

SOLIDARNOŚĆ

Człowiek w sieci
zależności społecznych



SOLIDARNOŚĆ

Człowiek w sieci
zależności społecznych

SOLIDARNOŚĆ



Człowiek w sieci zależności społecznych

pod redakcją
ks. Jarosława Jagiełły
i Karoliny Tytko

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2021

Recenzje naukowe

ks. Antoni Nadbrzeźny, prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Marek Rembierz, prof. Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Wiesław Gumuła, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja językowa

Agnieszka Łoza

Skład i łamanie

Piotr Pielach, i-Press

Copyright © 2021 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-994-5 (druk)

ISBN 978-83-7438-995-2 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389952>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel. 12 422 60 40


e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Spis treści

ks. Jarosław Jagiełło Jana Pawła II myślenie o solidarności	7
Edyta Karczmarska OV Solidarność jako pojęcie interdyscyplinarne. Różne szkice solidarności	17
Marek Błaszczuk Problem relacji międzypodmiotowych w egzystencjalizmie	33
Przemysław Zientkowski Kategoria ojcostwa w koncepcji wybranych filozofów dialogu	55
Joanna Pierzga Solidarność ironiczna i solidarność dyskursywna. Kilka uwag o miejscu solidarności w filozofii społecznej Richarda Rorty'ego i Jürgena Habermasa	65
Nelia Titova Człowiek w relacji do innych istot na Ziemi. Trendy współczesne	81
Piotr Mazurkiewicz Solidarność, czyli co dzisiaj nas łączy?	93
Przemysław Żebrok Gen solidarności w polskiej społeczności wiejskiej	103
Bartłomiej Gapiński Solidarność i wspólnota we wspomnieniach biskupa Józefa Zawitkowskiego. Spojrzenie historyczno-antropologiczne na społeczność wiejską Żdźdar na Mazowszu	121
Justyna Szablewska Solidarność ze społecznością lokalną jako motyw działalności członków Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu w latach 1945–2012	133

Magdalena Ochońska	
„21 postulatów” a polityka rodzinna w Polsce lat osiemdziesiątych	147
Sylvia Nessler	
Solidarność celebrytów wobec kandydatów na prezydenta USA	161
Edwin Olczak	
Solidarność w czasach pandemii	177
Katarzyna Jamróż	
Zmora Internetu, czyli trolle meldują się na pokładzie. Hejterska solidarność na przykładzie internetowych forów plotkarskich	191
Aleksander Posacki	
„Sobornost” jako idealny model „solidarności mistycznej” w kulturze rosyjskiej	203
Stanisław Wronka	
Solidarność w życiu Mojżesza, Dawida, Pawła i Jezusa	215
Robert Żarnowski	
Solidarność Jezusa z wykluczonymi	237
Grzegorz Wąchol	
Solidaryzujące czynniki religijne we wspólnotach wiary	251
Renata Chrzanowska	
„Nie ma solidarności bez miłości”. Solidarność w perspektywie katechetycznej	265
ks. Giacomo Calore	
Solidarność Chrystusa z nami – podstawą ludzkiej solidarności	281
ks. Krzysztof Mętlewicz	
Solidarność jako skutek sakramentów inicjacji chrześcijańskiej	297
Mirosław Pamuła	
Chrystologiczny fundament solidarności Boga z człowiekiem na podstawie pism św. Teresy od Jezusa	311
Beata Jadwiga Szpetkowska	
Solidarność społeczna w ujęciu Ksiąg pokutnych	319

ks. Jarosław Jagiełło

 <https://orcid.org/0000-0001-7420-2973>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Jana Pawła II myślenie o solidarności

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.01>

Książka *Solidarność: człowiek w sieci zależności społecznych* powinna się ukazać przed rokiem, gdy Polacy w rozmaity sposób przeżywali 40. rocznicę powstania szczególnej więzi międzyludzkiej, urzeczywistnionej niemal równocześnie zarówno w Niezależnym Samorządnym Związku Zawodowym „Solidarność”, jak i w wielomilionowym polskim ruchu społecznym o tej samej nazwie.

W hołdzie „Solidarności”

Wybuch pandemii koronawirusa przekreślił pierwotne plany wydawnicze Interdyscyplinarnego Koła Naukowego Myśli Personalistycznej Jana Pawła II „TRADITIO”, które prężnie działa już od lat w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, w tym roku w szczególnej łączności z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. To opóźnienie w wydaniu książki, stanowiącej rezultat współpracy badawczej doktorantów uniwersytetu i przedstawicieli różnych dyscyplin w polskich ośrodkach naukowych, w niczym jednak nie zmienia intencji i pomysłu autorów pracy. Składają oni hołd „Solidarności” i patrzą na solidarność z perspektywy czasów nowych, w których dziś przyszło nam żyć. Patrzą przez pryzmat nowych wydarzeń, które prowokują wnikanie w społeczny wymiar rzeczywistości, jaką jest solidarność zarówno między pojedynczymi ludźmi, jak i różnymi grupami ludzkimi.

Znamienne jest w tej książce to, że większość jej autorów łączy solidarność z chrześcijańskim stylem życia, choć przecież wiadomo, że chrześcijaństwo nie ma monopolu na jedynie ważne i powszechnie obowiązujące rozumienie solidarnego stylu życia, że przykład głębokiej solidarności międzyludzkiej niejednokrotnie dają także niechrześcijanie. Jednakże nie sposób zakwestionować tezy, że to właśnie personalistyczne rozumienie człowieka,

w XX wieku tak mocno promowane właśnie przez myślicieli *par excellence* chrześcijańskich, w najbardziej znaczącej mierze odsłoniło wielkie dobro, jakie odkrywamy w pojęciu solidarności, a także w solidarnym stylu życia, które nigdy nie powinno być życiem przeciwko komuś, lecz zawsze dla kogoś.

Dlatego we *Wprowadzeniu* do niniejszej książki chciałbym raz jeszcze, przynajmniej w zarysie, powrócić do myśli personalistycznej Jana Pawła II. To przecież on – jako pierwszy w Polsce – wskazał na znaczącą rolę solidarności w rozumieniu człowieka i jego życia we wspólnocie. To przecież on jako papież tak mocno wyeksponował solidarność, bez której nie sposób zrozumieć ani najnowszych dziejów Polski, ani ożywionej nadzieją przyszłości współczesnego człowieka. Niech zatem przesłanie papieża z Polski będzie punktem wyjścia w przedstawianiu obrazów solidarności, jakie funkcjonują na kartach tej książki.

Kościół i solidarność

Wokół idei solidarności zogniskowało się nauczanie społeczne Kościoła rzymskokatolickiego co najmniej od roku 1891, a więc od ukazania się drukiem encykliki *Rerum novarum* papieża Leona XIII. Jednakże dopiero święty papież Jan Paweł II wyeksponował w aspekcie filozoficznym i teologicznym znaczenie antropologiczne idei solidarności. To właśnie ten papież „z dalekiego kraju” dokonał bardzo klarownej hermeneutyki tej idei. Szczególna jest ta hermeneutyka nie tylko dlatego, że Jan Paweł II przedstawił światu swoje bardzo wnikliwe rozumienie samego terminu „solidarność” w kontekście fenomenu ludzkiej pracy. Ta hermeneutyka jest również i dlatego szczególnie, ponieważ papież z Polski dokonał ekspozycji rozumienia tego, w jaki sposób „solidarność”, zapisana zarówno wielką, jak i małą literą, została rozumiana przez znakomitą część narodu polskiego, a zwłaszcza przez tych wewnątrznie wolnych Polaków, którzy zbudowali etos solidarności, czyli gniazdo, dom, w którym idea solidarności mogła się zdomowić na zawsze i z którego mogła promieniować na cały świat. Przestrzenią tego etosu jest najpierw Polska – nasza ojczyzna, matka karmicielka, tryskająca życiodajnymi sokami międzyludzkiej więzi, czyli solidarności¹, która należy – jak podkreślił papież – do prawdziwego dziedzictwa narodowego Polaków². Ale

1 Por. Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź*, Kraków 2010, s. 120–152.

2 Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas mszy świętej*, Sopot, 5 czerwca 1999 roku, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/gdansk_05061999.html (12.09.2021).

przestrzenią tego etosu jest równocześnie szczególne dzieło, a zarazem instytucja nieustannie wzywająca ludzi do solidarnego życia. W optyce papieskiej tym dziełem jest Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność”. To nam nim w sposób szczególny spoczywa zadanie i obowiązek wzywania do pielęgnowania i promocji solidarności w Polsce i w świecie.

Solidarność w kontekście filozofii i teologii osoby

Aby przynajmniej w niewielkiej mierze zrozumieć całe bogactwo treści, które Jan Paweł II wydobywa ze słowa „solidarność”, cofnijmy się na chwilę do roku 1969. Wtedy metropolita krakowski, kardynał Karol Wojtyła, wydaje drukiem swoje główne dzieło filozoficzne *Osoba i czyn*³ – świadectwo personalistycznej antropologii, głoszonej i reprezentowanej przez Jana Pawła II. W czasach agresywnego komunizmu ten polski personalista, etyk i metafizyk zarazem przypomina w swojej rozprawie, że każdy człowiek ma w sobie jedyną, szczególną i niepowtarzalną wartość, której na imię „godność osoby”. Podkreślając równocześnie, że każdy bez wyjątku człowiek jest osobą, Karol Wojtyła stanowczo stwierdza, że osoba nigdy nie jest czymś, ale zawsze kimś, i dlatego zawsze trzeba powtarzać, że bez wyjątku każda osoba jest podmiotem, a nie przedmiotem, że zatem zawsze jest ona celem, a nigdy środkiem do celu, i że stanowi podstawowy punkt odniesienia w budowaniu i doświadczaniu wspólnoty ludzkiej⁴. To właśnie w tym kontekście tematycznym pojawia się w ostatniej części *Osoby i czynu* słowo „solidarność”⁵. Przez autora tej rozprawy solidarność jest rozumiana jako jeden z dwóch autentycznych, to znaczy właściwych tylko człowiekowi, czynów, dzięki którym urzeczywistnia się on w pełni jako osoba, która żyje nie dla siebie, nie dla osiągnięcia wyłącznie własnej doskonałości, lecz żyje przede wszystkim dla innych ludzi i dynamicznie uczestniczy w kreowaniu doskonałości innych, dając w ten sposób szczególny wyraz swego osobowego istnienia. Rdzeń solidarności odślania się w uznaniu prawa człowieka, w uznaniu dobra wspólnego za własne dobro człowieka⁶. A więc czyn solidarności, postawa solidarna – w imię dobra wspólnego – mobilizuje człowieka nawet do ofiary z siebie, to znaczy na przykład do poświęcenia własnych korzyści, swojego indywidualnego

3 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

4 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 76 nn.

5 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 310.

6 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 313.

interesu dla innych. To właśnie w aktach solidarności objawia się prawdziwa twórczość człowieka, której źródłem nie jest wyłącznie on sam, lecz przede wszystkim jego bliźni, i to przede wszystkim ten inny – odnotowuje kardynał z Krakowa – jest pierwszym punktem odniesienia w uczestniczeniu osoby w życiu jakiejś wspólnoty, a więc w życiu z innymi i dla innych⁷. To dlatego Karol Wojtyła podkreśla, że solidarność jest podstawową zasadą życia społecznego.

Przedstawiona w *Osobie i czynie* myśl fundamentalna na temat idei solidarności w sposób wyjątkowy da o sobie znać w życiu papieża z Polski. Tę myśl Jan Paweł II, ubogacony doświadczeniem Polaków, wszechstronnie rozwinął i przedstawił jako jedną z najważniejszych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej rozumianej jako roztropna troska o dobro wspólne⁸. Uczynił to w swoich licznych pismach, w szczególności w encyklikach społecznych, w orędziach i homiliach. W sposób niezwykle atrakcyjny – jako mistrz medialnego przekazu – solidarność jako postawę moralną, jako cnotę⁹, czyli jako sposób rozumnego działania człowieka, usiłował on wpoić ludziom dobrej woli na całym świecie.

Po doświadczeniu wspólnoty wolności, jaka zawiązała się w Polsce podczas pierwszej pielgrzymki ojca świętego do ojczyzny w 1979 roku, po papieskim wspieraniu i obronie wielomilionowego ruchu tzw. pierwszej Solidarności, w szczególności zaś po nieustających wysiłkach Jana Pawła II na rzecz obrony NSZZ „Solidarność” i ratowania uwięzionych Polaków, niemal u schyłku komunistycznego reżimu w Polsce, czyli w roku 1987, Jan Paweł II sformułował dwie komplementarne względem siebie definicje solidarności. Pierwszą z nich przedstawił 12 czerwca w swoim kazaniu do świata pracy na polskim wybrzeżu, w Gdańsku, w kolebce „Solidarności”, gdzie wszystko się zaczęło. Drugą natomiast definicję zawarł 30 grudnia w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, napisanej z okazji 20. rocznicy wydania encykliki papieża Pawła VI *Populorum progressio*.

Dostrzegając w słowach św. Pawła: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2) prawdziwą inspirację dla międzyludzkiej i społecznej solidarności, Jan Paweł II mówił: „Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemie, to brzemie niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw

7 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 311–316.

8 Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici*, nr 42; Encyklika *Centesimus annus*, nr 10, 49; Encyklika *Laborem exercens*, nr 20.

9 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 40.

drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy «brzemień» dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności¹⁰.

Natomiast w encyklice poświęconej trosce o sprawy społeczne czytamy, że solidarność nie jest wyłącznie „nieokreślonym współczuciem czy powierchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni *za wszystkich*”¹¹.

W tych dwóch określeniach solidarności, które są wyrazem szczególnego myślenia i działania człowieka, Jan Paweł II eksponuje trzy kierunki swojego patrzenia na solidarność pisaną wielką i małą literą. Jeden kierunek w pewnym sensie dotyczy przeszłości, bowiem papież wypowiada i pisze te znaczące słowa na temat solidarności jakby z perspektywy czasu, wszak z perspektywy roku 1987. W pamiętnych słowach: „Nigdy jeden przeciw drugiemu, nigdy jedni przeciw drugim” papież zdecydowanie eksponuje solidarność jako wyraz sprzeciwu wobec alienacji społeczeństwa. Ta alienacja była dziełem komunistycznej ideologii i zawsze jest – przypomina papież – dziełem każdego totalitaryzmu, który niejednokrotnie dokonuje zniszczenia w białych rękawiczkach. Komunizm uwikłany bez reszty w tzw. błąd antropologiczny, a więc w fałszywe rozumienie istoty człowieka¹², starał się za wszelką cenę wyłączyć Polaków ze wspólnoty narodu. Tragicznym tego skutkiem było skłócenie Polaków, podzielenie ich na różne – nierzadko żądne niszczenia, złowrogie, nieufne względem siebie – klasy i ugrupowania, ufundowane przez komunistów na bazie niesprawiedliwości, zniewolenia i kłamstwa. A tymczasem „solidarność sumień” – jak mówił w słynnym wawelskim kazaniu ks. Józef Tischner¹³ – nie kreowała anonimowej masy, lecz wspólnotę zbudowaną na fundamencie prawdy, sprawiedliwości i wolności. Te trzy wartości i cnoty zarazem, podkreślał papież, były jedyną bronią i jedyną mocą ludzi solidarności, ludzi ciężkiej pracy, którzy istotę swojej życiowej misji odkrywali w dziele wzajemnej odpowiedzialności – tak, aby nikt sam nie dźwigał rozmaitych ciężarów swego życia, aby nikt nie był pozostawiony samemu

10 Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas mszy świętej*, Gdańsk, 12 czerwca 1987, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/750> (12.09.2021).

11 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 38.

12 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 13, 19, 23.

13 Por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 12.

sobie. Wobec takiej broni i takiej mocy oraz wobec takiej misji solidarności ideologia przeniknięta kłamstwem, zniewoleniem i niesprawiedliwością straciła swój sens – przemoc komunizmu i walka klas stały się absurdem. Za sprawą Jana Pawła II niejednokrotnie po raz pierwszy poznając – a najczęściej na nowo odkrywając – pojęcia i zasady społecznej nauki Kościoła, ludzie pracy w Polsce przede wszystkim pozbawili prawomocności marksistowską koncepcję pracy jako walki, a więc pracy chorej, pozbawionej sensu, wobec której jedyną zasadną postawą jest postawa sprzeciwu. Ale – jak pamiętamy – papież nie mówił o sprzeciwie w znaczeniu walki niszczącej drugiego człowieka, lecz o takim sprzeciwie, którego celem jest dobro człowieka, jego prawa, jego prawdziwy postęp i dojrzały kształt jego życia. I dlatego tak rozumiany sprzeciw i tak rozumiana walka są przede wszystkim wyrazem solidarności z człowiekiem i troski o przyrodzone mu prawa¹⁴.

Odsłaniając natomiast – w kontekście ekspozycji wysokiego poziomu chrześcijańskiego życia – najgłębsze źródła solidarności, Jan Paweł II w przemówieniu do młodzieży w Krakowie od razu wskazał na Jezusa Chrystusa, aby młodzież chrześcijańska w kraju „Solidarności” od razu mogła rozpoznać fundament własnej tożsamości. Dlatego mówił papież: „Nie ma takiego pokolenia chrześcijan, takiego pokolenia ludzkości, z którym Chrystus nie dzieliłby się sobą. Ostatecznie chodzi o to, żeby człowiek nie zagubił ludzkiego wymiaru swojego życia. Właśnie Chrystus daje mu ten ludzki wymiar swojego życia, jako Syn Boży. To jest niesłychana solidarność z człowiekiem. Wy się zastanawiajcie nad tym [...] co znaczy ta solidarność Boga z człowiekiem jako początek wszelkiej solidarności człowieka z człowiekiem. Jako początek wszelkiej solidarności ludzkiej. Solidarność Boga z człowiekiem sięgająca do tego, że daje siebie”¹⁵.

Ta refleksja na temat solidarności, którą papież – stojąc w oknie przy Franciszkańskiej 3 w Krakowie – podzielił się z młodzieżą, znajduje swoje dopełnienie kilka miesięcy później w dokumencie z 30 grudnia 1987 roku. Czytamy w nim: „Solidarność jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską. Już w dotychczasowym rozważaniu można było dostrzec liczne punkty styczności pomiędzy nią a miłością, znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (por. J 13, 35). W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej

14 Por. Jan Paweł II, *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości. Do Korpusu Dyplomatycznego (12 I 1981)*, w: *Jan Paweł II, Nauczanie społeczne*, t. 4, Warszawa 1984, s. 20.

15 Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży przed siedzibą arcybiskupa w Krakowie*, 10 czerwca 1987 roku, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/744> (12.09.2021).

siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: «oddać życie za braci»” (por. 1 J 3, 16)¹⁶.

Tak więc w pierwszej definicji ojciec święty faktycznie eksponował nie tylko początki, prawdziwe źródła solidarności, lecz równocześnie pokazywał jej nieprzemijający sens antropologiczny. W optyce papieskiej przecież to w odpowiedzialności za bliźniego – czasem posuniętej aż do oddania życia za innego – wyraża się prawdziwe jądro natury człowieka. Ta odpowiedzialność jako urzeczywistnienie solidarności nigdy nie jest człowiekowi raz na zawsze dana, lecz nieustannie zadana jako ugruntowany religijnie i wyjaśniony przez papieża, także z perspektywy teologicznej, wzorcowy model jedności rodzaju ludzkiego, z którego każdy naród i każda grupa społeczno-polityczna winna czerpać inspirację.

Mając to na uwadze, należy powiedzieć, że niespodziewanie znaleźliśmy się w przestrzeni problematyki poruszanej w drugiej definicji solidarności. W definicji tej solidarność – nie tylko ta z przeszłości, lecz również ta z teraźniejszości – jest przedstawiona jako *par excellence* kategoria moralna. Zauważyliśmy z pewnością, że papież mocno dystansuje się wobec czysto psychologicznego rozumienia solidarności, którą niejednokrotnie sytuujemy jedynie na poziomie życia uczuciowego. Tymczasem życie solidarne stanowi integralną część racjonalnej koncepcji istnienia człowieka. Właściwe kryterium weryfikacji takiego życia stanowi według papieża uznanie nienaruszalności godności osoby ludzkiej, a w rezultacie respektowanie praw człowieka, które właśnie w godności osoby mają swoje źródło i uzasadnienie. Kategorię praw człowieka papież jednoznacznie wiąże z kategorią dobra wspólnego. Tak więc i odpowiedzialność za słabszych i gotowość do dzielenia się z tymi, którzy są w potrzebie, głęboko włączona jest przez Jana Pawła II w orbitę praw człowieka i dobra wspólnoty. Zatem przyjmowanie postawy pasywnej względem prawdziwych ludzkich potrzeb niszczy tkankę społeczną i stanowi wyraz niezrozumienia lub lekceważenia dobra wspólnego. Podobnie ci,

16 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 40.

którzy mają słuszne prawo do otrzymywania pomocy, także powinni wносить jakiś swój wkład w budowanie i pomnażanie dobra wspólnego, a tym samym w budowanie wspólnoty.

Mowa papieża o udziale w dobru wspólnym, to znaczy w dobru wszystkich i każdego, odnosi się w równej mierze do pojedynczych osób, jak również do całych grup społecznych i narodów. Rzeczywistej solidarności ludzkiej towarzyszy przekonanie, podkreśla papież, że dobra tego świata przeznaczone są nie dla niewielu, lecz dla wszystkich ludzi. Dlatego według Jana Pawła II wszelkie działania o charakterze polityczno-społecznym powinny służyć dobru wszystkich, a nie tylko interesom określonej grupy ludzi. Zatem dominacja bogatszych nad biednymi czy silniejszych nad słabszymi jest według Ojca Świętego przykładem pogwałcenia zasady solidarnego życia, a w rezultacie przykładem łamania praw człowieka¹⁷.

Wspominając dzieje powstania ruchu solidarnościowego – a w szczególności wolnych związków zawodowych w Polsce – papież kreśli zarazem nie tylko ówczesny obraz solidarności, lecz także obraz solidarności jutra. Inaczej mówiąc, papież mówi również o koniecznym, niezbędnym warunku istnienia solidarności – jako wyzwania i jako zadania – nie tylko dziś, ale i w przyszłości. Ten warunek faktycznie przenika treść obu definicji papieskich, ale jest jakby ukryty w ich tle, niewypowiedziany *explicite*. Bez niego jednak baza życia solidarnego – opartego na prawdzie, wolności i sprawiedliwości – może przemienić się w swoje przeciwieństwo.

Ten warunek wybrzmiał w roku 1999, gdy papież znów przyjeżdża na polskie wybrzeże. Pełen zatroskania o przyszłość solidarności w Polsce, w Europie, w świecie, wypowiedział wtedy bardzo znamienne słowa: „Nie ma solidarności bez miłości”¹⁸. Nie ma przyszłości człowieka i narodu bez miłości, bez tej miłości, która przebacza, choć nie zapomina, która jest wrażliwa na niedolę innych, która nie szuka swego, ale pragnie dobra dla drugich; tej miłości, która służy, zapomina o sobie i gotowa jest do wspaniałomyślnego dawania. W myśl papieskiej uwagi o więzi między solidarnością i miłością wszyscy ludzie dobrej woli są wezwani do budowania przyszłości opartej na miłości Boga i bliźniego, są wezwani do budowania „cywilizacji miłości”.

17 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 15–19.

18 Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas mszy świętej*, Sopot, 5 czerwca 1999 roku, dz. cyt.

Podsumowanie

Przesłanie Jana Pawła II jest jasne i wyraźne: nie ma solidarności bez Boga i nie ma solidarności bez miłości do Boga i drugiego człowieka. Zauważmy krytycznie, że dziś wszyscy odmieniają słowo „solidarność” przez wszystkie przypadki, bardzo wielu wierzy w Boga i równie wielu z upodobaniem odwołuje się, także swoim działaniu, do przykazania miłości Boga i bliźniego. Również bardzo wielu chce mieć monopol na posługiwanie się słowem „solidarność”. Może właśnie z tej racji coś niedobrego dzieje się choćby z solidarnością wewnątrz europejską, także z solidarnością Polaków, z których jedni potrafią drugich nawet nienawidzić. Czy to brak dobrej woli? Czy to zapomnienie tego, czym jest solidarność w swej istocie? Czy to rezultat odłożenia nauczania papieskiego na półkę z książkami, po które niewielu sięga? Można mnożyć te pytania. A może jest tak, jak napisał ten, którego Jan Paweł II nazwał kiedyś filozofem solidarności¹⁹: „Zło demoniczne działa. Nie działa jednak na ślepo, jak śnieżna lawina, kamień spadający z dachu czy złośliwa choroba. Demonizm wie w kogo, gdzie i kiedy uderzyć. Gdy uderza, uderza w wybranych ludzi i w wybrane miejsca. Przede wszystkim jednak uderza tam, gdzie przeczuwa rosnące dobro. Racją działania demonizmu jest odwet w stosunku do dobra za to, że odważa się być dobrem. [...] Nie jesteśmy demonami, [...] ale w naszym działaniu może się przejawiać fenomen demoniczności”²⁰.

Jeśli tak rzeczywiście jest, to tylko Bóg, który jest najwyższym dobrem, który cały jest miłością, może nas uratować. I tylko On – prawdziwe źródło solidarności – może dać nam moc, abyśmy solidarnie zło dobrem zwyciężali.


* * *

Na zakończenie bardzo dziękuję wszystkim Autorom tekstów zamieszczonych w niniejszej publikacji. Dziękuję również jej Recenzentom. W szczególności dziękuję Pani Doktorant Karolinie Tytko, bez której zaangażowania ta książka nigdy by nie powstała. Dziękuję także Wydawnictwu Naukowemu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II za życzliwe włączenie tej publikacji w swój projekt wydawniczy.

19 Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas mszy świętej*, Gdańsk, 12 czerwca 1987, dz. cyt.


20 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 45.

Edyta Karczmarska OV

 <https://orcid.org/0000-0001-5807-9143>

Uniwersytet Opolski

Solidarność jako pojęcie interdyscyplinarne. Różne szkice solidarności

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.02>

„Solidarność” jest pojęciem wieloznacznym. Pojawia się w wielu kontekstach i znaczeniach, odnosi się do niemal wszystkich dziedzin ludzkiego życia i działania. Pojęcie to występuje w tematach społecznych – od solidarności społecznej poprzez reklamy społeczne i rozwiązania proponowane przez politykę, ekonomię i ekologię.

„Solidarność” to także postawa ogólnoludzka, przekazywana od najmłodszych lat w różnej formie i kształcie. „Solidarność to pojęcie wielopłaszczyznowe i wieloznaczne, ale – co ciekawe – to właśnie jego niedookreśloność stanowi jego wartość. Pojęcie to budziło odległe wspomnienia, nasuwało myśli o godności i o heroizmie, podkreślano wagę wspólnoty, zobowiązania i współodpowiedzialności wynikających z bycia człowiekiem. Solidarność tworzyła więzy międzyludzkie i często odgrywała ważną rolę w budowaniu szeroko rozumianej wspólnoty”¹. Słowo „solidarność” jest zatem nieostre, a zarazem elastyczne i może wymagać dookreślenia. Wartością jest brak pełnej i jednej jego definicji.

Solidarność ma różne oblicza, m.in. możemy spotkać się z: solidarnością międzypokoleniową, solidarnością społeczną, solidarnością międzynarodową, solidarnością ekologiczną, solidarnością połączoną z etyką i kontekstami, które wymagają stworzenia nowych rozwiązań i jakości. Przy próbie odpowiedzi na pytanie, czym jest solidarność, oprócz definicji istotne jest podejście do niej jako do wartości i pewnej postawy, z których wypływa zainteresowanie różnych dziedzin wiedzy. Zarówno lingwistyka, jak

1 J. Stecko, *Wystarczy zrobić niewiele, by zmieniło się wiele, czyli czym jest etyka solidarności*, w: *O solidarności wielką i małą literą pisanej*, red. M. Krzysztofiński, G. Ostasz, J. Stecko, Rzeszów 2019, s. 150.

i socjologia będzie ujmowała ten fenomen w obrębie własnej metodologii i zainteresowań. Solidarność i jej zaistnienie wpływa na prawa, które wpływają z godności osoby ludzkiej, a także na programy i koncepcje mające na celu ochronę, wsparcie osób i uczynienie ze świata miejsca lepszego do życia i społecznego rozwoju.

Solidarność i jej istota niejako zawiera postulat interdyscyplinarności. W niniejszym artykule zostanie dokonana analiza literatury przedmiotu pod kątem interdyscyplinarnego rozumienia tego słowa oraz kontekstów i inklinacji występowania solidarność w różnych jej odmianach. Interesujące jest też nakreślenie rozmaitych jej aspektów i zasięgu. Wychodząc od rozumienia interdyscyplinarnego solidarność, przejdziemy do rozumienia solidarność jako programu, zasady życia ludzkiego, zadania, a także solidarność jako globalnej przestrzeni poruszania się ludzi.

Dla dokładniejszego poznania istoty pojęć, jakie tworzą ową rzeczywistość, nastąpi próba połączenia definicji solidarność i odniesienia jej do interdyscyplinarności.

Solidarność interdyscyplinarna

Jedna z definicji solidarność odnosi te zagadnienie do dwóch jej aspektów, mianowicie rozpatruje ją w odniesieniu do intencji osobistej działającego człowieka oraz w odniesieniu do zakładanej intencji odbiorcy takiego działania powodowanego solidarnością². „Kluczowa dla pojęcia solidarność jest więź oparta głównie na wspólnocie idei, przekonani czy wartości. To więź, która kojarzy się z rodzajem wspólnoty, poczuciem przynależności, a także gotowością do działania w sprawie wspólnych idei”³. Solidarność, o której mowa w przytoczonym cytacie, jest solidaryzowaniem się ku szczytnym ideom. Być może można powiedzieć o solidarność, wspólnym celu i spójności mafijnych grup, jednakże, jeżeli interesujący jest inspirujący wymiar solidarność, to grupa o charakterze mafijnym nie stanowi wartości⁴.

Płaszczyną inspiracji jest ten rodzaj solidarność, który nie zamyka się w pojęciu, ale jest ideą, która tworzy się przez różne zmienne historyczne. „Solidarność [...] nie jest bowiem ani pojęciem, ani gotową teorią etyczną, jest ideą. Pojęcia zazwyczaj charakteryzują się tym, że dają się względnie

2 Por. J. Stecko, *Wystarczy zrobić niewiele, by zmieniło się wiele...*, dz. cyt., s. 151–152.

3 J. Stecko, *Wystarczy zrobić niewiele, by zmieniło się wiele...*, dz. cyt., s. 152.

4 Por. J. Stecko, *Wystarczy zrobić niewiele, by zmieniło się wiele...*, dz. cyt., s. 152.

łatwo zdefiniować, idee natomiast zawsze pozostają trochę nieokreślone. One są raczej wzorami rzeczy niż wyrazem ich faktycznego stanu. Solidarność jest dla nas czymś do odwzorowania, co określa się w miarę urzeczywistnienia i co wciąż musimy definiować na nowo. Nie wiąże się ona również z żadną gotową teorią [...]. Idea jest czymś, co w gruncie rzeczy nie potrzebuje uzasadnień, ona uzasadnia się sama przez się. [...]. Idea to jakby jakieś światło”⁵. Ten cytat, przytoczony za księdzem profesorem Józefem Tischnerem, jest dowodem na różne odcienie rozumienia solidarności jako idei. Wszystkie one prowadzą jednak do rzeczywistości przekraczającej zwykłe i zawężone definicje. Solidarność jest przestrzenią ludzką, tworzoną dla dobra drugiej osoby. To pewne zjawisko, fenomen, który znajduje zastosowanie w wielu tematach i dziedzinach życia społecznego.

Dialog między dziedzinami i powiązania między poszczególnymi naukami podsuwają możliwość zastosowania koncepcji interdyscyplinarnej, która jest próbą opisanego przedmiotu badań z różnych perspektyw poznawczych, która nie blokuje wewnątrzdiscyplinarnego procesu wyjaśniania interesujących zjawisk. Interdyscyplinarna solidarność jest solidarnością opartą na dialogu nauk. „Interdyscyplinarność dialogowa czerpać powinna z filozofii dialogu rozumianego jako autentyczna wymiana, zetknięcie z innymi, które pozwala nie przewyciężyć monologiczną samotność, ale przede wszystkim dokonać ukonstytuowania siebie. Paradoks takiego ujęcia dialogu polega na tym, że jest jednocześnie wykroczeniem poza siebie i potwierdzeniem siebie. Jednak paradoks ten jest jednocześnie wyrazem siły ujęcia dialogowego, gdyż ujmuje jednocześnie oba aspekty: wewnętrzny i zewnętrzny”⁶. Interdyscyplinarność bazująca na dialogu nie przekreśla wewnątrzdiscyplinarnego starania o rozwikłanie kwestii solidarności. Zawartość treściowa słowa „solidarność” jest wymieniana z innymi rozumieniami i interpretacjami na temat wiedzy i rozumienia nauk szczegółowych, przyrodniczych i innych.

Możliwość interdyscyplinarnej solidarności wynika z ujęcia dialogicznego nauk. „Relacje między poszczególnymi naukami, a przede wszystkim między dyscyplinami szczegółowymi a filozofią mogą być właśnie modelowane na wzór tego potwierdzającego i konstytuującego tożsamość dialogu. Najważniejsze jest z tej perspektywy, że dialog nie wymaga szukania wspólnej

5 Por. J. Stecko, *Wystarczy zrobić niewiele, by zmieniło się wiele...*, dz. cyt., s. 153.

6 *Głosy w sprawie interdyscyplinarności. Socjologowie, filozofowie i inni o pojęciach, podejściach i swych doświadczeniach*, red. J. Kurczewska, M. Lejzerowicz, Warszawa 2014, s. 269.

plaszczyny, co wydaje się niezbędne w przypadku niedialogowej interdyscyplinarności. Różne poziomy ogólności, różne plany teściowe nakładają się na siebie po obu stronach dialogowej wymiany i w tym powiązaniu tworzą nowe całości”⁷. Solidarność może być rozpatrywana pod względem różnic między szczegółowymi dyscyplinami wiedzy. Jej zakres nie kończy się na definicji, ale charakteryzuje ją idea, która zdaje się być trwała i niedokończona, jeśli chodzi o nowe ujęcia i sposoby wyrażania założeń mających cechy solidaryzowana się z kimś, z czymś lub wobec czegoś.

Solidarność może być ramowym przedsięwzięciem z rozwiniętym planem i określoną zadaniowością w konkretnym czasie. Solidarność może być zatem celowa i zaplanowana.

Solidarność jako program

Istnieje możliwość programowego podejścia do solidarności jako do procesu zapowiadającego zmiany i społeczne rozładowywanie napięć. Proces budowy nowych i niezależnych struktur jest celowym projektowaniem programu na bazie solidarności. Istnieją takie momenty w historii, w których szczególnie program taki jest konieczny do przeprowadzenia. „Solidarność «nadnaturalna» pojawia się wtedy, kiedy wspólnota w obliczu niebezpieczeństwa zdaje sobie sprawę, że albo się zjednoczy i podejmie walkę zgodnie z maksymą «jeden za wszystkich, wszyscy za jednego» albo zginie. Niebezpieczeństwem może być najazd kosmitów, powódź, napaść wrogiej armii, czy też sytuacja jaka miała miejsce pod koniec istnienia komunizmu. Zbiorowy instynkt samozachowawczy podpowiedział, że jeszcze trochę działania tego systemu, a nie będzie już w ogóle co jeść, co pić i czym się ogrzać. Po kilku zrywach nieudanych i niepowszechnych, czyli mało solidarnych, zrozumieliśmy, że jedyną szansą na zmianę jest akcja powszechna i solidarna, zmiana zaś jest warunkiem przetrwania. Jak wiemy – udało się. Ale nie ma co się oszukiwać, że ten stan mógł trwać po odzyskaniu niepodległości”⁸. Sensowna zmiana w obliczu niebezpieczeństwa i ograniczonych warunków rozwoju i wzrostu. Planowana idea solidarności tworzyła zręby nowoczesnego państwa, ale także przyczyniała się do opierania na wspólnocie wszelkich grup będących za zmianami.

7 *Głosy w sprawie interdyscyplinarności...*, dz. cyt., s. 269.

8 Debata Jana Nowaka-Jeziorańskiego, *O Solidarności*, s. 22, https://bip.brpo.gov.pl/sites/default/files/broszura_debata_o_solidarnosci.pdf (3.05.2021).

Programowe działania odnajdujemy na wszystkich poziomach zaangażowania. Kiełkująca społeczna współodpowiedzialność przyczyniała się do wszelkich zrzeseń i wdrażania celowego działania w codzienności. Widać te tendencje m.in. w grupie studentów. „Podejmując zagadnienie solidarności w wymiarze międzyosobowym [...], należy podkreślić, że była ona niejako wymogiem niezbędnym do powstania zrzeszenia. Solidarność była potrzebna zrzeszeniu dla zachowania jego autonomii i podmiotowości oraz jako antidotum na umasowienie i anonimowość. Solidarność między poszczególnymi studentami w wymiarze «ja-ty» podkreślała i stanowiła o więzi między tymi młodymi ludźmi. Cała ówczesna egzystencja studencka miała właściwy sobie wymiar wspólnotowy – społeczny”⁹. Solidarność jest jedną z głównych zasad i pobudek inicjujących ludzkie podejście do rzeczywistości.

Solidarności jako zasada ludzkiego życia

Istotą ludzkiego bytu jest przekraczanie siebie, szukanie nowych rozwiązań. Można solidarność traktować jako służbę wobec innych. „Przykładem solidarności heroicznej są święci, których wiara inspirowała do bezgranicznego poświęcenia się w służbie bliźnim. Wspólnota Kościoła katolickiego także jest oparta na idei solidarności. «W świetle wiary solidarność zmierza do przekraczania samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania» (*Sollicitudo rei socialis*, nr 40)”¹⁰. Solidarność może być rozumiana jako chęć bezinteresownej pomocy w ramach akcji charytatywnej, jak i pomoc w przypadku zdarzeń, które domagają się specjalistycznych programów i włączania się w „perspektywy antydyskryminacyjne, programy przeciwdziałania przemocy, działania edukacyjne”¹¹. Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej wymienia szereg wyzwań demograficznych, a także wezwanie do „solidarności międzypokoleniowej”¹².

9 *Solidarność. Ludzie i idee*, red. M. Górka, Koszalin 2012, s. 55–56.

10 S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 15, http://www.annalesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2011/2011_01_kowalczyk_13_19.pdf (4.05.2021).

11 Por. *Siła, odwaga, solidarność. Upelnomocnienie jako skuteczna strategia przeciwdziałania przemocy wobec kobiet i dziewcząt i innej przemocy ze względu na płeć. Podręcznik dla organizacji i instytucji*, Kraków 2016, https://www.swsm.pl/files/standardy_antydyskryminacyjne/Upelnomocnienie_jako_strategia_przeciwdziaania_przemocy_wobec_kobiet_i_dziewczat.pdf (4.05.2021).

12 Por. Dziennik UE, <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2012:074E:0019:0034:PL:PDF> (4.05.2021).

Coraz częściej w relacjach biznesowych odkrywa się znaczenie tzw. solidarności biernej, także w obliczu komplikacji w wymianie usług, spłaty należności i pozostawania dłużnikiem. „Jeżeli chodzi o skutek prawny zdarzeń następujących między jednym z dłużników a wierzycielem, należy ogólnie odnotować dopuszczalność indywidualizacji położenia prawnego każdego z dłużników. Przyjmowano występowanie takich zdarzeń zwalniających, które dotyczą wyłącznie jednego z nich”¹³. Solidarność jest zasadą, która ułatwia życie i wpływa na pomyślność ludzkich umów i społecznych przedsięwzięć.

Solidarność jest celem, aby go osiągnąć, potrzebne są odpowiednie środki. „Można go osiągnąć nie poprzez dociekania, lecz za pomocą wyobraźni, imaginacyjnej zdolności dostrzegania w obcych nam ludziach cierpiących bliźnich. Solidarności nie odkrywa się dzięki refleksji, lecz stwarza się ją. Stwarza się ją poprzez uwrażliwienie nas na poszczególne przypadki cierpienia i upokorzenia obcych nam osób. Takie uwrażliwienie sprawia, że trudniej jest zbyć różniących się od nas ludzi stwierdzeniem: «Oni nie odczuwają tego tak jak my» albo «Cierpienie będzie istnieć zawsze, a więc dlaczego nie pozwolić im cierpieć?»”¹⁴. Solidarność wpisuje się w zasadę ludzkiego życia i współbywania z innymi. Zasadność i możliwości opowiedzenia się za innymi osobami staje się koniecznością. Uniwersalność solidarności jako wartości moralnej i postawy życiowej możliwa jest dzięki męstwu. „Męstwo jako opiekuńcza cnota moralna wymaga od człowieka częstego stawania do walki w obronie jednych ludzi przeciw innym, którzy z tamtymi walczą”¹⁵. Solidarność realizująca się w życiu ludzkim jest obowiązkiem stawania po stronie atakowanych. Solidarność oprócz zasady i powinności ludzkiej jest także zadaniem.

Solidarność jako zadanie

Odpowiedzialność za inne osoby realizuje się poprzez uczestnictwo w życiu społecznym. „Solidarność powstrzymuje się niekiedy przed przejmowaniem czyichś obowiązków, gdyby to oznaczało naruszenie tej odpowiedzialności. Chodzi o to, że każdy człowiek musi najpierw sam przyjąć odpowiedzialność za siebie, a dopiero wtedy, kiedy sam sobie nie radzi powinno mu się pomóc.

13 M. Berek, *Solidarność bierna w stosunkach dłużników z wierzycielami*, s. 16, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/42769/Berek_Solidarnosc_bierna_w_stosunkach_dluznikow_2014.pdf?sequence=2&isAllowed=y (4.05.2021).

14 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. Popowski, Warszawa 2009, s. 17.

15 *Ruch solidarności wobec stanu wojennego. Antynomia wartości*, red. M. Jabłoński, J. Sadowski, Kraków 2012, s. 73.

Odpowiedzialność w duchu miłości oznacza bowiem, że nie można nikogo zniewalać, niszczyć jego możliwości osobistego rozwoju, że nie można odbierać mu szansy własnej odpowiedzialności za siebie¹⁶. Solidarność jest więc obowiązkiem osobistym, w jego wypełnianiu bez wyraźnych przesłanek nie należy wyręczać. Istnieje jednak pewien rodzaj solidarności jako zadania, które jest związane z przemianami społecznymi.

Za często dzisiaj używa się słowa solidarność. „Dzisiejsze nadużywanie terminu «solidarność» nie wydaje się wynikiem ekspansji więzi solidarności, lecz raczej wyrazem jej wyjątkowo silnie odczuwanego deficytu. Tęsknimy za poczuciem bliskości, przynależności i związanego z nimi bezpieczeństwa, a tęsknotom tym towarzyszy niepewność odnośnie kształtu przyszłości¹⁷. Zmieniający się świat i pewnego rodzaju przyspieszenie często wypełnia „udawana solidarność”, która nie jest zadaniem, ale zbywaniem¹⁸.

Mimo to idea o tożsamości człowieka jako bytu realizującego się zadaniowo istnieje w różnych systemach i zorganizowanych społecznościach. „W nauce społecznym Kościoła solidarność określa się jako zasadę ontologiczną i powinnościową. Zapisana jest bowiem w rozumnej naturze człowieka jako konsekwencja jego społecznej natury. Ludzka natura pełna jest potencjalności, możliwości, talentów, które należy rozwijać [...]. Istota życia społecznego polega zatem na «dawaniu i braniu»¹⁹. Zadanie bycia solidarnym polega więc na wytwarzaniu i odbieraniu pewnych nieskonkretyzowanych dóbr, które mają wnosić coś nowego i osobistego w budowanie świata.

Wymiana pewnych zmiennych jest zatem kluczem na realizację zadania, które wynika z solidarności. „Wymiana ta może dokonywać się między osobami, między jednostką a grupą oraz odwrotnie – między grupą a jednostką. W tych trzech wymiarach człowiek obdarowuje i jest obdarowany, świadczy pomoc i z tej pomocy korzysta. W nich realizuje się solidarność, która jest konsekwencją jego społecznej natury²⁰. Solidarność jest zatem częścią ludzkiej natury i konstrukcji społecznej. Nieleżenie od rodzaju wymiany następującej przekaz pewnych działań, wartości czy inicjatyw twórczych.

W każdej ludzkiej społeczności pojawiają się powinności i zadania, jakie członkowie tych społeczności mają wypełniać i realizować dla dobra całości:

16 J. Nagórny, *Odpowiedzialni za przyszłość*, Lublin 2007, s. 279–280.

17 *Solidarność i kryzys zaufania*, red. J. Kołtan, Gdańsk 2014, s. 147.

18 Por. *Solidarność i kryzys zaufania*, dz. cyt., s. 147.

19 *Solidarność. Ludzie i idee*, red. M. Górka, Koszalin 2012, s. 54–55.

20 *Solidarność. Ludzie i idee*, dz. cyt., s. 55.

„Każdy członek wspólnoty jest odpowiedzialny z jej dobro wspólne i zarazem każda wspólnota jest współodpowiedzialna za powodzenie poszczególnego człowieka. Powodzenie jednostki i dobro wspólne wzajemnie się warunkują. Nasze powinności można więc rozważać w trzech wymiarach, w których realizowane jest dobro jednostek i społeczeństwa:

- w wymiarze jednostkowym «Ja»–«Ty»;
- w wymiarze jednostka–społeczeństwo;
- w wymiarze społeczeństwo–jednostka”²¹.

Osoba realizuje się zatem na różnych polach aktywności jednostkowej, społecznej i wielowymiarowej. Solidarność jest przejawem obecności człowieka i realizacji jego zadań wobec innych. „Co więcej: jest warunkiem niezbędnym autentycznego bycia człowieka w tej specyficznej siatce relacji, jaką stanowi społeczność. W tym znaczeniu osoba niesolidarna nie należy w pełni do wspólnoty ludzkiej, nie uczestniczy w niej [...]. Na bycie solidarnym składają się dwie postawy. Pierwsza to właśnie postawa solidarności, druga – sprzeciwu [...]. Solidarność i jak cień idący za nią sprzeciw. Awers i rewers tej samej postawy – postawy człowieka uczestniczącego w sposób autentyczny we wspólnocie. Musi on być w każdej chwili gotów – jako obywatel, pracownik czy mieszkaniec osiedla – do stanięcia solidarnie po czyjejś stronie lub zaprotestowania w obronie kogoś albo czegoś. Mowa tu o stronie potencjalnej raczej niż aktualnej życia społecznego. Chodzi o gotowość działania”²². Bierność zatem wyklucza zadaniowość. Warunkiem realizowania solidarności jest praca na jej rzecz i świadomość tego, że bez niej nie ma mowy o zaistnieniu postawy związanej z wartościami ogólnoludzkimi. Solidarność staje się coraz bardziej istotna w kontekście problemów społecznych i narastania zagrożeń związanych z bezpieczeństwem²³.

Solidarność globalna

Bezpieczeństwo i ład w sensie globalnym zawierają w sobie wysiłki na rzecz wsparcia środowiska naturalnego i solidarności z ekologią, a także ekonomiczne rozdysponowanie środków wobec wyzwań jakie stawia przyszłość. Mimo,

21 *Solidarność. Ludzie i idee*, dz. cyt., s. 55.

22 W. Chudy, *Cztery postawy*, „Forum Akademickie”, <https://forumakademickie.pl/fa-archiwum/archiwum/98/2/artykuly/25-felieton.htm> (5.05.2021).

23 Por. *Bezpieczeństwo człowieka a solidarność*, red. E. Jarmoch, A. Świdorski, I. Trzpił, Siedlce 2013, s. 9 (Monografie, 142).

że jesteśmy podzieleni, do granic wypierania siebie wzajemnie to jednak tęsknimy z jednością²⁴. Rośnie świadomość wzajemnej odpowiedzialności za siebie i losy innych ludzi. „Obecnie – zauważa papież – w następstwie «rosnącej świadomości współzależności między ludźmi i narodami» solidarność stała się «postawą moralną i społeczną». W tym momencie solidarności nie można już pomylić z «nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich». Przeciwnie, jest to «mocna i trwała wola» angażowania się na rzecz «dobra wspólnego», czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za «*wszystkich*»²⁵. Świadomość tej postawy była już wcześniej przedmiotem badań naukowców. Świadomość społeczna wyznacza zarówno postawy ludzkie, jak i codzienne sposoby interpretowania świata²⁶. Dzięki interpretacji zawierającej budowę solidarnego ładu społecznego możliwe jest balansowanie i równowaga między tym, co indywidualne, a tym, co wspólnotowe²⁷.

Globalne rozumienie powiązań ze światem obliuguje do pamięci o obowiązkach wobec innych osób, do których mamy dostęp na całym świecie. „Solidarność wewnątrzspołeczna i solidarność międzynarodowa są konieczne, gdyż wymaga tego współzależność współczesnego świata: gospodarcza, kulturowa, polityczna i religijna. Realną alternatywą solidarnego współdziałania osób i państw jest atomizacja życia społecznego, a nawet jego anarchizacja [...]. Etyczny aspekt solidarności domaga się «skutecznego poszukiwania właściwych instytucji oraz właściwych mechanizmów» dla efektywnego współtworzenia dobra wspólnego społeczeństw²⁸. Solidarność globalna przypomina o nieprzemijającej wartości drugiego człowieka, którą odnaleźć można w twarzy, która nie jest statystyką i wymyka się typologii²⁹. Ze względu na globalizację podkreśla się wpływ i współzależność ludzi i narodów, zwłaszcza w obszarach ekonomii, kultury, polityki i religii³⁰.

24 Por. G. Ryś, *O bliskości. Jak żyć razem w podzielonym świecie*, Kraków 2021, s. 93.

25 B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej od Ewangelii do cywilizacji miłości*, https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/kns_wyklady_o8.html (4.05.2021).

26 Por. I. Krzemiński, *Czy Polska po Solidarności? Treści świadomości społecznej i postawy ludzi*, Warszawa 1989, s. 4.

27 Por. *Braterstwo i pacyfizm a demokracja*, red. A. Kryniecka, T. Mędzelowski, Białystok 2015, s. 87.

28 S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 15, http://www.annalesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2011/2011_01_kowalczyk_13_19.pdf (4.05.2021).

29 Por. S. Randeria, *Solidarność w świecie globalnych powiązań*, w: *Solidarność, demokracja, Europa*, red. B. Kerski, J. Kołtan, Gdańsk 2020, s. 196.

30 Por. K. Ryczan, J. Ostrowski, L. Skorupa, T. Gorłowski, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 289.

Solidarność międzynarodowa jest obecna w działaniu, a mobilizacja miliona osób wpisuje się w rozumienie świata jako miejsca, w którym możliwy jest sprzeciw wobec wydarzających się problemów, tragedii itp. Przykładem jest działalność ludzi po zawaleniu się fabryk odzieżowych w Bangladeszu. „Oprócz składania podpisów, aktywiści z całego świata zorganizowali w geście solidarności z ofiarami tragedii serię happeningów i akcji ulicznych mających przekonać popularne marki do zagwarantowania bezpieczeństwa w fabrykach oraz do wypłaty odszkodowań poszkodowanym”³¹. Reakcje na wydarzające się w świecie wydarzenia możliwe są dzięki solidarnej komunikacji społecznej. To globalne podejście do człowieka i jego praw oraz przywilejów, a także wychylenie ku innym powoduje, że w przestrzeni komunikacji możliwa jest solidarność.

Komunikowanie się globalne jest okazją do okazywania globalnej solidarności. „A każda komunikacja interpodmiotowa jest ze swej natury nie tylko relacją, odniesieniem, przekazem, wymianą czegoś, informowaniem, procesem społecznym itp., ale jest również procesem komunikowania się osób, zawierającym elementy daru, do których możemy zaliczyć m.in.: charakter samego aktu darowania, intencję, motywację przekazu, otwartość i wolność przyjęcia daru, szeroko rozumianą wzajemną afirmację osób [...]. Zaufanie jest relacją komunikacyjną osób”³². Jest więc relacją związaną z solidarnością globalną, z zainteresowaniem międzynarodowym przekraczającym kontynenty i kilometry, a pozostającą w pełni ludzką możliwością dialogu i komunikowania solidarności, wsparcia oraz obdarowywania możliwą pomocą. Pomoc ta jest niekiedy obowiązkiem i funkcjonuje na zasadzie zobowiązania do uwzględnienia interesów innych, w tym do zapewnienia im wsparcia³³. Globalna „kultura solidarności” jest przejawem etyki gospodarowania światem i jego dobrami wraz z jego ograniczeniami. O „kulturę solidarności” upominał się m.in. Jan Paweł II. „Program kultury solidarności nie tylko był aprobatą Solidarnościowego ruchu, lecz adresowany jest do społeczeństw, które w pogoni za zyskiem i coraz bardziej wyrafinowaną konsumpcją stały się kolekcją zatimizowanych i zateimizowanych indywiduów. Kultura solidarności, uznająca realną partycypację, jest panaceum na alienację człowieka ze

31 *Globalna praca – globalna solidarność*, red. M. Huma, tłum. I. Bojadziejewa, Kraków 2013, s. 43.

32 M. Drożdż, *Komunikować ludzki etos*, Kraków 2018, s. 42.

33 Por. A. Potyrała, *Kryzys migracyjny 2015+. Między solidarnością a partykularyzmem*, Poznań 2019, s. 21.

wspólnoty”³⁴. Wspólnota globalna jest przestrzenią do zawalczenia o sprawy człowieka, ale także o sprawy, które z człowiekiem są związane i od niego zależą, jak na przykład ekologia czy bardziej humanitarne prawa i personalne traktowanie osób i ich interesów.

Solidarność międzyludzka i międzynarodowa jest naturalną cechą osób. Postęp rozumiany jako powiększanie dóbr przy jednoczesnym regresie społecznym niweczy ludzką solidarność³⁵. Rozumienie rozwoju jest współmierne z rozumieniem solidarności globalnej. Gdy jest rozwój, a jednostki przy tym cierpią, wtedy niweczą się zdolności natury ludzkiej, zaprzepaszczane są obszary konieczne dla właściwego funkcjonowania osób, jak uwzględnienie wymiaru społecznego, kulturowego, duchowego, ekonomicznego wraz z odpowiednim podziałem środków potrzebnych do życia.

Globalne zapatrywanie solidarności wynika z istoty tej postawy (wartości, zadania) i możliwych działań, które można wybudować na jej bazie.

Podsumowanie

Nie istnieje jedna definicja solidarności. Dostępne są nam różne ujęcia rzeczywistości kryjącej się pod tym terminem. Interpretacje idą wedle zapatrywań danego przedmiotu badań lub też autorów z danych dziedzin.

Interdyscyplinarne podejście pozwala na korzystanie z dorobku innych nauk, a także na dialog z tymi naukami. Różne gałęzie wiedzy i naukowcy reprezentujący różne dyscypliny rozwijają dyskurs o interesujące tematy i wnioski na temat solidarności.

Aby mówić o „człowieku w relacji do” należy zauważyć przestrzeń międzyludzką, międzypokoleniową, przestrzeń, w której ludzie stykają się ze sobą. Przestrzeń ta jest przestrzenią dialogu i potencjalną możliwością na solidarność. Przebywanie między sobą, współlistnienie – zarówno realne, jak i wirtualne, w aspekcie wspólnotowym, jak i indywidualnym – pozwala na wymianę i obdarowywanie. A komunikacja ta pozwala na rozumienie całej rzeczywistości jako tworzywa i niejako płótna dla solidarności.

Pojęcie solidarności opiera się na łacińskim słowie „solidus”, które zawiera w sobie postulat całości, niewzruszoności, stabilności, która pozwala na

34 *Etyka gospodarowania. Uniwersalizm Jana Pawła II i Solidarności*, red. T. Grabińska, M. Zabierowski, Wrocław 2009, s. 145.

35 *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, red. D. Dobrzański, A. Wawrzynowicz, Poznań 2006, s. 97.

budowanie. Gdy fundament jest stabilny i masywny, możliwe jest tworzenie. Gdy solidarność jest podłożem, możliwe jest traktowanie jej interdyscyplinarnie i wielowymiarowo.

Interdyscyplinarna solidarność związana jest z jej możliwościami. Solidarność – oprócz tego, że jest jedną z zasad ludzkiego życia – może stać się programem, zadaniem i może nabrać charakteru globalnego.

Laickie i chrześcijańskie zakresy rozumienia solidarności są ze sobą związane, ale różnią się pobudkami i źródłami do tworzenia przestrzeni i postaw solidarnych. Solidarność jest elementem postępu, ale także narzędziem. Jako narzędzie solidarność jest głosem sprzeciwu i postawą, która odnosi się do obrony zagrożonych osób i interesów tych osób.

Różne rodzaje solidarności odwołują się do przyszłości i działań, które w dalszej perspektywie mają na celu kształtowanie dobra wspólnego, partnerstwa, ładu społecznego, zabezpieczenia zasobów koniecznych do życia i rozwoju w bezpiecznych warunkach. Całościowe, integralne i interdyscyplinarne podejście do solidarności pozwala na odniesienie się do niej jako tworu, który jest ideą, działalnością człowieka, która wciąż się tworzy i zmienia.

Solidarność odnosi się do globalnego oglądu rzeczywistości. Pojawia się coraz więcej możliwości łączenia osób z różnych części świata i kultur, zatem można obecnie odwoływać się do solidarności całej ludzkiej rodziny. Solidarność jako program jest sposobem na rozwój ludzkich społeczności. Wszelkie idee laickie i chrześcijańskie domagają się realizowania solidarności jako programu, który można projektować i ulepszać.

Koncepcja solidarności jako zasady ludzkiego życia jest dynamicznym postrzeganiem osoby ludzkiej, jak i jej przyszłości, o którą rozgrywa się już teraz walka. A do walki tej konieczny jest program i jego realizacja. Solidarność i jej interdyscyplinarne wychylenie to przyczyny nabierania przez ludzkość mądrości, której celem jest współodpowiedzialność za innych.

Odpowiedzialność za innych nie pozwala na zarzucanie solidarności albo oddzielanie jej od miłości czy znajomości drugiego człowieka. Ksiądz profesor Wojciech Węgrzynek przypomniał w kolejnym dniu obrad, że solidarność domaga się „znajomości drugiego człowieka”.

Solidarność w rozumieniu interdyscyplinarnym jest rozumieniem solidarności jako pojęcia uniwersalnego i związanego z niezaprzeczalną godnością człowieka w jego relacjach międzyludzkich i międzynarodowych. Rozszerzanie granic dokonuje się także poprzez rozumienie wiary, która przekracza nasz krąg kulturowy i społeczny. Obecnie występują tendencje

mające na celu odrzucenie wszelkich uprzedzeń na rzecz innych osób. Pojęcie solidarności odwołuje się do postawy będącej wynikiem pewnego programu, ale także do wartości i korzyści wypływających z możliwości łączenia się i wymiany z innymi stanowiskami i reprezentantami innych punktów widzenia.

Solidarność jest pojęciem interdyscyplinarnym, wielowymiarowym, spotykanym w różnych kontekstach. Jest to termin, który łączy osoby bez względu na reprezentowaną dziedzinę naukową czy wyznanie, jest to zasada teoretyczna i praktyczna. Termin ten ma szerokie zastosowanie i jest powszechnie używany w przypadku wąskich zagadnień i opracowań.

Uniwersalność i powszechność zastosowania pojęcia solidarności w odniesieniu do problemów społecznych i porządku międzynarodowego pozwalają domniemywać, że korzystanie z dorobku wielu nauk i naukowców reprezentujących różne gałęzie wiedzy czyni je użytecznym, wielowymiarowym oraz ciekawym badawczo.

Na przykład interdyscyplinarne systemy przeciwdziałania przemocy czy stwarzania bezpieczeństwa wymagają solidarności wielu sektorów. Rys charakterystyczny to łączenie tego terminu z rzeczywistością zakładającą działanie lub rozpatrywanie teoretyczno-praktyczne jakiegoś problemu. Kierunek i cel solidarności zazwyczaj dotyczą tego samego podmiotu, jest nim człowiek, jego dobro, a także przedsięwzięcia i projekty mające na celu wszechstronne polepszenie jego sytuacji.

Solidarność jako pojęcie uniwersalne występuje w całej przestrzeni życia publicznego i jest różnie realizowane. Jako zasada życia społecznego, ekonomicznego, politycznego, międzynarodowego itd. generuje korzyści i nowe strategie działania. Działalność ludzka nacechowana solidarnymi przesłankami otwarta jest na tzw. dobro wspólne. Intencjonalne działania o charakterze wielowymiarowym przyczyniają się do budowania dyskursu naukowego.

Solidarność jako ontologiczna przesłanka człowieka obowiązuje wszystkie osoby i buduje społeczeństwa. Solidarność w ujęciu interdyscyplinarnym realizuje się w relacji do człowieka i wobec pewnych wartości. Jako pojęcie interdyscyplinarne używa się go nie tylko w odniesieniu do międzyludzkich solidarności, ale także wobec solidarności ze środowiskiem naturalnym. Jako aspekt prawny występuje w dokumentach Unii Europejskiej, gdzie pomimo wielokierunkowego wymiaru zakłada również odpowiedzialność za drugiego człowieka.

Interdyscyplinarna właściwość solidarności ujawnia się m.in. jako zasada partnerskiego działania, stanowi formę ludzkiego życia, rozpatrywana jest ze względu na studia z wielu dziedzin – od filozofii po szukanie etycznych postaw postępowania człowieka wobec rzeczywistości zarówno z perspektywy chrześcijańskiej, jak i laickiej.

Bibliografia

- Bełch K., *Katolicka nauka społeczna*, Kielce 2007.
- Berek M., *Solidarność bierna w stosunkach dłużników z wierzycielami*, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/42769/Berek_Solidarnosc_bierna_w_stosunkach_dluznikow_2014.pdf?sequence=2&isAllowed=y (4.05.2021).
- Bezpieczeństwo człowieka a solidarność*, red. E. Jarmoch, A. Świdorski, I. Trzpił, Siedlce 2013 (Monografie, 142).
- Braterstwo i pacyfizm a demokracja*, red. A. Kryniecka, T. Mędzelowski, Białystok 2015.
- Chudy W., *Cztery postawy*, „Forum Akademickie”, <https://forumakademickie.pl/fa-archiwum/archiwum/98/2/artykuly/25-felieton.htm> (5.05.2021).
- Debata Jana Nowaka-Jeziorańskiego, *O Solidarności*, https://bip.brpo.gov.pl/sites/default/files/broszura_debata_o_solidarnosci.pdf (5.05.2021).
- Dobrzański D., *Zasada solidarności. Studium z filozofii społecznej*, Poznań 2013.
- Drożdż M., *Komunikować ludzki etos*, Kraków 2018.
- Dziennik Unii Europejskiej, <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2012:074E:0019:0034:PL:PDF> (5.05.2021).
- Etyka gospodarowania. Uniwersalizm Jana Pawła II i Solidarności*, red. T. Grabińska, M. Zabierowski, Wrocław 2009.
- Globalna praca – globalna solidarność*, red. M. Huma, tłum. I. Bojadziejewa, Kraków 2013.
- Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, red. D. Dobrzański, A. Wawrzynowicz, Poznań 2006.
- Kowalczyk S., *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, http://www.annalesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2011/2011_01_kowalczyk_13_19.pdf (4.05.2021).
- Krzemiński I., *Czy Polska po Solidarności? Treści świadomości społecznej i postawy ludzi*, Warszawa 1989.
- Krzemiński I., *Solidarność. Niespełniony projekt polskiej demokracji*, Gdańsk 2013.
- Głosy w sprawie interdyscyplinarności. Socjologowie, filozofowie i inni o pojęciach, podejściach i swych doświadczeniach*, red. J. Kurczewska, M. Lejzerowicz, Warszawa 2014.

- Nagórny J., *Odpowiedzialni za przyszłość*, Lublin 2007.
- O solidarności wielką i małą literą pisanej*, red. M. Krzysztofiński, G. Ostasz, J. Stecko, Rzeszów 2019.
- Potyrała A., *Kryzys migracyjny 2015+. Między solidarnością a partykularyzmem*, Poznań 2019.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. Popowski, Warszawa 2009.
- Ruch solidarności wobec stanu wojennego. Antynomia wartości*, red. M. Jabłoński, J. Sadowski, Kraków 2012.
- Ryczan K., Ostrowski J., Skorupa L., Gorłowski T., *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Ryś G., *O bliskości. Jak żyć razem w podzielonym świecie*, Kraków 2021.
- Sadowski T., *Wielkopolskie Centrum Ekonomii Solidarności jako wzór działania partnerskiego*, Poznań 2012.
- Sandel M., *Tyrania merytokracji. Co się stało z dobrem wspólnym*, tłum. B. Sałbut, Warszawa 2020.
- Siła, odwaga, solidarność. Upelnomocnienie jako skuteczna strategia przeciwdziałania przemocy wobec kobiet i dziewcząt i innej przemocy ze względu na płeć. Podręcznik dla organizacji i instytucji*, Kraków 2016, https://www.swsn.pl/files/standardy_antydyskryminacyjne/Upelnomocnienie_jako_strategia_przeciwdziaania_przemocy_wobec_kobiet_i_dziewczat.pdf (5.05.2021).
- Solidarność, demokracja, Europa*, red. B. Kerski, J. Kołtan, Gdańsk 2020.
- Solidarność i kryzys zaufania*, red. J. Kołtan, Gdańsk 2014.
- Solidarność jako zasada działania Unii Europejskiej*, red. C. Mika, Toruń 2009.
- Solidarność. Ludzie i idee*, red. M. Górka, Koszalin 2012.
- Solidarność zasadą życia społecznego*, red. M. Krąpiec, Tarnowskie Góry 2000.
- Sorge B., *Wykłady z katolickiej nauki społecznej od Ewangelii do cywilizacji miłości*, https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/kns_wyklady_08.html (4.05.2021).
- Sowa J., *Solidarność 2.0, czyli demokracja jako forma życia*, Warszawa 2019.
- Teutsch A., *Siła, odwaga, solidarność. Upelnomocnienie jako skuteczna strategia przeciwdziałania przemocy wobec kobiet i dziewcząt i innej przemocy ze względu na płeć*, Kraków 2016.
- Waleszczuk Z., *Globalizacja solidarności. Solidarność odpowiedzią na wyzwania procesów globalizacji w świetle nauczania społecznego Jana Pawła II*, Wrocław 2006.
- Waleszczuk Z., *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II. Znaczenie pryncypium w świetle encyklik społecznych*, Kraków 2014.

Abstrakt


Solidarność jako pojęcie interdyscyplinarne. Różne szkice solidarności

Pojęcie solidarności występuje w wielu dziedzinach wiedzy, jednakże odnosi się do różnych znaczeń. Termin ten odnosi się do szeregu sensów i znaczeń, które mogą współistnieć i się uzupełniać. Interdyscyplinarność tego słowa pozwala na budowanie i szukanie inspiracji przez osoby zajmujące się odrębnymi zagadnieniami. Różne rodzaje solidarności mogą przyczyniać się do budowania: partnerstwa, dobra wspólnego, dialogu, ładu społecznego, wzajemnych odniesień czy zabezpieczenia zasobów koniecznych do życia i rozwoju. Solidarność rozumiana interdyscyplinarnie jest postawą globalnego rozumienia świata i wartości, przekracza różnice wynikające z kultury, rasy czy religii. Koncepcja solidarności związana jest z dynamicznym rozumieniem osoby i jej przyszłości.

Słowa kluczowe


solidarność, interdyscyplinarność, termin, postawa, pojęcie

Marek Błaszczuk

 <https://orcid.org/0000-0001-5518-0115>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Problem relacji międzypodmiotowych w egzystencjalizmie

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.03>

Celem artykułu będzie ukazanie specyfiki relacji międzypodmiotowych w szeroko rozumianej filozofii egzystencjalnej (egzystencjalizmie). Zaznaczymy, nawiązując do wybranych filozofów egzystencjalnych, że relacje międzypodmiotowe mogą przybierać charakter przedmiotowy (celem jest tutaj dążenie do „zawłaszczenia”, uprzedmiotowienia Innego), bezosobowy (celem jest tu konfrontacja jednostki z „anonimowym” społeczeństwem, zdepersonalizowanym „tłumem”) oraz osobowy (celem jest tutaj nawiązanie dialogu, trwałej komunikacji z Innym). Będziemy argumentować na rzecz tezy, że jednostka nie jest w stanie w pełni wyjaśnić samej siebie, swego miejsca i roli w świecie, nie konfrontując swej egzystencji z Innym (drugim człowiekiem). Samorozumienie możliwe jest bowiem na drodze rozumienia Innego.

Wywód podzielony będzie na cztery części. W pierwszej nakreślimy fenomen egzystencjalizmu, wskazując na jego genezę, specyfikę oraz najważniejszych przedstawicieli. Podkreślimy, że jest to nurt niejednorodny i programowo antysystemowy, akcentujący filozoficzną rangę ludzkiego sposobu bycia-w-świecie. Powiemy, że głównym przedmiotem zainteresowania egzystencjalistów jest człowiek i „sprawy ludzkie”, w tym poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens i cel ludzkiego życia. W drugiej przyjrzymy się Sartre’owskiej koncepcji relacji międzypodmiotowych, zwracając uwagę na ich przedmiotowy charakter. Zaznaczymy, że cechują się one dążeniem do uprzedmiotowienia Innego, a motorem ich realizacji jest walka i konflikt. Drugi człowiek jest tutaj traktowany jako ktoś, kto nieustannie zagraża naszej wolności; jego reifikujące spojrzenie generuje w nas niepokój, ograniczając nasze zdolności autokreacyjne. W trzeciej przedstawimy bezosobową relację jednostki do anonimowego społeczeństwa (Się), odwołując się do rozpoznania Martina Heideggera.

Się („nieokreślona mnogość”), wedle tego ujęcia, przyczynia się do tłumienia ludzkiej autentyczności, afirmując wyłącznie to, co nieproblematyczne, przewidywalne, powszechnie obowiązujące. W czwartej części, nawiązując do filozofii Gabriela Marcela, przybliżymy natomiast specyfikę osobowej relacji z Innym. Podkreślimy, że jej celem jest nawiązanie dialogu i porozumienia z drugim człowiekiem. Jego egzystencja nie tylko przy tym wymyka się uprzedmiotowieniu, ale i stanowi istotny punkt odniesienia w definiowaniu naszego własnego życia (bycia-w-świecie). Dzięki Innemu możemy bowiem realizować autentyczny sposób istnienia, osiągając wyższy poziom samorozumienia.

Fenomen egzystencjalizmu

Egzystencjalizm jest jednym z ważniejszych nurtów myśli współczesnej. Jego przedstawicielami – jak się najczęściej przyjmuje – są bowiem tacy filozofowie jak: Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir czy Albert Camus¹. Jego korzeni szukać można jednak już u Sorena Kierkegaarda i Fryderyka Nietzschego². Oni też poważnie uchodzą za jego prekursorów. Z egzystencjalizmem łączy się również filozofię Blaise’a Pascala³ oraz św. Augustyna⁴. Niektórzy badacze egzystencjalizmu jego genezy dopatrują się nawet w Starym Testamencie, przywołując duchowe rozterki Koheleta czy Hioba⁵. Sarah Bakewell nie pozostawia tu wątpliwości: motywy egzystencjalne można odnaleźć u „każdego, kto kiedykolwiek czuł się niezadowolony, zbuntowany bądź wyobcowany z jakiegokolwiek powodu”⁶. Egzystencjalizm jawi się więc jako filozofia wieczna i uniwersalna (*philosophia perennis*), dotykająca fundamentalnych

1 Na gruncie polskiej nauki za najszerzej zakrojoną antologię egzystencjalizmu uznać można wydaną w 1965 roku publikację *Filozofia egzystencjalna*, zredagowaną przez Leszka Kołakowskiego i Krzysztofa Pomiana. Znajdziemy w niej fragmenty dzieł takich filozofów jak: Søren Kierkegaard, Max Stirner, Friedrich Nietzsche, Max Scheler, Miguel de Unamuno, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Lew Szestow, Martin Heidegger, Nicola Abbagnano, Jean-Paul Sartre, Georges Bataille, Albert Camus oraz Maurice Merleau-Ponty. Por. *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.

2 M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 11.

3 M. Błaszczyk, *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny” (2017) nr 3, s. 149–162.

4 W. Kaufmann, *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*, New American Library, New York 1975.

5 M. Friedman, *The Worlds of Existentialism*, Random House, New York 1964.

6 S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*, przeł. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018, s. 9.

problemów człowieka⁷. Jest, jak mawiał Jaspers, „pewną postacią jednej, prastarej filozofii”⁸. Powyższe intuicje dobrze uchwycił Władysław Tatar-kiewicz, wedle którego „egzystencjaliści bywali zawsze”⁹.

Warto zaznaczyć, że egzystencjalizm jest nie tylko nurtem intelektualnym (filozoficznym), ale także pewną osobliwą formacją literacką i artystyczno-kulturową. Problematyka egzystencjalna szczególnie zaś obecna jest w twórczości takich pisarzy jak: Fiodor Dostojewski, Franz Kafka, Hermann Hesse, Witold Gombrowicz czy Edward Stachura. Dodajmy, że *Notatki z podziemia* Dostojewskiego uchodzą za znakomite wprowadzenie do tego ruchu myślowego¹⁰.

Egzystencjalizm nie jest zwartą doktryną czy systemem filozoficznym. Jest to bowiem nurt istotowo zróżnicowany i niejednolity, krytyczny wobec wszelkiej wiedzy naukowej, a zarazem daleki od formułowania „totalnych” sądów o ludzkim istnieniu. Niechęć egzystencjalistów do konstruowania systemów filozoficznych spowodowana jest właśnie świadomością niewystarczalności oraz nadmiernej abstrakcyjności kategorii intelektualnych, za pomocą których próbuje się opisać jednostkowe doświadczenie egzystencjalne. Jak wyzna Karl Jaspers: „Przekonałem się, że większość teorii filozoficznych, a i wiele naukowych, nie daje żadnej pewności. [...] to, co słynni uczeni podają w podręcznikach jako wiedzę naukową, często nie zostało krytycznie zweryfikowane i w rzeczy samej wcale nie jest pewne. Dostrzegałem czężą gadaninę, pozorne poznanie”¹¹. Możemy więc powiedzieć, że egzystencjalizm jest krytyką filozofii systemowej (filozofii esencji), bazującej w znacznej mierze na Kartezjańskim *cogito, ergo sum*. Stąd nie „myśl”, gloryfikowana przez krąg filozofów-racjonalistów, lecz „bycie” sytuuje się w centrum dociekań egzystencjalistów. Ich *credo* – trawestując słynne założenie Kartezjusza – zdaje się stanowić formuła „jestem, więc myślę”¹².

Egzystencjalizm, jak przekonuje Bakewell, to „bardziej nastrój niż filozofia”¹³. Poznanie egzystencjalne nie jest tym samym poznaniem czystym

7 M. Błaszczuk, *Rozmowy w kawiarni. O fenomenie egzystencjalizmu*, „Świat i Słowo” (2019) nr 2, s. 277–284.

8 K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, w: K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990, s. 159.

9 W. Tatar-kiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 397.

10 W. Kaufmann, *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*, s. 12–14.

11 K. Jaspers, *O mojej filozofii*, przeł. D. Lachowska, w: K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, dz. cyt., s. 60.

12 Por. P. Roubiczek, *Existentialism. For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1964, s. 8–9.

13 S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów*, s. 9.

(obiektywnym), pozbawionym emocji, jak zalecał Baruch Spinoza czy Georg Wilhelm Friedrich Hegel, lecz zrelatywizowanym do poznawczych filtrów człowieka jako egzystencji. Wszystko to, paradoksalnie, czyni egzystencjalizm swego rodzaju antyfilozofią. Paradoksalnie jednak, bowiem taki właśnie sposób filozofowania zdaje się być najbliższy źródłowemu pojęciu filozofii jako „myślenia zaangażowanego”. Słusznie Mikołaj Bierdiajew konstatuje, że filozofia egzystencji jest „bliska życiu, życiu bez cudzysłowu”¹⁴. W podobnym duchu, dodajmy, utrzymane są także wypowiedzi Lwa Szestowa¹⁵, Emmanuela Lévinasa¹⁶ czy Karla Jaspersa, akcentującego „nierozdzielność filozofowania i bycia człowiekiem”¹⁷.

Głównym przedmiotem zainteresowania egzystencjalistów nie jest podmiot transcendentny (abstrakcyjny, zaświatowy, zdepersonalizowany), lecz człowiek konkretny, „z krwi i kości”, który „rodzi się, cierpi, umiera – przede wszystkim umiera – który je, pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowiek, którego się widzi i słyszy”¹⁸. Mówiąc inaczej, egzystencjaliści – zarówno w swej twórczości filozoficznej, jak i literackiej – zwracają uwagę na fenomen jednostkowego doświadczenia egzystencjalnego („jedynie człowiek egzystuje”¹⁹), koncentrując się na problemach bezpośrednio związanych z ludzkim życiem.

Wspomnieliśmy wyżej, że egzystencjalizm jest nurtem niejednorodnym, programowo wręcz antysystemowym. Niezwykle trudno dokonać więc jego naukowej konceptualizacji. Można nawet odnieść wrażenie, że wszelkie jej próby nieuchronnie skazane są na porażkę, nie sposób bowiem wypracować ogólnej teorii ludzkiej egzystencji. Nie ma przy tym jednego egzystencjalizmu – mamy raczej do czynienia z wieloma filozofiami egzystencji (egzystencjalizmami). Niemniej jednak niekiedy wyróżnia się egzystencjalizm ateistyczny i chrześcijański²⁰, niemiecką filozofię egzystencji i francuski egzy-

14 M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 29.

15 L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Znak, Kraków 1993, s. 82.

16 E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 87.

17 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 1998, s. 87.

18 M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków, Wrocław 1984, s. 5.

19 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 320.

20 J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1998, s. 23.

stencjalizm²¹ oraz egzystencjalizm autoekspresji i egzystencjalizm filozofii²². Warto wszakże nadmienić, że są to klasyfikacje dość umowne, ponieważ nie wyczerpują one wszystkich możliwych interpretacji tegoż nurtu. Pozostawiając na boku kwestię trafności owych rozpoznań, nie można nie zauważyć, że wspólny egzystencjalistom jest pewien specyficzny „klimat myślenia”²³, przejawiający się w podejmowaniu zagadnień dotyczących konkretnej ludzkiej egzystencji, jej uwikłania w świat, własne bycie oraz międzypodmiotowe relacje.

Uprzedmiotowienie Innego

Relacja człowieka ze światem rzeczy, zdaniem Jeana-Paula Sartre’a, uchodzi za podstawową relację wewnątrzświatową. Wynika ona bezpośrednio z faktu, że jednostka jest „rzucana” w świat, że zawsze jest-już-w-świecie. Owo „rzucenie” ma charakter jedynie przypadkowy, nie ma tu więc mowy o jakiegokolwiek przyczynowości. O wyborze miejsca i czasu swoich narodzin nie zadecydowałem bowiem ja sam; nie ja też wybrałem warunki geopolityczne i środowisko rodzinne, które od momentu mego urodzenia stanie się „moje”. Świat, w którym przyjdzie mi wzrastać i się rozwijać, jest światem przeze mnie zastanym, zewnętrznym i ode mnie niezależnym. Niemniej jednak ów świat jest zawsze „ogłądany” przeze mnie, z mojej tylko perspektywy i z mojego punktu widzenia. W tym sensie zdaje się być do mnie całkowicie zrelatywizowany. Życie w nim oznacza natomiast konieczność permanentnego odnoszenia się do niego, bycia-w-nim, a co za tym idzie, nawiązywania relacji z napotykanymi w nim bytami.

Rzeczy, jak twierdzi Martin Heidegger, każdorazowo jawią mi się jako poręczne, mogę więc wykorzystywać ich funkcjonalność na własny użytek, „dostrajać” je do swoich potrzeb, zmagając się z oporem, jaki mi stawiają. Rzeczy zarazem pośredniczą w moim kontakcie z Innym, bowiem to właśnie

21 O. F. Bollnow, *Deutsche Existenzphilosophie und Französischer Existentialismus*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 2 (1948) H. 2/3, s. 231–243; O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1955; H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?*, w: H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 73–102; H. Arendt, *Francuski egzystencjalizm*, w: H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, dz. cyt., s. 105–112.

22 M. Siemek, *Nad egzystencjalizmem*, w: M. Siemek, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 205–213.

23 W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1972, s. 7.

przez ich pryzmat pierwotnie postrzegam drugiego człowieka²⁴. Heidegger przy tym konstatuje, dodajmy na marginesie, że ludzka egzystencja ma charakter „bycia-z” (współbycia). Oznacza to, że człowiek, będąc-w-świecie, nie istnieje w izolacji, lecz zawsze wspólnie z innymi ludźmi (*Mitsein*). Być na sposób *Dasein* znaczy więc być wraz z innymi, współegzystować: „Na podstawie tego *wspólnego* bycia-w-świecie świat zawsze jest już przede mną dzielony z innymi. Świat jestestwa to *współświat* (*Mitwelt*). Bycie-w to *współbycie* z innymi. Ich wewnątrzświatowe bycie-w-sobie ma charakter *współjesteństwa*”²⁵. W innym miejscu niemiecki filozof nadmienia, że „jestestwo jako bycie-w-świecie jest zarazem współbyciem z innym jestestwem”²⁶; „ponieważ do podstawowego ukonstytuowania jestestwa należy bycie-w-świecie, egzystujące jestestwo *jako bycie przy* wewnątrzświatowym bycie jest z istoty *współbyciem* z innymi”²⁷; „bycie-w-świecie jest współbyciem z innymi niezależnie od tego, czy i jak inni faktycznie współbytują”²⁸. Warto jednak pamiętać, że Heideggerowska wizja człowieka jest raczej monologiczna niż dialogiczna. Zwraca na to uwagę Martin Buber, zaznaczając, że pierwszorzędnym celem egzystencji, zdaniem Heideggera, nie tyle jest ukonstytuowanie ludzkiej wspólnoty (opartej o pryncypia dialogiczne), ile dążenie do samorozumienia i autentyczności („bycia sobą”). W tym sensie inni ludzie są niejako „podporządkowani” *Dasein*, stanowiąc obiekty (przedmioty), które ono stara się zrozumieć. Właściwe „bycie sobą” poprzedza tym samym dialogiczne współistnienie z Innym. Filozofia Heideggera, konkluduje Buber, nie ukazuje „jedności człowieka z człowiekiem”²⁹, lecz jednostkę samotną, zatroskaną o swoje bycie-w-świecie.

