; błędy te wypływają zarówno z braku zdolności logicznych do rozumowania, jak też i z tendencji do ulegania różnego rodzaju pozalogicznym wpływom, np. zewnętrznemu kształtowi wniosków, opiniom innych ludzi, własnym przekonaniom, emocjom, itd.<sup>13</sup>;
- jak jest możliwa ogólna teza o racjonalności człowieka, gdy różnice indywidualne między ludźmi w kwestii zdolności do rozumowania są bardzo duże; powstaje więc pytanie, która z grup ludzi, o jakich specyficznych zdolnościach zasługuje na miano racjonalności<sup>14</sup>;
- jak jest możliwa teza o racjonalności człowieka, jeżeli człowiek w procesie rozumowania wykorzystuje nie tyle logiczne zasady, co raczej zdobyte w codziennym życiu zasady postępowania, podejmowania decyzji, które najczęściej nie mają nic wspólnego z formalnymi niezawodnymi sposobami wyciągania wniosków<sup>15</sup>.

Widząc duże trudności w wyczerpującym opisie racjonalności niektórzy autorzy zajmujący się tą problematyką próbują scharakteryzować, czym racjonalność nie jest. Według J. Baron<sup>16</sup>:

<sup>13</sup> Por. J.St.B.T. Evans, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt.

<sup>14</sup> Por. K.E. Stanovich, *Who...*, dz. cyt.

<sup>15</sup> Por. M. Oaksford, N. Chater, *Rationality...*, dz. cyt.

<sup>16</sup> J. Baron, *Thinking...*, dz. cyt., s. 33–35.

- Racjonalność nie jest więc tym samym, co ścisłość, rzetelność myślenia, a nieracjonalność nie jest tym samym, co popełnianie błędów. Człowiek racjonalny także popełnia błędy. Są one nawet wpisane w racjonalną działalność człowieka. Człowiek racjonalny może bowiem stosować poprawne metody rozumowania, a mimo to dojść do błędnego wyniku.
- Racjonalność nie jest typu zero-jedynkowego (stałym stanem). Czyli nie jest tak, że albo się jest racjonalnym, albo się nim nie jest. Racjonalność jest stanem stopniowalnym, można zatem być „więcej” lub „mniej” racjonalnym.
- Racjonalność nie jest zimnym, bezemocjonalnym umysłowym przeglądem rzeczy. Racjonalne są także zachowania pełne emocji, nawet sprzecznych ze sobą. Wprawdzie w człowieku istnieje tendencja do przeżywania emocji przyjemnych i odsuwania tego, co nieprzyjemne, celem człowieka jest przeżycie satysfakcji, zadowolenia. Jeżeli człowiek świadomie dąży do satysfakcji, to jest ona jednym ze składników świadczących o racjonalności człowieka. W zachowania człowieka są wpisane emocje i one w żadnym wypadku nie świadczą o nieracjonalności. Choć zapewne ich nieznanostwo, nieoponowanie może być powodem zmniejszenia stopnia racjonalności.
- O racjonalności człowieka nie świadczy jedynie fakt, że człowiek dużo myśli. Tak więc nie „ilość” myślenia decyduje o racjonalności, lecz sposób myślenia.

Opisując racjonalność często stawia się ją w opozycji do emocjonalności. Emocje są dla wielu ludzi tym, co jest pozaracjonalne. Tak jest często w popularnych opisach religijności. Za nieracjonalną religijność bywa uznawana ta, która powiązana jest z emocjonalnym przeżyciem. Tak więc wielu ludzi mówi, że im więcej emocji, tym mniej racjonalności. Jednakże emocje są jednym z elementów zachowania człowieka, występują one w procesie myślenia, uczestniczą także w procesie rozumowania. Są one nieodłączną stroną działalności człowieka. Ich rola jest oczywiście różnorodna, mogą pomagać w osiągnięciu celów przez człowieka, mogą także przeszkadzać. Jednakże przeciwstawianie racjonalności emocjom nie jest poprawne<sup>17</sup>. Dlatego też w ocenie racjonalność-emocjonalność nie to jest ważne, czy emocje występują w działalności człowieka, lecz to, czy są one przez nas kontrolowane, czy zdajemy sobie sprawę z ich wpływu na nasze decyzje, na wyciąganie wniosków, czy blokują nasze zdolności umysłowe.

Emocje mogą oczywiście zakłócać działalność człowieka. Lęk np. może doprowadzać do nie osiągnięcia celu przez człowieka, może on bowiem tak kontrolować nasze działanie, że zaprowadzi nas do nieracjonalnych wyników. Jednakże emocje działają często bez świadomego wyboru człowieka, wtedy też trudno mówić o nieracjonalności, bo skutki działania emocji wykraczają poza kontrolę człowieka.

<sup>17</sup> Por. Tamże, s. 36–37.

Oprócz emocjonalności przekonania są ważnym faktorem działania człowieka. One, tak jak i emocje wpływają na proces rozumowania, na myślenie. Jednakże to, że tak jest, nie jest jednoznaczne z nieracjonalnością. Przekonania bowiem ze swej natury modyfikują sposób funkcjonowania człowieka. O nieracjonalności będzie świadczyć niepoprawny sposób przyjęcia przekonań, a nie samo ich występowanie i udział w procesie rozumowania. Człowiek w życiu szuka bowiem samopotwierdzenia swoich przekonań. Przekonania modyfikują zachowania człowieka tak, żeby znalazły swoje potwierdzenie. Przekonania modyfikują wnioski, które człowiek wyciąga<sup>18</sup>.

Niektórzy, zwłaszcza filozofowie, próbują tworzyć zasady, na których opiera się akceptacja przekonań<sup>19</sup>. Zasady te można uznać za swoistego rodzaju kryteria racjonalności przyjętych przez człowieka przekonań. Kryteria te dotyczą przede wszystkim wiarygodności danego przekonania, jego wartości, sposobu przyjęcia, użyteczności, czy też osadzenia w całym systemie. Tego typu kryteria pozostają jednak bardziej w sferze postulatycznej niż empirycznych badań.

W ustalaniu kryteriów racjonalności (zwłaszcza na płaszczyźnie przyjętych przekonań) wymienia się świadomość przez człowieka wpływu różnorodnych tendencji, które powodują przyjęcie lub nie, jakiegoś przekonania lub też wnioski. Psychologowie i filozofowie nad zagadnieniem tendencyjności w procesie myślenia i procesie akceptowania przekonań pracują od dawna. To zagadnienie włączone zostało także do oceny racjonalności wyborów człowieka, myślenia, a także procesu rozumowania<sup>20</sup>. Problem ten dotyczy wpływu różnorodnych wcześniejszych, pierwotniejszych przekonań na proces rozumowania.

Jednym z ważniejszych świadectw racjonalności przekonań jest otwartość posiadanych przekonań na inne przekonania. Ludzie, którzy mają własne przekonania otwarte, które są wystawione na krytykę innych przekonań, mają cały system przekonań bardziej racjonalny. Jednym więc z kryteriów racjonalności systemu przekonań jest jego otwartość. Sposobem natomiast na zwiększanie racjonalności przekonań jest ich próba samozaprzeczania. Człowiek w trakcie procesu zaprzeczania swoim przekonaniom jest zmuszony do udowodnienia danego przekonania, do znalezienia argumentów, które sprawiły, że wierzy w prawdziwość danego zjawiska. To sprawia, że ono jest bardziej racjonalnie przyjęte<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Por. Tamże, s. 37–40.

<sup>19</sup> Por. R. Nozick, *The Nature...*, dz. cyt., s. 85–93.

<sup>20</sup> Por. Tamże, s. 100–106; J.St.B.T. Evans, *Bias and Rationality*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt., s. 6–30; J.St.B.T. Evans, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt., s. 95–117.

<sup>21</sup> Por. J. Baron, *Thinking...*, dz.cyt., s. 37–40.

Pojęcie racjonalności jest zagadnieniem szerokim, kontrowersyjnym, wielopłaszczyznowym. Zawiera ono w sobie próby uwzględnienia wyników badań empirycznych, ale jednak w dużej mierze zależy od przyjętej definicji człowieka. Empiria daną definicję może jedynie wesprzeć lub obalić. Poniżej zastanowię się nad próbami poszukiwań, bardziej ogólnymi dotyczącymi kryteriów racjonalności. Opisywane kryteria powstawały na podstawie empirycznych wyników badań psychologicznych. Uwzględniają one proces rozumowania, jako ten, który w pierwszym rzędzie jest sprawdzianem racjonalności człowieka. Zastanowię się więc niżej nad tym:

- na ile logika (formalna lub umysłowa) może być kryterium racjonalności człowieka,
- na ile stosowane przez ludzi modele umysłowe są kryterium racjonalności,
- na ile osiągnięcie celu świadczy o racjonalności człowieka.

#### 4. Podążanie za zasadami logiki (formalnej lub umysłowej) kryterium racjonalności

Od dawna logika formalna intrygowała człowieka próbującego zrozumieć, jak przebiega proces rozumowania, zadawano sobie pytanie, czy człowiek rozumuje w zgodzie z zasadami logiki. Jeżeli natomiast nie, to czy ma zdolności do nauczenia się stosowania formalnych, niezawodnych reguł w procesie wyciągania wniosków. Zasady logiki formalnej, zwłaszcza sylogizmów są znane bowiem od dawna. To już Arystoteles określił zasady, którymi powinniśmy się posługiwać chcąc wyciągać niezawodne wnioski. Właściwie od czasu wynalezienia przez niego zasad rozumowania wytworzyła się szczególnego rodzaju symbioza pomiędzy logiką i psychologią. Logika była właściwie rozważana jako część psychologii, podawała bowiem zasady, według których człowiek rozumuje<sup>22</sup>.

Z biegiem czasu natomiast stworzono coraz bardziej precyzyjne i dotyczące wielu schematów zasady rozumowania. Logika formalna jest przedstawiana często jako ta nauka, która daje możliwości poznania prawdy. I chociaż było jasne, że człowiek tych zasad często w życiu nie stosuje, to jednak uważano, że wtedy, gdy człowiek chce dojść do poznania prawdy, to musi stosować zasady logiki formalnej. Nawet wtedy, gdy akceptowano, że człowiek nie rozumuje zgodnie z logiką formalną, to ma jednak zdolność do nauczenia się korzystania z jej schematów, czyli ma odpowiednie zdolności umysłowe do używania reguł logiki formalnej<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Por. L. Bonatti, *What the Mental-Logic Models Controversy is Not About?*, [w:] M.D.S. Braine, P.D. O'Brien, *Mental Logic*, Mahwah-London 1998, s. 351-354.

<sup>23</sup> Por. E.J. Lowe, *Rationality, deduction and mental models*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt., s. 211-230.

Dlatego też u wielu, zwłaszcza filozofów, istnieje przekonanie, nie zawsze *explicitie* wyrażane, że człowiek jest w stanie posługiwać się zasadami logiki formalnej, a jeżeli tego w życiu codziennym nie robi, to tylko dlatego, że się nie nauczył odpowiednich zasad. Poza tym logicy zawsze uznawali skłonności człowieka do popełniania błędów. One jednak nie świadczą o tym, że człowiek nie umie rozumować według zasad formalnych.

Powstaje jednak pytanie, co oznacza logika formalna, czy tylko klasyczne i opracowane później przez logików systemy logiczne składają się na logikę formalną? Według E.J. Lowe<sup>24</sup>, na logikę formalną składają się także zasady opisane przez przedstawicieli teorii logiki umysłowej, dlatego że logika może być egzekwowana na wiele różnych sposobów, także w systemach opartych o język i jego prawa (tzw. modele semantyczne stosowane przez wielu psychologów badających logikę umysłową). Według E.J. Lowe (1993), nie ma sensu ani zaprzeczanie kompetencjom logicznym człowieka, ani też kontrowersja z tego wynikająca, czyli kwestionowanie racjonalności człowieka ze względu na popełniane przez niego błędy. Człowiek jest bowiem zdolny do używania zasad logiki formalnej, wprawdzie czyni to na różne sposoby i z różnym skutkiem. Stosuje też człowiek różne metody dojścia do wniosków. Zawsze jednak te metody zawierają w sobie uzasadnione sposoby rozwiązywania zadań, często te sposoby są oparte o wcześniej wyuczone heurystyki, czy też o strukturę języka, czy też o inne strukturalne metody rozwiązywania zadań umysłowych. Lowe<sup>25</sup> jest wyraźnie w opozycji wobec tworzonych teorii modeli umysłowych (przez takich przedstawicieli psychologii rozumowań jak P.N. Johnson-Laird i R.M.J. Byrne) jako odpowiedzi na nieadekwatność teorii logiki umysłowej (stworzonej głównie przez Piageta i jego szkołę psychologiczną) do opisu procesu rozumowania.

Według P.N. Johnson-Laird i R.M.J. Byrne<sup>26</sup> racjonalność człowieka można oceniać na podstawie dwóch rodzajów reguł: dotyczących tworzenia przekonań o tym, co jest prawdziwe (reguły racjonalności przekonań) oraz dotyczących wyciągania wniosków o tym, co jest prawdziwe (reguły racjonalności myślenia).

Pierwszy rodzaj reguł dotyczy uznawania faktów za prawdziwe, uznawania istnienia rzeczy. Ten proces czasami jest bardzo prosty, gdy np. stwierdzamy istnienie rzeczy materialnych będących w naszym otoczeniu. Czasami jest trudniejszy, gdy np. próbujemy stwierdzić istnienie rzeczywistości niedostępnej naszemu bezpośredniemu poznaniu zmysłowemu (choćby sposobu działania genów). Czasami nawet stwierdzenie prawdziwości w procesie spostrzegania

<sup>24</sup> Por. Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> P.N. Johnson-Laird, R.M.J. Byrne, *Models and deductive rationality*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt., s. 177-210.

jest zupełnie niemożliwe, np. gdy dotyczy to całej rzeczywistości religijnej, gdzie przekonania są przyjęte na zasadzie wiary, a nie na podstawie weryfikowalnych faktów. Większość racjonalnych przekonań jest przyjmowana na zasadzie indukcji, albo też probabilistycznego sposobu wyciągania wniosków, albo na zasadzie przyjętych wcześniej pierwotniejszych przekonań, które uzasadniają następne. Ten poziom racjonalności (racjonalności przyjmowanych przekonań) nie jest jednak przedmiotem mojego opracowania.

Drugi natomiast sposób racjonalności dotyczy reguł wyciągania wniosków, co do prawdziwej rzeczywistości. Ten proces, jak wielu sadzi, aby być racjonalny podlega regułom dedukcji. Powstaje więc pytanie, czy te reguły, aby dowieść tezy o racjonalności człowieka, mają być regułami logiki formalnej. I tu wydaje się być sedno sporu, o to czy logika umysłowa, czy modele umysłowe stanowią podstawę rozumowania człowieka, a co za tym idzie jest tu sedno sporu o to, co właściwie świadczy o racjonalności człowieka<sup>27</sup>.

Część psychologów, a także logików, w bardziej lub mniej wyraźny sposób opowiada się za rozwiązaniem, że człowiek ma kompetencje logiczne, które wyrażają się w zdolności do opanowania schematów formalnych. Są to ci przedstawiciele, którzy opowiadają się za teorią logiki umysłowej w opozycji do logiki modeli umysłowych. Najbardziej prominentną szkołą opowiadającą się za logiką umysłową jest psychologia piagetowska. J. Piaget opowiada się za tym, że formalne operacje umysłowe korespondują z logiką zdań, a także są zgodne z formami przedstawianymi przez matematykę<sup>28</sup>. Chociaż przedstawiciele tej szkoły nie rozstrzygają problemu racjonalności człowieka, to jednak z teorii tej jasno wynika, że człowiek jest istotą racjonalną ze względu na jego zdolności logiczne opisywane poprzez schematy wyciągania wniosków. Zdolności do rozumowania logicznego człowiek zdobywa wraz z rozwojem umysłowym. Jednym z elementów tego rozwoju jest bowiem zdobywanie schematów inferencyjnych, schematów logiki formalnej. Tego typu stanowisko, zwłaszcza opowiadające się za zgodnością logiki umysłowej z logiką zdań, spotkało się z krytyką nawet przedstawicieli teorii logiki umysłowej. Twierdzą oni bowiem, że logika umysłowa jest bardziej oparta na słownych schematach umysłowych niż na logice zdań, jak twierdzi J. Piaget<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Por. Tamże; E.J. Lowe, *Rationality...*, dz. cyt.; K.I. Manktelow, *Reasoning...*, dz. cyt., s. 223–226.

<sup>28</sup> Por. B. Inhelder, J. Piaget, *The growth of logical thinking from childhood to adolescence*, New York 1958; B. Inhelder, J. Piaget, *The early growth of logic in the child*, London 1964.