Sartre, nawiązując do rozpoznań Heideggera, podkreśla, że komunikacja z drugim człowiekiem jest zagadnieniem wtórnym wobec problemu jednostkowej wolności. Wolność jest bowiem centralnym przedmiotem jego

24 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 143–146. Szerzej na ten temat zob. H. Dreyfus, *Being-with-Other*, w: *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, ed. M. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 145–156; G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, s. 118–122; W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 98–100.

25 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 164.

26 M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 310.

27 M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 299.

28 M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 299.

29 M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 58.

filozoficznego zainteresowania, stanowi kluczowy warunek „bycia sobą”, autokreacji i samostanowienia³⁰. Autor *Bytu i nicości* przekonuje, że wolność jest wartością nadrzędną, nierozzerwalnie związaną z ludzką egzystencją: „Człowiek jest wolnością”³¹, „człowiek skazany jest na wolność”³². Tak rozumiana wolność – przy jednoczesnym zakwestionowaniu obowiązujących norm moralnych – niechybnie prowadzi do samotności („jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”³³). Człowiek Sartre’a, odrzucając istnienie Boga i tradycyjnego systemu aksjologicznego, jest „projektem przeżywanym subiektywnie”³⁴, a jego egzystencja (istnienie) nieustannie poprzedza esencję (istotę). Jak powie filozof: „Człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł. Człowiek jest nie tylko taki, jakim siebie pojmuje, lecz również taki, jakim chce być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnienie. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni”³⁵. Mówiąc najogólniej: człowiek jest głównym architektem swego życia – on też ponosi odpowiedzialność za jego przebieg. Wszelkie próby „usprawiedliwiania” swoich poczynań (np. poprzez odwoływanie się do „przeznaczenia”, fatum czy Bożego planu) są natomiast postrzegane przez Sartre’a w kategoriach „złej wiary”³⁶, a tym samym zanegowania swojej autentyczności, ontycznej wyjątkowości i indywidualności.

Człowiek Sartre’a, projektując swą egzystencję (jako byt-dla-siebie), konfrontuje się ze światem rzeczy (byt-w-sobie) oraz innymi ludźmi (byt-dla-Innego). Świat rzeczy, a więc otaczająca go rzeczywistość, charakteryzuje się przypadkowością, niezmiennością (ontologiczną trwałością) oraz „maszynowością”. Rzeczy (byty-w-sobie), mówiąc inaczej, nie posiadają (samo) świadomości, są statyczne, nieprzejryste (bo bez reszty wypełnione sobą) i w pełni obecne, „narzucające się”; są tym, czym są: „Byt-w-sobie nie ma

30 M. Błaszczuk, *Człowiek według Jeana-Paula Sartre’a*, „Przegląd Filozoficzny” (2019) nr 2, s. 39–52.

31 J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 38.

32 J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 39.

33 J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 39.

34 J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 27.

35 J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 26–27.

36 J. P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 83–112.

żadnego *wnętrza*, które przeciwstawiałoby się jakiejś *zewnątrzności*, i które byłoby analogiczne do jakiegoś sądzenia, jakiegoś prawa, jakiejś świadomości siebie. Byt-w-sobie nie skrywa żadnej tajemnicy: jest *masywny*³⁷. Byt-w-sobie jawi się więc jako swoista „synteza sobości” („siebie z sobą”), pozbawiona pierwiastka sprawczości (decyzyjności) oraz wymykająca się czasowości. Wprawdzie można go pomyśleć z perspektywy przeszłości lub przyszłości, jednak nie oznacza to, że traci on wówczas „pełnię swego bytu”, w tym swoją „masywność”. Jak konstatuje Sartre: „Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest”³⁸.

Byt-w-sobie jest także całkowicie przypadkowy, zbędny. Nie można go bowiem wyprowadzić zarówno ze sfery możliwości, potencjalności (charakterystycznej dla bytu-dla-siebie), jak i ze sfery konieczności (mogącej „przyśługiwać” jedynie Bogu). Myśl tę doskonale przedstawił filozof w powieści *Mdłości*, w której czytamy: „Zasadniczą sprawą jest przypadkowość. Chcę przez to wyrazić, że istnienie z samej definicji nie jest koniecznością. Istnieć to znaczy być tutaj, po prostu; rzeczy istniejące ukazują się, pozwalają się napotykać, ale nigdy nie można ich wywnioskować”³⁹. I nieco dalej: „Żaden byt konieczny nie może wytłumaczyć istnienia. Przypadkowość nie jest złudzeniem, pozorem, który można rozproszyć; to absolut, w konsekwencji doszła bezpodstawność”⁴⁰.

Byt-w-sobie zdaje się być przy tym podstawowym punktem odniesienia dla bytu-dla-siebie. To właśnie poprzez napotykanie w świecie przedmioty człowiek może poznać siebie samego, swoje egzystencjalne usytuowanie, które najczęściej objawia się doświadczeniem samotności, obcości i obrzydzenia („mdłości”). Człowiek, rozumiany jako byt-dla-siebie, jest zatem bytem, który „nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest”⁴¹. Jego istnienie wydarza się natomiast w przestrzeni współbycia (Heidegger mówi tutaj o fenomenie *Mitdasein*), odnosząc się do Innego („byt-dla-siebie odsyła do bytu-dla-innego”⁴²). W tym sensie egzystencja jest zawsze koegzystencją – relacja jednostki ze światem jest zarazem relacją z innymi bytami-dla-siebie: „Świat istnieje dla podmiotu, jawiąc się jego świadomości, a świadomość istnieje dla

37 J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, dz. cyt., s. 28.

38 J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, dz. cyt., s. 29.

39 J. P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 185.

40 J. P. Sartre, *Mdłości*, dz. cyt., s. 185.

41 J. P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 122.

42 J. P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 289.

siebie tylko przez mediację innych ludzi i rzeczy”⁴³. Co znamienne, Sartre zaznacza, że spojrzenie drugiego człowieka nas zniewala i reifikuje, ograniczając tym samym naszą wolność.

Radykalną konsekwencją ludzkiej wolności, która zdaniem Sartre’a ma wymiar absolutny, jest uprzedmiotowienie Innego. Chodzi tu nie tylko o postrzeganie go przez pryzmat roli czy funkcji, jaką pełni on w społeczeństwie, lecz także – a może właśnie przede wszystkim – o ujmowanie go jako poręcznego „narzędzia”, służącego do zaspokajania naszych potrzeb. Drugi człowiek nie jest tym samym traktowany w kategoriach indywidualnej i niepowtarzalnej osoby (egzystencji), lecz jedynie w kontekście „środka”, dzięki któremu możemy realizować własne projekty życiowe. Zasadniczym motorem stosunków międzyludzkich jest więc egoizm, walka i nieustanny konflikt. Uprzedmiotowienie jest przy tym procesem obustronnym: ja reifikuję Innego, Inny zaś reifikuje mnie. Ludzie, których napotykam, będąc-w-świecie, sprawiają, że czuję się zagrożony. Ich oceniające spojrzenia, ingerując w moją egzystencję, generują we mnie niepokój. Inny, jak pisze Sartre, „jawi się jako radykalne zaprzeczenie mojego doświadczenia, jest bowiem tym, dla kogo jestem przedmiotem, a nie podmiotem”⁴⁴. A skoro on redukuje mnie do rzeczy, ja odwzajemniam się tym samym: „Podczas gdy ja usiłuję wyzwolić się spod wpływu Innego, Inny próbuje uwolnić się ode mnie; kiedy ja staram się zniewolić Innego, Inny stara się zniewolić mnie”⁴⁵. Inny, jak nietrudno zauważyć, zagraża mej wolności. Gdy ulegam jego spojrzeniu, pozwalając się uprzedmiotowić, staję się jego niewolnikiem.

Dążenie do uprzedmiotowienia Innego przekreśla możliwość nawiązania z nim trwałej, satysfakcjonującej relacji, opartej na dialogu, szacunku, tolerancji czy solidarności. Jest natomiast konieczne, aby urzeczywistnić autentyczny sposób istnienia. Jeśli bowiem „oddam” swoją wolność w ręce

43 W. Gromczyński, *Świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 11. Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre’a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 202–220; H. J. Blakham, *Six existentialist thinkers*, Routledge & Kegan Paul, London 1956, s. 111–114; T. R. Flynn, *Sartre and the Poetics of History*, w: *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Ch. Howells, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 213–260.

44 J. P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 296.

45 Cyt. za M. Warnock, *Egzystencjalizm*, dz. cyt., s. 136. Por. M. Natanson, *The Problem of Others in 'Being and Nothingness'*, w: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, red. P. A. Schilpp, Open Court, La Salle, Illinois 1991, s. 326–344; M. Żelazny, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 338–347; J. Bukowski, *Problem Innego u Sartre’a*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” (1981) nr 3 (57), s. 142–151.

drugiego człowieka, sam dla siebie stanę się przedmiotem. Mogę więc albo zanegować siebie, afirmując Innego, albo dokonać jego neantyzacji, „odzyskując” siebie i swoją wolność. Harmonijna, bezkonfliktowa koegzystencja (współbycie) nie jest tym samym możliwa („piekło to inni”⁴⁶). Mówiąc inaczej, jeśli nie uprzedmiotowię Innego, on uprzedmiotowi mnie, odbierając mi prawo do autentyczności: „Wykluczam innego przez sam fakt bycia sobą; inny jest tym, kto mnie wyklucza, będąc sobą, i tym, kogo ja wykluczam, będąc sobą”⁴⁷. „W sposób absolutny każdy jest bytem-dla-siebie tylko o tyle, o ile staje w opozycji do innego. Właśnie wobec innego i przeciw innemu potwierdza swoje prawo do bycia odrębną jednostką”⁴⁸. Sartre nie ma wątpliwości, że „moim pierwotnym upadkiem jest istnienie innego”⁴⁹.

Wobec anonimowego Się

Relacje o charakterze bezosobowym ukazują jednostkę na tle ogólności (społeczeństwa), która stanowi swoistą, nieredukowalną „przestrzeń” jej egzystencji. Człowiek – wedle filozofów egzystencjalnych – stale bowiem konfrontuje się ze światem, w którym żyje, i społeczeństwem, do którego przynależy. Co znamienne, społeczeństwo (zbiorowość) jest tu postrzegane jako to, co „narzuca” jednostce określony styl życia, system wartości i sposób postępowania, afirmując jedynie to, co „bezpieczne”, a więc znane, wiadome, przewidywalne, powszechnie przyjęte i akceptowalne, co służy utrzymaniu pewności i „życiowego komfortu”⁵⁰. Martin Heidegger, używając zaimka Się (*das Man*), definiuje nawet społeczeństwo jako „nieokreśloną mnogość”, anonimową „opinię publiczną”, która usiłuje „opanować” to wszystko, co wydaje się dla niej „niewygodne”, co „zagraża” jej powszechnemu „bezpieczeństwu”. Się dąży przy tym do stłumienia tego, co w jednostce indywidualne, najbardziej własne, autentyczne. Się pragnie więc usytuować człowieka (*Dasein*) w „przeciętności” (*Durchschnittlichkeit*), odwracając jego uwagę od tego, co poza tę „przeciętność” wykracza. Jak konstatuje autor *Bycia i czasu*:

46 J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, w: J. P. Sartre, *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, PIW, Warszawa 1958, s. 176.

47 J. P. Sartre, *Byt i nicłość*, dz. cyt., s. 305.

48 J. P. Sartre, *Byt i nicłość*, dz. cyt., s. 306.

49 J. P. Sartre, *Byt i nicłość*, dz. cyt., s. 338.

50 M. Błaszczyk, *Poza sferę bezpieczeństwa, pewności i życiowego komfortu. O egzystencjalistycznej koncepcji człowieka*, w: *Bezpieczeństwo w Polsce i Europie. Wybrane aspekty*, red. G. Górski i in., Jagiellońskie Wydawnictwo Naukowe, Toruń 2019, s. 86–87.

„Używamy sobie i bawimy się, tak jak *się* używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak *się* patrzy i sądzi; równocześnie od suwamy się od *tłumu*, to jak *się* to zwykle robi; uznajemy za *oburzające* to, co *się* za oburzające uznaje”⁵¹. *Się* sprawia, że interpretujemy świat tak, jak „*się*” go interpretuje. Zapominamy wówczas o swojej autentyczności, oddalając się od samych siebie i innych ludzi.

Heidegger, charakteryzując „przeciętny” sposób bycia, mówi zarazem, że anonimowa „opinia publiczna” rozmywa poczucie indywidualnej odpowiedzialności, niwelując niepewność i niepokój towarzyszący ludzkim wyborom: „*Się* zdominowało wszelkie sądenie i rozstrzyganie, odbiera ono aktualnemu jestestwu odpowiedzialność. *Się* może niejako osiągnąć to, że *się* stale na nie powołujemy. Bez trudu może ono odpowiadać za wszystko, bo nie jest kimś, kto musiałby za coś ręczyć”⁵². Oznacza to, że *Się* odciąża czy też zwalnia jednostkę z odpowiedzialności właśnie dlatego, że jest bezosobowe i ogólne (abstrakcyjne, anonimowe, zdepersonalizowane). Nie jest ono bowiem człowiekiem „z krwi i kości”, konkretnym, niepowtarzalnym i samorozumiejącym się bytem, „rzuconym” w świat (w tę, a nie inną sytuację historyczną) oraz podejmującym tę czy inną decyzję na mocy swego wolnego wyboru. Jest ono raczej abstrakcyjnym konstruktem, pewną ogólną – zastaną przez człowieka w chwili jego „wrzucenia” w świat – strukturą społeczną, która znajduje swoje umocowanie w tym, co powszednie („przeciętne”), nierefleksyjne, „lekkomyślne i niefrasobliwe”⁵³. Podobne spostrzeżenia znajdziemy także u Sorena Kierkegaarda, odróżniającego „tłum” od „jednostki”⁵⁴. Tłum (Heideggerowskie *Się*), jego zdaniem, zwalnia jednostkę od odpowiedzialności, niwelując jej egzystencjalne niepokoje i lęki. Zdejmuje z niej „ciężar” osobistego zaangażowania, decydowania i ponoszenia konsekwencji swoich życiowych wyborów, umacniając nieautentyczny modus istnienia.

Mówiąc inaczej, bezosobowe *Się* oferuje człowiekowi „wewnętrzny spokój”, „duchową równowagę”, poczucie zakorzenienia we wspólnocie, harmonii oraz życiowy komfort. Owo poczucie bezpieczeństwa, przynależności do nieproblematicznego *Się*, dane jest mu jednak za cenę utraty autentycznego

51 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 175.

52 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 176.

53 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 176.

54 S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, przeł. A. Ściegienny, w: S. Kierkegaard, *Filozofia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 51–58.

sposobu istnienia, do którego realizacji – jako jednostka – jest on powołany. Się nie daje zatem jednostce żadnej ręką co do słuszności dokonywanych przez nią wyborów. Więcej nawet: do istoty Się należy upraszczanie, ujednolicanie oraz „zaciemnianie i zakrywanie” wszystkiego, co problematyczne, co przekracza sferę „przeciętności”. Opinii publicznej nie interesuje to, co nieznanne, niepewne i nieoczekiwane. A także to, co tragiczne, „wiązące”, wymagające gruntownego namysłu i osobistego zaangażowania, a przez to ontycznie najbliższe. Się nie wnika bowiem w sedno sprawy, dąży ono raczej do ukazania „przejrzystości” (a tym samym „przeciętności”) ludzkiej egzystencji. Jak zauważa Heidegger, akcentując „powierzchnowość” opinii publicznej: „To przede wszystkim ona rządzi wszelką wykładnią świata i jestestwa i ma we wszystkim rację – nie z powodu wyróżnionego i pierwotnego odniesienia w wymiarze bycia do *rzeczy*, nie dlatego, że dysponuje wyraźnie przyswojoną przejrzystością jestestwa, lecz z racji niewchodzenia *w istotę sprawy*, jako że jest niewrażliwa na wszelkie różnice poziomu i rzetelności. Opinia publiczna zaciemnia wszystko i tak zakryte podaje jako znane i każdemu dostępne”⁵⁵. Się dąży więc do utrzymania dotychczasowego, dominującego porządku społeczno-kulturowego, narzucając jednostce określone standardy właściwego bycia-w-świecie.

Można odnieść wrażenie, że bezosobowemu (anonimowemu) Się nie zależy, by poznać prawdę o ludzkiej egzystencji. Nie zależy mu również na tym, by poznać specyfikę relacji międzyludzkich, zbudowanych na dialogu, akceptacji i zrozumieniu. Wydaje się nawet, że kategoria „inności” pozostaje mu zupełnie obca. Się afirmuje bowiem to, co „znane”, przewidywalne i nieautentyczne, pozbawione indywidualności i wyjątkowości. Się nie jest „kimś”, z kim można nawiązać satysfakcjonującą komunikację egzystencjalną; jest raczej „bytem bez twarzy”, który jest „wszędzie i nigdzie”, nie ponosząc odpowiedzialności za promowaną wykładnię świata: „Im bardziej publicznego charakteru Się nabiera, tym mniej jest uchwytnie i tym bardziej skryte”⁵⁶. Heidegger wszakże dodaje, że autentyczny sposób egzystowania to bynajmniej nie całkowite odseparowanie się od Się („jestestwo jest najpierw Się i zwykle nim pozostaje”⁵⁷), lecz „usuwanie zakryć i zaciemnień”⁵⁸,

55 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 176.

56 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 177.

57 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 178.

58 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 178.

„zdzieranie masek, którymi jestestwo odgradza się od samego siebie”⁵⁹. Człowiek żyje więc autentycznie wówczas, gdy „na własny sposób odkrywa świat i przybliża go sobie, gdy otwiera samemu sobie swe właściwe bycie”⁶⁰. Warto zaznaczyć, że Heideggerowska jednostka jest w tym procesie osamotniona. Jej samotność ma zaś wymiar ontologiczny – nie znosi jej fakt współbycia z innymi ludźmi⁶¹.

Afirmacja Innego

Relacje międzyludzkie, jak przekonują personaliści i filozofowie dialogu, mogą wreszcie przybrać charakter osobowy. Osoba bowiem radykalnie różni się od przedmiotu (bytu-w-sobie), nie dając się zredukować do „świata rzeczy” (bytów materialnych). Jest „kimś”, a nie „czymś”⁶². Jak zauważa Emmanuel Mounier: „Osoba nie jest przedmiotem. Jest ona właśnie tym, co w człowieku nie może być traktowane jako przedmiot”⁶³. Osoby nie można tym samym poznać „z zewnątrz”, poprzez „chłodną” obserwację, lecz jedynie „od wewnątrz”, zgłębiając jej niepowtarzalność i swoistość: „Osoba nie jest najcudowniejszym przedmiotem świata, przedmiotem, który moglibyśmy poznawać z zewnątrz, jak inne. Jest ona jedyną rzeczywistością, którą poznajemy i zarazem tworzymy od wewnątrz. Wszędzie obecna, nigdy nie jest dana”⁶⁴. Mikołaj Bierdiajew, dostrzegając kryzys współczesnej antropologii filozoficznej, krytykuje natomiast pogłębiający się proces dehumanizacji i depersonalizacji. Człowiek, podkreśla, zatracą swoje miejsce w świecie,

59 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 178.

60 M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 178.

61 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 167, 178.

62 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001. Warto dodać, że „przeciwstawienie osoby i rzeczy jest podstawą filozofii personalistycznej”. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 89.

63 E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, przeł. E. Krasnowolska, Znak, Kraków 1964, s. 8.

64 E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz. cyt., s. 9. W trybie uzupełnienia przytoczmy jeszcze charakterystykę „osoby” zaproponowaną przez Bierdiajewa: „Osoba zawsze jest całością, a nie częścią, całość ta została dana wewnątrz istnienia, a nie w zewnętrznym świecie przyrody. Osoba nie jest przedmiotem i nie przynależy do zobiektywizowanego świata”. „Osoba nie jest przedmiotem, nie jest rzeczą, nie jest naturalną substancją, osoba nie jest także obiektywizacją życia psychicznego”, „w osobie ujawnia się nie świat rzeczy, a świat konkretnych żywych ludzi, żywych istot oraz ich egzystencjalnych relacji i kontaktów”. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 89.

„gubiąc” sens swojej egzystencji. Staje się zarazem coraz bardziej samotny, jego więzi z otoczeniem ulegają znacznemu nadwątleniu⁶⁵.

Zatroskanie duchową kondycją człowieka jako osoby jest także charakterystyczne dla filozofii egzystencjalnej Gabriela Marcela. Godzi się przypomnieć, że uchodzi on nawet za „najwybitniejszego przedstawiciela egzystencjalizmu chrześcijańskiego”⁶⁶; bywa też łączony z personalizmem i filozofią dialogu. Co ciekawe, sam Marcel określał swoją filozofię jako „neosokratyzm” lub „sokratyzm chrześcijański”⁶⁷. Charakterystyczna dla jego refleksji jest bowiem nie tylko krytyka abstrakcyjnych systemów filozoficznych, ale i nieustanne zapytywanie o egzystencję konkretnego człowieka. Filozofia Marcela, podobnie jak Sokratesa, zdaje się być filozofią duchowego rozwoju, zorientowaną na poszukiwanie sensu ludzkiego istnienia.

Marcel, chcąc przezwyciężyć postępujący kryzys człowieczeństwa, mówi o prymacie „bycia” nad „posiadaniem”, nadziei nad rozpaczą. Zaznacza, że byt ludzki winien być postrzegany i definiowany nie przez to, co „posiada”, „czym” się otacza (co wokół siebie gromadzi), lecz jedynie przez to, „kim” jest jako osoba. Rozróżnienie między „byciem” a „posiadaniem” stanowi bowiem fundamentalne zagadnienie Marcelowskiego filozofowania. „W gruncie rzeczy – powie francuski filozof – wszystko sprowadza się do rozróżnienia pomiędzy tym, co się *ma*, a tym, czym się *jest*”⁶⁸. „Być” znaczy więc dla Marcela tyle, co „przekraczać siebie”, „być w drodze”, a także „być z” (*coesse*), być w relacji z drugim człowiekiem. Mówiąc jeszcze inaczej: „być” oznacza „być ciągle więcej, ciągle głębiej, ciągle pełniej”⁶⁹. Jedyne człowiek – i tym różni się on od innych wewnątrzświatowych bytów (zwłaszcza zaś od Sartre’owskich bytów-w-sobie) – może bowiem świadomie przekraczać swoją egzystencję, doświadczając jej wyjątkowości. Marcela, jak widzimy, interesuje nie *sum*, lecz *sursum*; nie „jestem”, lecz „staję się”, „transcenduję siebie”, „rosnę w górę”, „dążę ponad siebie”. Celem człowieka jako osoby jest zatem

65 Por. M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

66 J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 96.

67 Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 25; G. Marcel, *L’homme problématique*, Aubier, Paris 1955, s. 72. Zob. także X. Tilliette, *Philosophes contemporains. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Desclée de Brouwer, Paris 1962, s. 9–10.

68 G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, PAX, Warszawa 1987, s. 240.

69 T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1987, s. 68. Por. T. Plużański, *Człowiek między ziemią a niebem*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977, s. 228–251.

wykroczenie poza siebie, poza własne „ja”, zwracając się w stronę Innego i nawiązując z nim relację dialogiczną.

Pełne dialogowe otwarcie się na drugiego człowieka możliwe jest natomiast dzięki „zaangażowaniu”, partycypacji w ludzkiej wspólnotocie. Dzięki niej jednostka nie tylko może przezwyciężyć swoje „wewnętrzne skostnienie”, ale i „porządek posiadania”, orientując się ku „porządkowi bycia”. Marcel przypomina, że egzystencja *ex definitione* jest koegzystencją. Inny pozwala mi bowiem poznać samego siebie, odsłaniając i aktywując te części mnie, na które przeważnie nie zwracam uwagi. Dzięki niemu mogę „być sobą”, realizując autentyczny sposób istnienia. Inny tym samym uczestniczy w mojej egzystencji, stanowiąc jej nieodłączny komponent. „Egzystencja jest od razu zwrócona ku drugiemu, partycypująca w drugim”⁷⁰; „drugi odsłania mnie dla mnie samego i pozwala mi być sobą: każdy z nas uczestniczy w byciu drugich, jest *utkany* z drugich”⁷¹. Spotkanie Innego, dodaje Marcel, nie oznacza tutaj uprzedmiotowienia ani „wyminięcia” go, lecz „bycie przy nim”, „bycie z nim”, współobecność⁷². Autentyczne spotkanie ma więc charakter osobowy. Co więcej, przynależy ono do sfery „tajemnicy”, a nie „problemu”.

Przypomnijmy: „problem”, zdaniem autora *Tajemnicy bytu*, jest takim zagadnieniem, które można racjonalnie, „chłodno” opisać i naukowo rozstrzygnąć – bez osobistego, egzystencjalnego zaangażowania poznającego. „Problem”, można powiedzieć, pojawia się zawsze „przed” człowiekiem, który dokonuje jego interpretacji. Mamy tu bowiem do czynienia z dychotomią przedmiotu, który jest właśnie problemem do rozwiązania, i podmiotu, który usiłuje dociec do jego sedna. „Tajemnica” z kolei sytuuje się „ponad” poznającą ją jednostką, angażuje jej najbardziej własne, intymne struktury egzystencjalne. W tym też sensie nie pozwala się zobiektywizować, a wszelka próba jej konceptualizacji skazana jest na porażkę. W „tajemnicę” człowiek jest bowiem na wskroś zanurzony; w konsekwencji podział na to, co przedmiotowe, i na to, co podmiotowe, traci tu zastosowanie. Jak podkreśla sam Marcel: „Problem jest czymś, co napotykam, co znajduje się w całości przede mną i co tym samym mogę określić i ograniczyć – podczas gdy tajemnica jest czymś, w czym ja sam jestem zaangażowany i co w konsekwencji daje się

70 K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1993, s. 44.

71 K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce...*, dz. cyt., s. 44. Szerzej na ten temat zob. A. Gielarowski, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 56–63.

72 Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, przeł. S. Ławicki, PAX, Warszawa 1965, s. 19.

pomyśleć wyłącznie jako sfera, w której rozróżnienie tego, co jest we mnie, i tego, co jest przede mną, traci swoje znaczenie i swoją wartość pierwotną. Podczas gdy autentyczny problem podlega pewnej odpowiednio przystosowanej technice, ze względu na którą się określa, to tajemnica z samej swej definicji transcenduje wszelką możliwą technikę⁷³. Mówiąc inaczej: „problem” dotyczy spraw, które nie są bezpośrednio związane z ludzką egzystencją, które zdają się być „na zewnątrz” niej. „Tajemnica” zaś jawi się jako „problem, który wykracza poza własne dane, przenika je i tym samym wykracza poza ramy zwykłego problemu”⁷⁴. „Problem” przynależy zatem do „sfery posiadania”, „tajemnica” natomiast do „sfery bycia”.

Spotkanie jest „tajemnicą”, ponieważ angażuje całą egzystencję spotykających się osób. W akcie komunikacji z Innym jednostka nie tylko przekracza siebie, stając się bardziej sobą, lecz także odsłania się jej wówczas „pełnia bycia”, która jest celem jej egzystencjalnej wędrówki, bycia-w-drodze. Człowiek, zdaniem Marcela, jawi się bowiem jako wędrowiec (*homo viator*), którego egzystencja nieustannie „transcenduje siebie”, „staje się” w horyzoncie czasowym. „Bycie w sytuacji” i „bycie w drodze” – powie francuski filozof – to „dwa uzupełniające się aspekty naszego losu”⁷⁵. Bycie ludzkie jest więc zawsze „byciem w drodze” (można by nawet rzec: pielgrzymowaniem), zmierzającym do urzeczywistnienia ontologicznej wspólnoty z Bogiem oraz innymi ludźmi⁷⁶. Warto przy tym zaznaczyć, że transcendowanie jednostki ku Bogu i wspólnocie osób jest możliwe jedynie dzięki nadziei⁷⁷. Jest ona odpowiedzią na „próbę”, która zdaje się być swoistym sprawdzianem jej człowieczeństwa, jej wewnętrznej siły w dążeniu do realizacji autentycznego życia.

73 G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1986, s. 100. „Gdy zajmuję się problemem – konstatuje Marcel w *Tajemnicy bytu* – staram się odkryć rozwiązanie, które stanie się powszechnym dobrem i w konsekwencji będzie mogło zostać ponownie odnalezione przez dowolnego człowieka”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 223.

74 G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1984, s. 72.

75 G. Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 154.

76 Por. A. Gielarowski, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, s. 91. Zob. także Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Kraków 2001, s. 85–107; K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, dz. cyt., s. 76–80.

77 Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 48. Marcel pisze nawet, że nadzieja jest „tworzywem”, z którego zbudowana jest ludzka dusza. Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 369. Szerzej na ten temat zob. S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 185–192.

Zakończenie

Powyżej ukazaliśmy fenomen egzystencjalizmu, wskazując na jego programową antysystemowość, „nienaukowość” i wieloaspektowość. Zwróciliśmy przy tym uwagę na fundamentalne cechy egzystencjalnego myślenia, jak choćby prymat egzystencji nad esencją, jednostki nad zbiorowością (społeczeństwem) czy subiektywności nad ogólnością. Przyjrzelśmy się także specyficze relacji międzypodmiotowych, nawiązując do filozofii Jeana-Paula Sartre’a, Martina Heideggera i Gabriela Marcela. Szczególnie interesująca wydaje się tu osobowa relacja z Innym – nie tylko bowiem umożliwia ona podjęcie dialogu z drugim człowiekiem, poznanie jego potrzeb, trosk czy światopoglądu, ale i odsłania pewną prawdę o nas samych, wpływając na nasze samorozumienie. Nie chodzi więc jedynie o to, że „człowiek w swoim byciu wywodzi się ze wspólnoty, jest obsługiwany przez nią i nakierowany na bycie wspólnoty”⁷⁸, lecz przede wszystkim o to, że nieustannie odnosi się on do „świata rzeczy” i innych ludzi, definiując tym samym swoją egzystencję. To właśnie dzięki tej konfrontacji może lepiej rozumieć samego siebie, swoje miejsce i rolę w świecie.

Relacje międzypodmiotowe, jak mieliśmy okazję zobaczyć, mogą przybierać różne formy. Mogą bowiem prowadzić do uprzedmiotowienia Innego (Sartre), realizowania swojej autentyczności na tle „anonimowego”, bezosobowego społeczeństwa (Heidegger), mogą wreszcie prowadzić do ukonstytuowania wspólnoty osób (Marcel). Można odnieść wrażenie, dodajmy w celu uzupełnienia, że ich charakter zdaje się być wypadkową napięcia między samotnością a wspólnotowością (solidarnością). Oznacza to, że filozofowie, którzy afirmują samotność, łącząc ją z autentycznym sposobem istnienia, pozostają sceptyczni (a czasem nawet krytyczni) wobec przekonania o społecznej naturze człowieka. Podejście to reprezentują Jean-Paul Sartre i Martin Heidegger. Filozofowie, którzy autentyczność ludzkiej egzystencji wiążą z byciem we wspólnocie, podkreślają natomiast, że bycie-w-świecie jest z zasady współbyciem (koegzystencją). Tego typu konstatacje znajdziemy u Gabriela Marcela i filozofów dialogu, akcentujących – by posłużyć się określeniem Karla Jaspersa – rangę komunikacji egzystencjalnej. Temu zagadnieniu warto jednak poświęcić osobne opracowanie.

78 A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Wydawnictwo UŁ, Wydawnictwo Punctum, Łódź, Warszawa 2014, s. 88.

Bibliografia

- Arendt H., *Czym jest filozofia egzystencji?*, w: H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 73–102.
- Arendt H., *Francuski egzystencjalizm*, w: H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 105–112.
- Bakewell S., *Kawiarnia egzystencjalistów*, przeł. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.
- Bierdiajew M., *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Blackham H. J., *Six existentialist thinkers*, Routledge & Kegan Paul, London 1956.
- Błaszczyk M., *Człowiek według Jeana-Paula Sartre'a*, „Przegląd Filozoficzny” (2019) nr 2, s. 39–52.
- Błaszczyk M., *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny” 3 (2017), s. 149–162.
- Błaszczyk M., *Poza sferę bezpieczeństwa, pewności i życiowego komfortu. O egzystencjalistycznej koncepcji człowieka*, w: *Bezpieczeństwo w Polsce i Europie. Wybrane aspekty*, red. G. Górski i in., Jagiellońskie Wydawnictwo Naukowe, Toruń 2019, s. 83–97.
- Błaszczyk M., *Rozmowy w kawiarni. O fenomenie egzystencjalizmu*, „Świat i Słowo” 2 (2019), s. 277–284.
- Bollnow O. F., *Deutsche Existenzphilosophie und Französischer Existentialismus*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 2 (1948) H. 2/3, s. 231–243.
- Bollnow O. F., *Existenzphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1955.
- Buber M., *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Bukowski J., *Problem Innego u Sartre'a*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” (1981) nr 3 (57), s. 142–151.
- Dreyfus H., *Being-with-Other*, w: *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, ed. M. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 145–156.
- Figal G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
- Flynn T. R., *Sartre and the Poetics of History*, w: *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Ch. Howells, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 213–260.
- Friedman M., *The Worlds of Existentialism*, Random House, New York 1964.

- Gielarowski A., *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Gromczyński W., *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Gromczyński W., *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 202–220.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 313–327.
- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Heschel A. J., *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Wydawnictwo UŁ, Wydawnictwo Punctum, Łódź, Warszawa 2014.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, w: K. Jaspers *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990, s. 80–162.
- Jaspers K., *O mojej filozofii*, przeł. D. Lachowska, w: K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990, s. 46–79.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 1998.
- Kaufmann W., *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*, New American Library, New York 1975.
- Kierkegaard S., *Jednostka i tłum*, przeł. A. Ściegienny, w: S. Kierkegaard, *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 51–58.
- Kossak J., *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.
- Levinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Luijpen W., *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1972.
- Marcel G., *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1986.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, PAX, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1984.
- Marcel G., *L'homme problématique*, Aubier, Paris 1955.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, przeł. S. Ławicki, PAX, Warszawa 1965.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995.

- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, przeł. E. Krasnowolska, Znak, Kraków 1964.
- Natanson M., *The Problem of Others in "Being and Nothingness"*, w: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. P. A. Schilpp, Open Court, La Salle, Illinois 1991, s. 326–344.
- Piecuch Cz., *Człowiek metafizyczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Kraków 2001.
- Plużański T., *Człowiek między ziemią a niebem*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977.
- Roubiczek P., *Existentialism. For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1964.
- Rymkiewicz W., *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Sarnowski S., *Zmierch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.
- Sartre J.P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1998.
- Sartre J.P., *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974.
- Sartre J.P., *Przy drzwiach zamkniętych*, w: J.P. Sartre, *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, PIW, Warszawa 1958.
- Siemek M., *Nad egzystencjalizmem*, w: M. Siemek, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 205–213.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Znak, Kraków 1993.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1993.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Terlecki T., *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1987.
- Tilliette X., *Philosophes contemporains. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Desclée de Brouwer, Paris 1962.
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków, Wrocław 1984.
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Żelazny M., *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011.

Abstrakt


Problem relacji międzypodmiotowych w egzystencjalizmie

Celem artykułu będzie ukazanie specyfiki relacji międzypodmiotowych w szeroko rozumianej filozofii egzystencjalnej (egzystencjalizmie). Zaznaczymy, nawiązując do wybranych filozofów egzystencjalnych, że relacje międzypodmiotowe mogą przybierać charakter przedmiotowy (celem jest tutaj dążenie do „zawłaszczenia”, uprzedmiotowienia Innego), bezosobowy (celem jest tu konfrontacja jednostki z „anonimowym” społeczeństwem, zdepersonalizowanym „tłumem”) oraz osobowy (celem jest tutaj nawiązanie dialogu, trwałej komunikacji z Innym). Będziemy argumentować na rzecz tezy, że jednostka nie jest w stanie w pełni wyjaśnić samej siebie, swego miejsca i roli w świecie, nie konfrontując swej egzystencji z Innym (drugim człowiekiem). Samorozumienie możliwe jest bowiem na drodze rozumienia Innego.

Słowa kluczowe

egzystencjalizm, relacje międzypodmiotowe, człowiek, egzystencja

Przemysław Zientkowski

 <https://orcid.org/0000-0003-1557-7569>

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Kategoria ojcostwa w koncepcji wybranych filozofów dialogu

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.04>

Kategoria ojcostwa sama w sobie jest bardzo ciekawa i do końca jeszcze nie zgłębiona. Jest bowiem w swej istocie – czy nawet w swojej strukturze – otwarta¹. Doskonale wiadomo, co kryje się pod pojęciem ojcostwo, znane są jego definicje. Z drugiej strony patrząc – każdy żyjący człowiek ma lub miał jakiegoś ojca. Zatem każdy potrafi chociażby intuicyjnie odpowiedzieć na pytanie, czym jest ojcostwo, czym objawia się, w jaki sposób się realizuje. Niemniej jest to kategoria – celowo używam tutaj tego słowa za Arystotelesem (grec. *kategorein* – orzekać) – otwarta. Otwarta w tym znaczeniu, że zmienna, podlegająca ewolucji i w zależności od środowiska, od kultury, od konkretnego społeczeństwa, od tego w końcu, kto „orzeka”, jest ona różnie interpretowana i rozumiana. W swoim artykule chciałbym przedstawić zarys tego, czym jest ojcostwo w koncepcji wybranych filozofów dialogu. Tu od razu należy wyjaśnić, dlaczego uważam, że jest to jedna koncepcja. Głównie dlatego, że u filozofów tych interpretowana jest w sposób szczególny i tożsamy. Można nawet powiedzieć, że konfesyjny. Z jednej strony wyznaniowy, ale również na swój sposób intymny i obnażający głębię przemyśleń autorów. Zakłada ona pewien osobliwy rodzaj relacji – ojca do dziecka i dziecka do ojca – wzorowanej na relacji Boga z człowiekiem. Relacja ta, choć jest odwrócona, jest wzorowana przeciwieństwo na *stricte* ludzkim schemacie, w którym głowa rodziny, ojciec, kocha swoje dzieci i stara się zaspokoić ich wszystkie potrzeby, a także wychowuje i poucza. Wpisuje się to w biblijne przedstawienie Stwórcy, który prócz podmiotowości, jaką nadaje człowiekowi, daje

1 Píše o tym: M. Lewicka, *Przemiany roli ojca we współczesnej kulturze. Implikacje pedagogiczne*, „Teologia i Moralność” 15 (2020) nr 1(27), s. 201–212.

mu coś więcej, jak doskonale opisuje to Franz Rosenzweig słowami: „Gdyby nie «Ty» moje «Ja» byłoby tylko bezosobowym «to»”², czyli zapewnia też stworzeniu niezbędne do życia warunki i dobra. Tym samym staje się odbiciem (w mojej interpretacji swoistego aktu solidarności Stwórcy i stworzenia, solidarności podyktowanej wspólnym interesem). Tym interesem jest z jednej strony wychowanie do wartości, a z drugiej po prostu miłość. Napisane jest w Księdze Powtórzonego prawa: „Pan Bóg Twój wychowuje ciebie” (Pwt 8, 5). I tak jak Bóg wychowuje człowieka poprzez przykazania oparte na prawie, na normach, tak każdy ojciec powinien wychowywać dzieci poprzez pouczenia, które przecież z tych samych praw czy norm moralnych pochodzą. I tak jak Bóg w wychowaniu kieruje się miłością, tak też i każdy ziemski ojciec winien kierować się miłością wobec swoich dzieci.

Przyjmuje się, że filozofia dialogu (czasem słusznie nazywana filozofią spotkania) dzieli się na trzy główne nurty. W pierwszym wyróżnia się dialogiczny paradygmat relacji Ja–Ty, w którym stanowi ona (owa relacja) o najistotniejszej konstytucji życia każdego człowieka. „Być to być postrzeganym” – mówił Berkeley. Dialogicy poszli jednak krok dalej – „być to być zagadniętym”, „być to być zapytany”. Przedstawicielami tego pierwszego nurtu są „ojcowie założyciele” filozofii dialogu: Martin Buber, Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig.

Drugi nurt opiera się na charakterystycznym przekonaniu o podzieleniu relacji Ja–Ty na dwie gałęzie: ontologiczną i metafizyczną. Tu przedstawicielem jest Emmanuel Lévinas. W relacji ontologicznej „Ty” zawsze jest redukowane do „Ja”. Zaś relacja metafizyczna to relacja Toż-Samego z Innym, gdzie ten Inny jest absolutnie Obcą jednostką dla Toż-Samego. Tym samym nie ma możliwości jakiegokolwiek redukcji Innego do Toż-Samego. W relacji tej, jak twierdzi Lévinas, spotkanie z drugim człowiekiem zawsze odbywa się w przestrzeni etycznej, w przestrzeni wartości, i w niej właśnie człowiek uczy się „bycia” wobec drugiego człowieka. To bycie jest zawsze relacją aksjologiczną, a jej podstawowym wymogiem jest wzajemność. Z tej wzajemności rodzi się solidarność, a ta umocowana jest na fundamencie spotkania z człowiekiem w jego twarzy. Twarzy odkrytej, bezbronnej, bez żadnej maski³.

Ostatni, trzeci nurt, określa się mianem filozofii dramatu, której twórcą i najwybitniejszym przedstawicielem jest ks. prof. Józef Tischner. W nurcie

2 F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 51.

3 M. Drwięga, *Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa*, „Logos i ethos” (2019) nr 1 (49), s. 81.

tym kładzie się nacisk na to, by dostrzec stosunek człowieka do świata i człowieka do drugiego człowieka. Relację człowiek–człowiek charakteryzuje związek dialogiczny, w którym naprzeciw siebie staje pytający i zapytany. Według Tischnera związek dialogiczny daje świadomość obecności drugiego człowieka, bowiem dzięki pytaniu człowiek wie, że obok niego jest drugi człowiek⁴.

Wyszczególniam na wstępie te trzy nurty, bowiem chciałbym przedstawić kategorię ojcostwa u wybranych przedstawicieli filozofii dialogu w taki sposób, by zaobserwować ciągłość, spójność i rozwój. Wybrałem zatem przedstawicieli każdego z nich. A będą tą: Ferdynand Ebner, Emmanuel Lévinas i ks. Józef Tischner.

Ferdinand Ebner

Obok tradycji greckiej istotnym korzeniem zachodnioeuropejskiej antropologii jest tradycja biblijna, dla której podstawowym faktem jest relacja dwóch podmiotów: człowieka i Boga. Miejsce greckiej relacji ja–kosmos zajmuje relacja ja–Bóg. W tradycji tej niezwykle mocno akcentowana jest wychowawcza rola obecności Boga pośród swojego umiłowanego ludu (w kontekście społecznym). Bóg jest jednak ze swoim ludem nie tylko jako prawodawca, przewodnik i wychowawca, ale również jako ktoś jest bliski, kto wzywa człowieka po imieniu⁵, kto jest ojcem kto wchodzi w relację, kto zagaduje do człowieka. To bycie zagadniętym jest bezpośrednią możliwością stania się „ty” dla innego „ja”, to możliwość wejścia w relację⁶. Jest to otwarcie się na Innego. „Człowiek mając słowo nakierowany jest na porozumienie z Drugim”⁷.

Na tym gruncie Ebner konstruował własną wizję wychowania w oparciu o indywidualne i subiektywne doświadczenie religijne⁸. Zauważa on, że to, że człowiek, gdy się modli, zwraca się do Boga bezpośrednio jako ojca, jest możliwością, którą sam Bóg celowo stworzył w człowieku, możliwością, która, pochodząc ze słowa w boskości jego początku, zawiera w sobie życie ducha i domaga się osobowej relacji z Bogiem. W modlitwie – w „dialogu z Bogiem” – słowo wraca tam, skąd przyszło. Kiedy człowiek w modlitwie

4 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 108.

5 J. Bagrowicz, S. Jankowski, *Pan Bóg twój, wychowuje ciebie*, Toruń 2005, s. 55.

6 K. Skorulski, *Słowo i pustosłowie*, „Przegląd Pedagogiczny” (2013) nr 1, s. 109.

7 K. Skorulski, *Poszukiwania początku dialogu: Ebner i Freire*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 485.

8 P. Kostyło, *Ferdynand Ebner i paradoks samotności*, „Paedagogia Christiana” (2015) nr 1 (35), s. 91.

wypowiada we właściwym sensie choćby tylko pierwsze słowa „Ojciec nasz”, wówczas – jak twierdzi Ebner – „niewypowiedziana tajemnica Boga” staje się słowem od strony człowieka, tak jak od strony samego Boga stała się ona słowem w życiu Jezusa, który uczył nas modlitwy „Ojciec nasz”⁹. Nie ulega wątpliwości, że w wizji tej Ebner dostrzega wzór relacji między ojcem a dzieckiem, pod którą podkłada zmienne „ja i ty”. Relacja ta jest jednak bardziej metafizyczna. Ebner bowiem, skupiając się na życiu duchowym, odrzucał wizję ojcostwa funkcjonującą w społeczeństwie. Píše o tym tak: „Dlaczego oddziaływanie życia i słowa Jezusa zostało już w załączku, na przykład w Listach Pawłowych, zafałszowane i stłumione? Być może dlatego, że wtedy, podobnie jak dzisiaj, ludzkość pozostawała pod władzą zasady ojcostwa, która nieraz sprzyjała władzy despotycznej. Wielkie przemiany, które najwidoczniej się zbliżają, przygotowują drogę pełnemu i właściwemu działaniu tegoż życia i słowa, w którym postanowione jest zbawienie człowieka w wieczności. Wszyscy idziemy naprzeciw rzeczywistości Chrystusa, nie wiedząc tylko, czy chodzi o bliższą czy dalszą przyszłość. Nie prawo macierzyństwa czy ojcostwa, nie prawo kobiety czy mężczyzny, lecz prawo człowieka i człowieczeństwa. Chcemy przestać w końcu być niehumanitarnymi ludźmi. Królestwo Boże przybliżyło się, czytamy w Ewangeliach, i być może wielki dzień królowania Boga w sercu człowieka nie jest już odległy”¹⁰.

W życiu duchowym bowiem dostrzegał Ebner jedynie sens życia. Wyjaśnia to na przykładzie koczowniczych ludów mongolskich, którzy swoją nieśmiertelność postrzegali całkowicie w życiu kolejnych pokoleń, w swoich dzieciach i wnukach. Ludów, u których nieśmiertelny jest ten, kto jest ojcem. Ebner nie waha się wskazywać jednak na błąd postrzegania, wynikający z perspektywy. Ta charakterystyczna dla ludów koczowniczych wiara w nieśmiertelność rasy jest dla Ebnera tylko biologiczną iluzją, wbudowaną w duchowość ludzkiej egzystencji. I choć zgadza się, że z jednej strony jest ona wymagana przez tę duchowość, to jednak z drugiej strony nie dopuszcza ona, by ujawniła się inna. Píše Ebner: „Narodzony na nowo w duchu odsunął od siebie wszelkie ojcostwo i chęć bycia ojcem i stał się dzieckiem – dzieckiem Boga, do czego Bóg stworzył go w swojej miłości przez słowo. Stać się

9 Por. F. Ebner, *Słowo i rzeczywistość duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 31.

10 F. Ebner, *Słowo i miłość. Aforyzmy 1931 i inne późne pisma*, tłum. K. Skorulski, Chojnice 2019, s. 135–136.

jak dzieci – tego domaga się od nas Ewangelia, a stajemy się nimi przez naszą wiarę w Chrystusa, przez wiarę w słowo, które stało się ciałem”¹¹.

Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas postrzega ojcostwo w kontekście religii w jakiej się wychował. Trzeba to wyraźnie zaznaczyć. Gdyby Lévinas był chrześcijaninem, nie byłoby problemu i jego twórczość byłaby prosta. Przecież to Jezus „pokażał nam Ojca”, Jezus nauczał, kim jest Ojciec, jaki jest Ojciec, a także o tym, wszystkich nas usynowił. Jednak Lévinas nie jest chrześcijaninem. Jest Żydem i to właśnie determinuje sposób postrzegania i myślenia o ojcostwie. Na temat ojcostwa u Lévinasa powstało już wiele tekstów, ja nie będę się do nich odnosił, chciałbym jedynie przedstawić, co u niego dostrzegłem.

W judaizmie możemy zauważyć dwa rodzaje ojcostwa. Z jednej strony to ojcostwo rodowe (społeczne), w Starym Testamencie czytamy wielokrotnie, że ojcowie nasi to Abraham, Izaak, Jakub itd. Słowem – te osoby, które sprawiały, że (na)ród Izraela trwa. Z drugiej zaś mamy też przykłady ojcostwa genetycznego. Widać to na przykładzie biblijnych rodowodów pieczołowicie spisanych na kartach Starego i Nowego Testamentu¹². Akcentuje się tym samym, że dla wyznawców judaizmu kwestia pochodzenia jest niezwykle istotna. Co ciekawe, obie formy ojcostwa są tak naprawdę odbiciem relacji Boga do człowieka. I obie są niemal identyczne, jeśli mówimy o efektach. Natomiast droga do nich jest już zupełnie inna. Co prawda w tym ojcostwie rodowym Pan Bóg to Ojciec i Stwórca (ojca Adama) – jest raczej surowy, sprawiedliwy, trzymający się litery prawa. Wychowujący i karzący ręką sprawiedliwości, ale jest to też dobry Ojciec, który dba o swoje dzieci, jeśli tylko one przestrzegają ustalonych czy też narzuconych norm. Ten Ojciec jest bardziej „toż-samy” niż „inny” do swoich dzieci. Bóg, który stworzył człowieka, stworzył go z materii (z prochu ziemi), to znaczy tak naprawdę stworzył go niejako z siebie (bo przecież sam najpierw z niczego wszystko stworzył). Napisane jest też: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz podobnego Nam”. A dalej: „Na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 26–27). Jest zatem bardziej tożsamy z tym, co stworzył, niż inny od tego. Ale Lévinas pisze: „Ojcostwo nie sprowadza się do przyczynowości (właściwie tylko do stworzenia P. Z.), która

11 F. Ebner, *Słowo i realności*, dz. cyt., s. 227.

12 Szerzej o tym: G. Ryś, *Skoro jest miłość*, Kraków 2021, s. 23–29.

w tajemniczy sposób obejmuje wszystkie jednostki i przez nie mniej tajemniczy skutek określa fenomen wspólnego losu”¹³. Nie sprowadza się do przyczynowości! Relacja ojcostwa to nie tylko akt stworzenia w sensie metafizycznym u Boga czy biologicznym u ludzi. To stworzenie (syna, dziecka) bierze się z Ojca, ale nie w kontekście materii, a w kontekście istoty. Na pytanie zatem, z czego Bóg stworzył człowieka, odpowiedź jest jedna: z siebie, czyli z miłości, ponieważ Bóg jest miłością (1 J 4, 16). Oczywiście możemy się zastanawiać, po co Bóg stworzył świat i ludzi, którzy nigdy nie będą tak dobrzy i tak doskonali jak On sam. Nie po to przecież, by świat ulepszać – to tak naprawdę nie miałyby głębszego sensu. Odpowiedź na to pytanie jest jedna: po to, by kochać.

Nie ulega zatem wątpliwości, że każda istota, która potrafi kochać, jest w jakiś sposób „tożsama”. I tak właśnie postrzegam u Lévinasa ten „fenomen wspólnego losu”. Nasz wspólny los związany jest Miłością. Tożsama do tego stopnia, że Bóg (miłość), który jest w nas, czuje się w nas lepiej, bardziej w siebie niż my sami. On nas stworzył z siebie, zna siebie zatem i nas lepiej niż my sami. My jesteśmy pełni lęków, niepewności, strachu, niedoskonałości, grzechów. Ale Bóg – Ojciec kocha nas i widzi w nas też doskonałość, widzi w nas siebie. Pisze dalej Lévinas, że „Ojcostwo nie jest przyczynowością lecz powołaniem do życia tego jednego bytu (*l'unicite*), z którym jedynność ojca jest jednocześnie tożsama i nietożsama”¹⁴. Ta wyjątkowość to właśnie odrębność, inność i owa nietożsamość. Spróbujmy przyjrzeć się tej kwestii z naszej ludzkiej, biologicznej perspektywy. Filozof dość płynnie do niej przechodzi, tłumacząc relację w kontekście czasu i wskazując, że „ojcostwo biologiczne jest tylko jedną z form tej relacji, w której czas dokonuje się w sposób źródłowy i która może oprzeć się na ludzkim życiu biologicznym, aby jednak trwać poza tym życiem”¹⁵. W kontekście trwania „po za tym byciem” daje się zauważyć kolejne bardzo ważne porównanie. Bóg jest nieśmiertelny, jest też poza czasem, natomiast ludzie funkcjonują w czasie. I ten czas dzieli na przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Według tego podziału też funkcjonuje ludzkie ojcostwo. Począwszy od przeszłości, w której pragnie się dziecka, poprzez terażniejszość, w której jest się razem z dzieckiem, aż po przyszłość, w której już nie będzie ojca, ale będzie on

13 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Eseje o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2014, s. 254.

14 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 254.

15 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 300.

trwać – zapewni sobie swoistą nieśmiertelność poprzez dziecko. Cytując Lévinasa: „W rozkoszy zarysowuje się już relacja z dzieckiem – pragnienie dziecka, będącego jednocześnie kimś innym, mną samym, pragnienia, które spełnia się w samym dziecku”¹⁶. Zaraz dalej dodaje: „Stosunek ojcostwa nie wyczerpuje się w tym, że ojciec posiada dziecko; ojciec odnajduje się w swoim synu: nie tylko w jego gestach, ale także w jego substancji i w jego niepowtarzalności. Moje dziecko jest obcym (Iz 49), który nie tylko do mnie należy, ale który jest mną”¹⁷. I jeszcze jeden fragment: „W ojcostwie, które sprawia, że pomimo ostateczności nieuchronnej śmierci Ja żyję nadal w Innym, czas, właśnie jako nieciągly, odnosi zwycięstwo nad starością i przeznaczeniem. Ojcostwo – sposób bycia innym, pozostając sobą – nie ma nic wspólnego ani z przekształceniem się w czasie, które nie może oderwać się od tożsamości tego co się w nim zmienia, ani z jakąś metempsychozą, w której Ja doświadczałoby tylko nowych wcieleń, nie stając się innym Ja. Tę nieciągłość trzeba podkreślić”¹⁸. To niezwykle skomplikowane, ale – jak sam Lévinas gdzie indziej zauważa – ojcostwo pozostaje wprawdzie tożsamością ze sobą, ale jest również różnicą w tej tożsamości, strukturą, której nie przewiduje logika formalna¹⁹. Filozof słusznie zauważa, że: „Syn przejmuje jedność i niepowtarzalność ojca, choć pozostaje wobec niego zewnętrznym: syn jest wyjątkowy, jest synem jedynym. Jedynym nie w sensie liczby. Każdy syn ojca jest jedyny, wybrany. W miłości ojca do syna spełnia się jedyna możliwa relacja z jedynością innego człowieka i w tym sensie każda miłość musi przypominać miłość ojcowską. [...] Syn jest jedyny dla siebie, ponieważ jest jedyny dla ojca. Właśnie dlatego, będąc dzieckiem, może nie istnieć na «własny rachunek». Ponieważ syn zawdzięcza swoją jedynność ojcowskiemu wybraniu, ojciec może go wychować, rozkazywać mu i wymagać posłuszeństwa”²⁰. Raz jeszcze wrócę do twierdzenia, że gdyby Lévinas był chrześcijaninem, jego nauka byłaby prostsza. Dzięki perspektywie judaizmu Lévinasa daje się jednak zauważyć u niego próbę rozwinięcia w kontekście metafizyki – ale też antropologii – tego, co tak bardzo do duchowości zawęził Ebner.

16 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 322.

17 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 323.

18 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 340.

19 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 322.

20 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 338.

Józef Tischner

Dopełniając prezentacji spostrzeżeń, należy zamknąć rozważania myślą ks. prof. Józefa Tischnera. Podejmuje on niejako to, co pozostawili po sobie Ebner i Lévinas. Rozwijają ich myśl i ustawiają w optyce etyki, a także pedagogizuje poprzez odwołania do teorii wychowania. Uznaje nasze ziemskie ojcostwo jako odbicie relacji Boga do człowieka, zresztą pięknie oddaje to słowami: „Skąd dziecko czerpie to rozumienie słowa ojciec? Czerpie z codziennych rozmów, ze spotkań ze swoim własnym ojcem. [...] Dziecko albo zrozumie, kim jest Bóg, albo nie zrozumie, w zależności od tego, z jakim styka się ojcem”²¹. To ojciec jest dla dziecka obrazem Boga. To wielkie zadanie i zobowiązanie tej trudnej roli. Tischner pisze o ojcostwie po części w duchu Lévinasa: „Ojciec to nie tylko ten, który daje życie, chroni życie, który karmi, ale także ten, który daje ufność i prawdę powiedziawszy, ten jest prawdziwym, rzetelnym ojcem, komu można ufać [...]. I Bóg Ojciec to jest ten, kto daje ufność”²². Należy zwrócić uwagę na tę ufność, na tę nadzieję, bo w niej też przecież dokonuje się „fenomen wspólnego losu”. Bez wątpienia każdy ojciec ma wobec swojego dziecka swoiste zobowiązanie. Tischner określa to mianem „powiernictwa nadziei”, suponując, że ojciec to ktoś, komu można zaufać, a zatem „powierzyć swoją nadzieję”. Parafrazując trochę wypowiedź Wojciecha Bonowicza, możemy powiedzieć: „W kim można znaleźć oparcie nie tylko emocjonalne, ale przede wszystkim egzystencjalne. Co stanowi fundament takiego oparcia? Mówiąc najprościej: przekonanie, że dla ojca jestem kimś, jestem coś wart. A to może się wyrazić tylko przez zaufanie płynące z jego strony. W ten sposób dochodzi do wymiany aktów zaufania: każda ze stron ufa, bo i jej zaufano. Obie zobowiązują się do wierności. Wierność jest kluczową zasadą ojcostwa”²³. Zaś wierność rodzi solidarność.

To ojcowskie „powiernictwo nadziei” w kontekście ufności jest relacją dwukierunkową i choć w pierwszym odczuciu możemy uznać, że nadzieje dziecka wobec ojca są raczej nadziejami utylitarnymi (czy mnie nakarmi, czy odzieje, czy wykształci, czy pobawi się ze mną), to w rzeczywistości ufność, jaką dziecko pokłada w ojcu, jest raczej aktem metafizycznym, aktem bardziej duchowym.

21 J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020, s. 210.

22 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 209.

23 http://www.tischner.org.pl/wojciech-bonowicz/praca_nad_ludzka_nadzieja (27.06. 2021).

Podsumowanie

W swoim artykule starałem się ukazać wizję ojcostwa u przedstawicieli filozofii dialogu. W powyższym należy zwrócić szczególną uwagę na fakt, iż podnosząc u nich kategorię ojcostwa jako odwzorowania relacji Boga do człowieka, można zauważyć odniesienie się do trzech cnót boskich. Przy okazji Ferdynanda Ebnera jest to wiara, Emmanuela Lévinasa można rozpatrywać w kontekście miłości, a ks. Józef Tischner sytuuje się w optyce nadziei. Choć jest to tylko interpretacja, uważam, że wiara, nadzieja i miłość – trzy cnoty, które definiują ojcostwo w filozofii dialogu – są też, jak zauważył nasz wielki rodak Jan Paweł II, drogą solidarności.

Bibliografia

- Bagrowicz J., Jankowski S., *Pan Bóg twój, wychowuje ciebie*, Toruń 2005.
- Brwięga M., *Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa*, „Logos i ethos” (2019) nr 1 (49), s. 65–87.
- Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006.
- Ebner F., *Słowo i miłość. Aforyzmy 1931 i inne późne pisma*, tłum. K. Skorulski, Chojnice 2019.
- Kostyło P., *Ferdynand Ebner i paradoks samotności*, „Paedagogia Christiana” (2015) nr 1 (35), s. 79–97.
- Lewicka M., *Przemiany roli ojca we współczesnej kulturze. Implikacje pedagogiczne*, „Teologia i Moralność” 15 (2020) nr 1 (27), s. 201–212.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Eseje o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2014.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1989.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012.
- Ryś G., *Skoro jest miłość*, Kraków 2021.
- Skorulski K., *Od ideologicznej samotności do dialogicznego spotkania: F. Ebner, L. Althusser, P. Freire*, „Forum Oświatowe” 26 (2014) nr 1 (51), s. 15–35.
- Skorulski K., *Poszukiwania początku dialogu: Ebner i Freire*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 481–497.
- Skorulski K., *Słowo i pustostowie*, „Przegląd Pedagogiczny” (2013) nr 1, s. 105–118.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020.

Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2002.

http://www.tischner.org.pl/wojciech-bonowicz/praca_nad_ludzka_nadzieja.

Abstrakt


Kategoria ojcostwa w koncepcji wybranych filozofów dialogu

Kategoria ojcostwa w koncepcjach filozofów dialogu interpretowana jest w sposób szczególny. Zakłada ona bowiem osobliwy rodzaj relacji ojca do dziecka, wzorowanej na relacji Boga do człowieka. Relacja ta prócz podmiotowości zawiera w swojej interpretacji swoisty akt solidarności, podyktowany wspólnym interesem. Tym interesem jest wychowanie do wartości. I tak jak Bóg „wychowuje” człowieka poprzez przykazania, tak każdy ojciec powinien wychowywać dzieci poprzez pouczenia. Takie wychowanie odbywa się jednak w niezwykłych okolicznościach całkowitego zaufania dziecka do ojca. Ufności, że to, co mówi, robi, daje ojciec, jest dobre, jest wartością. Najważniejszym jednak aspektem ojcostwa poruszanym przez dialogików jest kwestia tożsamości w relacji, która mimo że wymyka się logice formalnej, znajduje głębsze rozumienie w myśli judeochrześcijańskiej, w której ojcostwo jest relacją z obcymi, którzy choć pozostają odrębnymi bytami, przez zrodzenie są w szczególny sposób tożsami.

Słowa kluczowe


ojcostwo, wartości, zaufanie, tożsamość, solidarność, odpowiedzialność

Joanna Pierzga

 <https://orcid.org/0000-0002-1949-0949>

Akademia Ignatianum w Krakowie

Solidarność ironiczna i solidarność dyskursywna. Kilka uwag o miejscu solidarności w filozofii społecznej Richarda Rorty'ego i Jürgena Habermasa

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.05>

W tekście tym spróbuję udzielić zwięzłej odpowiedzi na pytanie, jak Jürgen Habermas i Richard Rorty rozumieją solidarność. Przedstawię pokrótce, jakie miejsce solidarność zajmuje w ich filozofiach oraz jaka relacja zachodzi między ujęciami solidarności obu filozofów. Zacznę od Habermasa, a później przejdę do Rorty'ego.

Habermas podejmuje temat solidarności w *Teorii działania komunikacyjnego*, w której pojawia się pojęcie integracji społecznej¹. W przypadku jego filozofii nie można jednak mówić o teorii solidarności, a jej pojęcie jest niejasne². Refleksję Habermasa nad solidarnością przybliży Dariusz Dobrzański³. Stwierdza on, że koncepcja solidarności u Habermasa jest koncepcją solidarności pozytywnej, która opiera się na empatii, wzajemnym przyjmowaniu ról, udanej socjalizacji w rodzinie oraz dyskursie.

Dobrzański zwraca uwagę, że u Habermasa ważne jest pojęcie socjalizacji⁴. Paradoks kryjący się w tym pojęciu polega na tym, że proces socjalizacji jest indywiduacją i uspołecznianiem zarazem. Model socjalizacji niemieckiego filozofa opiera się na działaniu komunikacyjnym i zbudowany jest w odniesieniu do filozofii społecznej Émile'a Durkheima, psychologii społecznej

1 Zob. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.

2 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności. Studium z filozofii społecznej*, Poznań 2013, s. 193.

3 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 189–253.

4 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 210.

George'a Herberta Meada i rozwoju moralnego Lawrence'a Kohlberga. Według Habermasa lingwistycznie mediowany proces socjalizacji i konstrukcji indywidualnej historii życia oddaje istotę procesu indywiduacji tożsamości. Jednostka tworzy swą tożsamość podczas socjalizacji, tworząc siebie w porozumieniu z innymi. Intersubiektywność uznania i samorozumienia pomaga jej stworzyć swą indywidualność. Podmiotowość zatem tworzy się dzięki zdolności do mówienia, słuchania i działania.

Zainteresowanie zagadnieniem form solidarności, czyli sposobów integracji społecznej, Habermas zaczerpnął od Durkheima⁵. Niemiecki filozof pojęcie świadomości zbiorowej Durkheima pogłębia o wymiar komunikacyjny. Habermas nazywa podwójnym sukcesem osiągnięcie Durkheima, który opisał sakralne korzenie moralnego autorytetu norm społecznych, dzięki czemu odróżnił reguły techniczne od reguł moralnych i wyjaśnił obowiązywanie tych kategorii. Teoria rozumu komunikacyjnego Habermasa jest odpowiedzią na pytanie Durkheima dotyczące trwałości relacji społecznych jako zsekularyzowanej moralności. Według Habermasa działanie komunikacyjne nie jest dość braną pod uwagę przez Durkheima instancją dokonującą rozdziału energii solidarności społecznej⁶. Modyfikując stanowisko Durkheima, Habermas wprowadza termin „świat życia” zamiast pojęcia świadomości zbiorowej. „Strukturalne zróżnicowanie systemów społecznych” zastępuje u niego natomiast „społeczny podział pracy”⁷. Habermas stwierdza, że Durkheim transformację od solidarności mechanicznej do organicznej charakteryzuje na trzech płaszczyznach: racjonalizacji obrazów świata, generalizacji norm moralnych i prawnych oraz postępującej indywidualizacji⁸.

Habermas przyjmuje za Maxem Weberem tezę o nowoczesnej racjonalizacji świata życia⁹. Zaznacza, że procesy abstrakcji przedmiotu religii i transcencji są obszarem racjonalizacji obrazów świata. Jego zdaniem Weber mierzy racjonalizację obrazów świata stopniem, w jaki zostaje przewyciężone myślenie magiczne¹⁰. Zracjonalizowany obraz nowoczesnego świata jest zmieniany przez racjonalną naukę, refleksyjne i krytyczne nastawienie wobec tradycji oraz ukierunkowanie na przyszłość. Uniwersalizacja prawa i moralności to

5 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 189.

6 Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 105.

7 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 190.

8 Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2..., dz. cyt., s. 149.

9 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 190.

10 J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1..., dz. cyt., s. 364.

zmiana, która ujawnia się przy omawianiu sfery prawa i norm moralnych. Indywidualny zasięg wolności – interpretacja i konieczność racjonalnego uzasadnienia – jest powiększany przez uniwersalizację norm moralnych. Poprzez uniwersalizację prawa dochodzi do jego „odczarowania”¹¹. W wymiarze racjonalizacji etycznej Habermas zwraca uwagę na Weberowską obserwację odczarowania w odniesieniu do interakcji między wiernym a Bogiem. „Im bardziej stosunek ten – pisze Habermas – wykształca się w czysto komunikacyjną relację między osobami, między indywiduum, które potrzebuje zbawienia, a pozaświatową instancją zbawczą, która wydaje moralne nakazy, tym ściślej jednostka może systematyzować swe wewnątrzświatowe relacje w abstrakcyjnej optyce moralności, której podporządkowani są albo jedynie wybrani, religijni wirtuozi, albo w jednakowy sposób wszyscy wierni”¹².

Większość teoretyków nowoczesności za jedno z najistotniejszych przejawów trzeciej płaszczyzny przejścia od solidarności mechanicznej do organicznej uznaje proces indywidualizacji, a wężiej – osobowej indywiduacji¹³. Indywiduacja jest technicznym terminem psychologii rozwojowej oznaczającym rozwój psychologiczny jednostki, którego celem ostatecznym ma być konstrukcja „jaźni”, czyli tożsamości. W filozofii dyskusję nad indywiduacją rozpoczęło prawdopodobnie wprowadzone przez Dunska Szkota pojęcie formy jednostkowej (*haecceitas*) czyniącej konkretne indywiduum określoną rzeczą lub osobą. Dla Habermasa znaczenie pojęcia indywiduum powinno być objaśniane w terminach etycznego samorozumienia „ja” w odniesieniu do „ty”¹⁴. Indywidualność może zostać osiągnięta jedynie przez kogoś, kto wie, kim jest i kim chce być. Indywiduacja wiedzie do autonomii podmiotu. Autonomia ta rozumiana jako możliwość refleksyjnego odniesienia podmiotu do siebie jest charakterystyczną cechą nowych form solidarności¹⁵. Świadomie konstruowanej autonomii nie bronią już tradycyjne wartości. Dawna integracja przez wiarę została zastąpiona przez kooperację i konsens, oparte na działaniu komunikacyjnym. Habermas zajmuje się znalezieniem podstaw dla nowoczesnej, zróżnicowanej formy solidarności. Jest to dla niego problem będący kwestią integracji społecznej, w której procesie dużą rolę odgrywa prawo karne i cywilne. Pojęcie działania komunikacyjnego jest u Habermasa

11 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 190.

12 J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1..., dz. cyt., s. 364.

13 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 207.

14 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 211.

15 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 191.

kluczowe w tej sprawie, gdyż ma wyjaśnić, jak współcześnie w społeczeństwie tworzy się indywidualna tożsamość. Jego uwaga koncentruje się wokół indywiduacji i roli komunikacji w projektowaniu indywidualnej podmiotowości. Według niego tożsamość dojrzała jest zdolnością nadawania ciągłości własnej biografii. W przekonaniu Habermasa indywidualność jest własnym osiągnięciem podmiotu¹⁶.

Autor *Teorii działania komunikacyjnego* uważa, że momentem założycielskim paradygmatu intersubiektywistycznego w antropologii filozoficznej jest na przykład wprowadzenie rozumienia podmiotowości opartej na komunikacji w psychologii społecznej Meada¹⁷. Podmiotowość jest tu rozumiana jako uczestnicząca w komunikacji, a nie jako wewnętrzna przestrzeń samoświadomości wypełniona własnymi przedstawieniami i dostępna za pomocą introspekcji. Wedle Habermasa podejście to eliminuje obiektywizujące nastawienie obserwatora, zastępując je performatywnym nastawieniem uczestnika interakcji. Idealna wspólnota komunikacyjna zapewnia – jego zdaniem – racjonalny ideał kształtowania woli oraz warunki dla niczym nieskrępowanego prezentowania siebie¹⁸. Performatywne nastawienie uczestnika interakcji polega na tym, że podmioty działania komunikacyjnego przyjmują postawę akceptującą bądź odrzucającą proponowane przez siebie w akcie mowy propozycje. Dotyczy ono sytuacji, w której podmiot przechodzi z roli obserwatora do roli mówiącego oraz słuchającego, ucząc się postrzegać siebie jako „*alter ego* swojego *alter ego*”. Treści normatywnych, które w paradygmacie świadomościowym były związane z rozumnym samoświadomościowym podmiotem, teraz należy poszukiwać w tym normatywnym stosunku *ego* i *alter*, które podejmują działanie komunikacyjne. Indywidualna tożsamość jednostki i tożsamość społeczeństwa w nowym, intersubiektywnym paradygmacie ujmowane są jako nierozdzielne elementy¹⁹. Postawy na „tak” lub „nie” wobec przedstawionej przez rozmówcę propozycji ugruntowane są w schemacie poznawczym podmiot–przedmiot oraz odniesieniu normatywnym, gdyż wypełnione są roszczeniami, które konstytuują prawidłowy tok interakcji²⁰.

16 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 191.

17 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 197.

18 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 198.

19 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 198.

20 Jak zauważa Dobrzański, Habermas wymienia cztery uniwersalne roszczenia ważnościowe, które wysuwają względem siebie rozmówcy: 1. Zrozumiałości wypowiedzi (przestrzegania podstawowych reguł używania języka); 2. Adekwatności jej części propozycjonalnej; 3. Słuszności lub

Można powiedzieć, że dla Habermasa milcząco zakładaną przez podmioty wiedzą użycia języka, a równocześnie zasobem i kontekstem działań komunikacyjnych, jest „komunikacyjny świat życia”²¹. Habermas opiera swe analizy świata życia na badaniach fenomenologicznych Alfreda Schutza, poszerzając je o kategorie perspektywy narratora²². Komunikacyjny świat życia cechują trzy momenty: nastawienie na porozumienie, oparcie działań komunikacyjnych na sprawdzonych więziach solidarności i kompetencji oraz wyrażająca się w praktykach narracyjnych „totalność”, „nieokreśloność”²³. Dodatkowo komunikacyjny świat życia, przez który Habermas rozumie społeczeństwo, wyrasta z trzech podstawowych idealizacji: przejrzystości komunikacji, niezależności kultury i autonomii działających²⁴. Jak zauważa Magdalena Żardecka-Nowak, według Habermasa do rewitalizacji świata życia przyczyni się usuwanie zakłóceń komunikacyjnych. Niemiecki filozof stworzył koncepcję niezakłóconej komunikacji, idealnej sytuacji rozmowy, w której aktorzy poszukujący wspólnej wiedzy kulturowej i racjonalnie motywowanej zgody oraz wspólnych definicji tworzą indywidualne tożsamości i budują solidarność wspólnotową²⁵.

Według Habermasa – w związku z przemianami historycznymi i zmianą paradygmatu – filozofia w XXI wieku ma być praktyczna. Przypada jej rola interpretatora mediującego między kulturą ekspertów a członkami codziennej praktyki, którzy potrzebują długofalowych planów²⁶. Funkcją filozofii praktycznej, która pokazuje deformację życia codziennego przez wiedzę ekspercką, jest emancypacja. Epistemologia, filozofia moralna, filozofia społeczna czy inne subdyscypliny filozoficzne mają w tym kontekście stać się naukami rekonstrukcyjnymi, podejmującymi interpretację z punktu widzenia uczestników interakcji i dyskursów. Przenoszenie milcząco zakładanych kompetencji użytkowników na poziom teoretyczny, ich ukazywanie i opisywanie, składa się na racjonalną rekonstrukcję, która ma być głównym zajęciem nauk rekonstrukcyjnych. Ich interpretacyjny charakter

stosowności; 4. Prawdopodobności mówiących. Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 226.

21 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 202.

22 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 203.

23 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 203.

24 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 204.

25 Por. M. Żardecka-Nowak, *Sfera publiczna jako przestrzeń swobodnej komunikacji – wokół koncepcji Jürgena Habermasa*, w: *Cechy – procesy – przebudowa. Przestrzeń publiczna we współczesnych systemach politycznych*, red. W. Paruch, P. Maj, T. Koziello, Rzeszów 2011, s. 58.

26 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 196.

– w przeciwieństwie do hermeneutyki – zawiera roszczenie do uniwersalności²⁷. Pomimo że racjonalne działania, moc argumentów i konieczność uzasadniania są związane z hipotetyzmem, przekraczają lokalne konteksty. Zdaniem Habermasa powiązanie dążenia do uniwersalizmu z hipotetyzmem może być traktowane jako nakaz rozumu pozbawionego oparcia w religijno-metafizycznym świecie i zróżnicowanych wartościach kultur. Habermas proponuje za uniwersalne postulatory przyjąć między innymi dyskurs jako procedurę oraz „zasadę uniwersalizacji”²⁸.

Warto wspomnieć, że metodą, jaką posługuje się Habermas w swoich badaniach, jest odrywanie własnego wyjaśniania od kontekstu, teoretyzowanie i stosowanie idealizacji, będącej eksperymentem myślowym i niezbędnym składnikiem działania społecznego o charakterze refleksyjnym²⁹. Racjonalność komunikacyjna obejmuje krytyczne, refleksyjne nastawienie wobec kontekstu. Habermas twierdzi, że wspólna płaszczyzna rozstrzygnięcia sporów między racjonalizującymi się w świecie jednostkami a różnicującymi się systemami powinna być zbudowana na komunikacji, której ideałem jest „przyjmowanie postawy innego”, co ma m.in. walor poznawczy³⁰. Ideał ten, będący także rodzajem testu, punkt wyjścia ma w dialogiczności sytuacji. Moralny punkt widzenia to dla Habermasa przyjęcie takiego stanowiska, z którego pytania moralne mogą być bezstronnie uzasadniane w wolnym nieskrępowanym dyskursie³¹. Dyskursem Habermas nazywa używanie kompetencji komunikacyjnej drugiego stopnia³². Poziom dyskursu to taka forma argumentacji, w której mówiący i słuchający tematyzują sporne roszczenia ważnościowe i próbują – za pomocą argumentów wyposażonych w racje – uznać je albo odrzucić. Habermas wyróżnia dyskurs teoretyczny, który dotyczy zdań przyporządkowanych obiektywnemu światu i prawdzie, oraz dyskurs praktyczny, dotyczący kwestii etycznych i moralnych. Dyskursy teoretyczne badają poprawność roszczeń na temat prawdy czy wyjaśniania, używając tych samych idealizacyjnych, refleksyjnych założeń i zawieszając kontekstualne właściwości działania³³. Dyskursy praktyczne dotyczą zasad, norm, wartości, które zakładane są wspólnie w interakcjach. Jeśli dyskurs

27 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 197.

28 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 197.

29 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 199.

30 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 202.

31 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 224.

32 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 224.

33 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 232.

praktyczny spełnia pewne warunki, jest dyskursem racjonalnym, czyli procedurą argumentowania, w której o rozstrzygnięciu sporu decyduje siła argumentów, a nie argument siły³⁴. Jego celem jest konsensus uczestników co do rezultatów. Według Habermasa solidarność wytworzona jest w ramach integracji społecznej przez działanie komunikacyjne, które w aspekcie dochodzenia do porozumienia pełni także funkcję służenia tradycji oraz reprodukcji wzorów kulturowych, a także wykształcenia indywidualnych tożsamości w kwestii socjalizacji. Koncepcja komunikacyjnej solidarności składa się z koncepcji dyskursu oraz mechanizmu „przyjmowania perspektyw”³⁵.

Habermasowska teoria racjonalności i racjonalnego działania umożliwia pokazanie, w jaki sposób wiedza społeczna używana jest dyskursywnie – przez dodanie czynnika refleksyjnego³⁶. Habermas wyjaśnia społeczne działania za pomocą współdzielonej wiedzy i rozumienia. Jego analizy nie są indywidualistyczne, lecz społeczne. Intencjonalne działania wyjaśnia on poprzez odniesienie do czegoś więcej niż subiektywnych przekonań i pragnień. Wyjaśnienia działania wobec innego człowieka muszą, jego zdaniem, odwoływać się zarówno do wyrażanych wprost powodów, jak i implicytywnych przesłanek i poglądów, aby uzasadnić konkretne działanie. Kontekst działania tworzą implicytywne założenia, badane i ukazywane przez teorie. Jak twierdzi Habermas, odróżnienie między dyskursywnym powodem wyrażanym *explicite* a implicytywnym „światem życia” jest konieczne³⁷.

Max Pensky zauważa, że punktem wyjścia Habermasa w *Teorii działania komunikacyjnego* jest teza, iż nowoczesne społeczeństwo pojęte jako historycznie ewoluujący system podlega procesom ustawicznej dyferencjacji, pojmowane natomiast jako świat życia ulega racjonalizacji oznaczającej brak oparcia w tradycji „metafizycznego myślenia”³⁸. Społeczna solidarność nie wynika już z normatywnego konsensusu świata życia. Uczestnicy świata życia muszą współcześnie liczyć na własne umiejętności komunikacyjne, racjonalne uzasadnianie swoich działań i rozumienie działań rozmówców. Codzienne sytuacje wymagają używania argumentów oraz rozróżniania między normatywną poprawnością, prawdziwością, subiektywną autentycznością a wyjaśnianiem obiektywnym do rozwiązywania problemów.

34 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 231.

35 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 230.

36 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 199.

37 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 200.

38 Por. M. Pensky, *The End of Solidarity. Discourse Theory in Ethics and Politics*, New York 2008, s. 15.

Intersubiektywne porozumienie może zostać osiągnięte tylko dzięki dyskursywnym środkom rozwiązywania problemów, wprowadzającym symetrię oraz wzajemność. Zdaniem Pensky'ego skromna koncepcja racjonalności komunikacyjnej Habermasa może skutecznie pośredniczyć między unifikującym roszczeniem rozumu a kwestionującą je ideą przypadkowości. Normatywna koncepcja świata społecznego, z którym jesteśmy połączeni poprzez formalne struktury słuchania i mówienia, jest zagwarantowana przez ufundowany w tych strukturach codziennej komunikacji rozum. Solidarność można streścić jako akty inkluzji przenoszone – poprzez uczucia, nastawienie osób i polityczne instytucje – z podstawowej lingwistycznej kompetencji w etos demokratycznych form życia społecznego³⁹. Innymi słowy, jest ona komunikacyjną udaną integracją społeczną, która łączy system i świat życia. Zdaniem Pensky'ego koncepcja solidarności u Habermasa jest wątkiem jego filozofii praktycznej łączącym proponowaną przezeń koncepcję teorii działania komunikacyjnego i filozofię prawa. Według niego koncepcja solidarności pozwala odnaleźć w tekstach Habermasa spójność i ciągłość oraz połączyć jego teorię dyskursu z rozległym obszarem debat etycznych i politycznych⁴⁰.