<sup>29</sup> Por. M.D.S. Braine, *The „Natural Logic” Approach to Reasoning*, [w:] W.F. Overton (red.), *Reasoning, Necessity and Logic: Developmental Perspectives*, Hillsdale–Hove–London 1990, s. 135–157.

Jednakże poza szkołą piagetowską także inni psychologowie opowiadali się za pełnymi kompetencjami logicznymi człowieka. Najbardziej znane i podawane jako sztandarowe dla obrońców logicznych kompetencji człowieka jest stanowisko M. Henle<sup>30</sup>. Autorka ta twierdzi, że nie ma dostatecznych dowodów na stwierdzenie, że człowiek nie ma kompetencji logicznych. Człowiek je ma, a jedynie eksperymenty psychologiczne są tak konstruowane, że „kierują” człowieka ku popełnianiu błędów logicznych. Z drugiej strony ilość badań jest w efekcie tak niewielka, że nie daje możliwości stwierdzenia, że człowiek jest istotą nielogiczną.

W ostatnich jednak latach, oprócz szkoły piagetowskiej opowiadającej się za logiką umysłową, powstały w ramach psychologii kognitywnej dwie inne teorie logiki umysłowej. Pierwsza związana jest z D.P. O'Brien<sup>31</sup>, który swoją teorię wypracował we współpracy z M.D.S. Braine<sup>32</sup> i całą grupą współpracowników. Drugą teorię stworzył L.J. Rips<sup>33</sup>.

D.P. O'Brien<sup>34</sup>, a także wielu psychologów z nim współpracujących<sup>35</sup> twierdzi, że nie ma zbyt wielu podstaw do obalenia teorii logiki umysłowej. Starożytnie przeświadczenie, że człowiek myśli logicznie i jest istotą racjonalną i rozumną zachowuje swoje uzasadnienie. Autorzy skupieni wokół D.P. O'Brien i nieżyjącego M.D.S. Braine stworzyli w miarę całą, opisującą większość procesów rozumowania teorię logiki umysłowej.

Według teorii logiki umysłowej człowiek ma zdolności, które popularnie nazywa się „logicznymi”, do wyciągania wniosków z podanych, czy znanych wcześniej przesłanek. Zdolności takie posiadają ludzie jako pierwotne zdolności. Ludzie bowiem według autorów tej teorii są w stanie, nawet bez większej znajomości analizy, czy literalnego zrozumienia tekstu, na zasadzie „zwyčajnego” zrozumienia tekstu, wyciągać wnioski i to w sposób poprawny. Nie

<sup>30</sup> M. Henle, *On the relation between logic and thinking*, „Psychological Review”, 1962, 69, s.366–378; tenże, *Foreward*, [w:] R. Rev lin, R.E. Mayer (red.), *Human Reasoning*, Washington 1978.

<sup>31</sup> D.P. O'Brien, *Mental logic and human irrationality: we can put a man on the moon, so why can't we solve those logical-reasoning problems?*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt., s. 110–135; tenże, *Introduction: Some Backgrounds to the Mental-Logic Theory and to the Book*, [w:] M.D.S. Braine, P.D. O'Brien (red.), *Mental...*, dz. cyt., s. 1–6

<sup>32</sup> Por. M.D.S. Braine, P.D. O'Brien, *Mental...*, dz. cyt.

<sup>33</sup> L.J. Rips, *The Psychology...*, dz. cyt.

<sup>34</sup> D.P. O'Brien, *Mental...*, dz. cyt.; tenże, *Introduction...*, dz. cyt.

<sup>35</sup> np. L. Bonatti, *What...*, dz. cyt.; B.R. Lea, *Logical Inferences and Comprehension: How Mental Logic and Text Processing Theories Need Each Other*, [w:] M.D.S. Braine, P.D. O'Brien (red.), *Mental...*, dz. cyt. s. 63–78.



oznacza to, że są w stanie uświadomić sobie zasady, którymi się posługują, ale są w stanie wyciągnąć poprawne wnioski. Ludzie bowiem mają zdolności do zwyczajnego rozumienia znaczenia i wyciągania wniosków. M.D.S. Braine<sup>36</sup> twierdzi, że taką ogólną zdolność mają wszyscy ludzie, bez względu na wykształcenie, bez względu także na znajomość zasad i struktur języka. We wszystkich bowiem językach są takie partykuły, jak: *jeżeli, lub, i, czy też wszyscy, każdy, niektórzy*. Tego typu zdolności są według wyżej wymienianych autorów jakby automatyczne. Psychologowie związani z teorią logiki naturalnej mówią o możliwości poznania schematów inferencyjnych, którymi posługują się ludzie, bez względu na wyuczone zdolności.

Innego rodzaju zdolnościami są tzw. zdolności wtórne, a więc wyuczone, inaczej mówiąc akademickie. Ich trzeba się nauczyć, do ich zdobycia potrzebna jest wiedza, potrzebne jest zrozumienie zasad funkcjonowania języka. Ich zdobycie zależy od indywidualnych zdolności i od procesu uczenia się związanego ze szkołą. Dzieci bowiem w szkole są uczone czytania, pisania, poprawnego tworzenia zdań, także wyciągania wniosków. To wszystko razem tworzy wtórne zdolności logiczne. Nie oznacza to oczywiście zdolności do wnioskowania formalnego, opisanego przez logikę formalną. Badania psychologiczne nad rozumowaniem są często skoncentrowane na błędach, które popełniają ludzie i nie uwzględniają pierwotnych zdolności, które ludzie posiadają<sup>37</sup>.

Innym systemem logiki naturalnej jest system stworzony przez L.J. Rips<sup>38</sup>. Autor ten uważa, że istnieje naturalny system dedukcji stosowany przez ludzi. System ten można odkryć wtedy zwłaszcza, gdy wyzwolimy się z poszukiwania, czy ludzie stosują zasady logiki formalnej w procesie rozumowania i odkrywania błędów, które ludzie popełniają w porównaniu z zasadami formalnymi<sup>39</sup>. Rips próbuje raczej rozwiązać i opisać nie kwestię, czy istnieje logika naturalna, a raczej odpowiedzieć na pytanie, jaka jest logika naturalna, a więc próbuje odkryć system logiki naturalnej<sup>40</sup>. Istnieje oczywiście kwestia, czy system ten odpowiada rzeczywistym realiom rozumowania, a więc czy ludzie faktycznie tak rozumują, czy też jest on tylko próbą opisanego następnego sformalizowanego systemu dedukcyjnego opartego o przeprowadzone badania empiryczne.

Z powyższych skrótowo opisanych przeze mnie teorii opowiadających się za jakąś formą logiki umysłowej (teorie logiki umysłowej nie są bowiem jednoli-

<sup>36</sup> M.D.S. Braine, *The Natural...*, dz. cyt.

<sup>37</sup> Por. Tamże.

<sup>38</sup> L.J. Rips, *The Psychology...*, dz. cyt.

<sup>39</sup> Por. L. Rips, *The Psychology...*, dz. cyt., s. 31–34.

<sup>40</sup> Por. D.P. O'Brien, *Introduction...*, dz. cyt.

tym systemem) wyłania się także pytanie o kryterium racjonalności człowieka. Kryterium racjonalności ma często aprioryczny charakter, ma podłoże filozoficzne. Jednakże logika umysłowa podaje takie zasady rozumowania, które mogą służyć jako kryterium racjonalności<sup>41</sup>.

Psychologowie opowiadający się za logiką umysłową starają się udowodnić tezę, że teoria logiki umysłowej pokazuje tkwiące w człowieku możliwości do rozumowania. Teoria ta nie zakłada jednak, że człowiek jest bezbłędny w trakcie procesu rozumowania. Teoria ta jest na tyle ogólna, że daje możliwości dla wytłumaczenia różnych rodzajów form rozumowania, które ludzie stosują, zarówno odwołujących się do schematów pragmatycznych, jak i modeli umysłowych<sup>42</sup>. Teoria ta nie odwołuje się do perfekcyjnych zdolności logicznych człowieka, lecz do naturalnej logiki, która nie musi być tożsama z logiką formalną. Rips<sup>43</sup> wpisał nawet w skonstruowany przez siebie system logiki formalnej stwierdzone w eksperymentach błędy najczęściej popełniane przez człowieka. Uznał więc jakby systemowo, że ludzie popełniają błędy i że są one częścią systemu. Nie świadczą więc o nielogiczności, ani też o nieracjonalności człowieka.

Jednak jedną z najpoważniejszych kwestii do rozwiązania przy przyjęciu teorii o kompetencjach logicznych człowieka (czy też inaczej mówiąc teorii logiki umysłowej) jest odpowiedź na pytanie, jak to jest możliwe, że człowiek wyposażony w kompetencje logiczne popełnia często błędy w procesie wyciągania wniosków, a niektórych schematów inferencyjnych nie jest w stanie sobie przyswoić na tyle, aby je w miarę bezbłędnie stosować. Wśród autorów opowiadających się za kompetencjami logicznymi człowieka istnieje przekonanie, że przyczyny błędów są wielorakie. Jednakże jedna z przyczyn leży po stronie sposobu przeprowadzania samych eksperymentów psychologicznych. Rozwiązanie poprawne zadań logicznych stosowanych podczas psychologicznych eksperymentów jest trudne dla przeciętnego człowieka, który mimo że jest wyposażony w możliwości rozwiązywania zadań nie jest wcześniej tych sposobów nauczony, a często same zadania eksperymentalne tworzą atmosferę sprzyjającą popełnianiu błędów<sup>44</sup>.

Nie wydaje się jednak uzasadnione zbyt sztywne trzymanie się logiki formalnej jako kryterium kompetencji człowieka, czy też innej logiki, która jest jakoby bardziej naturalną. Człowiek, zwłaszcza przy pewnym poziomie wykształcenia, jest w stanie zdobyć w zależności od indywidualnych zdolności<sup>45</sup>,

<sup>41</sup> Por. Tamże; L. Rips, *The Psychology...*, dz. cyt., s. 392–395.

<sup>42</sup> D.P. O'Brien, *Mental...*, dz. cyt.

<sup>43</sup> L. Rips, *The Psychology...*, dz. cyt., s. 392–395.

<sup>44</sup> Por. N.E. Wetherick, *Human...*, dz. cyt.

<sup>45</sup> Por. K.E. Stanovich, *Who...*, dz. cyt.



jakiś poziom zdolności umysłowych, aby rozwiązywać problemy zgodnie z zasadami logiki. Człowiek był bowiem sam w stanie stworzyć logikę formalną. Zasady logiki formalnej, czy też naturalnej, jako zasady dedukcji, prowadzą do poprawnych wniosków. Natomiast, czy zasady te zwłaszcza stworzone w formie języka symbolicznego odzwierciedlają realny sposób rozumowania człowieka jest kwestią problematyczną. Wiele badań psychologicznych wskazuje, że raczej nie.

Powstaje więc pytanie, czy zwłaszcza logika formalna może być uznawana za kryterium racjonalności człowieka. Wiele wskazuje na to, że nie. Trudno bowiem odmówić człowiekowi przydomka racjonalny, a wyniki badań są niekorzystne dla potwierdzenia stosowania przez człowieka logicznych zasad. Natomiast dowodów na racjonalność trzeba szukać w szerszym spojrzeniu na proces rozumowania człowieka niż tylko poprzez logikę formalną, czy też nawet poprzez teorie z nią związane dotyczące kompetencji umysłowych (teoria piagetowska), czy też teorie logiki umysłowej zestawione wyżej w bardzo dużym skrócie. Wydaje się, że trzeba szukać innych, szerszych modeli opisujących proces rozumowania człowieka.

### 5. Zasady modeli umysłowych kryterium racjonalności

W związku z tym jednak, że psychologowie w badaniach empirycznych dotyczących rozumowania dochodzili najczęściej do wniosku, że człowiek popełnia wiele błędów i nie stosuje się do zasad logiki formalnej ani umysłowej, dlatego też dosyć duża grupa psychologów<sup>46</sup> opowiada się za teorią modeli umysłowych. Teoria ta ma tłumaczyć według autorów to, jak człowiek w rzeczywistości rozumuje. Autorzy ci<sup>47</sup> uważają, że człowiek jest istotą racjonalną, ale racjonalność człowieka nie polega na posiadaniu tzw. logiki umysłowej, a więc zasad rozumowania wdrukowanych jakoby w nasze zdolności umysłowe, lecz człowiek tworzy swoje zasady, które także są racjonalne, chociaż nie są zgodne z zasadami formalnymi. Prowadzą one zarówno do poprawnych logicznie wniosków, jak i są przyczyną popełniania przez człowieka błędów.

Teoria modeli umysłowych zastosowana m.in. do wyjaśnienia procesu rozumowania nie została sformułowana w celu wyjaśnienia problemu racjonalności człowieka. Teoria ta powstała jako próba wyjaśnienia, jak faktycznie przebiega proces rozumowania. Johnson-Laird (1983), jako twórca tego typu podejścia do procesów poznawczych człowieka, stara się używając metod symulacyjnych

<sup>46</sup> Por. np. P.N. Johnson-Laird, *Mental...*, dz. cyt.; P.N. Johnson-Laird, R.M.J. Byrne, *Deduction*, Hove-London-Hillsdale 1991; P.N. Johnson-Laird, R.M.J. Byrne, *Models...*, dz. cyt.

<sup>47</sup> Tamże.

odkryć te reguły, które ludzie faktycznie stosują w trakcie procesu wyciągania wniosków. Zasady te według Johnsona-Laird i jego współpracowników są zasadami semantycznymi, a więc opartymi o schematy znaczeniowe języka, a nie o schematy syntaktyczne, na których opiera się logika formalna. Człowiek nie jest więc wyposażony w logikę umysłową, człowiek działa w trakcie procesu rozumowania zgodnie ze stworzonymi przez siebie modelami, co świadczy o jego racjonalności, chociaż nie bezwzględnej<sup>48</sup>.

W ramach teorii modeli umysłowych istnieje trudność wynalezienia wszystkich schematów rozumowania, którymi ludzie się posługują, jednakże takie schematy ludzie stosują. Ich stosowanie, chociaż nie zawsze daje pożądane wyniki, jest już jednak dowodem na racjonalność człowieka, racjonalność, którą stawia się nie jako bezbłędność wyciągania wniosków, lecz jako pewien usystematyzowany sposób, oparty o heurystyki, który prowadzi do wyciągnięcia wniosków. To że człowiek takie sposoby znajduje świadczy o jego racjonalności<sup>49</sup>.

Teoria modeli umysłowych znajduje swoich głównych oponentów, zwłaszcza wśród logików<sup>50</sup>, a także wśród psychologów stojących na stanowisku istnienia logiki umysłowej<sup>51</sup>. Wielu logików uważa, że psychologowie nie mają podstaw do stwierdzenia, że człowiek nie rozumuje zgodnie z zasadami logiki formalnej, ani też nie ma pełnych zdolności do opanowania tych zasad. Dowody psychologiczne są bowiem dowodami opartymi o wcześniej zaprogramowane badania eksperymentalne. Badania te natomiast prowadzą do takich wyników, jakie są zaprogramowane w całym, sztucznym zresztą, procesie badania eksperymentalnego.

Natomiast psychologowie opowiadający się za logiką umysłową, chociaż nie twierdzą, że człowiek nie rozumuje w niektórych przypadkach zgodnie z własnymi heurystykami, to jednak modele umysłowe są tylko większą, szerszą perspektywą, w której ramach istnieją także schematy formalne, które człowiek jest w stanie poznać. Nie ma więc potrzeby zaprzeczania logice umysłowej, ona tłumaczy bowiem to, jak człowiek może rozumować. Fakt popełniania błędów przez ludzi nie przeczy istnieniu logiki umysłowej, jedynie pokazuje jak bardzo skomplikowany jest proces rozumowania i jak czasami sytuacja, w której człowiek jest postawiony w realnym życiu lub w trakcie badania eksperymentalnego skłania człowieka do ominięcia zasad logicznych<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Por. Tamże.

<sup>49</sup> Por. Tamże.

<sup>50</sup> Por. N.E. Wetherick, *Human...*, dz. cyt.

<sup>51</sup> Por. D.P. O'Brien, *Mental...*, dz. cyt.

<sup>52</sup> Por. Tamże.

Jakkolwiek każda ze stron ma swoje racje, to jednak wydaje mi się, że teoria modeli umysłowych jest poprawniejszym narzędziem do opisu faktycznego procesu rozumowania. Człowiek bowiem nie rozumuje zgodnie z wcześniej (*a priori*) skonstruowanym modelem (np. zasadami formalnymi), które chociaż są poprawne, chociaż są pożądanym celem edukacji logicznej, to jednak nie odzwierciedlają tego, jak faktycznie proces rozumowania wygląda. Modele umysłowe, mimo wielu trudności ich opisanie, jako ideę pokazują faktyczne, zgodne z tworzonymi przez człowieka regułami schematy rozumowania. To, że człowiek takie schematy stosuje, pokazuje pewien poziom racjonalności człowieka (jego stopień zależy od postawionych kryteriów), wcale nie bezwzględnej, ani też nie katastroficznej, która sprowadzałaby człowieka, tak jak część badaczy sądzi<sup>53</sup>, do poziomu istoty nieracjonalnej.