Kluczowe pytanie, jakie pojawia się w związku z kwestią solidarności, dotyczy tego, jak pogodzić sprawiedliwość z życzliwością⁴¹. Habermas podkreśla, że bez nieograniczonej wolności indywidualnej, by przyjmować normatywne roszczenia ważnościowe, żadne osiągnięte porozumienie nie może być naprawdę uniwersalne, a bez pochodzącej z solidarności empatii dla wszystkich – znajdujących się w danej sytuacji – żadna decyzja umożliwiająca konsensus nie może zostać podjęta⁴². Według Habermasa należy zrezygnować z indywidualistycznej perspektywy, która oddziela od siebie pojęcia sprawiedliwości oraz życzliwości, i przyjąć perspektywę realistyczną, interakcjonistyczną bądź dialogiczną⁴³. Wówczas wyjdzie na jaw, że zasada równego szacunku zostaje powiązana z solidarnością, a nie z życzliwością. Solidarność jako zasada zostaje wtedy ugruntowana w przekonaniu, że każdy jako osoba musi wziąć odpowiedzialność za drugą osobę, gdyż zachowanie

39 Por. M. Pensky, *The End of Solidarity...*, dz. cyt., s. IX.

40 Por. M. Pensky, *The End of Solidarity...*, dz. cyt., s. XI.

41 Por. J. Habermas, *Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning stage 6*, w: *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion Between Philosophy and the Social Science*, ed. T. E. Wren, Cambridge 1990, s. 224–251.

42 Por. J. Habermas, *Justice and Solidarity...*, dz. cyt., s. 246.

43 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 222.

integralności tożsamości jest naszym wspólnym interesem. Zdaniem Habermasa deontologiczna sprawiedliwość potrzebuje solidarności jako rewersu. Solidarność indywidualnych członków wspólnoty, w której są socjalizowani, jest wymagana, aby zabezpieczyć intersubiektywne związki wzajemnego uznania. Jej zadaniem jest troska o dobro członków wspólnoty. Sprawiedliwość natomiast dba o taką samą wolność dla poszczególnych osób. Ponadto solidarność gwarantuje utrzymanie integralności wspólnych form życia. Normy moralne muszą zabezpieczyć zarazem równe prawa i wolności dla jednostki, jak i dobra wszystkich członków wspólnoty. Solidarność, aby mogła stać się drugą stroną sprawiedliwości, musi zrzucić balast normatywności zakorzenionej w partykularnym świecie życia⁴⁴.

Dobrzański zwraca uwagę na to, że Habermas pozyskał koncept połączenia sprawiedliwości z solidarnością w wymiarze etycznym i społecznym z rozważań nad tradycją judeochrześcijańską, w której normatywność związaną z Chrystusem oraz drogą zbawienia, wyznaczoną znakami „naśladowania Chrystusa”, ustanawia Bóg osobowy⁴⁵. Według Habermasa każda osoba ma dwojakie komunikacyjne odniesienie do Boga: jako jeden ze wspólnoty wiernych oraz jako niezastępowalna jednostka. Zapośredniczone przez Boga moralne odniesienie do drugiej osoby z perspektywy solidarności i sprawiedliwości naznaczone jest strukturą komunikacyjną. Wiąż solidarności wiąże członków uniwersalnej wspólnoty wiernych. Sprawiedliwość natomiast wynika z niezastępowalności każdej jednostki i wynikającego z niej szacunku. Zgodnie z tradycją judeochrześcijańską solidarność i sprawiedliwość to dwa aspekty tej samej sprawy, które ujmują strukturę komunikacyjną z różnych punktów widzenia⁴⁶. Żardecka-Nowak zwraca uwagę na to, że – według Habermasa – gdy pytamy o definicję sprawiedliwości lub solidarności, znaczenie ma głos wspólnot interpretacyjnych, jakimi są kościoły jako elementy społeczeństwa obywatelskiego i spadkobiercy dziedzictwa kulturowego, do którego świeckie społeczeństwo nie miałoby bez nich dostępu⁴⁷. Habermas zaznacza, że solidarność wymaga zwracania się do religijnych członków społeczeństwa jako do równych członkom świeckim. Państwo powinno być wdług niego świeckie, ale nie społeczeństwo. Niemiecki filozof był przekonany,

44 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 223.

45 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 224.

46 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 224.

47 Por. M. Żardecka-Nowak, *Sfera publiczna jako przestrzeń swobodnej komunikacji – wokół koncepcji Jürgena Habermasa...*, dz. cyt., s. 65.

że przyznając większą rolę religii w społeczeństwie, wzbogaca projekt oświeceniowy i konsekwentnie afirmuje zasady wolności i solidarności⁴⁸.

Habermasowski projekt etyki dyskursu – podkreślający rolę solidarności – poszukuje perspektywy łączącej uniwersalizm zasad z partykularnością dobra⁴⁹. Kantowski imperatyw kategoryczny, będący wzorem dla Habermasa, staje się u niego procedurą moralnej argumentacji o charakterze dialogicznym. Moralności mają według Habermasa dwie zasady: sprawiedliwości i solidarności. Zasada sprawiedliwości postuluje równe prawa i szacunek, a zasada solidarności empatię jako gotowość „przyjęcia postawy innego” i troskę o pomyślność dzielących ten sam „świat życia” członków wspólnoty. Najważniejsze zasady etyki dyskursu to natomiast „zasada dyskursu”, która głosi, że „tylko takie normy mogą mieć roszczenia do obowiązywania, które mogłyby znaleźć zgodę wszystkich zainteresowanych jako uczestników praktycznych dyskursów”⁵⁰, jak również „zasada uniwersalizacji”, która głosi, iż „dana norma obowiązuje dokładnie wtedy, gdy przewidywane następstwa i skutki uboczne, które przypuszczalnie wynikną z jej powszechnego przestrzegania dla interesów i orientacji każdego z osobna, mogłyby być w sposób wolny od przymusu wspólnie zaakceptowane przez wszystkich”⁵¹.

Rdzeń solidarności u Habermasa konstituują dwa elementy, które wraz z elementem odnoszącym się do rdzenia sprawiedliwości (podkreślenie, że nikt z uczestników nie może być zmuszany do odpowiedzi twierdzącej) składają się na etykę dyskursu pojęcia racjonalnego konsensusu⁵². Po pierwsze przekonywanie wymaga znajomości słownika osoby przekonywanej. Po drugie zainteresowanie „powszechnością” strukturalizuje współpracę. Innymi słowy, związek między empatyczną troską o dobro jednostek a sprawiedliwością normatywnej grupowej kooperacji jest w solidarności nierozzerwalny. Warto zauważyć, że w ujęciu Habermasa jednostki muszą posiadać kognitywne umiejętności do abstrakcyjnej refleksji oraz konceptualizacji świata w ogólnych terminach, aby działać solidarnie.

Drugi z omawianych filozofów, Rorty, przekonuje, że solidarność jest moralną zasadą, którą należy kreować. Jego projekt moralnej solidarności

48 Por. M. Żardecka-Nowak, *Sfera publiczna jako przestrzeń swobodnej komunikacji...*, dz. cyt., s. 66.

49 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 232.

50 J. Habermas, *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 46.

51 J. Habermas, *Uwzględniając innego...*, dz. cyt., s. 54.

52 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 244.

zakotwiczony jest w liberalnych społeczeństwach demokratycznych⁵³. Habermas, posługujący się zasadą uniwersalizacji w etyce, jest przez Rorty'ego krytykowany podobnie jak wszyscy filozofowie, którzy normatywność uzasadniają, odwołując się do „rdzennej tożsamości” lub wewnętrznej „ludzkiej natury”⁵⁴. Marcin Kilanowski zauważa, że Rorty myli się, uważając, że Habermas poszukuje czegoś uniwersalnie ludzkiego we wnętrzu istot ludzkich. Niemiecki filozof wprawdzie pisze o bezwarunkowości i uniwersalności, ale nie w kontekście wspierania idei ahisterycznej natury człowieka, lecz w kontekście niezbędnych dla możliwości komunikacji jej warunków formalnych⁵⁵.

Autor *Przygodności, ironii i solidarności* wprowadza podział na to, co prywatne i to, co publiczne jako pragmatyczne narzędzie pomocne przy unikaniu konfliktów między jednostką a społeczeństwem. Sfera prywatna to obszar autokreacji i autonomii podmiotu, w którym dużą rolę odgrywa ironia natomiast sfera publiczna związana jest ze sprawiedliwością proceduralną i solidarnością⁵⁶.

Rozumienie ironii Rorty'ego różni się od rozumienia potocznego⁵⁷. Zadaniem ironii, według niego, nie jest zranienie czy urażenie kogoś, szyderstwo ani doprowadzenie do cynizmu, lecz rozwinięcie wrażliwości etycznej, obrona przed dogmatyzmem i „monopolizmem” jakiegoś języka finalnego. Z tego punktu widzenia solidarność ma podobne zadanie, gdyż rozszerzanie jej zakresu prowadzić ma do postępu moralnego. Dlatego zasadne wydaje się nazwanie solidarności u Rorty'ego ironiczną w doprecyzowanym przezeń sensie.

Rorty ironistami nazywa ludzi, którzy mając skłonność do filozofowania, wygrywają to, co nowe przeciwko staremu. Zaznacza on, że ironiści nie dokonują wyboru między słownikami w ramach uniwersalnego metasłownika, ani nie próbują dotrzeć do rzeczywistości przysłoniętej zjawiskami. Rorty pisze, że nazywa ich „ironistami”, gdyż „świadomość, że poprzez nowy opis sprawić można, iż każda rzecz będzie wyglądać dobrze bądź źle, oraz wyrzeczenie się prób sformułowania kryteriów wyboru pomiędzy finalnymi słownikami stawia ich w pozycji, którą Sartre nazwał «meta-stabilną»: nigdy nie są do końca w stanie traktować siebie poważnie, cały czas mają bowiem

53 Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 2009.

54 Por. D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*, dz. cyt., s. 246.

55 Por. M. Kilanowski, *Ku wolności jako odpowiedzialności*. Dewey, Rorty, Habermas o nowej jakości w demokracji, Toruń 2013, s. 224.

56 Por. M. Kilanowski, *Ku wolności jako odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 104.

57 Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Toruń 2012, s. 92.

świadomość, że słowa, za pomocą których opisują siebie, podlegają zmianie, stale pamiętają o przygodności i kruchości swych finalnych słowników, a przeto i swoich jaźni”⁵⁸. Zdaniem Rorty’ego myślicielem, który zapoczątkował tradycję filozofii ironicznej, był młody Hegel, a jego kontynuatorami Nietzsche, Heidegger i Derrida. Filozofowie Ci określają swój dorobek nie poprzez stosunek do prawdy, lecz do poprzedników⁵⁹.

Rorty twierdzi, że przeciwieństwem postawy ironisty jest postawa kierującego się zdrowym rozsądkiem metafizyka, który bagatelizuje niezliczone przykłady ludzkiego cierpienia, traktując je jako nieistotne w porównaniu z tym, co wieczne i naprawdę ważne. Według ironisty teorie filozoficzne odnoszą się do obszaru prywatności, stanowiąc środek do rozwijania własnego „ja”⁶⁰. Autokreacja to dla Rorty’ego jedyny możliwy pożytek, jaki może przynieść filozofia. W przeciwieństwie do Habermasa, amerykański pragmatysta nie sądzi, iżby teorie filozoficzne miały się przydać w polityce, ani że miarą ich wartości są płynące zeń konsekwencje polityczne czy społeczne.

Ironista pragnie uciec od przeszłości i tradycji, wciążyć na nowo ją opisując. Największym wyzwaniem i pretekstem do samorealizacji są dla ironisty dzieła filozoficzne, które na nowo przepisuje, zastępując odziedziczone przygodności własnymi. Ironiczność solidarności można więc rozumieć jako jej przygodność. Nie jest to solidarność opierająca się na autorytecie przeszłości czy przyszłości. Dziś solidaryzują się z tym, jutro z tamtym, w zależności od tego, jak silne uczucia kierują moją identyfikacją z daną osobą bądź osobami. Można odnieść wrażenie, że rządzi tym czysty przypadek, spod władzy którego ironista nie chce się wyzwolić, ale którym chce posłużyć się do tworenia siebie. Jedynym sędzią ocen moralnych ironisty jest on sam. Ironisty bowiem nie interesuje to, jak prezentuje się on światu, lecz jak prezentuje się sobie. Dla ironisty nie ma nic ważniejszego poza własnym „ja”, które opisuje. Dokonania ironisty zrelatywizowane są do czasu, miejsca i sytuacji, a jego definicji nie sposób sformułować⁶¹.

W ujęciu Rorty’ego przekonania światopoglądowe powinny zostać prywatną sprawą jednostki⁶². Jego zdaniem powinniśmy tworzyć utopijne projekty społeczne, ale nie wcielać ich w życie. W sferze publicznej musimy

58 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 2009, s. 123.

59 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność...*, dz. cyt., s. 130.

60 Por. M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Lublin 2003, s. 241.

61 Por. M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia...*, dz. cyt., s. 245.

62 Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 90.

kierować się pragmatycznymi kryteriami użyteczności. Według niego konieczne jest wprowadzanie reform społecznych oraz stałe ulepszanie mechanizmów demokracji liberalnej. Nie mają one żadnego z góry określonego celu, ale na nich opierają się demokratyczne mechanizmy ustanawiania woli powszechnej, które korzystają z perswazji, a nie z przemocy. Stąd ironista powściągliwie zachowuje się w stosunku do tradycji politycznej i społecznej. Nie ma zamiaru realizować własnej utopijnej wizji społeczeństwa, gdyż ma świadomość, że przekraczanie siebie i autokreacja są dobrym celem dla jednostki, ale nie dla społeczeństwa.

Według Rorty'ego solidarność jest utopijnym celem, przedmiotem wyobraźni, a nie faktem, który można odkryć. Jej moc zależy od tego, które podobieństwa i różnice z innymi uznajemy za znaczące. Rorty uważa, że nasze poczucie solidarności jest silniejsze, kiedy tych, wobec których okazujemy solidarność, uznaje się za „jednych z nas”, przy czym „my” to grupa węższa i bardziej lokalna aniżeli gatunek ludzki. Według niego solidarność to „zdolność do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie – zdolność do myślenia o osobach zdecydowanie różniących się od nas jako objętych zasięgiem «my»”⁶³. Rorty proponuje jednocześnie, aby rozciągnąć nasze rozumienie „my” na osoby, które wcześniej uważaliśmy za „ich”. Propozycja ta, charakterystyczna dla liberałów, czyli ludzi, którzy bardziej niż cokolwiek innego obawiają się bycia okrutnymi, nie znajduje oparcia w niczym głębszym aniżeli historyczne przygodności. Są to przygodności, które dały początek rozwojowi słownika moralnego i politycznego – typowego dla świeckich społeczeństwach demokratycznych Zachodu.

Rorty twierdzi, że głównym wkładem współczesnych intelektualistów w postęp moralny są szczegółowe opisy konkretnych, różnorodnych przypadków cierpienia i upokorzenia zawarte np. w powieściach lub pracach etnograficznych, a nie filozoficzne czy religijne traktaty. Sądzi on, że Kant myli się, uważając, że sposobem na rozwój instytucji demokratycznych i kosmopolitycznej świadomości politycznej jest wysuwanie na pierwszy plan nie litości dla cierpienia i wyrzutów związanych z okrucieństwem, lecz racjonalności i moralnej powinności. Zdaniem Rorty'ego Kant nie ma racji, gdy twierdzi, że szacunek dla „rozumu”, powszechnego rdzenia człowieczeństwa, jest

63 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, dz. cyt., s. 293.

jedyną pobudką, która nie zależy od przypadkowości zainteresowania czy historii. Rorty obwinia Kanta za to, że przeciwstawiając racjonalny szacunek uczuciom litości i wielkoduszności, sprawił, że te ostatnie wydały się wątpliwymi i drugorzędnymi pobudkami ku temu, by nie być okrutnym. Kant uczynił tym samym „moralność” czymś odrębnym od zdolności zauważania bólu i upokorzenia oraz utożsamiania się z nimi.

Dla Rorty’ego wzorem do naśladowania jest zmierzająca w kierunku niewymuszonego porozumienia tolerancyjna wspólnota naukowców. Instytucje i organizacje stworzone przez nich powinny być modelem dla innych środowisk. Rorty uważa, że spoiwem integrującym wspólnotę jest wolna dyskusja, a organizacje społeczne mają za zadanie stworzenie warunków do samorealizacji jednostek. Amerykański pragmatysta krytykuje Habermasa za to, że koncepcję solidarności opiera na uniwersalistycznych zasadach i nie chce być ironistą, lecz liberalistą. Rorty’emu utożsamienie się z ludzkością jako taką wydaje się wymysłem filozofów i nieudanym zabiegiem zeświecczenia idei zjednoczenia z Bogiem.

Ostrą krytykę stanowiska Rorty’ego przedstawia natomiast Norman Geras⁶⁴. Zakwestionowanie uzasadnienia, które odwołuje się do uniwersalności, powoduje brak podstaw dla twierdzenia Rorty’ego, że najgorszą rzeczą, jakiej mogą dopuścić się liberałowie, jest okrucieństwo.

Interesującą interpretację Rortiańskiego rozumienia solidarności przedstawia Szahaj, który określa ją jako solidarność negatywną, nawiązując do rozróżnienia Isaiaha Berlina na wolność pozytywną i negatywną⁶⁵. Oznacza to, że jest to solidarność, której motywem nie jest dążenie do z góry wyznaczonych celów, lecz unikanie czegoś, w tym przypadku cierpienia i poniżenia. Szahaj uważa, że uwolnienie pojęcia solidarności od metafizycznych podstaw, uczynienie jej sytuacyjną i wsparcie na przesłankach etnocentrycznych jest słuszne. Dostrzega jednak, że pozbawienie pojęcia solidarności metafizycznych założeń samo jest metafizycznym założeniem. Sprzeciwianie się cierpieniu czy poniżeniu innego człowieka zakłada brak zgody na urąganie ludzkiej godności, więc uznanie jej za wartość.

Spór filozoficzny między uniwersalistycznym a etnocentrycznym uzasadnieniem solidarności jest dyskusją o ogólnych zasadach, do których człowiek solidarny może odwołać się przy uzasadnianiu swoich działań. Wybór jest

64 Zob. N. Geras, *Solidarity in the Conversations of Mankind*, London 1995, s. 47–71.

65 Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość...*, dz. cyt., s. 89.

między powoływaniem się na światopogląd bądź religię a odwoływaniem się do codziennej praktyki.

Mimo że Rorty i Habermas inaczej uzasadniają solidarność, jest również coś, co ich łączy. Tym czymś jest przywiązywanie wagi do „kultury praw człowieka”⁶⁶. Oznacza ona dla nich argument na rzecz postępu moralnego oraz oręż w kształtowaniu opinii publicznej, mające na celu opór wobec okrucieństwa. Obaj myśliciele uznają solidarność za pewien konwencjonalny sposób radzenia sobie z konfliktami w docieraniu do porozumienia, z tą różnicą, że Habermas jako sposób uprawiania solidarności wybiera budowanie teoretycznej aparatury, a Rorty stawia na pobudzanie wyobraźni czytelników i uwrażliwianie ich dzięki literaturze. Odmienność ta wydaje się mało istotna w porównaniu z podzielanym przez nich pragnieniem budowania otwartej i solidarnej wspólnoty.

Bibliografia

- Dobrzański D., *Zasada solidarności. Studium z filozofii społecznej*, WN UAM, Poznań 2013.
- Geras N., *Solidarity in the Conversations of Mankind*, Verso, London 1995.
- Habermas J., *Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning "Stage 6"*, w: *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion Between Philosophy and the Social Science*, ed. T. E. Wren, The MIT Press, Cambridge 1990, s. 224–251.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2002.
- Habermas J., *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2009.
- Kilanowski M., *Ku wolności jako odpowiedzialności. Dewey, Rorty, Habermas o nowej jakości w demokracji*, WN UMK, Toruń 2013.
- Pensky M., *The End of Solidarity. Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press, New York 2008.
- Rorty R., *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, w: *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, red. S. Shute, S. Hurley, BasicBooks, New York 1993, s. 111–134.

66 Zob. R. Rorty, *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, w: *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, ed. S. Shute, S. Hurley, New York 1993, s. 111–134.

Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, WAB, Warszawa 2009.
Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, WN UMK, Toruń 2012.

Żardecka-Nowak M., *Sfera publiczna jako przestrzeń swobodnej komunikacji – wokół koncepcji Jürgena Habermasa*, w: *Cechy – procesy – przebudowa. Przestrzeń publiczna we współczesnych systemach politycznych*, red. W. Paruch, P. Maj, T. Kozięło, WUR, Rzeszów 2011, s. 50–68.

Żardecka-Nowak M., *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, WKUL, Lublin 2003.

Abstrakt


Solidarność ironiczna i solidarność dyskursywna. Kilka uwag o miejscu solidarności w filozofii społecznej Richarda Rorty'ego i Jürgena Habermasa

Kluczowym celem referatu jest odpowiedzieć na pytanie, jak Rorty i Habermas rozumieją solidarność oraz w jakim stosunku do siebie pozostają ich koncepcje solidarności. Solidarność u Habermasa może być rozumiana jako akty inkluzji, przenoszone z podstawowej lingwistycznej kompetencji i obecne ostatecznie w etosie demokratycznych form życia społecznego. Habermas rozumie solidarność jako udaną społeczną integrację, która łączy sferę świata życia oraz system. Dzięki solidarności można powiązać Habermasowską koncepcję teorii działania komunikacyjnego i filozofii prawa. Rorty natomiast zdaje się postrzegać solidarność jako niepewność, którą stopniowo w ciągu kilku ostatnich stuleci wpajano mieszkańcom państw demokratycznych. Niepewność co do własnej wrażliwości na cierpienie i upokorzenie innych, zwątpienie, czy aktualne rozwiązania instytucjonalne są odpowiednie do tego, by radzić sobie z tym cierpieniem i upokorzeniem, otwarcie na możliwe alternatywy. Rorty odróżnia tak rozumianą solidarność od solidarności jako utożsamienia się z ludzkością. Na pierwszy rzut oka podejścia filozofów wydają się antagonistyczne, ale może coś ich łączy, np. podobne spojrzenie na porozumienie, do którego dochodzi dzięki sile perswazji, a nie przemocy.

Słowa kluczowe

solidarność, integracja, dyskurs, działanie komunikacyjne, demokracja, ironia, uniwersalizm, etnocentryzm, porozumienie

Nelia Titova

 <https://orcid.org/0000-0003-0863-3307>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Człowiek w relacji do innych istot na Ziemi. Trendy współczesne

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.06>

W niniejszym rozdziale zostaną poruszone kwestie związane z pojęciem solidarności w antropocentrycznym świecie – w kontekście *etycznego stosunku do przyrody*. Jako *rozumne istoty Ziemi* przedstawione będą delfiny i kaszaloty, które są uważane za istoty niebędące ludźmi. Niniejszy tekst porusza następujące tematy:

- podobieństwa i różnice między ludźmi i delfinami oraz kaszalotami jako rozumnymi istotami;
- charakterystyka delfinów oraz kaszalotów;
- etyczny charakter interakcji człowiek–delfin/kaszalot.

Badania naukowe nad inteligencją delfinów i ich zachowaniami społecznymi ujawniają, że delfiny posiadają wyrafinowane zdolności intelektualne i emocjonalne¹. Naukowcy dochodzą do wniosku, że delfiny, nie będąc ludźmi, mają prawo do traktowania ich z pozycji moralnej osoby ludzkiej. Na koniec argumentują, że różne ludzkie praktyki związane z wykorzystywaniem delfinów i kaszalotów wyłącznie do celów rozrywkowych nie są etycznie do obronienia. Ostateczny cel tej pracy jest zatem praktyczny – ma on argumentować za położeniem kresu pewnym sposobom traktowania delfinów przez ludzi oraz za dążeniem do lepszego poznania i wchodzenia w interakcję z delfinami i kaszalotami na zasadach pewnego rodzaju partnerstwa.

Bezstronne i obiektywne badania dowodzą, że delfiny to „ktoś”, a nie „coś”, że w większości przypadków traktowanie delfinów przez ludzi jest

¹ Por. D. L. Herzog, T. I. White, *Dolphins and the Question of Personhood*, „Etica & Animali. Special Issue” (1998) nr 9, s. 64–84, s. 65: „For millennia, and between anecdotal and scientific evidence, they have emerged as beings who are highly sophisticated – socially, intellectually and emotionally. However, dolphins remain especially vulnerable to harm from humans”.

nieodpowiednie. Zdroworozsądkowe podejście do etyki zakłada, że jeśli istnieje uzasadniona możliwość, że działanie może kogoś skrzywdzić, to istnieje prewencyjny obowiązek unikania takiego działania. Oznacza to, że przynajmniej można mieć poważne wątpliwości co do etycznej akceptowalności pewnych praktyk w przemyśle rybnym i rozrywkowym. W związku z tym analiza danych musi skutkować wnioskiem, że jedynym etycznie właściwym sposobem działania jest zawieszenie takich praktyk jak łowienie delfinów i programy ich hodowli w niewoli. W przypadku delfinów fakt, że jest tyle badań naukowych na temat charakteru ich świadomości, daje mocne, niekontrolersyjne podstawy do sądu, że są to istoty rozumne. Nawet ludzie, którzy postrzegają świat w sposób całkowicie antropocentryczny, muszą przyznać, że dowody naukowe budzą wystarczająco dużo wątpliwości co do etycznej akceptowalności obecnych praktyk.

W tym rozdziale zostanie omówiona tylko kwestia delfinów i kaszalotów, ogólną kwestią „praw zwierząt” nie będziemy się zajmować. Strategia, która jest tutaj używana, nie powinna sugerować, że osobowość, świadomość oraz wyrafinowane zdolności poznawcze i afektywne są jedynymi – a nawet najlepszymi – filozoficznymi podstawami do wydawania osądów na temat etycznej dopuszczalności interakcji między ludźmi a istotami niebędącymi ludźmi. Tekst nie lobbuje za konkretną tradycją w filozofii moralnej lub w etyce. Stosowane jest bardzo podstawowe filozoficzne podejście do etyki, które skupia się na kwestii (potencjalnej) krzywdy i szkody oraz na prewencji. Nie są omawiane natomiast debaty o takich kwestiach filozoficznych jak na przykład natura jaźni, natura samoświadomości czy istnienie rozróżnienia między racjonalnymi a emocjonalnymi aspektami świadomości.

Jakimi istotami są delfiny oraz kaszaloty?

Ze względu na różne problemy ekologiczne, które uwidoczniły się w obecnych czasach, antropocentryczny model światopoglądu jest mocno kwestionowany². Są to zauważalne skutki działalności człowieka w centrum tego świata³. Czy jest on najlepszym stworzeniem?

2 Por. R. R. Reeves, B. D. Smith, E. A. Crespo, G. Notarbartolo di Sciara, *Conservation Action Plan for the World's Cetaceans IUCN/SSC Cetacean Specialist Group Dolphins, Whales and Porpoises*, IUCN, Gland, Switzerland and Cambridge 2002–2010.

3 Por. *Report of the Regional Workshop to Facilitate the Description of Ecologically or Biologically Significant Marine Areas in the Baltic Sea*, Helsinki, 19–24 February 2018, Cbd/Ebsa/Ws/2018/1/4, 27.02.2018.

70 procent powierzchni Ziemi jest pokryte wodą⁴. Od ponad 50 milionów lat mieszkają w morzach delfiny i kaszaloty⁵. Ludzie zamieszkują tylko wyspy lądowe. W ciągu ostatniego miliona lat na lądzie pojawił się i szybko rozmnożył gatunek ludzki. W ciągu ostatnich dwóch wieków została stworzona cywilizacja zaawansowana technologicznie. Poziom rozwoju delfinów i ludzi znacznie przewyższa poziom rozwoju wszystkiego innego⁶. Te różne gatunki mają ze sobą wiele wspólnego. Oba mają największe i najlepiej zorganizowane mózgi na świecie. Zarówno jedne, jak i drugie są ssakami żyworodnymi. Oba gatunki oddychają tylko na powierzchni i nurkują, wstrzymując oddech. Temperatura ich ciał wynosi 36,6 stopni Celsjusza, co tłumaczy się pojemnością cieplną wody, z której w dużej mierze się składają. Posiadają indywidualny charakter i niepowtarzalne cechy⁷. Oba gatunki z łatwością przechodzą test lustra, który potwierdza obecność samoświadomości⁸. Delfiny przechodzą go zaraz po urodzeniu, a ludzie dopiero po osiągnięciu półtora roku. Oba gatunki posiadają najważniejszą cechę inteligencji: zdolność do postawy proaktywnej. Mogą nie kierować się okolicznościami zewnętrznymi, ale wewnętrznym kodeksem postępowania. Czasami nawet pokonują instynkt samozachowawczy w imię miłości, przyjaźni i współczucia oraz z innych powodów, które wykraczają poza osobisty poziom chwili⁹. Przy całej tej wspólnocie te dwa gatunki wybrały zasadniczo różne style życia

- 4 Secretariat of the Convention on Biological Diversity, 413 Rue St. Jacques, Suite 800, Montréal, Québec, H2Y 1N9 Canada, Tel. +1-514-288-2220 Fax: +1-514-288-6588, Email: secretariat@cbd.int, Web: www.cbd.int, © CBD Secretariat 2009. All Rights Reserved.
- 5 R. W. Boessenecker, M. Churchill, E. A. Buchholtz, B. L. Beatty, J. H. Geisler, *Convergent Evolution of Swimming Adaptations in Modern Whales Revealed by a Large Macrophagous Dolphin from the Oligocene of South Carolina*, July 09, 2020 DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2020.06.012>, [https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822\(20\)30828-9?utm_source=](https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822(20)30828-9?utm_source=); (9.05.2021).
- 6 Por. *Enchanting Dolphins: An Analysis of Human–Dolphin Encounters*, w: *Animals in person. Cultural perspectives on human-animal intimacies*, red. V Servais, Oxford 2005, s. 211–229.
- 7 Por. *The Human-Animal Boundary. Exploring the line in Philosophy and Fiction*, red. N. Batra, M. Wenning, Lexington Books, Lanhan Boulder, New York 1978 .
- 8 D. Reiss, L. Marino, *Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: A case of cognitive convergence*, „PNAS” (2001) 98 (10) 5937–5942; <https://doi.org/10.1073/pnas.101086398> (9.05.2021): „Collectively, these findings provide definitive evidence that the two dolphins in this study used the mirror (and other reflective surfaces) to investigate parts of their bodies that were marked. These findings, therefore, offer the first convincing evidence that a nonprimate species, the bottlenose dolphin, is capable of MSR”; „Life, awareness, positive and negative sensations. There is little question that dolphins meet the first three qualifications for personhood. Like all other animals, they are alive; they are aware of their surroundings; and they experience physical pleasure and pain”.
- 9 Por. M. M. Samuelson, A. M. Ambert, C. D. Clark, M. Solangi, *Description of a Unique Solitary Feeding Strategy Observed in Bottlenose Dolphins (*Tursiops truncatus*) in the Biloxi Marsh, Louisiana*, „Animal Behavior and Cognition” 7 (2020) nr 4, DOI: [https://doi.org/10.26451/abc.\(7.04.03.2020\)](https://doi.org/10.26451/abc.(7.04.03.2020))

i wartości. W przypadku delfinów jest to bezpośredni kontakt z naturą. Dla ludzi jest to jej podbój i wykorzystanie. Kultura codzienna ludzi nastawiona jest głównie na tworzenie i konsumpcję przedmiotów materialnych. Kultura delfinów to bezpośrednia interakcja ze sobą i wszechświatem jako całością. Naturalnym narzędziem takiej interakcji dla delfinów nie są ręce czy urządzenia techniczne, ale mózg, serce i narządy zmysłów, które są w stanie nie tylko odbierać informacje, ale także je przekazywać. Umiejętności niezbędne do wykonywania tak różnych zadań leżą u podstaw najbardziej złożonych systemów społecznych, które oba gatunki posiadają, chociaż oczywiście systemy te są bardzo różne. Częścią takich systemów jest szkoła¹⁰. Szkoła delfinów zapewnia stabilną ciągłość przekazywania wiedzy. U ludzi podstawowa wiedza jest w dużej mierze podporządkowana obecnej umowie społecznej. I wskutek tego, zwłaszcza w krytycznych momentach w historii, fundamentalna wiedza o świecie jest albo utracona, albo zmieniona już w ciągu jednego pokolenia. Prawie każda aktywność delfinów obejmuje trzy główne elementy:

- zabawę jako twórczą symulację sytuacji;
- miłość jako źródło każdego działania;
- działanie jako wrażliwą interakcję z otaczającą przestrzenią.

Są one jedynymi stworzeniami na świecie, które nigdy w pełni nie śpią. I nawet w czasie odpoczynku nieustannie zachowują uwagę. Wszystkie te elementy są również obecne w życiu ludzi, ale są bardziej marginalne i ekskluzywne niż wiodące. Czas ludzi jest mniej więcej równo podzielony między trzema aktywnościami: snem, pracą i odpoczynkiem¹¹. Praca to specyficzna aktywność ludzi w celu uzyskania materialnego zysku. Ta aktywność stoi na szczycie hierarchii ludzkich wartości. A będąc skrajnie oderwanym od naturalnych sfer życia, w naturalny sposób powoduje chroniczne zmęczenie u bardzo, bardzo wielu osób. To sprawia, że zwracają się do tak zwanego odpoczynku. To rozrywka, w głównej mierze wypełniona zewnętrznymi bodźcami sensorycznymi, generującymi swoisty stan zapomnienia, który pozwala zagłuszyć brak odpowiedzi na egzystencjalne pytania o sens, cel, naturę szczęścia i radości. Przy takim stylu życia naturalne jest, że większość ludzi czuje się odłączona, samotna, przygnębiona, zdezorientowana i niezdrowa.

10 Por. A. Winter, *All about dolphins! A multilingual educational manual*, Produced by UNEP / CMS Convention on Migratory Species and TUI, United Nations Premises in Bonn 2007.

11 Por. K. Kwilecki, *Rozważania o czasie wolnym. Wybrane zagadnienia*, Wyd. Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa im. Wojciecha Korfańtego, Katowice 2011.

Rocznie odnotowuje się około 20 milionów prób samobójczych. Podobne stany, w szczególności depresja, występują również w życiu delfinów. Są one jednak spowodowane głównie przez takie zdarzenia jak utrata bliskich lub wolności¹². Samobójstwa delfinów, także masowe, które w ostatnich latach stają się coraz częstsze, są konsekwencją czynników ludzkich, czyli antropogenicznych, takich jak nieczystość – przede wszystkim akustyczna – zanieczyszczenie ich środowiska.

Najważniejszym atrybutem rozumu jest wykorzystanie języka nie tylko jako środka komunikacji w obrębie własnego gatunku, ale jako narzędzia komunikacji z wszechświatem jako całością. Język ludzi zasadniczo składa się z kodów i symboli, które same w sobie są pozbawione życia i tylko zapośredniczone mogą w przybliżeniu przekazywać informacje¹³. Te kody i symbole nie są w żaden sposób związane ze stanem świadomości mówiącego. Pozwala to na przykład systematycznie kłamać. Język delfinów zakłada doskonałą zgodność mówiącego – psychologiczną i umysłową¹⁴. Jest nierozzerwalnie związany ze swoim stanem emocjonalnym i prawdziwymi intencjami. Taki język jest przeznaczony do bezpośredniej interakcji z otoczeniem. Ludzie mieli takie elementy języka, ale teraz są one albo zagubione, albo zepchnięte w dziedzinę rozrywki, jaką jest muzyka, lub w obszar praktyk alternatywnych, takich jak modlitwa.

W tej chwili człowiek stał się czynnikiem decydującym o równowadze planetarnej. Dziś ludzkość wydaje większość swoich zasobów na tworzenie środków zniszczenia. Ponad połowa gatunków istot żywych została już bezpowrotnie zniszczona. Dziewięć dziesiątych powierzchni planety jest zanieczyszczone, a jej niezastąpione zasoby są prawie wyczerpane¹⁵. Z drugiej strony kaszaloty są najpotężniejszym czynnikiem stabilizującym planetę. Przede wszystkim dla dwóch najważniejszych zasobów: wody i powietrza. W wyniku ich życiowej aktywności pierwiastki chemiczne i związki niezbędne do tworzenia powietrza są wyprowadzane z głębin oceanów na powierzchnię. W ten sposób powstaje prawie dwie trzecie powietrza planety. Nazywa się to dużą pompą biologiczną. Jednocześnie pieśni wielorybów są najpotężniejszymi i harmonijnie zorganizowanymi wibracjami

12 Por. T. Frohoff, *Lessons from Dolphins, Book Whales and Dolphins* 2011.

13 Por. D. L. Herzog, T. I. White, *Dolphins and the Question of Personhood*, <http://indefenseofdolphins.com/wp-content/uploads/2013/07/dhtw1.pdf> (9.05.2021).

14 Por. D. L. Herzog, T. I. White, *Dolphins and the Question of Personhood...*, dz. cyt.

15 *Stan naszej planety*, Wypowiedź Sekretarza Generalnego ONZ na Uniwersytecie Columbia, 2 grudnia 2020 r., <https://www.unic.un.org.pl/oionz/stan-naszej-planety/3390> (9.05.2021).

dźwiękowymi w żywej przyrodzie, działają leczniczo na zanieczyszczoną i „zdeformowaną” wodę, także na poziomie międzycząsteczkowym. Coroczne spotkanie tysięcy wielorybów w kilku punktach planety jest ważnym wydarzeniem w równowadze planetarnej. Tak różne rezultaty działań delfinów i ludzi są w istocie naturalną konsekwencją przepaści dzielącej oba światopoglądy. Światopogląd ludzi w chwili obecnej nadal opiera się na założeniu samowystarczalności materii. Dlatego wszystkie związki przyczynowe są postrzegane przez ludzi wyłącznie na płaszczyźnie wyłącznie materialnej. Oczywiście jest, że takie zdolności delfinów jak umiejętność wykorzystania energii otaczającej przestrzeni czy możliwości terapeutyczne są uważane za niewytłumaczalne¹⁶. A dla społeczności naukowej są to na ogół tematy tabu. Nawet pływanie delfinów jest jedną z takich zagadek. Ponieważ przyjęte formuły „nie pozwalają” im pływać z taką prędkością przy dostępnych zasobach energetycznych. Delfiny są badane głównie przez biologów, zresztą w warunkach pozbawienia wolności, a nawet po ich śmierci, co oczywiście nic nie daje. Przy tak ogromnej przepaści praktycznie nie ma kontaktu między ludźmi a delfinami. Ludzie nie potrafią rozpoznać inteligencji u delfinów, ponieważ spowodowałoby to nieuniknioną rewizję ich własnych podstawowych wartości i stylu życia. Ludzkość woli, wydając na to kolosalne zasoby, na próżno poszukiwać w odległym kosmosie cywilizacji zaawansowanych technologicznie, podobnych do swojej, nie zauważając rozwiniętego umysłu, który znajduje się na wyciągnięcie ręki. Delfiny nie mają pytań o to, jak najlepiej skorzystać z możliwości konsumenckich, a jeśli mają, to inne – takie, które dla ludzkości jako gatunku pewnie nie istnieją. Niemniej jednak, na poziomie indywidualnym, naiwnym, zdarzają się kontakty między przedstawicielami obu gatunków. W żaden sposób nie definiują jednak one interakcji międzygatunkowych, ponieważ obecnie z delfinami pływa tylko kilka tysięcy ludzi na świecie. A jednak to nie wystarczy, chociaż dla każdego z nich ten kontakt ma charakter przeobrażający. Według jednej z definicji umysł to zdolność do używania sił świata bez niszczenia tego świata¹⁷. Wydawałoby się, że komunikat jest jasny. Ale jeden paradoks powstrzymuje od ostatecznej decyzji: cierpiąc z powodu nieznośnego zanieczyszczenia, floty wielorybniczej, uwięzienia, zmuszania ich do udziału w programach

16 Por. S. Casey, *Voices in the Ocean: A Journey into the Wild and Haunting World of Dolphins*, Anchor, London 2015.

17 Por. Пикник на обочине (Аркадий и Борис Стругацкие), *Piknik przydrożny* (Arkady i Borys Strugacki), 2006.

rozrywkowych i eksperymentach wojskowych delfiny i kaszaloty nie reagują odwetem na ból. Nie mogą zabić człowieka. Dlaczego? Alexander i Nicole Gratosky odpowiadają na to pytanie: „Po spędzeniu 5 tysięcy ziemskich godzin z delfinami jesteśmy pewni, że odpowiedź brzmi: one widzą w ludziach to, czego ludzie nie widzą w sobie. Przypomina to stosunek osoby dojrzałej do nowonarodzonego dziecka, które nie wie, co robi. Nie ma powodu, aby się z nim komunikować. Jest tylko bezwarunkowa wartość jego życia, ponieważ jest w nim szansa”¹⁸. Delfiny mają na celu utrzymanie stabilności żyjącej planety, życia w ogóle. A ludzie mają na celu generowanie pomysłów, które zmieniają świat. Jakie będą te idee i jaki będzie następny świat, zależy od danego światopoglądu. Zwrócenie się ludzi do innej hierarchii wartości może nie tylko wyprowadzić ludzkość z cywilizacyjnego impasu, ale także dać jej możliwość uświadomienia sobie zawartego w niej kolosalnego potencjału do prawdziwego rozwoju.

Proponowana deklaracja o prawach i wolności delfinów i wielorybów

Grupa europejskich antropologów rosyjskiego pochodzenia Alexander i Nicole Gratosky założyli Ambasadę Delfinów¹⁹ na Teneryfie. Uważają oni walenia za nosicieli najbardziej rozwiniętej – choć zorganizowanej inaczej niż ludzka – świadomości na planecie. W 2008 roku Gratosky stworzył interdyscyplinarne centrum, które patrzy na współczesność nie z antropocentrycznej pozycji „zdobywcy przyrody” i jego „korony”, ale obserwuje planetę jako cały, żywy i inteligentny organizm. Naukowcy badają możliwości ustanowienia kontaktu między ludźmi a wielorybami. 18 listopada 2017 roku w Petersburgu odbyła się konferencja naukowo-praktyczna „Język i kultura delfinów” z udziałem czołowych badaczy wielorybów, takich jak Jim Darling, Hull Whitehead, Toni Frohoff i inni, co zaowocowało przyjęciem „Międzynarodowej Deklaracji o Ochronie Praw i Wolności Delfinów i Wielorybów”²⁰, w której uznaje się walenie za „nie-ludzkie osoby, obdarzone samoświadomością rozumem i uczuciami”²¹ i proponuje się ustanowienie nowego typu ludzkiego stosunku do delfinów i wielorybów: bez przemocy, wyzysku

18 A. and N. Gratosky, *Nature of Wonders. Dolphin Embassy*, 2019.

19 <https://www.dolphinembassy.org/declaration> (9.05.2021).

20 <https://www.dolphinembassy.org/declaration> (9.05.2021).

21 <https://www.dolphinembassy.org/declaration> (9.05.2021).

i niewolnictwa. Deklarację podpisali wybitni naukowcy, osoby publiczne i pracownicy kultury z różnych krajów²².

W dniach 10–14 października 2019 roku w Delphi odbyło się Holistic Worldview Assembly, zorganizowane przez Grатовskich, które zgromadziło ponad 100 myślicieli, autorów przełomowych odkryć naukowych, idei i praktyk z całego świata. Inicjatorzy zgromadzenia sformułowali cel tego wydarzenia w następujący sposób: znalezienie sposobu przełamania impasu cywilizacji. Wśród uczestników byli: Ashok Kosla, współprzewodniczący Międzynarodowego Panelu Ekspertów Programu Środowiskowego ONZ, Barry Kerzin, osobisty lekarz Dalajlamy, Janusz Wiśniewski, pisarz, autor powieści „Samotność w sieci”, minister ds. kobiet oraz Child Development, działacz na rzecz praw zwierząt Maneka Gandhi, twórca teorii czwartego zbiorczego stanu wody Gerald Pollack, reżyser filmowy, scenarzysta i producent Georgy Ovashvili, szef Międzynarodowego Towarzystwa Badań Biosemiotycznych Kalevi Kull, szefowie największego międzynarodowego stowarzyszenia myślicieli – kluby rzymskie i budapeszteńskie i inni²³. Zgromadzenie odbyło się „za zamkniętymi drzwiami”, celowo wykluczając obecność dziennikarzy i członków społeczeństwa. W sprawozdaniu ze zjazdu, opublikowanym w osobnej księdze²⁴, stwierdza się, że konieczne i nieuniknione są pilne zmiany w dotychczasowym sposobie życia i hierarchii wartości ludzkości oraz nowe definicje fundamentalnych koncepcji egzystencjalnych, takich jak umysł, świadomość, życie i inne, sformułowane w formie współczesnych „maksym delfickich”, z których pierwsza brzmi: „Świadomość to umiejętność wyboru przyszłości”²⁵.

Jak zostało nadmienione powyżej, zrównoważony rozwój biosfery Ziemi w znacznym stopniu zależy od czynników dostarczanych przez ekosystemy głębinowe. Bez biologicznych procesów w głębinach morskich (w których biorą udział delfiny i walenie) życie na Ziemi byłoby zagrożone. W tej chwili człowiek staje przed świadomym wyborem działań, decydujących o równowadze planetarnej. Niestety nie każda działalność ludzi służy dobru ziemskiej biosfery, w tym dobru innych istot. Być może kwestia solidarności z rozumnymi istotami niebędącymi ludźmi jest nie tylko racjonalnym wyzwaniem

22 <https://www.dolphinembassy.org/declaration> (9.05.2021).

23 <https://www.dolphinembassy.org/declaration> (9.05.2021).

24 A. and N. Gratovsky, *Nature of Wonders. Dolphin Embassy*, dz. cyt.

25 *Warsztat Maxim*, oficjalny film z Zgromadzenia NOW, («Мастерская Максим» официальное видео Ассамблеи NOW на YouTube), <https://www.youtube.com/> (9.05.2021).

dla człowieczeństwa w kontekście etycznym, ale także – dzięki pozaracjonalnym doświadczeniom z solidarności płynących – może prowadzić do harmonii, jaka powinna panować w świecie. Wartościami pozytywnymi postawy solidarnej mogą być nie tylko wartości etyczne, ale również konkretne, mierzalne wartości materialne dla całej ludzkości.

Bibliografia

- Boessenecker R. W., Churchill M., Buchholtz E. A., Beatty B. L., Geisler J. H., *Convergent Evolution of Swimming Adaptations in Modern Whales Revealed by a Large Macrocephalous Dolphin from the Oligocene of South Carolina*, July 09, 2020, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2020.06.012>.
- Casey S., *Voices in the Ocean: A Journey into the Wild and Haunting World of Dolphins*, Anchor, 2015.
- Enchanting Dolphins: An Analysis of Human–Dolphin Encounters*, w: *Animals in person. Cultural perspectives on human-animal intimacies*, red. V Servais, Oxford 2005, s. 211–229
- Frohoff T., *Lessons from Dolphins*, Book Whales and Dolphins 2011.
- Gratovsky A., N., *Nature of Wonders. Dolphin Embassy*, 2019.
- Herzing D. L., White T. I., *Dolphins and the Question of Personhood*, „*Etica & Animali. Special Issue*” (1998) nr 9, s. 64–84.
- <https://www.dolphinembassy.org/declaration> (9.05.2021).
- Kwilecki K., *Rozważania o czasie wolnym. Wybrane zagadnienia*, Wyd. Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa im. Wojciecha Korfatego, Katowice 2011.
- Reeves R. R., Smith B. D., Crespo E. A., Notarbartolo di Sciara G., *Conservation Action Plan for the World's Cetaceans IUCN/SSC Cetacean Specialist Group Dolphins, Whales and Porpoises*, IUCN, Gland, Switzerland and Cambridge 2002–2010.
- Reiss D., Marino L., *Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: A case of cognitive convergence*, „*PNAS*” (2001) 98 (10) 5937–5942; <https://doi.org/10.1073/pnas.101086398> (9.05.2021).
- Report of the Regional Workshop to Facilitate the Description of Ecologically or Biologically Significant Marine Areas in the Baltic Sea*, Helsinki, 19–24 February 2018, Cbd/Ebsa/Ws/2018/1/4, 27.02.2018
- Samuelson M. M., Ambert A. M., Clark C. D., Solangi M., *Description of a Unique Solitary Feeding Strategy Observed in Bottlenose Dolphins (*Tursiops truncatus*) in the Biloxi Marsh, Louisiana*, „*Animal Behavior and Cognition*” 7 (2020) nr 4, DOI: <https://doi.org/10.26451/abc>.

- Stan naszej planety*, Wypowiedź Sekretarza Generalnego ONZ na Uniwersytecie Columbia, 2 grudnia 2020 r., <https://www.unic.un.org.pl/oionz/stan-naszej-planety/3390> (9.05.2021).
- The Human-Animal Boundary. Exploring the line in Philosophy and Fiction*, red. N. Batura, M. Wenning, Lexington Books, Lanhan Boulder, New York 1978.
- Warsztat Maxim*, oficjalny film z Zgromadzenia NOW, («Мастерская Максим» официальное видео Ассамблеи NOW на YouTube), <https://www.youtube.com/> (9.05.2021).
- Winter A., *All about dolphins! A multilingual educational manual*, Produced by UNEP/CMS Convention on Migratory Species and TUI, United Nations Premises in Bonn, 2007.
- Пикник на обочине (Аркадий и Борис Стругацкие), *Piknik przydrożny* (Arkady i Borys Strugacki), 2006.

Abstrakt

Człowiek w relacji do innych istot na Ziemi. Trendy współczesne

Filozofowie, ekolodzy i behawioraliści domagają się poparcia dla Deklaracji praw walen. Uważają, że delfiny i wieloryby są wystarczająco inteligentne, aby uzasadniać stosowanie wobec nich tych samych zasad etycznych co wobec ludzi. Wniosek oparty jest na wieloletnich badaniach, które wykazały, że delfiny i wieloryby mają duże i złożone mózgi, a także samoświadomość zbliżoną do poziomu ludzkiego. Deklaracja o prawach i wolności delfinów i wielorybów została zaprezentowana na corocznym spotkaniu American Association for the Advancement of Science, które odbyło się w kanadyjskim mieście Vancouver. To największa konferencja naukowa na świecie. Trwa akcja zbierania podpisów poparcia dla tej inicjatywy.

Eksperti uważają, że delfiny i wieloryby, niebędące istotami ludzkimi, są „osobami” w filozoficznym tego słowa znaczeniu, a to już samo w sobie każe poważnie zastanowić się nad stosunkiem do nich. Profesor etyki Tom White z Loyola Marymount University w Los Angeles, autor książki *In Defense of Dolphins: A New Moral Frontier*, uważa, że delfiny nie są ludźmi, ale są osobami. Jego zdaniem nauka pokazała, że indywidualność i samoświadomość nie są już cechami właściwymi wyłącznie człowiekowi. A pociąga za sobą różne konsekwencje. Deklaracja, która została pierwotnie uzgodniona w maju 2010 roku, zawiera między innymi


następujące postulaty: „zwierzęta z rodziny waleni nie mogą być trzymane w niewoli i eksploatowane, być poddawane okrucieństwu, pozbawiane swojego środowiska naturalnego”; „nie są one własnością żadnego państwa, korporacji, grupy ludzi czy jednostki”. W dokumencie stwierdza się również, że „prawa, wolności i normy określone w tej deklaracji muszą być chronione zgodnie z prawem międzynarodowym i krajowym”. Laurie Marino z Emory University w Atlancie wyjaśnia, w jaki sposób postęp naukowy pomógł zmienić nasz sposób myślenia o mózgu waleni. Według niej mózg delfinów i wielorybów był początkowo przedstawiany naukowcom jako ogromna amorficzna masa, która nie posiadała znaczącej inteligencji i złożoności. Okazało się, że ich mózgi są nie tylko ogromne, ale także niesamowicie złożone, a ich złożoność jest porównywalna z naszymi mózgami. Delfiny mają poczucie swojej tożsamości, potrafią rozpoznać siebie w lustrze. Ewolucja gatunku i siedliska w naturalny sposób doprowadziły do wyjątkowej kombinacji świadomych cech delfinów. Są to niewątpliwie zwierzęta o złożonej organizacji, a natura ich inteligentnego zachowania niewiele różni się od naczelnych, słoni i krukowatych. Z punktu widzenia nauki ustalenie, które zwierzę jest osobą, a które nie, okazuje się filozoficznym ćwiczeniem.

Indie są krajem, w którym od dawna istnieje koncepcja osobowości nie-ludzkich. W XXI wieku w niektórych krajach zwierzęta zaczęły otrzymywać podstawowe prawa. W 2008 roku parlament Hiszpanii poparł pomysł przyznania takiego statusu małpom człekokształtnym, a Szwajcaria przyjęła bezprecedensową ustawę o prawach zwierząt. Etyczny stosunek do przyrody staje się ważnym krokiem w rozwoju cywilizacyjnym. I nie chodzi tu jedynie o zwierzęta, ale o samych ludzi. Rozpoznając osobowości delfinów, nie tylko przewyżczamy oczywiste ludzkie okrucieństwo, ale także wychodzimy poza antropocentryczne postrzeganie świata. Jeśli marzymy o tym, by kiedyś stać się cywilizacją pozaplanetarną, gotową do komunikowania się z Wszechświatem, musimy zrozumieć, jak ewoluuje świadomość w różnych warunkach fizycznych. Powinniśmy również nauczyć się kontaktować z tymi, którzy żyją z nami na Ziemi.

Słowa kluczowe

deklaracja praw waleni, etyka, istoty inteligentne, ekologia

Piotr Mazurkiewicz

 <https://orcid.org/0000-0003-1079-9904>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Solidarność, czyli co dzisiaj nas łączy?

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.07>

To związane zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarności – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni – przeciw drugim. I nigdy «brzemię» dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich¹.

W rozważaniach na temat solidarności Jan Paweł II nawiązywał do słów św. Pawła z Listu do Galatów: „Jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2)². Święty Augustyn, komentując te słowa apostoła, zauważa, że wspomniane „prawo Chrystusowe” to nic innego jak przykazanie wzajemnej miłości. Przychodzenie sobie z pomocą i znoszenie siebie nawzajem jest więc realizacją jedyne przykazania, które Jezus nazwał „swoim”. Biskup Hippony, chcąc poruszyć wyobraźnię słuchaczy, przywołuje dokonaną przez Pliniusza Starszego obserwację życia jeleni przemierzających się przez morze w kierunku Cypru. „Zwierzęta te, przemierzając cieśninę, aby popasać na wyspie, formują szereg i jeden na drugiego kładą ciężar swych łbów obarczonych rogami, w taki sposób, że ten z tyłu, wyciągnąwszy szyję, kładzie łeb na tym, co go poprzedza. A ponieważ musi być jeden taki, który będąc na przedzie, nie ma na kim łba przed sobą złożyć, to, [...] następuje zmiana: ten, co był pierwszy, zmęczony swego łba brzemieniem, wraca jako ostatni za tym, którego łeb dźwigał, gdy był przed nim. Tak nosząc jeden drugiego brzemiona, przemierzają cieśninę, aż dotrą do stałego gruntu”³. Ciężar rogów sprawia, że zwierzęta nie są w stanie zbyt długo

1 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy*, Gdańsk, 12.06.1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1983–1987–1991–1995–1997. Przemówienia, homilie*, Znak, Kraków 1997, s. 494.

2 Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy*, dz. cyt., s. 494.

3 Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, 71, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 243–245.

utrzymać głowy nad wodą. Nie jest to jednak przeszkodą, skoro mogą liczyć na pomoc „przyjaciół”. *Nihil enim sic probat amicum quemadmodum oneris amici portatio* (Nic bowiem nie dowodzi lepiej przyjaźni jak noszenie ciężaru przyjaciela)⁴.

Bezpieczną podróż przez cieśninę zapewnia solidarność, tzn. poczucie więzi, bliskości, przynależności do grupy połączonej wspólnym losem. Albo wspólnie dopłyną, albo razem pójdą na dno. „Cóż znaczy być solidarnym? – pytał ks. Józef Tischner – Znaczy nieść ciężar drugiego człowieka. Nikt nie jest samotną wyspą. Jesteśmy zespoleni nawet wtedy, gdy tego nie wiemy. Łączy nas krajobraz, łączy nas ciało i krew – łączy praca i mowa. Nie zawsze jednak zdajemy sobie sprawę z owych powiązań. Gdy rodzi się solidarność, budzi się świadomość, a wtedy pojawia się mowa i słowo – wtedy też to, co było ukryte, wychodzi na jaw. Nasze powiązania stają się wszystkie widoczne”⁵. W pierwszej chwili przychodzą na myśl elementy najbardziej oczywiste: ciało i krew, praca i mowa. Pojawia się świadomość więzi rodzinnych, narodowych, religijnych czy klasowych. Pojawia się solidarność, ponieważ ludzie uświadamiają sobie wzajemną zależność i sympatię.

Święty Augustyn podkreśla, że człowiek w swoim działaniu zawsze kieruje się jakąś miłością. Jednak nie każda miłość ma tę samą wartość. Jedni kierują się miłością własną aż do pogardy Boga, inni zaś miłością Bożą aż do pogardy siebie⁶. Nawet codzienne życie „bandy rozbójniczej” wymaga nie tylko przestrzegania jakichś wewnętrznych reguł z powodu strachu, ale także jakichś więzów przyjaźni i wzajemnej lojalności. Różnica zatem między różnymi rodzajami wspólnoty nie zasadza się na obecności lub braku miłości w relacjach, ale na typie miłości umożliwiającej ich funkcjonowanie. „Každy jest taki, jaka jego miłość”⁷.

„Zawartość” serca człowieka objawia się najpełniej w sytuacji spotkania z osobą słabą, potrzebującą pomocy. Charakterystyczne jest to, że w kontekście solidarności tak często przywołujemy przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Samarytanin na swojej drodze przypadkowo spotyka człowieka pobitego przez zbójców. Inni przeszli obok niego obojętnie. Tym, co według Ewangelii odróżnia jego reakcję od pozostałych przechodniów, jest fakt, że

4 Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., s. 244–245.

5 J. Tischner, *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, Znak, Kraków 1992, s. 10.

6 Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIV, 28, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 546.

7 Św. Augustyn, *Istnieje tylko miłość. Homilie na Pierwszy List św. Jana (wybór)*, Cerf – Kairos – Znak, Kijów 2000, s. 27.

„wzruszył się głęboko”. Owocem tego wzruszenia są konkretne czyny. Wzruszenia nie można jednak wymusić na człowieku ani go nakazać. Nie ma także takiej potrzeby, gdyż – jak się wydaje – jest ono spontaniczną reakcją szlachetnego serca w obliczu nieszczęścia drugiego człowieka. Jest odpowiedzią na krzyk konkretnego człowieka wołającego o pomoc⁸. Naturalnym odruchem jednego człowieka jest przejście na drugą stronę, drugiego zaś – pochylenie się nad nieszczęśliwym. Charakterystyczne jest to, że przypowieść o Samarytaninie zostaje opowiedziana przez Jezusa w kontekście pytania o to, kto jest naszym bliźnim. Udzielona odpowiedź brzmi: nie chodzi o człowieka abstrakcyjnego, „powszechnego”, o „powszechne braterstwo”, ale o człowieka znajdującego się w takiej sytuacji, że jeśli ty nie pomożesz, to on zginie. Bliźni to ten, który jest blisko. Bliski poprzez więzi uczuciowe, rodzinne, narodowe, religijne, ale także bliski w sensie przestrzennym. To ktoś, komu możemy spojrzeć w oczy, jego twarz możemy sobie przypomnieć. Gdyby kapłan rozpoznał w pobitym człowieku syna albo naczelnego rabina Izraela, natychmiast by się zatrzymał. Brak wiedzy na temat tego, kim jest pobity, równoznaczny jest z brakiem wystarczającej racji, aby zbliżyć się do niego. Zwróćmy uwagę, że gdyby Samarytanin brał pod uwagę te same kryteria co kapłan i lewita, prawdopodobnie przeszedłby obojętnie. Nie potrzebuje on jednak żadnych informacji o tym człowieku oprócz tej, że jest bliski śmierci. „Przypowieść o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 25–37) – pisze Benedykt XVI – prowadzi przede wszystkim do dwóch ważnych wyjaśnień. Podczas, gdy pojęcie «bliźniego» odnosiło się, aż do ówczesnego czasu, zasadniczo do rodaków i cudzoziemców, którzy osiedlili się na ziemi Izraela, czyli do solidarnej wspólnoty danego kraju i danego ludu, teraz to ograniczenie zostaje zniesione. Ktokolwiek mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim. Pojęcie bliźniego zyskuje wymiar uniwersalny, a jednak pozostaje konkretne. Pomimo rozszerzenia go na wszystkich ludzi, nie ogranicza się ono do wyrażenia miłości ogólnej i abstrakcyjnej, która sama w sobie nie zobowiązuje, ale takiej, która wymaga mojego praktycznego zaangażowania tu i teraz” (DCE, nr 15).

Możemy powiedzieć, że Jezus nie unieważnia tradycyjnych kryteriów bliskości, ale je otwiera, podając kryterium nadrzędne, jakim jest pilna konieczność udzielenia pomocy. Naszym bliźnim jest również każdy konkretny człowiek, który znajduje się w stanie pilnej konieczności. Nie chodzi tu jednak – jak w przypadku altruizmu – o próby zaradzania konkretnym negatywnym

8 Por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, dz. cyt., s. 16.

zjawiskom: chorobom, ubóstwu, samotności, imigracji, ale o wyciągnięcie pomocnej dłoni do konkretnego człowieka⁹. Nie chodzi o „zero ubóstwa” czy „zero głodu”, ale o pomoc konkretnym głodnym ludziom.

W interpretacji ks. Tischnera szczególnego znaczenia nabiera fakt, że nieszczyście leżącego przy drodze człowieka nie jest wynikiem choroby czy nieszczęśliwego zbiegu okoliczności, ale jest bezsensownie sprokurowane przez drugiego człowieka. „Dla kogo zatem jest nasza solidarność? Jest przede wszystkim dla tych, których poranili inni ludzie i którzy cierpią cierpieniem możliwym do uniknięcia, przypadkowym i niepotrzebnym. Nie wyklucza to solidarności dla innych, dla wszystkich cierpiących. Ale solidarność dla cierpiących przez ludzi jest szczególnie żywa, mocna, spontaniczna”¹⁰. Z jednej strony w człowieku rodzi się bunt na widok sprowokowanej krzywdy, z drugiej zaś – odruch udzielenia pomocy.

Możemy w tym miejscu powiedzieć, że „solidarność jeleni” na ogół ludziom nie wystarcza. Ludzka wspólnota i solidarność w jej wnętrzu może się formować w oparciu o różne motywy. Może chodzić o wspólną nienawiść do innych, strach przed wspólnym wrogiem, wspólnotę interesów finansowych lub politycznych, wreszcie o wspólnotę losu, jak w przypadku augustiańskich jeleni. Historyczne doświadczenie solidarności, z powodu którego tutaj się spotykamy, odnosiło się do solidarności sumień, a zatem do wspólnoty etycznej, która spowodowała zaistnienie czegoś w rodzaju etycznego społeczeństwa obywatelskiego (Edmund Wnuk-Lipiński). Ludzie powszechnie byli poszkodowani przez system, ale istotne było to, że solidarność rodziła się w relacji do człowieka stojącego obok, w tym samym miejscu pracy. Nieufność zastąpiona została sympatią i gotowością przyjścia sobie nawzajem z pomocą. Aby przyłączyć się do tego ruchu solidarnych sumień, trzeba było mieć sumienie i chcieć z niego korzystać. Przebudzenie sumień – jak pisze Jan Paweł II – ostatecznie rozbroiło moralnie przeciwnika (por. CA, nr 23).

Święty Augustyn zauważa, że wzajemne dźwiganie ciężarów jest możliwe, ponieważ nie wszyscy doświadczają słabości w tym samym czasie bądź też ich słabość nie jest tego samego rodzaju. Poprzez to spostrzeżenie

9 Por. M. W. Frycz, *Filozofia miłości Józefa Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019, s. 123; Eliminacja zjawiska może wiązać się np. z usunięciem osób, których ono dotyka. Byłem kiedyś świadkiem inicjatywy polityków unijnych zmierzającej do eliminacji pewnych chorób rzadkich poprzez eliminację ich nosicieli.

10 J. Tischner, *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, dz. cyt., s. 17.

poniekąd rozszerza on rozumienie słowa „brzemiona”. Nie chodzi po prostu o przychodzenie sobie nawzajem z pomocą w sprawach bytowych, jak często dzisiaj rozumie się to słowo, ale o znoszenie nawzajem swoich wad i wynikających z nich grzechów. Wszak święty Paweł w Liście do Galatów zaczyna swoją myśl: „Bracia, a gdyby komuś przydarzył się jakiś upadek...” (*Ga 6, 1*). Święty Augustyn pisze: „«Nie potrzeba zdrowym lekarza, ale źle się mającym». Dlatego też, skoro przez miłość Chrystusa nie powinniśmy odrzucać tego, u kogo najpewniej wszystko jest chore, może bowiem zostać uleczony Słowem Bożym, to tym bardziej nie należy odrzucać kogoś, kto tylko wydaje się nam w całości dotknięty chorobą, gdyż na samym początku przyjaźni nie jesteśmy w stanie znieść pewnych jego ułomności i, co gorsze, pełni urazy mamy śmiałość wydawać oparty na uprzedzeniu, pochopny sąd o całym człowieku”¹¹. Upadki zdarzają się w życiu każdego człowieka i – mamy tego pełną świadomość – gdyby związek zawodowy „Solidarność” był tylko dla „niewinnych”, nigdy nie osiągnąłby dziesięciu milionów członków. „Solidarność jest dziełem nie tylko tych, którzy zawsze mieli sumienie, ale również tych, którzy je w sobie odbudowali”¹². Droga do sukcesu prowadziła zatem przez przebaczenie tym, którzy odnaleźli drogę do swego sumienia.

Noszenie brzemion jest także znoszeniem wad i słabości drugiego człowieka. Takie podejście oznacza, że patrząc na świat w perspektywie solidarności, z pola widzenia znika kategoria wroga. Kategoria zaś „wroga totalnego”, kiedy to – jak pisze św. Augustyn – milej człowiekowi z psem swoim obcować niż z drugim człowiekiem¹³, w ogóle jest nie do pomyślenia. Wydaje się, że z dzisiejszej perspektywy przypomnienia przede wszystkim wymaga, że solidarność to przekraczanie barier dzielących nas od innych ludzi, przede wszystkim bariery nienawiści. W Gdańsku papież ujął to w prostych słowach; „Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona”¹⁴. Gdy program walki bierze górę, ci drudzy pojawiają się już jedynie jako wrogowie. „Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia – z którymi wspólnie należy obmyślać, jak «dźwigać brzemiona»”¹⁵. Jan Paweł II postrzegал solidar-

11 Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., 71, s. 251.

12 J. Tischner, *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, dz. cyt., s. 16.

13 Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, 7, dz. cyt., s. 771.

14 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy*, dz. cyt., s. 494.

15 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy*, dz. cyt., s. 494.

ność jako cnotę specyficznie chrześcijańską. „W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg”¹⁶. Solidarność zatem obejmuje sobą również przykazanie miłości nieprzyjaciół. „Poza więzami ludzkimi i naturalnymi, tak już mocnymi i ścisłymi, zarysowuje się w świetle wiary nowy *wzór* jedności rodzaju ludzkiego, z której solidarność winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację. Ten najwyższy wzór jedności, odbłask wewnętrzznego życia Boga, jednego w trzech Osobach, jest tym, co my, chrześcijanie, określamy słowem «komunia»”¹⁷. „Kiedy zatem miłość jest doskonała? – pyta św. Augustyn – Gdy kochamy nieprzyjaciół, a kochamy ich po to, aby się stali braćmi”¹⁸.

Wydaje się, że za sprawą duchowego przywództwa Jana Pawła II udało nam się w owym czasie ten ideał solidarności w znacznym stopniu urzeczywistnić. Istotą rewolucji „Solidarności” było odrzucenie marksistowskiej teorii walki klas, a było to możliwe dzięki religijnej inspiracji tego ruchu. Miłość nieprzyjaciół jako jedyna prowadzi do zniesienia kategorii wroga. Warto przypomnieć, że święty Paweł w tym samym liście, w którym pisze o wzajemnym noszeniu ciężarów, zauważa, że w praktyce życie uczniów Chrystusa mogą regulować inne zasady niż Ewangelia. Stąd przestrzega ich: „A jeśli u was jeden drugiego kąsa i pożera, baczcie, byście się wzajemnie nie zjedli” (Ga 5, 15).

W Gnieźnie w 1997 roku Jan Paweł II mówił, że po upadku w Europie jednego muru, tego widzialnego, odsłonił się inny mur, niewidzialny, który przebiega przez ludzkie serca. „Jest on zbudowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu i innym kolorze skóry, przekonaniach religijnych, jest on zbudowany z egoizmu politycznego i gospodarczego oraz z osłabienia wrażliwości na wartość życia ludzkiego i godność każdego człowieka. Nawet niewątpliwe osiągnięcia ostatniego okresu na polu gospodarczym, politycznym, społecznym nie przesłaniają istnienia tego muru”¹⁹.

16 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 40, s. 313.

17 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 40, s. 313.

18 Św. Augustyn, *Istnieje tylko miłość*, dz. cyt., s. 15.

19 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą*, dz. cyt., s. 911.

Cień tego muru kładzie się na Europę, ale – niestety – kładzie się także na naszą ojczyznę i naszą wspólnotę. Papież, mówiąc o przeszkodach, jakie stoją na drodze ku jedności narodów europejskich, mówił: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha. Ten najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki go umacniało chrześcijaństwo, ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów. [...] Zrąb tożsamości europejskiej jest zbudowany na chrześcijaństwie. A obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu tej chrześcijańskiej samoświadomości”²⁰.

Wyszliśmy bezkrwawo z komunizmu dzięki odkryciu przez większość społeczeństwa, że ponad podziałami politycznymi łączy nas umiłowanie ojczyzny i wolności. Nie oznaczało to całkowitej jedności. Poczucie wspólnoty było wystarczająco silne, aby zapewnić Polsce niepodległość, i zbyt słabe, aby zasypać historyczne podziały. Patrząc jednak na aktualne życie polityczne i towarzyszące mu napięcia, można odnieść wrażenie, że minimalna wspólnota wartości zapisana w Konstytucji RP w 1997 roku z dzisiejszego punktu widzenia stanowi cel nieosiągalny. Czy rzeczywiście polska historia toczy się w kierunku rozproszenia i zaniku solidarności? Czy kierunek ten nie oznaczałby ryzyka utraty tego, co zostało osiągnięte 40 lat temu, a więc wolności i niepodległości? Pandemia zdaje się przyspieszać proces rozkładu więzi. Stąd pytanie: Czy jest miejsce na solidarność w społeczeństwie zorganizowanym na sposób liberalny, tzn. oparty na indywidualizmie? Czy potrzebne i możliwe jest dzisiaj odtworzenie narodowej wspólnoty ponad partyjnymi podziałami? Czy wartości zapisane w preambule Konstytucji mogą stanowić rdzeń takiej wspólnoty? Na te pytania każdy musi udzielić odpowiedzi osobiście.

Myślę, że obecne rozbitcie naszej wspólnoty narodowej ma to samo źródło co w przypadku Europy: kryzys chrześcijańskiej samoświadomości. Nie oznacza to, że wszyscy w naszej wspólnocie muszą być chrześcijanami, a jedynie, że chrześcijański sposób myślenia o człowieku i o wspólnocie musi być dominujący. Można to sobie wyobrazić przez odniesienie do uczelni katolickiej. Nie pracują na niej i nie studiują wyłącznie katolicy. Jest ona otwarta na wszystkich, ale przy pewnych proporcjach jej chrześcijański charakter się uwydatnia. Trzeba dziś uczynić widocznymi łączące nas powiązania. Niektóre z nich zostały wpisane w preambułę polskiej Konstytucji, gdzie

20 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą*, dz. cyt., s. 911.

m.in. mowa jest o powinnościach wobec Polski i wdzięczności przodkom za ich pracę, za walkę o niepodległość, za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie narodu i ogólnoludzkich wartościach. Oparty na chrześcijaństwie dorobek wszyscy, wierzący i niewierzący, zobowiązaliśmy się przekazać przyszłym pokoleniom. Abyśmy byli zdolni to uczynić, trzeba odbudować sumienia; potrzebna jest w Polsce wielka praca nad sumieniem człowieka.

Jan Paweł II w Skoczowie pytał: „Czy może historia płynąć przeciw prądowi sumień?”²¹ Odpowiedź, jeśli jej nie pamiętacie, może być zaskakująca. Papież mówi, że może, ale pyta, za jaką cenę. „Tą ceną są niestety głębokie rany w tkance moralnej narodu, a przede wszystkim w duszach Polaków, które jeszcze się nie zabiłiły, które jeszcze długo trzeba będzie leczyć”²². Nie chcemy, aby nasza historia płynęła przeciw prądowi sumień. Ale pracę nad sumieniem, każdy musi zacząć od siebie. Nikt w tym nas nie zastąpi.

„Solidarność stanowi szczególne więzi ludzkie: człowiek wiąże się z drugim człowiekiem dla opieki nad tym, kto potrzebuje opieki. [...] Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest «dla niego», a «my» przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota”²³. Najpierw budzi się wrażliwość, a dopiero potem wspólnota. W przeciwnym wypadku żyć będziemy na poziomie stada jeleni opisanym przez Pliniusza.

Abstrakt

Solidarność, czyli co dzisiaj nas łączy?

Wyszliśmy bezkrawo z komunizmu dzięki odkryciu przez większość społeczeństwa, że ponad podziałami politycznymi łączy nas umiłowanie ojczyzny i wolności. Nie oznaczało to całkowitej jedności. Poczucie wspólnoty było wystarczająco silne, aby zapewnić Polsce niepodległość, a jednocześnie zbyt słabe, aby zasypać historyczne podziały. Patrząc jednak na aktualne życie polityczne i towarzyszące

21 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”*, 22.05.1995, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 844.

22 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”*, dz. cyt., s. 844.


23 J. Tischner, *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, dz. cyt., s. 17–18.

mu napięcia, można odnieść wrażenie, że minimalna wspólnota wartości zapisana w Konstytucji RP w 1997 roku z dzisiejszego punktu widzenia stanowi cel nieosiągalny. Czy rzeczywiście polska historia toczy się w kierunku rozproszenia i zaniku solidarności? Czy kierunek ten nie oznaczałby ryzyka utraty tego, co zostało osiągnięte 40 lat temu, a więc wolności i niepodległości? Pandemia zdaje się przyspieszać proces rozkładu więzi. Stąd pytania: Czy jest miejsce na solidarność w społeczeństwie zorganizowanym na sposób liberalny? Czy potrzebne i możliwe jest dzisiaj odtworzenie narodowej wspólnoty ponad partyjnymi podziałami? Czy wartości zapisane w preambule Konstytucji mogą stanowić rdzeń takiej wspólnoty?

Słowa kluczowe

solidarność, miłosierny Samarytanin, etyczne społeczeństwo obywatelskie, sumienie, miłość nieprzyjaciół

Przemysław Żebrok

 <https://orcid.org/0000-0003-3783-2217>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Gen solidarności w polskiej społeczności wiejskiej

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.08>

Współczesny świat charakteryzuje się wielorakością, dynamiką oraz nieprzewidywalnością zmian, które zachodzą zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. W ostatnim czasie złożoność rzeczywistości pogłębiła ogólnoświatowa pandemia, w sposób drastyczny zmieniając życie jednostek oraz całych społeczeństw. Dotychczasowy porządek legł w gruzach, a międzyludzkie kontakty zostały ograniczone bądź zawieszono na czas nieokreślony. W tym kontekście zagadnienia solidarności stają się bardzo aktualne i skłaniają do refleksji. Co więcej, nabierają nowego znaczenia.

Gwałtownie zachodzące procesy dotyczą także polskiej wsi. To nie tylko zmiany w sposobie życia i gospodarowania, ale nade wszystko przeobrażenia w szeroko pojętej kulturze, religijności, moralności czy obyczajowości. Konserwatywna do tej pory polska wieś coraz częściej podąża za europejską „nowoczesnością”. Jednak pomimo tej rewolucji cywilizacyjnej mieszkańcy wsi zachowali pewne cechy (kod genetyczny), które dotyczą życia wspólnotowego. Niektóre – ciągle żywe w społeczności wiejskiej – zachowania świadczą o trwałych więzach wspólnotowych, będących z kolei fundamentem solidarności.

Celem niniejszego szkicu jest namysł nad współczesnym znaczeniem solidarności w polskiej społeczności wiejskiej. Skoncentrowano się głównie na kilku ważnych aspektach dotyczących tego fenomenu relacji międzyludzkich. Przede wszystkim solidarność przedstawiona zostaje jako cnota wybitnie chrześcijańska. Podkreślono, że podstawową cechą solidarności jest relacyjność, podjęto także próbę opisanie tego zjawiska w kategoriach daru i ofiary. Oprócz teoretycznych rozważań w opracowaniu przytoczono konkretne przykłady zachowań świadczących o solidarności wśród ludzi na wsi.

Badania w głównej mierze opierają się na obserwacji uczestniczącej oraz przekazie ustnym mieszkańców podcieszzyńskich wsi. Terenem objętym badaniami jest Śląsk Cieszyński. Pomimo tego, iż przykłady pochodzą z tego właśnie regionu, analiza opracowania pozwala na uogólnienia do całej wsi polskiej. W wymiarze czasowym praca ta ogranicza się do wspomnień ludzi współcześnie żyjących, czyli okresu od zakończenia drugiej wojny światowej do czasów obecnych.

Historyczne i definicyjne ujęcie solidarności

Słowo „solidarność” pochodzi od łacińskiego słowa *solidare*, co tłumaczy się jako spajanie. W bardzo ogólnej definicji oznacza jednomyślność, wzajemne wspieranie się, współdziałanie, zgodność w poglądach, dążeniach czy też postępowaniu. Termin ten ma swoje korzenie w rzymskim prawie zobowiązań – *obligatio in solidum*, zmuszającym członków rodziny lub innej społeczności do współodpowiedzialności za spłatę długów. Później zasada poczucia obowiązku, zgodnie z którą jednostka ręczy za wspólnotę, a wspólnota za jednostkę, została poszerzona na inne obszary stosunków międzyludzkich.

Z początku idea solidarności dotyczyła tylko zagadnień robotniczych, obejmując relacje między ludźmi pracy. Podstawowym programem było dążenie do tego, by pracę uwolnić od wyzysku, ciężarów oraz cierpień, których przyczyną i głównym źródłem jest drugi człowiek. Z czasem koncepcja solidarności stała się normą zachowań we wszystkich dziedzinach życia.

W Polsce słowo „solidarność” kojarzy się zazwyczaj z ruchem społecznym końca lat siedemdziesiątych XX wieku bądź też z ogólnopolskim związkiem zawodowym, który powstał w 1980 roku. Solidarnościowy zryw doprowadził do upadku systemu komunistycznego, wywierając w ten sposób istotny wpływ na dzieje Polski i Europy. W ten sposób pojęcie solidarności znalazło swoje miejsce w historii oraz świadomości Polaków.

W czasie stanu wojennego nie tylko logo „Solidarności”, ale także używanie samego słowa było zakazane. Pomimo tego solidarność stała się tematem wielu opracowań, pojawia się w literaturze, poezji, piosenkach. Warto tu wspomnieć o bardzie „Solidarności” Jacku Kaczmarskim oraz takich poetach jak Tomasz Jastrun, Stanisław Barańczak, Adam Zagajewski, Ryszard Krynicki, Ernest Bryll, Jarosław Marek Rymkiewicz, Zbigniew Herbert, Czesław Miłosz. Jan Krzysztof Kelus będzie pisał o „Sentymentalnej Paninie S”, a Marek Grechuta zaśpiewa: Solidarność to / Podobnie czuć i myśleć

/ Solidarność znaczy / Razem iść do celu / Aż w ciemnym tunelu / Światelko
zabłyśnie / Nadzieja na którą / Czekają tak wielu. I wszędzie gdzie ludziom
/ Niedobrze się wiedzie / Gdzie zżera ich nędza / Choroba i głód / Ludzka
solidarność / Pomoże im w biedzie / Jej siła, jej wola / Jej trud uczyni cud.

Znakomitą ilustracją pojęcia solidarności jest koncepcja mikroekonomiczna omawiająca jedną z pułapek społecznych – gdy indywidualny zysk jednego członka społeczności prowadzi do nieszczęścia całej grupy. „Tragedia wspólnego pastwiska” pokazuje wartość współpracy przy korzystaniu ze wspólnych dóbr. Garrett Hardin opisuje istotę solidarności na przykładzie wiejskich wspólnot, które wypasały bydło na wspólnych pastwiskach. Krów pasło się akurat tyle, aby trawa na pastwisku mogła odrastać. Ale jeden z rolników zwiększył swoje stado o jedną krowę, chcąc zwiększyć przychody z mleka. Rolnik był zadowolony, a efekt dla całego pastwiska nie był jeszcze widoczny. Gdy inni mieszkańcy wioski zauważyli nieuczciwe zachowanie, zaczęli postępować podobnie, wypasając na wspólnym pastwisku kolejne krowy. Po jakimś czasie trawa przestała odrastać, a pastwisko wyjałowilo się. W konsekwencji krowy przestały dawać mleko. Nieprzestrzeganie umowy społecznej doprowadziło do tragedii wszystkich mieszkańców.

Z racji tego, iż celem opracowania nie jest teoretyczna analiza samego pojęcia solidarności, ograniczono się tu tylko do jego ogólnego i skrótowego wyjaśnienia. Szerokie omówienie pojęcia solidarności można znaleźć w opracowaniu Jowity Radzińskiej *Solidarność: definicja i konteksty*¹.

Solidarność jako cnota chrześcijańska

Sens słowa „solidarność” określa sam Chrystus, który mówi: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2). Można powiedzieć wręcz, że cecha ta jest znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa i jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej². Noszenie cudzych ciężarów może przybierać postać czynnego solidaryzowania się z osobami, które potrzebują naszego wsparcia. Myśl tę rozwija ojciec święty Jan Paweł II w homilii dla ludzi świata pracy w Gdańsku w 1987 roku: „Jeden drugiego brzemiona noście – to zwięzłe zdanie apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności.

1 J. Radzińska, *Solidarność: definicja i konteksty*, „Etyka” 48 (2014), s. 58–68.

2 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991 (dalej: CA), nr 10.

Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni – przeciw drugim. I nigdy brzemię dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza nad solidarność. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny³.

Idea solidarności jest zakorzeniona w aksjologii chrześcijańskiej, genetycznie bowiem wywodzi się z przykazania miłości bliźniego⁴. Mówi o niej Leon XIII, nazywając ją „przyjaźnią”; Pius XI używa określenia „miłość społeczna”, zaś Paweł VI pisze o „cywilizacji miłości”⁵. Solidarność określana jest jako pewna forma czy też przejaw miłości. Można powiedzieć nawet, że solidarność chodzi w parze z miłością. Na liczne punkty styczności między solidarnością a miłością wskazuje ojciec święty Jan Paweł II, który stwierdza, że „nie ma solidarności bez miłości”⁶. W podobnym tonie wypowiada się Pius XII, zwracając uwagę, że zapomina się o istnieniu węzłów wzajemnej solidarności i miłości między ludźmi. Jego zdaniem to „pierwszy błąd, przynoszący dziś wielkie i powszechne szkody”⁷.

Katechizm Kościoła katolickiego stwierdza, iż solidarność jest cnotą wybitnie chrześcijańską, co znajduje swoje potwierdzenie w życiu Kościoła. W dokumencie tym czytamy: „Zasada solidarności, nazywana także przyjaźnią lub miłością społeczną, jest bezpośrednim wymaganiem braterstwa ludzkiego i chrześcijańskiego”⁸. Pomimo tego wymogu cnota solidarności przejawia się jednak w dobrej woli człowieka, rodzi się sama, spontanicznie, z serca. Józef Tischner przywołuje biblijny przykład miłosiernego Samarytanina, który ratuje bliźniego, bo taka była jego dobra wola⁹.

Chrześcijaństwo za najwyższą normę uznaje kategorię dobra, co umożliwia budowanie społeczeństwa uniwersalnego – opartego o zasadę solidarności – oraz kształtowanie się personalistycznego podejścia do drugiego człowieka¹⁰. Jednakże dzisiaj coraz rzadziej odwołuje się do chrześcijańskiej tożsamości i wartości, które jeszcze nie tak dawno były dla większości

3 Fragment homilii wygłoszonej przez Jana Pawła II podczas mszy świętej dla świata pracy, dz. cyt.

4 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987 (dalej: SRS), nr 40.

5 CA, nr 10.

6 Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2005, s. 1019.

7 Pius XII, *Encyklika Summi pontificatus*, nr 28.

8 *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1939, Poznań 1994 (dalej: KKK), s. 448.

9 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 6–7.

10 F. Koneczny, *Polskie logos a ethos*, Antyk, Komorów 1996, s. 9.

rozumiałe i bliskie. Obecnie – w wymiarze życia osobistego, rodzinnego i obyczajowego – w dziedzinie hierarchii wartości indywidualne „ja” staje się najwyższą, wręcz jedyną normą myślenia, postępowania i nadawania sensu własnemu życiu¹¹.

Relacyjność solidarności

Czym zatem jest solidarność? Podstawą do zrozumienia tego zagadnienia jest dostrzeżenie zależności człowieka od człowieka¹². Osoba ludzka jest bowiem tego typu substancją – bytem w sobie i dla siebie – która istnieje i spełnia się tylko w relacjach z innymi osobami. Jej właściwa – pełna – egzystencja to trwanie we wspólnocie osób (Karol Wojtyła mówi: *communio personarum*), bycie z innymi i dla innych¹³. Zdaniem Jana Pawła II cała ludzka doczesność ma wymiar wspólnotowy i społeczny. W homilii podczas mszy świętej dla świata pracy mówił: „Człowiek nie jest sam, żyje z drugimi, przez drugich, dla drugich”¹⁴.

O tym, że nikt nie jest samotną wyspą, przypomina Thomas Merton w tytule jednej ze swoich książek. Co więcej, jesteśmy zespoleni nawet wtedy, gdy tego nie wiemy¹⁵. Człowiek żyje w społeczności, której mniej lub bardziej świadomie coś daje, ale w zamian wiele zyskuje, korzystając często z pomocy bliźniego. Poznanie tej zależności pomaga dostrzec i zrozumieć znaczenie drugiej osoby. Na powiązania człowieka, który jest z innymi i dla innych, zwraca uwagę Andrzej Derdziuk. Zaznacza, iż solidarność jako cnota ma wymiar społeczny nie tyle przez fakt służenia drugiemu człowiekowi, ale właśnie poprzez pełne odsłonięcie jego relacyjnej natury¹⁶.

Sprzężenia zachodzące między ludźmi tworzą więzi międzyosobowe, przynależności grupowej, terytorialnej, narodowej. Nie możemy być sami w solidarności, solidarność zawsze dotyczy relacji, których najbardziej trwałym fundamentem jest osoba. Należy przy tym zwrócić uwagę na poprawną koncepcję człowieka w świetle tych powiązań. Zdarza się bowiem, iż w sytuacji nadmiaru relacji człowiek traci z pola widzenia fakt, że przedmiotem

11 M. Dziewiecki, *Ponowoczesność – człowiek – wychowanie*, https://opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html, (6.03.2021).

12 K. Gide, *Solidaryzm*, Lwów 1908, s. 29–30.

13 J. Galarowicz, *Zobaczyć w Bogu Człowieka*, „Azymut” (2002) nr 4 (49).

14 Fragment homilii wygłoszonej przez Jana Pawła II podczas mszy świętej dla świata pracy, dz. cyt.

15 J. Tischner, *Etyka solidarności. Homo sovieticus*, Znak, Kraków 2005.

16 A. Derdziuk, *Solidarność jako cnota społeczna*, „Roczniki Teologii Moralnej” (2012) nr 4 (59), s. 20.

jego odniesień jest druga osoba¹⁷. Współczesne zjawisko obcowania z różnego rodzaju multimedialnymi urządzeniami komputerowymi jako substytutem kontaktów międzyludzkich jest tego najbardziej jaskrawym przykładem.

Solidarnym można być tylko z kimś i dla kogoś. Ten relacyjny charakter solidarności domaga się także określonej etyki, której podporządkowane będą kontakty pomiędzy ludźmi. Nie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia. Jak pisze ks. Tischner, z ludźmi bez sumienia można jechać w jednym pociągu, siedzieć przy stole podczas kolacji, czytać książki. To jednak nie jest jeszcze solidarność. Nie każde „my” i nie każde „razem” jest już solidarnością. Autentyczna solidarność jest solidarnością sumień. To zrozumiałe, bo być solidarnym z człowiekiem to zawsze móc liczyć na człowieka, a liczyć na człowieka, to wierzyć, że jest w nim coś stałego, co nie zawodzi¹⁸.

Solidarność jest wartością etyczną. Ten praktyczny wymiar troski o dobro bliźniego jest postawą moralną okazywaną w życiu społecznym, pod wpływem której przyjmuje on życzliwe nastawienie do drugiego człowieka¹⁹. Zdaniem Marka Dziewieckiego elementarna analiza danych empirycznych wykazuje, że nie jest możliwe osiągnięcie przez człowieka prywatnego szczęścia w oderwaniu od więzi międzysobowych, od oczywistych i wspólnych dla danej społeczności wartości, norm moralnych czy regulacji prawnych i obyczajowych²⁰. Jednakże relacje, o których tu mowa, w ostatnim czasie zostały mocno ograniczone. Zupełnie nowe zachowania – dystans społeczny, zakaz podawania ręki, zakrywanie twarzy maseczkami – prowadzą do anonimowości, oddalania się ludzi od siebie. Nie służy to budowaniu czy podtrzymywaniu trwałych paranteli.

Interakcja zawsze odnosi się do człowieka i oznacza wzajemne oddziaływanie dwu osób lub większej ich liczby. Są to interakcje o charakterze społecznym. Ten typ interakcji dotyczy małych grup, w których dostrzega się konsensus i solidarność, wyrażające się w jednoznacznej interpretacji norm działania przez wszystkich członków grupy²¹. Można powiedzieć, że całe ludzkie działanie zakłada ciągły kontakt z drugą osobą, a dotyczy to przede wszystkim osób z najbliższej rodziny. Oczywiście jest, iż załóżek relacji rodu się w rodzinie, która jest jedną z najważniejszych grup pierwotnych, to

17 M. Stepulak, *Relacyjność systemu rodzinnego*, „Roczniki Teologiczne” 54 (2007) z.10, s. 93–119.

18 J. Tischner, *Etyka solidarności. Homo sovieticus*, Znak, Kraków 2005.

19 A. Derdziuk, *Solidarność jako cnota społeczna*, dz. cyt., s. 20.

20 M. Dziewiecki, *Ponowoczesność – człowiek – wychowanie*, dz. cyt.

21 M. Stepulak, *Relacyjność systemu rodzinnego*, „Roczniki Teologiczne” 54 (2007) z. 10, s. 93–119.

znaczy takich, które „cechuje ścisły i bezpośredni kontakt ich członków: nawiązują oni ze sobą bliskie stosunki emocjonalne, łączą ich trwałe i osobiste więzy, oparte na współdziałaniu i solidarności”²².

Dar i ofiara jako przejaw solidarności

Większość współczesnych kontaktów, które można postrzegać w kategoriach ekonomicznych, ma charakter wymienny. Bezinteresowne relacje osobowe często spychane są na dalszy plan. W szerokiej płaszczyźnie stosunków społecznych rządzących się zasadą „coś za coś”, to wymiana jest podstawowym zwornikiem i jej podporządkowane są prawie wszystkie sprawy. Niektóre formy tych kontaktów można określić „stosunkami daru” *a contrario* do stosunków wymiennych „coś za coś”. Relacje międzyludzkie, o których tu mówimy, nie podlegają żadnym ocenom ekonomicznym, poruszamy się w polu wartości etycznych. Obecnie jesteśmy świadkami ciągłego rozszerzania się reguły wzajemności we wciąż nowych i coraz liczniejszych dziedzinach. Oznacza to, że jest coraz więcej obszarów, z których zniknęło pojęcie daru jako zwykłej formy stosunków między ludźmi²³.

Cnota solidarności wykracza poza dobra materialne²⁴. Oparta jest na miłości, która uzdalnia do składania ofiar i okazywania gotowości do daru z siebie²⁵. Kluczowe jest tu zrozumienie faktu, że można także posiadać siebie i siebie ofiarować. Nie jest to doświadczenie jednostronne, gdyż wyraża się w gotowości oraz umiejętności przyjęcia czyjegoś daru. Wzajemność należy zatem do istoty ofiarowania – jako aktu dobrowolnego i niewymuszonego. Taka postawa ofiarności nadaje sens ludzkiemu życiu i świadczy o wewnętrznym bogactwie człowieka. Zwraca na to uwagę Viktor Frankl, który apeluje: „Musimy dzisiaj przywrócić pojęcie ofiary. Bez niego nie można mówić o sensownym życiu człowieka. Jego świat bez doświadczenia ofiary nie ma sensu i staje się neurotyczny”²⁶. Z kolei Jan Paweł II mówi wręcz, że szczęście osiąga się tylko przez ofiarę²⁷.

Analizę daru i ofiary należy rozważać w kontekście posiadania, bowiem żeby coś dać, trzeba to najpierw mieć. Nie można ofiarować czegoś, co nie

22 J. Rembowski, *Rodzina w świetle psychologii*, Warszawa 1986.

23 P. Dembiński, *Odkryć na nowo ekonomię daru*, „Więź” 4 (1988), s. 105–111.

24 KKK, nr 1942.

25 A. Derdziuk, *Solidarność jako cnota społeczna*, dz. cyt., s. 24.

26 K. Grzywocz, *Bogate człowieczeństwo i postawa ofiary*, „Życie Duchowe” 20 (2013) nr 73, s. 7–12.

27 Jan Paweł II, *Msza św. na placu Ignacio Agramonte*, 23.01.1998.

jest moją własnością. Tu może pojawiać się opór, lęk przed straceniem tego, co ofiaruję. Niemniej jednak nie ma ofiary bez wyrzeczenia, bólu, cierpienia. Cierpienie związane z postawą ofiary może mieć różne oblicza: rezygnacji, oddania, nieprzyjęcia, poniżenia, odrzucenia, zmęczenia²⁸. Nietrudno też zauważyć, że najcenniejszych dóbr, jakie posiadamy, nie można nabyć za pieniądze – przyjaźń, udane małżeństwo, kapłaństwo, wierność, mądrość, nadzieja²⁹. Ograniczanie „ofiary” jedynie do tego, co można kupić, prowadzi ostatecznie do rozczarowania, głębokiego niedosytu i niespełnienia. Pozostanie jedynie fenomen prezentu, za którego wielkością ukryte będzie sfrustrowane pragnienie daru i ofiary. Dochodzimy tu do fundamentalnej prawdy, że darem może być osoba, natomiast prezent to rzecz, czyli rzeczywistość nieosobowa. Tam, gdzie człowiek nie jest darem, tam wzrasta wartość prezentów. W konstelacji „prezent – dar – ofiara” droga od prezentu do ofiary prowadzi przez personalizację daru, to znaczy doświadczenia, że tym, czego najbardziej pragniemy, jest osoba, a nie rzecz³⁰.

Oddanie, służba i ofiara są doświadczeniami, które w najgłębszy sposób nadają sens ludzkiemu przemijaniu. Niestety współczesny człowiek poddawany jest destrukcyjnemu wpływowi niepewności egzystencjalnej i często nie przyjmuje faktu przemijania oraz swojej skończoności. Natomiast natura jest procesem nieustannej odnowy, wyrażającym wieczną młodość świata, ciągłym zaczynaniem od początku, niekończącą się sukcesją świtów. Jest też ona zarazem różnorodnością, która rozpoczyna się wciąż od coraz to nowych, pojedynczych bytów. Różnorodność, jednostkowość, nadzieja możliwe są jedynie dzięki akceptacji śmierci. Stoi to w sprzeczności z dewizą współczesnego człowieka, powtarzającego niczym rozwścieczony mały chłopiec „ja”, „ja”, „ja”³¹.

Nieuchronność przemijania człowieka należy rozumieć przez pryzmat ewangelicznej metafory obumierającego ziarna: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24). „Cóż bowiem mówi nam ta metafora? Nie tylko to, że nasza egzystencja nie ma charakteru monadycznego, lecz jest byciem dla innych. Wysławia ona również prawdę o paradoksie egzystencji etycznej: obdarowując innych, nie zatracamy i nie pomniejszamy siebie, ale

28 K. Grzywocz, *Bogate człowieczeństwo i postawa ofiary*, dz. cyt., s. 7–12.

29 K. Grzywocz, *Bogate człowieczeństwo i postawa ofiary*, dz. cyt., s. 7–12.

30 A. Derdziuk, *Solidarność jako cnota społeczna*, dz. cyt., s. 24.

31 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, s. 205.

– paradoksalnie – budujemy i ocalamy siebie³². Wybór siebie jako ziarna pszenicznego jest decyzją przyjmowania swego powołania, służenia wartościom, życia dla innych, miłowania, a nawet ofiary. A to implikuje obumieranie człowieka – wyrzeczenie, trud. Jednak obumieranie nie jest celem, lecz drogą³³. Zadanie nieustannej odnowy, powołanie do tworzenia wszystkiego ciągle od nowa jest związane z pogodzeniem się ze śmiercią. Nasi przodkowie, starzejąc się, mówili: „Trzeba zrobić miejsce młodym”. Wykazywali się w pewnym sensie solidarnością z kolejnymi pokoleniami³⁴.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt. Jak już wcześniej wspomniano, solidarność jest taką postawą, której istotę można określić jako bezinteresowne dawanie. Często jednak dochodzi do wypaczenia tej zasady. To, co powinno być darem, często w oczach obdarowanego staje się czymś, co mu się po prostu należy i za co nie ma powodu dziękować. Liczę się tylko „ja” i mój punkt widzenia. A kto się z nim nie zgadza – ten narusza fundamentalne prawo jednostki. Dziś taka coraz bardziej radykalnie rozumiana ideologia „prawa jednostki” do destrukcji wszelkich zastanych więzi społecznych i kulturowych staje się normą, zasadą³⁵. Musimy jednak pamiętać, że pogoń za utopią indywidualistycznego szczęścia musi prowadzić do odwrotnych skutków, czyli do powierzchowności w stosunkach międzyludzkich, do kryzysu więzi i zupełnej obojętności na los drugiego człowieka, do braku wrażliwości na potrzeby innych, do niezdolności do współpracy, do nadmiernej koncentracji na samym sobie, do postaw egoistycznych i cynicznych, do walki każdego z każdym³⁶.

Specyfika społeczności wiejskiej

Współczesna wieś polska zmienia się, staje się otwarta i coraz trudniej określić, co składa się na wiejskość. Niemniej jednak obraz wsi utrwalony w literaturze etnologicznej ujawnia tendencję do traktowania jej jako wspólnoty lokalnej, gdzie występuje specyficzny styl życia, silne więzi rodzinne i sąsiedzkie, bezpośrednie kontakty *face to face*, pomoc sąsiedzka, „swojskość” ludzi, lokalny kod kulturowy, tradycje, zwyczaje³⁷. Do cech dystynktyw-

32 J. Galarowicz, *Zobaczyć w Bogu Człowieka*, dz. cyt.

33 J. Galarowicz, *Antropodramatyka Karola Wojtyły*, „Studia Humanistyczne AGH” 5 (2007), s. 31.

34 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata*, dz. cyt., s. 205.

35 A. Nowak, *Triumf jednostki nad wspólnotą i dewiacji nad rozumem*, „WPiS” (2021) nr 3 (125), s. 14.

36 M. Dziewiecki, *Ponowoczesność – człowiek – wychowanie*, dz. cyt.

37 M. Dziura, *Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś*, „Tematy z Szewskiej” (2012) nr 1 (7), s. 57–69.

nych mieszkańców wsi należy też powszechne uczestnictwo w miejscowym życiu towarzyskim i celebrowanie lokalnych obrzędów, poczucie solidarności i oparcia.

Typowa społeczność wiejska jest tradycyjna i nieduża, wszyscy znają tu zarówno swoje usytuowanie społeczne, jak i swoich sąsiadów. Życie składa się z kontaktów lokalnych ze stosunkowo niewielką liczbą wciąż tych samych, dobrze znanych ludzi, wedle stałych wzorów. Niemniej jednak kontakty te są bogate, częste, intensywne³⁸. Wspólny obszar sprawia, że ludzie wchodzą ze sobą w różne relacje i zależności oraz są połączeni przez więzi krewniacze, sąsiedzkie, a nawet lokalne. W tworzeniu wspólnot podkreśla się aspekt terytorialności, czyli przestrzeni i miejsca. Egzystencja skupia się na określonym terenie, w homogenicznych zbiorowościach stanowiących względnie zamknięty system. Ta wspólna przestrzeń wpływa na powstanie struktury sieci powiązań międzyludzkich, różnorodnych więzi, zwyczajów, obyczajów, tradycji. Lokalność ujawnia się w takich zjawiskach jak: pomoc sąsiedzka, odrobek, nieufność wobec obcych, emocjonalna i sentymentalna wartość ziemi³⁹.

Wyróżniającą cechą społeczności wiejskiej jest język. Mowa charakterystyczna dla tej wspólnoty pełni funkcję komunikacyjną, jest spoiwem łączącym jednostki w regionalną społeczność, pełni też funkcję identyfikującą tę zbiorowość i jest składnikiem jej kultury. W małej społeczności o właściwościach wspólnoty naturalnej, jaką jest rodzina, słowo jest elementem niezbędnym do budowania emocjonalnych więzi między jej członkami. Słowo jest czymś, co istniało od początku dziejów człowieka, czymś, co porównywać można do takich funkcji życiowych jak oddychanie i jedzenie. Musi zatem istnieć od najwcześniejszego stadium życia człowieka, gdyż należy do filarów, na których wspiera się świat i wszelka ludzka egzystencja⁴⁰.

Analiza społeczności wiejskiej musi koncentrować się wokół rodziny, bowiem stanowi ona fundament wspólnoty lokalnej. To wokół tej podstawowej jednostki życia społecznego koncentruje się wiejskie życie, zatem jej rola w kształtowaniu postaw solidarności międzyludzkiej jest oczywista. Budowanie wspólnoty następuje w pierwszej kolejności w rodzinie, która jest pierwszym i podstawowym środowiskiem wychowawczym, a tym samym

38 B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003, s. 25.

39 M. Dziura, *Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś*, dz. cyt., s. 57–69.

40 K. Neugebauer, *Potrzeby emocjonalne człowieka w pierwszej fazie życia*, „Chrześcijanin w świecie” 95–96 (1980), s. 33–42.

miejszem kształtowania takich postaw jak miłość, odpowiedzialność czy solidarność. W rodzinie człowiek uczy się współpracy, relacji, współzależności, a przez to gotowości do służby drugiemu. Wynika to z faktu, iż główną treścią przekazu międzypokoleniowego jest system wartości, w tym wzorce osobowe⁴¹.

Od stuleci więzy krwi decydowały o przynależności jednostek do wspólnot, a naruszenie lojalności między krewnymi było postrzegane jako największa niegodziwość. We wspólnocie wiejskiej więzy rodzinne przenikały się z sąsiedzkimi w ramach rodziny poszerzonej. Wiejską wspólnotę definiowano wręcz jako społeczność rodzin. Jako że rodzina skoncentrowana była wokół gospodarstwa rolnego, każdy jej członek miał wobec tego gospodarstwa obowiązki, a praca była podstawowym narzędziem socjalizacji. Wypracowany był model, wedle którego każdy członek rodziny odpowiadał za pozostałe osoby. Rodzice byli odpowiedzialni za liczne potomstwo, które z kolei miało świadomość konieczności pracy na rzecz całej rodziny. Wszyscy członkowie społeczności rodzinnej solidarnie pracowali dla wspólnego dobra, często tym dobrem było przeżycie⁴². Bez wzajemnej odpowiedzialności każdy za każdego rodzina nie przetrwałaby. Nie bez znaczenia jest też fakt, że rodziny wiejskie zazwyczaj były wielodzietne, co z pewnością sprzyjało wyrabianiu nawyków współpracy, współżycia, wzajemnej odpowiedzialności. Jako czynnik spajający rodzinę można wskazać przykład spożywania wspólnych posiłków z jednej miski.

Według Danuty Markowskiej do cech charakterystycznych tradycyjnej rodziny chłopskiej należą: ścisły związek z warsztatem rolnym; jedność interesów rodziny z interesami gospodarstwa; ogniskowanie się wszystkich podstawowych funkcji rodziny wokół jej funkcji gospodarczych; nierozdzielność związku małżeńskiego traktowanego jako instytucja sakralna, powołana do splodzenia potomstwa i wspólnego osiągnięcia celów gospodarczych; patriarchalizm w stosunkach wewnątrzrodzinnych, a także w zewnętrznych stosunkach rodziny; niesamodzielność pojedynczej rodziny – jej zależność i współzależność w systemie krewniaczo-sąsiedzkim; uniformizm rytmu życia rodzinnego; rygoryzm wzorów kulturowych określających role i zadania poszczególnych członków rodziny⁴³.

41 P. Żebrok, *Rodzina w systemie społeczno-kulturowym Śląska Cieszyńskiego. Studium teoretyczno-badawcze*, Wydawnictwo „Scriptum”, Kraków 2018, s. 167.

42 Nasuwają się tu słowa św. Pawła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2 Tes 3, 10).

43 D. Markowska, *Rodzina w środowisku wiejskim*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964.

Solidarność wiejska często była wymuszana przez ściśle określone zasady. Warto tu wspomnieć o solidarności międzypokoleniowej. Przykładem niech będą dawne zapisy w aktach notarialnych, precyzyjnie określające reguły współżycia w rodzinie po przepisaniu gospodarstwa (domu, pola). Czymś naturalnym i oczywistym jest obowiązek opieki nad ludźmi starymi w rodzinie, przy czym powszechnie nieakceptowalne jest umieszczanie rodziców w zakładach opiekuńczych czy domach starców. Jest to zasada głęboko zakorzeniona w świadomości ludzi wsi.

Przykłady solidarności wioskowej

Przedstawione przykłady solidarności wioskowej dotyczą zasadniczo drugiej połowy XX wieku. Niektóre zostają tu przytoczone jako przykłady zjawisk, których już nie ma, a zostały tylko w pamięci starszych mieszkańców. Inne, jak na przykład pomoc sąsiedzka, ciągle są obecne i żywe.

Pomoc sąsiedzka wywodzi się z dawnego prawa zwyczajowego, wedle którego każdy, kto znajdzie się w potrzebie, może liczyć na mieszkańców swojej wioski. Pomoc ta okazywana jest w codziennym życiu wiejskim i przejawia się przede wszystkim w różnych czynnościach gospodarczych świadczonych na rzecz dobra wspólnego wsi⁴⁴. Przybiera bardzo różnorodne formy, np. pomoc w pracach sezonowych związanych z rokiem gospodarczym, pracach polowych, gospodarskich, przy wznoszeniu budynków, przygotowaniu różnych uroczystości, „szkubaczkach” (darciu pierza).

Obowiązek wzajemnej pomocy ciąży na mieszkańcach wsi w wypadkach szczególnych, zwłaszcza w sytuacjach klęsk żywiołowych i nieszczęść. Zarówno dawniej, jak i dzisiaj z pomocą poszkodowanemu rusza cała wieś, zwłaszcza najbliższe sąsiedztwo. Wzajemna pomoc w takich przypadkach to trwale zakorzenione zachowania na wsi. Na przykład funkcjonują zbiórki materialne dla potrzebujących nie tylko ze swojej wioski, ale także z odległych miejscowości.

Pomoc sąsiedzka nasila się w sytuacjach wyjątkowych i uroczystych. Okazją do współdziałania i bezinteresownej pomocy są pogrzeby, wesela oraz inne uroczystości i wydarzenia rodzinne. Przygotowania do wesela angażują najbliższe sąsiedztwo. Znosi się produkty spożywcze (jajka, sery, mąkę, masło itp.), pomaga w pieczeniu, gotowaniu, dekorowaniu sali biesiadnej,

44 M. Dziura, *Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś*, dz. cyt., s. 57–69.

ustawianiu podłogi do tańca⁴⁵. Obecnie coraz częściej rezygnuje się z takiej formy organizowania przyjęć, niemniej jednak wciąż się zdarzają. Wśród przykładów bezinteresownej pomocy można wymienić pieczenie „kołoczy” na wesele. Wypieki są rozdzielane wśród rodziny, sąsiadów, znajomych.

Wzajemność świadczeń, która wynika z solidarności gromadnej, życzliwości i konieczności terminowego wykonania prac polowych, jest przejawem więzi społecznych i nie opiera się na konkretnej kalkulacji. Reguluje ją dewiza: „dzisiaj ty mnie, jutro ja tobie”. Nie zawsze jest to pomoc bezinteresowna, ale swoiste ubezpieczenie na wypadek własnego nieszczęścia lub konieczności użycia większych sił roboczych. Wszystkie te prace wykonuje się bezpłatnie, często za poczęstunek, który na wsi jest bardzo ceniony. Pieniężmi rzadko płaci się za pracę. Odwzajemnienie pracy jest obowiązkiem, honorem, powinnością⁴⁶.

Bardzo dużo zachowań budujących i podtrzymujących relacje wiąże się z pracami na roli i w gospodarstwie. Można tu wymienić przede wszystkim sąsiedzką pomoc przy różnych pracach w polu (zbieranie ziemniaków, owoców, praca przy żniwach). Niektóre zachowania zostały już tylko w formie przekazu ustnego. Należy do nich tzw. „sprzężaj”, polegający na tym, że do niektórych prac potrzeba było dwóch koni, więc popularne było ich „sprzęganie”. Posiadacze koni wchodzili ze sobą w ścisłe zależności. Odrabiali swoje usługi najczęściej tym samym świadczeniem, np. pomocą przy orce w polu. Ci, którzy korzystali z pracy sprzęgniętych koni, musieli świadczyć pomoc sąsiedzką obu właścicielom.

Relacje między gospodarzami na wsi kształtuje wymiana świadczeń i równowaga usług, a także „odrobek”, czyli praca za pracę lub inne świadczenia. Dawniej biedni chłopcy wraz z całymi rodzinami pracowali w gospodarstwie innego gospodarza w zamian za jakieś świadczenie lub usługę ofiarowaną przez właściciela tego gospodarstwa, np. pracę końmi, pożyczanie zboża, narzędzi, możliwość użytkowania łąk, pastwisk, dzierżawę pola.

Na wsi czymś naturalnym i oczywistym jest dzielenie się. Powszechnie znane i praktykowane są dary obrzędowe (obdarzanie nowożeńców, położnicy, chrześniaków, rodziny zmarłego). Jednym z przykładów ciągle żywego na Śląsku Cieszyńskim zwyczaju bezinteresownego dzielenia się jest odwiedzanie nowo narodzonego dziecka z „nowiwickom”. Rodzina i sąsiedzi

45 M. Dziura, *Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś*, dz. cyt., s. 57–69.

46 M. Dziura, *Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś*, dz. cyt., s. 57–69.

przynoszą młodej matce i jej dziecku potrzebne ubrania, pieluchy, zabawki. Z narodzinami dziecka wiąże się też zwyczaj obdarowywania matki w połoгу kurą na rosół.

„Zabijaczka”, czyli świniobicie, to jedno z najważniejszych wydarzeń w życiu rodziny. Jest to okazja do dzielenia się mięsem oraz wyrobami z rodziną i sąsiadami. Ci z kolei odwzajemniają się w ten sam sposób, kiedy u nich jest podobne wydarzenie. Osobom biednym, samotnym, niehodującym zwierząt sąsiedzi przynoszą czasem trochę mleka, masła, sera itp., nie oczekując w zamian żadnej zapłaty. Wśród zachowań, które już zanikły, trzeba wymienić umożliwienie ludziom biednym zbierania kłosów po żniwach. Celowo nie grabiono dokładnie ścierniska, aby umożliwić zbiórkę kłosów potrzebującym. Podobnie było z wypasem owiec na oziminach przez wędrujących górali.

Do ważnych elementów współpracy sąsiedzkiej należą pożyczki. Dawniej pożyczano sobie wiele: chleb, kaszę, mąkę, naczynia, narzędzia – wszystko, co w danej chwili było potrzebne, a czego brakowało. Przykładem może być pożyczanie formy do pieczenia baranka wielkanocnego, „noże” do szatkowania kapusty, „konkordyja”. Były to sprzęty, które nie każdy musiał posiadać. Chociaż miały właściciela, służyły dużej grupie sąsiadów. Na wsi powszechna jest też wymiana zboża na siew i innych płodów rolnych oraz urządzeń⁴⁷.

Za bardzo ważny wśród mieszkańców wsi należy uznać zwyczaj odwiedzania się. Dotykamy tu wcześniej poruszanego zagadnienia „dawania siebie”. Okazje mogą być różne: odpusty, imieniny, urodziny, święta czy też choroba. Dawniej bardzo popularne było chodzenie „po winszu” czy „wygrovani na miano”, w Nowy Rok można było spotkać kolędników. Jednym ze zwyczajów są odwiedziny w Wielki Piątek z „tatarczówką”, czyli bardzo gorzką wódką wyrabianą na bazie korzenia tataraku. Podobnie w wigilię Bożego Narodzenia jednym ze zwyczajów jest częstowanie „wilijówką”. Tego typu poczęstunki mają charakter raczej symboliczny i służą budowaniu czy też podtrzymywaniu więzi. Dzielenie się swoją obecnością, życzeniami, umiejętnościami (gra na instrumencie) odwzajemniane jest poczęstunkiem, drobnymi podarunkami, pieniędzmi. Szczególnie wyczuleni na tego typu spotkania są starsi mieszkańcy wsi.

Wśród zachowań przyczyniających się do budowania solidarności wiejskiej są wszelkiego rodzaju obrzędy religijne. Można powiedzieć, że wiara

47 M. Dziura, *Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś*, dz. cyt., s. 57–69.

spaja ludzi wsi. Wspólne majówki przy kapliczkach przydrożnych, październikowy różaniec, procesje itd. pozwalają utrwać i wzmacniać relacje i wioskową solidarność. Na wsi ludzie potrafią się zorganizować przy budowie ołtarzy na Boże Ciało czy Bożego grobu na Wielkanoc. Takie wydarzenia jak pogrzeb to czas wspólnej modlitwy, odmawiania różańca. Później praktykowany jest wspólny posiłek, czyli stypa. Trzeba nadmienić, że na Śląsku Cieszyńskim mieszkańcy wszystkich wyznań solidarnie uczestniczą w pogrzebach każdego członka społeczności wiejskiej.

Warto też wspomnieć o działalności wiejskich organizacji, które zawiązują wspólnoty i budują trwałe relacje. Można tu wymienić Koła Gospodyń Wiejskich, Ochotnicze Straże Pożarne, Ludowe Kluby Sportowe.

Współdziałanie na wsi ma bardzo liczne formy i wynika nie tylko z potrzeby osiągnięcia konkretnego celu, ale też bycia razem. Wspólne działanie konsoliduje wieś i w pewien sposób uzależnia jednych od drugich. Wymienione formy kontaktów międzyludzkich nie podlegają ocenom ekonomicznym, lecz moralnym, i należy je traktować w kategoriach „daru” – w przeciwieństwie do wspomnianych wcześniej stosunków wymiennych.

Zakończenie

Gospodarstwo wiejskie zawsze wykazywało cechy względnej stałości i trwałości. Stanowiło ono wraz z rodziną jedność produkcyjną i społeczną utrzymującą ciągłość wzorów kulturowych w długotrwałym procesie historycznym. Rytm życia mieszkańców wyznaczały pory roku, dni tygodnia, święta religijne. Niektóre zachowania były przekazywane z pokolenia na pokolenie i stawały się naturalne, jakby wrodzone, dziedziczone genetycznie.

Wraz z przeobrażeniami współczesnego świata zmienia się polska wieś, a co za tym idzie, ograniczenie przekazu dotychczasowych wzorów kultury. Jest to widoczne zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Przede wszystkim zmniejsza się rola rodziny w zakresie wielu funkcji, które pełniła dawniej na rzecz społeczeństwa i swych członków. Zmiana modelu życia powoduje, że rodziny zamieszkują samodzielnie, bez dziadków, stąd kontakt ze starszym pokoleniem jest rzadszy i luźniejszy. Pojawia się większa ruchliwość mieszkańców wsi, czyli migracje, zmieniają się stosunki sąsiedzkie i krewniacze. Do tego dochodzą takie zachowania jak zmiana sposobów i kanałów komunikacji, ograniczenie osobistych relacji na rzecz różnego rodzaju komunikatorów, przepotężny wpływ mediów, globalizacja i unifikacja

kultury. Mieszkańcy wsi ulegają kulturze globalnej, oferującej ujednolicone wzory kulturowe, zunifikowany styl życia i taką samą – powierzchowną i płytką – tożsamość. W miejsce tradycyjnych wartości, takich jak solidarność, ofiarność, wspólnota, pojawiają się zupełnie inne, jak indywidualizm, efektywność, sukces. Konsekwencją tego jest zanik zasad i wartości, które dotychczas stanowiły fundament życia społecznego. Czas pandemii przyniósł też sporo innych zagrożeń, niesprzyjających podtrzymywaniu lokalnych wspólnot.

Obserwacja współczesnej wsi skłania do refleksji i stawiania pytań. Czy więzi międzyludzkie przetrwają, czy grozi nam koniec solidarności wśród ludzi? Chantal Delsol widzi tę przyszłość pesymistycznie. Jak zauważa, społeczeństwo, ku któremu zmierzamy, jest niezwykle zhierarchizowane i raczej obojętne na obowiązek solidarności. Społeczeństwo, które tworzy solidarne grupy, jest albo holistyczne, albo chrześcijańskie (albo i jedno, i drugie). Nie jesteśmy już ani pierwszym, ani drugim⁴⁸.

Bibliografia

- Delsol Ch., *Czas wyrzeczenia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2020.
- Delsol Ch., *Nienawiść do świata*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017.
- Demiński P., *Odkryć na nowo ekonomię daru*, „Więź” 4 (1988), s. 105–111.
- Derdziuk A., *Solidarność jako cnota społeczna*, „Roczniki Teologii Moralnej” (2012) nr 4 (59), s. 19–29.
- Dziewiecki M., *Ponowoczesność – człowiek – wychowanie*, https://opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html (6.03.2021).
- Dziura M., *Lokalne współdziałanie – pomoc sąsiedzka dawniej i dziś*, „Tematy z Szewskiej” (2012) nr 1 (7), s. 57–69.
- Galarowicz J., *Antropodramatyka Karola Wojtyły*, „Studia Humanistyczne AGH” 5 (2007), s. 23–33.
- Galarowicz J., *Zobaczyć w Bogu Człowieka*, „Azymut” (2002) nr 4 (49).
- Gide K., *Solidaryzm*, Lwów 1908.
- Grzywocz K., *Bogate człowieczeństwo i postawa ofiary*, „Życie Duchowe” 20 (2013) nr 73, s. 7–12.
- Jan Paweł II, Fragment homilii wygłoszonej przez podczas mszy świętej dla świata pracy, Gdańsk, 12.06.1987.

48 Ch. Delsol, *Czas wyrzeczenia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2020, s. 330.

- Jan Paweł II, Msza św. na placu Ignacy Agramonte, 23.011998.
- Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
- Koneczny F., *Polskie logos a ethos*, Antyk, Komorów 1996.
- Markowska M., *Rodzina w środowisku wiejskim*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964.
- Neugebauer K., *Potrzeby emocjonalne człowieka w pierwszej fazie życia*, „Chrześcijanin w świecie” 95–96 (1980), s. 33–42.
- Nowak A., *Triumf jednostki nad wspólnotą i dewiacji nad rozumem*, „WPiS” (2021) nr 3 (125), [http://e-wpis.pl/pl/triumf-jednostki-nad-wspolnota-i-dewiacji-nad-rozumem-\(2.11.2021\)](http://e-wpis.pl/pl/triumf-jednostki-nad-wspolnota-i-dewiacji-nad-rozumem-(2.11.2021)).
- Pius XII, *Encyklika Summi pontificatus*, Rzym 1939.
- Radzińska J., *Solidarność: definicja i konteksty*, „Etyka” 48 (2014), s. 58–68.
- Rembowski J., *Rodzina w świetle psychologii*, Warszawa 1986.
- Stepulak M., *Relacyjność sytemu rodzinnego*, „Roczniki Teologiczne” 54 (2007) z. 10, s. 93–119.
- Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003.
- Tischner J., *Etyka solidarności. Homo sovieticus*, Znak, Kraków 2005.
- Żebrok P., *Rodzina w systemie społeczno-kulturowym Śląska Cieszyńskiego. Studium teoretyczno-badawcze*, Wydawnictwo „Scriptum”, Kraków 2018.

Abstrakt

Gen solidarności w polskiej społeczności wiejskiej

W ciągu ostatnich kilkadziesiąt lat na polskiej wsi dokonały się gwałtowne przemiany we wszystkich obszarach życia. To nie tylko zmiany w sposobie życia i gospodarowania, ale przede wszystkim przeobrażenia w szeroko pojętej kulturze, religijności, moralności, obyczajowości. Pomimo jednak tej rewolucji, mieszkańcy wsi zachowali pewne cechy (kod genetyczny), które dotyczą życia wspólnotowego. Niektóre – ciągle żywe w społeczności wiejskiej – zachowania świadczą o trwałych więzach wspólnotowych, będących z kolei fundamentem solidarności.


Opracowanie podejmuje zagadnienia solidarności w polskiej społeczności wiejskiej. Koncentruje się na kilku ważnych aspektach dotyczących tego fenomenu

relacji międzyludzkich. Przede wszystkim solidarność przedstawiona zostaje jako cnota wybitnie chrześcijańska, zaś jej podstawową cechą jest relacyjność. Podjęto także próbę opisanego zjawiska w kategoriach daru i ofiary. Oprócz teoretycznych rozważań w opracowaniu przytoczono konkretne przykłady zachowań świadczących o solidarności wśród ludzi na wsi.

Słowa kluczowe

solidarność, wspólnota, rodzina, społeczeństwo, wieś.

Bartłomiej Gapiński

 <https://orcid.org/0000-0002-7285-0480>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Solidarność i wspólnota we wspomnieniach biskupa Józefa Zawitkowskiego. Spojrzenie historyczno-antropologiczne na społeczność wiejską Żdźzar na Mazowszu

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.09>

W rozeznawaniu kultury ludowej ważne są źródła pozostawione przez tzw. świadków kompetentnych¹. Taką osobą niewątpliwie był biskup łowicki senior Józef Zawitkowski (1938–2020). Biskup urodził się w Wale, należał do parafii św. Mikołaja w Żdźzarach na Mazowszu i jej mentalność utrwalił. Przez lata był biskupem pomocniczym diecezji łowickiej, przewodniczącym Podkomisji Episkopatu Polski do spraw Muzyki Kościelnej, znany jest jako poeta o pseudonimie „ks. Tymoteusz”. Pozostawił on bogate świadectwo życia codziennego i świątecznego ze swoich rodzinnych stron, a mianowicie mazowieckiej wsi, przy czym szczególnie eksponował wartości wspólnotowe tej społeczności, relacje i solidaryzm. Przyszły biskup mieszkał w Wale, ale identyfikował się ze wspólnotą parafialną kościoła w Żdźzarach. W adresowanym do mnie liście, który będzie przedmiotem tego wystąpienia, napisał: „Pochodzę ze Żdźzar”. Świadectwo to znakomicie pokazuje, jak wyglądały typowe więzi społeczne oparte o solidarność mechaniczną, jak wspólnota wiejska reagowała na konfrontację z komunizmem w pierwszych latach Polski Ludowej. Prezentuję tutaj wspomnienia, które biskup Zawitkowski zawarł w swoim liście.

Korespondencja z biskupem Zawitkowskim była jednym z bardziej ożywczych poznawczo doświadczeń w moim życiu. Pracowałem wówczas nad dysertacją doktorską o starości wiejskiej (a konkretnie chłopskiej, czasów

1 M. Kula, *Nie całkiem stare dzieje starości*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 44 (2014), s. 129.

przełomu XIX i XX wieku oraz międzywojnia), która później ukazała się w postaci książki². Kiedy poprosiłem biskupa, by scharakteryzował mi świat wiejski ze swojego dzieciństwa, ten wkrótce przysłał mi list liczący 14 stron formatu A4, pisany wierszem. Działo się to wszystko latem 2011 roku. Odpowiadając na moją prośbę, hierarcha pisał:

Ośmielam się przesłać Panu kilka wspomnień z dzieciństwa. Może się przydadzą do Pańskich Opracowań naukowych³.

I faktycznie do tego listu wielokrotnie nawiązywałem, ale teraz mam szansę na prezentację artykułu bezpośrednio i wyłącznie opartego na tym źródle. Rok temu (jesienią 2020 roku) biskup zmarł. Myślę, że warto pochylić się i zastanowić nad światem chłopskim opisywanym przez tego duchownego. To wartościowe świadectwo.

Wspólnota

Wspólnota wiejska określała życie. Wpisywała się w ramy solidarności mechanicznej. Pisał o niej Émile Durkheim:

Istnieje solidarność społeczna, wywodząca się stąd, że pewne stany świadomości są wspólne wszystkim członkom danego społeczeństwa. To ją właśnie wyraża materialne prawo represyjne, przynajmniej w tym co dla niej zasadnicze⁴.

Istotnie społeczność wiejska, o jakiej tu mowa, kontrolowała życie zbiorowe i jednostkowe. Biskup Zawitkowski, opisując życie we wsi Żdźdźdź, ukazuje świat wspólnych wartości, które integrowały. Ludzie byli do siebie podobni, jednorodni, odgrywający niezróżnicowane role społeczne. Hierarcha koncentruje się na podzielanych wartościach, uniformizującym jednostkowe życie światopoglądzie. Ciekawe jest to, że system kar za odstępstwa pojawia się w tle, nie jest pierwszoplanowy (a w postawie zasadniczej typowej dla tradycyjnej wsi istniał swoisty rygoryzm łączony z intensyfikacją karaniam)⁵. Nie

2 B. Gapiński, *Ludzie starzy na wsi polskiej od schyłku XIX wieku po rok 1939*, Poznań 2014.

3 List biskupa Józefa Zawitkowskiego do B. Gapińskiego. Wspomnienia z dzieciństwa, 2011.

4 E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, w: *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2008, s. 191.

5 C. Robotycki, *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etnologiczne wsi Jurgów na Spieszku*, Wrocław 1980, s. 88.

ma na przykład wzmianki o tak zwanych „odmieńcach”, wiadomo z innych źródeł, że na wsi tradycyjnej nie tolerowano osób samotnych (niezamężnych i bezżennych), uprzykrzając im życie⁶. Na takie ukazanie życia wiejskiego – poniekąd odległego od rzeczywistości – niewątpliwie ma wpływ narracja biskupa: on wiejską wspólnotę idealizuje. Wspomnienia odnosi do dzieciństwa i młodości, kiedy pełen nadziei wchodził w życie. To żadna nowość. „Kraj lat dzieciennych” – jak wiadomo – pozostaje czasoprzestrzenią, o której mówi się na ogół dobrze. Świat biskupa wpisuje się w dychotomię zaprezentowaną przed laty przez Ludwika Stommę. W ujęciu potocznym i naukowym mamy tutaj wyrazistą polaryzację:

- kultury nieelitarne (chłopskie, plemienne), oparte na ustnym przekazie tradycji, kierujące się zasadami, cechujące wysokim stopniem rozbudzenia izolacji świadomościowej, nastawione na wyrażanie, typu zamkniętego;
- kultury elitarne, oparte na przekazie pisanym, celowościowe, o niskim stopniu izolacji świadomościowej, rozumiejące siebie jako system reguł, typu niezamkniętego⁷.

Ze wspomnień biskupa wyłania się świat bliższy pierwszej z zaproponowanych charakterystyk. Świat młodości biskupa Zawitkowskiego to modelowe wręcz środowisko partycypantów kultury ludowej. W świetle tym widać co prawda przejawy opisywanego przez Durkheima podziału pracy, ale profesjonalizacja życia wchodzi wolno, chłopci żyją w podobny sposób, wyznają jeden porządek wartości.

Nieco inaczej zachowują się nauczyciele (siostry zakonne i nauczycielka ucząca dzieci), ksiądz, pobliscy zakonnicy kapucyńscy z Nowego Miasta nad Pilicą (do których chłopci jeżdżą się spowiadać i którym jako relikwiarz feudalny składają grzesznościowo w ramach ofiary pierwociny płodów). Inni są wreszcie reprezentujący już radykalnie odmienny porządek, narzuceni z zewnątrz i przyjmowani niechętnie komuniści (choć i oni wpisali się w zadawnione wyobrażenia i struktury feudalne⁸). Ogólnie rzecz ujmując, wiejskie elity poza komunistami (nauczyciele, duchowni) i lud funkcjonują w symbiozie, nakłada się tutaj dychotomia przedwojenna chłopci–panowie (ale nie w takim

6 B. Gapiński, *Ludzie samotni na wsi tradycyjnej*, w: *Spółeczeństwo i media – analizy wybranych zagadnień*, red. A. Surma, M. Śliwa, Lublin 2020, s. 74–82; B. Gapiński, *O wspólnocie i samotnościach w kulturze ludowej*, Gniezno 2021.

7 L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 145–146.

8 A. Leszczyński, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, Warszawa 2020, s. 495.

wymiarze antagonistycznym, jaki przebija z pamiętników wydanych przed wojną przez Józefa Chałasińskiego⁹). Zresztą o dziedzicu zmuszonym do opuszczenia pobliskiego majątku – „panu Łockowskiem” – ludzie ze społeczności wiejskiej wypowiadają się dobrze (miejskowa orkiestra chłopska – która przed wojną była przy dworze, a jej orkiestranci zwolnieni byli podczas prób od prac polowych w majątku – teraz działa przy straży pożarnej i udziale się głównie podczas uroczystości religijnych).

Światem wiejskim rządził, jak podkreśla biskup, kalendarz świąt maryjnych¹⁰. Maryja była blisko codziennych spraw chłopskich, wpisywała się w rytm prac polowych, obowiązków gospodarczych, praktyk społecznych. Przez pryzmat wiejskich relacji społecznych tłumaczono sobie porządek transcendentny na sposób socjomorficzny¹¹. Biskup bardzo często podkreśla też doniosłą rolę, jaką w wiejskim świecie odgrywała kobieta – od obowiązków gospodyni, osoby wypiekającej chleb, wychowującej dzieci, wspomagającej męża, przędącej, do integrującej się w życiu zabawowym i poważnym z innymi kobietami. Jak wiemy z innych źródeł, socjalizacja religijna była w rękach przede wszystkim kobiet¹². Stąd u biskupa ckliwe doświadczenie matki, babci, „ciotki Weronki”. Kobiety doradzają mężom, bawią się, czytają, uczestniczą w misterium powstawania chleba, czyli mają wyrazistą podmiotowość w życiu rodzinnym i społecznym. Realizują się przede wszystkim w rodzinie jako matki (było to wpisanie się w typowy dla kultury ludowej wzorec kobiecości)¹³. Rytm życia kobiet wiejskich, co wiadomo z badań prowadzonych w okresie Polski Ludowej, wyznaczała praca, statystycznie pracowały one 18 godzin i 20 minut (44% tego czasu przeznaczając na gospodarstwo domowe, 33% na prace polowe, a tylko 2% na sprawy osobiste). Stąd, jak podaje Małgorzata Fidelis, mężczyźni zwykli mawiać: „Żeby mi kazano zastąpić żonę tylko na tydzień, to bym zwariował”¹⁴.

9 J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów*, t. I–IV, Warszawa 1938.

10 List biskupa Józefa Zawitkowskiego..., dz. cyt.

11 I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008, s. 512.

12 T. Smolińska, *Współczesna rodzina nosicielem tradycyjnego folkloru religijnego*, w: *Folklor – Sacrum – Religia*, red. J. Bartmiński i M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995, s. 254, B. Kaliski, *Archidiecezja gnieźnieńska w czasach komunizmu 1945–1980*, Gniezno 2012, s. 291.

13 I. Kuźma, *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław 2008, s. 154.

14 M. Fidelis, *Równouprawienie czy konserwatywna nowoczesność? Kobiety pracujące*, w: K. Stańczak-Wiślicz, P. Perkowski, M. Fidelis, B. Klich-Kluczevska, *Kobiety w Polsce 1945–1989. Nowoczesność, równouprawienie, komunizm*, Kraków 2020, s. 150.

Jeśli chodzi o autorytety wiejskie – niewątpliwie respekt, co podkreślał biskup, posiadali ludzie starzy (łączeni z życiem religijnym)¹⁵. Odgrywali oni wyrazistą rolę w sferze publicznej, byli – jak podaje Urszula Lehr – „kustoszami pamięci” i „celebransami obrzędów”¹⁶. Dla dzieci ważni byli rodzice: w rodzinie szanowało się i całowało przed pójściem spać ojca i matkę w rękę. Ceniono osoby służące przy kościele i wyróżniające się w praktykach religijnych (np. „pannę od obrazu”, „chłopaka od chorągwi”). Szanowano miejscowych strażaków, wyróżniających się także podczas czynności religijnych. Dziadek biskupa – ochotniczy strażak, „dziadziuś Franciszek” – na łożu śmierci powie, że po śmierci chce, by w następujący sposób wyglądała jego droga pogrzebowa:

Do kościoła zawieźcie mnie na strażackim rekwizycie. Mundur strażacki zachowaj dla siebie i pilnuj straży. Do grobu niech mnie zanoszą strażaki¹⁷.

Wspólnota wiejska określała życie, towarzyszyła ludziom tak podczas święta, jak w życiu codziennym, podczas zabawy i smutku, w zdrowiu i chorobie (a nawet w śmierci, bo umierano w obecności kręgu wiejskiego). Zmorznięta chorobą stanowiła sytuację, kiedy proszono duchownego, by przyjechał do osoby cierpiącej, przychodzili wówczas też sąsiedzi, gromadziła się społeczność wiejska. Biskup opisuje, że podczas ciężkiej choroby przy cierpiącym gromadziła się cała wspólnota wiejska:

Przyjazd księdza do chorego był przeżyciem całej wsi. Przychodziły kobiety ze wsi, ze świecami. Gdy ksiądz przyjechał, śpiewały: „Niechaj będzie pochwalony Przenajświętszy Sakrament”. W izbie, gdzie był chory, był stół przykryty białym obrusem, stał krzyż i zapalone świece. Jak w kościele na ołtarzu, tam ksiądz zostawił Komunię świętą, potem rozmawiał z chorym, spowiadał go. Ludzie wychodzili do drugiej izby, albo na zewnątrz domu, i śpiewali: „U drzwi twoich stoję, Panie”. Ksiądz namaszczał chorego i stąd utarła się nazwa – ostatnie namaszczenia. Na Komunię mogli już wejść wszyscy. Ksiądz udzielał choremu Komunii świętej, błogosławił choremu i zebranym. Niektórzy podchodzili do chorego, całowali go w rękę – jakby na pożegnanie¹⁸.

15 S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 105–106.

16 U. Lehr, *Kulturowe paradygmaty starości w społeczności lokalnej. Tradycja i współczesność*, w: *Ludzie starzy i starość na ziemiach polskich od XVIII do XXI wieku (na tle porównawczym)*, t. 2: *Aspekty społeczno-kulturowe*, red. A. Janiak-Jasińska, K. Sierakowska, A. Szwarz, Warszawa 2016, s. 425.

17 List biskupa Józefa Zawitkowskiego..., dz. cyt.

18 List biskupa Józefa Zawitkowskiego..., dz. cyt.

Wspólnota towarzyszyła też rodzinie podczas czynności pogrzebowych i tuż po śmierci, kiedy zmarły spoczywał na katafalku. Adorowano jego ciało, modlono się, żegnano.

W wieczór przed pogrzebem do domu zmarłego przychodziła cała wieś na różaniec. Modlili się, potem wspominali, opowiadali o zmarłym¹⁹.

Sam pogrzeb był również manifestacją wspólnotowości i solidarności grupowej, rozbudowane były procedury pożegnania (wyróżniał się specjalny „śpiewok”). Na tyle, na ile to możliwe, mieszkańcy wsi – głównie z kręgu rodzinno-sąsiedzkiego – uczestniczyli też w uczcie pogrzebowej, czyli stypie. Oddajmy głos biskupowi:

Przy krzyżu wioskowym ktoś z gospodarzy żegnał zmarłego. Do dobrego zwyczaju należało, aby głośno płakać. Czasem ktoś z najbliższych wypłakiwał całe elegie o zmarłym: „a kto nas teraz wyżywi, a kto pole obrobi” itp.

Był też w parafii taki zawodowy śpiewak pogrzebowy. Wzruszające były te pieśni pogrzebowe, a w nich cała nauka o niebie, o czyśćcu i piekle. Obowiązkowo rodzina i sąsiedzi musieli przyjść na „stypę” tzn. na obiad pogrzebowy, a na obiedzie powinien być bigos, wędlina, gorzałka i placek²⁰.

Bieda

Czasy wojenne i powojenne to okres biedy, głodu, chorób i umieralności w masowej skali. Do tego dochodziła przestępczość i grabieże, rozboje, samosądy i gwałty²¹. Szczególnie uciążliwe były kradzieże. Już w społeczeństwie tradycyjnym przełomu XIX i XX wieku, jak podawali ludoznawcy, istniało na nie przyzwolenie²². W magii ochronnej rejestrowano cały szereg procedur, jak ustrzec się od złodzieja²³. A w okresie kryzysu powojennego zjawisko to się nasiliło. Opowiadał biskup:

19 List biskupa Józefa Zawitkowskiego..., dz. cyt.

20 List biskupa Józefa Zawitkowskiego..., dz. cyt.

21 M. Zaremba, *Wielka trwoga: Polska 1944–47. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków 2012.

22 S. Udziela, *Religia i modlitwa u ludu ropczyckiego*, „Wisła” 3 (1889), s. 592.

23 C. Robotycki, *Moja etnografia – spojrzenie z oddali*, „Konteksty” 68 (2014) nr 1, s. 244.

Bieda jest matką złodziei. [...] tworzyły się szajki złodziei, często uzbrojonych i okradali chłopów. Kradli świnie, krowy, konie, wozy. To była plaga. Starsi uradzili – trzeba wprowadzić stróża. Będzie chodzić w nocy dwóch ze stróżom, to takie duże kije i gdy pojawi się ktoś obcy to dzwonić i się bronić. Były samosądy, a antagonizm między niektórymi wioskami w pamięci żyje do dziś²⁴.

W wiejskim świecie czasów powojennych i w okresie stalinowskim bieda dokuczała. Głód, szerzące się choroby, katastrofalna opieka medyczna, odwoływanie się do wypróbowanych, ale już archaicznych procedur magicznych powodowało masową śmiertelność. Jak zauważa Philippe Ariès²⁵, śmierć wiejska była „oswojona” – bliska, doznawana we wspólnocie, troskliwości, ludzie byli z nią spoufaleri (szykowali się na nią jak do podróży czy na odpoczynek po pracy). Jednak w słowach biskupa przebija tragiczny odcień śmierci:

Ludzie na wsi oswojeni byli ze śmiercią, bo śmiertelność była duża. Umierały dzieci, umierali ludzie młodzi, w sile wieku i starsi. Rozpoznawalność chorób była żadna, a pomoc medyczna rzadka. Ludzie umierali na duszności, na suchoty, na kolkę, albo na paraliż. Ludzie starsi oczekiwali na śmierć. Wprawdzie rodzice mieli zapewnioną tzw. ordynarię – materialną pomoc, ale los starszych był ciężki. Stąd częste u nas zdanie: „Żeby mnie już Pan Bóg zabrał do siebie”²⁶.

Jak widać z powyższych słów, śmierć nie była szczególnie smutnej natury u ludzi starych, wręcz dla nich zgon był wybawieniem (to charakterystyczne dla religijności wiejskiej – szukanie ratunku w porządku transcendentnym w obliczu ziemskiej znikomości, cierpienia). To kolejne dezawuowanie „złego wieku starości” („*golden age*” *of old age*)²⁷, który poczytywać należy jako potoczną, popularną, literacką, a niekiedy i naukową fikcję.

Wracając do tematu biedy, rodzi się pytanie, na ile wybór drogi kapłańskiej był przez biskupa podyktowany ubóstwem materialnym, wszechobecną biedą panującą w świecie Wału czy Żdźzar. Czy poprzez wybór kapłaństwa chciał uniknąć nędzy, jaką obserwował wokół, czy groźna była dlań

24 List biskupa Józefa Zawitkowskiego... dz. cyt.

25 P. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2007, s. 23–43.

26 List biskupa Józefa Zawitkowskiego..., dz. cyt.

27 P. Johnson, *Historical reading of old age and ageing*, w: *Old age from antiquity to post-modernity*, red. P. Thane i P. Thane, London, New York 1998, s. 1.

ekonomia wiejska, rygor pracy rujnujący zdrowie? Pewną odpowiedź daje zwierzenie biskupa, utrzymane w formie spowiedzi, napisane pod koniec życia, a zawarte w jego biografii autorstwa Artura Żaka i Joanny Skrzypnik. Jako wikary biskup Zawitkowski trafił do Krośniewic w pierwszej połowie lat 60. XX wieku. Wspominał później: „W Krośniewicach schlebiało mi, gdy mi ludzie mówili: jaki przystojny, jaki zdolny: gra, śpiewa, tańczy. [...] Kolacyjki, wódeczki, a krośniewiczanki kochliwe”²⁸. Jednakże wieści o „księżowskiej kawalerce” doszły do ojca duchownego Bronisława Zawitkowskiego. Biskup mówi tutaj niezwykle szczerze i wprost: „Tata przyjechał, postawił na baczność i powiedział: «Jak masz być takim księdzem, to wracaj do domu: bierz się za robotę w polu». Pomogło!”²⁹ Czyli jednak jakąś formą perswazji była groźba powrotu na wieś, do zwyczajnych obowiązków, rygoru pracy.

Komunizm

Nastaje jednak nowa epoka – przejęcie władzy przez komunistów, ostateczny kres świata ziemian, kontrowersyjna i budząca podziały reforma rolna. Szczególnie wrogo chłopi patrzyli na kolektywizację. Nie można było odmówić realizmu mieszkańcom wsi, co podkreśla Adam Leszczyński. Komuniści chcieli skłócić chłopów, lansując kolektywizację. Wedle słów Hilarego Minca usiłowali poróżnić trzy warstwy społeczne: „kułaków”, „średniaków” i „biedotę wiejską”. Przy czym cel ten się powiódł: „Była to – pisze Leszczyński – ideologiczna fantazja: chłopi zazwyczaj postrzegali spółdzielnię jako zamach na ich własność i występowali przeciwko tym planom niezwykle solidarnie”³⁰. Opór chłopski podkreślają słowa biskupa Zawitkowskiego:

Chłopi bronili się przed kolchozami, które u nas nazywały się wspólnoty, później PGR-y, jeszcze później Kółka Rolnicze, ale wszystko zmierzało do kolektywizacji wsi³¹.

Reglamentowanie życia przez partię też chłopom się nie podobało. W zaistniałej sytuacji – w obliczu ucisku i prześladowań, a szczególnie wobec braków na rynku produktów rolnych – radzili sobie, funkcjonując w szarej

28 A. Żak, J. Skrzypnik, *Życie w rytm Bożych nut. Opowieść o biskupie Józefie Zawitkowskim*, Kraków 2021, s. 225.

29 A. Żak, J. Skrzypnik, *Życie w rytm Bożych nut...*, dz. cyt.

30 A. Leszczyński, *Ludowa historia...*, dz. cyt., s. 504.

31 List biskupa Józefa Zawitkowskiego..., dz. cyt.

strefie. Hierarcha zwraca uwagę na kreatywne obchodzenie ograniczeń, włącznie z jawnym łamaniem prawa, co jednak przybrało groteskową formę:

Przestępstwem w PRL-u był handel mięsem, bimbrem i jakąkolwiek żywnością. W mieście była bieda. Chłopi chcieli zarobić. Gdy było świnioobicie, czuwał ktoś z chłopów i gdy jechał na rowerze milicjant, albo ktoś podejrzany, czujka gwizdał i czapkę miał daszkiem do tyłu. Milicjanci też tak szukali, żeby nie znaleźć, a najbezpieczniej było milicyjnym wozem odwieźć do miasta towar w umówiony punkt, a tam mieszczki sobie radziły. I tak się żywili pierwsi sekretarze i urzędnicy władzy ludowej³².

Ale system był też bezwzględny, bezlitośnie ściągając od mieszkańców wsi kontyngenty:

Najbardziej bolały chłopów obowiązkowe dostawy zboża, mięsa i to za marne grosze wg hektara. Najtrudniej było bogatym. Tych nazywano kułakami. Takim kułakiem był mój dziadzius. Były ciężkie żniwa. Woziliśmy snopki, a na podwórku stał agent i krzyczał: Dlaczego jeszcze nie odstawione zboże dla państwa. Dziadek nie wytrzymał, chwycił za widły i po chłopsku chyba by załatwił agenta, ale ten uciekł. Za to kolegium przysądziło dziadkowi 3 dni aresztu – w żniwa³³.

Tragedia rodziny, która została pozbawiona rąk do pracy podczas żniw, ukazuje specyfikę ordynarnych i bezwzględnych ingerencji komunistów w świat wiejski. Tymczasem chłopci postrzegali ziemię w sposób mistyczny. W innym fragmencie listu dziadek biskupa siejący zboże równolegle modli się, prosi matkę Ziemię, by wydała plon, wyżywiła rodzinę. Pobrzmiwiają w tej mentalności wyobrażenia społeczności tradycyjnej, o których tak pisze Ewelina Szpak:

Ziemia [...] czuła, widziała i reagowała, podobnie jak ludzie rodziła, wymierzała sprawiedliwość. Jako tak pojęty i wymagający ciągłej pokory byt determinowała charakter pracy na niej, zmuszając do ciągłej gotowości, szacunku i poświęcenia³⁴.

Tak dochodzimy do dalszej prawdy o wiejskim świecie. Nie poddaje się on komunistom, gdyż ludzie myślą podobnie, nie dają się dzielić i różnicować,

32 List biskupa Józefa Zawitkowskiego..., dz. cyt.

33 List biskupa Józefa Zawitkowskiego..., dz. cyt.

34 E. Szpak, *Mentalność ludności wiejskiej w PRL. Studium zmian*, Warszawa 2013, s. 111.

żyją w przeświadczeniu, że uczestniczą w misterium przyrody. Religia przenika ich świat, a więzi solidarności mechanicznej dają poczucie jedności. Tu wspólnota daje poczucie zakorzenienia, ale także broni.

* * *

List biskupa pokazuje wiejskie życie jako wyidealizowane, ale kiedy się bliżej przyjrzymy temu historycznemu źródłu, dostrzeżemy detale i niuanse pozwalające zrozumieć dawną mentalność chłopską, którą na margines skierowała komunistyczna, ale też i kapitalistyczna historia. Tragiczne to, gdyż w świat wiejski współcześnie wchodzi próżnia, miejsce o takim potencjale społeczno-metafizycznym staje się przestrzenią „bez właściwości”³⁵. Jednakże patrząc z perspektywy historycznej, należy mieć świadomość, że kultura powojenna wzniesiona została w oparciu o „istotny udział komponentu wiejskiego”, po brutalnej eliminacji warstw społecznych, takich jak ziemianie, burżuazja i drobnomieszczaństwo³⁶. Świadectwo biskupa Zawitkowskiego pozwala uobecnić dawne tradycje i kontekst rodzenia się późniejszej rzeczywistości. Sympatia hierarchy jest oczywiście przy starym porządku, ale też kończąc swój list, nie ma on złudzeń, że wieś jego młodości „odeszła w siną dal”.

Idealy wierne wspólnocie wiejskiej omawianego tutaj okresu podniesione zostały w innym kontekście. Już jako doświadczony duchowny ksiądz Zawitkowski będzie powołany przez prymasa Stefana Wyszyńskiego 19 września 1980 roku do kościelnej redakcji przygotowującej msze na falach Pierwszego Programu Polskiego Radia³⁷. Rozpocznie wygłaszanie swoich sławnych kazań w kościele Świętego Krzyża w Warszawie. Oczywiście na tę decyzję komuniści zdecydowali się pod presją postulatów gdańskich, był to owoc zrywu znad wybrzeża i powstającej Pierwszej Solidarności. Aż do 1989 roku transmisje mszy stanowią jedyną audycję radiowa w polskich mediach, a biskup stanie się szczególnie tam popularny jako piewca tradycji wiejskich.

35 R. Sulima, *Przyszłość wsi. Wypowiedź w ankiecie redakcyjnej*, „Autorportret. Pismo o dobrej przestrzeni” (2012) nr 39, s. 11.

36 T. Kalniuk, *Drogi i miejsca religijności ludowej. Antropologiczne studium nowych ośrodków kultu we współczesnej Polsce (Strachocina, Stryszawa, Sokółka i Legnica)*, Toruń 2019, s. 19.

37 A. Żak, J. Skrzypnik, *Życie w rytm Bożych...* dz. cyt., s. 266.

Abstrakt


*Solidarność i wspólnota we wspomnieniach biskupa Józefa Zawitkowskiego.
Spojrzenie historyczno-antropologiczne na społeczność wiejską Żdźzar na Mazowszu*

Artykuł oparty jest o refleksję historyczną i etnologiczną. Pokazuje, jak wyglądało życie wspólnoty parafialnej w Żdźzarach na Mazowszu. Źródłem historycznym jest tutaj wysłany dziesięć lat temu do autora list biskupa łowickiego Józefa Zawitkowskiego. Biskup pochodził z Wału, niewielkiej miejscowości położonej obok Żdźzar, na Mazowszu. Opisał w swym liście życie tej wspólnoty chłopskiej. W pierwszej części artykułu ukazano, jak funkcjonowała owa wspólnota w oparciu o model solidarności mechanicznej. W części drugiej rozpatrzono położenie chłopów w obliczu biedy powojennej. W trzeciej pokazano, jaki stosunek miano wówczas na wsi do komunistów i jak starano się wykorzystywać przestrzeń manewrowania, aby pozwolić sobie na godziwe życie, wolność, swobodę, autentyzm. Artykuł przedstawia solidarność społeczności wiejskiej w obliczu przeciwności losu i represyjnego reżimu. Świat młodości biskupa Zawitkowskiego, który bezpowrotnie przeminął, stanie się, co wyeksponowano w zakończeniu artykułu, inspiracją do powstania cyklu kazań na falach Polskiego Radia z lat 80. XX wieku, które będą emitowane jako pokłosie wcielenia w przestrzeń medialną postulatów gdańskich z 1980 roku.

Słowa kluczowe


biskup Józef Zawitkowski, społeczność wiejska, czasy stalinizmu, życie codzienne wsi Żdźzary na Mazowszu

Justyna Szablewska

 <https://orcid.org/0000-0001-6231-7554>

Uniwersytet Wrocławski

Solidarność ze społecznością lokalną jako motyw działalności członków Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu w latach 1945–2012

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.10>

Ochotnicze Straże Pożarne odgrywają istotną rolę w społecznościach lokalnych. W zakresie ich działalności od początku mieściły się nie tylko akcje ratowniczo-gaśnicze, ale również propagowanie wartości humanitarnych i patriotycznych, kultury, sportu. Funkcjonowały przede wszystkim na terenie wsi oraz małych miast. Przyczyniały się do integracji miejscowej społeczności. Z niej wywodzili się także sami strażacy. Członkowie OSP utrzymywali się głównie z rolnictwa lub pracy w przemyśle. Pożarnictwo stanowiło ich pasję. Niejednokrotnie sami zainteresowali się tą tematyką ze względu na pełnienie tej służby przez członków rodzin, a także starali się też przekazywać idee strażackich szeregów następnym pokoleniom.

Historia ochotniczego ruchu strażackiego

Powstanie i rozwój ochotniczych straży ogniowych na terenach Rzeczypospolitej pod zaborami datuje się na połowę XIX wieku. Wcześniej jednak powstawały także stowarzyszenia skupiające się na zagadnieniach związanych z ochroną przeciwpożarową. Jednym z nich było Stowarzyszenie Rantunkowe od Ognia, założone w Warszawie w 1800 roku. Najmocniejszy rozwój ochotniczych straży ogniowych miał miejsce pod zaborem austriackim, gdzie społeczeństwo miało stosunkowo dobre warunki do rozwoju polskich stowarzyszeń. Pod zaborem niemieckim przeważały obowiązkowe straże ogniowe, organizowane zarówno w miastach, jak i na wsiach. Ze sporymi

trudnościami rozwijały się straże ochotnicze pod zaborem rosyjskim. Strażacy ochotnicy wnieśli istotny wkład w odbudowę państwa polskiego. Uczestniczyli w Powstaniu Wielkopolskim, powstaniach śląskich oraz w wojnie z bolszewikami w latach 1919–1921. W 1921 roku strażacy zjednoczyli wszystkie związki działające pod zaborami w jeden Główny Związek Straży Pożarnych RP. Działali w myśl hasła widniejącego na ich sztandarach: „W jedności siła”. Przyczyniali się do budowy i rozwoju II Rzeczypospolitej. Podczas drugiej wojny światowej na różnych polach czynnie walczyli z wrogami. 23 grudnia 1939 roku utworzyli Strażacki Ruch Oporu „Skała”. W organizacji tej działał np. Bolesław Chomicz. Ponadto uczestniczyli w ochronie przeciwpożarowej na rodzimych terenach.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej OSP powstają samorzutnie, bazując na doświadczeniach wyniesionych z II Rzeczypospolitej. Towarzyszy temu zapal i potrzeba zapewnienia bezpieczeństwa lokalnej społeczności. W wielu miejscowościach brakowało sprzętu. Mimo to strażacy stawali do walki z żywiołami. Wspólne przeżycia przyczyniały się do integracji członków jednostek pomimo różnego ich pochodzenia oraz traumatycznych, wojennych doświadczeń. 30 listopada 1945 roku ukazało się zarządzenie ministra administracji publicznej o ustanowieniu zarządu przymusowego Związku Straży Pożarnych. Ograniczano samorządność i samodzielność Związku. Nie zgadzał się z tym prezes Zarządu Przymusowego Związku Straży Pożarnych RP Bolesław Chomicz, który w grudniu 1947 roku zrezygnował z funkcji. Dwa lata później Związek Straży Pożarnych RP został rozwiązany¹. Skupiał w tym roku już 12 834 OSP z liczbą 387 050 członków. Aktywną działalność prowadziło 15 okręgów wojewódzkich oraz 270 oddziałów powiatowych. Poza tym poza strukturą Związku funkcjonowało 735 straży przymusowych, 969 przemysłowych zawodowych, 175 kolejowych, 73 zawodowych miejskich oraz 3 straże leśne². Zagadnienia ochrony przeciwpożarowej przeniesiono na nowo utworzone komendy straży. Przedwojenna generacja działaczy była odsuwana od pełnienia kierowniczych funkcji w jednostkach terenowych. Kwestia bezpieczeństwa pożarowego w państwie wymagała dość pilnego uregulowania. W związku z tym w 1950 roku ukazała się pierwsza w nowej Polsce ustawa o ochronie przeciwpożarowej³. Po 1956 roku,

1 Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 29 października 1949 roku w sprawie rozwiązania stowarzyszenia wyższej użyteczności Związek Straży Pożarnych Rzeczypospolitej Polskiej.

2 S. Kuta, *Ochotnicze straże pożarne w Polsce Ludowej 1944–1975*, Warszawa 1987, s. 80.

3 Ustawa z dnia 4 lutego 1950 roku o ochronie przeciwpożarowej i jej organizacji.

w związku z odwilżą, następowała powolna odbudowa ruchu strażackiego. Zezwolono na działalność Związku OSP odgrywającego istotną rolę w funkcjonowaniu ruchu strażackiego. 28 grudnia 1956 roku odbył się w Warszawie Krajowy Zjazd Delegatów Ochotniczych Straży Pożarnych, który podjął uchwałę o powołaniu do życia Związku OSP, a także dokonał wyboru Tymczasowego Zarządu Głównego. Wzorcowy statut OSP opublikowano w 1957 roku⁴. Przygotowanie ludności do zadań w zakresie ochrony przeciwpożarowej nadal należało do zadań stowarzyszenia. W 1958 roku Związek OSP uznany został za stowarzyszenie wyższej użyteczności⁵ oraz uzyskał nowy statut. Podczas zjazdu 24–25 października 1959 roku przyjęto społecznikowskie hasło programowe: „Praca dla społeczeństwa i ze społeczeństwem”⁶. W 1960 roku powstała nowa ustawa o ochronie przeciwpożarowej⁷.

Statut z 1958 roku stanowił między innymi, że „zadaniem Związku jest pobudzanie i wszechstronne rozwijanie wszelkiej inicjatywy zmierzającej do zwiększenia udziału społeczeństwa w ochronie przeciwpożarowej”. Należało zatem szukać partnerów do społecznej działalności, jeszcze mocniej otworzyć się na społeczność lokalną. Nie tylko ochraniać ją przed skutkami żywiołów, ale także edukować w kwestii tego, jak im zapobiegać. W związku z tym OSP mocniej otworzyła się na młodzież oraz kobiety. W jednostkach liczniej powstawały osobne drużyny skierowane do tych grup. W 1946 roku w samym województwie wrocławskim działało już 110 drużyn kobiecych. Rozwiązanie Związku w 1949 roku oznaczało także likwidację wielu z nich i w kraju pozostało jedynie kilkadziesiąt tego rodzaju zespołów. Sytuację starała się ratować Komenda Główna Straży Pożarnych, wydając w 1952 roku stosowne zarządzenie⁸. Niestety nie przyniosło to pozytywnego rezultatu. Przełomowy okazał się 1964 rok, od którego rozpoczęło się znaczne zaangażowanie kobiet w pożarnictwo. Stało się to za sprawą uchwały II Walnego Zjazdu OSP, który upatrywał w aktywności kobiet efektów profilaktyki przeciwpożarowej. Organizacja drużyny stanowiła wewnętrzną sprawę

4 Zarządzenie ministra spraw wewnętrznych z dnia 18 lipca 1957 roku w sprawie ustalenia statutu wzorcowego ochotniczej straży pożarnej.

5 Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 14 sierpnia 1958 roku w sprawie uznania stowarzyszenia Związek Ochotniczych Straży Pożarnych za stowarzyszenie wyższej użyteczności.

6 P. Matusak, *Tradycje i profil ideowy ruchu strażackiego w Polsce*, w: *Zeszyty historyczne Związku Ochotniczych Straży Pożarnych Rzeczypospolitej Polskiej. „Z dziejów Ochotniczych Straży Pożarnych”*, red. J. Gmitruk, P. Matusak, Warszawa 2007, t. 6, s. 35.

7 Ustawa z dnia 13 kwietnia 1960 roku o ochronie przeciwpożarowej.

8 Rozkaz komendanta głównego nr 5/52 z dnia 29 lutego 1952 roku w sprawie kobiet w ochronie przeciwpożarowej.

OSP, przy której była ona tworzona. Dopiero w 1965 roku ukazał się regulamin wzorcowy kobiecej drużyny OSP, zmodyfikowany w 1970 roku. Poprawiła się jakość pracy, ale nie było efektów ilościowych. Społeczeństwo nie zawsze przychylnie odnosiło się do aktywności pań w OSP. Kłopot z drużynami żeńskimi polegał również na płynności kadr. Kobiety przejawiały aktywność przeważnie do czasu założenia własnej rodziny. Później, w miarę przybywania kolejnych obowiązków rodzinnych oraz zawodowych, ilość dostępnego czasu na działalność społeczną znacząco spadała. Angażowanie kobiet do działalności na rzecz ochrony przeciwpożarowej następowało także przez Koła Gospodyń Wiejskich. Najczęściej były to kontakty oparte na relacjach rodzinnych i sąsiedzkich.

Nowy okres w rozwoju jednostek i ich organizacji rozpoczął się po 1989 roku, po przemianach ustrojowych. W 1991 roku uchwalona została ustawa o ochronie przeciwpożarowej. Rok później zrzeszenie zmieniło nazwę na Związek Ochotniczych Straży Pożarnych Rzeczypospolitej Polskiej. Na jego czele stanął Waldemar Pawlak, który sprawuje funkcję prezesa do dziś. W swojej działalności stara się pobudzać w ZOSP RP idee głoszone przez Bolesława Chomicza – apolityczność, pracę społeczną, samorządność, humanitaryzm, służbę dla społeczności lokalnej, dbałość o dobro wspólne. Ponadto upatrywał w OSP potencjału do edukowania okolicznych mieszkańców w zakresie nowych technologii⁹. W połowie lat 90. ubiegłego stulecia kobiety uzyskały pełnię praw strażaka – zarówno społecznej, jak i zawodowej służby. Mogły podejmować naukę w systemie codziennym w szkołach pożarniczych, a widok kobiety w zespołach ratowniczych budził już zdecydowanie mniejsze zaskoczenie. Gwałtownie wzrastała liczba akcji gaśniczych. W 1990 roku odnotowano 53 706 pożarów, a po upływie 10 lat – już 133 492. W 1997 roku rozpoczęto tworzenie Krajowego Systemu Ratowniczo-Gaśniczego, do którego weszła znaczna część OSP. Ponadto wciąż przyjmowane są kolejne jednostki. System obejmuje walkę z pożarami, a także ratownictwo techniczne, chemiczne, wodne, ekologiczne, radiacyjne oraz medyczne. Jednostki zmodyfikowały formy swojej działalności, ale nie idee przyświecające służbie społeczeństwu¹⁰. Obecnie strażak to profesja największego zaufania społecznego. Podobnie jak w poprzednich latach przypisuje się mu funkcje

9 P. Matusak, *Trwałość idei Bolesława Chomicza w polskim ruchu strażackim*, w: *Zeszyty historyczne Związku Ochotniczych Straży Pożarnych Rzeczypospolitej Polskiej. „Z dziejów Ochotniczych Straży Pożarnych”*, red. J. Gmitruk, P. Matusak, t. 7, Warszawa 2008, s. 16.

10 P. Matusak, *Tradycje i profil ideowy...*, dz. cyt., s. 36–38.

ratownicze, służebne wobec człowieka w potrzebie. Członkostwo w OSP jest kojarzone z kultywowaniem wartości humanitarnych, ofiarną służbą dla lokalnej społeczności. Pozostaje w kontrze do upowszechnianego wzorca egoistycznej troski o własne dobro, indywidualny interes. Nie bez znaczenia jest też fakt, że często strażnica stanowi jedyne miejsce spotkań na terenie wsi¹¹.