Modele umysłowe, przy ich stopniowym odkrywaniu służyć też mogą jako kryteria oceny racjonalności człowieka. Nie każdy bowiem model zastosowany przez człowieka będzie świadczył o racjonalnym wyborze wniosku. Jednak teorie modeli umysłowych dają szansę na stworzenie schematu oceny poziomu rozumowania, a co za tym idzie także racjonalności człowieka. Teoria ta daje też szerokie możliwości zastosowania jej do ogólniejszego modelu rozumowania człowieka, wraz z uwzględnieniem innych pozapoznawczych (np. emocjonalnych, przekonaniowych) czynników biorących udział w procesie rozumowania.

W debacie nad racjonalnością człowieka psychologowie opowiadający się za modelami umysłowymi, które opisują nie tylko rozumowanie człowieka, a także inne procesy poznawcze (jak np. stosowanie języka) twierdzą, że człowiek jest istotą racjonalną. Z jednej strony, gdyby nią nie był nie potrzebowałby logiki, bo nawet bez znajomości jej zasad byłby racjonalny. Z drugiej strony, gdyby człowiek nie był racjonalny nie byłby w stanie stworzyć logiki. Człowiek jest więc racjonalny, mimo to popełnia błędy. Błędy te jednak można w miarę łatwo wytłumaczyć w ramach teorii modeli umysłowych<sup>54</sup>.

## 6. Osiągnięcie osobistego celu jako kryterium racjonalności

Na osiągnięcie celu, jako wymiernego czynnika racjonalności zachowania człowieka, zwraca uwagę wielu psychologów i filozofów zajmujących się racjonalnością człowieka<sup>55</sup>.

Kryterium racjonalności, jakim jest osiągnięcie celu jest związane z procesem myślenia, w ramach którego następuje proces podejmowania decyzji. De-

<sup>53</sup> np. S. Stich, *Could man be an irrational animal?*, „Synthesis”, 1985, 64, s. 115–135.

<sup>54</sup> Por. P.N. Johnson-Laird, R.M.J. Byrne, *Deduction*, dz.cyt., s. 207–209.

<sup>55</sup> Por. J. Baron, *Thinking...*, dz. cyt.; R. Nozick, *The Nature...*, dz.cyt.; J.St.B.T. Evans, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt.

cyją jest zarówno wybranie jakiejś wartości, sposobu zachowania, czy też wniosku w procesie rozumowania. Decyzje są racjonalne wtedy, gdy prowadzą do osiągnięcia celu. Jeżeli np. student ma wybrać rodzaj zajęć, w których będzie uczestniczył, to jego wybór (na podstawie analizy różnych danych) wtedy będzie racjonalny, gdy weźmie pod uwagę wiele czynników, np. swój plan zajęć i możliwość uczestniczenia w zajęciach; trudność przedmiotu w stosunku do swych możliwości intelektualnych; własne zainteresowania. W końcu wtedy, gdy ten proces przełoży się na zaliczenie pozytywne wybranych zajęć, to będzie można nazwać ten proces podejmowania decyzji racjonalnym<sup>56</sup>.

Proces, w ramach którego człowiek podejmuje racjonalną decyzję jest procesem często bardzo skomplikowanym. Dochodzi bowiem w ramach tego procesu do bardzo różnorodnych dróg poszukiwania najbardziej optymalnego rozwiązania. I jeżeli proces poznawczego poszukiwania, rozważania racji jest odpowiedni, to o tym procesie możemy mówić, że jest racjonalny. Nawet nie zawsze musi dojść do pełnego osiągnięcia celu, czasami wystarczy, że przesłanki zostały poprawnie rozważone, że był wystarczająco różnorodny proces poszukiwania różnych możliwości, na których podstawie doszło do podjęcia decyzji. I chociaż człowiek nie osiągnął zamierzonego celu (np. student nie zaliczył przedmiotu), to jednak ze względu na analizę różnych możliwości w procesie decyzyjnym można ten proces uznać za racjonalny.

Ciekawą koncepcję racjonalności człowieka, którą można zaliczyć do grupy teorii podającej jako główne kryterium racjonalności skuteczność działania, jest teoria przedstawiona przez R. Nozick<sup>57</sup>. Autor ten pisze o instrumentalnej racjonalności. Człowiek jest racjonalny wtedy, gdy w sposób sprawny i skuteczny osiąga cele. Sprawność i skuteczność są dookreśleniami racjonalności. Tak więc wtedy, gdy np. ktoś wybiera się w podróż z Warszawy do Koszalina, to wybierając pociąg pospieszny przez Gdańsk jest racjonalny. Jego wybór jest zarówno sprawny, jak i skuteczny: wybrał drogę najkrótszą czasowo i osiągnął cel. Jadąc natomiast do Koszalina przez Katowice nie wybiera racjonalnie, bo chociaż może dojechać do celu, ale nie jest to wybór sprawny, bo czas i odległość, w sposób nieuzasadniony się wydłużają. Drugi wybór mógłby nabrać znamiona racjonalności, gdyby u jego podstaw były inne okoliczności, np. tory kolejowe na drodze z Gdańska do Koszalina byłyby zablokowane przez jakąś protestującą grupę. Jazda z Warszawy do Koszalina przez Katowice mogłaby wtedy nabrać wymiarów racjonalności, bo byłaby w danym czasie najbardziej skuteczną i efektywną trasą. Według R. Nozick<sup>58</sup>, każdy kto zajmuje się racjonalnością

<sup>56</sup> Por. J. Baron, *Thinking...*, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>57</sup> R. Nozick, *The Nature...*, dz. cyt.

<sup>58</sup> Tamże, s. 133–134.

musi uznać, że właśnie osiągane przez człowieka cele są najszerszym kryterium racjonalności.

Teoria instrumentalna racjonalności ma jednak także swoich przeciwników. Zwracają oni uwagę na fakt nieprecyzyjności oceny sposobu, w jaki ktoś może stwierdzić, że osiągnięty cel, zaspokojone pragnienie, osiągnięte wartości są racjonalne. Teoria ta bowiem domaga się oceny racjonalności celu. Może się bowiem zdarzyć tak, że ktoś wybrał się i dojechał do Koszalina (dojechał do celu najkrótszą drogą), ale jego pragnieniem było samo przejechanie się nad morze. Jak ocenić taki wybór, czy jest on racjonalny, czy też nie? Nozick<sup>59</sup> próbuje podać grupę kryteriów oceny racjonalności preferencji wyborów dokonywanych przez człowieka. Kryteria te są jednak jedynie próbą szczegółowych rozwiązań różnych sytuacji, zwłaszcza konfliktów między preferencjami, które dosyć często występują przy wyborach ludzkich.

W badaniach nad rozumowaniem do problemu osiągania celu przez człowieka sięgają także psychologowie poznawczy<sup>60</sup>. Teorie te zwracają uwagę na te elementy procesu rozumowania, które prowadzą w wyniku procesu rozumowania, do osiągania przez człowieka celu. Evans i Over<sup>61</sup> zwracają uwagę na to, że w zachowaniach człowieka można wyróżnić dwa rodzaje racjonalności: racjonalność<sub>1</sub> (inaczej mówiąc osobistą racjonalność) charakteryzującą taki proces myślenia, który w zasadzie jest zadowolający, który prowadzi do osiągnięcia przez człowieka celów oraz racjonalność<sub>2</sub> (inaczej mówiąc nieosobistą, formalną), która charakteryzuje taki proces rozumowania, który jest oceniany przez teorie normatywne. Racjonalność<sub>1</sub> jest tym rodzajem racjonalności człowieka, który jest usankcjonowany przez skuteczność. Jest więc to zwrócenie uwagi na osiąganie celu w trakcie procesów poznawczych.

Z powyższych rozważań widać wyraźnie, że wielu filozofów i psychologów twierdzi, że racjonalność (zwłaszcza przy bardzo silnych kryteriach) ma swoje ograniczenia. Nie zawsze można stwierdzić, czy człowiek jest racjonalny, a także nie zawsze należy o zachowaniach człowieka mówić w perspektywie racjonalności<sup>62</sup>.

\* \* \*

<sup>59</sup> Tamże, s. 140–151.

<sup>60</sup> Por. J.St.B.T. Evans, D.E. Over, *Rationality...*, dz.cyt.; M. Oaksford, N. Chater, *Rationality...*, dz. cyt.

<sup>61</sup> J.St.B.T. Evans, D.E. Over, *Rationality...*, dz. cyt.

<sup>62</sup> Por. R. Nozick, *The Nature...*, dz. cyt., s. 133–181; K.S. Cook, M. Levi (red.), *The Limits of Rationality*, Chicago–London 1990.

Zagadnienie racjonalności człowieka (procesu rozumowania) w perspektywie różnych kryteriów jest ciągle intrygujące. Jednakże ani psychologowie, ani filozofowie nie odpowiedzieli ostatecznie, mimo wielu prób, na pytanie, czy człowieka można uznać za istotę racjonalną. Wyniki rozwiązywania zadań rozumowych przez człowieka nie świadczą zbyt optymistycznie o nim i jego racjonalności. Jednakże wiele zależy od kryteriów, które przyjmujemy, że człowiek musi spełnić, żeby mógł być uznany za istotę racjonalną. Kryteria zbyt formalne nie pasują, jak się wydaje, do faktycznego sposobu rozumowania ludzi. Bardziej więc racjonalności człowieka bronią teorie odwołujące się do modeli umysłowych. One bowiem pokazują to, jak człowiek faktycznie, według zasad nieformalnych rozumuje. Przy czym tego typu kryteria nie podważają tezy, że człowiek jest istotą racjonalną. Podobnie jest z teorią, która próbuje opisać, że osiąganie celów, zaplanowanych wcześniej przez człowieka świadczy o jego racjonalności.

Wydaje się więc, że zbytne zawężanie kryteriów racjonalności procesu rozumowania do niestosowanych przez ludzi, chociaż formalnie poprawnych zasad, stawia zbyt wysoko poprzeczkę w ocenie racjonalności. Poza tym takie kryteria nie oddają tego, jaki faktycznie jest człowiek, z tkwiącymi w nim różnymi tendencjami. Kryteria racjonalności muszą być więc poszukiwane w faktycznie stosowanych przez ludzi zasadach.

## Bibliografia

- Anderson J.R., *The adaptive character of thought*, Hillsdale 1990, Lawrence Erlbaum Associates.
- Anderson J.R., *Is human cognition adaptive?*, „Behavioral and Brain Sciences”, 1991, 14, s. 471–517.
- Baron J., *Thinking and deciding*, Cambridge 1988, Cambridge University Press.
- Begg I., Denny J.P., *Empirical reconciliation of atmosphere and conversion interpretations of syllogistic reasoning errors*, „Journal of Experimental Psychology”, 1969, 81, s. 351–354.
- Bonatti L., *What the Mental–Logic Models Controversy Is Not About*, [w:] M.D.S. Braine, P.D. O'Brien (red.), *Mental Logic*, Mahwah – London 1998, Lawrence Erlbaum Associates, s. 435–445.
- Braine M.D.S., *The „Natural Logic” Approach to Reasoning*. [w:] W.F. Overton (red.), *Reasoning, Necessity, and Logic: Developmental Perspectives*, Hillsdale – Hove – London 1990, Lawrence Erlbaum Associates, s. 135–157.
- Braine M. D. S., O'Brien P.D. (red.), *Mental Logic*, Mahwah – London 1998, Lawrence Erlbaum Associates.
- Chapman L.J., Chapman J.P., *Atmosphere effect reexamined*, „Journal of Experimental Psychology”, 1959, 58, s. 220–226.

- Cohen L.J., *Can human irrationality be experimentally demonstrated?*, „The Behavioral and Brain Sciences”, 1981, 4, s. 317–370.
- Cook K.S., Levi M. (red.), *The Limits of Rationality*, Chicago – London 1990, The University of Chicago Press.
- Evans J.St.B.T., *Interpretation and „matching bias” in a reasoning task*, „Quarterly Journal of Experimental Psychology”, 1972, 24, s. 193–199.
- Evans J.St.B.T., *Bias in Human Reasoning: Causes and Consequences*, Hove – London – Hillsdale 1989, Lawrence Erlbaum Associates.
- Evans J.St.B.T., *Bias and rationality*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over (red.), *Rationality. Psychological and philosophical perspectives*, London, New York 1993, Routledge, s. 6–30.
- Evans J.St.B.T., Newstead S.E., Byrne R.M.J., *Human Reasoning; The Psychology of Deduction*, Hove 1993, Lawrence Erlbaum Associates.
- Evans J.St.B.T., Over D.E., *Rationality and Reasoning*, Hove 1996, Psychology Press.
- Garnham A., J. Oakhill, *Thinking and Reasoning*, Oxford – Malden 1994, Blackwell.
- Henle M., *On the relation between logic and thinking*, „Psychological Review”, 1962, 69, s. 366–378.
- Henle M., *Foreward*, [w:] R. Revlin, R.E. Mayer (red.), *Human Reasoning*, Washington 1978, Winston.
- Inhelder B., Piaget J., *The growth of logical thinking from childhood to adolescence*, New York 1958, Basic Books.
- Inhelder B., Piaget J., *The early growth of logic in the child*, London 1964, Routledge & Kegan Paul.
- Johnson-Laird P.N., *Mental models: Towards a cognitive science of language, inference and consciousness*, Cambridge 1983, Cambridge University Press.
- Johnson-Laird P.N., Byrne R.M.J., *Deduction*, Hove – London – Hillsdale 1991, Lawrence Erlbaum Associates.
- Johnson-Laird P.N., Byrne R.M.J., *Models and deductive rationality*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over (red.), *Rationality. Psychological and philosophical perspectives*, London, New York 1993, Routledge, s. 177–210.
- Kroplewski Z., *Przekonania jako wyznaczniki kierunku procesu rozumowania. Psychologiczne badania empiryczne*, Lublin 1990, KUL (niepublikowana praca doktorska).
- Kroplewski Z., *Psychologiczne zasady rozumowania dedukcyjnego*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 1987–1988, z.4, s. 5–26.
- Lea B.R., *Logical Inferences and Comprehension: How Mental-Logic and Text Processing Theories Need Each Other*, [w:] M.D.S. Braine, P.D. O'Brien (red.), *Mental Logic*, Mahwah – London 1998, Lawrence Erlbaum Associates, s. 63–78.
- Lowe E.J., *Rationality, deduction and mental models*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over (red.), *Rationality. Psychological and philosophical perspectives*, London, New York 1993, Routledge, s. 211–230.
- Manktelow K.I., Over D.E. (red.), *Rationality. Psychological and philosophical perspectives*, London, New York 1993, Routledge, s. 1–5.

- Manktelow K.I., Over D.E., *Introduction: the study of rationality*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over (red.), *Rationality. Psychological and philosophical perspectives*, London, New York 1993, Routledge, s. 1–5.
- Manktelow K.I., *Reasoning and Thinking*, Hove 1999, Psychology Press.
- Newstead S.E., Evans J.St.B.T. (red.), *Perspectives on Thinking and Reasoning. Essays in Honour of Peter Wason*, Hove – Hillsdale 1995, Lawrence Erlbaum Associates.
- Nozick R., *The Nature of Rationality*, Princeton 1993, Princeton University Press.
- Oaksford M., Chater N., *Rationality in an Uncertain World*, Hove 1998, Psychology Press.
- O'Brien D.P., *Mental logic and human irrationality: we can put a man on the moon, so why can't we solve those logical-reasoning problems?*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over (red.), *Rationality. Psychological and philosophical perspectives*, London, New York 1993, Routledge, s. 110–135.
- O'Brien D.P., *Introduction: Some Backgrounds to the Mental-Logic Theory and to the Book*, [w:] M.D.S. Braine, P.D. O'Brien (red.), *Mental Logic*, Mahwah–London 1998, Lawrence Erlbaum Associates, s. 1–6.
- Rips L. J., *The Psychology of Proof. Deductive Reasoning in Human Thinking*, Cambridge (USA), London 1994, A Bradford Book.
- Stanovich K.E., *Who is rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Mahwah – London 1999, Lawrence Erlbaum Associates.
- Stich S., *Could man be an irrational animal?*, „Synthesis”, 1985, 64, s.115–135.
- Sutherland S., *Irrationality. Why we don't think straight!*, New Brunswick 1994, Rutgers University Press.
- Talaska R. (red.), *Critical Reasoning in Contemporary Culture*, Albany 1992, State University of New York Press.
- Taplin J.E., *Reasoning with conditional sentences*, „Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior”, 1971, 10, s. 219–225.
- Wetherick N.E., *Human rationality*, [w:] K.I. Manktelow, D.E. Over (red.) *Rationality. Psychological and philosophical perspectives*, London, New York 1993, Routledge, s. 83–109.
- Woodworth R.S., Sells S.B., *An atmosphere effect in formal syllogistic reasoning*, „Journal of Experimental Psychology”, 1935, 18, s. 451–460.

Ks. PIOTR SZCZEPANIUK

## POWSTANIE, HISTORIA I TERYTORIUM DIECEZJI KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ

Utworzona w 1972 roku Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska jest jedną z największych terytorialnie diecezji w Polsce. W swoich granicach łączy ziemie o bogatej przeszłości historycznej zróżnicowanej geograficznie i społecznie. Również pod względem jurysdykcji kościelnej tereny te przedstawiały wielką różnorodność. Powstanie diecezji, etapy rozwoju oraz posługa pasterska jej pierwszego ordynariusza zostanie przedstawiona w trzech poniższych punktach.

### 1. Powstanie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej i ważniejsze wydarzenia diecezjalne w latach 1972–1992

Bullą papieża Pawła VI „*Episcoporum Poloniae Coetus*” utworzona została na Pomorzu Zachodnim nowa diecezja, która w swojej nazwie „Koszalińsko-Kołobrzeska” nawiązywała do pierwszego biskupstwa w Kołobrzegu. Bulla określiła granice nowej diecezji: *Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska obejmować będzie terytorium województwa koszalińskiego i powiatu Lębork oraz parafie Kostkowo i Wierzchucino, leżące na terenie województwa gdańskiego; powyższe terytoria wyłączamy z Diecezji Berlińskiej i Pralatury Pilskiej. Stolicą tej Diecezji będzie miasto Koszalin. Nowa Diecezja i jej Biskup będą podlegać Stolicy Gnieźnieńskiej i jej Metropolicie*<sup>1</sup>. Jej powierzchnia obejmowała obszar 19 245 km<sup>2</sup>, który w 1972 roku zamieszkiwało 871 900 ludności<sup>2</sup>. W momencie powstania posiadała 16 dekanatów, w których było 139 parafii<sup>3</sup>. Urzędowe przejście władzy przez nowego biskupa nastąpiło 8 lipca 1972 roku w kościele pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Koszalinie. Kościół ten, na mocy Dekretu Kongregacji Biskupów, został ustanowiony Katedrą. Natomiast kościół pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP w Kołobrzegu stał się Konkatedrą<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Bulla papieża Pawła VI, *Episcoporum Poloniae Coetus*, Kronika Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, Koszalin 1994, 359.

<sup>2</sup> *Studia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, 1974, s. 19.

<sup>3</sup> L. Adamczuk, *Kościół Katolicki w Polsce 1918-1990*, Warszawa 1991, s. 125.

<sup>4</sup> Pismo Kongregacji Biskupów, Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne, (1973) nr 1-2, s. 16.

Po dziewiętnastu latach istnienia diecezji zmianie uległa struktura parafialna, co usprawniło pracę duszpasterską. Do 1991 roku liczba dekanatów wzrosła z 16 do 26, natomiast parafii z 139 do 236<sup>5</sup>. Bullą *Totus Tuus Poloniae Populus*<sup>6</sup> papież Jan Paweł II w dniu 25 marca 1992 roku dokonał reorganizacji diecezji i prowincji kościelnych w Polsce. Zmiany te dotyczyły także Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Została ona przyłączona do Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej. Obszar diecezji zmniejszył się do 15 500 km<sup>2</sup>. Na terenie tym mieszka obecnie (stan na 1994) 952 000 ludności. Odtąd diecezja posiada 23 dekanaty, w których znajduje się 201 parafii<sup>7</sup>.

Od chwili powstania diecezji biskup Ignacy Jeż podjął wysiłek organizowania życia religijnego. Do pierwszoplanowych działań rządcy diecezji należało utworzenie Kurii Biskupiej z kancelarią oraz trzema wydziałami: duszpasterskim, katechetycznym i gospodarczym. Mianowani również zostali pierwsi urzędnicy Kurii. Do pomocy w pracy duszpasterskiej w diecezji biskup Ordynariusz otrzymał dwóch biskupów pomocniczych. W 1974 roku został konsekrowany ksiądz kanonik Tadeusz Werno<sup>8</sup>, a w 1984 roku ksiądz doktor Piotr Krupa<sup>9</sup>, ówczesny rektor Seminarium Duchownego w Koszalinie. Wraz z upływem czasu tworzone były następne instytucje kościelne. I tak w 1978 roku, dekretem księdza prymasa Stefana Wyszyńskiego, została powołana Koszalińska Kapituła Katedralna<sup>10</sup>, a w 1979 roku, również dekretem księdza prymasa, Kołobrzeska Kapituła Kolegiacka<sup>11</sup>. Na mocy dekretu biskupa Ordynariusza, w 1979 ro-

<sup>5</sup> *Studia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, 1992, s. 85.

<sup>6</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, (1992) nr 12, 1106: *Dioecesis Coslinensis-Colubregana, cum cathedrali ecclesia sub titulo Immaculae Conceptionis in urbe Koszalin et cum concathedrali Assumptionis Beatae Mariae Virginis in urbe Kołobrzeg, constituetur ex decanatibus: Barwice, Bialogard, Czarne, Darłowo, Drawsko Pomorskie, Jastrowie, Kołobrzeg, Koszalin-Południe, Koszalin-Północ, Miastko, Mirosławiec, Polanów, Połczyn Zdrój, Sławno, Słupsk-Południe, Słupsk - Północ, Szczecinek, Świdwin, Wałcz, Złotów, iam ad dioecesim Coslinensem-Colubreganam pertinentibus; Piła, Trzcianka et paroeciis sequentibus: Dzierżążno Wielkie, Krzyż Wielkopolski, Wieleń nad Notecią, Żelichowo, ex decanatu Drezdenko (ex dioecesi Gorzoviensi). [...] ex dioecesi Coslinensi - Colubregana: Bytów, Człuchów, Główny, Lębork, Łupawa [...].*

<sup>7</sup> *Studia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, 1992, s. 85.

<sup>8</sup> Pismo Prymasa Polski w sprawie ustanowienia księdza Tadeusza Werno biskupem, Kronika Diecezji..., Załącznik nr 6, s. 367.

<sup>9</sup> *Bulla Papieża Jana Pawła II mianująca księdza Piotra Krupę biskupem pomocniczym*, Kronika Diecezji..., Załącznik nr 28, s. 390.

<sup>10</sup> *Dekret Prymasa erygujący Kapitułę Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne, (1978) nr 9-10, s. 270.

<sup>11</sup> *Dekret w sprawie Kolegiackiej Kapituły Kołobrzeskiej*, Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne, (1981) nr 5, s. 133.

ku, został utworzony Koszalińsko-Kołobrzeski Sąd Biskupi<sup>12</sup>. W dniu 25.03.1981 r. dekretem księdza biskupa zostało erygowane Wyższe Seminarium Duchowne w Wilkowie<sup>13</sup>.

W latach 1986–1989 odbył się I Synod Diecezjalny, na którym zostało zebrane i dostosowane do warunków diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej prawo partykularne<sup>14</sup>. W celu dobrego przygotowania świeckich do pracy katechetycznej w diecezji oraz umożliwienia wiernym podjęcia studiów teologicznych, erygowany został w 1987 roku Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej w Koszalinie<sup>15</sup>. Ożywieniu życia religijnego i większej konsolidacji wiernych miało służyć wydawane od 1990 roku czasopismo, dwutygodnik diecezjalny „Wierzę”<sup>16</sup>. W tym też roku nawiązane zostały kontakty z publicznym Radiem koszalińskim. Zaowocowały one emisją cotygodniowego magazynu katolickiego<sup>17</sup>.

Nowemu biskupowi przyszło rządzić dużą terytorialnie diecezją. Jednym z wielu zadań, jakie stanęły przed diecezją, była potrzeba ściślejszej integracji ludności. Mieszkańcy tych ziem, to w zdecydowanej większości ludność, która osiadła tutaj po II wojnie światowej<sup>18</sup>.

Innym, bardzo ważnym problemem, była zbyt słabo rozwinięta sieć parafialna oraz mała liczba dekanatów w diecezji. Cechą charakterystyczną tych parafii była duża powierzchnia i wielka liczba kościołów filialnych. To sprawiło, że jednym z głównych kierunków rozwoju w diecezji, obok katechizacji i budownictwa sakralnego, była troska o skuteczniejsze oddziaływanie duszpasterskie. Pociągało to za sobą potrzebę tworzenia nowych ośrodków duszpasterskich. Proces wzrostu liczby placówek duszpasterskich dokonywał się szczególnie w miastach, które na skutek zwiększającej się liczby mieszkańców wymuszały reorganizację istniejących tam podziałów terytorialnych. Z rozwojem sieci parafialnej związane było budownictwo sakralne, a także troska o restaurację kościołów już istniejących. Z budową każdego nowego obiektu wiązały się długotrwałe zabiegi o uzyskanie pozwoleń od władz państwowych na rozpoczęcie prac przy nowych kościołach, salkach katechetycznych czy plebaniach<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> *Dekret Erekcji Sądu Biskupiego*, Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne, (1979) nr 7, s. 213.

<sup>13</sup> I. Jeż, *Listy Pasterskie oraz komunikaty do kapłanów i wiernych diecezji w latach 1972–1988*, Szczecin 1989, s. 115.

<sup>14</sup> *Por. I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, Koszalin 1990.

<sup>15</sup> *Dekret Erekcji Wyższego Instytutu Wiedzy Religijnej w Koszalinie*, Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne, (1987) nr 1–2, s. 91.

<sup>16</sup> *Kronika Diecezji...*, dz. cyt., 284.

<sup>17</sup> Tamże, s. 283, 297, 299.

<sup>18</sup> J. Mariański, *Katolicy w strukturze wyznaniowej Polski międzywojennej*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990*, Warszawa 1991, s. 52.

<sup>19</sup> *Wykład wygłoszony przez księdza biskupa seniora Ignacego Jeża w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie*, Kronika Diecezji..., Załącznik nr 66, s. 436.

Działalność biskupa ordynariusza nie ograniczyła się tylko do rozwoju struktur parafialnych i tworzenia nowych instytucji w diecezji. Już w roku 1974 został wznowiony ruch pielgrzymkowy do jedynej w diecezji Sanktuarium Maryjnego w Skrzatuszu<sup>20</sup>. Diecezjalny odpust w Uroczystość Matki Bożej Bolesnej został ustanowiony w roku 1981, na pierwszą niedzielę po 15 września<sup>21</sup>. Podniosłym momentem w dziejach sanktuarium i życiu diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej była koronacja figury Matki Bożej Bolesnej w 1988 roku. Z Sanktuarium w Skrzatuszu corocznie 1 sierpnia wyrusza piesza pielgrzymka na Jasną Górę. W końcu lat osiemdziesiątych wznowiony został kult maryjny w Sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej na Górze Chełmskiej<sup>22</sup>.

Największym przeżyciem w historii diecezji był pobyt Ojca świętego w Koszalinie, w dniach 1–2 czerwca 1991 roku. Skąd rozpoczęła się Jego IV Pielgrzymka do Polski. Zasadniczymi etapami pobytu Papieża w Koszalinie było poświęcenie Wyższego Seminarium Duchownego i Kaplicy Matki Bożej na Górze Chełmskiej, Msza św. przy kościele pw. Ducha Świętego, nabożeństwo różańcowe w Katedrze Koszalińskiej i spotkanie z żołnierzami na lotnisku w Zegrzu Pomorskim. Wizyta Głowy Kościoła katolickiego była zwieńczeniem dwudziestoletniej historii diecezji i posługi pasterskiej księdza biskupa Ignacego Jeża<sup>23</sup>.

## 2. Charakterystyka geograficzna i społeczna terenu diecezji

Po reorganizacji administracyjnej Polski 1 VI 1975 r. w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej znalazło się całe województwo koszalińskie, większa część województwa słupskiego (bez części gminy Lipnica), a także 31 parafii północnej i północno-zachodniej części województwa pilskiego i 8 parafii z województwa gdańskiego<sup>24</sup>. Po podziale administracyjnym diecezji w 1992 roku obszar diecezji w województwie pilskim powiększył się o miasto wojewódzkie Piłę<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> *Kronika Diecezji...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>21</sup> I. Jeż, *Listy Pasterskie oraz komunikaty do kapłanów i wiernych diecezji w latach 1972-1988*, Szczecin 1989, s. 129.

<sup>22</sup> *List Pasterski, 25 stycznia 1991, Archiwum Kurii Koszalińsko-Kołobrzesckiej; od XIII do XV wieku na Górze Chełmskiej istniało znane sanktuarium maryjne, do którego przybywali pielgrzymi z całej Europy.*

<sup>23</sup> I. Jeż, *List pasterski na Wielki Post roku 1991, roku pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Koszalina, Archiwum Kurii Koszalińsko-Kołobrzesckiej.*

<sup>24</sup> J. Kozłowski, *Atlas wyznań w Polsce*, Kraków 1989, 79; *Studia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*, (1977), s. 160-312.

<sup>25</sup> „Acta Apostolicae Sedis”, (1992) nr 12, s. 1106.

Od północy diecezja graniczy z Morzem Bałtyckim, od zachodu z diecezją Szczecińsko-Kamieńską, od południa z Zielonogórsko-Gorzowską i na niewielkim odcinku z Gnieźnieńską, a od wschodu z Diecezją Pelplińską. Obszar diecezji charakteryzuje się urozmaiconą rzeźbą terenu. Wyróżnić można różne typy krajobrazu, a mianowicie: pagórkowato-pojezierny, równinno-morenowy, sandrowo-pojezierny, zalewowy, wynikający z faktu położenia obszaru w granicach ostatniego bałtyckiego zlodowacenia<sup>26</sup>.

Na tle tego zróżnicowanego krajobrazu rozsiane są setki jezior, które wzbogacają i upiększają rzeźbę omawianego obszaru. Największe skupiska jezior występują w czterech regionach. Są to: Pojezierze Drawskie, Wałeckie, Krajeńskie<sup>27</sup>. Zaletą Wybrzeża Zachodniego jest szeroka piaszczysta plaża umożliwiająca kąpiele słoneczne. Diecezja Koszalińsko-Kołobrzescka stanowi zatem ważny obszar turystyczny Polski. Cechą charakterystyczną obszaru są warunki klimatyczne, które kształtują się pod wpływem wzajemnego oddziaływania mas powietrza oceanicznego i kontynentalnego. Skutkiem tego jest zmienność i kontrastowość stanów pogody. Oznacza to chłodną i słoneczną wiosnę, lato chłodniejsze niż w centralnych obszarach Polski, jesień i zima znacznie cieplejsze<sup>28</sup>.

Stan zaludnienia jest rezultatem wielu historycznych czynników. W pierwszej kolejności wymienić należy niekorzystne warunki naturalne, a więc brak większych zasobów mineralnych, spory udział wód powierzchniowych, przewagę słabych gleb oraz związany z tym wysoki w ogólnej powierzchni udział nieużytków i lasów. Drugą ważną przyczyną takiego stanu rzeczy, jest brak większych okręgów i ośrodków przemysłowych oraz rolniczy charakter tego regionu<sup>29</sup>. Brak jest dużych skupisk miejskich.

Pod względem ludnościowym Diecezja Koszalińsko-Kołobrzescka nie zalicza się do największych. W roku 1972 zamieszkiwało ją 871 900 mieszkańców<sup>30</sup>, natomiast po zmianie granic diecezji w 1992 roku 952 tys.<sup>31</sup> W przeważającej większości mieszkańcy Pomorza Zachodniego to ludność polska, choć można ją podzielić na trzy zasadnicze grupy:

<sup>26</sup> B. Czerwiński, S. Rudnicki, *Województwo słupskie*, Szczecin 1980, s. 56.

<sup>27</sup> B. Czerwiński, *Wybrane zagadnienia geograficzne województwa słupskiego*, „Koszalińskie Studia i Materiały” 4 (1969) nr 1, s. 109.

<sup>28</sup> B. Czerwiński, *Województwo słupskie*, dz. cyt., s. 8n.

<sup>29</sup> E.Z. Zdrojewski, *Problematyka demograficzna Pomorza Środkowego*, Koszalin 1976, 24; W. Przeździecka, *Przemiany demograficzne w województwie słupskim*, Koszalin 1981, s. 43.