Ochotnicza Straż Pożarna w Dzikowcu

Dzikowiec to wieś w województwie dolnośląskim, w powiecie kłodzkim, usytuowana w dolinie rzeki Dzik, między Masywem Dzikowca a Górą Sowimi. Pierwsze informacje o miejscowości pochodzą z 1337 roku. W 1390 roku część wsi zakupili augustianie z Kłodzka. Z czasem zakonnicy stali się największymi właścicielami dóbr w miejscowości. W 1597 roku własność augustianów przejęli kłodzcy jezuita. Po 29 latach należała do nich już cała wieś. Jako pierwsi utworzyli we wsi kopalnię węgla kamiennego. Po kasacie zakonu jezuitów dobra przejęli ostatecznie właściciele ziemscy. Czerpali przy tym dochody z miejscowej kopalni. Wydobycie trwało we wsi do końca XIX wieku. W okresie międzywojennym największy zakład na terenie wsi stanowiły kamieniołomy. Po drugiej wojnie światowej jako pierwsi osiedlili się w Dzikowcu robotnicy przymusowi. Zaczęli napływać też Polacy z centralnej części kraju oraz przesiedleńcy z Kresów. Z drugiej strony teren opuszczali dotychczasowi niemieccy mieszkańcy. Wówczas w integrującej się społeczności narodziła się inicjatywa obywatelska dotycząca stworzenia formy ochrony przed zagrożeniem pożarowym. W latach 1975–1998 miejscowość pod względem administracyjnym należała do województwa wałbrzyskiego.

W grudniu 1945 roku podjęto pierwsze rozmowy na temat utworzenia we wsi OSP. Organizacja powstała, ale bez zarządu. Szybko okazało się, że do sprawnego funkcjonowania organizacji nie wystarczy solidarność społeczna. Oprócz zrywów związanych z akcjami trzeba było również regularnie poświęcać czas na bieżącą pracę w jednostce – np. konserwację sprzętu pożarniczego. Na tego rodzaju działania z czasem brakowało zapła. Strażacy doszli do wniosku, że potrzebny jest nadzór oraz kierownictwo, które obejmą całokształt funkcjonowania jednostki. 27 stycznia 1946 roku w Knurowie, dzisiejszym Dzikowcu, odbyło się pierwsze zebranie wyborcze.

11 T. Pilch, *Refleksje nad społecznymi i filozoficznymi przesłankami kształtowania się wspólnoty i społeczeństwa obywatelskiego oraz jego wybranych organizacji*, w: *Analizy Strategiczne Florian 2050*, red. M. Zalewski, Warszawa 2020, t. 2, s. 102.

Uczestniczyło w nim 21 członków zwyczajnych oraz 6 wspierających. Pierwszym prezesem OSP został Franciszek Łoś, jego zastępcą – Wojciech Chamielec, naczelnikiem – Andrzej Florkiewicz, zastępcą naczelnika – Walenty Dura, skarbnikiem – Józef Wszotek, sekretarzem – Rudolf Małysz, gospodarzem – Emil Truchły. W skład komisji rewizyjnej weszli Władysław Tomasik oraz Kazimierz Stępień. W szeregi jednostki zostało przyjętych 23 członków. Najstarszy – Wojciech Chamicki – miał 37, a najmłodszy – Józef Kuś – 18 lat. Pochodzili z różnych stron kraju. Za jedną z pilnych spraw uznane zostało uporządkowanie i adaptacja poniemieckiej stodoły na remizę. Budynek ten służy OSP do dziś. W czasie zebrania omawiano także kwestię przeprowadzania ćwiczeń¹². Początkowo strażacy nie dysponowali zaawansowanym sprzętem pożarniczym. Wyjeżdżali do akcji zaprzęgiem konnym wyposażonym w sikawkę¹³. Aby poprawić ten stan rzeczy, ochotnicy potrzebowali pieniędzy. W związku z tym postanowili zorganizować imprezę, która przyniesie im odpowiedni dochód¹⁴.

Zarząd OSP sprawował władzę przez niespełna miesiąc. Nie udało się uzyskać wśród strażaków odpowiedniej dyscypliny – nie wywiązywali się ze swoich obowiązków. Ponadto problem organizacyjny stanowiła sytuacja typowa dla OSP na Ziemiach Odzyskanych – duży napływ nowych członków, którzy po krótkim czasie licznie rezygnowali z powodu zmiany miejsca zamieszkania. 22.02.1946 roku odbyło się kolejne zebranie wyborcze. Prezesem został Wojciech Chamielec, naczelnikiem – Józef Matusiewicz, zastępcą naczelnika – Walenty Dura, skarbnikiem – Józef Wszotek, sekretarzem – Rudolf Małysz, adiutantem – Franciszek Jugowiec. W skład komisji rewizyjnej weszli: Józef Adamkiewicz, Zygmunt Wajdeczko, Ludwik Frątczak. Wybór nowych władz poskutkował ożywieniem działalności społecznej w jednostce. Natychmiast ukończono uporządkowywanie remizy. Sporządzono nową listę członków OSP¹⁵. Organizacja liczyła w swoich szeregach 22 członków. Byli nimi mężczyźni, zamieszkali w ówczesnym Knurowie, w wieku od 18 do 37 lat¹⁶. Ponadto uzgodniono, że ćwiczenia pożarnicze w okresie zimowym

12 Protokół z zebrania Ochotniczej Straży Pożarnej z dnia 27.01.1946 r., Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

13 Charakterystyka OSP Dzikowiec, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

14 Protokół z zebrania Ochotniczej Straży Pożarnej z dnia 27.01.1946..., poz. cyt.

15 Protokół zebrania miesięcznego Ochotniczej Straży Pożarnej z dnia 22.02.1946 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

16 Wykaz członków Ochotniczej Straży Pożarnej w Knurowie – stan z dnia 24.02.1946 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

będą odbywały się co niedzielę między godz. 14.00 a 16.00. Ponadto w każdą pierwszą niedzielę miesiąca miało odbywać się zebranie członków OSP¹⁷. Strażacy starali się uzyskać jak najlepsze relacje z mieszkańcami wsi. Organizowali festyny, zabawy taneczne oraz loterie fantowe. Okoliczna ludność przychylnie odnosiła się do ich działalności i wspierała podczas różnych zbiórek pieniędzy¹⁸. Z czasem ochotnicy wyjeżdżali na akcję wozem rekwizytowym z motopompą, który był ciągnięty przez konie lub ciągnik rolniczy¹⁹.

Zachowana w jednostce dokumentacja dotycząca kolejnych lat jest bardzo skąpa. Wiadomo, że w czasie zebrania sprawozdawczo-wyborczego 14 lutego 1965 roku OSP liczyła 13 członków – dorosłych mężczyzn. Funkcje prezesa na kolejną kadencję objął 43-letni górnik Antoni Mądraszek. Poza tym w składzie zarządu znalazł się naczelnik Władysław Matusiewicz, wiceprezes Józef Matusiewicz, skarbnik Zenon Dobras, sekretarz Józef Kozakiewicz oraz gospodarz Antoni Bednarek. Do komisji rewizyjnej zostali wybrani: Jerzy Baranowski, Władysław Knop, Michał Materna²⁰. Jednostka aktywnie angażowała się działalność kulturalno-oświatową²¹. Członkowie OSP społecznie plantowali plac pod ogródek jordanowski²². W 1968 roku jednostka otrzymała fabrycznie nowy samochód gaśniczy marki Żuk z pełnym wyposażeniem gaśniczym²³. W tym czasie w skład jednostki wchodziła już drużyna młodzieżowa²⁴. Młodzi strażacy nie tylko w chwilach zagrożenia wspomagali akcje gaśnicze oraz przeciwpowodziowe, ale także reprezentowali jednostkę w licznych zawodach sportowo-pożarniczych. Jej przedstawiciele byli kilkakrotnie laureatami różnego szczebla Ogólnopolskiego Turnieju Wiedzy Pożarniczej „Młodzież zapobiega pożarom”²⁵. W rywalizacji podczas zawodów brała udział także Kobieca Drużyna Pożarnicza OSP w Dzikowcu²⁶.

1 marca 1970 roku prezesem oraz przedstawicielem Gminnej Rady Narodowej wybrany został górnik Stanisław Turkiewicz. Do zarządu wybrani

17 Protokół zebrania miesięcznego Ochotniczej Straży Pożarnej z dnia 22.02.1946 roku..., poz. cyt.

18 Sprawozdanie z pracy OSP w 1946 r., Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

19 Charakterystyka OSP..., poz. cyt.

20 Protokół walnego zebrania z dnia 14.02.1965 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

21 Sprawozdanie finansowe za rok 1964 oraz plan finansowy na rok 1965 uchwalony na walnym zebraniu w dniu 14.02.1965 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

22 Sprawozdanie z działalności za rok 1964 na walne zebranie w dniu 14.02.1965 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

23 Charakterystyka OSP..., poz. cyt.

24 Kronika Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu, t. 1, s. 7.

25 Charakterystyka OSP..., poz. cyt.

26 Kronika Ochotniczej..., dz. cyt., s. 10.

zostali także: naczelnik Michał Materna, wiceprezes Mieczysław Barczewski, skarbnik Zenon Dobras, sekretarz Kazimierz Lewandowski, gospodarz Józef Matusiewicz. W skład komisji Rewizyjnej weszli: Stanisław Knop, Józef Ryśkiewicz, Jan Szatkowski. Jednostka liczyła 18 członków czynnych oraz 7 osób zrzeszonych w drużynie młodzieżowej²⁷. W czasie sprawowania funkcji prezesa Turkiewicz był również Komendantem Miejsko-Gminnym Straży Pożarnych w Nowej Rudzie²⁸. W związku z tym do jednostki trafił sztandar Zarządu Miejsko-Gminnego ZOSP²⁹. Strażacy angażowali się w działalność prewencyjną skierowaną do okolicznych mieszkańców – wygłaszali pogadanki profilaktyczne w szkołach i na zebraniach wiejskich. Ponadto rozdawali ulotki w Dniu Ochrony Przeciwpożarowej. W 1972 roku jednostka liczyła 22 członków czynnych. Drużyna młodzieżowa oraz kobieca zrzeszały po 8 osób³⁰. W 1983 roku jednostka otrzymała Stara 244. W związku z tym, Żuk został przekazany innej straży w gminie³¹. W 1986 roku organizacja liczyła 12 członków. Nie istniała zarówno drużyna młodzieżowa, jak i kobieca. Funkcje naczelnika pełnił Wiesław Knop, wiceprezesa – Bolesław Urbański, skarbnika – Zenon Dobras, sekretarza – Mieczysław Bedychaj, gospodarza – Władysław Małusiewicz. W skład komisji rewizyjnej wchodził Józef Ryśkiewicz oraz Michał Smoleński³². Po upływie 2 lat liczba członków czynnych wzrosła do 23. Poprawiła się współpraca z otoczeniem. Reaktywowana została działalność drużyny młodzieżowej. W skład jednostki wchodziło 5 członków popierających, którzy postanowili finansowo wspierać jej działalność³³. Stanisław Turkiewicz na kilka dni przed swoją śmiercią w 1998 roku został odznaczony Honorowym Medalem im. Bolesława Chomicza.

Kolejnym prezesem OSP w Dzikowcu został Henryk Srokowski³⁴. W styczniu 2007 roku został on wybrany także prezesem Zarządu Oddziału Miejsko-Gminnego Związku OSP RP w Nowej Rudzie. Sprawę współpracy

27 Protokół walnego zebrania z dnia 1.03.1970 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

28 Charakterystyka OSP..., poz. cyt.

29 Kronika Ochotniczej..., dz. cyt., s. 6.

30 Sprawozdanie z działalności za rok 1972 na walne zebranie w dniu 4.02.1973 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

31 Charakterystyka OSP..., poz. cyt.

32 Protokół z walnego zebrania z dnia 2.03.1986 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

33 Protokół walnego zebrania z dnia 17.01.1988 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.

34 Charakterystyka OSP..., poz. cyt.

organizacji z lokalną społecznością traktował bardzo poważnie. W czasie jego kadencji jednostka we współpracy z radą sołecką przystąpiła do odnawiania we wsi przydrożnych kapliczek. Kultywowana była również pamięć o zmarłych członkach, na ich grobach zapalano znicze z okazji Uroczystości Wszystkich Świętych³⁵. W grudniu 2004 roku ówczesny prezes stanął na czele Społecznego Komitetu Ufundowania Sztandaru dla OSP Dzikowiec w 60. rocznicę jej powstania. Czynnie uczestniczył w pozyskiwaniu funduszy od sponsorów, a także czuwał nad organizacją uroczystości poświęcenia sztandaru. Został on nadany straży w Gminie Nowa Ruda – jako pierwszej – w dniu 28 maja 2005 roku. W 2005 roku OSP Dzikowiec otrzymała status Organizacji Pożytku Publicznego, co pozwoliło uzyskać dodatkowe fundusze z tytułu 1% przekazanego podatku. Dzięki tym funduszom strażacy sukcesywnie uzyskiwali środki ochrony indywidualnej, które były wykorzystywane w akcjach gaśniczych. W 2005 roku podpisane zostało porozumienie z trzema ochotniczymi jednostkami ochrony przeciwpożarowej z Czech. W ramach współpracy każdego roku organizowano zawody sportowe, towarzyski mecz piłki nożnej, dożynki czesko-polskie oraz obchody Nocy Świętojańskiej. OSP Dzikowiec zainicjowała też lokalne imprezy skierowane do najmłodszych i niepełnosprawnych – Spartakiadę Integracyjną oraz Spotkanie Mikołajkowe dla dzieci z Ziemi Noworudzko-Radkowskiej. Dla dzikowieckich uczniów w okresie ferii zimowych oraz letnich organizowali zajęcia tematyczne. Strażacy pragnęli rozwijać swoją jednostkę także w kwestiach związanych z działalnością ratowniczą. W styczniu 2007 roku na zebraniu sprawozdawczym została przyjęta uchwała o podjęciu próby wstąpienia do Krajowego Systemu Ratowniczo-Gaśniczego. Jego celem jest ochrona życia, zdrowia, mienia, środowiska poprzez walkę z pożarami i innymi klęskami żywiołowymi, ratownictwo techniczne, chemiczne, ekologiczne oraz medyczne. Doszło do kolejnej poprawy stanu wyposażenia. Jednostka ratowniczo-gaśnicza z Nowej Rudy przekazała samochód pożarniczy marki Jelcz, a Gmina Nowa Ruda zakupiła Magirusa wyposażonego w sprzęt ratownictwa medycznego, agregat prądotwórczy oraz maszt oświetleniowy. Dzięki staraniom nasza jednostka otrzymała profesjonalny sprzęt ochrony dróg oddechowych oraz ratownictwa drogowego. Uzyskała także 2 pilarki spalinowe do drewna marki Stihl.

35 Kronika Ochotniczej..., dz. cyt., s. 14–25.

W roku 2011 prezesem OSP został Damian Sadowski, który swą funkcję pełnił do grudnia 2018 roku. Dzięki wytrwałej pracy i poświęceniu z końcem grudnia 2012 roku jednostka stała się członkiem KSRG. W międzyczasie we wsi pojawił się palący problem. Od lat w Dzikowcu rodziło się mniej dzieci. W związku z tym gmina podjęła decyzję o likwidacji z dniem 31 sierpnia 2012 roku Zespołu Szkolno-Przedszkolnego w Dzikowcu, w skład którego wchodziły szkoła podstawowa oraz przedszkole samorządowe. W związku z tym miejscowe dzieci zostałyby zmuszone do dojeżdżania do okolicznych miejscowości już od najmłodszych lat. Dzikowieccy strażacy ochotnicy to ludzie wykonujący różne zawody, którzy strażacką służbę pełnili społecznie. Byli lepiej przygotowani do niesienia pomocy poszkodowanym aniżeli ogół obywateli. Z własnej woli, przy pomocy finansowej sponsorów, ciągle doskonalili swą wiedzę oraz umiejętności, aby chronić i ratować ludzkie życie w sytuacjach ekstremalnych. Ponadto bliskie były im zagadnienia związane z prewencją przeciwpożarową. W poprzednich latach angażowali się w inicjatywy odpowiadające na potrzeby lokalnej społeczności. Mieszkańcy wsi pragnęli zachować szkołę i przedszkole. Potrzebowali do tego stowarzyszenia, które stałoby się organem prowadzącym. Strażacy stanęli przed dylematem. Nie posiadali zaawansowanego doświadczenia w sprawach związanych ze szkolnictwem. Mimo to jednak zaoferowali gest solidarności z lokalną społecznością. OSP od dnia 1 września 2012 roku stała się organem prowadzącym dla powstałego Zespołu Szkół Społecznych w Dzikowcu³⁶. Miejscowe dzieci wciąż miały możliwość edukacji w przyjaznym i znanym środowisku.

Podsumowanie

Członkowie Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu przez cały okres działalności jednostki starali się odpowiadać na potrzeby społeczności lokalnej. Podobnie jak członkowie innych tego typu organizacji kultywowali wartości humanitarne, pracę społeczną itp. Solidarność z osobami doświadczonymi przez żywioły skłoniła pionierów do założenia organizacji. Stanowiła także impuls do zdobywania kolejnego sprzętu oraz rozwijania umiejętności strażaków. Ochotnicy integrowali lokalną społeczność oraz wsłuchiwali się w jej potrzeby do tego stopnia, że społecznie wykonywali prace niezwiązane z pożarnictwem, takie jak przygotowanie placu pod ogródek jordanowski

36 Charakterystyka OSP..., poz. cyt.

oraz odnawianie przydrożnych kapliczek. Ostatecznie, gdy gmina chciała zamknąć miejscową szkołę podstawową i przedszkole, OSP stała się nawet organem prowadzącym dla funkcjonującego do dziś Zespołu Szkół Społecznych w Dzikowcu.

Bibliografia

- Charakterystyka OSP Dzikowiec, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu. Kronika Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu, t. 1.
- Kuta S., *Ochotnicze straże pożarne w Polsce Ludowej 1944–1975*, Warszawa 1987.
- Matusak P., *Tradycje i profil ideowy ruchu strażackiego w Polsce*, w: *Zeszyty historyczne Związku Ochotniczych Straży Pożarnych Rzeczypospolitej Polskiej. „Z dziejów Ochotniczych Straży Pożarnych”*, red. J. Gmitruk, P. Matusak, Warszawa 2007, t. 6, s. 9–39.
- Matusak P., *Trwałość idei Bolesława Chomicza w polskim ruchu strażackim*, w: *Zeszyty historyczne Związku Ochotniczych Straży Pożarnych Rzeczypospolitej Polskiej. „Z dziejów Ochotniczych Straży Pożarnych”*, red. J. Gmitruk, P. Matusak, t. 7, Warszawa 2008, s. 7–17.
- Pilch T., *Refleksje nad społecznymi i filozoficznymi przesłankami kształtowania się wspólnoty i społeczeństwa obywatelskiego oraz jego wybranych organizacji*, w: *Analizy Strategiczne Florian 2050*, red. M. Zalewski, Warszawa 2020, t. 2, s. 88–103.
- Protokół walnego zebrania z dnia 1.03.1970 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Protokół walnego zebrania z dnia 14.02.1965 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Protokół walnego zebrania z dnia 17.01.1988 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Protokół zebrania miesięcznego Ochotniczej Straży Pożarnej z dnia 22.02.1946 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Protokół z walnego zebrania z dnia 2.03.1986 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Protokół z zebrania Ochotniczej Straży Pożarnej z dnia 27.01.1946 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Rozkaz komendanta głównego nr 5/52 z dnia 29 lutego 1952 roku w sprawie kobiet w ochronie przeciwpożarowej.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 14 sierpnia 1958 roku w sprawie uznania stowarzyszenia Związków Ochotniczych Straży Pożarnych za stowarzyszenie wyższej użyteczności.

- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 29 października 1949 r w sprawie rozwiązania stowarzyszenia wyższej użyteczności Związek Straży Pożarnych Rzeczypospolitej Polskiej.
- Sprawozdanie finansowe za rok 1964 oraz plan finansowy na rok 1965 uchwalony na walnym zebraniu w dniu 14.02.1965 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Sprawozdanie z działalności za rok 1964 na walne zebranie w dniu 14.02.1965 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Sprawozdanie z działalności za rok 1972 na walne zebranie w dniu 4.02.1973 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Sprawozdanie z pracy OSP w 1946 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Ustawa z dnia 13 kwietnia 1960 roku o ochronie przeciwpożarowej.
- Ustawa z dnia 4 lutego 1950 roku o ochronie przeciwpożarowej i jej organizacji.
- Wykaz członków Ochotniczej Straży Pożarnej w Knurowie – stan z dnia 24.02.1946 roku, Archiwum Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu.
- Zarządzenie ministra spraw wewnętrznych z dnia 18 lipca 1957 roku w sprawie ustalenia statutu wzorcowego ochotniczej straży pożarnej.

Abstrakt

Solidarność ze społecznością lokalną jako motyw działalności członków Ochotniczej Straży Pożarnej w Dzikowcu w latach 1945–2012


Ochotnicze Straże Pożarne do dnia dzisiejszego odgrywają istotną rolę w społecznościach lokalnych. W zakresie ich działalności od początku mieściły się nie tylko akcje ratowniczo-gaśnicze, ale również propagowanie wartości humanitarnych i patriotycznych, kultury, sportu. Dzikowiec to wieś w województwie dolnośląskim, w powiecie kłodzkim. Miejscowość dzieliła losy Ziemi Odzyskanych. Po zakończeniu drugiej wojny światowej osiedlili się w niej Polacy, którzy starali się przetrwać w nowych dla siebie warunkach. Jednym z poważniejszych zagrożeń dla przybyszy był żywioł ognia. Sytuacja ta spowodowała spontaniczne powstanie w miejscowości Ochotniczej Straży Pożarnej końcem 1945 roku. Początkowo opierała się ona na solidarności z sąsiadami znajdującymi się w potrzebie. Brakowało nie tylko wyposażenia, ale także uregulowania kwestii formalnych, takich jak wybór zarządu. Z czasem problemy te zostały rozwiązane. Znaczna część

mieszkańców wsi znalazła zatrudnienie w okolicznych kopalniach. Kolejne władze jednostki starały się zwiększać możliwości zapewniania przez straż bezpieczeństwa mieszkańcom. Przyczyniały się do tego zarówno kolejne ćwiczenia oraz szkolenia, w których uczestniczyli członkowie organizacji, jak i uzyskiwanie kolejnych samochodów pożarniczych. Nie bez wpływu pozostał również rozwój techniki pożarniczej. W społeczną służbę w szeregach OSP zaangażowały się kobiety oraz młodzież. Największą rewolucję w działalności straży spowodowało widmo likwidacji miejscowego przedszkola oraz szkoły podstawowej. Wizja konieczności dojazdów dzieci do innych miejscowości w gminie skłoniła organizację specjalizującą się w pożarnictwie do podjęcia próby ugaszenia palącego problemu dotyczącego edukacji. W 2012 roku powstał Zespół Szkół Społecznych w Dzikowcu. Ochotnicza Straż Pożarna w Dzikowcu do dziś stanowi jej organ prowadzący, co jest ewenementem w skali kraju.

Słowa kluczowe

strażak, straż pożarna, działalność społeczna, ratownictwo, Dzikowiec, Gmina Nowa Ruda, Ziemia Kłodzka, Ochotnicza Straż Pożarna w Dzikowcu, Związek Ochotniczych Straży Pożarnych, Związek Ochotniczych Straży Pożarnych Rzeczypospolitej Polskiej, PRL, XX wiek, XXI wiek

Magdalena Ochońska

 <https://orcid.org/0000-0001-7148-4928>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„21 postulatów” a polityka rodzinna w Polsce lat osiemdziesiątych

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.11>

W Krakowie 19–20 maja 2021 roku odbyła się III Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa z cyklu „Człowiek w relacji do...”. Tym razem odnoszono się do relacji z fenomenem „Solidarności”. Oznaczała ona nie tylko polski ruch związków zawodowych, ale także społeczną zasadę, funkcjonującą w dokumentach prawnych tworzących np. Unię Europejską, zasadę społeczną w katolickiej nauce społecznej czy ogólną społeczną normę, rozumianą przez każdego człowieka intuicyjnie. O złożoności tego pojęcia mówiono podczas dwóch dni konferencji, kiedy rozważano je pod kątem filozoficznym, teologicznym i społecznym. Szczególnie na ten ostatni aspekt warto zwrócić uwagę, bowiem jednym z głównych problemów społecznych, z jakim ma dziś do czynienia Polska, jest problem demograficzny, który bez wątpienia wymaga solidarności.

Solidarność, jak już wspomniano wyżej, jest rozpatrywana w różnoraki sposób. Tutaj zostanie rozpatrzona jako ruch społeczny „Solidarność”, który wraz ze swoim charakterystycznym napisem stał się polskim znakiem firmowym. Najpierw omówione zostanie pojęcie solidarności, następnie – tło historyczne powstania „Solidarności”, tak aby płynnie przejść do analizy sytuacji rodzin w latach 80. i odpowiadających na ich potrzeby porozumień sierpniowych. Celem tego artykułu jest w pierwszej omówienie „21 postulatów” pod kątem wspierania rodziny. Drugim celem jest zastanowienie się, czy te punkty porozumienia byłyby wciąż aktualne, a ich wprowadzenie wpłynęłoby na poprawę sytuacji rodzin w Polsce.

Zanim omówione zostaną powyższe kwestie, należy krótko omówić „solidarność” i „Solidarność”. Światowej sławy brytyjski socjolog Anthony Giddens rozpatruje ją (za Durkheimem) w dwóch kategoriach: solidarności

organicznej („spójność społeczna, która pojawia się w społeczeństwie funkcjonującym jako zintegrowana całość”¹) oraz solidarności społecznej. Solidarność społeczną (z ang. *Solidarity*) rozumie jako „wewnętrzne siły spójności społecznej”. Jak definiuje dalej, jest to pojęcie chętnie wykorzystywane przez szeroko pojętą lewicę², która w imię solidarności pragnie walczyć o zniesienie wyzysku i równość. Inaczej opisują zjawisko Durkheima Aniela Dylus i Jan Mazur, którzy dzielą solidarność na mechaniczną (reprezentowaną w szczególności przez prawo karne i opartą na represji) i organiczną (wyrażaną przez prawo rodzinne, konstytucyjne, administracyjne i opartą na różnicach między ludźmi, które pozwalają jednostkom uzupełniać się w taki sposób, by lepiej osiągnąć swoje własne cele)³. Jednocześnie Dylus i Mazur wskazują na brak przejrzystości i koherencji w „pozytywistycznych, oświeceniowych, laickich” koncepcjach solidarności, zwracają uwagę na tzw. solidaryzm chrześcijański jako ten o spójniejszym i bardziej ugruntowanym charakterze⁴.

Powracając na krótko do definicji Giddensa, a więc do pojęcia wykorzystywanego przez lewicę, warto sprawdzić, czy w polskim parlamentarystyce rzeczywiście znajdziemy odzwierciedlenie tego pojęcia w takim kontekście. W programie wyborczym KW Sojuszu Lewicy Demokratycznej z 2019 roku nie pada wprost określenie „solidarność”. Dla porównania w programie wyborczym Koalicji Obywatelskiej i Koalicji Polskiej słowo to pada, w różnych formach i kontekstach, zaledwie 3 razy, w programie Konfederacji Wolność i Niepodległość – ani razu, zaś w postulatach Prawa i Sprawiedliwości – aż 52 razy⁵. Można więc odnieść wrażenie, że w przypadku polskiej (parlamentarnej) lewicy definicja Giddensa jest nie właściwa. Należałoby ostrożnie stwierdzić, że w Polsce „solidarność” jest domeną środowisk konserwatywnych. Popularność tego pojęcia w programie wyborczym rządzącej partii może wynikać z tego, że „solidarność” to także jedna z podstawowych zasad

1 A. Giddens, *Socjologia*, PWN, Warszawa 2012, s. 1090.

2 A. Giddens, *Socjologia*, dz. cyt., s. 1090.

3 A. Dylus, J. Mazur, *Pomocniczość, dobro wspólne i solidaryzm jako aksjologiczne determinanty polskiej polityki społecznej*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, red. E. Bojanowska, M. Grewiński, M. Rymśza, G. Uścińska, Wyd. Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 564–565.

4 A. Dylus, J. Mazur, *Pomocniczość, dobro wspólne i solidaryzm...*, dz. cyt., s. 565.

5 Zob. https://klub-lewica.org.pl/images/media/Program_Lewicy.pdf; <https://platforma.org/uploads/document/86/attachments/121/KO%20Program.pdf>; https://www.psl.pl/wp-content/uploads/2019/09/PROGRAM_PSL_2019.pdf; http://pis.org.pl/files/Program_PIS_2019.pdf; <https://konfederacja.pl/wp-content/uploads/2019/09/KONFEDERACJA-Program-Wyborczy-Polska-dla-Ciebie.pdf>.

katolickiej nauki społecznej, a także „postawa moralna – cnota, która wyraża pozytywną odpowiedź człowieka na społeczny charakter życia ludzkiego”⁶. Postępowanie zgodnie z zasadą solidarności oznacza wg Tadeusza Borutki „zgodność w postępowaniu i dążeniach, jednomyślność oraz wspieranie się wzajemnie”⁷. Jest ona podstawą funkcjonowania społeczeństwa i nakazem braterskiej miłości przy jednoczesnym zobowiązaniu do działania na rzecz dobra jednostki i społeczeństwa (dobra wspólnego). Solidarność jest rozumiana także przez papieży jako: przyjaźń (Leon XIII), miłość społeczna (Pius XI) i jako cywilizacja miłości (Paweł VI)⁸. Jan Paweł II natomiast – nazywany czasami papieżem solidarności⁹ – podkreślał, że owa zasada powinna być „stylem oraz narzędziem polityki, która chce dążyć do prawdziwego rozwoju człowieka” (ChL, nr 42)¹⁰. Nie dziwi więc, że zasada solidarności jest wymieniana jako jedna z czołowych zasad uprawianej w Europie polityki. Koncepcja solidaryzmu pojawia się także w takich doktrynach jak chadecja, socjaldemokracja, syndykalizm¹¹. O uznaniu wartości solidarności świadczą także akty prawne, które wprost odnoszą się do tej zasady, np. w Traktacie ustanawiającym Wspólnotę Europejską (z 1957 roku) mówi się o solidarności Starego Kontynentu wobec innych krajów (art 2)¹², wspomina się o niej również w Traktacie z Lizbony z 2007 roku (art. 1a, 2, 10a, c i in.)¹³. W polskiej Konstytucji również można przeczytać, że obywatele są zobowiązani do „solidarności z innymi”¹⁴. Jak ogólnie przedstawiono powyżej, solidarność jest pojęciem i zasadą wykorzystywaną w różnych aktach prawnych i kontekstach. Nie dziwi więc, że polski ruch robotniczy przyjął właśnie tę nazwę, a w rezultacie wpłynął na jej popularyzację w świecie.

Ruch „Solidarności” wg Basila Kerskiego i Jacka Kołtana był dla zachodniego świata powiewem świeżości. „Po bogatych i burzliwych kulturowo i politycznie latach sześćdziesiątych, nastął czas stagnacji – ekonomicznego

6 A. Dylus, J. Mazur, *Pomocniczość, dobro wspólne i solidaryzm...*, dz. cyt., s. 565.

7 T. Borutka, *Spoleczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie*, Czuwajmy, Kraków 2008, s. 124.

8 Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2000, nr 10.

9 A. Dylus, J. Mazur, *Pomocniczość, dobro wspólne i solidaryzm...*, dz. cyt., s. 567.

10 Jan Paweł II, *Christifideles laici*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html#m1 (10.05.2021).

11 A. Dylus, J. Mazur, *Pomocniczość, dobro wspólne i solidaryzm...*, s. 564.

12 http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=14436&Itemid=436 (11.05.2021).

13 http://publications.europa.eu/resource/cellar/688a7a98-3110-4ffe-a6b3-8972d8445325.0017.01/DOC_19 (11.05.2021).

14 Konstytucja Rzeczypospolitej Polski, 1997.

spowolnienia [...]. Społeczeństwa zaś doświadczyły bolesnego kresu niewinności, jaki w latach sześćdziesiątych zapewniała rebelia kontrkultury¹⁵. To właśnie Gdańska „Solidarność” w opinii autorów stała się „awangardą”, ponieważ „wymykała się logice ówczesnych nurtów rozwojowych proponując zadziwiająco oryginalną alternatywę¹⁶. Alternatywą było dążenie do zmian drogą pokojową, bez stosowania przemocy. Idea „Solidarności” zawierała głębokie podłoże intelektualne, kulturowe i religijne skierowane ku zwykłym ludziom i ich codziennym problemom, a wszystko zwrócone było ku dobru wspólnemu¹⁷ – osiągniętemu przy współpracy różnorodnych środowisk i około 9,5 mln członków w całej Polsce (stan na czas I zjazdu „Solidarności” na przełomie września i października 1980 roku)¹⁸. Nie bez znaczenia jest jej personalistyczny charakter, który – mimo wielkiej różnorodności członków związku – został naturalnie przyjęty jako podstawa antropologiczna¹⁹. Warto to zaznaczyć, bo właśnie z tej perspektywy wynikają postulaty i działania związkowców wobec kwestii społecznej.

Momentem kulminacyjnym i najbardziej kojarzonym z „Solidarnością” było podpisanie przez Lecha Wałęsę i wicepremiera Mieczysława Jagielskiego „21 postulatów”. Był to jeden z wielu aktów sprzeciwu Polaków wobec władzy ludowej. Rok wcześniej nadzieję na zmianę rozbudził Jan Paweł II podczas swojej pierwszej pielgrzymki do ojczyzny. Pobudzony naród zaczął się organizować. Symbolicznie można to podsumować sloganem wywieszonym pod koniec sierpniowych strajków na bramie gdańskiej stoczni „Proletariusze wszystkich zakładów – łączcie się!”, będącym jawnym nawiązaniem do hasła Karola Marksa z „Manifestu Komunistycznego”, które brzmiało: „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się²⁰. Połączone siły strajkujących robotników w całej Polsce utworzyły Niezależne Samorządne Związki Zawodowe „Solidarność” (10 listopada 1980 roku²¹), które w podpisanym przez

15 B. Kerski, J. Kołtan, *Epokowe zmiany. Refleksje wokół rewolucyjnych lat 1980/1989*, w: *Solidarność, demokracja, Europa*, red. B. Kerski, J. Kołtan, Wyd. Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2020, s. 20.

16 B. Kerski, J. Kołtan, *Epokowe zmiany. Refleksje wokół rewolucyjnych lat 1980/1989*, dz. cyt., s. 20.

17 B. Kerski, J. Kołtan, *Epokowe zmiany. Refleksje wokół rewolucyjnych lat 1980/1989*, dz. cyt., s. 21–24.

18 M. Chmaj, W. Sokół, J. Wrona, *Historia. Repetytorium dla kandydatów na studia prawnicze, historyczne, politologiczne i socjologiczne*, Wyd. Difin, Warszawa 2006, s. 321.

19 E. Ciżewska-Martyńska, K. Mazur, *Sprawy społeczne w programie ruchu Solidarność*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, red. E. Bojanowska, M. Grewiński, M. Rymśa, G. Uścińska, Wyd. Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 120.

20 <https://zbiory.ecs.gda.pl/items/show/1718> (10.05.2021).

21 M. Chmaj, W. Sokół, J. Wrona, *Historia*, dz. cyt., s. 321.

Lecha Wałęsę porozumieniu uzyskały prawo do funkcjonowania jako pierwszy wolny związek zawodowy w bloku wschodnim. W realiach PRL ruch społeczny „Solidarność”, mimo swojego pierwotnie apolitycznego charakteru, stał się opozycją wobec władzy ludowej²².

Przyczyn wybuchu powstania robotników było wiele. Jak zauważa Norman Davis, było to (skupiając się wyłącznie na aspektach *stricte* społecznych) m.in.: „bankructwo oficjalnej ideologii [...], pogłębiająca się przepaść między partią i narodem, [...] stagnacja stopy życiowej ludności”²³. Do tego, jak pisze Władysław Majkowski, sytuacja gospodarcza w Polsce była wręcz „katastrofalna” – „wielki regres w budownictwie, produkcja mięsa spadła o 25% w stosunku do roku poprzedniego [...]. Braki na rynku wymusiły reglamentacje podstawowych artykułów żywnościowych: mięsa, masła, cukru, a nawet alkoholu”²⁴. Ponadto nastąpił wzrost ubóstwa. W takiej sytuacji gospodarczej i społecznej położenie rodzin było bardzo trudne. Nie dziwi więc, że wielu ojców zdecydowało się, mimo ryzyka, powalczyć o przyszłość swojej rodziny i współpracować przy tworzeniu ruchu oporu. Jaka była polska rodzina w latach 80.?

Cytując Annę Kotlarską-Michalską: „Rodzina polska jest instytucją zmagającą się z trudnościami dnia codziennego, ale jest to rodzina powiązana dość silnymi więziami osobowymi, dbająca o zaspokojenie potrzeb psychicznych i materialnych oraz koncentrująca się na zdobywaniu niezbędnych, chociaż trudno osiągalnych produktów żywnościowych oraz dość elastycznie adaptująca się do systemu kartkowego”²⁵. Osoby chętne do pogłębienia wiedzy dotyczącej rodziny polskiej lat 80. należy zachęcić do sięgnięcia do prac takich badaczy jak Z. Tyszka, L. Kocik, T. Pałaszewska-Reindl, Z. Kawczyńska-Butrym, L. Janiszewski²⁶.

Według danych i prognoz GUS-u z *Małego rocznika statystycznego* z 1981 roku obraz polskiej rodziny prezentował się następująco:

- dane ogólne: ludność Polski wynosiła około 35 mln; 58,7% ludności mieszkało w miastach, 41,3% na wsi;

22 E. Cieżewska-Martyńska, K. Mazur, *Sprawy społeczne*, dz. cyt., s. 107–108.

23 N. Davis, *Boże igrzysko*, Wyd. Znak, Kraków 2002, s. 1086.

24 W. Majkowski, *Rodzina Polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Wyd. Księży Sercanów, Kraków 2010, s. 116.

25 A. Kotlarska-Michalska, *Obrazy życia rodzinnego z perspektywy półwiecza badań nad rodziną polską*, w: *Rodzina wobec wyzwań współczesności*, red. I. Taranowicz, S. Grotowska, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2015, s. 37.

26 Por. A. Kotlarska-Michalska, *Obrazy życia rodzinnego z perspektywy półwiecza badań nad rodziną polską*, dz. cyt., s. 38–41.

- naturalny ruch ludności: przyrost naturalny wyniósł 342,6 tys.; liczba małżeństw – 307 tys.; rozwodów – 41 tys.; urodzeń żywych – 692,8 tys.;
- struktura rodzin: małżeństwa bez dzieci – 2083 tys.; z dziećmi – 5990 tys.; matki z dziećmi – 1107 tys.; ojcowie z dziećmi – 139 tys.; rodzeństwa – 85 tys.²⁷

Do celów porównawczych przedstawiono poniżej wykres dotyczący naturalnego ruchu ludności w okresie sześciu dekad.

W analizowanej dekadzie można było zauważyć wzrost urodzeń (nawet pomimo przeprowadzanych zabiegów przerywania ciąży w skali 137 950 tys. w 1980 roku²⁸) wynikający m.in. z tzw. echa demograficznego lat 50.²⁹ i wejścia w okres rozrodczy pokolenia powojennego. Jak widać lata 60. i 80. cechowała najwyższa liczba urodzeń, a pokolenia, które przyszły na świat podczas tego wzrostu demograficznego, nie powielają już wzorców prokreacyjnych swoich rodziców czy dziadków do tego stopnia, że dziś notuje się ujemny przyrost naturalny.

Funkcjonowanie, struktura i trwałość rodziny w pewnym stopniu zależały od ideologicznych koncepcji realizowanej polityki. Przeciwwstawianie rodzinie kapitalistycznej sprawiedliwszego, uczciwszego modelu rodziny społeczeństwa komunistycznego trwało przez lata istnienia ojczyzny ludowej. Wyrażało się to poprzez kwestionowanie monogamicznego modelu rodziny, małżeństwa opartego na ekonomicznej zależności kobiety (chciano, aby związek zależał od miłości, która miała być synonimem wolnego wyboru, a nie przymusu wynikającego z kapitalistycznego podejścia do majątków). Państwo jednocześnie miało zapewnić opiekę i równość dla dzieci w społeczeństwie bezklasowym³⁰. Arkadiusz Durasiewicz pisze, że „w całym okresie ludowej państwowości partia i państwo przywiązywały wielką wagę do zapewnienia rodzinie odpowiednich warunków rozwoju”³¹, choć forma tej polityki jest różna w zależności od omawianego okresu. Dzieli je on na sześć faz: I – 1945–1948; II – 1950–1956; III i IV – 1956–1969; V – 1970–1979, VI – 1980–1989³².

27 GUS, *Mały rocznik statystyczny 1981*, Warszawa 1981, s. 23–34.

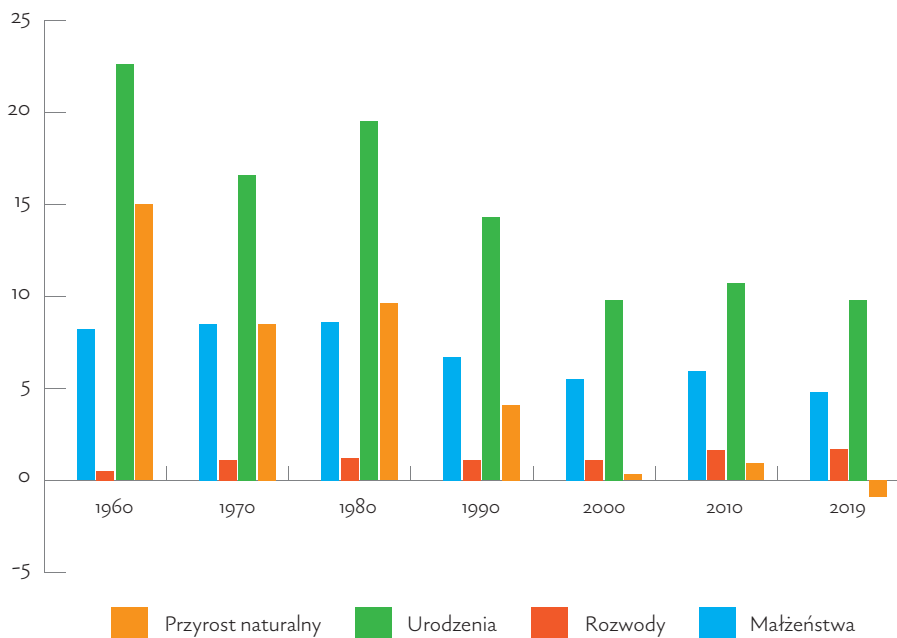
28 F. Adamski, *Rodzina wymiar społeczno-kulturowy*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków [2002], s. 200.

29 F. Adamski, *Rodzina: wymiar społeczno-kulturowy*, dz. cyt., s. 195.

30 W. Majkowski, *Rodzina Polska w kontekście nowych uwarunkowań*, dz. cyt., s. 121–124.

31 A. Durasiewicz, *W kierunku rozwoju polityki rodzinnej w Polsce*, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2017, s. 100.

32 A. Durasiewicz, *W kierunku rozwoju polityki rodzinnej w Polsce*, dz. cyt., s. 101–109.

Wykres 1. Naturalny ruch ludności ogółem na 1000 ludności

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: GUS, *Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 1980, s. 30; GUS, *Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 1981, s. 34; GUS, *Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 2001, s. 121; GUS, *Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 2020, s. 108.

Polityka społeczna lat 70. koncentrowała się na pomocy rodzinie (A. Durasiewicz określa ją mianem „fazy rozwojowej”³³). Skutkowało to rozwiązaniami takimi jak poprawa „funkcji ochronnych świadczeń dla rodzin znajdujących się w niekorzystnej sytuacji dochodowej, z dzieckiem niepełnosprawnym oraz rodziców samotnie wychowujących dzieci”³⁴. Dodatkowo pojawił się „dłuższy urlop macierzyński [urlop wzrósł z 12 do 16 tygodni w 1972 roku³⁵ – dod. autorka], dodatkowe formy wychowania przedszkolnego”, jednorazowy dodatek pieniężny przy urodzeniu dziecka (ustanowiony

33 A. Durasiewicz, *W kierunku rozwoju polityki rodzinnej w Polsce*, dz. cyt., s. 104.

34 B. Balcerzak-Paradowska, E. Leś, *Polityka rodzinna w Polsce w latach 1918–2018: od działań kompensacyjnych do polityki inwestycji społecznych*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, red. E. Bojanowska, M. Grewiński, M. Rymśa, G. Uścińska, Wyd. Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 223.

35 B. Balcerzak-Paradowska, E. Leś, *Polityka rodzinna w Polsce w latach 1918–2018...*, dz. cyt., s. 224.

w 1974 roku, ale stał się świadczeniem powszechnym cztery lata później)³⁶, możliwość uzyskania przez młode małżeństwa kredytu na mieszkanie, w którego spłacaniu miały partycypować zakłady pracy³⁷ (okres czekania na mieszkanie spółdzielcze miał wynosić wówczas nawet 15 lat)³⁸, wydłużenie (w 1972 roku) urlopu wychowawczego do 3 lat³⁹. Podkreślając wagę problemów demograficznych, w 1974 roku uruchomiono Rządową Komisję Ludnościową⁴⁰, a cztery lata później powołano Radę ds. Rodziny przy Radzie Ministrów⁴¹. „Opieka i ochrona małżeństwa, macierzyństwa i rodziny podniesiona została do rangi konstytucyjnej powinności państwa”⁴². Forma tego artykułu nie pozwala na szerokie przedstawienie szeregu reform i zmian przeprowadzonych w latach 70., nie ulega jednak wątpliwości, że – jak na polskie realia – był to rok niezwykle płodny w rozwiązania prorodzinne.

Polityka rodzinna nowej dekady (VI faza wg A. Durasiewicza) była już podporządkowana społecznym oczekiwaniom, które zostały zawarte w postulatach sierpniowych, ale wyegzekwowanie ich utrudniał wprowadzony zaledwie rok później stan wojenny (13.12.1981). „Na początku lat osiemdziesiątych przedmiotem polityki na rzecz rodziny było sterowanie budową socjalistycznej struktury społecznej. Struktura ta miała charakter klasowy; społeczeństwo postrzegane było przez pryzmat robotników, chłopów i inteligencji, którzy od partii otrzymywali socjalne przywileje”⁴³. To jednak nie wpływało na poprawę sytuacji rodzin, które zaczęły odczuwać skutki kryzysu gospodarczego. Nie dziwi więc, że wśród punktów podpisanego porozumienia znalazły się te dotyczące poprawy warunków bytowych przeciętnych obywateli.

Podczas analizy „21 postulatów” należy pamiętać, że „Solidarność była w zasadzie jedną wielką sprawą społeczną”⁴⁴. Trudno zatem poszczególne żądania analizować w oderwaniu od pełnego kontekstu historycznego, społecznego, politycznego czy religijnego. Podjęta tu będzie próba przedstawienia pięciu postulatów, które według autorki w ciekawy sposób dotyczą kwestii

36 B. Balcerzak-Paradowska, E. Leś, *Polityka rodzinna w Polsce w latach 1918–2018...*, dz. cyt., s. 225.

37 B. Balcerzak-Paradowska, E. Leś, *Polityka rodzinna w Polsce w latach 1918–2018...*, dz. cyt., s. 223.

38 W. Majkowski, *Rodzina Polska w kontekście nowych uwarunkowań*, dz. cyt., s. 117.

39 B. Balcerzak-Paradowska, E. Leś, *Polityka rodzinna w Polsce w latach 1918–2018...*, dz. cyt., s. 225.

40 <https://bip.stat.gov.pl/organizacja-statystyki-publicznej/rzadowa-rada-ludnosciowa/> (11.05.2021).

41 B. Balcerzak-Paradowska, E. Leś, *Polityka rodzinna w Polsce w latach 1918–2018...*, dz. cyt., s. 223.

42 A. Durasiewicz, *W kierunku rozwoju polityki rodzinnej w Polsce*, dz. cyt., s. 105.

43 A. Durasiewicz, *W kierunku rozwoju polityki rodzinnej w Polsce*, dz. cyt., s. 109.

44 E. Ciżewska-Martyńska, K. Mazur, *Sprawy społeczne*, dz. cyt., s. 106.

polityki rodzinnej. Pośród „21 postulatów” z 17 sierpnia 1980 umieszczono między innymi takie sugestie skierowane do twórców polityki rodzinnej:

- „Wprowadzić zasady doboru kadry kierowniczej na zasadach kwalifikacji, a nie przynależności partyjnej oraz znieść przywileje MO, SB i aparatu partyjnego poprzez: zrównanie zasiłków rodzinnych, zlikwidowanie specjalnych sprzedaży, itp.” (pkt 12).
- „Obniżyć wiek emerytalny dla kobiet do 55 lat, a dla mężczyzn do lat 60 lub przepracowanie w PRL 30 lat dla kobiet i 35 lat dla mężczyzn bez względu na wiek” (pkt 14).
- „Zapewnić odpowiednią ilość miejsc w żłobkach i przedszkolach dla dzieci kobiet pracujących” (pkt 17).
- „Wprowadzić urlop macierzyński płatny przez okres trzech lat na wychowanie dziecka” (pkt 18).
- „Skrócić czas oczekiwania na mieszkania” (pkt 19)⁴⁵.

Po podpisanym porozumieniu (choć trudno jednoznacznie stwierdzić, że były to jego bezpośrednie efekty) podniesiono zasiłki dla rodzin uboższych i zasiłki dla osób z niepełnosprawnościami⁴⁶. Wśród działań rządu na rzecz rodziny znalazło się wówczas także „wprowadzenie systemu rekompensat mających złagodzić wzrost kosztów utrzymania, zwiększeniu udogodnień w spłacie kredytów dla młodych małżeństw, wydłużeniu urlopu wychowawczego i wprowadzeniu zasiłku wychowawczego”⁴⁷. Urlop wychowawczy dla kobiet poświęcających się opiece nad więcej niż jednym dzieckiem miał skutkować świadczeniem w wysokości 100% zarobku, zaś w 1982 roku do świadczenia pieniężnego po urodzeniu dziecka dołączono także bony na zakup artykułów higienicznych i mleka⁴⁸.

Postulat dotyczący emerytur wprowadzono częściowo (wiek emerytalny dla wszystkich za wyjątkiem służb mundurowych i cywilnych wynosił wówczas 65 lat). W 1982 roku ustalono, że na emeryturę mogły przejść kobiety w wieku 55 lat, które przepracowały minimum 30 lat, natomiast mężczyźni z I i II grupą inwalidzką – w wieku 60 lat. Wprowadzono jednak prawa do wcześniejszych emerytur dla wybranych grup zawodowych, takich jak np. nauczyciele, górnicy, hutnicy⁴⁹.

45 <https://www.solidarnosc.org.pl/21-postulatow> (11.05.2021).

46 A. Durasiewicz, *W kierunku rozwoju polityki rodzinnej w Polsce*, dz. cyt., s. 110.

47 B. Balcerzak-Paradowska, E. Leś, *Polityka rodzinna w Polsce w latach 1918–2018...*, dz. cyt., s. 224.

48 <http://biznes.onet.pl/wiadomosci/kraj/od-kocyka-do-becika-historia-swadczen-rodzinych/fl79d2> (11.05.2021).

49 <https://goldenmark.com/pl/mysaver/historia-polskich-emerytur/> (11.05.2021).

Wobec zmniejszonego w 1980 roku udziału środków na system edukacji w dochodzie narodowym (z 6,2% do 1,6%)⁵⁰ – wynikającego z kryzysu gospodarczego – postulat strajkujących dotyczący opieki nad najmłodszymi od początku skazany był na niepowodzenie. To, co strajkującym udało się przezwyciężyć, to wdrażanie reformy systemu edukacji uchwalonej przez sejm 13 października 1973 roku (Uchwała w sprawie systemu edukacji narodowej⁵¹), która zawiera m.in. plan rozszerzenia opieki przedszkolnej na dzieci do 6 roku życia oraz zmiany w organizacji nauczania⁵². Rządzący wycofali się z części swojej reformy w 1982 roku. Powrócono tym samym do „poprzedniego ustroju szkolnego, ale opracowano nowe programy nauczania i nowy program rozwoju edukacji na lata osiemdziesiąte”⁵³.

Kryzys gospodarczy, centralne planowanie, niewystarczający udział obywateli w tworzeniu rynku mieszkaniowego i braku własności prywatnej przyczyniły się do długotrwałego kryzysu mieszkaniowego trwającego od 1979 do 1989 roku⁵⁴. Nie było więc możliwości realizacji postulatów strajkujących dotyczących zwiększenia dostępności mieszkań.

Zmieniła się również rola państwa – z roli „państwa opiekuńczego do państwa gospodarki rynkowej”⁵⁵. Większą odpowiedzialność za los własny i swojej rodziny miały przejąć na siebie jednostki. Takie zagadnienia jak „polityka zatrudnienia, edukacyjna, ochrony zdrowia, mieszkaniowa czy rodzinna nie doczekały się w latach osiemdziesiątych wyodrębnionych rozwiązań [...]. Nie zostały wprowadzone nowe – innowacyjne rozwiązania dotyczące likwidacji ryzyka socjalnego i nierówności szans wynikających z powiązań rynku i społeczeństwa”⁵⁶. Innego zdania jest Paweł Piotrowski, który uważa, że to po podpisaniu porozumień rozpoczęła się polska polityka rodzinna⁵⁷, jednak w obliczu przeprowadzonych rozważań wydaje się, że lata 80. wręcz wyhamowały rozwój polityki rodzinnej, dlatego tak trudnym zadaniem jest

50 A. Massalski, E. Kula, *Polityka edukacyjna: pomiędzy kształceniem a wychowaniem*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, red. E. Bojanowska, M. Grewiński, M. Rymśza, G. Uścińska, Wyd. Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 416.

51 C. Banach, *Blaski i cienie polskiej edukacji w XX wieku*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” (2001) nr 1–2, s. 8.

52 A. Massalski, E. Kula, *Polityka edukacyjna: pomiędzy kształceniem a wychowaniem*, dz. cyt., s. 416.

53 C. Banach, *Blaski i cienie polskiej edukacji w XX wieku*, dz. cyt., s. 9.

54 Por. M. Cesarski, M. Zralek, *Polityka mieszkaniowa: pomiędzy badaniami a pragmatyką*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, dz. cyt., s. 440–441.

55 A. Durasiewicz, *W kierunku rozwoju polityki rodzinnej w Polsce*, dz. cyt., 110.

56 A. Durasiewicz, *W kierunku rozwoju polityki rodzinnej w Polsce*, dz. cyt., 110.

57 Por. P. Piotrowski, *Modele polityki rodzinnej w Polsce w latach 1989–2014*, Wyd. Oficyna Wydawnicza AFM Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2020, s. 137.

jej analiza sierpniu 1980 roku. Większą liczbą opracowań i analiz cieszą się lata 70., które obfitowały w rozwiązania systemowe względem rodziny.

Podsumowując, celem tego artykułu było przedstawienie postulatów dotyczących zmian sytuacji rodziny w 1980 roku, które zaprezentowano wraz z nakreśleniem ówczesnej sytuacji rodzin. Zgodnie z zebranymi przez autorkę danymi i przeprowadzoną kwerendą żaden postulat dotyczący polityki rodzinnej nie został przez rząd PRL wprowadzony wprost. Rządzący nanieśli zmiany na część kwestii, takich jak np. świadczenia, jednak wobec kryzysu gospodarczego, politycznego, a także rozpoczętego niedługo potem stanu wojennego, części z „21 postulatów” po prostu nie wdrożono.

Jakie wnioski dziś można z tego wyciągnąć dla przyszłości polityki rodzinnej (cel drugi niniejszej pracy)? W pierwszej kolejności powinno się dbać o stabilność gospodarczą i polityczną państwa. Wszelkie tąpnięcia i rewolucje mogą niekorzystnie wpłynąć na decyzje o zakładaniu rodzin. Zgodnie z założeniami lat 70. państwo powinno przyjąć prorodzinne nastawienie i we wszystkich działaniach zastanowić się nad tym, czy i jak służy to rodzinie. Choć system komunistyczny okazał się w istocie niewydolny gospodarczo, warto byłoby zastanowić się nad sięgnięciem po rozwiązania systemowe, które wówczas funkcjonowały, np. poprzez docenienie pracy matki pozostającej w domu z dzieckiem (100% płatnego urlopu wychowawczego). Należy podejmować próby zmiany. Można różnie interpretować reformy lat 70., lecz jest to okres wprowadzania wielu programów o szerokim spektrum działania. Tymczasem lata 80. – tak trudne pod względem gospodarczym, społecznym i politycznym – to okres stagnacji w polityce rodzinnej, który szybko poskutkował m.in. spadkiem dzietności.

Okres realnego socjalizmu jest czasem wielu różnorodnych zmian. Jednym odcieniem tego okresu są wydarzenia i zjawiska o charakterze totalitarnym, drugim – wciąż istniejące u starszych Polaków, którzy nie doświadczyli aparatu represji, sentymentalne podejście do tego okresu. Jeśli przyjrzeć się polityce rodzinnej w PRL, można zobaczyć wiele pronatalistycznych rozwiązań, które prawdopodobnie były jednym z czynników sprzyjających przyrostowi naturalnemu, którego dziś tak bardzo Polsce potrzeba.

Bibliografia

Adamski F., *Rodzina: wymiar społeczno-kulturowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.

- Balcerzak-Paradowska B., Leś E., *Polityka rodzinna w Polsce w latach 1918–2018: od działań kompensacyjnych do polityki inwestycji społecznych*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, red. E. Bojanowska, M. Grewiński, M. Rymśza, G. Uścińska, Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 218–249.
- Banach C., *Blaski i cienie polskiej edukacji w XX wieku*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” (2001) nr 1–2, s. 5–14.
- Borutka T., *Społeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie*, Czuwajmy, Kraków 2008.
- Cesarski M., Zrałek M., *Polityka mieszkaniowa: pomiędzy badaniami a pragmatyką*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, red. E. Bojanowska, M. Grewiński, M. Rymśza, G. Uścińska, Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 427–448.
- Chmaj M., Sokół W., Wrona J., *Historia. Repetytorium dla kandydatów na studia prawnicze, historyczne, politologiczne i socjologiczne*, Difin, Warszawa 2006.
- Ciżewska-Martyńska E., Mazur K., *Sprawy społeczne w programie ruchu Solidarność*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, red. E. Bojanowska, M. Grewiński, M. Rymśza, G. Uścińska, Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, 105–125.
- Davis N., *Boże igrzysko*, Znak, Kraków 2002.
- Durasiewicz A., *W kierunku rozwoju polityki rodzinnej w Polsce*, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2017.
- Dylus A., Mazur J., *Pomocniczość, dobro wspólne i solidaryzm jako aksjologiczne determinanty polskiej polityki społecznej*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, red. E. Bojanowska, M. Grewiński, M. Rymśza, G. Uścińska, Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, 541–575.
- Giddens A., *Socjologia*, PWN, Warszawa 2012.
- GUS, *Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 1980.
- GUS, *Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 1981.
- GUS, *Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 2001.
- GUS, *Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 2020.
- Kerski B., Kołtan J., *Epokowe zmiany. Refleksje wokół rewolucyjnych lat 1980/1989*, w: *Solidarność, demokracja, Europa*, red. B. Kerski, J. Kołtan, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2020.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polski.
- Kotlarska-Michalska A., *Obrazy życia rodzinnego z perspektywy półwiecza badań nad rodziną polską*, w: *Rodzina wobec wyzwań współczesności*, red. I. Taranowicz, S. Grotowska, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2015.

- Majkowski W., *Rodzina Polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Wyd. Księży Sercanów, Kraków 2010.
- Massalski A., Kula E., *Polityka edukacyjna: pomiędzy kształceniem a wychowaniem*, w: *Stulecie Polskiej polityki społecznej 1918–2018*, red. E. Bojanowska, M. Grewiński, M. Rymśza, G. Uścińska, Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, 399–425.
- Piotrowski P., *Modele polityki rodzinnej w Polsce w latach 1989–2014*, Oficyna Wydawnicza AFM Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2020.

Źródła internetowe

- Jan Paweł II, Christifideles laici, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html#m1 (10.05.2021).
- <https://zbiory.ecs.gda.pl/items/show/1718> (10.05.2021).
- <https://zbiory.ecs.gda.pl/items/show/1718> (10.05.2021).
- https://klub-lewica.org.pl/images/media/Program_Lewicy.pdf (10.05.2021).
- <https://platforma.org/upload/document/86/attachments/121/KO%20Program.pdf> (10.05.2021).
- https://www.psl.pl/wp-content/uploads/2019/09/PROGRAM_PSL_2019.pdf (10.05.2021).
- http://pis.org.pl/files/Program_PIS_2019.pdf (10.05.2021).
- <https://konfederacja.pl/wp-content/uploads/2019/09/KONFEDERACJA-Program-Wyborczy-Polska-dla-Ciebie.pdf> (10.05.2021).
- 21 postulatów z 17 sierpnia 1980 roku*, <https://www.solidarnosc.org.pl/21-postulatow> (11.05.2021).
- Program NSZZ „Solidarność” uchwalony przez I Krajowy Zjazd Delegatów*, <http://www.solidarnosc.org.pl/dok/wp-content/uploads/2012/09/I-KZD-uchwala-programowa.pdf> (11.05.2021).
- http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=14436&Itemid=436 (11.05.2021).
- http://publications.europa.eu/resource/cellar/688a7a98-3110-4ffe-a6b3-8972d8445325.0017.01/DOC_19 (11.05.2021).
- <https://bip.stat.gov.pl/organizacja-statystyki-publicznej/rzadowa-rada-ludnosciowa/> (11.05.2021).
- <http://biznes.onet.pl/wiadomosci/kraj/od-kocyka-do-becika-historia-swiadczen-rodzinych/fl79d2> (11.05.2021).

<https://goldenmark.com/pl/mysaver/historia-polskich-emerytur/> (11.05.2021).

<https://www.solidarnosc.org.pl/21-postulatow/> (11.05.2021).

Abstrakt

Na temat fenomenu „Solidarności” i ogólnopolskich strajków klasy robotniczej napisano i powiedziano już bardzo dużo. W licznych opracowaniach badano, kto był faktycznym przywódcą strajków, kto tworzył strategię działania, kto był zapleczem intelektualnym etc. W tym wystąpieniu jednak omówione będzie zupełnie inne zagadnienie.

Nie byłoby strajków, gdyby nie szereg błędów popełnianych przez rządzących. Przegrana ideologii komunistycznej, korupcja, cenzura, bieda i coraz większe trudności w codziennym życiu obywateli (m.in. braki artykułów spożywczych i innych artykułów pierwszej potrzeby). Problemy te wyraźnie doskwierały rodzinom i dzieciom. Niemożność zapewnienia rodzinie odpowiednich warunków życia jest w stanie popchnąć wielu do buntu wobec władzy. Tak też się stało. Strajki w latach 70. i 80. miały swój moment kulminacyjny 31 sierpnia 1981 roku, kiedy podpisane zostały „21 postulatów” wieńczące rozmowy komitetów strajkowych (inne porozumienia podpisano: 30 sierpnia w Szczecinie, 3 września w Jastrzębiu-Zdroju, 11 września w Dąbrowie Górniczej) z władzami PRL. W ramach porozumień sierpniowych ze Szczecina i Gdańska ustalono z władzą komunistyczną możliwość legalnego funkcjonowania ogólnopolskiego związku zawodowego, który był ewenementem w krajach bloku wschodniego. Utworzone NSZZ „Solidarność” dały początek walce o byt robotników i ich rodzin, a także doprowadziły do częściowo wolnych wyborów 4 czerwca, jak również do demokratycznego i pokojowego przejścia władzy w Polsce. Autorka niniejszego wystąpienia chciałaby zwrócić uwagę na aspekt polityki rodzinnej zawartej wśród tych „21 postulatów”. Bowiem te porozumienia obli-gowały władze PRL do poprawy sytuacji rodzin w Polsce. Przedstawiono sytuację rodzin w Polsce lat 70. i 80., omówiono sytuację demograficzną, a także to, jakie podpisano postulaty i czy zostały one zrealizowane przez rząd PRL. Ze względu na konieczność poprawy dzietności w Polsce warto przyjrzeć się postulatom przedstawianym 40 lat temu i wyciągnąć wnioski dotyczące dzisiejszej sytuacji demograficznej i poziomu życia rodzin.

Słowa kluczowe

polityka rodzinna, solidarność, Polska Rzeczpospolita Ludowa

Sylvia Nessler

 <https://orcid.org/0000-0002-6882-2372>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Solidarność celebrytów wobec kandydatów na prezydenta USA

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.12>

Podczas ostatnich wyborów prezydenckich w USA można było wyraźnie zaobserwować, że gwiazdy amerykańskie mają tendencję do obstawiania jednej ze stron. W kraju światopoglądowo równie bardzo podzielonym jak Polska wybory zawsze są dużym przedsięwzięciem i momentem do deklarowania swoich poglądów, mówienia o nich głośno i zachęcania innych do ich podzielenia. W przypadku zwykłego, szarego człowieka tego typu akcje jednak nie mają tak wielkiej i jednocześnie sprawczej mocy jak w przypadku celebrytów, którzy mają tłumy fanów gotowych ślepo za nimi podążać – w kwestii poglądów politycznych, także. Ponadto osoby takie, dzięki swoim zasięgom, fizycznie są w stanie dotrzeć do większej liczby osób i być może przekonać ich do swoich racji. Dlatego właśnie temat solidarności celebrytów wobec kandydatów na prezydenta USA wydaje się tak istotny.

Aktywność polityczna celebrytów jest szczególnie widoczna w okresie wyborów, kiedy to media bez wytchnienia odnotowują każde wystąpienie i każdy etap kampanii wyborczej kandydatów, pokazując także zdjęcia owych kandydatów w towarzystwie gwiazd muzyki, sportu, filmu itp. Czy tego rodzaju reklamy mają szansę coś znaczyć? Wielu z badaczy zjawisk społecznych zadało sobie tego rodzaju pytania. Garthwaite i Moore w 2008 roku skupili się na wpływie reklamy, jaką Oprah zagwarantowała prezydentowi Barackowi Obamie podczas wyborów prezydenckich w 2008 roku, dochodząc do wniosku, że „[to wystąpienie] miało statystyczne i polityczne znaczenie dla Obamy”. Odkryto, że w regionach, w których można było znaleźć więcej fanów Oprah, Barack Obama cieszył się większym poparciem, co zostało nazwane „efektem Oprah”. Badania wykazały także, że chociaż ta reklama nie miała wpływu na to, ilu respondentów lubiło Baracka Obamę,

to jednak znacznie zmieniło się ich postrzeganie Obamy jako kandydata – i znacznie bardziej postrzegali go jako kandydata, który jest skłonny wygrać wybory. Efekt ten jednakże był jedynie ograniczony do tych osób, które miały bardzo silnie pozytywne zdanie o Oprah¹. W 2012 roku Anthony J. Nownes przeprowadził badanie, które miało na celu wskazać efekt wsparcia celebrytów na partie polityczne w Stanach Zjednoczonych. Badanie ankietowe zostało przeprowadzone na grupie ponad 500 respondentów. Założenie, jakie przyjął autor badania, było takie, że wsparcie celebrytów dla partii politycznej i ich aktywność polityczna w realny sposób oddziałuje na poglądy polityczne zwykłych obywateli, ma znacznie większy wpływ niż indywidualne wybory każdego z nas. Wyniki, jakie otrzymał, wsparły owe założenie, wskazując na to, że aktywność polityczna celebrytów faktycznie jest w stanie rzutować na poglądy polityczne wielu obywateli².

W jednym z badań przeprowadzonych w 2007 roku politolog David Jackson odkrył, że muzycy, którzy są także celebrytami, są w stanie wpłynąć na nastawienie polityczne oraz opinie swoich fanów w kwestiach politycznych. Celebryci, którzy są znani ze swojej historii politycznego aktywizmu, są szczególnie wpływowi w tej kwestii³. W innym badaniu Jackson i Darrow (2005) wskazują, że popularni celebryci mogą przyczynić się do zmiany poglądów politycznych młodych ludzi⁴. Oczywiście nie wszystkie z przeprowadzonych badań wskazują na takie zależności, ponieważ istnieją też takie, które wskazują na bardzo mały wpływ celebrytów na wybory polityczne ich fanów – według tych badań najważniejszymi czynnikami stają się uwarunkowania personalne oraz wpływ rodziny⁵. Moim jednak zdaniem wybory polityczne celebrytów, czyli osób, do których wiele z nas lubi się porównywać, traktując wręcz ich niekiedy jako autorytety w pewnych dziedzinach życia lub wzory do naśladowania, mają autentyczny wpływ na to, jak postrzegamy danego kandydata. Nie są oczywiście gwarancją sukcesu, zaślepiając nas zupełnie, aczkolwiek słuchając pochlebnych opinii o danym kandydacie

- 1 Pew Research Center for the People & the Press; *The Oprah Factor and Campaign 2008*, <https://www.pewresearch.org/politics/2007/09/20/the-oprah-factor-and-campaign-2008/> (7.04.2021).
- 2 A. J. Nownes, *An experimental investigation of the effect of celebrity support for political parties in the United States*, „American Politics Research” (2012) no. 40 (3), s. 476–500.
- 3 D. J. Jackson, *Selling politics: The impact of celebrities’ political beliefs on young Americans*, „Journal of Political Marketing” 6 (2007), s. 67–83.
- 4 D. J. Jackson, T. I. A. Darrow, *The influence of celebrity endorsements on young adults’ political opinions*, „Harvard International Journal of Press/Politics” 10 (2005), s. 80–98.
- 5 N. T. Wood, K. C. Herbst, *Political star power and political parties: Does celebrity endorsement win first-time votes?*, „Journal of Political Marketing” (2007) no. 6, s. 141–158.

na prezydenta, sami zaczynamy się zastanawiać, czy może faktycznie są one prawdziwe. Wiele osób, może się zastanawiać, czy solidarność, o której mowa, jest prawdziwa. Pytanie, czy możemy tutaj mówić o bezinteresownej solidarności celebrytów względem kandydatów na prezydenta? Po wnikliwej analizie jestem w stanie stwierdzić, że owszem. Gwiazdy zazwyczaj popierają kandydatów o poglądach i przekonaniach, które same wyrażają. Jest to pewnego rodzaju solidarność, która łączy ich właśnie dlatego, że są zwolennikami konkretnego dialogu oraz takich samych postulatów. Oczywiście, zawsze jest druga strona medalu i można stwierdzić, że tak naprawdę nie wiemy, czy poparcie nie jest podyktowane chęcią czerpania korzyści majątkowych po ewentualnej wygranej kandydata. Z biegiem lat można zaobserwować w USA tendencję do solidaryzowania się większości celebrytów z kandydatami, którzy są bardziej liberalni w swoich poglądach. Solidarność gwiazd mogliśmy obserwować podczas ostatnich wyborów prezydenckich w USA, kiedy to wielu celebrytów zabrało głos w kwestii: Joe Biden czy Donald Trump? Kilka przykładowych takich wypowiedzi w social mediach, takich jak Twitter, zostało zacytowanych poniżej.

Znalazła się również spora grupa sław, która głosowała za reelekcją Trumpa podczas wyborów prezydenckich. Do jednego z nich, należących jednocześnie do bardziej znanych, należy 50 Cent, amerykański raper. Zdecydowana większość jednak wyrażała otwarcie swoje poglądy, które szły bardziej w parze z kandydaturą Bidena – wielu z nich zaangażowało się nawet w kampanię prezydenta, fizycznie lub finansowo go wspierając. W social mediach pojawiły się liczne wpisy, które miały na celu otworzyć oczy obserwatorom gwiazd na to, dlaczego wybierają akurat tego kandydata i w jaki sposób ten drugi jest dla nich bezwartościowy. Zdania były podzielone, ale trudno było znaleźć bezstronne osoby w tej sytuacji⁶.

Rozpoczynając od celebrytów, którzy wspierali Donalda Trumpa, warto w pierwszej kolejności także poruszyć kwestię tego, dlaczego w ogóle to robili? Wiadomo, że dla wielu jego prezydentura była mocno kontrowersyjna. Jednak mimo wszystko, wbrew temu, co często przekazuje się w mediach, Donald Trump ma duże poparcie w Ameryce. Jego przegrana nie była wielką porażką. Do końca liczenia głosów w poszczególnych Stanach nie było pewne, który z kandydatów wygra – walka była więc wyrównana, chociaż

6 G. Shaw, *35 celebrities who have revealed who they are voting for this year*, <https://www.insider.com/celebrities-supporting-2020-election-2020-10> (13.05.2021).

media przekazywały informacje korzystne dla Bidena. Warto zatem zgłębić się w treść argumentów, jakie podnosili celebryci, namawiając do głosowania na Trumpa oraz demonstrowując własne poglądy.

Scott Baio, gwiazda popularnego amerykańskiego sitcomu, zapytany – po wycieku sławnych taśm o Trumpie mówiącym w seksistowski sposób o kobietach – dlaczego wspiera Trumpa, odpowiedział: „Trump nie jest politykiem, mówi jak każdy z nas, a kobiety – to jest to, o czym każdy koleś rozmawia, kiedy nie ma ich w pobliżu. Więc jeśli czujesz się przez to urażony, dorośnij. Tak funkcjonuje świat, to nie jest jakaś wielka rzecz”⁷. Baio także opublikował serię tweetów na Twitterze, zachęcając swoich obserwujących do głosowania na Donalda Trumpa. Kirstie Alley, amerykańska aktorka i scenarzystka, ogłosiła że wcześniej głosowała na Baracka Obamę, teraz natomiast ma w planach głosować na Trumpa. Opublikowała na swoim Twitterze listę polityków, na których głosowała w poprzednich wyborach. Miesiąc później zwiększyła swoje wsparcie, publikując wpis o treści: „Głosuję na Donalda Trumpa, ponieważ on NIE JEST politykiem. Głosowałam na niego 4 lata temu dla tego samego powodu i znów na niego zagłosuję. Realizuje wszystkie sprawy szybko i przywróci ekonomię do sprawnego działania równie szybko. Proszę bardzo”⁸. Jednocześnie gwiazda kłóciła się z innymi użytkownikami Twittera, którzy krytykowali ją za poglądy oraz czynienie swojej kariery znów „istotnej”, wykorzystując rozgłos dany jej przez wspieranie Trumpa, na co odpowiedziała: „Uwierzcie mi, ostatnie słowa, które usłyszycie w Hollywood będą brzmiały: «Steven kochanie, łap za tą listę osób głosujących na Trumpa! Ściągnij ich tutaj i dajmy im wszystkim pracę!»”⁹, ewidentnie wyśmiewając owe uwagi. Brett Favre, twórca Narodowej Ligi Futbolowej (NFL), także wyrażał swoje wsparcie dla Trumpa, pisząc: „Mój głos jest dla czynienia tego kraju wspaniałym, dla wolności słowa i religii, ciężkiej pracy obywateli płacących podatki, policji i wojska. W tej elekcji mamy wolność wyboru, którą wszyscy powinniśmy uszanować. Według mnie i względem tych zasad, ten głos jest dla Donalda Trumpa”¹⁰. Podobnie raper Lil Wayne

7 O. Blair, *Scott Baio defends Donald Trump's sexist comments: "Ladies, this is what guys talk about when you're not around"*, <https://www.independent.co.uk/news/people/donald-trump-scott-baio-comments-response-sexism-ladies-guys-a7354021.html> (15.05.2021)

8 Oficjalny profil na Twitterze: Kirstie Alley, <https://twitter.com/kirstiealley/status/1317603908009721868> (15.05.2021).

9 Tamże.

10 Oficjalny profil na Twitterze: Brett Favre, <https://twitter.com/brettfavre/status/1322154221584732163> (15.05.2021).

wyraził swoje wsparcie dla tej kandydatury: „Właśnie miałem niezwykle spotkanie z Donaldem Trumpem, poza tym, co uczynił dla reformy kryminalnej, plan platynowy zamierza przynieść społeczeństwu prawdziwe prawo własności. Słuchał tego, co miałem mu dzisiaj do powiedzenia i zapewnił mnie, że może to zrobić i to zrobi”¹¹.

Na podstawie tych wpisów na Twitterze można wywnioskować, że osoby popierające Trumpa to konserwatyści. Trump odnalazł wsparcie także wśród osób, które uważały, że Ameryka potrzebowała „zrobić porządek” z wieloma sprawami – dość twardą ręką. Tego byłemu prezydentowi nie można odmówić – podejmował decyzje stanowcze, niekiedy takie, które wielu się nie podobają, bez mrugnięcia okiem. Mówi się także, że znacznie bardziej niż dotychczasowi prezydenci wspierał „zwykłych ludzi”, skupiając się na własnym narodzie, a mniej na dyplomacji. Tak jak Donald Trump posiadał sporą liczbę osób, które go wspierały oraz aprobowały prowadzoną przez niego politykę, w podobnej sytuacji znalazł się także Joe Biden. Można zaobserwować, że Trumpa popierały gwiazdy, które już czasy świetności mają za sobą. Osoby, które głosowały na aktualnego prezydenta Stanów Zjednoczonych, miały ewidentnie dość polityki prowadzonej przez byłego prezydenta, uznając ją za bezsensowną i agresywną, odległą od myśli o Ameryce jako o kraju wyboru i równości wśród obywateli. Wielu z muzyków wyraziło swoje wsparcie dla Partii Demokratycznej, występując w sposób wirtualny na Narodowej Konwencji Demokratycznej, która odbyła się 17 sierpnia. W ciągu czterech dni artyści tacy jak: Billie Eilish, John Legend, The Chicks, Common, Jennifer Hudson i wielu innych występowali, wspierając tym samym kandydaturę Bidena. Beyonce na swoim Instagramie zamieściła zdjęcie z naklejką „zagłosowałam”, jednocześnie mając na twarzy maseczkę ochronną z kampanią Biden/Harris 2020. LeBron James na Instagramie opublikował wpis: „Jeszcze jeden dzień. Proszę. Musimy zmienić WSZYSTKO, a to wszystko zaczyna się jutro”¹². Taylor Swift, amerykańska wokalistka oraz autorka tekstów piosenek, ogłosiła swoje wsparcie dla Joe Bidena oraz Kamali Harris w social mediach. Razem ze zdjęciem okładki magazynu „V Magazine” i ujęciem, na którym widać, że trzyma ciasteczka z napisem „Biden Harris 2020”, kobieta napisała: „Rozmawiałam z @vmagazine na temat tego, dlaczego będę

11 S. Dodd, *Find Out Which Presidential Candidate These Celebrities Are Supporting*, <https://people.com/politics/2020-election-presidential-candidate-celebrities-voting-for/> (15.05.2021).

12 Oficjalny profil na Instagramie: LeBron James, <https://www.instagram.com/p/CHHLZj1AGkY-/c/18134167204181420/> (25.06.2021).

głosowała na Joe Bidena jako na prezydenta”. W artykule natomiast padają słowa: „Zmiana, której najbardziej potrzebujemy to wybrać prezydenta, który wie, że ludzie koloru zasługują na to, aby czuć się bezpiecznie i być reprezentowani, że kobiety zasługują na to, aby mieć wybór decydowania, co stanie się z ich ciałami, a społeczność LGBTQIA+ zasługuje na to, żeby być dostrzegana i brana pod uwagę”¹³. Dodaje także: „Każdy zasługuje na rząd, który traktuje poważnie globalne zagrożenia zdrowia publicznego i na pierwszym miejscu stawia życie ludzi”.

Jennifer Lawrence, gwiazda m.in. *Igrzysk śmierci*, także rozmawiała z dziennikarzem magazynu „V Magazine”, wyraziła na jego łamach swoje wsparcie dla prezydenta Joe Bidena i senator Kamali Harris. „Głosuję w tym roku na Joe Bidena i Kamalę Harris, ponieważ Donald Trump do tej pory stawiał siebie ponad bezpieczeństwo i dobre funkcjonowanie Ameryki i będzie nadal to robił”¹⁴, powiedziała Lawrence. Dodała także: „Nie reprezentuje on ważnych dla mnie wartości jako Amerykanki i, przede wszystkim, jako istoty ludzkiej”¹⁵. Ponadto aktorka zauważyła, że głosowanie jest fundamentem naszej demokracji oraz naszej wolności, zaznaczyła także, że postrzega te wybory jako najbardziej istotne i niosące najważniejsze konsekwencje¹⁶. Ina Garten, gwiazda Food Network, zaznacza: „Nie jestem politykiem. W momencie, kiedy zrobisz research, zorientujesz się, że prywatnie wspierałam kilka programów politycznych, jednakże nigdy nie odnosiłam się do polityki publicznie – ale czasem trzeba to zrobić. Jako kraj, musimy działać razem. Musimy przestać się dzielić, a zacząć się wspierać, być pozytywni i współpracować. Biden jest człowiekiem, który jest w Kongresie od dekad i ma reputację osoby pracującej także w okresach przejściowych i myślę, że to tego dokładnie w tym momencie potrzebujemy”¹⁷. Jim Gaffigan, komik, podjął decyzję otwartego zadeklarowania swoich poglądów, które wymierzone miały być przeciwko Trumpowi: „Szczерze, w tym momencie czuję, że nie mam innej opcji. Myślę, że Trump próbuje i możliwe, że już zrujnował, mój kraj.

13 Oficjalny profil na Twitterze: Taylor Swift, <https://twitter.com/taylorswift13/status/1313938080290803715> (25.06.2021).

14 J. Juneau, *Jennifer Lawrence Endorses Joe Biden and Kamala Harris: Trump “Does Not Represent My Values”*, <https://people.com/movies/jennifer-lawrence-endorses-joe-biden-kamala-harris-presidential-election-2020/> (25.06.2021).

15 Tamże.

16 Tamże.

17 S. Spence, *Ina Garten Is Hosting a Fundraiser for Joe Biden’s Campaign: “We Need to Stop Being Divisive”*, <https://people.com/food/ina-garten-hosting-fundraiser-for-joe-biden-campaign/> (25.06.2021).