<sup>30</sup> *Studia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*, 1974, s. 19.

<sup>31</sup> *Studia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*, 1992, s. 85.



a) repatrianci przybyli z terenów przyłączonych do ZSRR po 1941 roku, głównie z przedwojennych województw: wileńskiego, nowogrodzkiego, stanisławowskiego, lwowskiego, tarnopolskiego i z Polesia oraz imigranci z Niemiec i Francji;

b) przesiedleńcy, którzy pochodzili z województw Polski centralnej: lubelskiego, warszawskiego, bydgoskiego, poznańskiego, kieleckiego i łódzkiego;

c) autochtoni, czyli ludność zamieszkująca od początku państwowości polskiej na tych terenach, tzw. terenach pogranicza. To powiaty wafecki, złotowski, człuchowski, bytowski, lęborski i część powiatu wejherowskiego i puckiego<sup>32</sup>. Skutkiem takiego rozwarstwienia ludności jest zanik podstawowych związków społecznych.

Należy stwierdzić, że w latach osiemdziesiątych nastąpiły znaczne przesiedlenia ludności ze wsi do miast. Wpłynęło to na proces defeminizacji oraz starzenia się ludności wiejskiej. Konsekwencją emigracyjnego charakteru tych terenów jest brak młodego pokolenia w społeczeństwie wiejskim<sup>33</sup>.

Na Pomorzu Zachodnim zauważalny jest słaby rozwój gospodarki przemysłowej, która dopiero po latach sześćdziesiątych zaczęła się rozwijać. W porównaniu z innymi regionami kraju braki w dziedzinie przemysłowej nie zostały wyrównane do dnia dzisiejszego<sup>34</sup>. W niezadowalającym stopniu wykorzystany był też potencjał małych portów wzdłuż wybrzeża. Stan taki spowodowany był słabo rozwiniętą komunikacją między zakładami przemysłowymi a portami towarowymi<sup>35</sup>.

Powstanie diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej przypadło na lata, w których następował intensywny rozwój Państwowych Gospodarstw Rolnych na terenie Ziemi Zachodnich i Północnych. Kolektywizacja wsi wynikała z ideologicznych przesłanek komunistycznego systemu władzy. Z tego powodu gospodarstwa uspołecznione były mocno dofinansowywane przez budżet państwa. Miało to negatywny wpływ na rozwój gospodarstw indywidualnych. Gdy w 1989 roku wprowadzono gospodarkę wolnorynkową, nastąpiło masowe bezrobocie i gwałtowne zubożenie ludności<sup>36</sup>. Pomorze Zachodnie było terenem, gdzie spożycie alkoholu było bardzo wielkie. Mimo, że prowadzi się walkę z alkoholizmem [...], ludzie w dalszym ciągu piją i to jest plagą<sup>37</sup>.

Do ważnych funkcji Pomorza Zachodniego należy turystyka, wypoczynek i kuracje zdrowotne. Od wielu lat zainteresowanie tym terenem przez ludność z innych części Polski było bardzo duże. Należy jednak stwierdzić, że aktualne

<sup>32</sup> *Dzieje Słupska*, (pr. zb.), Słupsk 1986, s. 294.

<sup>33</sup> Por. E.Z. Zdrojewski, *Przemiany demograficzne a rozwój społeczno-gospodarczy Pomorza Zachodniego*, Warszawa 1990, s. 35–88.

<sup>34</sup> Por. N. Bednarczyk, *Struktura społeczno-gospodarcza Pomorza Zachodniego*, „Koszalińskie Studia i Materiały”, 16 (1989) nr 1–2, s. 4n.

<sup>35</sup> Por. E.Z. Zdrojewski, *Przemiany demograficzne...*, dz. cyt., s. 115–132.

<sup>36</sup> Por. E.Z. Zdrojewski, *Przemiany demograficzne...*, dz. cyt., s. 48–54.

<sup>37</sup> T. Rzepa, *Portret psychologiczny mieszkańca Pomorza Środkowego*, „Rocznik Koszaliński” 27 (1992), s. 28.

zubożenie ludności przyczyniło się do mniejszego zainteresowania turystyką i wypoczynkiem nadmorskim<sup>38</sup>.

Wielki wpływ na styl życia ludności miała sytuacja polityczna, gdyż władza komunistyczna walczyła z Kościołem. Mimo braku spektakularnych konfliktów między Kościołem a władzami politycznymi, utrudniano tworzenie nowych parafii oraz innych instytucji diecezjalnych. Władze ograniczały też swobodę działania w poszczególnych parafiach oraz utrudniały współpracę z Kościołem ludziom świeckim, niejednokrotnie pozostającym pod naciskiem ideologii, gróźb a często też represji i wprost prześladowania. Zaznaczyło się to w niechlubnym okresie stanu wojennego. Wspomnieć też należy o ogromnych stratach, jakie Kościół poniósł w sferze wartości niematerialnych. Dotyczą one świadomości ludzkiej, gdzie system wartości został zafałszowany przez władzę komunistyczną. Ostatnie dwa lata omawianego okresu Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska zamyka innymi problemami niż te, z którymi borykała się u swego początku. Klimat wolności i demokracji, w który wkroczyło społeczeństwo Pomorza Zachodniego, stawia przed Kościołem zupełnie nowe zadania<sup>39</sup>.

Podkreślić należy, że omawiany okres historii tego terenu nie doczekał się jeszcze systematycznej refleksji historyczno-naukowej.

### 3. Posługa pasterska biskupa Ignacego Jeża

Ksiądz biskup Ignacy Jeż urodził się dnia 31.07.1914 r. w Radomyślu Wielkim, w diecezji tarnowskiej. Szkołę podstawową rozpoczął w roku 1921 w Ostrowie Poznańskim, po jej ukończeniu wstąpił do Państwowego Gimnazjum im. Adama Mickiewicza w Katowicach, które 31.05.1932 r. ukończył świadectwem dojrzałości<sup>40</sup>. W roku 1932 rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Ukończył je w 1937 r. uzyskując tytuł magistra teologii. Świecenia kapłańskie przyjął dnia 20 czerwca 1937 r. w Katowicach<sup>41</sup>.

Pracę duszpasterską rozpoczął jako neoprezbiter w parafii Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny w Hajdukach Wielkich. Trwała ona do roku 1942. Dnia 17 VIII 1942 r. został aresztowany przez Gestapo<sup>42</sup> za odprawienie Mszy św. żałobnej za śp. księdza J. Czempieła i wywieziony do obozu w Dachau, by dzielić losy więźniów aż do 29.04.1945 r. Po wyzwoleniu i opuszczeniu obozu wyje-

<sup>38</sup> Por. S. Mazur, J. Siedlak, A. Suszyński, *Wybrane problemy funkcjonowania województwa koszalińskiego w nowych uwarunkowaniach*, „Koszalińskie Studia i Materiały” 16 (1989) nr 1–2, s. 8–15.

<sup>39</sup> Por. *Wykład wygłoszony...*, dz. cyt., s. 436–444.

<sup>40</sup> Załącznik nr 3 – *Życiorys księdza biskupa Ignacego Jeża*, *Kronika...*, dz. cyt., s. 363.

<sup>41</sup> *Studia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, 1974, s. 22.

<sup>42</sup> I. Jeż, *Błogosławcie Pana światło i ciemności*, Koszalin 1993, s. 15.



chał do Goppingen w Württembergii, gdzie przez rok był kapelanem przebywających tam ok. 4 tys. Polaków<sup>43</sup>.

Powrócił do kraju w czerwcu 1946 roku i pełnił kolejno funkcje: tymczasowego administratora parafii w Radlinie II w diecezji katowickiej, wikariusza parafii pw. św. Szczepana w Katowicach – Bogucicach, katechety w Gimnazjum i Liceum Katolickim im. św. Jacka w Katowicach oraz prefekta internatu dla młodzieży męskiej. Rozpoczął jednocześnie pracę nauczyciela religii w Męskim Gimnazjum i Liceum w Katowicach oraz wykładowcy siostr zakonnych<sup>44</sup>.

W 1950 roku ksiądz Ignacy Jeż został mianowany dyrektorem Niższego Seminarium Duchownego w Katowicach. Dnia 7.09.1955 r., objął funkcję wicerektora Śląskiego Seminarium Duchownego w Tarnowskich Górach. W 1957 r. ponownie wrócił do Katowic, gdzie objął stanowisko rektora Niższego Seminarium Duchownego im. św. Jacka<sup>45</sup>.

Oprócz pracy w Gimnazjum i Seminarium Duchownym, ksiądz Ignacy Jeż podejmował się zadań duszpasterskich i apostolskich. Chętnie prowadził rekolekcje, zwłaszcza dla młodzieży uczącej się i inteligencji. Jego pełne ducha religijnego, a zarazem pogodne konferencje trafiały łatwo do serc słuchaczy. Był ponadto wytrwałym, cierpliwym i roztropnym spowiednikiem. Wierni widzieli w Nim człowieka wiary, a koledzy wspominają Go jako pełnego optymizmu i wewnętrznej pogody<sup>46</sup>.

Sakry biskupiej udzielił księdzu Ignacemu Jeżowi ksiądz kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, 5.06.1960 r. w Gorzowie Wielkopolskim<sup>47</sup>. Tak rozpoczął się okres gorzowski w jego życiu, który trwał do roku 1972. Dwanaście pracowitych lat biskupa pomocniczego w największej polskiej diecezji, obejmującej 1/7 obszaru Polski. Gdy erygowano Diecezję Koszalińsko-Kołoobrzeską został jej Ordynariuszem<sup>48</sup>.

Wszystkie ważniejsze wydarzenia z życia diecezji, które zostały opisane w poprzednim paragrafie niniejszej pracy dokonały się z inicjatywy i przy ogromnym zaangażowaniu Pasterza diecezji. Mówiąc o tym, co uważa za najważniejszy sukces swojej działalności, stwierdził: *To co udało się nam zrealizować wynikało z zarysowanego na początku planu działalności. Wspomniałem już o rozbudowie sieci parafii, co niewątpliwie usprawniło życie religijne i po-*

<sup>43</sup> Tamże, s. 99.

<sup>44</sup> *Radość z nadziei. W 25-lecie posługi biskupiej Ordynariusza Koszalińsko-Kołoobrzeskiego*, (pr. zb.), Koszalin 1985, s. 5.

<sup>45</sup> Tamże, 6.

<sup>46</sup> P. Krupa, *20 lat Diecezji Koszalińsko-Kołoobrzeskiej. 55 lat Kapłaństwa Księdza Biskupa Seniora Ignacego Jeża*, Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie, (1992) nr 1, s. 9.

<sup>47</sup> *Kronika...*, dz. cyt., s. 363.

<sup>48</sup> *Studia Diecezji Koszalińsko-Kołoobrzeskiej*, 1974, s. 7.

*zwolito na jego pogłębienie*<sup>49</sup>. Kolejnym sukcesem było uzyskanie pozwolenia na budowę własnego Seminarium Duchownego<sup>50</sup>.

Za sukces należy również poczytać wybudowanie wielu nowych kościołów [...]. Kolejnym zjawiskiem, jakie dziś cieszy, to rozwój współpracy ze świeckimi. Szczęśliwie udało się na przykład stworzyć w tamtych niełatwych latach Kluby Inteligencji Katolickiej w Koszalinie, Słupsku i Szczecinku<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Z. Danielewicz, *Trudne dobre początki*, Koszalińsko-Kołoobrzeskie Wierzę, (1994) nr 25/124.

<sup>50</sup> I. Jeż, *Listy Pasterskie oraz komunikaty do kapłanów i wiernych diecezji w latach 1972-1988*, Szczecin 1989, s. 134.

<sup>51</sup> I. Jeż, *Listy Pasterskie oraz komunikaty do kapłanów i wiernych diecezji w latach 1972-1988*, Szczecin 1989, s. 134.

Prof. MIKOŁAJ ZYMOMRJA

**KSIĄDZ AUGUSTYN WOŁOSZYN  
ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ (1874–1945)**

„Historia kultury ukraińskiej przypominała do niedawna jeszcze rozbitą, wyboistą, drogę gruntową...” – takie słowa pisze, znany ukraiński uczoney i działacz polityczny Mikołaj Żułyński, we wstępie swojej książki, pod zmienionym tytułem *Od zapomnienia do nieśmiertelności* (Kijów, 1990).

Obecnie w warunkach rozwoju demokratycznego i niepodległego państwa ukraińskiego powracają z ciemności zapomnienia i wszystkich zakazów dziesiątki i setki nazwisk ku radości i satysfakcji narodu ukraińskiego. Dzięki Bożej Opatrzności należy tu wspomnieć pisarzy, malarzy, uczonych, działaczy społecznych, którzy słowem i dziełem wzbogacili skarbnicę ogólnoludzkich wartości. Wśród nich są B. Lepki, W. Wynnyczenko, O. Olżycz, S. Małaniuk, Zoresław, R. Kupczyński, S. Hordyński, W. Stus, M. Bojczuk, O. Archypenko, M. Hruszewskij, D. Doroszenko, W. Kubyjowicz, I. Ohijenko i inni. Znaczące miejsce zajmuje syn Ukrainy Zakarpackiej ksiądz Augustyn Wołoszyn. Choć wyżej wymienieni reprezentują różne regiony Ukrainy, które w różnych okresach były składowymi częściami wielu państw (Austro-Węgry, Czechosłowacja, Polska, Rumunia, Rosja), zostawili oni niezatarte ślady w świadomości narodu ukraińskiego.

Odnosi się to także do o. Augustyna Wołoszyna, w osobie którego znajdujemy uniwersalne połączenie twórczych zainteresowań znakomitego uczonego (znawca literatury, językoznawca, etnograf, pedagog) z działalnością społeczną, kulturalną i religijną. Jakby tego było mało, został on prezydentem Ukrainy Zakarpackiej, której metaforyczny obraz powstał w nazwie Srebrna Ziemia. Co prawda, Mychajło Drahomanow nazwał ją „Krajiną zranionego brata...”

Ród Wołoszyna swój początek bierze od libertynów wioski Wełyki Łuczki, z której oprócz rodu Wołoszynów, pochodzi rodowód jeszcze jednego znanego ukraińskiego działacza – Mikołaja Łuczka (1789–1843), autora gramatyki ukraińskiego języka (Wiedeń, 1830) i wielotomowej historii Zakarpacia w rękopisie. Pierwsze wspomnienia o działalności Iwana Wołoszyna, dziadka Augustyna Wołoszyna, pochodzą z 1830 r. Księdzem był i ojciec Augustyna, Iwan Wołoszyn. Augustyn Wołoszyn urodził się 18 marca 1874 roku w niewielkiej ale malowniczej miejscowości Kełeczyn, położonej w Międzygórzcu (Miżhirsz-

czyną). Tutaj przeminęły jego lata szczęśliwego dzieciństwa, które opisał w dwóch utworach: opowiadaniu *Nad Keleczynom* i w wierszu *Moja Rodzina*. W latach 1883–1892 Augustyn Wołoszyn zdobywał wiedzę w użhorodzkiem klasycznym gimnazjum, a potem w murach Budapesztańskiego Uniwersytetu.

Po ukończeniu studiów teologicznych w 1896 roku został wyświęcony 22 marca 1897 roku i jako młody kapłan oprócz nabożeństwa w języku ukraińskim rozwinął wszechstronną działalność kulturalno-oświatową w granicach całego historycznego Zakarpacia, które w latach dwudziestych i trzydziestych było o wiele większe terytorialnie niż obecnie. Pod zbawiennym wpływem metropolity Andrzeja Szeptyckiego okazał się bojownikiem Za Cerkiew ukraińską, ukraiński język. W skomplikowanych uwarunkowaniach społecznych wykazał się strategicznym myśleniem, prawidłową oceną celów bliskich i dalszych oraz prawidłowym prognozowaniem ewentualnych następstw. W tym kontekście ks. Augustyn Wołoszyn godnie przedłużał tradycje biskupa Andrzeja Baczyńskiego (1732–1809), wybitnego działacza religijnego Ukrainy, którego osiągnięcia w dziedzinie oświaty wysoko cenił Iwan Franko (1856–1916).

Augustyn Wołoszyn w latach 1912–1938 stał na czele Nauczycielskiego Seminarium w Użhorodzie i był jego dyrektorem. Niestrudzenie pracował w najróżniejszych dziedzinach, zdobywając zasłużony autorytet w szerokich kołach kulturowych, naukowych i cerkiewnych. W sytuacji braku podręczników w języku ukraińskim napisał i wydał w latach 1899–1944 ponad czterdzieści pozycji książkowych. Wśród tych pozycji należy wymienić następujące wydania: *Nauka o liczbach [Nauka pro czysła]* (1919), *Metodyczna gramatyka języka ukraińskiego* (1. wyd. 1899, 2. wyd. 1919, 3. wyd. 1923), *Pedagogika i dydaktyka* (1923), *Historia Pedagogiki* (1923), *Pedagogiczna Psychologia* (1932), *Metodyka narodowo-szkolnego nauczania* (1935), *Logika* (1935), *[Pro szkolne prawo budoczoji ukraińskoj derżawy]* (1942), *O prawie szkolnym w przyszłym państwie ukraińskim*.

W procesie formowania siebie jako uczonego i działacza kulturalno-społecznego przemożny wpływ na Augustyna Wołoszyna miały twórcze więzi z przedstawicielami ośrodków inteligencji we Lwowie, Stanisławowie, Kołomyży, Przemyślu. On sam był zdecydowanym zwolennikiem idei, która wyrażała konieczność jednania duchowych dążeń wszystkich ziem ukraińskich w jeden kulturalny matecznik. Zdecydowanie bronił tej idei nawiązując do programowych założeń Partii Chrześcijańsko-Narodowej, której przewodził na Zakarpaciu.

Dzięki różnorodnej działalności o. Augustyn Wołoszyn cieszył się miłością najszerszych warstw w społeczeństwa i otrzymał wśród ogólnego uznania przydomek „Ojciec Wołoszyn” [„Bat’ko Wołoszyn”]. Takim zaufaniem darzono w Ukrainie Zakarpackiej jedynie o. Aleksandra Duchnowicza (1803–1865).

Imię Wołoszyna nie schodziło za szpalt licznych gazet i czasopism, które ukazywały się w dwudziestych i trzydziestych latach w krainie gór i dolin. Jeszcze w 1922 roku o. A. Wołoszyn założył gazetę „Swoboda” (od 15 czerwca 1938 r. „Nowa Swoboda”), która od 1925 r. była naczelnym organem Chrześcijańsko-Narodowej Partii Zakarpacia. Od 1921 roku wydawał przeznaczony dla wiernych grecko-katolickiego obrządku, miesięcznik „Błahowist”, który przetrwał do 1939 roku. Jako redaktor, wydawca, publicysta niestrudzenie służył popularyzacji zdobyczy kultury ukraińskiej, znajomości historii Ukrainy Zakarpackiej, bogactwa sztuki ludowej, nie zaniedbując obiektywnych wieści z Ukrainy Nadnieprzańskiej, z Galicji, a w szczególności o najtragiczniejszym okresie w historii narodu ukraińskiego, o straszliwym głodzie na początku lat trzydziestych. Imię ks. Augustyna Wołoszyna nierozzerwalnie związane jest też z działalnością towarzystwa „Proświta” założonego na Zakarpaciu 9 maja 1920 roku.

Współczesnemu czytelnikowi niełatwo jest wyobrazić sobie wydarzenia społeczno-polityczne, jakie rozgrywały się w marcowe dni 1939 roku, kiedy to Sejm Ukrainy Zakarpackiej ogłosił niepodległość Srebrnej Ziemi i wybrał na prezydenta Ukrainy Zakarpackiej ks. Augustyna Wołoszyna. Niestety, o świcie 15 marca 1939 roku, regularne wojska węgierskie w okrutny sposób zdławiły pierwiosnki wolności w Karpatach Ukraińskich. W ten sposób słowa Mychajła Drahomanowa – „Kraj zranionego brata” – stały się tragicznym faktem w historii narodu ukraińskiego. Tysiące Łemków, Bojków, Hucułów oddały życie na Krasnym Polu niedaleko miasteczka Chust, stolicy Ukrainy Karpackiej. Każdego roku w ten marcowy dzień nad Chustem płoną tysiące świec przypominając żywym (tłum. Olga Petyk):

„Nie mów, że nie warto walczyć z życiem,  
Że ściany głową przebijać się nie uda  
Nie mów, w rozpacz nie popadaj,  
Walka – to jest życie, zwycięstwo i szczęście”.

Te poetyczne słowa napisał naoczny świadek triumfu i upadku Ukrainy Karpackiej, znany ukraiński poeta, ks. Stefan Saból, znany pod pseudonimem Zoresław.

Przez ostatnie lata życia ks. Augustyn Wołoszyn jako profesor wykładał na Ukraińskim Wolnym Uniwersytecie w Pradze a przez krótki okres był jego rektorem. W 1945 roku 21 maja zaarrestowano go i wywieziono w tajemnicy do Moskwy. Wkrótce na skutek przesłuchań i znęcania się 19 lipca 1945 roku w więzieniu Lefortowskim i złej sławie, przestało bić wiecznie niespokojne serce Męczennika za sprawę narodu.

Dorobek ks. Augustyna Wołoszyna jest ogromny i jak dotąd niedoceniony w należyty sposób. Naukową spuściznę, jak i życie, należy rozpatrywać w szerszym kontekście.

Wkład Augustyna Wołoszyna, wybitnego ukraińskiego pedagoga, teoretyka i praktyka pedagogicznej myśli w skarbnicę pedagogicznej myśli trudno przecenić. Działo się to w pierwszych czterech dziesięcioleciach XX wieku. Syn Ukrainy Zakarpackiej, znakomity działacz kulturalny, społeczny i religijny, uczony był zawodowym pedagogiem w pełnym tego słowa znaczeniu. Godnie kontynuował najlepsze tradycje swoich poprzedników takich jak: A. Baczyński, I. Orłaj, M. Bałudiańskij, J. Huca-Wenelin, P. Łodij, W. Kukulnyk, M. Łuczka, O. Duchnowycz, zasługi których należy rozpatrywać na poziomie znaczenia międzynarodowego formatu. Oni w tej czy innej mierze związani są z duchowymi zmaganiemiami nie tylko narodu ukraińskiego, lecz także polskiego, bułgarskiego, rosyjskiego, węgierskiego, czeskiego, słowackiego, niemieckiego, rumuńskiego.

Nikt nie zaprzecza gdy pada stwierdzenie: archeologia to matka historii. Szukając paraleli odnośnie pedagogiki, to słowo pedagogika nie tylko oznacza naukę o wychowaniu, lecz pozostaje w różnych jej sferach przewodniczką życia. Pedagogiczna myśl odnosi się do minionego i współczesnego bytu narodu. W tym kontekście naukowa spuścizna Augustyna Wołoszyna, niesprawiedliwie zapomnianego uczonego-pedagoga, zasługuje na szczególne przypomnienie, przeanalizowanie i zastosowanie w praktyce. A. Wołoszyn twórczo analizował zdobycze ukraińskiej i obcej nauki pedagogicznej w licznych swoich opracowaniach książkowych (na przykład *Korotka istorija pedagogiki* – Użhorod 1932; *Łohika* – Użhorod 1935), przedstawiając własne spostrzeżenia i wnioski ze zdobytego doświadczenia. Przykładowo, w 1919 roku A. Wołoszyn wydał cztery pozycje książkowe, w tym między innymi *Metodyczeska hrammatyka karpatorusskoho jazyka dla narodnych szkoł* (pierwsze wydanie jeszcze w 1899 roku w Użhorodzie), *Nauka o czystach dla IV kl. Nar. Szkoł*. Na początku lat dwudziestych pojawia się jeszcze kilka ważnych prac, a szczególnie *Fizyka* (Użhorod 1921), *Nauka stylizacji* (Użhorod 1923), *Pedagogika i dydaktyka* (Użhorod 1923) i inne. Na szczególną uwagę zasługuje gruntowne studium *Pedagogika i dydaktyka dla uczytelńskich seminarij*, które dwukrotnie ukazało się w Użhorodzie (1923, 1935). Treść wymienionej pracy (186 stron) obejmuje 115 problemów, które zostały ukazane w czterech rozdziałach: *Ogólna pedagogika*, *Wychowanie fizyczne*, *Wychowanie duchowe* i *Dydaktyka*. W centrum uwagi pozostaje proces wychowania dziecka. A. Wołoszyn rozróżniał pięć zasadniczych elementów tego procesu, a mianowicie: rodzina, szkoła, państwo, cerkiew, wychowawca. Czynniki te wzajemnie się uzupełniają tworząc całość. Mówiąc o „ideałach wychowania”, uczony ukraiński szczególną uwagę zwracał na fakt, że u różnych narodów odmiennie tłumaczy się i wyjaśnia ten problem. Widoczne jest to w pracach niemieckiego filozofa i poety F. Nietzsche (1844–1900), który analizował ten ideał przez pryzmat „nadczołowieka” w rezultacie ewolucji człowieka. A. Wołoszyn podkreślał, że ideał „nadczołowieka nie jest

ideałem ogólnomoralnym”. Pedagog z przekonaniem broni swojej tezy wypowiedzianej w książce *Pedagogika i dydaktyka*, że stosunek do dziecka nie powinien zawierać elementu „bezprawnego przedmiotu wychowania”. Innymi słowy, wychowanie osobowości dziecka zależy od całego kompleksu zasad, a przede wszystkim od nauczyciela wychowawcy. Według poglądu A. Wołoszyna, proces wychowania w rodzinie i w szkole należy tak kształtować, aby dziecko mogło bez zahamowań rozwijać się „intelektualnie i moralnie”. W tym aspekcie użhorodzki badacz zgadzał się z tezami tak znanych pedagogów jak: Montaigne, Rousseau, Tołstoj, Schiller. Charakterystyczne są poglądy A. Wołoszyna na ewolucję „moralnego charakteru dziecka” w rodzinie – podstawowej komórce wychowania człowieka. To rodzice w pierwszej kolejności stają się wzorem do naśladowania; rozwój, ukształtowanie, sformułowanie moralnego charakteru „bierze swój początek na poziomie naśladowania, czyli przyzwyczajenia”. Zgodnie z tym na uwagę zasługuje wniosek autora *Pedagogiki i dydaktyki*, że są to podstawowe warunki, jakie wpływają na wychowanie prawdziwego obywatela-patrioty swojego państwa. Założenia te zachowują swą aktualność po dzień dzisiejszy.

Należy podkreślić, że nieprzerwane wychowanie człowieka od najmłodszych lat, o ile proces ten zaczyna się od pierwszych chwil życia dziecka i trwa do tego momentu, dopóki wychowanek nie osiągnie wieku dojrzałości, przynosi efekty. Osoba starsza nie jest podatna na zabiegi wychowawcze. Nie należy też zapominać, że dziecko w procesie wychowania może być ograniczone sprawami dziedzicznymi, jak również warunkami i sytuacją życiową. Reasumując, „dziecko nie jest taką materią, jak wosk, z którego można ulepić, jaką chcemy formę, ale też nie jest taką całością, która na świat Boży przyniosła ze sobą indywidualność”. Interesujący pogląd A. Wołoszyna na etapy wychowania dziecka, zawarty jest w jego twierdzeniu, że należy rozróżnić „cztery doby” (etapy) w procesie wychowania od wieku niemowlęcego do dojrzałości:

- 1) od niemowlęcia do małolatka;
- 2) od małolatka do siódmego roku życia;
- 3) od 8 do 15 roku, wiek dziecięcy;
- 4) od 15 do 24 roku życia, wiek młodzieńczy<sup>1</sup>.

Wyżej wymienione etapy ograniczone są różnymi czynnikami, które pojawiają się w procesie wychowania. Do nich należą:

- a) naturalne skłonności dziecka w momencie jego narodzin;
- b) wpływ otaczającego środowiska (przyroda, towarzystwo);
- c) stan wychowania, jego jakość a stąd i „niedostatki nauki wychowania”.

<sup>1</sup> Por. A. Wołoszyn, *Pedagogika i dydaktyka dla wcztyelńskich seminarij*, Użhorod 1923, s. 17.

Znamienne jest, że A. Wołoszyn teoretycznie uzasadnił i opisał dokładnie osobliwości form wychowania na każdym z tych etapów. Z tego wypływa teza o ważności wychowawcy, gdyż „pedagog powinien znać psychologię dziecka”.

Uczony zgadza się z poglądem angielskiego myśliciela Herberta Spencera (1810–1903), który uważał, że każdy „pedagog powinien być filozofem”. Formowanie osobowości ze względu na pozycje światopoglądowe, przekonania, duchowy rozwój, zainteresowania osobiste i społeczne urzeczywistnia się przez pracę. Stan zdrowia dziecka należy brać pod uwagę w procesie wychowania i powinno być ono na pierwszym miejscu. A. Wołoszyn słusznie przestrzega: wychowawca (matka, ojciec, nauczyciel) nie powinien „bić dziecka po głowie”, „ciągnąć za uszy, włosy”, aby nie zaszkodzić systemowi nerwowemu dziecka. W procesie wychowania dziecka należy szerzej zastosować takie formy rozrywki, jak: „zabawa, bajka i rozmowy”. Bajka, według poglądów uczonego, powinna być duchową zabawą małaolatka, „powinna być taka, żeby w duszy rozwijała żywą i przyjemną obecność fantazji i uczuć”<sup>2</sup>.

Należy podkreślić: A. Wołoszyn szczególną uwagę przykładął do roli pracy w procesie wychowania dorastającego pokolenia. Poglębił on nieco poglądy szwajcarskiego psychologa i pedagoga, jednego z twórców pedagogiki eksperymentalnej E. Claparede’a (1873–1940) odnośnie klasyfikacji typów pracy. Umowną, a czasami zdecydowaną różnicę między sobą mają cztery typy:

- a) lekka;
- b) interesująca;
- c) ciężka;
- d) nudna.

Przy tym należy ciągle obserwować dziecko; a gdy jest zmęczone wtedy bezwzględnie trzeba mu dać możliwość wypoczynku. Kiedy dziecko bawi się w szkołę, to w takim wypadku „nie należy go dalej przymuszać do pracy”.

Dziś stało się modne w praktyce nauczycieli mówić o testach. Obecne są one na poziomie zadań i przewidywanych rozwiązań. A. Wołoszyn zaprezentował je jeszcze w 1923 roku na stronicach cytowanej już pracy *Pedagogika i dydaktyka*. Otóż to, co dzisiaj wydaje się nowe, było już wcześniej, tylko zostało zapomniane. Zaakcentować należy ważne myśli pedagoga o duchowym wychowaniu dziecka. Przecież to ono jest „pierwszym warunkiem rozwoju intelektualnego”. Dziecko powinno otrzymać „jak najwięcej możliwości poznania świata zewnętrznego”.

Duchowe „wychowanie ma wzmacniać świeżość i rzeškość sił dziecięcego rozumu i nie dopuszczać do indyferentyzmu, ospałości, lenistwa”. Według zakarpacciego uczonego wielkie znaczenie miałyby taka szkoła, która funkcjono-

<sup>2</sup> Tamże, s. 19.

wałaby na zasadach patriotyzmu; gdyż powinna ona krzewić miłość i zainteresowanie ojczystym językiem, zwyczajami narodowymi, tradycją i kulturą. Pedagog nakreślił sposoby i środki tych działań.

Widoczne rezultaty duchowego wychowania dzieci mają miejsce w tych szkołach, gdzie należycie wyklada się historię i geografę – przedmioty, które można łączyć z historią ojczystego kraju i narodu, bogactwem i pięknem rodzinnego miasta czy wioski w węższym zakresie, przechodząc do Ojczyzny w szerszym zakresie. Realizując te cele, A. Wołoszyn podkreśla niezwykle ważną rolę nauczyciela szkoły ludowej. Nauczyciel powinien z niezwykłym zaangażowaniem mówić uczniom o wszystkim co narodowe, swoje, aby wyrobić u dzieci uczucia miłości i powagi tak do swego, jak i do innych narodów<sup>3</sup>.

Odnośnie form procesu wychowania, to autor *Pedagogiki i dydaktyki* podzielał dotychczasowe osiągnięcia w tej dziedzinie. Szczególnie podkreślał, że to zadanie najbardziej efektywnie realizuje się w trakcie wykładów z języka ojczystego. Temu problemowi A. Wołoszyn poświęcił szczególnie dużo miejsca uważając, zresztą słusznie, że nauka języka ma fundamentalne znaczenie przy identyfikowaniu się z tym czy innym narodem, szczególnie dla narodu ukraińskiego. Tu mają miejsce dwa najważniejsze przejawy:

- a) indywidualny,
- b) zespołowy.

Przy czym A. Wołoszyn dawał przewagę wychowaniu indywidualnemu ponieważ jego rezultaty „ściśle zależą od wychowawcy”. Dotyczy to zwłaszcza takich instytucji oświatowo-wychowawczych, jak sierociniec czy szkoła-internat. W jego przekonaniu „najlepiej funkcjonują instytucje wychowawcze w Anglii”. W sierocińcach należy zatrudniać kobiety, gdyż one w najbardziej ekstremalnych warunkach mają większą cierpliwość niż mężczyźni i „mają do wychowanków ciepłe uczucie i macierzyńskie serce”.