[...] Czuję odpowiedzialność w stosunku do kolejnych generacji, moich dzieci, samolubnie nie chcę mówić moim wnukom, że nie walczyłem, aby powstrzymać Trumpa. Może zrozumieją, że stanąłem za przyzwoitością, prawem i równością. Może przez wyjście z mojej strefy bezpieczeństwa mogę pomóc w zainspirowaniu tych, którzy boją się zrobić to, co już czują, że jest słuszne i rozważyć, na kogo i na co właściwie głosują, bez poczucia, że nie mają innego wyboru niż głosować na Trumpa. Czy zrobiłem jakąś różnicę? Nie wiem¹⁸. Ciekawej wypowiedzi na Narodowej Konwencji Demokratycznej udzieliła Julia Louis Dreyfus: „Kilka lat temu, został u mnie zdiagnozowany nowotwór i byłam absolutnie przerażona. Jedną z pierwszych osób, które do mnie wtedy zadzwoniły był Joe. Jego prawdziwe ciepło i uprzejmość podczas tego telefonu, muszę przyznać, sprawiły, że się rozplakałam¹⁹. Później zażartowała, że przeciwnik Bidena, Donald Trump, sprawił, że płakała z innych powodów. „Nasz obecny prezydent też sprawił, że płakałam, ale to nie miało nic wspólnego z jego ciepłem i uprzejmością. Empatia Joe Bidena jest prawdziwa. Możesz to odczuć. To dlatego prezydent Obama poprosił Joe, żeby stanął na czele Cancer Moonshot. Prezydent Obama wie to, co my wszyscy wiemy – Joe Biden rozumie cierpienie, stratę i poświęcenie²⁰. Michelle Kwan, olimpijska łyżwiarka, wspierała Joe Bidena od dłuższego czasu. Swoim entuzjazmem co do jego kandydatury na prezydenta USA podzieliła się w poście na Instagramie: „Jestem zachwycona, że @Joe Biden ogłosił, że kandyduje na Prezydenta. Wierzę, że wiceprezydent jest idealnym kandydatem na zjednoczenie naszego kraju ze swoim doświadczeniem, wiedzą i chęcią walki dla Amerykanów. Co ważniejsze, reputacja wiceprezydenta Bidena opiera się na tym, że załatwia on wszystkie istotne sprawy – od realizacji najbardziej wszechstronnych i postępowych inwestycji w narodową infrastrukturę i firmy wspierające naturalną energię, do pisania Aktu Przemocy Wobec Kobiet i wygrania (dwukrotnego) NRA. Jest kandydatem, którego wspieram z dumą, ponieważ on zrobi to, co będzie trzeba, aby przywrócić duszę temu narodowi, odbudować kręgosłup tego kraju oraz zjednoczyć Amerykę²¹. Aktor Dwayne

18 B. VanHoose, *Jim Gaffigan Says He Spoke Out Against Trump Because "I Feel a Responsibility to Coming Generations"*, <https://people.com/politics/jim-gaffigan-says-he-received-threats-after-viral-twitter-rant-against-trump/> (25.06.2021).

19 J. Mazziotta, *Joe Biden Was 'One of the First People' to Call Julia Louis-Dreyfus After Her Cancer Diagnosis*, <https://nz.news.yahoo.com/joe-biden-one-first-people-154235861.html> (25.06.2021).

20 Tamże.

21 H. Murphy, *Former Olympic Figure Skater Michelle Kwan Is Joining Joe Biden's Presidential Campaign*, <https://people.com/politics/michelle-kwan-joining-joe-biden-campaign/> (25.06.2021).

Johnson ogłosił swoje wsparcie dla prezydenta Bidena w filmie udostępnionym na jego kanale na YouTube. Na tym wideo widać jak Dwayne odbywa wideokonferencję z Bidenem i Kamalą Harris. „Byłem szczęściarzem przez ostatnie lata, w swoim życiu i w swojej karierze będąc częścią i uczestnikiem pewnych wielu ważnych, definiujących momentów, i nigdy publicznie nie wspierałem kandydata na prezydenta ani wiceprezydenta, przez całą swoją karierę, w całym swoim życiu²²”, zaznaczył aktor, zanim publicznie ogłosił swoje wsparcie dla Bidena i Harris. Prezydent Joe Biden, dziękował za jego wsparcie. Katherine Schwarzenegger napisała na Instagramie, w odpowiedzi na bagatelizowanie przez Donalda Trumpa swoich pozytywnych wyników na koronawirusa oraz pandemii samej w sobie: „Jeśli ten tweet nie jest wystarczającym powodem, aby chcieć wybrać Bidena i pozbyć się Trumpa ze stanowiska prezydenta naszego kraju, to nie wiem, co nim jest”²³. Schwarzenegger widocznie potępiła także inne wpisy Donalda Trumpa, wskazujące na to, że nie podchodził on z należytą ostrożnością do swojej choroby oraz problemu pandemii. Dodała także: „Zawsze byłam kimś, kto podchodził bardzo z szacunkiem dla wyboru ludzi, co do tego, kogo wspierają, zwłaszcza politycznie. Dorastałam w rodzinie, gdzie były różne preferencje polityczne, więc przywykłam do tego i podchodzę do tego z szacunkiem. Teraz jednak jestem w takim punkcie, że kiedy myślę o interakcji z kimś, kto wspiera mężczyznę, który twierdzi, że podczas gdy są ludzie, którzy stracili ukochanych i którzy są naprawdę chorzy oraz ci, którzy ciągle «umierają na COVID», to naprawdę nie rozumiem, jak można wspierać tego rodzaju osobę. Naprawdę, zacznijcie myśleć, ludzie”²⁴.

Jakby spojrzeć na to, czym charakteryzowali się celebryci wspierający Bidena, to na usta ciśnie się odpowiedź, że „niechęcią do Trumpa”. Każda z tych osób była widocznie zniesmaczona tym, jak bardzo Ameryka stała się podzielona za sprawą prezydentury Donalda Trumpa oraz jak sama polityka tego prezydenta wyglądała. Niejednokrotnie zarzucano mu rasizm oraz szowinizm, z których to oskarżeń niekiedy trudno było mu się wybronić – po

22 K. Willis, *Dwayne Johnson backs Joe Biden, Kamala Harris, his first presidential endorsement*, <https://eu.usatoday.com/story/entertainment/celebrities/2020/09/27/dwayne-johnson-backs-joe-biden-kamala-harris-first-presidential-endorsement/3554377001/> (25.06.2021).

23 K. Justich, *Katherine Schwarzenegger urges followers to vote for Joe Biden after Donald Trump tells Americans "Don't be afraid of COVID"*, <https://www.yahoo.com/entertainment/katherine-schwarzenegger-urges-followers-vote-joe-biden-205711527.html> (25.06.2021).

24 S. Dodd, *Find Out Which Presidential Candidate These Celebrities Are Supporting*, <https://people.com/politics/2020-election-presidential-candidate-celebrities-voting-for/> (15.05.2021).

sieci bowiem krążyły jego wypowiedzi, które faktycznie miały mocno negatywny wydźwięk. Jednakże nie można powiedzieć, że Joe Biden przekonał do siebie wyborców tylko tym, że po prostu nie był Trumpem. Wiele osób zdecydowało się oddać na niego głos ze względu na to, jak bardzo doświadczonym był on człowiekiem oraz jak bardzo wspierał równość i jakiego udzielał wsparcia ludziom różnych narodowości oraz kobietom, szczególnie tym, które były ofiarami napaści na tle seksualnym czy przemocy domowej. Ponadto dla wielu wydaje się on osobą, która może w końcu zjednoczyć Amerykę, sprawić, że ta znów stanie się całością i krajem, w którym celebrytuje się wolność i równość, a nie sfrustrowanym, podzielonym na pół narodem.

Analizując poparcie celebrytów dla Trumpa oraz dla Bidena, dość łatwo można zaobserwować, że na tego drugiego Hollywood głosowało częściej. Solidarność, jaką można było obserwować na Twitterze, Instagramie i innych mediach społecznościowych, była imponująca. Wydawać by się mogło, że cała Ameryka żyła tymi wyborami, trzymając kciuki za to, aby urząd prezydenta Stanów Zjednoczonych pełnił ktoś inny niż dotychczasowy prezydent. Osoby z dużymi zasięgami w social mediach otwarcie nawoływały do wybrania „odpowiedniego” kandydata, brały udział w licznych kampaniach, wyrażały swoje zdanie w otwarty sposób. To z kolei w dużym stopniu odwołuje się do psychologicznej reguły autorytetu.

Reguła autorytetu jest jedną z zasad wpływu społecznego, wyróżniona została przez Roberta Cialdiniego, profesora psychologii Uniwersytetu Stanowego w Arizonie. W dużym uproszczeniu polega ona na tym, że człowiek charakteryzuje się większą uległością i skłonnością do posłuszeństwa wobec osób, które uważa się za autorytety. Niekiedy ulega się także atrybutom wysokiego statusu, koncentrując się na pozamerytorycznej wartości przekazu. Ludzie bowiem w sposób naturalny zwracają uwagę na to, kto i jak mówi, niejednokrotnie zupełnie ignorując to, o czym mówi. Jakby na to nie patrzeć, cały proces socjalizacji polega na tym, że uczy się nas posłuszeństwa – wobec nauczycieli, rodziców, lekarzy, opiekunów itp. Nie dziwi więc nikogo uległość pracownika wobec pracodawcy czy żołnierza wobec dowódcy armii. Uleganie sugestiom autorytetu odbywa się na poziomie bodziec–reakcja, to znaczy niekiedy nawet poza naszą świadomością. Autorytet lidera grupy wydaje się niezbędny, kiedy spojrzeć na tę kwestię z szerszej perspektywy – w najprostszym ujęciu, zapobiega on anarchii²⁵.

25 W. Ratyński, *Psychologiczne i socjologiczne aspekty zarządzania*, C. H. Beck, Warszawa 2005, s. 72.

Wartym uwagi przykładem na to, jak silna staje się uległość wobec autorytetu, jest eksperyment Milgrama. Oficjalnie eksperyment ten został przeprowadzony, aby wykazać zmiany w umiejętności zapamiętywania nowych słów pod wpływem impulsów elektrycznych, które charakteryzowały się coraz większym napięciem. Ochotnicy do tego eksperymentu pełnili rolę asystenta profesora i słuchali jego poleceń – aplikowali impulsy elektryczne osobie, która nieprawidłowo zapamiętała dane słowo. Tak naprawdę jednak prąd był wyłączony, a osobą, która miała zapamiętywać słowo, był aktor, który miał symulować konwulsje i drgawki następujące po podaniu prądu. Faktycznym celem badania była odpowiedź na pytanie: „Jak daleko ludzie się posuną, aby spełnić sugestie i polecenia autorytetu?”. Wnioski były szokujące – grymasy bólu, krzyki i żądanie przerwania badania nie wywołały u asystentów buntu wobec poleceń profesora²⁶.

W kontekście niniejszego eseju można wnioskować z tego eksperymentu, że osoby, które mają się za prawdziwych fanów gwiazd wyrażających swoje otwarte poparcie dla któregoś z kandydatów na prezydenta, mogą ulec ich nawoływaniu, aby na niego głosować – ze względu na uległość autorytetowi. Ponadto dość naturalne jest, że kiedy posiadamy jakiś wzór, chcemy go po prostu naśladować w każdej kwestii, także poglądów i przekonań politycznych. To właśnie dlatego solidarność celebrytów wobec kandydatów na prezydenta USA miała, ma i będzie miała takie znaczenie. Jedna osoba posiadająca miliony obserwujących może część z nich przekonać do swojego zdania. W momencie, kiedy tych osób jest jeszcze więcej, szanse na sukces stają się proporcjonalnie większe. Spory wpływ na ogólny nastrój wokół wyborów ma również zamieszanie wokół jednego z prezydentów – to znaczy przedstawianie go w takim świetle, jakoby był on wymarzoną kandydatem na prezydenta. Ludzie, ciągle bombardowani tego rodzaju stwierdzeniami, wkrótce podświadomie zaczną myśleć w ten sposób, a tego rodzaju rozumowanie jest dobre dla każdego polityka.

Najważniejszym narzędziem dla wyrażania solidarności wobec danego kandydata na prezydenta są media społecznościowe. Czy tego chcemy, czy nie, to one budują aktualnie świat wokół nas – budują także nasze postrzeganie tego świata, informacje najczęściej przekazując już w pewien wykalibrowany, bynajmniej nie obiektywny sposób. Najczęściej nie mamy podsuniętych pod nos rzetelnych informacji czy danych – dzisiaj mamy je podane

26 K. Kroczy, *Reguła autorytetu*, [https://portal.abczdrowie.pl/reguła-autorytetu](https://portal.abczdrowie.pl/regula-autorytetu) (17.05.2021).

zwykle razem z interpretacją, która jest nam implementowana i którą, podświadomie, przyjmujemy za pewnik. Dlatego to, jakiego rodzaju informacje czy serwisy czytamy, ma taki wpływ na nasze ostateczne poglądy. Bombardowani informacjami z lewicowej czy prawicowej perspektywy, podawany mi najczęściej w ścisłej narracji, wkrótce stajemy się osobami nawet nie przyjmującymi do wiadomości, że „ta druga strona” może mieć rację.

Tematem wpływu wsparcia celebrytów dla konkretnego ugrupowania politycznego zajęli się także badacze, którzy trudzą się badaniami nad komunikacją. W badaniu młodych dorosłych w Wielkiej Brytanii Veer, Becirovic i Martin odkryli, że pośród słabo poinformowanych respondentów, wpływ poglądów deklarowanych przez celebrytów jest wielki²⁷. Inne badania sugerują, że celebryci są w stanie „połączyć zwykłych obywateli z kwestiami politycznymi”, ponieważ dla wielu celebryci są bardziej godni zaufania niż politycy²⁸. W skrócie można powiedzieć więc, że owszem, patrząc na to nawet z najróżniejszych punktów widzenia, wpływ celebrytów na politykę istnieje. Zabiegi, które zastosowano podczas kampanii wyborczych na prezydenta USA, były celowe. Cel był realny do osiągnięcia, ponieważ badania naukowe wskazują na to, że zdanie celebrytów na temat kandydatów na prezydenta z całą pewnością nie pozostaje bez znaczenia.

W świetle tych faktów nic nie ma dziwnego w tym, że to właśnie przez social media celebryci deklarowali swoje poparcie dla konkretnego kandydata na prezydenta oraz namawiali swoich obserwujących, chociaż w sposób pośredni, do zrobienia tego samego. Często ukazywali oni zagłosowanie na konkretnego kandydata jako jedyny słuszny wybór. To znaczy – jeśli nie wybierasz w ten sam sposób, nie zależy ci na twojej ojczyźnie. Jasno zaznaczyli, że jeżeli chcesz być w „drużynie” swojego ulubionego aktora czy aktorki, powinieneś głosować na konkretnego polityka. W pewnym sensie każdy z nas to robi – zwykle otaczamy się ludźmi o podobnym spojrzeniu na świat, a więc na politykę także. Namawiamy swoich znajomych do racji, które uważamy za słuszne. Deklarujemy otwarcie swoje zdanie, na Instagramie także. Jednakże większość z nas nie ma takiej siły przebiccia swoimi deklaracjami i próbami przekonania innych. Dlatego właśnie osoby sławne mają, jakby na to nie patrzeć, realny wpływ na politykę.

27 E. Veer, I. Becirovic, B. A. S. Martin, *If Kate voted conservative, would you? The role of celebrity endorsements in political party advertising*, „European Journal of Marketing” 44 (2010), s. 436–450.

28 S. Inthorn, J. Street, *“Simon Cowell for prime minister”? Young citizens’ attitudes towards celebrity politics*, „Media, Culture and Society” 33 (2011), s. 479–489.

Wybory na prezydenta USA są natomiast ważne dla całego świata. Nie można zapomnieć, że Stany Zjednoczone to potęga gospodarcza, a PKB tego kraju to 21 bilionów dolarów, czyli niemal ¼ światowego PKB, podczas gdy populacja stanów to zaledwie 4,25% populacji świata. Ponadto USA to także potęga giełdowa – „gdy Ameryka kichnie, reszta świata ma katar”, zwykło się mówić. Kapitalizacja, czyli giełdowa wartość wszystkich akcji notowanych na giełdach zmienia się co sekundę, ale bez zmian pozostaje czołowa, amerykańska dwójka – NYSE i NASDAQ. Ameryka jest także potęgą walutową – od II wojny światowej dolar jest najważniejszą walutą świata i żadna inna nie jest nawet bliska tego statusu. USA nie można także odmówić statusu potęgi militarnej – trudno zakładać, że gdy reszta świata postanowi odwrócić się od dolara, a tego rodzaju głosy da się słyszeć z Rosji czy z Chin, USA pozostanie bierne. Dlatego wybory w USA mają realny wpływ na to, co dzieje się tak naprawdę na całym świecie. Nic więc dziwnego, że nawet w innych krajach niż Stany Zjednoczone, między innymi w Polsce, słychać było głosy poparcia dla konkretnego kandydata na prezydenta. W dużym stopniu bowiem relacje dyplomatyczne między naszym krajem a prezydentem USA zależęły od tego, kto tym prezydentem zostanie. Podczas gdy obecna partia rządząca w Polsce oraz Donald Trump wydawali się podzielać pewne poglądy na wiele spraw, opozycja często apelowała o to, aby wybrać kogoś, kto nie będzie wspierał Prawa i Sprawiedliwości – jak zarzucano – w autorytarnych dążeniach. Swoją głos zabrali także polscy celebryci, mając na względzie to, że wybory za oceanem będą miały także realny wpływ na to, co będzie się działo na całym świecie, a więc i w Polsce.

Podsumowując, niniejszy artykuł miał na celu wskazać, jak wielka jest solidarność celebrytów wobec kandydatów na prezydenta USA oraz jaki wpływ owa solidarność ma w szerszym znaczeniu na wybory prezydenckie, z krótkim wyjaśnieniem kilku mechanizmów, które za tym stoją. W ostatnim czasie, obserwując owe wybory, mogliśmy zauważyć, jak wielkim narzędziem są social media, dzięki którym kwestię wyborów udało się maksymalnie nagłośnić. Była to także sprawa, która podzieliła społeczeństwo amerykańskie, przez co przeciągnięcie każdej osoby na swoją stronę wydawało się sprawą ogromnie ważną.

Bibliografia

- Garthwaite C., Moore T. J., *The role of celebrity endorsements in politics: Oprah, Obama, and the 2008 Democratic Primary*, 2008, http://www.stat.columbia.edu/~gelman/stuff_for_blog/celebrityendorsements_garthwaitemoore.pdf (10.09.2021).
- Inthorn S., Street J., „*Simon Cowell for prime minister?*” *Young citizens' attitudes towards celebrity politics*, „Media, Culture and Society” 33 (2011), s. 479–489.
- Jackson D. J., *Selling politics: The impact of celebrities' political beliefs on young Americans*, „Journal of Political Marketing” 6 (2007), s. 67–83.
- Jackson D. J., Darrow T. I. A., *The influence of celebrity endorsements on young adults' political opinions*, „Harvard International Journal of Press/Politics” 10 (2005), s. 80–98.
- Nownes A. J., *An experimental investigation of the effect of celebrity support for political parties in the United States*, „American Politics Research” (2012) no 40 (3), s. 476–500.
- Ratyński W., *Psychologiczne i socjologiczne aspekty zarządzania*, C. H. Beck, Warszawa 2005.
- Veer E., Becirovic I., Martin B. A. S., *If Kate voted conservative, would you? The role of celebrity endorsements in political party advertising*, „European Journal of Marketing” 44 (2010), s. 436–450.
- Wood N. T., Herbst K. C., *Political star power and political parties: Does celebrity endorsement win first-time votes?*, „Journal of Political Marketing” 6 (2007), s. 141–158.

Strony internetowe

- Blair O., *Scott Baio defends Donald Trump's sexist comments: «Ladies, this is what guys talk about when you're not around»*, <https://www.independent.co.uk/news/people/donald-trump-scott-baio-comments-response-sexism-ladies-guys-a7354021.html> (15.05.2021).
- Dodd S., *Find Out Which Presidential Candidate These Celebrities Are Supporting*, <https://people.com/politics/2020-election-presidential-candidate-celebrities-voting-for/> (15.05.2021).
- <https://twitter.com/brettfavre/status/1322154221584732163> (15.05.2021).
- <https://twitter.com/kirstiealley/status/1317603908009721868> (15.05.2021).
- <https://twitter.com/kirstiealley/status/1318650950970728450> (15.05.2021).
- <https://twitter.com/taylorswift13/status/1313938080290803715> (25.06.2021).
- <https://www.instagram.com/p/CHHLZj1AGkY/c/18134167204181420/> (25.06.2021).

- Juneau J., *Jennifer Lawrence Endorses Joe Biden and Kamala Harris: Trump «Does Not Represent My Values»*, <https://people.com/movies/jennifer-lawrence-endorses-joe-biden-kamala-harris-presidential-election-2020/> (25.06.2021).
- Justich K., *Katherine Schwarzenegger urges followers to vote for Joe Biden after Donald Trump tells Americans «Don't be afraid of COVID»*, <https://www.yahoo.com/entertainment/katherine-schwarzenegger-urges-followers-vote-joe-biden-205711527.html> (25.06.2021).
- Kroczyński K., *Reguła autorytetu*, <https://portal.abczdrowie.pl/regula-autorytetu> (17.05.2021).
- Mazziotta J., *Joe Biden Was 'One of the First People' to Call Julia Louis-Dreyfus After Her Cancer Diagnosis*, <https://nz.news.yahoo.com/joe-biden-one-first-people-154235861.html> (25.06.2021).
- Murphy H., *Former Olympic Figure Skater Michelle Kwan Is Joining Joe Biden's Presidential Campaign*, <https://people.com/politics/michelle-kwan-joining-joe-biden-campaign/> (25.06.2021).
- Pew Research Center, *The Oprah Factor and Campaign 2008*, <https://www.pewresearch.org/politics/2007/09/20/the-oprah-factor-and-campaign-2008/> (7.04.2021).
- Shaw G., *35 celebrities who have revealed who they are voting for this year*, <https://www.insider.com/celebrities-supporting-2020-election-2020-10> (13.05.2021).
- Spence S., *Ina Garten Is Hosting a Fundraiser for Joe Biden's Campaign: «We Need to Stop Being Divisive»*, <https://people.com/food/ina-garten-hosting-fundraiser-for-joe-biden-campaign/> (25.06.2021).
- VanHoose B., *Jim Gaffigan Says He Spoke Out Against Trump Because «I Feel a Responsibility to Coming Generations»*, <https://people.com/politics/jim-gaffigan-says-he-received-threats-after-viral-twitter-rant-against-trump/> (25.06.2021).
- Willis K., *Dwayne Johnson backs Joe Biden, Kamala Harris, his first presidential endorsement*, <https://eu.usatoday.com/story/entertainment/celebrities/2020/09/27/dwayne-johnson-backs-joe-biden-kamala-harris-first-presidential-endorsement/3554377001/> (25.06.2021).

Abstrakt

Solidarność celebrytów wobec kandydatów na prezydenta USA


Celem artykułu jest analiza solidarności celebrytów wobec wybranych kandydatów starających się o urząd prezydenta Stanów Zjednoczonych. Kampanie

wyborcze w USA charakteryzują się nietypowymi cechami, bowiem jest to jedyne państwo, w którym kampania zaczyna się około roku przed datą wyborów. Amerykańskie gwiazdy mają w zwyczaju otwarcie mówić o swoich wyborach i wyraźnie wskazywać swojego ulubionego polityka. Często sami kandydaci nawet nie zabiegają o ich poparcie. Znaczna część celebrytów w trakcie kampanii bierze czynny udział w wiecach, popierając tym samym kandydata i aktywnie angażując się w Internecie. Podczas wyborów zazwyczaj powstają głębokie podziały wśród artystów. Z obserwacji wynika, że celebryci z biegiem lat coraz bardziej partycypują w staraniach o zapewnienie zwycięstwa swojemu kandydatowi. Pytanie, czy rzeczywiście olbrzymie wsparcie celebrytów pomaga wygrać wybory? Nie jest to takie oczywiste, jak mogłoby się wydawać, o ile niektórym kandydatom pomaga – innym szkodzi. Wszystko zależy od tego, w jaki sposób celebryci okazują poparcie, a także, czy jest ono autentyczne. Dzisiaj jest to komunikacja bezpośrednia, możemy obserwować zdjęcia oraz filmy zamieszczane w mediach społecznościowych, przez co największy wpływ celebryci mają na młodych ludzi, czyli na swoich obserwatorów. Siła oddziaływania jest ogromna, bowiem obejmują swym zasięgiem miliony fanów.

Słowa kluczowe


wybory, USA, solidarność, celebryci, politycy, artyści

Edwin Olczak

 <https://orcid.org/0000-0002-9809-322X>

Uniwersytet Łódzki

Solidarność w czasach pandemii

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.13>

Socjologiczne a papieskie definiowanie solidarności

Zanim przejdę do analizy przejawów solidarności, należy przyrzeć się temu, jak wygląda różnica pomiędzy socjologicznym a teologicznym pojmowaniem terminu solidarność. Zatem zacznijmy od klasycznego rozróżnienia typów solidarności francuskiego badacza Émile'a Durkheima, który w swojej książce wprowadził pojęcia solidarności mechanicznej oraz solidarności organicznej.

Pierwsza jest charakterystyczna dla społeczeństw pierwotnych charakteryzujących się większym stopniem kolektywizmu i brakiem świadomości indywidualnej oraz zwiększoną represyjnością.

Druga zaś opiera się na międzyludzkich różnicach, dzięki którym jednostki stanowiące społeczność mogą się uzupełniać. Wtedy też tworzy pojęcie podziału pracy, którego najważniejszą cechą jest użyteczność jednostki pełniącej określoną funkcję. Właśnie z takim społeczeństwem z wysokim poziomem podziału pracy i wąskimi specjalizacjami mamy do czynienia. Drugiemu z Durkheimowskich typów socjologicznej solidarności zostanie poświęcony niniejszy tekst.

Papieskie spojrzenie na kwestię solidarności

Papież Jan Pawła II podczas wizyty w Polsce również poruszał kwestię solidarności. Oto najważniejsze cytaty:

Solidarność musi iść przed walką. Wówczas ludzkość może przetrwać. I może przetrwać i rozwijać się każdy naród w wielkiej ludzkiej rodzinie. Bo co to znaczy solidarność? Solidarność to znaczy sposób bytowania w wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedności,

w uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie pomiędzy ludźmi zachodzą, a więc jedność w wielości, a więc pluralizm, to wszystko mieści się w pojęciu solidarności. Sposób bytowania ludzkiej wielości, mniejszej lub większej, całej ludzkości poszczególnego narodu bytowania w jedności godnej człowieka¹.

Powiedziałem: solidarność musi iść przed walką. Dopowiem: solidarność również wyzwala walkę. Ale nie jest to nigdy walka przeciw drugiemu. Walka, która traktuje człowieka jako wroga i nieprzyjaciela – i dąży do jego zniszczenia. Jest to walka o człowieka, o jego prawa, o jego prawdziwy postęp: walka o dojrzały kształt życia ludzkiego. Wtedy bowiem to życie ludzkie na ziemi staje się „bardziej ludzkie”, kiedy rządzi się prawdą, wolnością, sprawiedliwością i miłością².

Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, askoro brzemię, to brzemię niesionerazem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni – przeciw drugim. I nigdy „brzemię” dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza nad solidarność. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny³.

To wydarzenie należy do naszego dziedzictwa narodowego. Słyszałem wtedy w Gdańsku od was: „nie ma wolności bez solidarności”. Dzisiaj wypada powiedzieć: „nie ma solidarności bez miłości”. Więcej, nie ma przyszłości człowieka i narodu bez miłości, bez tej miłości, która przebacza, choć nie zapomina, która jest wrażliwa na niedolę innych, która nie szuka swego, ale pragnie dobra dla drugich; tej miłości, która służy, zapomina o sobie i gotowa jest do wspaniałomyślnego dawania. Jesteśmy wezwani, drodzy bracia i siostry, do budowania przyszłości opartej na miłości Boga i bliźniego⁴.

Do powrotu do koncepcji solidarności społecznej i braterstwa wzywa także w swojej trzeciej encyklice *Fratelli tutti* papież Franciszek. Poświęcił on wartości solidarności spory fragment.

„W takich chwilach, kiedy wszystko zdaje się zanikać i tracić swoją spójność, dobrze jest odwołać się do solidności, która wynika ze świadomości, że jesteśmy odpowiedzialni za

1 M. Kaczyńska, *Za bramą wolności – Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II*, <https://www.solidarnosc.org.pl/ksn/pl/news/267/> (16.07.2021).

2 M. Kaczyńska, *Za bramą wolności...*, dz. cyt.

3 M. Kaczyńska, *Za bramą wolności...*, dz. cyt.

4 M. Kaczyńska, *Za bramą wolności...*, dz. cyt.

słabość innych, dążąc do wspólnego przeznaczenia. Solidarność wyraża się w sposób konkretny poprzez służbę, która może przybierać wiele różnych form przejmowania odpowiedzialności za innych. Służba «oznacza przeważnie troskę o to, co słabe. Służenie oznacza troszczenie się o osoby słabe w naszych rodzinach, w naszym społeczeństwie, w naszym narodzie». W pełnieniu tej posługi każdy potrafi «pozostawić na boku swoje dążenia, oczekiwania, swoje pragnienia bycia wszechmocnym w obliczu konkretnego spojrzenia najsłabszych. Dlatego służba nigdy nie jest ideologiczna, ponieważ nie służy się ideom, ale służy się osobom»⁵.

Oddolne przejawy solidarności

Solidarność może się przejawiać na wiele sposobów, może przybierać różny charakter oraz formę. W tym fragmencie tekstu skoncentruję na aspekcie oddolnym, jednakże nie należy zapominać o instytucjonalnym wymiarze, wymieniając kilkanaście inicjatyw z różnych rejonów kraju o skali zarówno ogólnopolskiej, jak i lokalnej. Warto przy tym wspomnieć o jednej idei, która miała te wszystkie akcje skoordynować.

Naukowcy (grupa informatyków i ekonomistów pracujących w ramach Wirtualnego Instytutu Kryzysowego, powstałego przy Uniwersytecie Ekonomicznym w Poznaniu) stworzyli darmową aplikację „Wsparcie dla szpitala”. Korzysta z niej już ponad 100 placówek.

Jak wspomina jeden z twórców tej aplikacji, „Wsparcie dla szpitala” ma usystematyzować i skoordynować organizację tej oddolnej pomocy. „Z darmowego programu korzysta już ponad 111 polskich szpitali. Specjaliści apelują jednak, by przed szczytem zachorowań jak najwięcej szpitali z fali spontanicznego działania uczyniło sprawny, efektywny system stałego społecznego wsparcia. Potrzebne będą środki, sprzęt, wolontariusze [...]. Platforma nie zastępuje strukturalnego wsparcia, jakie otrzymują szpitale od państwa. Ma tylko wspomóc w koordynacji rzeki pomocy i tysięcy oddolnych, lokalnych inicjatyw”⁶ – dodał Jasiczak.

Platforma łączy więc pomagających z potrzebującymi. Z jednej strony szpitale mogą zgłosić swoje potrzeby: od drobnych, typu posiłki czy napoje

5 Franciszek, *Fratelli tutti*. Encyklika Ojca Świętego Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej, Wydawnictwo M., Kraków 2020, s. 116.

6 *Powstała aplikacja koordynująca oddolną pomoc dla szpitali w czasie pandemii*, „Nauka w Polsce”, <https://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C81435%2Cpowstala-aplikacja-koordynujaca-oddolna-pomoc-dla-szpitali-w-czasie-pandemii> (16.07.2021).

dla pacjentów, po większe, typu maski, artykuły zabezpieczające dla personelu, wolontariuszy. Z drugiej strony chętni do pomocy mogą zgłaszać możliwość wsparcia, odpowiadać na apele i oferować konkretną pomoc. W opinii Janiczaka „Szczególną uwagę aplikacja zwraca na lokalnych koordynatorów wsparcia, to oni są motorem inicjatywy i ich entuzjazm zostanie wsparty organizacyjnie. Platforma definiuje rodzaj pomocy, obszar, w którym może być udzielana, czas i warunki”⁷.

Spśród wielu lokalnych inicjatyw, które mogłyby być koordynowane za pomocą tej aplikacji są m.in.:

- Niemal stuletnia pani Janina ze Świdnicy szyje maseczki dla lokalnej przychodni. „Jak tak patrzę w telewizję i widzę i słyszę o tych zgonał ludzi, to mnie to wzrusza, mnie to po prostu boli, ja przeżywam tę klęskę” – tłumaczy.
- Firma BSH w ramach akcji #BoschwPogotowiu przekazała sprzęt do 22 baz Lotniczego Pogotowia Ratunkowego w całej Polsce.
- Teatr im. Juliusza Słowackiego w Krakowie włączył się w akcję szycia maseczek i fartuchów dla placówek medycznych, w tym jednoimien-nych szpitali w Krakowie. Działanie stanowi część kampanii „Dobro jest w Małopolsce. Stop Koronawirusowi!”
- TVN Grupa Discovery prowadzi akcję #TVNPomagajmySobie, która poprzez specjalny blok reklamowy i inne akcje antenowe zbiera środki na posiłki dla najbardziej potrzebujących, wspierając tym samym restauracje poprzez zamawianie u nich posiłków.
- W ramach akcji Sygnał Pogotowie Gastronomiczne restauracje, kucharze, kierowcy przygotowywali, a następnie rozwozili ciepłe posiłki dla pracowników służby zdrowia. W akcję włączyło się wiele firm, które dostarczały niezbędne produkty spożywcze.
- Drukarze 3D zorganizowali akcję drukowania gogli i przyłbic, które wysyłane są następnie do szpitali, służb mundurowych i domów opieki społecznej.
- Stowarzyszenie Highlander Combat Academy, na co dzień prowadzące szkolenia z bezpieczeństwa i ratownictwa, zaangażowało się w pomoc seniorom i zaopatrzenie ich w najważniejsze produkty codziennego użytku. Poprzez współpracę z darczyńcami stowarzyszenie przyczyniło się do przekazania maseczek i sprzętu medycznego

7 *Powstała aplikacja koordynująca...*, dz. cyt.

do szpitali. W podobne działania zaangażowały się liczne stowarzyszenia, jak i indywidualni wolontariusze z całej Polski.

- Mieszkańcy Warszawy w ramach akcji „Uwolnij złomka” oddają stare laptopy i tablety dzieciom z najbardziej potrzebujących rodzin. Dzięki nim dzieci mogą uczestniczyć w zdalnej edukacji, unikając tym samym cyfrowego wykluczenia.
- Rossmann w ramach akcji „Pomagamy jak umiemy” wspiera służbę zdrowia w całej Polsce. Jedną z akcji firmy było przekazanie szpitalom walczącym z koronawirusem 82 tys. kremów do rąk.
- Akcja „Studenci Uczniom” polega na udzielaniu uczniom bezpłatnych korepetycji przez warszawskich studentów. W czasach zdalnej edukacji wraz z jej problemami i wyzwaniem tego rodzaju pomoc okazuje się bezcenna.
- Grupa wsparcia „Pies w Koronie” łączy osoby potrzebujące wsparcia w opiece nad zwierzętami w czasie kwarantanny z tymi, którzy gotowi są tej pomocy udzielić.
- Pan Irek – informatyk z Zamościa nieodpłatnie naprawia stare komputery dla potrzebujących dzieci. Wspiera go nieformalna grupa wolontariuszy „Zamojskie anioły”.
- „SPA dla mam” wspiera w czasie pandemii mamy osób z niepełnościami. Rozwozi jedzenie dla potrzebujących, udziela wsparcia telefonicznego czy udostępnia zbiór kreatywnych pomysłów do spędzania czasu w domu.
- Młodzież z Polskiego Czerwonego Krzyża prowadzi rozmowy telefoniczne z seniorami, aby wesprzeć ich emocjonalnie oraz zrozumieć ich potrzeby i udzielić najbardziej skutecznej pomocy.
- Centrum Badań nad Stresem na Uniwersytecie SWPS w Warszawie uruchomiło program online wspierający służby medyczne w radzeniu sobie ze stresem. Dostęp do niego jest w pełni bezpłatny.
- Oddolne grupy „Widzialna ręka” działają w całej Polsce. Poprzez internetowe grupy wsparcia przekazywane są informacje o potrzebnej pomocy, które w efekcie docierają do osób, które mogą tej pomocy udzielić.
- Santander Bank Polska razem z Fundacją Santander przeprowadził akcję charytatywną dla personelu medycznego, podwajając każdą złotówkę wpłaconą przez darczyńców. Pieniądze zostały przeznaczone na sprzęt medyczny i środki ochrony osobistej dla medyków.

- Miejski Ośrodek Pomocy Rodzinie w Mrągowie wraz z wolontariuszami z Niezależnego Wolontariatu Młodzieżowego zorganizowali akcję wspierającą potrzebujących ze swojego miasta. Między innymi przekazano maseczki seniorom i pomagano w organizacji wizyt weterynaryjnych dla zwierząt domowych osób potrzebujących.
- Osoby, które same doświadczyły kryzysu psychicznego oraz odbyły szkolenie terapeutyczne pod opieką Centrum Psychiatrii w Katowicach, udzielają telefonicznego wsparcia psychicznego dla każdego, kto tego potrzebuje.
- Pogotowie Harcerek i Harcerzy ZHR udziela wsparcia potrzebującym w czasie pandemii. Między innymi zajmuje się dystrybuowaniem paczek żywnościowych czy wykonywaniem zakupów.
- Stowarzyszenie Monopol Warszawski udziela pomocy powstańcom, którzy przychodzili do Domu Wsparcia dla Powstańców Warszawskich. Wolontariusze rozwożą powstańcom posiłki, mierzą temperaturę i realizują listę zakupów.
- Grupa wolontariuszy Zupy na Plantach przygotowuje paczki z żywnością i artykułami higienicznymi dla osób bezdomnych. Paczki rozwożone są do pustostanów, działek czy ogrzewalni, gdzie mieszkają najbardziej potrzebujący członkowie społeczeństwa.
- Fundacja Dajemy Dzieciom Siłę uruchomiła kampanię „Pandemia Przemocy”, która ma na celu walkę z przemocą i wykorzystywaniem seksualnym dzieci, których liczba wyraźnie wzrasta w czasie pandemii, a więc w okresie wzmożonej izolacji.
- Krakowscy dominikanie uruchomili telefoniczny dyżur, podczas którego udzielają wsparcia duchowego wszystkim potrzebującym rozmowy w trudnym czasie pandemii.
- Oddolna inicjatywa Polish Art NOW! łączy artystów z odbiorcami sztuki, stwarzając platformę do sprzedaży dzieł i tym samym finansowego wsparcia artystów w trwającym kryzysie kultury.
- Witryna internetowa Noizz Food prowadzi akcję #JemDlaGastro, która promuje w mediach społecznościowych ofertę gastronomiczną poszczególnych restauracji, pomagając im przetrwać okres zamknięcia.
- Akcja #KsiążkaNaTelefon wspiera lokalne księgarnie, które obecnie najbardziej narażone są na upadek. Zainteresowani kontaktują się bezpośrednio z księgarnią, pytając o konkretną pozycję, mogą również

prosić o rekomendację, zdjęcia regałów czy live z księgarni. Następnie książki wysyłane są na terenie całej Polski.

- Polscy autorzy wspólnie napisali książkę „Nadzieja”, z której dochód przeznaczony jest na pomoc dla seniorów, osób niepełnosprawnych i innych najbardziej potrzebujących grup społecznych. Książka powstała w pełni społecznie. Wszystkie osoby zaangażowane w projekt, łącznie z redaktorami, korektorami, drukarzami czy dystrybutorami, pracowały charytatywnie.
- Prezes polskiej firmy budowlanej Erbud co srode funduje swoim pracownikom obiady z lokalnych restauracji, aby wesprzeć branżę gastronomiczną.
- Pośród wszystkich tych inicjatyw mających skalę zarówno lokalną, jak i krajową największą popularność zyskała idea hot16challenge2, podczas której osoby nominowane w ciągu 48 godzin miały stworzyć, zapisać i wstawić do serwisu internetowego YouTube filmik z efektem ich pracy, a następnie nominować kolejne osoby do podjęcia tego wyzwania. Idea ta, która wyszła ze strony środowiska raperskiego, rozprzestrzeniła się, a efekty swoich wysiłków prezentowali artyści z innych dziedzin sztuki (aktorzy, piosenkarze czy kabareciarze), jak również politycy (pośród nich był nawet urzędujący prezydent RP).

Inicjatywy o oddolnym charakterze było i jest dużo więcej, ale należy stwierdzić, iż bez względu na to, czy były to osoby fizyczne czy osobowości prawne, wszyscy podejmowali akcję wspierającą najbardziej pokrzywdzone i potrzebujące największej pomocy w czasie pandemii podmioty i osoby, do których możemy zaliczyć: osoby starsze, personel medyczny oraz przedsiębiorców, którzy mieli jeszcze skorzystać z pomocy instytucjonalnej nazywanej „Tarczą Antykryzysową”.

Instytucjonalne podejście do solidarności

W celu rozważenia kwestii społecznego odbioru wsparcia państwowego dla ostatniej z wymienionych grup potrzebujących pomocy w pandemii powinno się zwrócić uwagę, iż z solidarnością wiążą się inne wartości, takie jak braterstwo, równość oraz zaufanie. Ostatnie z tych słów jest kluczowe, jeśli chodzi o relacje państwa z obywatelami. Jednakże zanim przejdziemy do naszego kraju, warto wspomnieć o jednym z azjatyckich krajów, który oprócz

Chin i Japonii najszybciej rozpoczął walkę z wirusem COVID-19, czyli o Korei Południowej.

Korea Południowa w swojej strategii walki z pandemią na pierwszej stronie zapisuje słowo „trust”, czyli zaufanie, które jest klamrą dla pięciu podstawowych wartości, jakie rząd tego kraju uznał za kluczowe w swoich działaniach w odpowiedzi na pandemię koronawirusa. Tych pięć wartości to:

- T jak Transparency (przejrzystość);
- R jak Responsibility (odpowiedzialność);
- U jak United action (wspólne działanie);
- S jak Science & Speed (nauka i szybkość);
- T jak Together in Solidarity (razem w solidarności).

Korea Południowa jest przykładem kraju, który w walce z pandemią radzi sobie bardzo dobrze, mimo bliskości Chin, w których zaczęła się epidemia. Nie wprowadzano masowych zamknięć gospodarki, a codziennie umierało kilka lub kilkanaście osób. Oczywiście istotną rolę odgrywają w tym przypadku również wzorce kulturowe, doświadczenie po epidemii SARS oraz rozwój technologiczny. Jednakże strategia oparta na pięciu wspomnianych wartościach była podstawą sukcesu strategii, a w niej kluczową rolę odgrywa budowanie zaufania.

W każdym kraju, również we wspomnianej Korei, występowały problemy, błędy, a nawet pewne niezadowolenie społeczne. Jednak ostatecznie statystyki zachorowań i śmierci są minimalne, biorąc pod uwagę fakt, iż jest to 50-milionowe państwo. Wszystkich wzorców nie da się oczywiście przenieść na kraje europejskie. Niemniej jednak sformułowane w koreańskiej strategii zasady są konieczne w walce z pandemią, a także kluczowe dla funkcjonowania państwa. Niestety w Polsce, zdaniem przedsiębiorców, w trakcie tych kilkunastu miesięcy walki z COVID-19 nie udało się wielu z tych wartości zaimplementować, wskrzesić, a część z nich została zrealizowana zaledwie częściowo.

Kolejnym elementem bardzo istotnym w walce z wirusem jest odpowiedzialność społeczna. Zasada DDM, czyli dystans – dezynfekcja – maseczka nie jest jedyną manifestacją tej wartości. Równie ważne było i wciąż jest przestrzeganie obostrzeń oraz zaangażowanie się w proces szczepień. Niestety według oficjalnych danych w pełni zaszczepionych jest około 1/3 polskiego społeczeństwa, tj. ponad 12,5 miliona Polaków (dane na dzień 28.06.2021), a odporność populacyjna jest osiągnięta wtedy, kiedy przeciwciała są wytworzone przez ponad 60% jego członków, czyli w przypadku Polski byłoby to około 23 milionów obywateli.

Odpowiedzialności społecznej nie jesteśmy w stanie kupić i nie można jej wymusić za pomocą opresyjnych przepisów – jak twierdzą przedsiębiorcy zrzeszeni w organizacji Pracodawcy RP, którzy wyrazili swoje niezadowolenie za pomocą tekstu pt. *Jakiego państwa chcemy? Brakuje nam wspólnoty*, autorstwa swojego głównego ekonomisty dra Sławomira Dudeka.

„Odpowiedzialność społeczna jest wypadkową kapitału społecznego. Jest silnie związana z zaufaniem do państwa i administracji. Zamiast budować zaufanie, wzbudzać odpowiedzialność społeczną, rządzący serwują kolejne konflikty i podziały. I to nawet w czasach COVID-19, czego przykładem są wydarzenia po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego w sprawie aborcji. Trzeba powiedzieć jasno: społeczeństwo jest mocno podzielone, cała strategia polityczna zbudowana jest na konflikcie i negocjowaniu przez jedną grupę wartości i oczekiwań drugiej. W takich warunkach nie ma szans na wzrost zaufania i budowę społecznej odpowiedzialności. W efekcie w walce z COVID-19 jesteśmy przegrani już na starcie”⁸.

Ostatnim elementem koreańskiej strategii jest „Solidarność”, której chyba w Polsce nie trzeba dodatkowo określać. Solidarność w tym przypadku może być interpretowana zarówno w skali mikro, jak i makro.

Główny ekonomista w swoim tekście ma żal do rządzących, że zamiast skoncentrować się na pomocy pokrzywdzonym i słabszym w czasie pandemii podzielili społeczeństwo kwestiami związanymi z LGBT oraz aborcją.

Sławomir Dudek podsumowuje swój tekst w następujący sposób:

„Państwo zbudowane na konflikcie i podziale społeczeństwa nie jest silne. Jest słabe. Pokazuje to COVID-19. Silne państwo wymaga kompromisów, łączenia, a nie dzielenia. Państwo zbudowane na konflikcie nie jest w stanie skutecznie i efektywnie walczyć z najważniejszymi, najgroźniejszymi wyzwaniem, przed jakimi może stanąć nasz kraj. Jakie państwo będzie w stanie w przyszłości walczyć z epidemiami, których jeszcze nie znamy. A takich wyzwań nie zabraknie. Jedno (nowa mutacja wirusa) nadciąga już z Wielkiej Brytanii. Jakiego państwa chcemy? Podzielonego czy wspólnotowego?”⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że niepewna sytuacja, w której obecnie się znajdujemy, sprawia, iż wątpliwości stają się coraz bardziej uzasadnione,

8 S. Dudek, *Jakiego państwa chcemy? Brakuje nam wspólnoty* <https://pracodawcyrp.pl/aktualnosci-koronawirus/jakiego-panstwa-chcemy-brakuje-nam-wspolnoty> (16.07.2021).

9 S. Dudek, *Jakiego państwa chcemy?...*, dz. cyt.

a niestety obecne działania polityczne zamiast obawy rozwiewać, to je rozbudzają.

Rozważania na temat pandemii

Pandemia – zgodnie z terminem wywodzącym się z greki dotyczy „całego narodu”. We współczesnym świecie jest wydarzeniem ogólnoludzkim, ponieważ wszyscy na świecie są nią dotknięci. Jednak nie zawsze, pomimo globalizacyjnych procesów, czyni to ludzi równymi, gdyż zawsze byli i są beneficjenci oraz przegrani. Dotyczy to zarówno zmian zachodzących w społeczeństwie w sposób trwały, jak i procesów przejściowych. W czasie epidemii zjawiska różnicujące społeczeństwo w jeszcze większym stopniu się ukazują, obnażając iluzję równości i tolerancji, pokazując „potworne” oblicze ludzkości.

Nieludzkim zazwyczaj określa się to, co w teorii nie powinno należeć do umiejętności i osobowości człowieka, np. latanie czy okrucieństwo. Wyrażenie to posiada również wymiar etyczny, gdyż ludzie nie powinni – przynajmniej teoretycznie – być wobec siebie negatywnie nastawieni, ale jednak wraz z biegiem czasu takie pojęcia jak humanitaryzm i empatia tracą na znaczeniu w porównaniu z chęcią zysku czy postępem technologicznym.

Z tego właśnie powodu z pandemii nie tylko należy wyciągać wnioski w aspekcie reagowania w sytuacjach kryzysowych, organizacji systemu szkolnictwa czy funkcjonowania społeczeństwa po epidemii COVID-19, ponieważ na początku pandemii dało się zauważyć solidarność na małą skalę – w rodzinach, wśród sąsiadów, w zakładach pracy. W skali makro zabrakło jednak solidarności na poziomie instytucjonalnym, co miało potem przełożenie na globalne skutki pandemii.

W związku z tym należy zadać sobie pytanie: Czy staniemy się bardziej ludzcy? W skali mikro – w mojej opinii – może się to udać, gdyż budowanie empatycznych społeczności, pełnych wzajemnego szacunku i zaufania, jest możliwe. Jak pokazują badania, którego wyniki zaprezentuję w dalszej części tekstu, jednostki są w stanie być solidarne w stosunku do słabszych oraz potrzebujących. W skali makro czy na poziomie instytucjonalnym badacz ma dość duże wątpliwości w tej kwestii.

Solidarność Polaków w świetle badań

Według badania SW Research w ramach kampanii „Solidarni Zwycięzimy”¹⁰ na zlecenie Polskiego Funduszu Rozwoju prawie 2/3 Polaków (63%) uważa, że jako społeczeństwo zdaliśmy egzamin z solidarności międzyludzkiej w czasie walki z epidemią. Przeciwnego zdania jest niespełna 1/5 badanych (19,8%), natomiast nieco mniej (17,1%) Polaków nie potrafiło podczas realizacji badania tego określić.

W tym trudnym czasie ludzie solidaryzowali się na wiele sposobów. Pomoc instytucjonalną – zarówno państwową, jak i fundacyjną – uzupełniały inicjatywy obywateli oraz przedsiębiorców. Według badania najczęściej otrzymywali informację o ideach pomocy seniorom i sąsiadom (47%), inicjatywach wspierających służby medyczne – nie tylko poprzez szycie maseczek, ale też zapewnianie pożywienia na czas wyczerpanej pracy (37,6%) oraz pomaganiu osobom przebywającym na kwarantannie (37,2%).

Solidarność w działaniu natomiast można było również zaobserwować w relacjach pracodawca–pracownik, w których przedsiębiorcy wykazywali się walką nie tylko o swój biznes, ale i o zachowanie miejsc pracy (17,5%), a pracownicy większą elastycznością i otwartością na zmianę formy pracy w tym przypadku (chodzi tu o co czwartego respondenta). Nie bez echa pozostał również obszar edukacji najmłodszych. 20% Polaków słyszało o działaniach mających na celu pomoc dzieciom i młodzieży w możliwości uczestniczenia w edukacji zdalnej, pomimo pandemii. Według badania prawie 24% respondentów w żadnym stopniu nie brało udziału w pomaganiu innym ludziom skrzywdzonym przez epidemię. Pozostali najczęściej angażowali się we wspieranie przedsiębiorstw, którym groziło bankructwo (37,3%), troszczyli się o najbliższych (32,5%), pomagali osobom na kwarantannie (15,7%) oraz udzielali wsparcia finansowego ludziom i organizacjom walczącym ze skutkami pandemii (15%)¹¹.

Zakończenie

Podsumowując ten tekst, należy stwierdzić, że COVID-19 pokazał mimo wszystko ogromną solidarność międzynarodową oraz europejską, gdyż

10 *Jak Polacy zdali egzamin z solidarności w czasie pandemii?*, „Gazeta Ubezpieczeniowa” (2020) nr 30, <https://gu.com.pl/jak-polacy-zdali-egzamin-z-solidarnosci-w-czasie-pandemii/> (16.07.2021).

11 *Jak Polacy zdali egzamin z solidarności w czasie pandemii?*, dz. cyt.

Komisja Europejska niemal natychmiast kupiła szczepionki i rozdystrybuowała je do krajów członkowskich oraz zorganizowała środki w celu odbudowania Europy po koronakryzysie. Solidarność międzyludzka, zwłaszcza w skali mikrospołecznej, w naszym kraju okazywała się być porównywalna z tym, co działo się w polskim społeczeństwie podczas zaborów. Jednakże pandemia obnażyła również pewne braki instytucjonalne – przez lata kumulowane przez polityczną krótkowzroczność oraz kalkulację nastawioną na uzyskanie dobrego wyniku wyborczego, o czym najdotkliwiej przekonali się przedsiębiorcy, ratownicy medyczni oraz osoby, które straciły swoich bliskich wskutek rozprzestrzeniania się wirusa COVID-19. Szczegółową ocenę wpływu działań instytucji państwowych i polityków na skalę makrospołeczną badacz pozostawia innym, gdyż kluczową funkcją tego tekstu było zaprezentowanie przejawów solidarności międzyludzkiej, tego, co w naukach społecznych zwykle określać się mianem mikrosocjologii, czyli badaniem relacji w małych grupach społecznych, w tym przypadku mającej przełożenie na skalę makro (np. naród).

Bibliografia

- Dudek S., *Jakiego państwa chcemy? Brakuje nam wspólnoty*, <https://pracodawcy.rp.pl/aktualnosci-koronawirus/jakiego-panstwa-chcemy-brakuje-nam-wspolnoty> (16.07.2021).
- Franciszek, *Fratelli tutti*. Encyklika Ojca Świętego Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej, Wydawnictwo M, Kraków 2020.
- Jak Polacy zdali egzamin z solidarności w czasie pandemii?*, „Gazeta Ubezpieczeniowa”, <https://gu.com.pl/jak-polacy-zdali-egzamin-z-solidarnosci-w-czasie-pandemii/> (16.07.2021).
- Kaczyńska M., *Za bramą wolności – Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II*, <https://www.solidarnosc.org.pl/ksn/pl/news/267/> (16.07.2021).
- Powstała aplikacja koordynująca oddolną pomoc dla szpitali w czasie pandemii*, „Nauka w Polsce”, <https://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C81435%2C-powstala-aplikacja-koordynujaca-oddolna-pomoc-dla-szpitali-w-czasie-pandemii> (16.07.2021).

Abstrakt

Solidarność w czasach pandemii

Czym jest solidarność? Według *Słownika języka polskiego* PWN „solidarność” to przede wszystkim poczucie wspólnoty, które wynika ze zgodności poglądów czy celów. W przypadku sytuacji kryzysowej – a pandemię należy traktować jako szczególną sytuację dla wszystkich ludzi, bez względu na ich status społeczno-ekonomiczny – powinno być istotne drugie znaczenie wyrazu „solidarność” określane jako odpowiedzialność indywidualna i zbiorowa określonej grupy za całość wspólnego zobowiązania. Co oznacza wspólne zobowiązanie?


Czas pandemii udowodnił, iż duża część polskiego społeczeństwa dobrze rozumie oba znaczenia terminu „solidarność” i trafnie określiła, czym jest wspólne zobowiązanie w okresie zarazy. Przestrzeganie obostrzeń i wykazywanie inicjatywy w pomaganiu słabszym oraz potrzebującym, okazując jednocześnie wdzięczność medykom stykającym się z wirusem podczas swojej codziennej pracy, jest symbolem współczesnej solidarności.

Celem artykułu jest przedstawienie przejawów solidarności oraz ludzkiej życzliwości w czasach pandemii, mającej zazwyczaj charakter oddolny, przy jednoczesnej refleksji nad społecznymi konsekwencjami COVID-19 i przyszłością społeczeństwa po epidemii.


Słowa kluczowe:

solidarność, zaufanie, inicjatywa oddolna, pandemia

Katarzyna Jamróz

 <https://orcid.org/0000-0003-4404-8527>

Zmora Internetu, czyli trolle meldują się na pokładzie. Hejterska solidarność na przykładzie internetowych forów plotkarskich

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.14>

Nowe technologie mogą pogłębiać zrozumienie i ludzką solidarność. Internet to powszechnie dostępna sieć, niezwykle ważne narzędzie komunikacji społecznej, które odgrywa kluczową rolę w życiu człowieka. Dzięki mediom społecznościowym mamy możliwość utrzymywania kontaktu z osobami, z którymi dzieli nas np. duża odległość. Studentom i uczniom, Internet zapewnia niemalże natychmiastowy dostęp do dokumentów, książek czy prac naukowych, co było ogromnym ułatwieniem, szczególnie w czasie trwającej pandemii. Jednym z czynników mających wpływ na zjawisko solidarności jest z pewnością wspomniana komunikacja społeczna, która poprzez przedstawienie faktów i kształtowanie poglądów kieruje odbiorców na przyswajanie konkretnych wartości.

Solidarność jest niezwykle ważna dla społeczeństwa. Jowita Radzińska w swojej pracy pt. *Solidarność: definicja i konteksty* podkreśla, że to „jedyna tzw. wartość gorąca”, która „funkcjonuje w sferze publicznej i zazwyczaj nie wzbudza kontrowersji. Może odegrać istotną rolę w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ wspiera postawy życzliwości, wzajemności i działania dla wspólnego dobra”¹. Czy możemy natomiast mówić o wspólnym dobru w przypadku hejtu, gdy grupa internautów, która atakuje konkretną osobę, kieruje w jej stronę negatywne komentarze? Trzeba pamiętać, że idea solidarności może mieć również negatywny aspekt. Próbując zdefiniować ją najogólniej, możemy powiedzieć, że solidarność to relacja, oparta na empatii i budowaniu wspólnoty. W tym ostatnim niebagatelną rolę

1 J. Radzińska, *Solidarność: definicja i konteksty*, „Etyka” (2014) nr 48, s. 58.

odgrywają media, które są kanałem dotarcia do drugiego człowieka. Papież Benedykt XVI powiedział, że muszą one „przezwyciężyć wszelką pokusę manipulacji, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi młodych i stawiać sobie za cel formację i służbę. W ten sposób przyczynią się do ochrony, a nie do niszczenia tkanki społeczności obywatelskiej godnej człowieka”². Jednym z zadań środków komunikowania masowego jest zaangażowanie w formację z poszanowaniem zasad etyki³, z którą zjawisko hejtu stoi w jawnej sprzeczności. Niestety, mimo to, jest on powszechnym zjawiskiem w Internecie.

Hejt internetowy jest zjawiskiem opierającym się na oczernieniu, poniżeniu i postponowaniu kogoś lub czegoś. Może wystąpić wszędzie, gdzie istnieje możliwość komentowania treści internetowych i wyrażania opinii. Według *Słownika języka polskiego* jest to „obraźliwy i zwykle agresywny komentarz internetowy lub mówienie w sposób wrogi i agresywny na jakiś temat lub o jakiejś osobie”⁴.

W celu przybliżenia zjawiska hejtu w sieci, na potrzeby tego artykułu, przeprowadziłam krótkie, anonimowe badanie, w którym wzięło udział 300 osób. Na podstawie wyników ankiety, która została umieszczona w formularzu Google i udostępniona na kilku grupach, których działalność poświęcona jest celebrytom, można wyciągnąć następujące wnioski. 95% osób korzystających z Internetu padło ofiarą hejtera, a ponad 30% respondentów przyznało się do obraźliwego komentowania innych ludzi czy wydarzeń. 60% z nich śledzi internetowe fora plotkarskie, na których można wymieniać się sposrzeniami na temat wybranego celebryty/influencera. 30% z nich zapewnia, że w dyskusji zazwyczaj bierze czynny udział. Ponadto fora i grupy internetowe poświęcone celebrytom stały się miejscem, które posłużyło zebraniu materiału empirycznego na potrzeby tejże pracy, dotyczącej zjawiska hejterskiej solidarności.

Internet stale się rozwija. Co za tym idzie, rozwija się również zjawisko hejtu, które cały czas ewoluuje i trudno je zatrzymać. Niepokojące może być to, że coraz częściej przenosi się ono z życia wirtualnego na realne. Zjawiskami pokrewnymi, związanymi z omawianym problemem, są tak zwane *fake newsy*, czyli wiadomości medialne, które opierają się na dezinformacji

2 Benedykt XVI, *Środki przekazu: sieć komunikacji, jedności i współpracy*. Orędzie na XL Dzień Środków Społecznego Przekazu, 2013.

3 M. Weresa, *Zadania mediów w ujęciu Benedykta XVI. Na podstawie analizy zawartości orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2006–2013)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 28 (2019) nr 1, s. 172–190.

4 *Hejt*, w: *Słownik języka polskiego PWN* [online], <https://sjp.pwn.pl/szukaj/hejt.html> (20.06.2021).

i wcale nie muszą być kłamstwem. Mogą zawierać fragmenty prawdziwe, lecz przeinaczone lub wyrwane z kontekstu. Kanałami wykorzystywanymi do publikowania i rozpowszechniania w sieci *fake newsów* są różnego rodzaju strony internetowe oraz media społecznościowe i sieciowe komunikatory⁵. Nieprawdziwa wiadomość, która została opublikowana w jednym z nich, może być łatwo rozpowszechniana w pozostałych. Istotną rolę odgrywają tutaj również wyszukiwarki internetowe. Kolportowanie niesprawdzonych informacji może prowadzić do manipulowania emocjami, co z kolei może być przyczyną narastania problemu z nieetycznymi wypowiedziami i zachowaniami.

Innym problemem i prawdziwą zmorą przestrzeni wirtualnej są trolle, czyli osoby, które swoimi kontrowersyjnymi lub napastliwymi wypowiedziami chcą sprowokować emocjonalne reakcje innych internautów. Są oni szczególnie widoczni w komentarzach pod postami związanymi z tematami politycznymi czy światopoglądowymi, np. na Facebooku. Największe zagrożenie niesie za sobą ta działalność trolli, która opiera się na nękanii i przeprowadzaniu personalnych ataków w przestrzeni internetowej w celu ośmieszenia, zastraszenia lub zmuszenia zaatakowanej osoby do zrezygnowania z prowadzonych przez nią działań. Takim atakiem dotknięta została w ostatnim czasie youtuberka Julia Pelc, znana w sieci jako: Queen of the Black. Na swoim Tik-Toku podzieliła się z widzami zaskakującym nagraniem ze szpitala psychiatrycznego. Jak się okazuje, popularna nastolatka próbowała odebrać sobie życie, i to nie była jej pierwsza próba. Wszystko dlatego, ponieważ ktoś udostępnił w sieci jej nagie zdjęcia i rozpoczął ich rozpowszechnianie. Znaczna część internautów solidarnie twierdziła, że nastolatka zrobiła to tylko po to, by zyskać na popularności, ponieważ w kilka godzin przybyło jej kilkanaście tysięcy obserwujących⁶. W ostatnim czasie w mediach społecznościowych popularna była akcja #Apostazjachallenge⁷. Jej twórcy okazywali wsparcie osobom, które z różnych przyczyn zdecydowały się odejść z Kościoła katolickiego. Zachęcali do tego innych pod pretekstem niezgody na to, by Kościół wyrażał swoje zdanie na tematy społeczno-polityczne.

5 A. Grycuk, *Fake newsy, trolle, boty i cyborgi w mediach społecznościowych*, „Analizy BAS” (2021) nr 1 (52).

6 Radiozet.pl, *Julia Pelc chciała popełnić samobójstwo. Przedawkowała leki. „Nie mogę znieść hejtu”*, <https://www.radiozet.pl/Rozrywka/Plotki/Julia-Pelc-chciala-popelnic-samobojstwo-Queen-of-Black-przedawkowala-leki> (22.06.2021).

7 Theoniondaily.pl, *Apostazja challenge*, <https://theoniondaily.com/apostazja-challenge/> (22.06.2021).

O ile osoby chętne dokonać apostazji mogły liczyć na wsparcie w internetowej społeczności, o tyle osoby, które nagrywały filmiki ze świadectwami swojej wiary w ramach akcji #JaraMnieWiara, otrzymywały masę nieprzychylnych komentarzy. Podobnym przykładem może być hejt na katolickim kanale youtubowym „Jednym Sercem”. W kolejnej części artykułu opisana zostanie jedna z plotkarskich grup jaką, była strona plotkarska Hydeapark Vogule Poland (grupa została zarchiwizowana 24 stycznia 2021 roku), której została poświęcona osobna cześć niniejszego artykułu. Strona ta przyczyniła się do tego, że na małżeństwo katolików prowadzących kanał „Jednym sercem” został przeprowadzony internetowy atak.

Hydeapark Vogule Poland

Vogule Poland to media (strona internetowa, kanał na Youtube, Instagram, Facebook) o zabarwieniu satyrycznym, poświęcone show-biznesowi i szeroko rozumianej rozrywce⁸. Zostały one założone przez parę homoseksualistów – Adama Mączyńskiego i Patryka Chilewicza. Twórcy sami o sobie mówią w następujący sposób: „Traktujemy świat z przymrużeniem oka, bo w naszym odczuciu inaczej się nie da”⁹. Autorzy w cotygodniowej „prasówce” przekazują nowinki ze świata show-biznesu w często ironiczny i sarkastyczny sposób¹⁰. Niejednokrotnie też obnażali hipokryzję osób publicznych lub demaskowali obłudę celebrytów. Zdarza się, że gwiazdy, które poczuły się urażone ich dzielnością, blokują profile Vogule Poland. Do grona takich osób należy między innymi Edyta Górniak, która nie mogła poradzić sobie z komentarzami na swoim profilu, po tym, jak twórcy w swoich produkcjach zaczęli cytować jej słowa na temat pandemii i rzekomych statystów w szpitalach covidowych. Vogule Poland często zwraca także uwagę np. na sposoby promocji i ceny produktów reklamowanych przez influencerów, demaskując niewspółmierny koszt produktu do jakości, a także wytykając słabość formy przekazu. Przez takie działanie wizerunek influencera zostaje nadzarpięty, a zaufanie do niego drastycznie spada. Największym „skandalem” związanym z Vogule Poland był ten, który wybuchł na ich zamkniętej grupie na Facebooku, w konsekwencji czego została ona zarchiwizowana.

8 Vogulepoland.net, *O nas*, online: <https://www.vogulepoland.net/o-nas/> (22.06.2021).

9 Vogulepoland.net, *O nas*, online: <https://www.vogulepoland.net/o-nas/> (22.06.2021).

10 Vogule Poland, *Afera Zapiekankowa*, <https://www.youtube.com/watch?v=MCqNbDeomfI&t=1661s> (22.06.2021).

Kontrowersyjna sytuacja dotyczyła Sylwestra Wardęgi, znanego polskiego youtubera¹¹. Pewną ciekawostką może być fakt, że jeszcze przed nałożeniem na nią ograniczeń, poza fanami Vogule Poland, do wspomnianej grupy zaczęły dołączać osoby, które nie obserwowały jej twórców, a które prawdopodobnie pracowały dla portali plotkarskich. Założyciele wspomnianej strony w głównej mierze bazują na informacjach pojawiających się mediach społecznościowych gwiazd i celebrytów. Twórcy tego medium swój czas poświęcili głównie na śledzeniu tego rodzaju mediów, na czym bardzo zyskali. Widoczna była tendencja, w której przed pojawieniem się artykułu na jednym z portali plotkarskich (Pomponik, Pudelek, itp.) informacja od jakiegoś czasu widniała na Hydeaparku. Ponadto członkowie grupy również byli dobrze zorientowani w sprawach, które poruszali twórcy. Były tworzone np. specjalne posty, zwane nitkami, gdzie można było wspólnie komentować finałowy odcinek jakiegoś reality show czy finał programu artystycznego. Problemem grupy stała się jej liczebność. Przy liczbie 60 tys. członków było pewne, że administratorzy stracili nad nią kontrolę i nie radzą sobie z moderacją dyskusji. Użytkownicy grupy w komentarzach zaczęli nawzajem się hejtować. W skrócie skale tego zjawiska można było opisać wymownym „hejter hejtuje hejtera”. Niestety na grupie w pewnym momencie, być może nieświadomie, dano zielone światło do obrażania. Przykładem jest wspomniany wcześniej kanał „Jednym Sercem”. Małżeństwo, które go prowadzi, porusza temat wiary i nauki Kościoła katolickiego. Para w jednym ze swoich nagrań poruszyła temat współżycia małżeńskiego. Ich słowa zostały wyrwane z kontekstu. Film, choć został nagrany w sierpniu, w listopadzie – dzięki wspomnianej grupie – zyskał niezwykłą popularność. Artykuły o tym filmiku pojawiły się na wielu serwisach plotkarskich, jak i stronach poświęconych parentingowi (rodzicielstwu)¹². Wydawałoby się, że jeśli danemu użytkownikowi *content* jakiegoś twórcy nie przypadł do gustu, to ten nie traci swojego czasu na oglądanie go, omija, blokuje, by nie wyświetlały mu się tego typu treści, a nie życzy drugiej osobie śmierci. Jednak przez działalność członków grupy Hydeapark Vogule Poland i rozpoczętej tam nagonki stało się dokładnie

11 Spidersweb.pl, *Sylwester Wardęga: Vogule Poland to hipokryci. Vogule Poland: Tak, bywamy i jeszcze zamykamy naszą grupę na fejsie*, <https://spidersweb.pl/rozrywka/2021/01/25/vogule-poland-vogulepolandisoverparty-wardega-plagiat> (22.06.2021).

12 Mamotoja.pl, *Youtuberzy: współżycie w małżeństwie jest OBOWIĄZKOWE. Odmowa prowadzi do grzechu i alkoholizmu*, <https://mamotoja.pl/wypowiedz-katolickich-youtuberow-mozemy-odniesc-wrazenie-ze-wspolzycie-w-malzenstwie-jest-obowiazkowe-i-jest-to-prawda,aktualnosc-arttykul,30450,r1p1.html> (23.06.2021).

odwrotnie. Komentarze, które pojawiły się pod filmikiem, były bardzo wulgarne i krzywdzące. Z czasem zostały przez twórców kanału usunięte, ale samo czytanie tysiąca wpisów z pewnością nie było miłym doświadczeniem. Zwłaszcza że pod adresem katolickich youtuberów padały zwroty typu „powinnościście zdechnąć” albo „widać, że jesteś zastraszana przez męża, który jest gwałcicielem”. Twórców z kanału „Jednym sercem” z pewnością spotkała przemoc, której inspiracji trzeba szukać na wspomnianej grupie, gdzie wprost nagabywano do solidarnego hejtu i gdzie można było przeczytać zachętę do niego. Z powodu tego rodzaju ekscesów powstała nowa grupa, już nie zrzeszająca fanów Vogule Poland, nazywa się CSI – Hydeapark i liczy ponad 40 tysięcy członków. Administratorzy panują nad tłumem, posty są selekcjonowane, a osoby, które łamią regulamin, bezpowrotnie blokowane i usuwane z grupy. Gdy wyciekły nagie zdjęcia jednej z popularnych polskich youtuberek, która obecnie nagrywa filmiki przeznaczone dla młodzieży, odpowiedzialni za grupę wydali oświadczenie, że nie będą promować ani robić sensacji z tej sytuacji, ponieważ wiedzą, że na dziewczynę wylała się już wystarczająca fala krytyki.

Kafeteria

To popularne forum dyskusyjne, na którym można dzielić się swoimi opiniami czy też radami na różne tematy. Stworzono ku temu specjalne zakładki, np. dom i rodzina, dieta i fitness, związki, rozrywka czy gwiazdy. W swojej pracy skupiłam się na tej ostatniej. Dyskusje dotyczące tego tematu oraz ich poziom sprawiają, że chęć jakiegokolwiek kontrolowania wymiany zdań musiałaby prowadzić do całkowitego zamknięcia tego działu.

W ramach prowadzonych badań starałam się zapoznać z najpopularniejszymi wątkami poruszonymi przez użytkowników. By można było wziąć udział w dyskusji, trzeba założyć konto oraz dołączyć do któregoś z istniejących już wątków albo stworzyć nowy. Kreatywność kafeterianek jest godna podziwu, ponieważ w nazwie nie mogą widnieć personalia znanej gwiazdy lub celebrytki, gdyż wtedy ów wątek zostanie usunięty. Co ciekawe, poza topowymi nazwiskami ze świata show-biznesu, pojawiają się również te nieco bardziej niszowe, np. instagramowych influencerów czy youtuberów, na których to opiera się ta praca. Ponieważ, jak już wspomniałam, w nazwie wątku nie mogą pojawić się personalia konkretnej osoby, użytkownicy portalu tworzą swoiste „kręgi zaufania”. Np. pewna youtuberka z Gdańska bardzo

często pokazuje w swoich vlogach krem z pomidorów oraz przypomina widzom o tym, by w ciągu dnia znaleźli chwilę na odpoczynek. Stąd jeden z wątków nazywał się: „królowa passaty pomidorowej oraz relaksu”. Bardzo często avatarom użytkowników biorących udział w tego typu dyskusjach jest zdjęcie wybranego influencera/influencerki w bardzo niekorzystnej dla niego/niej pozie. Najczęściej jest to *screen* z jakiegoś filmiku, w którym wzięła/wziął udział.

W dyskusjach na forum można zaobserwować wzajemną solidarność, polegającą na wyszukiwaniu przez użytkowników osób o takim samym, negatywnym nastawieniu do danego influencera bądź youtubera. Przejawia się to we wzajemnym, solidarnym „lajkowaniu” swoich komentarzy przez hejterów. O konstruktywnej krytyce nie ma mowy. Osoby próbujące napisać coś pozytywnego od razu są atakowane i w niewybrednych słowach prośzone o opuszczenie wątku, przy czym atakujący swoje postępowanie usprawiedliwiają prawem do posiadania własnej opinii. Działalność kafeterijnych trolli wykracza poza strefę Internetu i wchodzi w życie realne. Bardzo często zdarza się, że autorzy zjadliwych komentarzy ujawniają dane osobowe i adresowe, czyli tzw. dane wrażliwe, atakowanych osób. Tak było w przypadku vlogerki z Gdańska, Olsztyna oraz pewnej influencerki, która na co dzień promuje dietę wegańską i tworzy przepisowe e-booki. Takie postępowanie, choć wydaje się niedopuszczalne, świadczy o braku kontroli administratorów nad toczącymi się na portalu dyskusjami. Innym przykładem podobnego typu zachowań jest swoiste szpiegostwo, które przejawia się w ujawnianiu danych finansowych, tematu pisanej pracy licencjackiej czy adresu marketu spożywczego, do którego dana osoba ma najbliższej.

Dochodzi także do przypadków nękania i pisania wiadomości do osób znajomych danego internetowego twórcy. Należy oczywiście zastrzec, że takie postępowanie nie jest na kafeterii standardem. Jednak po liczbie osób, u których takie zachowanie zaobserwowano, nie można go nazwać mniejszościowym. W obliczu przytoczonych faktów trudno zgodzić się na bagatelizowanie go i brak prewencji moderatorów czy administratorów strony.

Podsumowanie

Przemoc słowna była, jest i z całą pewnością będzie istniała nadal. Wraz z postępem technologicznym i zmianą wrażliwości społeczeństwa zmieniają się jej formy. Należy założyć, że *fake newsy* w dalszym ciągu będą

rozpowszechniane w social mediach. Takie treści są bowiem atrakcyjne dla wielu osób. Istnieje dobrze funkcjonujący rynek usług zajmujących się manipulacjami w Internecie. Badania pokazują, że hejt jest zjawiskiem znanym i opisanym pod wieloma względami, jednak wiedza ta nie przekłada się na zmniejszanie występowania tego zjawiska. By przeciwdziałać hejto- wi, technologia i wszelkie regulacje muszą być rozwijane i wprowadzane współmiernie do jego rozmiarów¹³. Jednym z tego typu ograniczeń może być utrudniony dostęp do zakładania fałszywych kont. Z tego, co ostatnio zaobserwowano, Instagram wprowadził możliwość blokowania użytkownika i blokowania kont, które użytkownik z tego samego IP utworzy. Usuwanie lub ukrywanie treści naruszających regulaminy oraz utrudnianie lub uniemożliwianie powtórnego ich publikowania w takiej samej lub zmodyfikowanych wersji byłoby realne, gdyby zatrudniono większą ilość moderatorów. Brak kontroli nad dużą grupą daje jawne przyzwolenie na hejterską działalność i solidaryzowanie się w niej użytkowników. Sektor technologiczny powinien stworzyć systemy wczesnego ostrzegania, które wykrywałyby zakazaną aktywność i po szybkiej analizie dokonywałyby oceny, a w ostateczności usuwały treści i blokowały konta. Do walki z hejtem przyłączył się także Kościół katolicki. Hejt znalazł się na liście grzechów w spisie grzechów uaktualnionych przez Penitencjarie Apostolską. Walka z hejtem to poniekąd walka z częścią ludzkiej natury¹⁴. Historia pokazuje, że solidarność powinna mieć wyłącznie pozytywny wydźwięk. Niestety w obecnych czasach, szczególnie gdy jest mowa o poglądach, zawęża pole do dialogu i niweluje miejsca na różnice zdania.

Bibliografia

Literatura przedmiotu

Benedykt XVI, *Środki przekazu: sieć komunikacji, jedności i współpracy*. Orędzie na XL Dzień Środków Społecznego Przekazu, 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/media-or_24012006.html (10.08.2021).

-
- 13 A. Kukliński, *Hejt w Internecie jako zagrożenie bezpieczeństwa człowieka*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” (2018) nr 32, s. 131–146.
14 A. Kukliński, *Hejt w Internecie jako zagrożenie bezpieczeństwa człowieka...*, dz. cyt.

- Dobrzański D., *Zasada solidarności. Studium z filozofii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013.
- Drożdż M., *Etyka mediów w obronie wartości*, WN UPJPII, Kraków 2019.
- Goban-Klas T., Sienkiewicz P., *Spółczesność informacyjna: Szanse, zagrożenia, wyzwania*, Wydawnictwo Fundacji Postępu Telekomunikacji, Kraków 1999.
- Grycuk A., *Fake newsy, trolle, boty i cyborgi w mediach społecznościowych*, „Analizy BAS” (2021) nr 1 (152).
- Kamiński Ł., *Nowe media w procesie kształtowania tożsamości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.
- Krajewska J., *Etyczne dylematy użytkowników portali i forów internetowych*, „Przegląd Pedagogiczny” (2014) nr 1, s. 197–200.
- Kukliński A., *Hejt w Internecie jako zagrożenie bezpieczeństwa człowieka*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” (2018) nr 32, s. 131–146.
- Radzińska J., *Solidarność: definicja i konteksty*, „Etyka” 48 (2014), s. 58–68.
- Szulc M., *Manipulowanie informacją w sieci za pomocą fake newsów jako zagrożenie dla młodzieży*, „Psychologia Wychowawcza” (2020) nr 59 (17), s. 140–158.
- Weresa M., *Zadania mediów w ujęciu Benedykta XVI. Na podstawie analizy zawartości orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2006–2013)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 28 (2019) nr 1, s. 172–190.
- Trzcńska J., *Internet jako rewolucja, czyli wolność, równość i solidarność w XXI wieku*, https://www.academia.edu/17413363/Internet_jako_rewolucja_czyli_wolno%C5%9B%C4%87_r%C3%B3wno%C5%9B%C4%87_i_solidarno%C5%9B%C4%87_w_XXI_wieku (10.08.2021).

Literatura źródłowa

- RADIOZET, *Julia Pelc chciała popełnić samobójstwo. Przedawkowała leki. „Nie mogą znieść hejtu”*, <https://www.radiozet.pl/Rozrywka/Plotki/Julia-Pelc-chciala-popelnic-samobojstwo-Queen-of-Black-przedawkowala-leki> (22.06.2021).
- THEONIONDAILY, *Apostazja challenge*, <https://theoniondaily.com/apostazja-challenge/> (22.06.2021).
- VOGULEPOLAND, *O nas*, <https://www.vogulepoland.net/o-nas/> (22.06.2021).
- VOGULEPOLAND, *Afera Zapiekankowa*, <https://www.youtube.com/watch?v=M-CqNbDeomfI&t=1661s> (22.06.2021).
- Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/hejt.html> (22.06.2021).
- SPIDERSWEB, *Sylwester Wardęga: Vogule Poland to hipokryci. Vogule Poland: Tak, bywamy i jeszcze zamykamy naszą grupę na fejsie*, <https://spidersweb.pl/>

rozrywka/2021/01/25/vogule-poland-vogulepolandisoverparty-wardega-plagiat (22.06.2021).

Abstrakt

Zmora Internetu, czyli trolle meldują się na pokładzie. Hejterska solidarność na przykładzie internetowych forów plotkarskich

Media społecznościowe pozwalają internautom na swobodne i anonimowe (w przekonaniu użytkowników) wyrażanie swoich myśli i opinii. Zalet nowych mediów jest dużo, jedną z najważniejszych jest podtrzymywanie więzi międzyludzkich i wpływanie na relację bez osobistego kontaktu (twarzą w twarz). Pogłębienie stosunków przejawia się także zwiększeniem ludzkiej solidarności. Mimo niewątpliwych zalet, media społecznościowe mają także swoje wady i mogą stanowić również poważne zagrożenie. Do tych ostatnich niewątpliwie należy problem mowy nienawiści, który w Internecie jest obecnie powszechnym zjawiskiem.

Dzięki swojej specyfice media społecznościowe w łatwy i dostępny sposób mogą przy-czynić się do grupowego hejtu czy obmowy zarówno pojedynczych osób (np. kolegi z klasy), jak i całych grup społecznych. Jedną z najbardziej narażonych na hejt grup są osoby publiczne, m.in. influencerzy, na których skupiam się w swoich badaniach. Sława influencera rzadko przekłada się na społeczną popularność i rozpoznawalność. Grono influencerskich odbiorców stanowi stosunkowo wąska grupa użytkowników. Choć odsetek osób chcących porozmawiać na temat danego influencera jest stosunkowo niewielki, to jednak „kompetencje” tych internautów mogą być porównywane z wiedzą i zaangażowaniem cechujących największych wielbicieli polskich i zagranicznych gwiazd. Środowisko influencerskich plotkarzy cechuje też niebywała solidarność, i to nie tylko jeśli chodzi o opinię na temat danego twórcy. Należy tutaj zaznaczyć, że w zdecydowanej większości przypadków rozmowy toczące się wokół influencerów na internetowych forach są zwykłym hejtem. Agresywna i nieuzasadniona krytyka osłabia wizerunek internetowego twórcy. Opublikowane na forach internetowych *fake newsy* na temat danego influencera, które momentalnie stają się tematami wiodącymi wśród zainteresowanych, bardzo łatwo jest rozpowszechnić w serwisach społecznościowych.