Analiza prac pedagogicznych Augustyna Wołoszyna ukazuje, że w jego osobie nauka pedagogiczna miała pojętego metodyka. Już na początku dwudziestych lat skonstruował on całościowy system poglądów na podstawowe problemy z zakresu metodyki stosowanej i dydaktyki ogólnej<sup>4</sup>. Uczony rozróżniał ist-

<sup>3</sup> Por. A. Wołoszyn, *O pyśmennom jazyci podkarpataskych rusynow*, Użhorod 1921, s. 8–9; J. W. Josyp, *Augustyn Wołoszyn i mowna dyskusja 20–tych rukiw XXst.*, *Ukraińska mowa na Zakarpattii u mynulomu i sihodni*, Użhorod, s. 338.

<sup>4</sup> Por. W. Markus, Augustyn Wołoszyn, *Encyklopedia Ukrainoznawstwa*, 1995, t. I, s. 315; H. Demian, *Augustyn Wołoszyn, Talanty Bojkowszczyzny*, Lwów 1991; W. Homonnaj, *Antologia pedagogicznej dumki Zakarpacia (XIX–XX w.)*, Użhorod 1992; M. Wehesz, W. Zadorožnyj, *Welycz i trahedija Karpatśkoi Ukrainy*, Użhorod 1993; W. Hrendza-Dońskij, *Spohady, Lysty, Twory*, t. IV, Waszyngton 1988; Ju. Bateha, *Kulturno-oswitnaia dijalnist A. Wołoszyna, Suspilno-polityczni widnosyny na Zakarpattii*

niejące odmienności w systemie trzech części składowych dydaktyki ogólnej, aby ukierunkować wychowawcę na wymagania konkretnej treści: czego uczyć, jak uczyć i w jaki sposób zabezpieczyć szkolną dyscyplinę. „Uczyć znaczy – jak podkreśla A. Wołoszyn – przekazać nowe poznanie, aby ono stało się własnością duszy ucznia”. Celem „nauki w szkole jest wychowanie ucznia”. Z tego podstawowego założenia przed szkołą postawione są następujące zadania:

- 1) rozwijać fizyczną siłę przez odpowiednie zabawy i sport,
- 2) chronić i rozwijać zdrowie zmysłowych organów,
- 3) przekazywać wiedzę,
- 4) rozwijać odczucie harmonii i piękna przyrody,
- 5) zaznajamiać z osiągnięciami sztuki narodowej,
- 6) przygotować do życia poprzez wdrażanie poczucia miłości do pracy,
- 7) przygotować ucznia do umiejętnego wspólnego współżycia.

Wołoszyn nadawał osobowości nauczyciela, jego pedagogicznym uzdolnieniom w procesie nauczania decydującą rolę, co już wyżej niejednokrotnie było podkreślane. Podzielał on poglądy niemieckiego uczonego Ernesta Linde, który stwierdzał: „metoda nauczyciela tylko wtedy jest skuteczna, a nauczanie staje się artystycznym, gdy nauczyciel jest artystą, kiedy w nauczanie wkłada całą swoją osobowość”.

Bez wątplenia na sukces ucznia składa się niestrudzona, czasem zupełnie niezauważalna, praca nauczyciela. Jego wiedza, miłość do dzieci, umiejętność rozbudzania ciekawości do nowego, odkrycia nieznanego, to najważniejsze atuty nauczyciela. Główna myśl A. Wołoszyna zawarta jest w pragnieniu poznania, co swego czasu sformułował niemiecki filozof I. Kant (1724–1804): „odkrywać to, co ludzkie w człowieku – to najważniejsze zadanie nauczyciela”. Prace znakomitych uczonych niemieckich, takich jak: Hegel, Fichte i Kant, doskonale były znane autorowi pracy *Pedagogika i dydaktyka*. Kończąc jej przegląd należy podkreślić, że na stronicach tej wyjątkowo ważnej pracy w całej pedagogicznej spuściźnie A. Wołoszyna, istotną rolę odgrywa metodyka różnych nauk, w tym języka ukraińskiego, teologii, historii, geografii, krajoznawstwa, nauki o liczbach (matematyka), fizyki, nauki o gospodarstwie wiejskim, malowania, śpiewu i gramatyki itp. Jestem przekonany, że nowe wydanie *Pedagogiki i dydaktyki* jest aktualne i dzisiaj.

Augustyn Wołoszyn napisał jeszcze jedną pracę, która nie została zauważona przez badaczy. Spróbujemy wprowadzić ją do naukowego obiegu. Chodzi o bogatą w treść broszurę *O wychowaniu społecznym*, która ujrzała świat w 1924 roku, zaraz niedługo po wydaniu *Pedagogiki i dydaktyki*. Autor dokonuje w niej

krótkiego przeglądu ewolucji socjalizmu, słusznie zauważając, że ludzkie społeczeństwo doznaje postępowych zmian w zależności od stopnia kulturalnego rozwoju środowiska. Rola społecznego wychowania sprowadza się do celu – „szerzyć kulturę, nieść światło wiedzy i czynić dobro we wszystkich sferach życia”<sup>5</sup>.

Společną pedagogikę A. Wołoszyn rozpatruje w dwóch kierunkach:

- a) pozytywistycznym;
- b) idealistycznym.

Według jego poglądu społeczna pedagogika oparta powinna być na moralności, oświeceniu, a także na „wychowaniu woli”.

Ciekawe wyznaczenie roli socjalistycznej idei znajdujemy w pracy A. Wołoszyna, który rozpatruje ją jako „ideę społecznej solidarności”. Wszystko to świadczy o tym, że były mu bliskie idee i poglądy San-Simona, Comta, Tradendorfa, Hilla. Inną sprawą jest to, że te socjalistyczne idee zostały całkowicie zdeformowane pod przewodnictwem J. Stalina (1879–1953), jego poprzedników i następców, kiedy wszystko co ludzkie uległo upodleniu, zniszczone, skompromitowane przez pojęcie „socius”, co w przekładzie z języka łacińskiego oznacza „towarzysz”. Natomiast szanowane były takie postawy jak okrucieństwo, nienawiść, brak litości do ludzi.

Jak w poprzedniej pracy *Pedagogika i dydaktyka*, tak i w broszurze *O społecznym wychowaniu* dużo miejsca poświęca autor wychowaniu dzieci w warunkach szkolnych. W szkole proces wychowania powinien opierać się na zainteresowaniu rodziców, którzy praktycznie współdziałają i pragną, aby ich dzieci zdobyły potrzebną wiedzę. Szkoła powinna mieć własny samorząd, który zapewniałby też „swego rodzaju autonomię dla uczniów”<sup>6</sup>. W tym kontekście na szczególną uwagę i analizę zasługuje rozdział *Nauka o dziecku*. Jak podkreśla A. Wołoszyn, pedagogika społeczna przyczynia się do podwójnego wpływu na wychowanie, w teoretycznym i praktycznym kontekście. Proces wychowania jest odmienny w środowisku wiejskim, inny w miejskim, gdzie są większe możliwości w poznaniu świata niż na wsi. A. Wołoszyn jako pedagog–humanista czerpał swoje rozumienie dobroci i miłości do człowieka z Pisma Świętego, a także z prac Komeńskiego, Pestalozziego, Herbart, Goethego, Rousseau, Szekspira, Szewczenki, Tołstoja. Był głęboko przekonany, że wszystkie składniki wychowania powinny być przepojone „ideą ludzkiej solidarności” i „miłości do bliźniego”. Wydaje się, że stąd wypływa zdecydowana propozycja A. Wołoszyna odnośnie wykorzystania w procesie wychowania „kary fizycznej”. Jego teza brzmi: „kara fizyczna w szkole szkodzi zarówno uczniowi, jak

w 20–30, XX w., Użhorod 1992; P. Czuczka, *Augustyn Wołoszyn i pytania ukraińskiej mowy na Zakarpattii*, Priasziw 1991.

<sup>5</sup> A. Wołoszyn, *O socjalnom wychowaniu*, Użhorod 1924, s. 52.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 50.

i nauczycielowi. Szkodzi nauczycielowi, bo zmniejsza miłość do niego i szacunek. Żadna kara nie powinna niszczyć moralnej godności człowieka”<sup>7</sup>.

Wiele prac A. Wołoszyna nosi na sobie piętno moralności chrześcijańskiej. Wszędzie jest ona widoczna nie tylko ze względu na specyficzną narrację religijną, ale też ze względu na humanistyczne podejście do istoty przedmiotu. Taki wniosek nasuwa się przy ocenie książeczki Wołoszyna pod tytułem *Metodyka* (Użhorod 1935). Znajduje się tu między innymi rozdział *Metodyka nauki wiary*, w którym to zostaje postawiony cel zapoznania z istotą wiary, a także „doprowadzić uczniów do wyznawania wiary chrześcijańskiej nie tylko ustami, lecz także sercem”<sup>8</sup>.

Autor *Metodyki* zajmuje się w dziale o pedagogice wyjaśnieniem wychowania seksualnego dorastającej młodzieży. Nie ze wszystkimi zaleceniami można dzisiaj się zgodzić, ale na ówczesne czasy były one przyjmowane ze zrozumieniem jako „uniwersalne porady”. Pedagogika wychowania seksualnego młodzieży jako problem została po raz pierwszy poruszona na Zakarpaciu przez A. Wołoszyna i to na konkretnych zasadach naukowych, chociaż niektóre zagadnienia i podejście do nich w świetle dzisiejszych ocen nie są już aktualne<sup>9</sup>. Wynika to przede wszystkim z tego, że Wołoszyn poświęcił cykl wykładów o tak zwanym harmonijnym wychowaniu seksualnym opierając się na nauce teologicznej. Mimo to, jego ogólne stwierdzenia nie odbiegają od ówczesnej myśli pedagogicznej znanych uczonych państw europejskich (Anglia, Niemcy, Francja, Włochy, Węgry, Czechy, Słowacja, Rosja, Polska, Ukraina). Szczególnie podobne są typologiczne zestawienia z dorobkiem A. Komeńskiego i F.W. Foerstera. Najważniejszy jest wniosek Wołoszyna o tym, „żeby duchowe” ja „zapanowało nad cielesnym”<sup>10</sup>. W latach dwudziestych i trzydziestych A. Wołoszyn poruszał skomplikowane problemy pedagogiki społecznej nie pomijając „trudnych problemów”, lecz odważnie próbował rozwiązywać je na miarę ówczesnych czasów. Wiele jego charakterystyk w planie rekomendacyjnym nie traciło aktualnego znaczenia dla współczesnego czytelnika.

Nowym krokiem w naukowym dorobku A. Wołoszyna było ukazanie się nowej pracy *Pedagogiczna psychologia* (Użhorod 1933). Na prawach rękopisu pozycja ta w 1935 roku rozpowszechniana była jako oddzielne wydanie w cenie 25 czeskich koron.

<sup>7</sup> A. Wołoszyn, *Pedagogika i dydaktyka...* dz. cyt., s. 72.

<sup>8</sup> A. Wołoszyn, *Metodyka*, Użhorod 1935, s. 25.

<sup>9</sup> Por. E. Nosa, W. Turianycia, *Augustyn Wołoszyn pro statewe wychowannia molodi*, Materiały naukowej konferencji, pryświaczenoji pamiaty I. Pańkewycza, Użhorod 1992, s. 271–274.

<sup>10</sup> A. Wołoszyn, *Metodyka...* dz. cyt., s. 41.

Wołoszyn nadawał pierwszorzędne znaczenie studiom psychologicznym, jeżeli „psychologia jest tą nauką, która opisuje i wyjaśnia duchowe zjawiska”, do jej zadań należy „opis i wyjaśnienie procesów i zjawisk, które zachodzą w duszy ludzkiej. Czyli zajmuje się poznaniem człowieka”. Sens takiego stanowiska pochodzi od filozofii starogreckiej. Przecież jeszcze Sokrates nawoływał: „poznaj samego siebie”.

Autor dokonał rozdziału pomiędzy ogólną a różnicującą psychologią, gdyż „psychologii nie może interesować tylko to, co jest w duszy ogólnie, ale i to, co jest różne”<sup>11</sup>. Stąd ta zależność, że prawdziwy nauczyciel i wychowawca jest wtedy wiarygodny, gdy jest psychologiem. Wtedy należy oczekiwać sukcesu jako rezultatu działalności pedagoga. Autor opracował również wiele szczegółowych zagadnień. Między innymi zajął się klasyfikacją rodzajów pamięci. Wśród nich wyróżnił „typy pamięci”:

- 1) wizualny,
- 2) akustyczny,
- 3) motoryczny,
- 4) mieszany.

Odnosnie problemów „rozwijania pamięci” u dzieci, przypomniał on, że jednym z pierwszych, którzy zajmowali się tym zagadnieniem, był pedagog moskiewski A. Nieczajew<sup>12</sup>. Mimo to, A. Wołoszyn nie kopiuje badacza z Rosji, lecz podaje swoje podejście do tego zagadnienia. Uczony zakarpacki uważał, że „najważniejszym środkiem, sposobem rozwijania pamięci jest metoda zwyczajnego” powtarzania materiału. Szczególnie „cenną twórczą siłą naszej duszy” jest fantazja, a szczególnie fantazja dziecka. Swego czasu psycholog francuski Alfred Binet wyróżnił cztery typy wyobrażenia:

- 1) opisujący,
- 2) uczuciowy,
- 3) objaśniający (filozoficzny),
- 4) erudycyjny<sup>13</sup>.

Wołoszyn podzielił pogląd uczonego niemieckiego A. Mehmanna<sup>14</sup>, który charakteryzował „dobrą fantazję” jako: żywą, bogatą i oryginalną.

Uczucia człowieka A. Wołoszyn dzieli na dwie postacie: odczucia zmysłowe i uczucia duchowe. Rozwijając temat o estetycznych odczuciach podkreśla, że wykształcenie smaku estetycznego do dziesiątego roku życia dziecka ma cha-

<sup>11</sup> A. Wołoszyn, *Pedagogiczna psychologia*, Użhorod 1993, s. 5.

<sup>12</sup> Por. A. Nieczajew, *Rukowodstwo k eksperymentalno-psychologiczeskomu isledowaniju dietiej*, Moskwa 1925.

<sup>13</sup> A. Wołoszyn, *Pedagogiczna psychologia...* dz. cyt., s. 34.

<sup>14</sup> Por. A. Mehmanna, *Intelligenz und Wille*, Berlin 1920.



rakter wstępny. Po dziesiątym roku życia można ucznia uwrażliwiać na krytyczną intuicję. „Nauka w szkole w każdej sytuacji powinna rozbudzać miłość do prawdy i kształtować w duszach uczniów ideały dobra”. Wiele problemów, badanych na stronicach *Pedagogicznej psychologii* podano w formie popularnonaukowej. Nie przeszkadzało to jednak autorowi w wykorzystaniu dziesiątków prac naukowych napisanych przez uczonych ukraińskich, niemieckich, czeskich, słowackich, francuskich, angielskich, węgierskich, rosyjskich w różnych językach (ukraiński, rosyjski, czeski, niemiecki, węgierski). Spośród plejady uczonych należy wymienić najbardziej znanych: S. Rusowa, J. Jarema, I. Hendrich, W. Stern, W. Wundt, E. Linde, P. Janet, A. Binet, A. Mehmman i inni. Zakres wykorzystanych prac jeszcze raz potwierdza fakt, że A. Wołoszyn był znakomicie obeznany z najnowszymi osiągnięciami pedagogicznej myśli w drugiej połowie XIX i pierwszej XX wieku. Dlatego nie należy się dziwić, że *Pedagogiczna psychologia* cieszyła się znacznym popytem i była podstawowym podręcznikiem dla zakarpaccich działaczy oświatowych. Odnosi się to także do innych prac Wołoszyna, a szczególnie do: *Dydaktyki* (Użhorod 1932) i *Logiki* (Użhorod 1935). A. Wołoszyn napisał *Dydaktykę* w dwóch częściach, które były rozpowszechnione „na prawach rękopisu” nakładem Pedagogicznego Towarzystwa Podkarpackiej Rusi. Niestety, nie udało się nam odszukać pierwszego wydania, do dyspozycji mieliśmy jedynie drugą część tej niezwykle ciekawej pracy. Zawierała ona dwa rozdziały: a) ogólna dydaktyka, b) szkoła i nauczyciel<sup>15</sup>.

Tak pierwszy, jak i drugi rozdział jest podzielony na bardziej szczegółowe podrozdziały, w których lakonicznie mówi się o roli: planu nauczania w szkole podstawowej, rozkładu godzin, wycieczek, święta szkoły, teatru, wyrabiania estetycznego smaku, kształtowania poczucia patriotyzmu („wychowanie w duchu narodowym w szkole”), a także rozwoju życia religijnego. W rozdziale drugim *Szkoła i nauczyciel* ściśle rozpatrywane są formy wychowania dzieci, a szczególnie warunki wychowania młodzieży w świetle zasad naukowych. Autor nie pominął problemu pedagogicznych umiejętności, taktu nauczyciela w trakcie prowadzenia zajęć z dziećmi, w niższych i wyższych klasach, utrzymania posłuszeństwa u dzieci, co ma trzy fazy (bezpośrednia sugestia, pośrednia sugestia i autosugestia). Zwraca uwagę na umiejętne wykorzystywanie w procesie nauczania nakazów, zakazów, porad i ostrzeżeń. W warunkach szkoły należy realizować nadzór, jeżeli wskutek braku nadzoru dziecko „może uczynić sobie lub innym wielką szkodę materialną lub moralną”. W związku z tym na szczególną uwagę zasługuje paragraf 21, w którym A. Wołoszyn wieloma argumentami broni słuszności tezy prezentowanej jeszcze w 1896 roku

<sup>15</sup> Por. A. Wołoszyn, *Dydaktyka*, cz. 2, Użhorod 1932.

przez niemieckiego pedagoga Ernesta Linde w książce *Osobista pedagogika*. Pozwolę sobie raz jeszcze zacytować słowa E. Linde – poprzez A. Wołoszyna: „Metodyka pracy nauczyciela tylko wtedy jest skuteczna, a nauczanie staje się artystycznym, kiedy nauczyciel jest artystą. Gdy w nauczanie zaangażuje całą swoją osobowość (...) Zimny, obojętny człowiek nie będzie nigdy dobrym nauczycielem. Chociażby nie wiem jak trzymał się zasad dydaktyki”<sup>16</sup>.

Inne problemy z dydaktyki znalazły swoje odbicie w następnej książce pod tytułem *Logika* z 1935 roku, która była rezultatem współpracy. Napisał ją A. Wołoszyn a zredagował Andrzej Ałyskiewicz, znany działacz oświatowy z Przemyśla, a przede wszystkim dyrektor znakomitego klasycznego gimnazjum w Berehowie na Zakarpaciu<sup>17</sup>. Już na pierwszych stronach tej pracy szeroko rozwinięty jest temat o ważności problemu: „co to znaczy <<uczyć się>> a co oznacza <<uczyć>>?”<sup>18</sup>. *Logika* według Wołoszyna jest nauką o prawidłowościach sprawnego myślenia. Autor dzieli logikę na ogólną i na systematyczną.

Szczególnie precyzyjne definicje niejednakowych systematycznych wyobrażeń zawarte są w rozdziale *Metodologia*, gdzie przedstawione są obiektywne i subiektywne dowody, a także indukcja, dedukcja, analogia, hipoteza, klasyfikacja nauk, historia logiki i inne. A. Wołoszyn w sposób bardzo szeroki nakreślił podstawowe zasady logiki, stworzone przez Sokratesa (469–399), Platona (427–347), Arystotelesa (384–322). Uwydatnił zdobycze cywilizacji z okresu odrodzenia i osiągnięcia w dziedzinie nauk przyrodniczych. Autor historii pedagogiki dla seminariów nauczycielskich<sup>19</sup> prowadził szeroką propagandę dzieł takich autorów, jak: J.A. Komeński, I. Pestalozzi, I. Herbart, F. Froebel, J. J. Rousseau, a także J. Goethe, F. Schiller, L. Tołstoj, K. Uszyński. A. Wołoszyn wysoko cenił zasługi Włodzimierza Sołowiowa (1853–1900), twórcy szczytów rosyjskiej myśli filozoficznej, powiązanej w szczególny sposób z Ukrainą. Jego dziadkiem ze strony matki był znany w świecie filozof ukraiński Hryhorij Skowroda (1722–1794).

Wołoszyn wyraził szczególnie ciekawą myśl, że osobowości doby przedchrześcijańskiej pedagogiki charakteryzują się zgodnością z postaciami historii wychowania starożytnej Grecji, Rzymu, Chin, Indii i Izraela. W okresie przedchrześcijańskim istniało już pojęcie „szkoły ludowej”, w której nauczyciela po-

<sup>16</sup> A. Wołoszyn, *Dydaktyka...* dz. cyt., s. 34.

<sup>17</sup> Por. A. Wołoszyn, *Łohika – Złožyw Awhustyn Wołoszyn*. Bererobow Andrij Ałyskiewicz, Użhorod 1935; *Zwiedomlennia ruškoji derż realnoj himnazji w Beresasi (Berehowo) na 1920–21 uczebny*, red. Złodył Andrij Ałyskiewicz, Użhorod 1921.

<sup>18</sup> Tamże, s. 13.

<sup>19</sup> Por. A. Wołoszyn, *Korotka istorija pedahohiki dlia uczytelśkych seminarij*, Użhorod 1931.



ważano jak ojca. Wśród tych, którzy najbardziej przyczynili się do rozwoju pedagogiki jako nauki o wychowaniu A. Wołoszyn wymienia: Homera, Pitagorasa, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Cycerona, Kwintyliana. Wpływy chrześcijańskiego wychowania przypadają na czasy życia Jezusa Chrystusa, który „oświecił” swoim przykładem i swoją nauką ród ludzki, wyznaczył nowe cele i nowe metody wychowawcze, będąc sam prawdziwym wychowawcą, stwierdza autor. Zakarpacki pedagog słusznie dokonał rozdziału pozytywnych od negatywnych cech w procesie wychowania w średniowieczu, kiedy to młodzież uczono w murach uniwersytetów Paryża, Pragi, Wiednia, Bolonii i innych miast. A. Wołoszyn podkreśla zasługi Lutra, Zwingliego, Tradendorfa, akcentując spójność „prądu realizmu w pedagogice” z projekcją rozmyślań Monteskusza, Bacona, Kartezjusza, którym udało się w praktyce zastosować „metody obserwacji, eksperymentu i doświadczeń”. Odrębną charakterystykę podaje A. Wołoszyn, kiedy omawia znaczenie pedagogicznej pracy J.A. Komeńskiego, twórcy nowego kierunku w dziele reformowania szkoły. Uczony ukraiński zdecydowanie stwierdza, że wspaniały syn czeskiego narodu potrafił połączyć „naukową oświatę” z „moralnym i religijnym wychowaniem”. Według opinii Wołoszyna, żaden pedagog nie miał tak wielkich zasług w dziedzinie wychowania i nauczania, jak J.A. Komeński.

Z bogatej spuścizny D. Locce i J.J. Roueseau, autor *Krótkiej historii pedagogiki* wyróżnia dwie prace: *Mysli o wychowaniu dzieci* i *Emil, czyli o wychowaniu*. A. Wołoszynowi zaimponowała szczególnie teza francuskiego humanisty J.J. Rousseau z jego utworu *Emil, czyli o wychowaniu*, który po raz pierwszy został wydany w 1762 roku, że „człowiek rodzi się na świat słaby, a wychowanie powinno go wzmocnić, wzbogacić (przypis – M.Z.). Wychowawca powinien poznać naturę dziecka i chronić ją przed wszystkim, co mogłoby jej zaszkodzić”, inaczej ma obronić „serce dziecka od złego” (wychowanie negatywne). I dalej: „Czynnikami wychowania są przyroda i ludzie. Przyroda uczy nas, jak rozwijać nasze siły wewnętrzne i organy”<sup>20</sup>. A. Wołoszyn jednocześnie akceptując inne poglądy, jak Woltera, opiera się na osiągnięciach innych pedagogów francuskich. Koncentruje się on na teorii pozytywizmu Augustyna Comte (1798–1859), Alfreda Fuje (1838–1912), Józefa Żekato (1770–1840), Alfreda Bineta (1857–1911). Należy zaznaczyć, że A. Wołoszyn przekonująco określił wartość teoretycznej pracy o metodzie analitycznej w procesie nauczania języków obcych, szczególnie zaś metody nauczania pisania i czytania tekstu obcojęzycznego, w pierwszym rzędzie literatury pięknej. Nie można się dziwić, że przemożny wpływ na jego twórczość miały wartości estetyczne w dziełach ta-

<sup>20</sup> A. Wołoszyn, *Korotka...* dz. cyt., s. 36.

kich mistrzów, jak: T. Szewczenko, L. Tołstoj, P. Kulisz, F. Schiller, O. Duchnowicz i inni.

Augustyn Wołoszyn podczas całej wieloletniej działalności pedagogicznej ciągle uczulał na problemy doskonalenia procesu nauczania. Dla niego był to program kompleksowy, koncepcja którego polegała na realizacji wielu zadań szczegółowych w dwóch kierunkach:

- a) proces nauczania drogą opanowania podstawowych zasobów wiedzy i rozwoju intelektualnego ucznia;
- b) nauczanie i oświata przyczyniają się do formowania doskonalenia osobowości ucznia.

Tłumaczył on pojęcie „nauczanie” jako faktor takiej działalności, co przedstawia w schemacie „od nauczyciela do ucznia”. W procesie nauczania zaleca aktywną pracę ze strony ucznia. Nauczanie, według sformułowania Wołoszyna, to przekazywanie wiedzy, aby stała się ona własnością wewnętrzną ucznia. Natomiast szkoła przekazuje taką wiedzę, która służy celom wychowania. Wiedza to produkt i rezultat pamięci, chłonności umysłu, myślenia, wyobrażeń, uwagi, jak i innych procesów psychicznych, które składają się na rozumową dominantę w działalności człowieka. Z tego wypływa wniosek, że wiedza może być zdobyta w rezultacie rozumnej aktywności człowieka (dziecka, ucznia). W taki sposób nauczanie to aktywny, twórczy proces przede wszystkim ze strony nauczyciela, który nie tylko powinien domagać się i egzekwować podstawowe umiejętności lecz przekazywać w umiejętny sposób wiedzę swoim wychowankom i kształtować w nich chłonność i gotowość w zdobywaniu i pogłębianiu wiedzy. A. Wołoszyn rozumiał znaczenie zdobywania wiedzy przez twórczą pracę nauczyciela i uczniów. Innymi słowy – nauczanie jak i wychowanie przewiduje wzajemne oddziaływanie między nauczycielem i uczniem. Pedagog doszedł do sformułowania, że praca nauczyciela powinna być sztuką<sup>21</sup>, co i dzisiaj nie straciło na aktualności. A. Wołoszyn bronił podstawowych zasad psychologicznego podejścia ze strony nauczyciela do ucznia i podkreślał ważność „intuicji” u nauczającego. Rozpatrując problemy fizycznego rozwoju dziecka widział jedność organizmu z jego psychicznym rozwojem. Im wyższy stopień dojrzałości organizmu, tym efektywniej uczy się dziecko. Niezależnie od nauczania, psychiczny rozwój dziecka może ulec zahamowaniu. Dlatego nauczanie w jego najrozmaitszych przejawach staje się decydującym czynnikiem dla zastosowania podstawowych zabiegów psychicznej aktywności, poprzez rozwijanie pamięci, myślenia, mówienia, kształcenia wyobraźni, percepcji itp. Uczony akcentował intensyfikację procesu nauczania i wychowania poprzez pracę, estetykę, religię, aby aktywnie sprzyjać rozwojowi uczniów. Sukces

<sup>21</sup> Por. A. Wołoszyn, *Pedagogika i dydaktyka...* dz. cyt., s. 81.

w znacznej mierze zależy od umiejętności nauczyciela i jego aktywności. Należy wymagać od niego umiejętności w pracy, komunikatywności, ogólnej ogłady i zaangażowania w sprawę szkolnictwa. Oczekiwane są tu i pragmatyczne umiejętności poszerzania wiedzy oraz poczucie odpowiedzialności i obowiązkowości. A. Wołoszyn postuluje, aby rozwijać w pierwszej kolejności pozytywne sygnały rozwoju uczniów. Warto przy tym pamiętać, że nauczanie jest zjawiskiem dynamicznym, podatnym na wpływy przyczyn obiektywnych i subiektywnych. Zmiany odbywają się w wewnętrznej strukturze osobowości, na którą wpływ mają czynniki zewnętrzne, ściśle związane z aktywnością ucznia. A. Wołoszyn największą uwagę koncentrował na należytych opracowywaniu programów nauczania, w których powinien być zawarty cały zakres treści oświaty i wychowania. Do planów nauczania należy dołączać metodyczne wskazówki, które uwzględniałyby naturalny rozwój ucznia, a więc jego wiek, jego konkretną charakterystykę oraz analizę jego percepcyjnych możliwości. Na uwagę zasługują i takie porady A. Wołoszyna, które mówią, że konstruując plan pracy, nauczyciel powinien liczyć się z odmiennością i specyfiką każdej lekcji, która powinna stanowić w pierwszym rzędzie harmonijną całość od początku do końca. Zadanie to polega na tym, aby w sensowny sposób ogarnąć cały materiał w logiczną strukturę, od łatwego do bardziej skomplikowanego. Wśród poglądów dydaktycznych A. Wołoszyna należy wyróżnić trzy strukturalne komponenty, które należą do decydujących czynników w procesie nauczania. Są to: kompetencja nauczyciela i zdolność percepcji ze strony uczniów, poznanie przedmiotu nauczania w szerokim kontekście oraz systematyczność nauczania i wychowania. A. Wołoszyn podkreślał słuszność zasady sformułowanej jeszcze przez J.A. Komeńskiego: „wzrokowe poznanie – złota zasada dydaktyki”. Ważna jest też forma przekazu materiału. Każdy wykład nauczyciela powinien emocjonalnie wpływać na dzieci i wywoływać autentyczny zachwyt wydarzeniem czy zjawiskiem. Przykładowo, opowiadanie o życiu Tarasa Szewczenki, charakterystyka obrazów Mykoły Dżeri, Kateryny, Mawky, Czipky, Tarasa Bulby i innych; deklamowanie odpowiednio dobranego tekstu z Pisma Świętego, utwory ulubionych pisarzy (Szewczenko, Lesja Ukrainka), ludowych pieśni, narodowych bajek, wszystko to należy do fundamentalnych elementów nauczania i wychowania. Na ogół przedmioty nauczania bardziej są przyswajane, jeśli stosuje się tak zwaną metodę pokazową (audiowizualną), metodę prezentacji materiału. W tym kontekście należy wymienić różne modele, rysunki, wzory ludowych wyszywanek, obrazy, wzorowe czytanie, artystyczne deklamowanie, umiejętne malowanie na desce, trenowanie pamięci i inne. Sukces nauczyciela zależy w znacznym stopniu od tego, czy prezentowany materiał jest zrozumiały dla uczniów na poziomie podstawowej percepcji i czy ma on praktyczne zastosowanie. Potrzebna jest przesłanka, zgodnie z którą nauczyciel swobodnie ope-

tuje przedmiotem nauczania, zna i liczy się z psychologicznym rozwojem ucznia, dysponuje doskonałym warsztatem słownym. Dzięki tym zaletom nauczyciel posiada umiejętności prowadzenia uczniów, według słów A. Wołoszyna, „do nowego poznania”. W takich warunkach uczeń zdobywa umiejętność samodzielnego myślenia, precyzyjnie i jednoznacznie formułuje i wypowiada myśli, ucząc się prawidłowego, obiektywnego rozpoznawania rzeczywistości (tego wszystkiego, co nas otacza).

Augustyn Wołoszyn był jednym z pierwszych na Ukrainie, który analizował metody nauczania i wychowania w świetle teoretycznych osiągnięć Komeńskiego, Pestalozziego, Herbarta i Froebela, podkreślając pierwszoplanową ważność oświaty, istotę intelektualnej pracy twórczej i jej znaczenia w procesie wychowania. Nauczanie tylko wtedy jest pozytywne, kiedy wychowuje. Stąd – nierozzerwalna zależność pomiędzy nauczaniem i wychowaniem, co jest podstawowym wnioskiem w koncepcji nauczania i wychowania Augustyna Wołoszyna jako pedagoga<sup>22</sup>.

Znakomity uczoney ukraiński, A. Wołoszyn, opracowując metodykę nauczania i wychowania, podkreśla ogólnoludzkie ideały, które przyczyniają się do podnoszenia moralności w społeczeństwie, w życiu każdego obywatela i sprzyjają odrodzeniu duchowych dążeń w służeniu swojemu narodowi, a co za tym idzie, przyczyniają się do ogólnoludzkiego postępu i rozwoju.

<sup>22</sup> Por. M. Zymomrja, W. Hommonaj, M. Wehesz, *Augustyn Wołoszyn*, Użhorod 1995, s. 5–95; M. Zymomrja, *Augustyn Wołoszyn – wydatnyj wczesnyj – pedahoh Ukrainy*, Dukla (Priasziw) 1995, s. 36–46; W. Pahyria, *De mohyla Augustyna Wołoszyna*, Dukla 1997, s. 50.