Celem artykułu jest przedstawienie powyższych zjawisk i roli, jaką odgrywają w tworzeniu i rozpowszechnianiu nieprawdziwych treści w mediach społecznościowych internetowe trolle, skupiające się w konkretnym miejscu – na forach

plotkarskich. Ich solidarność bywa wręcz obsesyjna i niesie ze sobą zagrożenie bezpieczeństwa twórcy. Prezentacja zawiera również krótki przegląd sposobów i konsekwencji rozpowszechniania nieprawdziwych treści, a także najważniejsze działania niezbędne do walczenia z hejtem.

Słowa kluczowe


solidarność, hejt, *fake newsy*, media społecznościowe, trolle internetowe

Aleksander Posacki

 <https://orcid.org/0000-0003-4482-4549>

Collegium Verum

„Sobornost” jako idealny model „solidarności mistycznej” w kulturze rosyjskiej

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.15>

Próba definicji

W omawianej koncepcji chodzi o mistyczny i zarazem metafizyczny termin, pochodzący pierwotnie od Aleksieja Chomiakowa, prawosławnego słowianofila i rosyjskiego teologa z XIX wieku, który zyskał wielkie znaczenie w kulturze rosyjskiej. Koncepcja ta jest ciekawa, gdyż może być drogą teologicznego i filozoficznego umocowania wizji powszechnego braterstwa, o której pisze wiele ostatnio papież Franciszek¹. Może być ponadto tematem wspólnych poszukiwań ekumenicznych, także w tym – jakże aktualnym i ważnym – temacie powszechnego braterstwa.

„Sobornost” (ros. Соборность) to koncepcja obecna powszechnie w myśli rosyjskiej, opracowana przez Chomiakowa w ramach jego nauczania o Kościele (Cerkwi) jako organicznej całości, jako ciele, którego głową jest Jezus Chrystus. Kościół jest przede wszystkim organizmem duchowym, integralną rzeczywistością niosącą ducha. Dlatego wszyscy członkowie Kościoła są ze sobą organicznie (wewnętrznie, a nie zewnętrznie) zjednoczeni. Jednakże w tej jedności każdy zachowuje swoją indywidualność i wolność, co jest możliwe tylko wtedy, gdy jedność opiera się na bezinteresownej, kierowanej wolnością miłości².

„Sobornost” nie jest jednak terminem jednoznacznym ani też łatwym do określenia i zrozumienia. Jest w zasadzie nieprzetłumaczalnym terminem, a polskie tłumaczenie „soborowość” brzmi zbyt eklezyjalnie i formalnie,

1 Rog. Г. В. Флоровский, *Соборность Церкви*, пер. Н. И. Колотовкин, “Духовный мир” (1996) № 2, s. 84–97.

2 Rog. А. М. Гезен, *История славянского перевода символов веры: Критико-палеографические заметки*, Типография Императорской Академии наук, Санкт Петербург 1884, s. 128.

budząc skojarzenia z zewnętrznie pojętą instytucją Cerkwi. Będziemy go jednak używać zamiennie, ponieważ w języku polskim został rozpowszechniony.

Tymczasem chociaż kontekst powstania tego pojęcia jest teologiczny i eklezjologiczny, chodzi tu bardziej o wewnętrzne doświadczenie, duchowe czy mistyczne, oparte na doświadczeniach pierwotnych, wolności i miłości, pierwotnej więzi wspólnotowej, niezbędnej także do poznania prawdy. Można więc mówić o koniecznej i nieusuwalnej „mistycznej solidarności”, różnej od kolektywizmu, a nawet mu przeciwstawnej (M. Bierdiajew)³.

Jak wyraża definicja soborowości, innego słownikofila Iwana Kirejewskiego, który twierdzi, że całość społeczeństwa, połączona z osobistą niezależnością i indywidualną różnorodnością obywateli, jest możliwa tylko pod warunkiem swobodnego podporządkowania poszczególnych osób wartościom absolutnym i ich swobodnej twórczości – opartej na miłości do całości, miłości do Kościoła, miłości do narodu i państwa itd.

Dlatego w artykule będzie ukazany wielowymiarowy charakter pojęcia „sobornost” i jego znaczenie jako „solidarności mistycznej”, które sprzyjało pogłębianiu duchowemu wymiarów społeczno-politycznych w kulturze rosyjskiej, dlatego może być pouczającym modelem także dla narodów i kultur Zachodu, w tym także dla polskiej kultury solidarności.

Prawda wspólnotowa

Iwan Kirejewski zapewnił, że suma wszystkich chrześcijan wszystkich epok, dawnych i obecnych, stanowi jedno niepodzielne, wieczne, żywe zgromadzenie wiernych, zjednoczonych w równym stopniu przez jedność świadomości, jak i przez komunie modlitwy⁴.

Wynika to bowiem z faktu, że pełnią życia jest zawsze wspólnota (*sobornost*²), w której pojedyncza osoba ludzka znajduje swe ostateczne urzeczywistnienie i spełnienie. Poszukiwanie prawdy jest wyzwaniem i zadaniem dla całej społeczności wierzących. Nie można jej poznać indywidualistycznie, ale zawsze we wspólnocie. Dla chrześcijaństwa podstawą jest chrystologiczny dogmat o bogocłowieczej naturze Jezusa Chrystusa, dogmat o Trójcy Świętej, a także dogmat o mistycznym Ciele Chrystusa. Twierdzi się w tym

3 *Русская цивилизация и соборность*, Сост. Е. Троицкий, М. : Б. и., 1994, s. 250.

4 В. В. Горбунов, *Идея соборности в русской религиозной философии* (В. С. Соловьев, В. В. Розанов, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев), Предисл. Ю. Нагибина, М. : Феникс, 1994, s. 180.

kontekście, że *sobornost*’ jest ascetyzmem pokrewnym *kenozie*, ponieważ jednostka rezygnuje z własnych korzyści dla wspólnoty lub Kościoła. Nie jest to więc zwykłe pokonywanie powierzchownego egoizmu.

Dopiero wtedy można zrozumieć prawdy wiary, ponieważ pełna prawda należy do całego Kościoła jako całości, a nie do jednej osoby czy instytucji, bez względu na to, jak bardzo są one autorytatywne. Człowiek znajduje się w Kościele siebie samego, ale nie w niemocy swej duchowej samotności, ale w sile swej duchowej, szczerzej jedności z braćmi, ze swoim Zbawicielem. Znajduje się w Nim w swej doskonałości, albo co więcej, dokładnie znajduje w niej to, co w sobie jest doskonałe, Boskie natchnienie, nieustannie zatracone w rażącej nieczystości każdego oddzielnego, osobowego istnienia. *Sobornost*’ jest wolną jednością członków Kościoła w kwestii wspólnego rozumienia prawdy i swobodnego poszukiwania drogi zbawienia, jednością opartą na jednomyślniej miłości do Boga.

Pomimo genezy teologicznej znaczenie słowa *sobornost*’ ewoluowało, jak również nabierało specyficznego wymiaru antropologicznego, społecznego, a nawet politycznego w poglądach wielu wybitnych rosyjskich myślicieli i prawosławnych teologów (Aleksy Chomiakow, Sergiusz Bułgakow, Mikołaj Bierdiajew, Paul Evdokimov)⁵. Rozwinęła się też bardziej filozoficzna koncepcja soborowości, o której oddzielnie powiemy.

W poszukiwaniu wielkiej syntezy

W aspekcie religijnym soborowość opiera się na wierze w pierwotną rzeczywistość Kościoła (Cerkwi) jako integralnego i zjednoczonego „organizmu duchowego”, ucieleśnionego w jego widzialnym („historycznym”) ciele. Istotą Kościoła jest „jedność łaski, żyjąc w wielu różnych stworzeniach, poddanych łasce”, o ile wszyscy członkowie Kościoła są „duchowo i organicznie” zjednoczeni ze sobą w pojmowaniu „całej” prawdy, dostępnej tylko dla „rozumu soborowego”, rozumiejącego „siebie w doskonałości” na drodze do zbawienia, do Chrystusa i Bożej sprawiedliwości⁶.

Soborowość jest jednością w mnogości, jednością wewnętrznej formy mistycznej tożsamości jednostek między sobą i z całością bytu. Oznacza to możliwość bytu poznawalnego, dostępnego dla intuicji, dostępnego dla

5 V. B. Горбунов, *Идея соборности в русской религиозной философии...*, dz. cyt., s. 180.

6 P. I. A. Есаулов, *Категория соборности в русской литературе*, Петрозаводский Государственный университет, Петрозаводск 1995, s. 288.

doświadczenia duchowego i zmysłowego, teoretycznie uogólnionego w pojęciach tzw. wiedzy integralnej jako organicznej syntezy wiary i rozumu, gdzie jednocześnie nauka i religia, prawda i dobro, podmiot i przedmiot⁷.

Sobornost' jest jedną z kluczowych koncepcji rosyjskiej filozofii religijnej, do której dąży badanie pojęć uniwersalnych i moralnych, a nie czysto racjonalnych relacji. Ta duchowa kolegialność jest przedstawiana jako koncepcja, która istniała w Rosji od niepamiętnych czasów jako duchowe i religijne zjawisko, które w tamtym czasie nabrało swego rodzaju filozoficznego zabarwienia.

Filozoficzne interpretacje soborowości

W sensie filozoficznym soborowość jest przede wszystkim kategorią ontologiczną. Soborowość nie jest ani „zbiorowością”, ani „ideą” (abstrakcyjną lub ukrytą w zewnętrznym życiu Kościoła), ale „pierwotną rzeczywistością” zakorzenioną w Absolucie. Filozoficzna treść zasady soborowości ma również aspekt epistemologiczny. Epistemologia w filozofii rosyjskiej jest nierozdzielnie związana z ontologią, poznanie pochodzi od Kościoła, którego soborowy („cały”) umysł może osiągnąć wiedzę o „racjonalnej integralności istnienia, zrozumieniu prawdziwej i żywej rzeczywistości” jako „całej prawdy”. Sam akt poznania jest tu wdrażaniem idei ponownego zjednoczenia bytu, ustanowieniem jedności poznającego i poznawalnego⁸.

Doktryna wznoszenia się soborowego, „integralnego” umysłu do „integralnej” prawdy, skrywała w sobie polemikę filozofii rosyjskiej z zachodnim racjonalizmem, która zamienia ludzką rzeczywistość w zbiór izolowanych fragmentów życia, połączonych jedynie siecią abstrakcyjnych relacji. „Rozdarta” integralność jednostki, panlogizm podmiotu epistemologicznego, przeciwstawiała się „całej” osobie. Ta integralność osoby to jedność zmysłowo-emocjonalnego i racjonalnego, moralno-estetycznego i religijnego stosunku do życia, która zaczyna wnikać w prawdziwy byt świata, aby pojąć „całą” prawdę. Taka integralna antropologia pojawiła się już u Słowianofilów⁹.

7 Rog. С. С. Хоружий, *После перерыва. Пути русской философии: учебное пособие*, Алетея : Русский Христианский Гуманитарный Институт, Санкт-Петербург 1994, s. 447.

8 Rog. Елевферий (Богоявленский), *Соборность Церкви. Божие и Кесарево*, Париж 1938, s. 349.

9 Rog. И. З. Цехмистро, *Холстическая философия науки: учеб. пособие: к 200-летию Харьковского Нац. ут-та им. В. Н. Каразина*, Университетская книга, Сумы 2002, s. 366.

Pragnienie takiej wiedzy leży u podstaw filozofii „wszechjedności” Władzimierza Sołowjowa, przejawia je także „wyrafinowany świat” S. Bułgakowa, intuicjonizm M. Łosskiego i S. Franka, personalizm N. Bierdiajewa, „współlistotność” P. Florenskiego, „absolutna mitologia” A. Łosiewa¹⁰.

Znaczenie twórczości Władimira Sołowjowa

Pomysł rozbudowania pojęcia soborowości znalazł odpowiedź w filozofii wszechjedności Władimira Sołowjowa poprzez terminologiczną podmiannę, tj. nie używając pojęcia „soborowości”, wzmacnia paradoksalnie jej status ontologiczny. A jeśli wśród słowianofilów, soborowość jest ograniczona była do Cerkwi i popularyzacji tej idei głównie w narodowych i prawosławnych sferach społecznych, to u Sołowjowa znaczenie soborowości rozszerza się, ponieważ zasada „jedność w wielości” urzeczywistnia się we wszystkim, w całym stworzeniu. Owo rozszerzenie jednak może okazać się zawężeniem. Sołowjow włącza bowiem soborowość w jedność kosmiczną, zamieniając jedność religijną we wszechjedność, oddalając się w ten sposób od prawosławnej dogmatyki i zbliżając się do panteizmu. Kościół zamienia się w kosmos. Może to grozić umniejszeniem zbawczej tajemnicy Kościoła.

Słowianofilskie idee soborowości wywarły głęboki wpływ na kilku rosyjskich myślicieli u progu XIX i XX wieku, ale w ścisłym tego słowa znaczeniu nie można ich zaliczyć do bezpośrednich następców linii słowianofilskiej. Sołowjow rozwinął ideę wszechjedności, jedności wszystkich, koncepcję podobną do soborowości i ściśle związaną z jego doktryną bogocześnictwa. Rosyjski filozof, uznając ostateczny cel historii za pełne urzeczywistnienie chrześcijańskiego ideału życia przez całą ludzkość, chciał niszczyć wszystkie wrogie podziały i wyłączne izolacje między różnymi częściami ludzkości i świata. Dlatego próbuje on zjednoczyć wszystkie naturalne i społeczne grupy w jednej ludzkiej rodzinie, która jest nieskończenie zróżnicowana pod względem składu, ale charakteryzuje się solidarnością moralną, którą należy przebudzić¹¹.

10 Por. А. Л. Анисин, *Соборность: феномен, понятие и принцип*, <https://cyberleninka.ru/article-n/sobornost-fenomen-ponyatie-i-printsip> (2021).

11 Por. G. Przebinda, *Władzimirz Sołowjow*, Arka, Kraków 1992, s.45.

Filozofia dialogu i personalizm

Myślenie soborowe można porównać do zachodniej filozofii dialogu, filozofii spotkania, a jeszcze szerzej – do filozofii personalistycznej. Filozoficzna formuła soborowości „my” jest podstawową zasadą społeczeństwa w jej poszczególnych członkach. Jedność podmiotów, której współzależności ujawniają się w filozoficznych kategoriach „ja”, „ty”, „my”, „on”, „oni”. Zróżnicowanie na „ja” i „oni”, „ja” i „ty” jest możliwe tylko na podstawie uprzedniego uznania integralności „my”. Nawet oddzielenie i wrogość komunikacji „ja” i „on”, „ja” i „oni” są przejawem pierwotnej integralności, potwierdzeniem jedności także w samej wrogości. Oznacza to przedziwną głębię soborowej więzi. Dotykamy tajemnicy istnienia wspólnotowego, Braterstwa powszechnego. Tajemnicę tę przeczuwali Martin Buber czy Ferdinand Ebner.

Zróżnicowanie na „ja” i „ty” jest formą utrzymywania „my”. Komunikacja „ja–ty” jest sposobem na pokonanie samolubnej izolacji i wyobcowania. „Ja–ty–my–oni” jest swoistą matrycą soborowości.

Sobornost' jako „duchowa wspólnota wielu wspólnie żyjących ludzi” to termin używany na przykład przez Iwana Kirejewskiego i Aleksieja Chomiakowa, aby podkreślić potrzebę współpracy między ludźmi kosztem indywidualizmu, ponieważ przeciwstawne grupy koncentrują się na tym, co jest dla nich wspólne. Chomiakow uważał, że Zachód stopniowo tracił jedność, ponieważ przyjmował za bardzo Arystotelesa i jego definiujący indywidualizm. Kirejewski uważał, że Hegel i Arystoteles reprezentowali ten sam ideał jedności, zbyt zniewalający jednostkę. Takie dyskusje trwają w Rosji do dziś¹².

Soborowość rozwiązuje problem indywidualizmu i kolektywizmu. Wszystko zaczyna się od indywidualnego doświadczenia jednostki, która jest zawsze osobą, nawet jeśli nie ma świadomości tego faktu. Nie ma osoby bez jednostki. Dopiero potem osoba może otworzyć się na dialog, na relację, na przyjaźń czy miłość. Wtedy można mówić o prawdziwym personalizmie, opartym na relacji „podmiot–podmiot”, opisanym tak przekonywująco w koncepcji „interpersonalizmu” Maurice’a Nedoncelle’a.

Personalizm w każdej formie mówi o relacyjnym i społecznym wymiarze osoby. Wspólnota miłości jest nie tylko korzystna, ale wręcz niezbędna do poznania prawdy, jak to przedstawia myśl rosyjska.

12 Por. S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. Siemaszkiewicz, W drodze, Poznań 1986, s. 148n.

Ekumenizm i uniwersalizm

Począwszy od Sołowjowa *sobornost* była uważana za podstawę ruchu ekumenicznego w ramach Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Siergiej Bułgakow, Mikołaj Bierdiajew i Paweł Floreński byli wybitnymi orędownikami ducha soborowości między różnymi chrześcijańskimi frakcjami. W tej perspektywie *sobornost* oznacza dostosowywanie się do obiektywnej i absolutnej prawdy, a nie subiektywność prawdy wobec jednostek, w przeciwieństwie do braku faktów, a jedynie perspektywy lub punkty widzenia.

Jak pisze Marcin Cielecki: „Soborowość w rozumieniu P. Evdokimova, zawiera w sobie pojęcie ekumeniczności oraz katolickości. Katolickość jest w swym zakresie horyzontalna, gdyż skupia w sobie wszystkich wierzących. Jest to wyraz powszechności Kościoła Chrystusa, który przekracza geograficzne granice. Ekumeniczny wymiar to jedność, która kieruje wierzących ku górze, jej zakres jest zatem wertykalny”. I dalej: „Ekumeniczność – jak dowodzi rosyjski teolog – była tylko wtórnym wyrazem, konsekwencją – zgodnie z okolicznościami historycznymi – wynikającą z pionowej, sięgającej w głąb jedności wiary, kultu, doktryny i dogmatu”. „Ekumenizm jest czasowy, trwa w historii i gdy wszyscy staną się na powrót jednym, przestanie istnieć. Katolickość Kościoła jest natomiast czymś trwałym. Soborowość zawiera w sobie te dwa pojęcia: jedność i powszechność”¹³.

Soborowość, jak chciał tego Chomiakow, nie uznaje żadnej władzy ani zwierzchności w Kościele. Jest zwróceniem raczej się do każdego człowieka, który szczerze poszukuje Boga. Termin odnoszony początkowo do rosyjskiej eklezjologii wykracza poza konfesyjne ramy. Staje się wyrazem jedności duchowej wszystkich zmierzających ku Bogu¹⁴. Religia przemienia się w duchowość o ekumenicznym, a nawet o uniwersalnym charakterze.

Aspekt społeczny soborowości

Soborowość to koncepcja rosyjskiej filozofii religijnej, opracowana przez Chomiakowa w ramach jego konserwatywno-romantycznej utopii transformacji Rosji. Zasada soborowości ma trzy aspekty: religijny, filozoficzny i społeczny.

13 M. Cielecki, *Najwspanialszy sen życia. Soborowość Mikołaja Bierdiajewa*, „Studia Warmińskie” 52 (2015), s. 138.

14 M. Cielecki, *Najwspanialszy sen życia...*, dz. cyt., s. 139.

W aspekcie społecznym treść kościelnej soborowości (jedność wiernych Chrystusowi w Jego Kościele, żyjących Duchem Świętym, przekształcających „zgromadzenie” w organizm bosko-ludzki) zostaje zastąpiona przez „integralność i racjonalność” tradycyjnych form więzi społecznych komunalnego porządku życia ludzi, który istnieje dzięki tradycjom rosyjskiego prawosławia¹⁵.

Termin soborowość w aspekcie społecznym pojawił się ponownie w pracach następcy i ucznia Sołowjowa, Siergieja Trubieckoj (1862–1905). W interpretacji Trubetskoja *sobornost'* oznacza połączenie elementu religijnego, moralnego i społecznego jako alternatywę dla indywidualizmu i socjalistycznego kolektywizmu. W pracach Trubieckoj idea soborowości dość wyraźnie wpisuje się w dyskurs o solidarności i altruizmie, które także u niego otrzymują religijne i filozoficzne (ontologiczne) umocowanie.

W jednym ze swoich głównych dzieł – *O naturze ludzkiej świadomości* – Trubieckoj napisał: „Dobrą wolą, która jest podstawą moralności, jest miłość. Wszelkie moralności, oparte na innych zasadach niż miłość, nie są prawdziwą moralnością... Naturalna miłość jest nieodłącznym elementem wszystkich żywych istot. Zstępując od jej najwyższych przejawów w rodzinnej miłości człowieka, od zwierzęcych instynktów stadnych po elementarne procesy rozmnażania, wszędzie znajdujemy ten podstawowy, organiczny altruizm, dzięki któremu istoty wewnętrznie zakładają się nawzajem, są przyciągane do siebie nawzajem. stworzeń i ustanowić nie tylko siebie, ale także inne stworzenia i żyć dla innych”¹⁶.

Rosyjscy filozofowie prawosławni XIX i początku XX wieku postrzegali duchową kolegialność soborowości jako integralną cecha narodu rosyjskiego, jako wyraz światopoglądu ludu. Postrzegali ją jako podstawę całości życia społecznego, której – zdaniem słowianofilów – nie da się zmienić bez zniszczenia samej podstawy kultury rosyjskiej, ponieważ jest to podstawowa komunikacja, która decyduje o treści i porządku wszystkich form społecznych w narodzie.

Przeciw sekciarstwu

Naturalną konsekwencją eklezjologicznej idei „jedności w wielości” są dopuszczalne różnice w poglądach. Prawosławie dopuszcza odmienne

15 Rog. Елевферий (Богоявленский), митр. Соборность Церкви. Божие и Кесарево, Париж, 1938, s. 349.

16 Елевферий (Богоявленский), митр. Соборность Церкви. Божие и Кесарево, dz. cyt., s. 349.

postrzeganie teologicznych kwestii (lecz nie kwestionowanie dogmatów!), które nie tylko nie rozbija jedności, lecz staje się jej swoistym gwarantem.

Bułgakow, czołowy teolog prawosławny, pisał, że jedność w poglądach tworzy sektę, szkołę, partię, która może być wspaniale zjednoczona, a mimo wszystko będzie tak samo dalekie od soborowości jak i wojsko dowodzone przez jedną władzę i jedną wolę. *Sobornost'* jest „jednością w miłości”, a nie jednością w poglądach¹⁷.

Dla Bułgakowa soborowość jest duszą prawosławia. Według niego wspólne doświadczenie wiary formowało prawdy dogmatyczne przed powstaniem teologii. Jedność w sprawach wiary dokonuje się zawsze w społeczności wierzących. „Soborowanie” polega zatem na wspólnej pracy teologicznej zakładającej nieustanną wymianę poglądów. Soborowość jest dążeniem do jedności na wzór oficjalnych soborów. Nie ma to jednak wiele wspólnego z demokracją. Nie zwyciężają poglądy, które w głosowaniu są poparte większą liczbą głosów¹⁸.

Sobornost' nakłada obowiązek wspólnego poszukiwania prawdy. Jest to warunkiem zarówno rozwoju nauki dogmatycznej, jak również jej prawowierności. Każdy wierzący w swych poszukiwaniach dogmatycznych jest wolny, co pociąga za sobą ryzyko błędu. Bułgakow unika jednak określenia „herezja”. Błąd teologiczny, równoznaczny z odrzuceniem wiary Kościoła, jest grzechem. Jest to jednak dopuszczalny stopień błędzenia, bez którego nie byłoby dalszych poszukiwań teologicznych i zarazem dbania o nieskazitelną przekazaną wiary¹⁹.

Oto jak opisuje Cielecki myśl Bierdiajewa: „Wspólnota pozbawiona ducha soborowości szybko zmienia się w sektę. Terminem tym rosyjski myśliciel Bierdiajew nie tyle określa grupę uparczywie głoszącą fałszywą naukę, ale postawę psychiczną, która odrzuca uniwersalizm”. Jest to stanowisko prezentujące bezkompromisową antynomię: „my” kontra „świat”.

W myśleniu sekciarskim znika odpowiedzialność za świat, współcierpienie z innymi. „Sekta pragnie zbawić się sama, nie chce zbawić się ze światem. [...] Sekta nie chce wiedzieć, że Chrystus jest nie tylko moim Zbawicielem i mojej łodzi, ale także Zbawicielem świata”²⁰. Bierdiajew w swoim czasie nie wahał się zarzucić Kościołowi katolickiemu i prawosławnemu postawy

17 M. Cielecki, *Najwspanialszy sen życia...*, dz. cyt., s. 138.

18 M. Cielecki, *Najwspanialszy sen życia...*, dz. cyt., s. 138.

19 M. Cielecki, *Najwspanialszy sen życia...*, dz. cyt., s. 139.

20 M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001, s. 131

sekiarskiej, która przejawiała się w samowystarczalności i braku wzajemnego współczucia²¹.

Niektóre wnioski

Dziś sytuacja się zmieniła. Tym bardziej że – pisze papież Franciszek – w najnowszej encyklice (podpisanej 3 października 2020 roku) *Fratelli tutti* ważne i kluczowe słowa: „Kościół docenia działanie Boga w innych religiach i „nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom, w których [...] często odbija się promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”²².

Jest to kontynuacja stanowiska otwartości Kościoła katolickiego na świat, poczynając od Soboru Watykańskiego II, co zostało wyrażone w deklaracji *Nostra Aetate*.

Dialog ekumeniczny, międzyreligijny i uniwersalny (ogólnoludzki), może być inspirowany przez ideę soborowości. To może być także drogą do swobodnego pogodzenia Rosji z Zachodem, do zrozumienia Rosji przez Zachód. Idea braterstwa powszechnego potrzebuje jednak przede wszystkim głębokiego teologicznego i filozoficznego umocowania. Nie może poprzestawać w rękach ateistów i materialistów, relatywistów i pragmatyków. To już było.

Doświadczenie egzystencjalne (pierwotne i źródłowe) i praktyka dialogiczna są metodologicznie różne, ale ze sobą powiązane. Kategoria doświadczenia egzystencjalnego – w tym soborowości – jest ze swojej natury otwarta i uniwersalna, nawet jeśli nie jest jeszcze wypełniona treścią teologiczną, religijną i duchową. Doświadczenie egzystencjalne z natury otwarte jest na duchowość i ma charakter personalistyczny. Wyraża bowiem naszą pierwotną naturę Dzieci Bożych, stworzonych przez jednego Boga – Ojca.

Bibliografia

Анисин А. Л., *Соборность: феномен, понятие и принцип*, <https://cyberleninka.ru/article/n/sobornost-fenomen-ponyatie-i-printsip> (2021).

21 M. Cielecki, *Najwspanialszy sen życia...*, dz. cyt., s. 143–144.

22 Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*. O braterstwie i przyjaźni społecznej, Kraków 2020, s. 193.

- Гезен А. М., *История славянского перевода символов веры: Критико-палеографические заметки*, Типография Императорской Академии наук, Санкт Петербург 1884.
- Горбунов В. В., *Идея соборности в русской религиозной философии (пять избранных портретов: В. С. Соловьев, В. В. Розанов, П. А. Флоренский, С.Н.Булгаков, Н. А. Бердяев)*, Предисл. Ю. Нагибина, М. : Феникс, 1994.
- Елевферий (Богоявленский), *Соборность Церкви. Божие и Кесарево*, Париж 1938.
- Категория соборности в русской литературе*, Петрозаводский Государственный университет, Петрозаводск 1995.
- Лурье В. М., «Соборность»: появление термина и понятия в трудах псевдохомякова „*Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*” (2020) № 1, s. 72–88.
- Русская цивилизация и соборность*, Сост. Е. Троицкий, М. : Б. и., 1994.
- Флоровский Г. В., *Соборность Церкви*, пер. Колотовкин Н. И., „Духовный мир” (1996) № 2, s. 84–97.
- Хоружий С. С., *После перерыва. Пути русской философии: учебное пособие*, Алетея : Русский Христианский Гуманитарный Институт, Санкт Петербург 1994.
- Цехмистро И. З., *Холистическая философия науки : учеб. пособие : к 200-летию Харьковского Нац. ут-та им. В. Н. Каразина*, Университетская книга, Сумы 2002.
- Cielecki M., *Najwspanialszy sen życia. Soborowość Mikołaja Bierdiajewa*, „*Studia Warمیńskie*” 52 (2015), s. 137–149.
- Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*, Kraków 2020.
- Przebinda G., *Włodzimierz Sołowjow*, Arka, Kraków 1992.
- Sołowjow S. M., *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. Siemaszkiewicz, W drodze, Poznań 1986.

Abstrakt

„Sobornost” jako idealny model „solidarności mistycznej” w kulturze rosyjskiej

Sobornost nie jest terminem jednoznacznym ani też łatwym do określenia i zrozumienia. Jest w zasadzie nieprzetłumaczalnym terminem, a polskie tłumaczenie soborowość brzmi zbyt eklezyjalnie i formalnie, budząc skojarzenia z zewnętrznie pojętą instytucją Cerkwi. Tymczasem – chociaż kontekst powstania tego pojęcia


jest teologiczny i eklezjologiczny – chodzi tu bardziej o wewnętrzne doświadczenie, duchowe czy mistyczne, oparte ma doświadczeniach pierwotnych, wolności i miłości, pierwotnej więzi wspólnotowej, niezbędnej także do poznania prawdy. Można więc mówić o koniecznej i nieusuwalnej „mistycznej solidarności”, różnej od kolektywizmu, a nawet mu przeciwstawnej (Bierdiajew).

Wynika to bowiem z faktu, że pełnią życia jest zawsze wspólnota (*sobornost'*), w której pojedyncza osoba ludzka znajduje swe ostateczne urzeczywistnienie i spełnienie. Poszukiwanie prawdy jest wyzwaniem i zadaniem dla całej społeczności wierzących. Nie można jej poznać indywidualistycznie, ale zawsze we wspólnocie. Dla chrześcijaństwa podstawą jest chrystologiczny dogmat o bogocłowieczej naturze Jezusa Chrystusa, dogmat o Trójcy Świętej, a także dogmat o mistycznym Ciele Chrystusa. Pomimo genezy teologicznej znaczenie słowa *sobornost'* ewoluowało, jak również nabierało specyficznego wymiaru antropologicznego, społecznego, a nawet politycznego, w poglądach wielu wybitnych rosyjskich myślicieli i prawosławnych teologów (A. Chomiakow, S. Bułgakow, M. Bierdiajew, P. Evdokimov).

Słowa kluczowe


Sooborowość, Kościół, wspólnota, braterstwo, myśl rosyjska

Stanisław Wronka

 <https://orcid.org/0000-0003-1582-8540>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Solidarność w życiu Mojżesza, Dawida, Pawła i Jezusa

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.16>

Idea solidarności stała się niezwykle popularna pod koniec XX wieku głównie dzięki ruchowi „Solidarność” w Polsce, który doprowadził do głębokich zmian w naszej ojczyźnie i w całym bloku państw komunistycznych, co miało także konsekwencje dla sytuacji w Europie i na świecie. Idea ta należy dzisiaj do bardzo ważnych i wymieniana jest obok takich jak: wolność, godność, sprawiedliwość, pokój. W artykule zatrzymamy się najpierw nad rozumieniem samej idei solidarności, a następnie prześledzimy, jak ona przejawia się w postawie głównych postaci biblijnych: Mojżesza, Dawida, Pawła i Jezusa. Taki temat nie był podejmowany przez biblistów. W literaturze polskiej mamy na temat solidarności jedną monografię oraz parę artykułów, które poruszają inne kwestie, bardziej szczegółowe¹.

Pojęcie solidarności

Pojęcie solidarności ukształtowało się dopiero pod koniec XVI wieku, i to w języku francuskim. Wówczas wchodzi w użycie przymiotnik *solidaire* (solidarny) oraz rzeczownik *solidarité* (solidarność), a potem pochodne tych wyrazów². W łacinie klasycznej, patrystycznej i średniowiecznej brak tej ter-

- 1 Por. P. Kasilowski, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, Warszawa 2002 (Seria Bobolanum); S. Hałas, *Dlaczego określenia „solidarność” nie ma w Piśmie Świętym? Historyczna ewolucja ważnego pojęcia*, „Roczniki Teologii Moralnej” 4 (2012) nr 59, s. 5–18; M. Czajkowski, *Solidarność Boga z nami (Mk 1, 4–14)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12 (1974) nr 1, s. 201–209; S. Buda, „Jeden drugiego brzemiona noście” – solidarność, współodpowiedzialność, miłość, „Konińskie Studia Społeczno-Ekonomiczne” 3 (2017) nr 2, s. 113–127; J. Salij, *O solidarności trochę teologicznie*, „Znak” 52 (2000) nr 8, s. 35–50.
- 2 Por. P. Robert, *Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française*, Paris 1967, s. 1663.

minologii, ale wyrazy francuskie wywodzą się od innych słów łacińskich: przymiotnika *solidus* (jednorodny, solidny, mocny, trwały, gęsty, cały, pełny, autentyczny) i rzeczownika *solidum* (bryła, twardy materiał, całość, pełna suma pieniędzy). Łacińskie terminy były używane w odniesieniu do materiałów, przedmiotów, budowli, ciał ludzi i zwierząt, ale także do sfery kultury i ducha³. Ważne było zwłaszcza wyrażenie finansowe i prawnicze *in solidum* (w pełnej kwocie), które w średniowiecznym prawodawstwie występowało w zobowiązaniu się każdego z dłużników do spłacenia całego wspólnego długu zaciągniętego u jednego wierzyciela. Miała tu miejsce solidarność dłużników. W pierwszym okresie solidarność funkcjonowała właśnie w obszarze prawa (solidarny dług) oraz budownictwa (solidarne fundamenty, mury).

Na przełomie XVIII i XIX wieku pojęcie solidarności zostało poszerzone. Pierre Leroux w roku 1840 zastępuje pojęcie miłości chrześcijańskiej ludzką solidarnością, w której podkreśla zobowiązanie wszystkich wobec wszystkich. Jego działanie jest postrzegane w opozycji do chrześcijaństwa, jako chęć jego przewyciężenia. Z tego powodu pojęcie solidarności będzie określane jako mało chrześcijańskie. Połączenie solidarności z ruchem robotniczym i jego walką o sprawiedliwość społeczną w połowie XIX wieku nadaje temu pojęciu rys antyklerykalny. Termin ten oznacza wówczas także partie, zrzeszenia, instytucje, grupy wyborców, które nieraz pochwalały przemoc czy wręcz zemstę, aby dochodzić swoich praw i pokonać przeciwników. Solidarność przybierała po części charakter negatywny i niemoralny, w skrajnych przypadkach mogła okazać się wręcz nieludzka. Mówiło się o niej także w kontekście złych celów.

Z tego powodu, mimo że na przełomie XIX i XX wieku Heinrich Pesch SJ (1854–1926) tworzy solidaryzm chrześcijański, termin „solidarność” nie pojawia się w dokumentach społecznych Kościoła aż do roku 1965, w którym został użyty dwukrotnie w numerze 32 Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. W niej ludzka solidarność (*solidarietas*) połączona jest ze Słowem Wcielonym, które stało się uczestnikiem wspólnoty ludzkiej, aby ją udoskonalić zgodnie z Bożym zamysłem. Nie ma tego terminu w encyklikach *Rerum novarum* Leona XIII (1891), *Quadragesimo anno* Piusa XI (1931), *Mater et Magistra* Jana XXIII (1961) i *Populorum progressio* Pawła VI (1967). Wyraz pojawia się jednak w tłumaczeniach francuskich tych encyklik, a przy *Populorum progressio*

3 Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, t. 2: I-Z, Warszawa 2003, s. 743.

także w tłumaczeniach na inne języki. Papieże używają przede wszystkim terminu *conjunctio* (zspolenie, więź, zjednoczenie, wzajemne odniesienie) i mówią o jedności, komunii, miłości społecznej, współdziałale, współpracy. Dzieje się tak z powodu negatywnych konotacji solidarności oraz doniosłego znaczenia terminu *conjunctio*, którego termin *solidarność* – w opinii ówczesnych teologów – nie był w stanie oddać.

Jan Paweł II używa terminu *solidarność* w swoich przemówieniach i pismach, odkąd w Polsce powstał ruch „Solidarność”. Wyprowadzał tę ideę z ogólnoludzkiego braterstwa⁴, wskazywał na jej odwieczną treść, wypowiedzianą w nowym kontekście, wzywał, aby zasadę „wszyscy przeciw wszystkim” zastąpić zasadą „wszyscy z wszystkimi, wszyscy dla wszystkich”, wyjaśniał, że solidarność to „sposób bytowania (na przykład narodu) w wielości ludzkiej, w jedności, w uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie pomiędzy ludźmi zachodzą, a więc jedność w wielości, a więc pluralizm”. Łączył solidarność z prawami człowieka, o którego trzeba walczyć, ale solidarność musi iść przed walką, aby przełamywać podziały i zróżnicowanie. Podkreślał, że solidarność należy do stałego przesłania społecznej nauki Kościoła i że z jej ducha zrodziły się encykliki społeczne papieży⁵. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) papież widział w solidarności cnotę, trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego w duchu odpowiedzialności za wszystkich – traktowanych jako osoby i miłowanych. Wyraża się ona we współpracy, bezinteresowności, przebaczeniu i pojednaniu, wychodzeniu ponad sprawiedliwość i dopełnianiu jej miłością społeczną, poszanowaniu wolności drugiego. Tak rozumiana solidarność, która wypływa ze społecznej natury człowieka i znajduje swoje oparcie w Piśmie Świętym, prowadzi do pokoju i komunii między ludźmi i narodami – na wzór samego Boga⁶. W encyklice *Centesimus annus* (1991) Jan Paweł II również poruszał temat solidarności⁷. W czasie pielgrzymki do Polski w roku 1999 zauważył, że hasło rodzącej się „Solidarności” – „Nie ma wolności bez solidarności”

4 Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do delegacji Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”*, Rzym, 15 stycznia 1981, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/speeches/1981/january/documents/hf_jp-ii_spe_19810115_solidarnosc.html (21.6.2021).

5 Por. *Ziemio moja, bądź pozdrowiona! III pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Kraków 1987, s. 96–103; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, tłum. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak, Kielce 2005, s. 127–132.

6 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 433–508.

7 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 617–702.

– trzeba teraz zaktualizować. „Nie ma solidarności bez miłości”, bo miłość jest źródłem i istotą solidarności⁸.

Wskazania Jana Pawła II dotyczące idei solidarności współbrzmiały z refleksjami ks. Józefa Tischnera, etyka „Solidarności”, który również uważał solidarność za naturalną potrzebę człowieka i definiował ją słowami św. Pawła: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2)⁹. Podkreślał, że solidarność nie potrzebuje przeciwnika, aby trwać, nie jest przeciw komukolwiek, ale chce budować wspólne dobro ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Wskazywał, że przemoc czy odwet nie tworzą niczego pozytywnego, niszczą zarówno nienawidzonych, jak i nienawidzących. Refleksje krakowskiego filozofa wyrastały z jego bliskiego kontaktu z „Solidarnością”. Wpierw opisywał on rzeczywistość, która wyprzedzała jego myślenie, dopiero w drugiej kolejności formułował jakieś rady, wskazywał drogę, podsuwał rozwiązania¹⁰. „Solidarność” dokonała przewrotu społecznego i politycznego bez przemocy. Była owocem długiego procesu kształtowania się idei solidarności, która utraciła negatywny i antychrześcijański charakter, a w swych najwznioślejszych przejawach wyraziła i urzeczywistniła ideały ewangeliczne.

Termin „solidarność” rozumie się współcześnie jako zaangażowanie na rzecz wspólnych celów, ocenianych jako pozytywne i wartościowe, lecz często zagrożone. Pociąga to za sobą poczucie przynależności do grupy, którą konsolidują te właśnie cele. W naszych czasach nastąpiło przejście od solidarności – pojmowanej jako postawy walki grupy przeciwko komuś innemu – do walki o to, co jest dobrem, co jest szlachetne i sprawiedliwe. W określeniach terminu pomija się negatywny, niemoralny charakter solidarności, obecny w dawniejszych definicjach słownikowych. Nie mówi się o solidarności *wbrew swoim przekonaniom*. Definiuje się ją bowiem w odniesieniu do godności człowieka, a rozumie jako wzajemnie [wzajemne] wspieranie i współdziałanie na rzecz dobra. Odnowienie pojęcia nastąpiło na skutek zaangażowania się na rzecz człowieka w nowym kontekście historycznym. W miejsce walki przeciwko „wszystkim” wkroczyła zasada „wszyscy dla wszystkich”. Solidarność, jeśli wyzwala walkę, jest to walka o człowieka i jego prawdziwy

8 *Bóg jest miłością* (J 4, 16). *VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, red. J. Górny, Olsztyn 1999; P. Kasiłowski, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 9–22.

9 Polskie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, wyd. 4, Poznań 1984.

10 Por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, Kraków 2005, s. 9–138.

postęp. Będąc wolą angażowania się na rzecz dobra wspólnego, wypływa ona z poczucia odpowiedzialności za innych i uznania ich za osoby¹¹.

W odnowionym pojęciu solidarności nie ma miejsca na zło czy przemoc, jest ona skoncentrowana na człowieku i jego rzeczywistym dobru. Pragnie osiągać to dobro i pomagać człowiekowi w atmosferze wzajemnego szacunku, troski i współpracy. Istotnymi elementami solidarności są:

- zaangażowanie na rzecz wspólnego dobra, które bywa zagrożone;
- współodpowiedzialność i współdziałanie;
- łączność ze wspólnotą, odczuwanie przynależności;
- przychodzenie z pomocą potrzebującym.

W naukach społecznych solidarność wyraża różne formy społecznych powiązań: wierność, lojalność, przyjaźń, miłość bliźniego, braterstwo, współuczestnictwo. Natomiast w psychologii określa się tym terminem: łączność, spójność, poczucie przynależności do wspólnoty, dobre relacje, wspólne dążenia¹².

Krótko solidarność można określić w znaczeniu ogólnym jako „wzajemne wspieranie się, współdziałanie, współodpowiedzialność; zgodność z kimś w poglądach, dążeniach, postępowaniu; jednomyślność”, a w znaczeniu prawniczym jest definiowana jako „odpowiedzialność zbiorowa i indywidualna (w określonej grupie osób) za całość wspólnego zobowiązania, mogąca występować zarówno w odniesieniu do dłużników, jak i wierzycieli”¹³.

Solidarność jest bliska sprawiedliwości, miłości bliźniego (*agape*), miłosierdziu, empatii, jest przejawem jednomyślności, zgody, a stoi w opozycji do indywidualizmu, akcentującego przesadnie jednostkę, i do kolektywizmu, stawiającego grupę nad jednostką. Jest postawą etyczną, która wypływa z konkretnej antropologii (kim jest człowiek, co jest dla niego dobrem), i szerzej z nauk szczegółowych, z filozofii i teologii (jak rozumieć rzeczywistość), powinna zatem opierać się na prawdzie i realizować się w wolności. Praktycznie wyraża się w byciu z drugim, staniu po jego stronie, trosce o jego godność, wolność, rozwój. Autentyczna solidarność przyczynia się do umocnienia człowieka i wspólnoty, w której żyje: rodziny, zakładu pracy, miejscowości, narodu, świata, parafii, Kościoła. Zawsze można przyjąć postawę solidarną albo popaść w indywidualizm czy kolektywizm.

11 P. Kasiłowski, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 247.

12 Por. P. Kasiłowski, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 13, 22–23.

13 *Słownik język polskiego*, red. M. Szymczak, t. 3: R–Ż, Warszawa 1981, s. 273.

Realizacja solidarności nie jest wolna od pytań i dylematów: z kim być solidarnym, w czym być solidarnym, jak być solidarnym? Problem może pojawić się w kontekście drobnych gestów (dać nieznanemu człowiekowi jałmużnę czy nie?), a tym bardziej w wielkich sprawach dotyczących dużych grup, świata (jak tworzyć sprawiedliwe systemy społeczne, gospodarcze, polityczne?). Czy tak rozumianą solidarność znajdziemy w Piśmie Świętym? Zajmiemy się tym problemem w kolejnym punkcie.

Solidarna postawa względem Boga i ludzi głównych postaci biblijnych

Chrześcijańscy myśliciele wyprowadzając ideę solidarności z Pisma Świętego, łączą ją z wartościami biblijnymi, widzą w niej realizację ideałów ewangelicznych, odnoszą ją do Chrystusa i do Boga. W kontekście chrześcijańskim solidarność nabiera pełnego blasku. Problem jednak polega na tym, że w Biblii brak terminów *solidarność* i *solidarny* w języku hebrajskim, aramejskim i greckim¹⁴. Z tego powodu niektórzy autorzy negują obecność idei solidarności w Piśmie Świętym. Uważają w ogóle, że termin *solidarność* nie jest w stanie wyrazić relacji i troski Boga i ludzi, o których Biblia opowiada. Należy do nich m.in. Vincent Carraud, który neguje rzeczywistość solidarności nie tylko w Piśmie Świętym, ale także w całej starożytności¹⁵. Wydaje się to jednak niesłuszne, bo solidarność jest czymś naturalnym dla człowieka, można by nawet mówić o jakiejś solidarności w świecie zwierząt. Razem z bliskoznacznymi terminami jest w stanie wyrazić coś ze wzniosłej jedności i współdziałania Boga i ludzi. Większość egzegetów dostrzega tę ideę na kartach Starego i Nowego Testamentu, w postawach i działaniach postaci biblijnych. Zdarza się, że brak terminologii nie oznacza braku idei. Może ona być wyrażona przy pomocy innych terminów, przedstawiona opisowo. Tak jest np. z pojęciem obietnicy. W Starym Testamencie brak tego terminu, ale jest on pełny obietnic, tak że Paweł słusznie może nazwać historię Izraela czasem obietnicy (ἐπαγγελία; Rz 9, 4; Ga 3, 17). Z kolei w pismach Janowych brak terminu διαθήκη (testament, przymierze), co nie znaczy, że to pojęcie jest Janowi nieznane.

14 Por. *Odwrotny indeks Stronga z alfabetyczną listą polskich haseł do słowników Stronga: grecko-polskiego, hebrajsko-polskiego i aramejsko-polskiego*, Warszawa 2018, s. 393 (Prymasowska Seria Biblijna, 46).

15 Por. V. Carraud, *Solidarność czy przejaw ideologii?*, „Communio” 74 (1993) nr 2, s. 3–27.

Słowami wyrażającymi coś z idei solidarności są terminy hebrajskie pochodzące od rdzenia II חבר *hbr* (sprzymierzać się, połączyć, uczynić partnerem, oczarować) i יהד *jhd* (być zjednoczonym, razem, przyłączyć się, skupić)¹⁶ oraz grupy terminów greckich pochodzących od czasownika μετέχω (mieć, brać udział, uczestniczyć w czymś) i rzeczownika κοινωνία (wspólnota, jedność, solidarność, wzajemna więź i oddanie, dar jako wyraz braterstwa)¹⁷. Ideę tę wyrażają także greckie czasowniki poprzedzone przedrostkiem σύν (z, razem z, współ-) oraz zaprzeczone czasowniki wyrażające wstyd (ἐπαισχύνομαι) i wypieranie się (ἀρνέομαι) – nie wstydzic się, nie wypierać się kogoś¹⁸. W naszej prezentacji niewiele wykorzystanych tekstów biblijnych będzie zawierać to słownictwo.

Ideę solidarności w Piśmie Świętym ukażemy na przykładzie wybitnych postaci biblijnych: Mojżesza, Dawida, Pawła i Jezusa. Przypatrzymy się, jakie elementy solidarności są obecne w ich postawach, z kim są solidarni, w jaki sposób ta solidarność się przejawia.

Mojżesz

Mojżesz jest pierwszoplanową postacią w historii Izraela, dał początek narodowi wybranemu, położył podwaliny pod religię jahwistyczną, opartą na przypisywanym mu Pięcioksięgu (Torze). Uratowany od śmierci wychowuje się na dworze faraona, gdzie ma wszystko. Nie zapomina jednak o swoim pochodzeniu, a gdy dorasta, solidaryzuje się z uciemiężonymi rodakami. Widząc Hebrajczyka bitego przez Egipcjanina, staje w jego obronie, zabija oprawcę, a potem chce pogodzić bezskutecznie kłócących się rodaków. Na skutek tych działań musi uciekać z Egiptu i urządza sobie życie u Madianitów (Wj 2). Solidarną postawę Mojżesza wobec swoich rodaków w tym okresie jego życia dobrze wyraził autor Listu do Hebrajczyków (11, 24–26):

Przez wiarę Mojżesz, gdy dorósł, odmówił nazywania się synem córki faraona, wołał raczej cierpieć z ludem Bożym, niż używać przemijających rozkoszy grzechu. Uważał

16 Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, t. 1: א-ב, Warszawa 2008, s. 273–274, 384 (Prymasowska Seria Biblijna, 30).

17 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, wyd. 2, Warszawa 1995, s. 341–342, 392–393 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).

18 Por. P. Kasiłowski, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 23–25.

bowiem za większe bogactwo znoszenie zniewag dla Chrystusa niż wszystkie skarby Egiptu, gdyż patrzył na zapłatę.

Mojżesz zrezygnował z wygodnego życia i kariery na dworze faraona, a przyłączył się do swoich rodaków, aby z nimi współcierpieć (συγκακουχέομαι) i pomóc im wydostać się z sytuacji zniewolenia. Według autora czynił to ze względu na wiarę w Boga i na eschatologiczne dobro, które stanie się ostatecznie dostępne dzięki Chrystusowi¹⁹.

Spokojny tryb życia Mojżesza w ziemi Madianitów przerywa Bóg, który objawia mu się jako Bóg jego ojców: Abrahama, Izaaka i Jakuba. W ten sposób Bóg wyraża solidarność z patriarchami, bo „nie wstydy się (οὐκ ἐπαισχύνομαι) nosić imienia ich Boga” (Hbr 11, 16), ale także z całym swoim ludem cierpiącym w niewoli egipskiej. Nie godzi się na los Izraelitów, nie chce zostawić ich samych. Wskazuje na to imię Boże objawione Mojżeszowi – Jahwe, które trzeba rozumieć egzystencjalnie: Jestem z wami, dla was. Bóg pragnie wyzwolić swój lud, dlatego posyła Mojżesza do Egiptu, aby wyprowadził rodaków z niewoli (Wj 3–4)²⁰.

Mojżesz jest solidarny z Bogiem przez swoją wiarę, posłuszeństwo, respekt, zaufanie, przejęcie Jego myślenia i dążeń. Autor Listu do Hebrajczyków stwierdzi, że w życiu Mojżesza, podobnie jak w historii całego Izraela, wszystko dokonywało się „przez wiarę” (Hbr 11, 23–29). Dlatego – mimo oporów w obliczu tak trudnego zadania – wraca do Egiptu i podejmuje działania zmierzające do uwolnienia rodaków, przezwyciężając wrogość faraona i niechęć, lęk Hebrajczyków. Czasem musi pomagać im wbrew nim samym (Wj 5–13).

Doprowadza do wyjścia Hebrajczyków z domu niewoli i prowadzi ich do Ziemi Obiecanej, wzywając pomocy Boga, zdając się na Jego działanie w trudnych sytuacjach (bariera Morza Czerwonego, brak jedzenia i picia, jadowite węże, wrogie ludy na pustyni i w sąsiedztwie Kanaanu) i podtrzymując rodaków na duchu, aby nie tracili zaufania do Boga i odrzucali pokusę powrotu do Egiptu (Wj 14–17; Lb 11–14; 16; 20–21). Przygotowuje na Synaju lud do zawarcia przymierza z Bogiem i przekazuje mu Jego słowa

19 Por. P. Kasiłowski, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 45–62, 248–249.

20 Por. P. Kasiłowski, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 27–44, 247–248; A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu. Tradycje historyczne*, w: A. Fanuli, J.L. Sicre-Diaz, M. Gilbert, R. Cavado, G. Ravasi, *Duchowość Starego Testamentu*, tłum. M. Pierzchała, Kraków 2002, s. 55–58 (Historia duchowości, 1).

(przykazania etyczne i kultyczne), wzywa go do solidarności z Bogiem, przejęcia Jego optyki (Wj 19–31; 35–40).

W momencie odstępstwa ludu od Boga – czego wyrazem jest złoty cielec pod Synajem (można go rozumieć jako przekroczenie przykazania „Nie będziesz miał obcych bogów poza Mną” lub przykazania „Nie będziesz czynił żadnego wizerunku Boga”) – Mojżesz staje w obronie ludu, aby Bóg go nie wytracił, nie godząc się, by z niego Bóg wyprowadził sobie nowy lud (Wj 32–34).

I jeszcze powiedział Pan do Mojżesza: „Widzę, że lud ten jest ludem o twardym karku. Zostaw Mnie przeto w spokoju, aby rozpalili się gniew mój na nich. Chcę ich wyniszczyć, a ciebie uczynić wielkim ludem”. Mojżesz jednak zaczął usilnie błagać Pana, Boga swego, i mówić: „Dlaczego, Panie, płonie gniew Twój przeciw ludowi Twemu, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej wielką mocą i silną ręką? Czemu to mają mówić Egipcjanie: W złym zamiarze wyprowadził ich, chcąc ich wygubić w górach i wygładzić z powierzchni ziemi? Odwróć zapalczliwość Twego gniewu i zaniechaj zła, jakie chcesz zesłać na Twój lud. Wspomnij na Abrahama, Izaaka i Izraela, Twoje sługi, którym przysiągłeś na samego siebie, mówiąc do nich: «Uczynię potomstwo wasze tak liczne jak gwiazdy niebieskie, i całą ziemię, o której mówiłem, dam waszym potomkom, i posiadą ją na wieki». Wówczas to Pan zaniechał zła, jakie zamierzał zesłać na swój lud (Wj 32, 9–14; por. Lb 14, 11–19).

Na polecenie Boga Mojżesz wymierza karę (także śmierci) Hebrajczykom za kult bożków w Peor, staje więc bardziej po stronie Boga (Lb 25; Pwt 3, 29; 4, 3–4). Sam też zwątpił przy wydobywaniu wody ze skały, za co nie wszedł do Ziemi Obiecanej (Lb 20; 27, 12–14; Pwt 32, 50–52). Te wydarzenia pokazują, że solidarność z Bogiem jest podstawowa, nie można jej zaniechać, aby być solidarnym z ludźmi. Ona gwarantuje, że bycie z ludźmi będzie służyło ich prawdziwemu dobru²¹.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że Mojżesz jest solidarny w pierwszym rzędzie z Bogiem: wypełnia Jego słowo, realizuje Jego plany wobec Hebrajczyków, czasem wbrew nim samym, z narażeniem własnego życia. Jednocześnie jest także solidarny z ludem: dzieli z nim trudny los, mimo że

21 Por. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992 s. 25–43; P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2001, s. 57–86; S. Biel, *Lider. Śladami Mojżesza. Medytacje biblijne*, Kraków 2019; M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 1998; C. M. Martini, *Życie Mojżesza, życie Jezusa, paschalne życie chrześcijanina*, tłum. A. Paciorek, Kraków 1995 (*Duc in Altum – Wyplłyn na Głębię*, 14).

sam mógłby żyć spokojnie, troszczy się o niego, wstawia się za nim u Boga, nie chce zostać tylko sam oszczędzony. Ta dwustronna solidarność rodzi napięcia i problemy. Mojżesz zawsze jest bardziej solidarny z Bogiem, choć czasem „wymusza” na Nim pewne ustępstwa na rzecz ludzi. Solidarność z Bogiem gwarantuje, że solidarność z ludźmi będzie przynosić dla wszystkich dobre owoce.

Dawid

Dawid jest po Mojżeszu drugą ważną osobą w historii Izraela. Pośród królów izraelskich zajmuje pierwsze miejsce, stał się wzorem władcy. Nazwany został „człowiekiem według serca [myśli] Boga”, bo we wszystkim wypełnił wolę Pana – w przeciwieństwie do swego poprzednika na tronie Izraela, czyli Saula (1 Sm 13, 14; Dz 13, 22; por. Ps 78/77, 12). Ufa Bogu, powierza Mu się, dba o należne miejsce dla Niego w życiu swoim i w życiu Izraela, troszczy się o Jego chwałę, rozwija kult, ustanawia śpiewaków, lewitów i kapłanów, tańczy przed arką, nie zważając na negatywną ocenę swej żony Mikal (2 Sm 6, 16–23), pragnie wybudować świątynię. Swoje odniesienie do Boga wyraził bardzo dobrze w psalmach (74 są przypisane jemu) pełnych ufności, wdzięczności, uwielbienia, pokory. Jest solidarny z Bogiem, stara się przyjmować Jego myślenie i dążenie, a jeśli schodzi z Bożych dróg, umie do tego się przyznać, przyjąć korektę i karę Bożą. Słucha proroków: Natana, gdy odwołuje go od budowy świątyni (2 Sm 7), gdy wyrzuca mu grzech cudzołóstwa z Batszebą i zabójstwo jej męża Uriasza (2 Sm 12), gdy trzeba osadzić na tronie Salomona (1 Krl 1) oraz Gada, gdy przychodzi z zapowiedzią kary Bożej z powodu spisu ludności, który mógł być rozumiany jako wejście w kompetencje Boga lub jako oznaka zapędów absolutystycznych (2 Sm 24). Akceptuje śmierć syna Batszeby niedługo po jego urodzeniu, rewoltę Absaloma, zarazę. Nie podniósł ręki na Saula, który czyhał na jego życie, ze względu na to, że jako król Izraela był pomazańcem Pana. Relacja z Bogiem jest dla Dawida najważniejsza, król w pełni solidaryzuje się z Bogiem. Świadczą o tym rady, jakich udzielił Salomonowi przed swoją śmiercią:

Ja wyruszam w drogę *przeznaczoną ludziom na całej ziemi*. Ty zaś bądź mocny i okaż się mężem! Będziesz strzegł zarządzeń Pana, Boga twego, aby iść za Jego wskazaniem, przestrzegać Jego praw, poleceń i nakazów, jak napisano w Prawie Mojżesza, aby ci się powiodło wszystko, co zamierzysz, i wszystko, czym się zajmiesz (1 Krl 2, 2–3).

Głosząc pochwałę ojców, autor Księgi Syracha – w II wieku przed Chrystusem – podsumowuje odniesienie Dawida do Boga w następujących słowach:

Każdym swym czynem oddał chwałę
Świątemu i Najwyższemu; słowami uwielbienia
z całego serca swego śpiewał hymny
i umiłował Tego, który go stworzył.
Postawił przed ołtarzem śpiewających psalmy
i mile płynął dźwięk ich głosów;
świętom nadał przepych
i upiększył doskonale uroczystości,
aby wychwalano święte imię Pana
i by przybytek już od rana rozbrzmiewał echem.
Pan darował mu grzechy,
moc jego podniósł na wieki,
zawarł z nim przymierze królewskie
i dał tron chwały w Izraelu (Syr 47, 8–11).

Dawid był także solidarny z ludźmi. Najpierw w kręgu domu rodzinnego w Betlejem, gdzie podejmował odpowiedzialnie troskę o trzody, pasąc je i broniąc przed dzikim zwierzęciem, choć pewnie zdarzały się nieporozumienia czy rywalizacje (1 Sm 17, 28). Potem we własnej rodzinie, w której przeżył wiele nieszczęść: problemy z żoną Mikal, córką Saula, a wśród dzieci gwałt, zabójstwo, rewolta i rywalizacja o tron. Można powiedzieć, że Dawid nie był najlepszym ojcem, być może z powodu licznych obowiązków państwowych, ale potrafił być solidarny nawet z Absalomem, który zabił brata i doprowadził do wojny domowej w Izraelu, wskutek czego Dawid musiał uciekać z Jerozolimy. Wieść o śmierci syna w tej wojnie dotknęła go bardzo, wolałby sam umrzeć.

Król zadrżał. Udał się do górnego pomieszczenia bramy i płakał. Chodząc tak mówił: „Synu mój, Absalomie! Absalomie, synu mój, synu mój! Kto by dał, bym ja umarł zamiast ciebie? Absalomie, mój synu, mój synu!” (2 Sm 19, 1).

Jego solidarność w obrębie szerszych grup i całego narodu jest również mocna. Jest lojalny wobec swych towarzyszy, z którymi ucieka przed Saulem,

troszczy się o ich bezpieczeństwo i pożywienie. Umie dotrzymać danego słowa. Prześladowany przez Saula nie staje w walce przeciw swojemu narodowi po stronie Moabitów czy Filistynów, u których znalazł schronienie. Gdy Saul i jego synowie giną w walce przeciw Filistynom na górach Gilboa, oplakuje ich śmierć. Solidarność ze swym ludem najbardziej chyba widać w czasie zarazy, która pustoszyła kraj po przeprowadzeniu spisu na polecenie Dawida. Cała winę bierze na siebie i gotów przyjąć chorobę na siebie i swoich bliskich, byleby ludność ocalała²².

Dawid widząc, że Anioł zabija lud, wołał do Pana: „To ja zgrzeszyłem, to ja zawiniłem, a te owce cóż uczyniły? Niech Twoja ręka obróci się raczej na mnie i na dom mego ojca!” (2 Sm 24, 17).

Dla dobra swoich bliskich czy rodaków Dawid podejmował współpracę z obcymi: z Moabitami i Filistynami, gdy szukał schronienia przed Saulem, z Fenicjanami, gdy budował pałac w Jerozolimie i gromadził materiały na budowę świątyni. Dla wrogów zewnętrznych, którzy zagrażali Izraelowi, potrafił być okrutny, wrogów wewnętrznych, którzy mu się sprzeciwiali, potrafił choć chwilowo oszczędzić, być może z powodu kalkulacji swoich sił i możliwości. Na tle ówczesnych władców w Izraelu i w krajach ościennych jawi się dość pozytywnie²³.

Również Dawid jest solidarny z Bogiem i z ludźmi. Relacja z Bogiem jest dla niego najważniejsza, ona wyznacza kształt i zabezpiecza relacje z ludźmi. Nie był człowiekiem bezgrzesznym, ale umiał uznać swe błędy i je naprawić. Dlatego odegrał ważną rolę w historii Izraela, stał się wzorem władcy i spadkobiercą obietnicy mesjańskiej. Bóg nie działa wprost, ale posługuje się ludźmi, potrzebuje ludzi, przez których będzie obecny w świecie, czeka na solidarność człowieka. Znalazł ją na pewno w Dawidzie, podobnie jak znaleźli ją ludzie, wśród których i z którymi król żył.

22 Por. A. Schenker, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24*, Freiburg, Schweiz–Göttingen 1982 (Orbis Biblicus et Orientalis, 42).

23 Por. A. J. Palla, *Królestwo Saula, Dawida i Salomona w świetle źródeł biblijnych i pozabiblijnych oraz danych archeologicznych*, Warszawa 2017 (Sekrety Biblii); W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 69–81; P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, dz. cyt., s. 119–136; B. Costacurta, *Król Dawid*, tłum. D. Piekarczyk, Kraków [2007] (Biblioteka Centrum Formacji Duchowej. Duchowość biblijna); S. Biel, *Dawid. Medytacje biblijne*, Kraków 2018; C. M. Martini, *Dawid grzesznik i człowiek wiary*, tłum. J. Oleksy, Kraków 1998 (*Duc in Altum – Wypływ na Głębie*, 14); S. L. McKenzie, *Dawid, król Izraela*, tłum. M. Fafiński, Poznań 2014.

Paweł

Paweł, gorliwy wyznawca judaizmu, szukał Boga, służył Mu z całych sił i broń, prześladowając chrześcijan. Gdy Chrystus mu się objawił i powołał go na apostoła, przyłgął całkowicie do Niego. „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1, 21). Właściwie to już nie żył on, ale Chrystus w nim. „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Paweł stara się służyć Chrystusowi, głosić Go i bronić. Przyjmuje Ewangelię Chrystusa, czyni ją swoją i głosi ją niestrudzenie wszystkim, w porę i nie w porę, broniąc jej przed wypaczeniami, bo nie ma innej Ewangelii (Ga 1, 6–9). Głoszenie Ewangelii zbawienia uważa za swój pierwszy obowiązek. „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16). Wszystko czyni dla niej, by mieć w niej swój udział (1 Kor 9, 23). Paweł całkowicie solidaryzuje się z Chrystusem, utożsamia się z Nim, przejmuje Jego myślenie i dążenie, współpracuje z Nim we wszystkim.

Mimo że Paweł przyjął Chrystusa, pozostaje jednak solidarny ze swymi rodakami i pragnie dla nich zbawienia do tego stopnia, że gotów być odłączony od Chrystusa. Przy jego więzi z Chrystusem wydaje się to niewyobrażalne, ale pokazuje jego ogromne zaangażowanie w los rodaków.

Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Świętym, że w sercu swoim odczuwam wielki smutek i nieprzerwany ból. Wolałbym bowiem sam być pod klątwą *odłączony* od Chrystusa dla *zbawienia* braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami (Rz 9, 1–5).

Broniąc Ewangelii, nie oskarża Żydów, ale ciągle żywi nadzieję na ich zbawienie (Rz 9–11).

Po trzech dniach poprosił do siebie najznakomitszych Żydów. A kiedy się zeszli, mówił do nich: Nie uczyniłem, bracia, nic przeciwko narodowi lub zwyczajom ojcystym, a jednak wydany zostałem jako więzien w ręce Rzymian, którzy po rozpatrzeniu sprawy chcieli mnie wypuścić, dlatego że nie popełniłem nic zasługującego na śmierć. Ponieważ jednak Żydzi sprzeciwiali się temu, musiałem odwołać się do Cezara – bynajmniej nie w zamiarze oskarżenia w czymkolwiek mojego narodu. Dlatego też zaprosiłem was, aby się z wami zobaczyć i rozmówić, bo dla nadziei Izraela dźwigam te kajdany (Dz 28, 17–20).

Staje się wszystkim dla wszystkich, aby pozyskać choć niektórych dla Ewangelii, wykazując przy tym samym daleko posuniętą solidarność z Izraelitami i poganami. Stara się ich zrozumieć i upodobnić się do nich na tyle, na ile to możliwe, jeśli tylko nie stoi to w sprzeczności z Chrystusem.

Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam. Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów. Dla tych, co są pod Prawem, byłem jak ten, który jest pod Prawem – choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem – by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem. Dla nie podlegających Prawu byłem jak nie podlegający Prawu – nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu – by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem. Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych (1 Kor 9, 19–22).

Dzieli się nie tylko Ewangelią, lecz samym sobą, bo ma nie tylko wspólny interes z ludźmi, ale pragnie nawiązać z nimi głębokie relacje przyjaźni i miłości, wchodząc w rolę ojca (1 Kor 4, 15) i matki (1 Tes 2, 7).

Będąc tak pełni życzliwości dla was, chcieliśmy wam dać nie tylko naukę Bożą, lecz nadto dusze nasze, tak bowiem staliście się nam drogą (1 Tes 2, 8).

Troszczy się nieustannie o wszystkie wspólnoty chrześcijańskie, nie tylko te założone przez siebie, ale także przez innych apostołów. Przeżywa z nimi trudności, zabiega dla nich o dobra – przede wszystkim duchowe, ale też i materialne. Utrzymuje się z pracy własnych rąk, aby nie być ciężarem dla wspólnot (1 Tes 2, 9), w Jerozolimie organizuje składkę na rzecz chrześcijan dotkniętych klęską głodu z powodu suszy (1 Kor 16, 2; 2 Kor 8–9).

Niestrudzenie głosi Żydom i poganom Ewangelię, narażając życie, ale jeśli jej nie przyjmują lub ją wypaczają, odchodzi. Solidarność z Chrystusem jest dla niego ważniejsza niż solidarność z ludźmi. Chce jednoczyć się z ludźmi, tworzyć wspólnotę, Kościoł, na fundamencie Chrystusa i Jego Ewangelii. Nie chce budować na innym fundamencie, gromadzić ludzi wokół innych wartości²⁴.

24 Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001; W. Chrostowski, *Między synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków–Ząbki 2015; S. Wronka, *Stosunek św. Pawła do niechrześcijan*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 6 (2009), s. 311–323; R. Penna, *Św. Paweł z Tarsu*, tłum. B. A. Gancarz, Kraków 2008.

A zatem teraz: czy zabiegam o względy ludzi, czy raczej Boga? Czy ludziom staram się przypodobać? Gdybym jeszcze teraz ludziom chciał się przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa. Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim. Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus (Ga 1, 10–12).

Paweł jest rzeczywiście solidarny z Bogiem, Chrystusem, z którym chce stanowić jedno, i z ludźmi: Żydami i poganami, wszystkimi. Na wszystkich mu zależy, do wszystkich chce dotrzeć z Ewangelią zbawienia. Uważa ją za najwyższe dobro i wokół niej tylko chce jednoczyć ludzi. Zachowuje się wobec nich jak ojciec czy matka, daje siebie, nie tylko Ewangelię. Jego postawa stanowi przykład całkowitej solidarności z Chrystusem i ludźmi.

Jezus

Jezus Chrystus, Boży Syn i Syn człowieczy, stanowi szczyt solidarności z Bogiem i każdym człowiekiem. Wcielenie Syna Bożego jest wyrazem tej podwójnej solidarności. W pierwszym rzędzie jest On solidarny z Ojcem (Abba), stanowi z Nim jedno (J 10, 30). Pozostaje z Nim zjednoczony przez modlitwę, broni Jego chwały, pełni Jego wolę, która jest Jego pokarmem (J 4, 34), choć w Getsemani przychodzi Mu to z największym trudem (Łk 22, 42–44). Jezus jest ściśle związany z Ojcem, ma tę samą naturę, to samo myślenie i te same dążenia.

Jednocześnie pozostaje solidarny z każdym człowiekiem też na płaszczyźnie natury, bo stał się człowiekiem (J 1, 14), uczestniczy (μετέχω) w ciele i krwi, czyli w człowieczeństwie, pochodzi z tego samego źródła, upodobnił się (ὁμοιόω) pod każdym względem do swych braci – z wyjątkiem grzechu – został również doświadczony cierpieniem i śmiercią. Wszystko po to, aby jako miłosierny i wierny arcykapłan mógł współczuć (συμπαθέω) i przyjść z pomocą braciom poddanym słabościom i próbom, przez śmierć i zmartwychwstanie pokonać diabła, uświęcić braci i doprowadzić ich do chwały (Hbr 2, 5–18; 4, 15). Chrystus przyjął naszą kondycję, aby dać nam udział w swojej kondycji. Oznacza to solidarność sięgającą najgłębszych pokładów i jednoczącą nas z Nim możliwie najściślej²⁵.

25 Por. P. Kasiłowski, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 63–128, 249–251.

Zwieńczeniem solidarności Jezusa z nami jest oddanie przez Niego życia za wszystkich, przyjaciół i nieprzyjaciół (J 15, 13; Rz 5, 6–10; 2 Kor 5, 14–15), wzięcie na siebie grzechów i ich konsekwencji, podzielenie się swoim życiem i chwałą. Chrystus umarł za wszystkich, ale skorzystanie z łaski płynącej z Jego śmierci i zmartwychwstania wymaga otwarcia, przyjęcia jej ze strony człowieka. Zbawienie nie jest bowiem jakąś rzeczą, którą można komuś zostawić, ale polega na relacji z Bogiem i z drugimi, która wymaga zaangażowania obu stron.

Tę solidarność z człowiekiem Jezus wyraża w czasie publicznej działalności w Izraelu za pomocą słowa niosącego prawdę, przenikniętego miłością oraz czynem wychodzącym naprzeciw ludzkim potrzebom: rozmnożenie chleba, uciszenie burzy, uzdrowienia, wskrzeszenia. Zwraca się przede wszystkim do słabych, chorych, zepchniętych na margines. Żal mu ludzi zmęczonych i zdezorientowanych (Mt 15, 32). Dostrzega konkretne potrzeby, choćby tę, że wskrzeszonej dziewczynce trzeba dać jeść (Mk 5, 43). Jezus utożsamia się z każdym najmniejszym – „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” – i wzywa do udzielenia konkretnej pomocy ludziom głodnym, spragnionym, przybyszom, nagim, chorym, uwięzionym (Mt 25, 31–46). Solidarność z potrzebującymi będzie jednym z kryteriów na sądzie ostatecznym. Brak świadectwa złożonego Chrystusowi może także wykluczyć z królestwa Bożego (Mt 10, 32–33). Chrystus utożsamia się także z dzieckiem i swoim wysłannikiem. Przyjmując ich, przyjmujemy Chrystusa i Ojca (Mt 10, 40; Mk 9, 37; J 13, 20). Solidarność Jezusa sięga bardzo daleko, dotyka głębi człowieka i jednoczy go ściśle z Panem.

Jezus pragnie prawdziwego dobra dla człowieka, nim chce go obdarować, stawia wysokie wymagania, ale jeśli ktoś widzi inaczej swoje dobro, nie chce go przyjąć, Jezus nie zatrzymuje go na siłę. Nawet apostołom zostawia wolną rękę: „Czyż i wy chcecie odejść?” (J 6, 67)²⁶.

Jezus jest solidarny z Bogiem i z ludźmi w najwyższym stopniu. Z Ojcem stanowi jedno, pełnienie woli Ojca jest Jego pokarmem. Relacja z Nim dotyka głębi naszych serc i podstawowych kwestii naszego życia. Dzieli z nami nasz los, aby dać nam udział w swoim życiu. On nadaje pełnię pojęciu

²⁶ J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997 (Teologia Żywa); A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015; A. Paciorek, *Kim On jest? Pytania o Jezusa z Nazaretu*, Częstochowa 2013; F. Armellini, G. Moretti, *Jego twarz i słowa były ludzkie. Portret Jezusa*, tłum. T. Truś, Lublin 1999.

solidarności, uczy nas i umożliwia nam taką solidarność ze sobą, z Bogiem i z innymi.

Podsumowanie

Pojęcie solidarności jest ważne i niesie w sobie bogatą treść. Wykryształowało się stosunkowo późno – chociaż postawa solidarności była zawsze obecna, bo wypływa ze społecznej natury człowieka, który potrzebuje wspólnoty. Solidarność to wzajemne wspieranie się, działanie na rzecz wspólnego dobra, uzgadnianie dążeń, budowanie wspólnoty. Bliskie jej są sprawiedliwość, miłość społeczna, współodpowiedzialność, współczucie, współpraca. Wspólne myślenie i dochodzenie do pozytywnych celów stanowi ogromną siłę, o czym świadczy ruch „Solidarność”, który bez przemocy doprowadził do radykalnych zmian w Polsce, w Europie i w świecie.

W Piśmie Świętym brak terminologii oznaczającej solidarność, jednak bez wątplenia rzeczywistość ta jest w nim obecna. Przede wszystkim Bóg jawi się jako osoba solidarna wobec człowieka. Interesuje się jego losem, wchodzi z nim w kontakt, współdziała dla jego dobra. Bóg wymaga od człowieka solidarności względem siebie i bliźnich, zwłaszcza wobec potrzebujących, jak choćby sierot, wdów i przybyszów.

W postawach wybitnych osób: Mojżesza, Dawida, Pawła i Jezusa widać wyraźnie postawę solidarności. Odnosi się ona przede wszystkim do Boga, w którym te osoby szukają wsparcia, jedności, współpracy, chcą osiągnąć najwyższe dobra. Bóg z kolei chce poprzez nie być obecny i działać w świecie. Zjednoczenie i współdziałanie tych osób – zwłaszcza Jezusa – z Bogiem osiąga niezwykłą intensywność.

Postaci te są solidarne także z ludźmi. Czują się za nich odpowiedzialne, podejmują działania dla ich dobra, wspierają w różnych potrzebach, gromadzą wokół pozytywnych celów, budują wspólnoty. Ma to ogromne znaczenie dla życia jednostek i społeczności, łatwiej im przewycięzać trudności i pomnażać dobra.

Solidarność zostaje w Biblii oczyszczona i podniesiona na wyższy poziom. Chodzi tu bowiem o relacje z Bogiem i o dobra duchowe. Zjednoczenie i współdziałanie Boga z ludźmi i ludzi pomiędzy sobą osiągają poziom trudno dostępny w codziennym życiu. Niektórym wydaje się, że termin *solidarność* nie jest nawet w stanie oddać tak wzniosłej rzeczywistości.

Czasem powstaje napięcie pomiędzy solidarnością względem Boga a solidarnością względem człowieka. Omawiane postaci ukazują, że solidarność względem Boga jest podstawowa, stanowi bazę i kryterium dla solidarności względem ludzi, zabezpiecza ją przed spłyceniem i wypaczeniami. Zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że ludzie będą się jednoczyć dla złych celów lub dążyć do osiągnięcia dobra przy pomocy niegodziwych środków.

Omawiane postaci są dla nas inspiracją, zobowiązaniem, pomocą do przezwyciężania postaw indywidualistycznych i egoistycznych, jak również do życia w solidarności z Bogiem i z bliźnimi. Wzywają do konkretnej pomocy ludziom w potrzebie. Trzeba pamiętać, że korzystają wtedy obie strony. Człowiek solidarny staje się dojrzały, wielki, bo nie myśli tylko o sobie (miłość do siebie), ale także o drugich (miłość do bliźniego), dzięki czemu otwiera się na całą rzeczywistość (miłość do Boga Stwórcy wszystkiego i Zbawcy). Taki człowiek pomaga innym stawać się dojrzałym i tworzy solidarną wspólnotę – zbudowaną w sposób wolny na prawdzie, sprawiedliwości, miłości.

Nie można przy tym zapominać o zdrowej miłości do siebie. Trzeba uważać, aby nie być solidarnym w złym, aby nie pomagać drugiemu w taki sposób, że pogrąża się w bierności i wykorzystuje innych, żyje na ich koszt. Mamy pomagać innym w taki sposób, żeby przynosiło im to prawdziwe dobro, czyniło ich ludźmi dojrzałymi, twórczymi, odpowiedzialnymi. Nie możemy działać i żyć za drugich, ale mamy tylko pomagać im, żeby działali i żyli samodzielnie, mądrze i święcie.

Bibliografia

- Armellini F., Moretti G., *Jego twarz i słowa były ludzkie. Portret Jezusa*, tłum. T. Truś, Lublin 1999.
- Beauchamp P., *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2001.
- Biel S., *Dawid. Medytacje biblijne*, Kraków 2018.
- Biel S., *Lider. Śladami Mojżesza. Medytacje biblijne*, Kraków 2019.
- Bóg jest miłością (J 4, 16). VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Olsztyn 1999.
- Buber M., *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 1998.
- Buda S., „Jeden drugiego brzemiona noście” – solidarność, współodpowiedzialność, miłość, „Konińskie Studia Społeczno-Ekonomiczne” 3 (2017) nr 2, s. 113–127.
- Carraud V., *Solidarność czy przejaw ideologii?*, „Communio” 74 (1993) nr 2, s. 3–27.
- Chrostowski W., *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992.
- Chrostowski W., *Między synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków–Ząbki 2015.

- Costacurta B., *Król Dawid*, tłum. D. Piekarz, Kraków 2007 (Biblioteka Centrum Formacji Duchowej. Duchowość biblijna).
- Czajkowski M., *Solidarność Boga z nami (Mk 1, 4–14)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12 (1974) nr 1, s. 201–209.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997 (Teologia Żywa).
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.
- Hałas S., *Dlaczego określenia „solidarność” nie ma w Piśmie Świętym? Historyczna ewolucja ważnego pojęcia*, „Roczniki Teologii Moralnej” 4 (2012) nr 59, s. 5–18.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 617–702.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 433–508.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do delegacji Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”*, Rzym, 15 stycznia 1981, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/speeches/1981/january/documents/hf_jp-ii_spe_19810115_solidarnosc.html. (21.6.2021).
- Kasiłowski P., *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, Warszawa 2002 (Seria Bobolanum).
- Martini C. M., *Dawid grzesznik i człowiek wiary*, tłum. J. Oleksy, Kraków 1998 (*Duc in Altum* – Wypłyn na Głębię, 14).
- Martini C. M., *Życie Mojżesza, życie Jezusa, paschalne życie chrześcijanina*, tłum. A. Paciorek, Kraków 1995 (*Duc in Altum* – Wypłyn na Głębię, 14).
- McKenzie S. L., *Dawid, król Izraela*, tłum. M. Fafiński, Poznań 2014.
- Odwrotny indeks Stronga z alfabetyczną listą polskich haseł do słowników Stronga: grecko-polskiego, hebrajsko-polskiego i aramejsko-polskiego*, Warszawa 2018 (Prymasowska Seria Biblijna, 46).
- Paciorek A., *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015.
- Paciorek A., *Kim On jest? Pytania o Jezusa z Nazaretu*, Częstochowa 2013.
- Palla A. J., *Królestwo Saula, Dawida i Salomona w świetle źródeł biblijnych i pozabiblijnych oraz danych archeologicznych*, Warszawa 2017 (Sekrety Biblii).
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, tłum. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak, Kielce 2005.
- Penna R., *Św. Paweł z Tarsu*, tłum. B. A. Gancarz, Kraków 2008.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 4, Poznań 1984.

- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, wyd. 2, Warszawa 1995 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).
- Robert P., *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, wyd. 2, Paris 1967.
- Salij J., *O solidarności trochę teologicznie*, „Znak” 52 (2000) nr 8, s. 35–50.
- Schenker A., *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24*, Freiburg, Schweiz–Göttingen 1982 (Orbis Biblicus et Orientalis, 42).
- Słownik język polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1–3, Warszawa 1978, 1979, 1981.
- Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, t. 1–2, Warszawa 2001, 2003.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Nowe tłumaczenie, Poznań 2002.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, wyd. 2 rozszerzone, Kraków 2005.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, t. 1–2, tłum. K. Madaj i inni, Warszawa 2008 (Prymasowska Seria Biblijna, 30).
- Wronka S., *Stosunek św. Pawła do niechrześcijan*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 6 (2009), s. 311–323.
- Ziemio moja, bądź pozdrowiona! III pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Kraków 1987.

Abstrakt

Solidarność w życiu Mojżesza, Dawida, Pawła i Jezusa


Autor prezentuje najpierw pojęcie solidarności, jego etymologię, znaczenie i ewolucję. Obecnie solidarność ma charakter pozytywny, polega na współpracy w dążeniu do dobra wspólnego i skupia ludzi wokół tego dobra, jak to można było widzieć na przykładzie ruchu „Solidarność”. Następnie autor przechodzi do idei solidarności w Biblii, którą jest tam obecna, mimo że brak odpowiednich terminów w języku hebrajskim i greckim. Solidarność jest dobrze widoczna w postawach wybitnych postaci: Mojżesza, Dawida, Pawła i Jezusa. Osoby te są solidarne najpierw z Bogiem, odpowiadając na Jego zaangażowanie i troskę o dobro człowieka przez wiarę, przyjęcie Jego słowa, współpracę i pozostawanie w relacji z Nim. W drugiej kolejności są też solidarne z ludźmi, dostrzegają ich potrzeby, wspólnie zabiegają o ich dobro, budują wspólnoty. Ich solidarność nabiera głębi i intensywności,

a w Jezusie osiąga szczyty jedności i współuczestnictwa w najwyższych dobrach. Solidarność z Bogiem jest dla tych osób podstawą, stanowi bazę i kryterium dla solidarności z ludźmi. Postawa omawianych postaci jest pouczająca i wzorcowa, możemy od nich czerpać inspiracje i motywacje do urzeczywistniania dobra we wspólnocie z Bogiem i bliźnimi.

Słowa kluczowe

solidarność, Bóg, Jezus, człowiek, Mojżesz, Dawid, Paweł apostoł

Robert Żarnowski

 <https://orcid.org/0000-0002-2773-208X>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Solidarność Jezusa z wykluczonymi

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.17>

W Piśmie Świętym brak jest terminu, który można by przetłumaczyć jako *solidarność*. Wyrazu tego nie ma ani w polskich, ani w żadnych innych tłumaczeniach Biblii. Nie znaczy to jednak, że postawy tej nie możemy w Słowie Bożym odnaleźć. Czytając Ewangelię, trafiamy na wydarzenia i spotkania nietypowe, wymykające się zwyczajom i konwenansom epoki i kultury, w której żył Jezus. On sam praktykuje solidarność – pokazuje to Jego stosunek od osób wykluczonych przez społeczeństwo. Szczególnie widać to w spotkaniach z celnikami, cudzołożnicami, prostytutkami, trędowatymi. Grupy te były wykluczone z życia społecznego z różnych powodów. Jak się okazuje, Jezus nie tylko nie stosuje się do utartych schematów postępowania z takimi ludźmi, ale wręcz odwraca je, okazując tym ludziom zainteresowanie i miłość. Staje w opozycji do postawy prezentowanej przez większą część społeczeństwa i jego elity, dając jednocześnie swoim uczniom czytelny przykład i wzór do naśladowania. Prowokuje otoczenie do myślenia i sprzeciwia się potępianiu ludzi z powodu popełnionych przez nich błędów. Spróbujemy przyjrzeć się tym trzem grupom. Najpierw ustalimy, dlaczego spotykało ich wykluczenie, dlaczego społeczeństwo ich odrzucało, a następnie, jak podchodzi do nich Jezus i dlaczego jest to podejście zupełnie nowatorskie.

Celnicy

Pierwszą grupą spotykającą się z wykluczeniem społecznym byli celnicy, poborcy podatkowi. Termin *τελώνης* występuje tylko w Ewangeliach synoptycznych, w sumie 21 razy. Raz pojawia się termin *ἀρχιτελώνης*, określający Zacheusza jako „zwierzchnika celników”. Ewangelia według św. Jana zupełnie pomija relacje Jezusa z celnikami.

Dlaczego celnicy byli wykluczeni?

W czasach Jezusa poborca podatkowy, celnik, był zawodem najbardziej znie-nawidzonym przez społeczeństwo¹. Uważano ich bowiem za zdrajców, kolarborantów, współpracowników okupacyjnej administracji rzymskiej, złodziei, oszustów, wręcz szantażystów². Wystarczy wspomnieć, że Prawo żydowskie rozpatrywało nieczystość celników i złodziei praktycznie w identyczny sposób. Uważano, że wykonują swój zawód w sprzeczności z przykazaniami Bożymi i zasadami Prawa. Pobożni Żydzi dyskutowali często na przykład, na ile dom staje się nieczysty po wizycie poborcy podatkowego³.

Wynikało to przede wszystkim ze sposobu ich pracy – nie mieli ustalonych, stałych stawek podatkowych, a to sprzyjało wyłudzeniom (zob. Łk 3, 13)⁴. Wykluczenie celników dotyczyło także poziomu religijnego – z powodu swojej pracy stawali się nieczyści rytualnie. Celnicy mieli bliski kontakt z poganami, posługiwali się monetami z wizerunkiem cezara. Nieuczciwość celników polegała czasem również na wielokrotnym pobieraniu podatku od tych samych osób na podstawie fałszywych oskarżeń, a także na nielegalnym podawaniu się za celnika w celu wzbogacenia się⁵. Społeczeństwo nienawidziło więc celników, traktowało ich podobnie jak hazardystów czy lichwiarzy. Bardzo często cło, które rolnicy i rzemieślnicy musieli zapłacić za przewóz towarów na rynek poza swoim okręgiem administracyjnym, przekraczało rzeczywistą wartość towaru⁶. Negatywna opinia przechodziła także na całą rodzinę celnika, która w oczywisty sposób korzystała z jego nieuczciwości. Z drugiej strony należy też zauważyć, że bez wątpienia w Palestynie działali też uczciwi celnicy, którzy zdobyli szacunek społeczeństwa, na przykład wspominany przez Józefa Flawiusza celnik o imieniu Jan⁷.

1 M. Healy, *Ewangelia według św. Marka. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2020, s. 41.

2 W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Luke*, Grand Rapids 1978, s. 855 (New Testament Commentary, 11).

3 O. Michel, „τελώνης”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, G. Friedrich, G. Bromiley, Grand Rapids 1964 (dalej: TDNT).

4 Jan Chrzciciel nakazuje przychodzącym do niego celnikom, by „nie pobierali nic więcej ponad to, co im wyznaczono”. Por. O. Michel, „τελώνης”, w: TDNT.

5 O. Michel, „τελώνης”, w: TDNT.

6 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011, s. 304 (Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament III/1).

7 „Otóż zamieszkali w Cezarei Żydzi mieli synagogę wzniesioną w bezpośrednim sąsiedztwie gruntu, którego właścicielem był Grek osiadły w tym mieście. Kilkakrotnie starali się wykupić plac, oferując zań cenę wielokrotnie przewyższającą jego prawdziwą wartość. Właściciel jednak pozostał głuchy

Jezus i celnicy

Stosunek Jezusa do celników dobrze pokazują dwa ewangeliczne wydarzenia – powołanie celnika imieniem Mateusz/Lewi na apostoła (Mt 9, 9–13 i par.) oraz spotkanie ze zwierzchnikiem celników w Jerychu o imieniu Zacheusz (Łk 19, 1–10).

Zacheusz (Łk 19, 1–10)

Opowiadanie o Zacheuszu jest dość znane, mimo że występuje tylko w Ewangelii według świętego Łukasza. Zwierzchnik celników w Jerychu bardzo chciał zobaczyć Jezusa, który miał przybyć do miasta, ale z powodu sporego tłumu i niskiego wzrostu wydawało się to niemożliwe. Wspiął się więc na drzewo – sykomorę. Jezus zauważył go i zaproponował złożenie wizyty w jego domu, co poskutkowało nawróceniem Zacheusza. Co ciekawe, imię Zacheusz pojawia się wcześniej w Piśmie Świętym – nosi je jeden z oficerów w armii Machabeuszy (zob. 2 Mch 10, 19). Samo znaczenie imienia też jest wymowne – Zacheusz to po hebrajsku „czysty”, „niewinny”⁸. W kontekście historii Zacheusza, który określany jest jako „grzesznik” (por. Łk 19, 7) jest to szczególnie uderzające.

W historii Zacheusza warto zwrócić uwagę na fakt, że pośród całego tłumu, który jest świadkiem przybycia Jezusa, On zwraca się wprost jedynie do Zacheusza. Jest on w Ewangelii nazwany „zwierzchnikiem celników” w Jerychu, a jako taki otrzymywał część dochodów podatkowych z całego rejonu⁹. Jest więc postacią prominentną, zapewne niezwykle bogatą i przez to bardziej pogardzaną i znieawidzoną¹⁰. Widać to dobrze w reakcji tłumu na zainteresowanie Jezusa Zacheuszem: „Widząc to, szemrali: «Do grzesznika poszedł w gościnę»” (Łk 19, 7).

na ich prośby i jeszcze, jakby na urągowisko, zabudował go wznosząc tam warsztat, a Żydom pozostawił tylko wąziutkie i w ogóle bardzo niewygodne przejście. Z początku przybiegli pewni młodzi zapaleńcy i starali się przeszkodzić wznoszeniu tego zabudowania. Lecz gdy Florus przeciwstawił się temu gwałtowi, przedniejsi Żydzi, nie widząc innego wyjścia, **ofiarowali mu wraz z Janem Celnikiem osiem talentów srebra**, żeby nakazał wstrzymanie tej budowy. Florus, któremu chodziło tylko o łapówkę, przyrzekł, że spełni wszystko podług ich życzenia, lecz po otrzymaniu jej natychmiast udał się z Cezarei do Sebaste i pozostawił zatarg własnemu biegowi, jakby sprzedając Żydom zgodę na rozstrzygnięcie sprawy przy pomocy oręża”. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 2, s. 285–288.

8 𐤆𐤀, w: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. W. Baumgartner, L. Koehler, New York 1999.

9 A. Trites, *The Gospel of Luke*, Carol Stream 2006, s. 252 (Cornerstone Biblical Commentary, 12).

10 W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Luke*, dz. cyt., s. 855.

Dziwić też może przesadna wręcz oferta zadośćuczynienia przez Zacheusza za swoje przewinienia. Być może jest to dowód na jego wcześniejszą ponadprzeciętną nieuczciwość¹¹. Zgodnie z Prawem, nawrócenie celnika było niezwykle trudne do przeprowadzenia. Musiał oddać wszystko, co bezprawnie przywłaszczył, a dodatkowo jeszcze dołożyć 1/5 zabranych dóbr. Z racji faktu, że nieuczciwi celnicy szkodzili wielu osobom i nie zawsze wszystkich znali, takie zadośćuczynienie uchodziło za niezwykle trudne. Dla ułatwienia ustalono wreszcie, że powinni oni dokonywać restytucji osobom sobie znanym, a resztę nieuczciwie zdobytego majątku przeznaczać na dobro wspólne¹². Zacheusz chce połowę majątku przekazać ubogim, a zagarnięty nieuczciwie majątek zwrócić aż poczwórnie – zamiast 120% kwoty do zwrotu mamy więc aż 400% (por. Łk 19, 8).

Zainteresowanie Jezusa okazane Zacheuszowi, sprzeciwiające się w oczywisty sposób powszechnie panującym konwenansom, przynosi zupełnie nieoczekiwany skutek. Chrystus ignoruje opinię otaczającego go tłumu, zwraca się do zwierzchnika celników po imieniu i odwiedza go w jego domu. Jednoznacznie wyraża więc akceptację dla jego osoby i przyjmuje obietnicę ponadprzeciętnego zadośćuczynienia za popełnione winy.

Powołanie Mateusza (Mt 9, 9–13 i par.)

Drugim wydarzeniem dobrze charakteryzującym stosunek Jezusa do celników jest powołanie celnika na apostoła – a więc do grona najbliższych i najbardziej zaufanych uczniów. Synoptycy różnią się w kwestii jego imienia – Łukasz i Marek używają imienia Lewi, choć późniejszych wykazach Dwunastu pojawia się imię Mateusz (por. Mk 3, 18; Łk 6, 15), natomiast Ewangelista Mateusz używa swojego własnego imienia. Być może rozbieżność ta wynika z używania dwóch imion przez wspomnianego celnika (podobnie jak Natanael/Bartłomiej), możliwe również, że Mateusz (podobnie jak Szymon Piotr) otrzymał od Jezusa nowe imię.

Jezus przygląda się uważnie celnikowi (greckie ἐθεάσατο zamiast zwykłego εἶδεν) i wzywa go po imieniu, w miejscu jego codziennej pracy – komorze celnej w Kafarnaum, gdzie celnik pobierał opłaty za handel rybami w rejonie. Powołany natychmiast reaguje – zostawia wszystko i idzie za Jezusem. Na wyprawionej przez niego uczcie pojawiają się też inni celnicy, być

11 W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Luke*, dz. cyt., s. 856.

12 O. Michel, „τελώνης”, w: TDNT.

może znajomi Mateusza. Z punktu widzenia żydowskiego Prawa wspólny posiłek z osobą nieobebraną z Prawem był haniebny¹³. Odrzucenie tych ostrzeżeń wywołuje oburzenie faryzeuszy. Są oni świadkami uczty, sami w niej nie uczestniczą, bojąc się zaciągnięcia nieczystości kultowej. Jak przytacza św. Łukasz w swojej Ewangelii, nazywają celników bezpośrednio „grzesznikami” – tak ich postrzegają¹⁴.

W kulturze żydowskiej uczta była najlepszym sposobem na ugruntowanie nawiązanej relacji (por. Rdz 26, 30; 31, 54; 1 Sm 9, 24)¹⁵ i wyrażenie wdzięczności¹⁶. Powołanie celnika na apostoła wskazuje na uniwersalizm miłosierdzia Jezusa – poprzez niego spotyka się On z osobami marginalizowanymi przez społeczeństwo. Ludzie postrzegani jako niegodni zostają obdarowani obecnością Jezusa¹⁷. Tak jak w wypadku lekarza, zadaniem Jezusa jest przebywać wśród grzeszników, którzy potrzebują Bożego miłosierdzia. Nie oznacza to jednak akceptacji ich sposobu życia, lecz niesie ze sobą wezwanie do nawrócenia i przemiany¹⁸.

* * *

Jezus przeciwstawia się społecznej pogardzie wobec celników. Publicznie wyraża swoją akceptację dla nich jako osób, szczególnie w okresie galilejskim, ale i później, podczas pobytu w Jerozolimie, siada z nimi do stołu oraz odwiedza ich domy. Otoczenie uzna Go pogardliwie za ich przyjaciela, ale w żaden sposób nie zmienia to podejścia Jezusa do poborców podatkowych. Szczególnie wymowne jest też powołanie Mateusza do grona najbliższych uczniów – jest on wezwany po imieniu, osobiście przez Jezusa. Podobnie jak wcześniej Jan Chrzciciel (por. Łk 3, 13), Jezus nie wymaga porzucenia hańbiącego ich w oczach społeczeństwa zawodu, ale raczej wzywa do uczciwości w postępowaniu. Tak samo jak inni, celnicy mają dostęp do zbawienia, co więcej – w niebie panuje wręcz szczególna radość z nawrócenia tego rodzaju grzeszników (Mt 18, 13; Łk 15, 7.10). Co ciekawe, Jezus obiecuje celnikom

13 A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13*, Częstochowa 2005, s. 406 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, I/1).

14 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 305.

15 M. Healy, *Ewangelia według św. Marka. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 42.

16 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 305.

17 A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 406.

18 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 306.

zbawienie jeszcze zanim wypełnią pokutne zadośćuczynienie – widać to szczególnie w historii Zacheusza.

Jawnogrzesznicze

Kolejną grupą spotykającą się ze społecznym wykluczeniem i odrzuceniem były jawnogrzesznicze oraz prostytutki. W Ewangeliach termin „jawnogrzesznicza” (πόρνη¹⁹) pojawia się tylko trzykrotnie (Mt 21, 31–32; Łk 15, 30). Ewangelia według świętego Jana używa opisowego wyrażenia „kobieta pochwycona na cudzołóstwie” (γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην; J 8, 3), choć w tym wypadku chodzi prawdopodobnie o wyraźne podkreślenie „złapania na gorącym uczynku”.

Dlaczego jawnogrzesznicze były wykluczone?

Cudzołóstwo (i konsekwentnie prostytutka) jest grzechem jednoznacznie potępianym przez przykazania Boże i Prawo (Wj 20, 14; Pwt 5, 18) – jak występki godzący w pierwszym rzędzie w dobro bliźniego²⁰. W Starym Testamencie wiele razy używa się obrazu cudzołóstwa czy nierządu do przedstawienia wiarołomnej, bałwochwalczej postawy Izraelitów względem Boga (np. Iz 57, 8; Oz 3, 1; Ez 23, 29; Jr 2, 25; 3, 20). Wynikało to przede wszystkim z kontekstu kulturowego starożytności – niezwykle popularny był w tamtych czasach nierząd sakralny, uprawiany przeważnie w ramach różnego rodzaju kultów płodności²¹. Motywem nierządu mogła być chęć zysku czy wręcz chciwość, ale z drugiej strony nie brakowało też sytuacji pewnej konieczności – dziewczynki bywały czasem sprzedawane i zmuszane do nierządu²².

W Starym Testamencie za cudzołóstwo uważano złe prowadzenie się kobiety zamężnej lub pozamałżeńskie współżycie seksualne mężczyzny z kobietą zamężną²³. Niezwykle istotny był w tym wypadku aspekt religijny – cu-

19 πόρνη, w: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. W. Arndt, F. Danker, W. Bauer, Chicago 2000.

20 S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010, s. 663 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, IV/1).

21 *Nierządnicza, nierząd, prostytutka*, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, Warszawa 2010, s. 537 (Prymasowska Seria Biblijna, 18).

22 *Nierząd, nierządnicza*, w: *Słownik Symboliki Biblijnej*, przekł. Z. Kościuk, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003, s. 592–594 (Prymasowska Seria Biblijna, 20).

23 Prawo wprowadzało pewną nierównomierność w kwestii cudzołóstwa. Żona w wypadku stosunku z innym mężczyzną dopuszczała się cudzołóstwa, natomiast dla męża cudzołóstwem było

dzołośćstwo powodowało nieczystość rytualną i uniemożliwiało uczestnictwo w obrzędach kultowych, stanowiło powód do wykluczenia ze wspólnoty²⁴. Cudzołośćstwo mężczyzny i kobiety zamężnej karano śmiercią obu współników (Kpł 20, 10; Pwt 22, 22)²⁵. W czasach Jezusa prawdopodobnie za cudzołośćstwo nie karano już śmiercią, zresztą prawo wykonywania wyroków śmierci posiadała tylko rzymska administracja, a prawo rzymskie, podobnie jak greckie, nie przewidywało kary śmierci za tego typu występki. Tak więc w okupowanej przez Rzymian Palestynie kamienowanie za cudzołośćstwo mogło być wyłącznie linczem, a nie legalnie wykonanym wyrokiem²⁶. Nowy Testament jednoznacznie piętnuje cudzołośćstwo jako ciężki grzech (zob. 1 Kor 6, 9.13–20; Ef 5, 3.5; 1 Tes 4, 3; Hbr 13, 4).

Jezus i jawnogrzesznica

(kobieta pochwycona na cudzołośćstwie: J 8, 1–11)

Ewangelia według św. Jana przytacza nieznaną w innych Ewangeliach spótkanie Jezusa z kobietą pochwyconą na cudzołośćstwie (J 8, 1–11)²⁷. Nie jest jasno określone, czy jest to nierządnica, jednak w oczywisty sposób jej wina dotyczy sfery seksualnej.

Ekspertci w dziedzinie żydowskiego Prawa – faryzeusze i uczeni – stawiają przed Jezusem jawnogrzesznicę i dyktują mu wręcz, jaki jest wyrok żydowskiego trybunału²⁸. Kobieta jest postawiona na środku, otaczają ją wrogo nastawieni Żydzi, cała scena jest pełna agresji i niechęci do głównej bohaterki. Chcą ją ukamienować – bo taką karę przewiduje Prawo. Przestępcę trzeba postawić na środku i wyeliminować – jako źródło zła, wręcz kozła ofiarnego. Po co pytają o opinię Jezusa, skoro sami już wydali wyrok? Próbują sprowokować Jezusa do popełnienia błędu. Jeśli Jezus opowie się za

współzycie tylko z kobietą zamężną, w innym wypadku była to „tylko” rozpusta. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 663–664.

24 S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 664.

25 Prawo broniło jednak praw kobiety w wypadku gwałtu i (raczej oczywistego w tym wypadku) braku świadków przemocy seksualnej – kamienowano wtedy tylko mężczyznę (por. Pwt 22, 25–27). Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 664.

26 S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 664.

27 Styl tekstu pozwala sądzić, że pierwotnie opowiadanie to było częścią Ewangelii według św. Łukasza. Wskazuje na to podobieństwo wprowadzenia do tekstu Łk 21, 37–38 oraz struktury głównego korpusu opowiadania do Łk 6, 6–11. Por. R. Brown, *The Gospel According to John (I–XII): Introduction, Translation and Notes*, London 2008, s. 335; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 662.

28 S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 665.

ukamienowaniem kobiety, to zabraknie mu łagodności, jeśli ją obroni – braknie mu sprawiedliwości. Dylemat jest również polityczny – wyrok śmierci byłby prowokacją wobec rzymskiej władzy okupacyjnej, a wyrok uniewinniający prowokacją wobec trybunału żydowskiego i własnego narodu²⁹. Podobny problem pojawia się w sytuacji z rzymską monetą i tematem podatków (por. Mk 12, 13–17).

Jezus działa całkowicie w swoim stylu – nie daje bezpośredniej odpowiedzi (por. Mk 11, 27–33; 12, 13–17 i par.). Zaczyna pisać palcem po ziemi – jedna z interpretacji tego gestu podaje, że chodzi o wyciszenie nabrzmiałych emocji tłumu, uspokojenie sytuacji i pokazanie zupełnie innego niż przywódcy wzorca działania³⁰. Niecierpliwi eksperci domagają się odpowiedzi i wreszcie ją otrzymują – „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci w nią kamieniem” (por. J 8, 7). Jezus w mistrzowski sposób odwraca perspektywę. Tłum zaczyna się rozchodzić – nikt nie jest bez grzechu, nikt nie może wydać wyroku. Kolektywne kamienowanie zostaje zamienione na indywidualne wydanie wyroku – a do takiego nikt nie czuje się przekonany. Na scenie wydarzeń pozostają tylko dwie osoby – kobieta i Jezus. Święty Augustyn skomentował to w niezwykle piękny sposób: „Relicti sunt duo, misera et misericordia”³¹.

Ten, który jest sprawiedliwy i bez grzechu, również nie potępia jawno-grzesznicy, choć nie da się przecież udowodnić niewinności tej kobiety. Potępia grzech, który popełniła, ale nie człowieka. Jezus ją usprawiedliwia, bo ją kocha. Dokonuje się to jeszcze przed odbyciem pokuty – podobnie jak w wypadku Zacheusza (Łk 19, 1–10). Kluczowa różnica między postawą żydowskich ekspertów od Prawa a Jezusem polega na tym, że Żydzi nie są w ogóle zainteresowani losem kobiety. Służą im ona jako narzędzie do sprowokowania Jezusa, nie interesują się jej mężem, dziećmi, świadkami³². Faryzeusze i uczeni w Piśmie uważają się za wiernych przepisom Prawa i tacy być może faktycznie są, ale z drugiej strony gubią zupełnie jego sens i cel³³. Jezus robi coś zupełnie odwrotnego – grzech usuwa na bok i spogląda najpierw na nią.

29 Być może jest tutaj obecna również aluzja do piętnowanego przez Jana Chrzciciela cudzołóstwa Heroda Antypasa z Herodiadą. Brak potępienia cudzołóstwa przez Jezusa byłby uznany za podważenie wiarygodności Jana Chrzciciela, który poniósł męczeńską śmierć z powodu otwartego krytykowania króla. Z drugiej strony, opisane wydarzenie ma miejsce w Jerozolimie, kontekst galilejski może być więc sztuczny.

30 S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 668.

31 Augustyn, *In Joannis Evangelium tractatus XXXIII*, 5 (PL 35, 1650).

32 S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 666.

33 R. Brown, *The Gospel According to John (I–XII): Introduction, Translation and Notes*, London 2008, s. 338.

Pokazuje w ten sposób, że nikt nie ma prawa odnosić się z pogardą do drugiego człowieka z powodu jego grzechów. Przed Bogiem wszyscy ludzie są grzesznikami i żaden akt pokuty nie jest w stanie wymazać do końca zła grzechu³⁴. Prawo w centrum stawiało zawsze zło, by je dostrzec, osądzić, wyeliminować oraz wymierzyć karę. Tymczasem w raju w centrum stało drzewo życia, a nie drzewo poznania dobra i zła, symbol grzechu pierwotnego. To szatan zmienił tę perspektywę. Jezus, Dawca Życia, usprawiedliwia kobietę i odpuszcza jej grzechy³⁵. Sąd Boży nie ma na celu potępienia grzeszników, ale odkrycie przez nich swojej winy i otrzymanie przebaczenia, a w konsekwencji zbawienie³⁶.

Trędowaci

Grupą spotykającą się z największych chyba odrzuceniem przez społeczeństwo byli trędowaci. Można oczywiście kwestionować, czy choroba opisana w Piśmie Świętym jest tym samym trędem, który znamy dzisiaj, ale nie ma to w zasadzie znaczenia³⁷. W Ewangeliach termin λεπρός³⁸ pojawia się dziewięć razy, tylko w Ewangeliach synoptycznych³⁹.

Dlaczego trędowaci byli wykluczeni?

Księga Kapłańska zawiera bardzo szczegółowe przepisy dotyczące diagnozy trądu oraz postępowania w wypadku wystąpienia choroby, brak jest natomiast danych na temat sposobów leczenia trądu i higieny. Podstawowe objawy to białe plamy na ciele, obrzmienie i łuszczenie się skóry⁴⁰. W celu potwierdzenia diagnozy konieczna była siedmio- lub czternastodniowa obserwacja (Kpł 13, 4–6). Osoba uznana za trędowatą musiała zamieszkać poza obozem (później przebywali przed bramą miejską – Kpł 13, 46; Lb 5, 2; 12, 14; 2 Krl 7, 3), chodzić w podartych szatach, mieć potargane włosy, zasłoniętą i potarganą brodę i krzyczeć głośno „nieczysty” (por. Kpł 13, 45)⁴¹. Chore-

34 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 408.

35 S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 665.

36 S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 672.

37 W. Michaelis, „λεπρα/λεπρός”, w: TDNT.

38 λεπρός, w: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other...*, dz. cyt.

39 Mt 8, 2; 10, 8; 11, 5; 26, 6; Mk 1, 40; 14, 3; Łk 4, 27; 7, 22; 17, 12.

40 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 290.

41 *Trąd*, w: *Leksykon biblijny...*, dz. cyt., s. 814–815.

go uważano wręcz za umarłego za życia. Księga Liczb (Lb 12, 12) porównuje ciało trędowatego do ciała martwego płodu⁴². Brak jest informacji o częstotliwości występowania trądu, jednak brak jest również informacji o istnieniu większych skupisk osób chorych na trąd. Choroba ta bywała obrazem kary Bożej (Kpł 14, 34; Pwt 24, 8–9; 2 Krn 26, 20), symbolem grzechu, lecz najsilniej przemawiała jako obraz kruchości ludzkiego życia⁴³. Osoba wyleczona z trądu miała obowiązek zgłosić się do kapłana w celu potwierdzenia tego faktu oraz złożenia odpowiedniej ofiary (por. Kpł 14, 1–32). Stary Testament przytacza dwie sytuacje wyleczenia kogoś z trądu – Miriam, siostry Mojżesza (Lb 12) oraz Syryjczyka Naamana (2 Krl 5)⁴⁴. Opisy trędowatych w Ewangeliach dowodzą, że przepisy Starego Testamentu dotyczące trędowatych obowiązywały również w czasach Jezusa⁴⁵. Co istotne, judaizm spodziewał się usunięcia tej choroby wraz z nadejściem czasów mesjańskich (por. Mt 11, 5)⁴⁶.

Obawa przed trądem wiązała się u Izraelitów bardziej z nieczystością kultową niż ze strachem przed zakażeniem. Wykluczenie ze wspólnoty skutkowało niemożliwością udziału w kulcie, co przy długotrwałym chorowaniu stawało się dla pobożnego Izraelity niezwykle uciążliwe. Nieczystość przenosiła się przez dotyk, stąd konieczna była izolacja – jej powody były więc bardziej rytualne niż medyczne⁴⁷. Jakakolwiek nie byłaby motywacja, nie zmienia to faktu, że przepisy te były nieludzkie – chroniły zdrowe społeczeństwo przed zakażeniem, ale w ogóle nie brały pod uwagę duchowego i moralnego dobra osoby chorej, skazując ją na wyobcowanie i samotność⁴⁸.

Jezus i trędowaci (uzdrowienie trędowatego: Mt 8, 1–4 i par.)

Ewangelie synoptyczne u początków działalności publicznej Jezusa umieszczają opis uzdrowienia trędowatego (Mt 8, 1–4; Mk 1, 40–45; Łk 5, 12–16). Choć opisy te są krótkie i pozbawione szczegółów, to jednak ukazują postawę Jezusa wobec chorych na trąd.

42 *Trąd*, w: *Słownik Symboliki Biblijnej*, dz. cyt., s. 1016–1017.

43 *Trąd*, w: *Słownik Symboliki Biblijnej*, dz. cyt., s. 1016–1017.

44 A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 365.

45 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 290.

46 W. Michaelis, „λέπρα/λεπρός”, w: TDNT.

47 *Trąd*, w: *Słownik Symboliki Biblijnej*, dz. cyt., s. 814–815.

48 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 293, M. Healy, *Ewangelia według św. Marka. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 32.

Warto zauważyć, że trędowaty prawdopodobnie złamał obowiązujące prawo, by zbliżyć się do Jezusa⁴⁹. Ogromną wymowę ma gest Jezusa – wyciąga On rękę w kierunku trędowatego i dotyka go. Dla zapatrzonych w Prawo faryzeuszy, skrupulatnie dbających o rytualną czystość, gest ten musiał być szokujący. Jezus przekracza bariery prawa kultowego, by fizycznie spotkać się z chorym⁵⁰. Przełamuje naturalne ludzkie opory, zapomina niejako o nieczystości, którą mógłby na siebie zaciągnąć, i dotyka trędowatego⁵¹. Dotknięcie drugiego człowieka tworzy pewną wspólnotę, bliskość⁵². Dla trędowatego odrzuconego przez społeczeństwo gest ten musiał być szczególnie ważny. Jezusowi nie chodzi tutaj o kwestionowanie Prawa, ale o wprowadzenie pewnej nowej jakości, nowego porządku. Usuwa zło fizyczne powodujące cierpienie i nieporządek społeczny i skupia się na cierpiącym człowieku, jednoczy się przez dotyk z jego losem. Dla Jezusa każdy człowiek, nawet trędowaty, stanowi wartość. Nie można wykluczać go ze wspólnoty⁵³. Chory zostaje odesłany przez Jezusa z poleceniem pokazania się kapłanowi i złożenia odpowiedniej ofiary – to dowód na to, że Jezus nie lekceważy obowiązującego Prawa, lecz chce, by uzdrowiony mógł w pełni powrócić do społeczności. Trędowaty odchodzi więc uzdrowiony nie tylko na ciele, ale również odnowiony w sferze relacji społecznych i religijnych⁵⁴.

Zakończenie

Opisane w Ewangeliach spotkania i relacje Jezusa z celnikami, prostytutkami i trędowatymi pokazują wyraźnie, że sprzeciwia się on stanowczo wszelkim formom segregowania i dyskryminowania ludzi z jakiegokolwiek powodu. Gardzenie drugim człowiekiem z powodu jego grzechów, pozbawione wniknięcia w jego sytuację życiową, jest szczególnie godne potępienia⁵⁵.

Jezus, spędzając czas z wyrzutkami społeczeństwa, ludźmi odstawionymi na margines i traktowanymi jak zło, które trzeba wyeliminować, staje się żywym symbolem Bożego miłosierdzia – skierowanego do wszystkich

49 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 291.

50 A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 366.

51 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 292.

52 A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 367.

53 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 293.

54 A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 363, 366.

55 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 307.

odrzuconych⁵⁶. Skupia się przede wszystkim na człowieku, na jego cierpieniu i odrzuceniu, a jego grzech staje się w pewnym sensie drugoplanowy. Dobrze nam znana maksyma o potępianiu grzechu, a nie grzesznika, ma tutaj doskonałe zastosowanie. Jezus jest solidarny z ludźmi wykluczonymi, staje po ich stronie w konfrontacji z otaczającym ich społeczeństwem i broni ich prawa do godnego traktowania, mimo tragicznej sytuacji, w której się znajdują.

Postawa taka nie oznacza jednak pobłażliwości – celnicy mają postępować uczciwie (Łk 3, 13), cudzołożnice nie grzeszyć więcej (J 8, 11), a trędowaci dochować przepisów związanych z oczyszczeniem (Mt 8, 4). Solidarność w wykonaniu Jezusa to nie tylko „klepanie po plecach” i współczucie, ale również – a może przede wszystkim – wskazanie właściwej drogi i wyjścia z sytuacji, która powoduje ich izolację względem społeczeństwa.

Bibliografia

- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. W. Arndt, F. Danker, W. Bauer, Chicago 2000.
- Brown R., *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation and Notes*, London 2008.
- Healy M., *Ewangelia według św. Marka. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2020.
- Hendriksen W., *Exposition of the Gospel According to Luke*, Grand Rapids 1978, (New Testament Commentary, 11).
- Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, Warszawa 2010 (Prymasowska Seria Biblijna, 18).
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, IV/1).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, III/1).
- Paciorek A., *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13*, Częstochowa 2005 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, I/1).
- Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003 (Prymasowska Seria Biblijna, 20).
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. W. Baumgartner, L. Koehler, New York 1999.

56 A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 404.

Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel, G. Friedrich, G. Bromiley, Grand Rapids 1964.

Trites A., *The Gospel of Luke*, Carol Stream 2006 (Cornerstone Biblical Commentary, 12).

Abstrakt


Solidarność Jezusa z wykluczonymi

Działalność publiczna Jezusa opisana w Ewangeliach obfituje w wydarzenia i spotkania nietypowe, wymykające się zwyczajom i konwenansom epoki i kultury, w której żył. Szczególny stosunek Jezusa do osób odrzuconych przez społeczeństwo żydowskie dobrze widoczny jest w Jego spotkaniach i dialogach z celnikami, jawnogrzesznikami i trędowatymi. Grupy te były wykluczone z życia społecznego z różnych powodów. Celnicy kolaborowali z okupantem rzymskim, jawnogrzesznice prowadziły głęboko niemoralne życie, trędowaci zaś byli odrzucani z powodu swojej fizycznej ułomności. Jezus nie tylko nie stosuje się do utartych schematów postępowania z takimi ludźmi, ale wręcz odwraca je, okazując zainteresowanie i miłość. Staje tym samym w opozycji do postawy prezentowanej przez większą część społeczeństwa i jego elity, dając jednocześnie swoim uczniom czytelny przykład i wzór do naśladowania. Okazuje wyrzutom zrozumienie i troskę, stara się im pomóc i wskazać właściwą drogę postępowania, dbając nie tylko o fizyczną stronę życia, ale również o uzdrowienie duchowe. Prowokuje otoczenie do myślenia i sprzeciwia się potępianiu ludzi z powodu popełnionych przez nich błędów.

Słowa kluczowe


solidarność, celnicy, jawnogrzesznice, trędowaci, Ewangelie

Grzegorz Wąchol

 <https://orcid.org/0000-0002-6427-7231>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Solidaryzujące czynniki religijne we wspólnotach wiary

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.18>

Współczesny świat rozwija się coraz szybciej w dziedzinie technologii i gospodarki, ale w przestrzeni relacji osobowych często można zaobserwować regres. W związku z takimi zmianami społecznymi powstają różnego rodzaju pomysły i przedsięwzięcia mające odbudować obumierające więzy interpersonalne. Coraz popularniejsze są kursy i szkolenia komunikacyjne, poradniki o tym, jak żyć wśród innych, terapie przywracające sprawność kontaktowania się z innymi w sytuacji dysfunkcji psychicznych.

Oprócz nowatorskich metod terapeutycznych i prewencyjnych ogromne bogactwo wnosi codzienne życie, a w nim przestrzeń wiary. Wspólnoty religijne, szczególnie w obrębie Kościoła katolickiego, mogą wnieść wiele dobra w rozwój zdrowych relacji interpersonalnych. Oprócz swojej podstawowej funkcji, jaką jest otwieranie wiernych na Boga i prowadzenie ich do świętości, mają w sobie liczne walory pozytywnie wpływające na rozwój solidarności – rozumianej wielopoziomowo – z samym sobą, innymi ludźmi oraz Bogiem.

Cywilizacja samotności

Różnorakie spostrzeżenia pokazują, że człowiek XXI wieku jest coraz bardziej samotny. Spełniają się w ten sposób słowa Josepha Ratzingera, który we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* zapowiedział, że przyszłość ludzkości będzie wiązała się z coraz gwałtowniejszym rozwojem gospodarczym i technologicznym, przy jednoczesnym regresie kultury i zdolności tworzenia zdrowych relacji. Za tym zjawiskiem ma stać narastający egoizm coraz

bogatszego społeczeństwa Zachodu¹. W podobnym tonie wypowiadał się Jan Paweł II. Wprowadzając Kościół w nowe tysiąclecie, zaapelował do katolików całego świata, żeby byli gotowi świadczyć o Chrystusie w samotności, która realizuje się w odrębności światopoglądowej żyjących obok oraz w realnym poczuciu bycia samemu². Stary Testament postrzega samotność jako formę przekleństwa lub przynajmniej braku łaski i błogosławieństwa od Boga. Kohelet stwierdza, że samotni doznają krzywdy i cierpienia, co określa biblijnym terminem *biada*, a towarzysze Hioba, którzy odwiedzają go w niedoli, wierzą, że samotność jest zemstą od Boga, będącą konsekwencją grzechu³.

Stan samotności jest postrzegany jako niepożądany – wiąże się z nim wiele obciążeń psychicznych, duchowych, socjologicznych i osobowych. Wskazują na to badania kondycji społeczeństw – prowadzone w różnych wymiarach – i opinie młodych ludzi, dla których samotność już w wieku szkolnym jawi się jako jedno z podstawowych zagrożeń⁴. Samotność stawia ludzi w pojedynkę wobec wszystkich wyzwań, jakie pojawiają się na jego drodze, a to jest sprzeczne z naturą człowieka, która ma charakter relacyjny i jest powołana do tworzenia interakcji społecznych⁵. Stanowi też podstawę wielu zaburzeń i nieprawidłowości, związanych między innymi z lękiem, depresją czy unikowym wzorcem przywiązania⁶. Catherine Paddock wyróżnia trzy wymiary samotności, które odpowiadają obszarom życiowym, w jakich może się przejawiać: społeczny, emocjonalny i rodzinny⁷. Samotność jest też głównym czynnikiem ryzyka zachowań autodestrukcyjnych i uzależnień wśród dzieci i młodzieży⁸. W badaniach empirycznych poczucie osamotnienia kore-

1 Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, KUL, Lublin 2017, s. 62–70.

2 Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Rzym 2001, nr 36.

3 Koh 4, 10; Hi 3–5.

4 Por. D. Zagornik, *Razem a jednak osobno – samotność XXI wieku*, w: *Samotność: prawda czy mit?*, red. J. Zimny, WN KUL, Stalowa Wola 2005, s. 109–120. M. Kleszcz, M. Łączyk, *Młodość licealna wobec wartości, samotności i pasji*, Impuls, Kraków 2013, s. 106–114.

5 Por. Rdz 1. G. Godawa, *Aksjologiczne podstawy wsparcia społecznego*, w: *Pedagogiczne konteksty społecznego wsparcia rodziny*, red. G. Godawa, WN UPJP2, Kraków 2015, s. 40–76.

6 Por. K. Potaczała-Perz, *Style przywiązania kształtowane w rodzinie i ich wpływ na rozwój emocjonalny dziecka*, „Acta Scientifica Academiae Ostroviensis” 11 (2018) nr 1, s. 109–125.

7 Por. C. Paddock, *O samotności*, cz. 1, <http://www.psychologia.edu.pl/obserwatorium-psychologiczne/1139-0-samotnosci-cz-1.html> (28.06.2021).

8 Por. K. Wasilewska-Ostrowska, *Samotność emocjonalna – jako jeden z czynników ryzyka uzależnień wśród młodzieży*, „Wychowanie na co Dzień” (2013) nr 10–11 (241–242), s. 17–21. K. Wasilewska-Ostrowska, *Chroniczna samotność jako czynnik ryzyka zachowań autodestrukcyjnych wśród młodzieży*, „Dziecko Krzywdzone” 17 (2018) nr 3, s. 63–64.

luje w sposób negatywny z wymiarami przystosowania społecznego, takimi jak: dominacja, towarzyskość, swoboda towarzyska, wydajność umysłowa, odpowiedzialność, dobre samopoczucie, chęć podobań się⁹. Pomiar stanu społeczeństw w kręgu cywilizacji zachodniej pod kątem więzi społecznych potwierdzają powszechność zjawiska samotności, która zaczyna być jej cechą charakterystyczną. Szacuje się, że co czwarty Amerykanin i co piąty Brytyjczyk doświadcza samotności, a w Polsce w 2035 roku co trzecie gospodarstwo domowe będzie jednoosobowe. Oprócz skutków indywidualnych odczuwalne są też globalne konsekwencje samotności: wypalenie zawodowe, oddziałujące na gospodarki różnych krajów, rosnące koszty opieki medycznej w zakresie psychiatrii, a nawet rozpad systemów demokratycznych, które nie mogą funkcjonować efektywnie bez trwałych relacji międzyludzkich¹⁰.

Szczególna obecność Boga we wspólnotcie

Człowiek przychodzi na świat dzięki wspólnotcie (w tym wypadku tworzonej przez jego rodziców) i rozwija się prawidłowo również w rodzinie, a z czasem poprzez interakcje z przedstawicielami środowiska na różnych jego szczeblach. Wspólnota ludzka jest podstawowym miejscem rozwoju nie tylko psychofizycznego i społecznego, ale również duchowego, gdyż w niej Bóg przejawia szczególnie swoją obecność. Dzięki podobieństwu każdego człowieka do Stwórcy, wyrażającym się przez życie wewnętrzne skupione wokół sumienia, spotkanie z innymi we wspólnotcie jest najbardziej dogodną formą spostrzeżenia egzystencji Boga i Jego oddziaływania wobec świata¹¹. Wspólnota ludzka jest też obrazem błogosławieństwa od Boga, objawiającego się między innymi w łasce ofiarowywanej wiernym. Przymierze między Bogiem a Abrahamem sprowadzało się do obietnicy potomstwa, co było pożądane i kojarzone ze szczęściem. Księga Rodzaju przytacza słowa, jakie usłyszał Ojciec Narodu Wybranego od Stwórcy: „Będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarenka piasku na wybrzeżu

9 Por. J. Śliwak, U. Reizer, J. Partyka, *Poczucie osamotnienia a przystosowanie społeczne*, „Studia Socialia Cracoviensia” 7 (2015) nr 1 (12), s. 61–78.

10 Por. R. Siewiorek, *Katastrofa samotności. Wpędza nas w choroby, niszczy psychikę i rozwala demokrację*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/571714,samotnosc-wspolczesny-swiat-nie-sprzyja-budowaniu-relacji.html> (28.06.2021).

11 Por. Rdz 1, 27; Mt 18, 20. S. Kunka, *Obraz Boży w człowieku*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 11 (2012), s. 113–131.

morza; potomkowie twoi zdobędą warownie swych nieprzyjaciół”¹². Losy Abrahama wskazują również na sensotwórczą funkcję wspólnoty ludzkiej. To jej pragnienie spowodowało, że – jako człowiek bardzo zamożny – porzucił część swoich bogactw, pozostawił dalszych krewnych i w podeszłym wieku wyruszył na pustynię zawierając obietnicę, jaką otrzymał do Boga.

Historia Izraela poucza o tym, że Bóg przejawia się we wspólnocie nie tylko w kontekście epistemologicznym, ale również wspiera ją w przewyciężaniu kryzysów. Księga Nehemiasza przedstawia wyjątkowe spotkanie Stwórcy z przedstawicielami narodu wybranego, którzy wrócili do swojej ojczyzny z niewoli babilońskiej i odbudowali zniszczoną świątynię. W zgromadzeniu, ustami proroka Ezdrasza, Bóg przemawiał bezpośrednio do ludu, przypominając mu rolę Prawa jako źródła poznania wartości duchowych i moralnych. Wspólnota odgrywa znaczącą rolę również w kontekście eschatologicznym – zbawienie będzie realizowało się wraz z innymi wybranymi i – jak zapowiada to Apokalipsa św. Jana – święci będą stanowić ogromny tłum, tak liczny, że nie będzie można go policzyć¹³. Nasuwa się więc pośredni wniosek, że samotność może zaburzać relację z Bogiem, która naturalnie ma charakter społeczny. Oczywiście, jeśli jest przeżywana w dojrzały sposób, staje się stanem życia pogłębiającym odniesienie do Stwórcy, ale w wypadku całej rzeszy wiernych ma charakter destrukcyjny, jest kojarzona z kryzysem i bezradnością, co w konsekwencji negatywnie wpływa na duchowość¹⁴.

Ziemiem odzwierciedleniem wspólnoty wiary jest parafia, czyli podstawowa jednostka terytorialna i administracyjna w Kościele katolickim. Jednak od początku chrześcijaństwa parafia miała charakter wybitnie duchowy. Dzieje Apostolskie podają, że uczniowie „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach”¹⁵. Również świadectwa życia pierwszych chrześcijan podkreślają, że podstawowym celem zgromadzeń wyznawców Chrystusa była modlitwa. Polikarp ze Smyrny w *Liście do Kościoła w Filippi* wyznacza wiernym duchowe zadania w następujących słowach: „Módlcie się za wszystkich świętych. Módlcie się także za cesarzy, za możnych, za władców, za tych, co was prześladują i nienawidzą, i za nieprzyjaciół krzyża, aby owoce wasze były widoczne dla wszystkich, a wy abyście

12 Por. Rdz 22, 17.

13 Por. Neh 8, 1; Ap 7, 9.

14 Por. M. Łunkiewicz, *Chrześcijańskie próby interpretacji samotności*, „Studia Gdańskie” 34 (2009), s. 175–193.

15 Por. Dz 2, 42.

byli w Nim doskonali”¹⁶. Ten duchowy aspekt życia parafialnego był dominującym elementem rozrastającego się Kościoła na terenach dzisiejszej Europy aż do czasów reformy protestanckiej, która wypłynęła na orzeczenia Soboru Trydenckiego umacniające administracyjny charakter parafii i scalające ją mocno z władzą państwową. Parafie otrzymały liczne przywileje i stały się miejscami kształtowania nie tylko życia religijnego, ale również społecznego i kulturowego, dzięki czemu stały się centrum ówczesnych społeczności katolickich i przyczyniały się do ich rozwoju gospodarczego. Była to reakcja, która miała na celu podkreślenie wartości, jakie wniósł Kościół w budowę cywilizacji Zachodu. Dalszą negatywną konsekwencją takich rozwiązań stało się utrwalenie administracyjnego wzorca parafii, co jest silnie obecne współcześnie w podejściu nawet głęboko zaangażowanych religijnie wiernych¹⁷. Prawdę o mieszanym – tansendentnym i immanentnym – porządku parafii przypomniał *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku, zaznaczając, że posiada ona osobowość prawną i zadania duszpasterskie realizowane przede wszystkim przez proboszcza i jego współpracowników¹⁸.

W coraz mocniej laicyzującym się społeczeństwie Zachodu należy pamiętać o duchowym dziedzictwie i charakterze wspólnot parafialnych, gdyż są one szansą dla pogrążających się w kryzysie duchowym i psychicznym chrześcijan, wynikającym bardzo często z samotności. W dalszej części artykułu zostaną przedstawione czynniki, charakterystyczne dla wspólnot religijnych, wzmacniające solidarność z ludźmi i z Bogiem w sposób pośredni i bezpośredni.

Czynniki religijne solidaryzujące bezpośrednio

Bezpośredniość należy tutaj rozumieć jako cechę opisującą łatwą dostępność, wynikającą z obecności tych czynników *teraz*, w tym konkretnym momencie historycznym, w którym żyje wierny uczestniczący we wspólnocie religijnej. Bezpośredniość można też ująć w kategoriach *wyrazistości*. Czynniki bezpośrednie są nieskomplikowane w obserwacji i odbiorze,

16 Por. Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filipi*, XII, 3, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 161.

17 Por. Łapa A., *Procesy sakralizacji i desakralizacji życia społecznego na przełomie XX i XXI wieku jako czynniki budowy ładu społecznego*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 1 (2013), s. 131–144.

18 Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1984, kan. 515–519.

który dokonuje się przy użyciu zmysłów wraz z całą sferą poznawczą, w którą wpisują się również wewnętrzne procesy przetwarzania i rozumienia. Z kognitywnego punktu widzenia przez kontakt z czynnikami solidaryzującymi bezpośrednio następuje stosunkowo szybka habituacja do poczucia szczególnej więzi między wiernymi uczestniczącymi w danej wspólnoty. Może to dotyczyć szerokiej grupy, jaką jest parafia, a jeszcze wyraziściej ten proces przebiega w mniejszych grupach wytwarzających silniejsze poczucie przynależności, takich jak grupy modlitewne i formacyjne¹⁹.

Pierwszym czynnikiem solidaryzujący bezpośrednio jest zgromadzenie liturgiczne. Zgodnie z założeniem o odwrotnym związku między wielkością zgromadzenia a siłą jego oddziaływania może ono odgrywać różną rolę w życiu osoby zaangażowanej we wspólnotę. Jest zawsze najbardziej bezpośrednim przejawem braku osamotnienia, wyrażającym się w fizycznej obecności podczas liturgii i nabożeństw. Pozwala na rozbudowę poczucia własnej tożsamości poprzez przynależność do konkretnej grupy. Współcześnie – poprzez szeroką możliwość wyboru różnych aktywności, tendencję do częstych zmian kierunku rozwoju oraz rozumienie sukcesu w kategoriach celebryckich (szybki i duży rozgłos połączony z brakiem trwałości podjętych zadań) – bardzo łatwo o zagubienie właściwego rozumienia, kim się jest²⁰. Oprócz tych zjawisk kolejnym utrudnieniem jest powszechny chaos informacyjny, charakteryzujący się dużą ilością przekazywanych bodźców w połączeniu z ich sprzecznym charakterem, co sprzyja dezorientacji i dezorganizacji²¹. Pytanie o to, kim jest człowiek, towarzyszy ludzkości od jej początku. Brak odpowiedzi na pytanie o sens życia jest jedną z podstawowych przyczyn kryzysów psychicznych, a przynależność do konkretnej grupy i budowanie z nią trwałych relacji są czynnikami prewencyjnymi trudnościach związanych z odkrywaniem własnej tożsamości oraz korelują dodatnio z subiektywnym poczuciem dobrostanu²².

We współczesnej kulturze, która coraz częściej wybiera i stawia na wartości hedonistyczne, cele są o wiele bardziej krótkotrwałe, utylitarne

19 Por. G. Wąchol, *Pastoral Communities Based on a Model of Self-Help Groups as a Response of the Church to the Contemporary Social Changes*, „The Person and the Challenges” 11 (2020) no. 2, s. 107–122.

20 Por. K. Januszkiewicz, *Dylematy charakterystyki sukcesu*, „Acta Universitatis Lodziensis Folia Oeconomica” (2010) nr 234, s. 289–297.

21 Por. P. Virilio, *Bomba informacyjna*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo SIC, Warszawa 2006, s. 17; E. Grzeszczyk, *Sukces: amerykańskie wzory – polskie realia*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 129.

22 Por. A. Pilarzka, *Ja i tożsamości a dobrostan psychiczny*, WN UAM, Poznań 2012, s. 117–137.

i doczesne, a tym samym ulotne. Takie założenia mogą usprawiedliwić nawet czyny obiektywnie złe, takie jak przestępstwo (jeśli ma być z tego jakiś zysk, to działanie zostaje przyjęte jako racjonalne). Nie dziwi zatem narastająca tendencja do nieuczciwości w wymiarze społecznym i indywidualnym, która nieraz służy osiągnięciu wymiernych korzyści²³. Nastawienie na realizację określonego celu motywuje o wiele mocniej do samorozwoju, refleksji nad podejmowanymi działaniami i czerpania satysfakcji z podwyższania swoich kompetencji. Przeciwnym jest stan parateliczny, w którym przeżywający go nastawia się przede wszystkim na zadowolenie z aktywności, nie jest bardzo zmotywowany do permanentnego rozwoju, a raczej skupiony na chwilowej satysfakcji²⁴. Z punktu widzenia budowania trwałej tożsamości motywacja teliczna jest o wiele bardziej korzystna, a więc może pozytywnie oddziaływać na ogólną satysfakcję i usystematyzowane podejmowanie aktywności. Udział we wspólnocie wierzących wytwarza stan teliczny – wyznacza określony cel i daje środki do jego realizacji. Dzięki temu pełni rolę sensotwórczą dla wiernych i w ten sposób stanowi kolejny czynnik solidaryzujący z Bogiem i ludźmi²⁵.

Kolejnym elementem wzmacniającym solidarność w wymiarze transcendentnym jest łaska Boga ofiarowywana ludziom. Dzięki niej zawiązuje się głębsza relacja między wiernymi a Stwórcą. Jest ona warunkiem dojrzałości religijnej i darem, jaki otrzymują ludzie od Boga. Nie można w pełni wyznawać swojej wiary bez wybrania przez Stwórcę i Jego osobistego przeznaczenia konkretnego człowieka do tego dzieła²⁶. Łaska (nie tylko związana z samym aktem wiary, ale również przejawiająca się w różnych momentach i dziedzinach życia) sprzyja pogłębianiu relacji z Bogiem, gdyż stanowi dowód Jego obecności i dobroci. Konsekwencją tego jest pozytywne i pełne dobroci otwarcie na innych ludzi, łącznie z tymi, których można postrzegać jako nieprzychylnych lub wrogów. To otwarcie charakteryzuje się zewnętrzną postawą przejawianą na sposób behawioralny i dobrą wolą, czyli wewnętrznym, pozytywnym umotywowaniem realizowanym na poziomie

23 Por. P. Bartula, *Starożytny hedonizm – nowoczesny utylitaryzm*, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, OMP, Kraków 2004, s. 149–166.

24 Por. M. J. Apter, *Reversal theory: A new approach to motivation, emotion and personality*, „Anuario de Psicología” 42 (1989) no. 3, s. 17–29.

25 Por. J. Kempa, *Zbawienie wobec historii. Próba teologicznej rehabilitacji pojęcia utopii*, „Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura” 1 (2018) nr 36, s. 65–79.

26 Por. Pius IX, *Qui Pluribus*, Rzym 1846.

emocjonalnym i poznawczym. Bernard Lonergan nazywa ten stan powiązania relacji nadprzyrodzonych i ziemskich „byciem w miłości”²⁷.

Następnym czynnikiem zespalającym wiernych uczestniczących we wspólnotach jest czytelny kodeks moralny. Jego przyjęcie i zachowanie zasad proponowanych przez Kościół katolicki pozwala na konstytuowanie się grupy zgodnej lub bardzo zbliżonej światopoglądowo oraz przyjmującej podobne postawy względem spotykanych zjawisk. Już badania młodzieży sprzed dekady pokazują bardzo duży relatywizm moralny w jej poglądach²⁸. Analizy socjologiczne wskazują, że taka sytuacja prowadzi do rozwarstwienia społecznego, którego przedstawiciele są skłonni przyjmować odmienne, niekiedy przeciwne postawy względem napotykanym problemów, a co za tym idzie, tworzyć opozycyjne względem siebie obozy²⁹. Zachowanie chrześcijańskiej zasady moralnych, oprócz korzyści społecznych, daje też szansę na zbliżenie się do Boga. Przypomniał o tym Jakub Apostoł w swoim liście, wzywając wiernych słowami: „Zbliźcie się do Boga, a on zbliży się do was. Obmyjcie ręce, grzesznicy, i oczyśćcie serca, ludzkie umysły dwoistego”³⁰. Autor natchniony apeluje w swoim dziele do czytelników, aby potwierdzali swoją wiarę czynami, gdyż jest to najmocniejsze świadectwo przynależności do Chrystusa i daje możliwość życia w prawdziwej, trwałej wolności³¹.

Wspólnota religijna umożliwia także bardzo osobisty – indywidualny kontakt z osobą reprezentującą Boga na ziemi. Daje to sposobność do uczestniczenia w kierownictwie lub towarzyszeniu duchowym, tworzenia przyjaźni w duchu wiary wspierającej rozwój religijny na poziomie poznawczym, emocjonalnym i behawioralnym, czy korzystania z sakramentu pokuty i pojednania, który oprócz wartości nadprzyrodzonych posiada również wymiar terapeutyczny³².

Istnieją również czynniki o charakterze kulturowym, które są charakterystyczne dla wspólnot religijnych i pomagają w solidaryzowaniu z innymi oraz

27 B. Lonergan, *The Response of the Jesuit as Priest and Apostle in the Modern World*, w: *A Second Collection*, ed. W. F. Ryan, B. J. Tyrrell, University of Toronto Press, Toronto 1996, s. 171.

28 Por. J. Mariański, *Permisywizm i relatywizm moralny młodzieży maturalnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 35 (2010), s. 97–119.

29 Por. J. Mariański, *Postawy Polaków wobec norm moralności obywatelskiej i społecznej*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 20 (2017) nr 3, s. 9–22.

30 Por. Jk 4, 8

31 Por. R. Kempiak, „Prawo wolności” w liście św. Jakuba Apostoła, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16 (2008) nr 1, s. 19–44.

32 Por. T. Kotlewski, *Pomagać duszom. Duchowe przesłanie zawarte w „Listach” i „Instrukcjach” św. Ignacego z Loyoli*, „Studia Bobolanum” 2 (2011), s. 81–99.

Bogiem. Jednym z nich jest działalność charytatywna będąca przejawem miłości *caritas*, czyli urzeczywistniającej funkcji Kościoła nazywanej diakonią. Poprzez działalność dobroczynną wspólnota wierzących wypełnia powołanie do miłości bliźniego w bardzo konkretny sposób. Oprócz tego zakresu działalności niektóre wspólnoty parafialne aktywizują różne grupy społeczne, takie jak: dzieci i młodzież, seniorzy, osoby żyjące samotnie, przeżywający żałobę, niepełnosprawni czy zmagający się z uzależnieniami. Wierni zaangażowani w taką aktywność zostają usprawnieni do odkrywania sensu życia, zawiązywania nowych relacji oraz konstruktywnego wypełniania czasu wolnego. Ten ostatni problem jest istotnym predyktorem utrzymywania dobrych relacji z ludźmi, kondycji własnego organizmu i dobrostanu psychicznego³³.

Czynniki religijne solidaryzujące pośrednio

Pośrednie solidaryzowanie z innymi oraz z Bogiem odbywa się w sposób o wiele bardziej abstrakcyjny niż bezpośrednie. Czynniki mieszczące się w tej grupie są oddalone w czasoprzestrzeni i nabierają wymiaru historycznego. Przyjmują postać *anamnezy*, czyli uobecniającego się aktualnie wspomnienia z przeszłości lub *przymierza* realizowanego przez cnoty wiary i nadziei na to, co dopiero ma nastąpić. To zakorzenienie w historii wskazuje na konkretną tożsamość, która tworzy się w procesie bycia i stawania się kimś innym – *nowym stworzeniem*. Oprócz tego grupa czynników solidaryzujących pośrednio wskazuje na świętość stworzenia, która według klasycznej myśli religiologicznej przejawia się w świętości czasu i miejsca. Dzięki temu omawiane elementy wpisują się istotnie w sensotwórczą funkcję religii³⁴.

Pierwszym tego rodzaju czynnikiem jest tożsamość wynikająca z Tradycji chrześcijańskiej jako jednego z dwóch – obok Pisma Świętego – podstawowych filarów Objawienia. Ma ona o wiele głębszy charakter, nie jest jedynie prostym naśladowaniem przodków czy kultywowaniem zwyczajów. Jest podstawą do działalności ewangelizacyjnej, która swój początek bierze w postawie misyjnej pierwszych uczniów, a przede wszystkim apostołów. Apostolskość jest jednym z koronnych przymiotów Kościoła katolickiego i łączy go bezpośrednio z osobą Jezusa Chrystusa oraz wyznacza normę bycia

33 Por. K. Kwilecki, *Rozważania o czasie wolnym. Wybrane zagadnienia*, WN GWSH, Katowice 2011, s. 59–73, 96–108.

34 Por. J. Grad, *Wokół świętości – rozważania kulturoznawcze*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11 (2014), s. 209–217.

prawdziwym Kościołem obok wielu wspólnot, które odeszły od prawowierności wyznawanej wiary. Uwypukla się to szczególnie poprzez zachowanie ciągłości sakramentu święceń, ważność pozostałych sakramentów i prymat biskupa Rzymu³⁵.

Kolejnym czynnikiem solidaryzującym pośrednio jest odniesienie do Chrystusa. Wierzący odnajdują wsparcie o charakterze nadprzyrodzonym i historyczny wzorzec do naśladowania. Modelowanie siebie na podstawie życia Jezusa, szczególnie w sytuacjach wymagających podjęcia trudnej decyzji, dostarcza odległego w czasie wzorca moralnego. Osoba Zbawiciela pokazuje również integralną wizję cierpienia jako fenomenu, który nie zawsze musi mieć charakter destrukcyjny i może wpłynąć na rozwój człowieczeństwa, co podkreślił Jan Paweł II w liście apostolskim *Salvifici doloris*. Podaje tam kilka pozytywnych skutków wynikających z cierpienia. Mieszczą się w nich: skierowanie uwagi na najwyższe wartości, otwarcie się na Boga i pojednanie z Nim, pogodzenie się z ludźmi, dokończenie ważnych życiowych spraw, ofiarowanie tego stanu w intencji innych ludzi, ustanie niektórych problemów doczesnych. Zdaniem autora przytaczanego dzieła takie przeżycie cierpienia jest bardzo trudne, ale możliwe dzięki jedności z Chrystusem³⁶.

Tożsamość chrześcijanina jest również budowana przez łączność tymi, którzy przeszli granicę śmierci. Świadomość i doświadczenie życia wiecznego stanowią trzeci czynnik solidaryzujący pośrednio z Bogiem i ludźmi. Robert Bellarmin wyróżnia trzy stany Kościoła: żyjący na ziemi, chwalebny, czyli zbawiony, oraz cierpiący – oczyszczający się ze skutków grzechów. Te trzy wymiary Kościoła mogą na siebie oddziaływać poprzez wzajemne orędownictwo do Boga. Obcowanie świętych to prawda wiary, która przyczynia się do tworzenia sensu ludzkiej egzystencji poprzez uzmysłowienie sobie podstawowego celu, jakim jest świętość, oraz ukazuje miejsce każdego wierzącego w wielkiej wspólnotie Kościoła pielgrzymującego do Boga³⁷. Te myśli scala Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*. Píše tam o czterech filarach stojących u podstawy ludzkiej nadziei: modlitwie, doświadczeniu sądu ostatecznego, przeżywaniu cierpienia oraz naśladowaniu Maryi jako szczególnej świętej³⁸.

35 Por. Sz. K. Ciečko, *Teologiczne rozumienie Tradycji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (2019), s. 188–199.

36 Por. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, Rzym 1984, nr 19–24.

37 Por. K. Dola, *Wiara w świętych obcowanie*, „Ethos” 27 (2014) nr 1 (105), s. 35–50.

38 Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, Rzym 2007, nr 41–46.

Ostatnim z omawianych czynników jest świadomość obecności innych osób, które przynależą do wspólnoty wiary. Omówiono już w poprzednim fragmencie korzyści z budowania tożsamości w oparciu o grupę osób przybierających podobną postawę i mającą zbliżony światopogląd, kiedy jest ona dostępna bezpośrednio. Wspólnotowość ma również wymiar pośredni i dotyczy sytuacji, kiedy niemożliwy jest bezpośredni i aktywny kontakt z innymi wiernymi. Może tak się dzieć choćby z przyczyn zdrowotnych lub losowych, np. gdy wierny przebywa w miejscu, gdzie Kościół nie może swobodnie działać. Wówczas pamięć o tych, którzy również są ochrzczeni i praktykują swoją religię, buduje tożsamość i utwierdza w postawie wiary, a w ten sposób solidaryzuje z nimi pośrednio, przede wszystkim w wymiarze duchowym.

Podsumowanie i zagrożenie redukcjonizmem

Artykuł prezentuje wybrane czynniki solidaryzujące pośrednio i bezpośrednio obecne we wspólnotach wiary. Uczestniczenie w grupach religijnych może uskutecznić proces solidaryzowania się, który oddziałuje na stosunki społeczne, buduje własną tożsamość oraz pogłębia relację do Boga. Wspólnoty religijne, duże – jak parafia – i małe – jak lokalne grupy formacyjne, mogą przyczynić się w istotny sposób do otwarcia się na inne osoby i rozwijając w ich uczestnikach cechy sprzyjające ograniczeniu poczucia samotności. Jak wskazano w początkowej części tekstu, samotność jest obecnie zjawiskiem powszechnym, destrukcyjnym i rozumianym jako zagrożenie dla dobrostanu ludzi w różnym wieku. Podczas poszukiwania socjologicznych zalet wspólnot wiary nie można zapomnieć o ich podstawowym – transcendentnym celu, jakim jest budowanie więzi z Bogiem. Udział w grupach religijnych może przynieść wiele korzyści osobowych i psychicznych, może przyczynić się do partycypacji w kulturze i życiu społecznym danej jednostki. Jednak ograniczenie celu obecności takich grup jedynie do korzyści przyziemnych byłoby niedopuszczalnym redukcjonizmem. Można by rozumieć go – za Victorem Franklem – jako redukcjonizm antropologiczny, ograniczający osobę ludzką do jednego wymiaru, w tym wypadku społecznego. Nie ulega wątpliwości, że ta sfera życia człowieka jest bardzo istotna i odgrywa znaczącą rolę w jego rozwoju, ale nie pozostaje jedyną³⁹. Człowiek jest istot-

39 Por. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje*, „NURT SVD” 2 (2016), s. 378–395.

ną cielesno-psychiczno-duchową, a swoje jestestwo realizuje przede wszystkim przez pierwsze powołanie do świętości i zbawienia, a ono spełnia się na drodze miłości. Nie da się osiągnąć w pełni tego stanu, jeśli nie czerpie się ze źródła i wzorca miłości, jakim jest Bóg⁴⁰. Z tego powodu przyswajanie ze wspólnot religijnych korzyści społecznych, umożliwiających lub udoskonalających solidaryzowanie się z innymi, może być tylko pośrednim efektem, a nie ich celem *par excellence*.

Bibliografia

- Apter M. J., *Reversal theory: A new approach to motivation, emotion and personality*, „Anuario de Psicología” 42 (1989) no. 3, s. 17–29.
- Bartula P., *Starożytny hedonizm – nowoczesny utylitaryzm*, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, OMP, Kraków 2004, s. 149–166.
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Ciećko Sz., *Teologiczne rozumienie Tradycji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (2019), s. 188–199.
- Dola K., *Wiara w świętych obcowanie*, „Ethos” 27 (2014) nr 1 (105), s. 35–50.
- Godawa G., *Aksjologiczne podstawy wsparcia społecznego*, w: *Pedagogiczne konteksty społecznego wsparcia rodziny*, red. G. Godawa, WN UPJP2, Kraków 2015, s. 40–76.
- Grad J., *Wokół świętości – rozważania kulturoznawcze*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11 (2014), s. 209–217.
- Grzeszczyk E., *Sukces: amerykańskie wzory – polskie realia*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Jan Paweł II, List apostołski, *Salvifici doloris*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2001.
- Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, DEHON, Kraków 2000.
- Januszkiewicz K., *Dylematy charakterystyki sukcesu*, „Acta Universitatis Lodzianensis Folia Oeconomica” (2010) nr 234, s. 289–297.
- Kempa J., *Zbawienie wobec historii. Próba teologicznej rehabilitacji pojęcia utopii*, „Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura” 1 (2018) nr 36, s. 65–79.
- Kempiak R., *„Prawo wolności” w liście św. Jakuba Apostoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16 (2008) nr 1, s. 19–44.
- Kleszcz M., Łaczyk M., *Młodzież licealna wobec wartości, samotności i pasji*, Impuls, Kraków 2013.

40 Por. J. Neumann, *Powszechne powołanie do świętości i zbawienia*, „Studia Wrocławskie” 6 (2003), s. 316–325.

- Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1984.
- Kotlewski T., *Pomagać duszom. Duchowe przesłanie zawarte w „Listach” i „Instrukcjach” św. Ignacego z Loyoli*, „Studia Bobolanum” 2 (2011), s. 81–99.
- Kunka S., *Obraz Boży w człowieku*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 11 (2012), s. 113–131.
- Kwilecki K., *Rozważania o czasie wolnym. Wybrane zagadnienia*, WN GWSH, Katowice 2011.
- Lonergan B., *The Response of the Jesuit as Priest and Apostle in the Modern World*, w: *A Second Collection*, ed. W. F. Ryan, B. J. Tyrrell, University of Toronto Press, Toronto 1996.
- Łapa A., *Procesy sakralizacji i desakralizacji życia społecznego na przełomie XX i XXI wieku jako czynniki budowy ładu społecznego*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 1 (2013), s. 131–144.
- Łunkiewicz M., *Chrześcijańskie próby interpretacji samotności*, „Studia Gdańskie” 34 (2009), s. 175–193.
- Mariański J., *Permisywizm i relatywizm moralny młodzieży maturalnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 35 (2010), s. 97–119.
- Mariański J., *Postawy Polaków wobec norm moralności obywatelskiej i społecznej*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 20 (2017) nr 3, s. 9–22.
- Neumann J., *Powszechne powołanie do świętości i zbawienia*, „Studia Wrocławskie” 6 (2003), s. 316–325.
- Paddock C., *O samotności*, cz. 1, <http://www.psychologia.edu.pl/obserwatorium-psychologiczne/1139-o-samotnosci-cz-1.html> (6.07.2021).
- Pilarska A., *Ja i tożsamości a dobrostan psychiczny*, WN UAM, Poznań 2012.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich*, wyd. 5, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2000.
- Pius IX, *Qui Pluribus*, https://silesia.edu.pl/index.php/Papie%C5%BC_Pius_IX_-_encyklika_Who_Pluribus_z_9_XI_1846 (6.07.2021).
- Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filipii XII*, 3, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo M, Kraków 2010.
- Potaczała-Perz K., *Style przywiązania kształtowane w rodzinie i ich wpływ na rozwój emocjonalny dziecka*, „Acta Scientifica Academiae Ostroviensis” 11 (2018) nr 1, s. 109–125.
- Radziszewska-Szczepaniak D., *Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje*, „NURT SVD” 2 (2016) s. 378–395.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, KUL, Lublin 2017.

- Siewiorek R., *Katastrofa samotności. Wpędza nas w choroby, niszczy psychikę i rozwala demokrację*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/571714,samotnosc-wspolczesny-swiat-nie-sprzyja-budowaniu-relacji.html> (6.07.2021).
- Śliwak J., Reizer U., Partyka J., *Poczucie osamotnienia a przystosowanie społeczne*, „Studia Socialia Cracoviensia” 7 (2015) nr 1 (12), s. 61–78.
- Virilio P., *Bomba informacyjna*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo SIC, Warszawa 2006.
- Wasilewska-Ostrowska K., *Chroniczna samotność jako czynnik ryzyka zachowań autodestrukcyjnych wśród młodzieży*, „Dziecko Krzywdzone” 17 (2018) nr 3, s. 63–64.
- Wasilewska-Ostrowska K., *Samotność emocjonalna – jako jeden z czynników ryzyka uzależnień wśród młodzieży*, „Wychowanie na co Dzień” (2013) nr 10–11 (241–242), s. 17–21.
- Wąchol G., *Pastoral Communities Based on a Model of Self-Help Groups as a Response of the Church to the Contemporary Social Changes*, „The Person and the Challenges” 11 (2020) no. 2, s. 107–122.
- Zagornik D., *Razem a jednak osobno – samotność XXI wieku*, w: *Samotność: prawda czy mit?*, red. J. Zimny, WN KUL, Stalowa Wola 2005, s. 109–120.

Abstrakt


Solidaryzujące czynniki religijne we wspólnotach wiary

Artykuł prezentuje oddziaływanie wspólnot religijnych w obrębie Kościoła katolickiego na zdolność tworzenia relacji interpersonalnych przez ich członków. Wspólnoty tego rodzaju wnoszą w życie wiernych wiele wartości psychologicznych i społecznych, umożliwiających budowanie trwałych relacji z innymi. Nie można jednak zapomnieć, że sprowadzenie wspólnot religijnych jedynie do funkcji społecznych byłoby redukcjonizmem ontologicznym odbierającym ich podstawowy – transcendentny charakter.

Słowa kluczowe


wspólnoty religijne, samotność, wartości społeczne, wartości psychologiczne, redukcjonizm ontologiczny

Renata Chrzanowska

 <https://orcid.org/0000-0002-0901-1043>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„Nie ma solidarności bez miłości”¹. Solidarność w perspektywie katechetycznej

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.19>

„Nie ma solidarności bez miłości” – słowa te wypowiedziane przez Jana Pawła II w homilii podczas mszy św. z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha w Sopocie 5 czerwca 1999 stanowią swoiste motto, które winno towarzyszyć katechezie szkolnej. Solidarność bowiem można definiować na wiele sposobów, łącząc ją z różnymi pojęciami. Termin wywodzi się z języka łacińskiego (*soliditas* – gęstość, moc; *solidus* – gęsty, mocny, trwały). W ujęciu katechetycznym warto odnieść się do definicji ukazującej solidarność jako silną więź duchową z osobą lub grupą społeczną, nawiązującą do wspólnoty przekonań, zbieżności interesów, jedności celów lub zgodności działań². Więż najczęściej związana z istnieniem określonego rodzaju wspólnoty, w której ważną rolę odgrywa poczucie przynależności oraz współczucia. W tym rozumieniu solidarność jest pewną skłonnością, gotowością do podejmowania konkretnych działań na rzecz innych³.

Omawiając zagadnienie solidarności z perspektywy katechetycznej, nie da się jej oderwać od miłości oraz wolności człowieka, a tym samym od zakorzenienia jej na płaszczyźnie relacji międzyludzkich, wykraczających często poza rzeczywistość szkolną, dotykającą środowiska rodzinnego, rówieśniczego, a także parafialnego, w którym wzrasta młody człowiek.

Rola solidarności w społeczeństwie jest na tyle istotna, iż ukazują ją nie tylko dokumenty katechetyczne, ale również akty prawne Rzeczypospolitej

1 Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy świętej, Sopot, 5 czerwca 1999, w: *Jan Paweł II – Polska 1999. Przemówienia i homilie*, red. K. Kuźnik, Warszawa 1999, s. 17–18.

2 *Mały słownik etyczny*, red. S. Jedynak, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1999.

3 Por. D. Dobrzański, *Pojęcie solidarności i jego własności*, w: *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, red. D. Dobrzański, J. Jakubowski, A. Wawrzynowicz, Poznań 2005, s.12.

Polskiej. W preambule *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 2 kwietnia 1997 roku czytamy „Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej”⁴. Najwyższy akt prawny Rzeczypospolitej Polskiej zakłada zatem, że solidarność nie jest przywilejem, ale obowiązkiem. Dlatego nie powinna dziwić kolejna regulacja prawna dotycząca bezpośrednio funkcji szkoły – Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej, w którym zwraca się uwagę na kształtowanie postawy solidarności społecznej, szacunku i empatii wobec innych, zachęcając jednocześnie do postawy patriotycznej, wspólnotowej i obywatelskiej⁵.

Kolejnym dokumentem, do którego warto się odnieść, jest podstawa programowa, czyli akt prawny o charakterze rozporządzenia, stanowiony przez właściwy organ do spraw oświaty i wychowania. Jest to narzędzie do kierowania praktyką oświatową oraz regulowania bieżących działań edukacyjnych. Wyznacza także kierunki przyszłej pracy dydaktyczno-wychowawczej, na kolejnych szczeblach edukacji. Obok Ustawy o systemie oświaty stanowi najważniejszy dokument normujący pracę szkół na wszystkich obowiązkowych szczeblach kształcenia. Określa cele i zadania szkoły, zadania nauczyciela, treści nauczania obowiązujące wszystkich uczniów na kolejnych etapach edukacji⁶. W Kościele rzymskokatolickim obowiązuje podstawa programowa opracowana przez Komisję Episkopatu Polski. Zawiera ona podstawowe wytyczne dotyczące nauczania i wychowania w duchu ewangelicznym.

Rola solidarności ukazana w aktach prawnych naszego kraju jest w pełni realizowana podczas lekcji religii w polskiej szkole, w trakcie której nie tylko ukazuje się obowiązek bycia solidarnymi z innymi ludźmi, ale przede wszystkim kształtuje się postawę solidarności wobec potrzebujących.

Pojęcie solidarności realizowane w szkolnej rzeczywistości od ponad trzydziestu lat można rozważyć na kilku płaszczyznach m.in.:

4 Preambuła *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 2 kwietnia 1997 roku (Dz.U. z 1997 r., Nr 78, poz. 483 z późn. zm).

5 Por. Rozporządzenie MEN z dnia 30.01.2018 roku w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceum ogólnokształcącego, technikum oraz branżowej szkoły II stopnia (Dz.U. z 2018, poz. 467).

6 Por. *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Warszawa 2005, t. 4, s. 480–481.

- zwracając uwagę na fakt, w jaki sposób zagadnienie to omawiane jest w ramach lekcji religii w oparciu o treści ukazane w *Podstawie programowej Kościoła katolickiego w Polsce*;
- ukazując rolę środowiska rodzinnego, szkolnego, rówieśniczego w rozwijaniu umiejętności bycia solidarnym z potrzebującymi;
- odwołując się do konkretnych działań podejmowanych przez katechetów wraz z katechizowanymi w ramach wolontariatu, będącego „szkołą życia, uczącą solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych”⁷.

Podstawa programowa Kościoła katolickiego w Polsce⁸ a kształtowanie postawy solidarności

Podstawa programowa według ks. Jana Szpeta to „dokument wyznaczający w ogólny sposób «sensy edukacyjne» poszczególnych etapów kształcenia religijnego i zapewniający jego jednolitość. Określa wspólny fundament, stanowi punkt odniesienia dla tworzonych programów. Wprowadza koncepcję kształcenia rozumianego jako integralne powiązanie równoważnych i uzupełniających się funkcji katechezy: nauczania, wychowania, wtajemniczenia, informacji, rozwijania umiejętności oraz odkrywania wartości”⁹. Dlatego przy omawianiu roli solidarności w kształtowaniu młodego człowieka odniesienie się do *Podstawy programowej Kościoła katolickiego w Polsce* wydaje się konieczne.

Podstawa programowa Kościoła katolickiego w Polsce z roku 2018 w sposób pośredni odnosi się do zagadnienia solidarności na każdym etapie edukacji, odwołując się do właściwego wychowania dzieci i młodzieży, formacji moralnej, wychowania wspólnotowego, wprowadzenia do misji.

W klasach I–IV szkoły podstawowej zagadnienie solidarności nie jest omawiane wprost. Jednym z celów katechezy na tym poziomie edukacji jest wychowanie do życia wspólnotowego w rodzinie, szkole i parafii. Dokument zawiera wskazania, iż uczniowi winno się uświadomić znaczenie podstawowych wspólnot, ukazując jednocześnie miejsce, jakie powinien w nich

7 Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Wrocław 2006, nr 30.

8 Komisja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018.

9 J. Szpet, *Podstawa programowa katechezy*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003, s. 41.

zajmować¹⁰. Wzrastanie we wspólnocie nie może jednak odbywać się w oderwaniu od podstawowych wartości, wśród których warto wymienić: miłość, wolność, poszanowanie ludzkiej godności, solidarność.

Wyraźnie zaznaczone jest to w formacji moralnej na tym etapie edukacyjnym. Zakłada się, że uczeń wie, dlaczego przykazania strzegą wolności i godności człowieka. Zwraca się również uwagę, na fakt, iż katechizowany powinien prezentować właściwy stosunek do otaczającego środowiska, będąc życzliwym i koleżeńskim wobec rówieśników, zachowując szacunek wobec innych osób, wykazując wrażliwość na krzywdę innych, okazując im dobro i służąc potrzebującym¹¹.

W klasach V–VIII szkoły podstawowej odwołanie się do solidarności również nie jest ukazane bezpośrednio. Komisja Episkopatu Polski w *Podstawie programowej Kościoła katolickiego w Polsce* odnosząc się do formacji moralnej młodych ludzi, zwraca uwagę na kształtowanie postawy właściwego zachowania się chrześcijanina wobec zła i nieszczęść. Uczeń zachęcany jest do czynienia dobra, walki z przejawami zła w swoim życiu i otoczeniu, niesienia pomocy ludziom potrzebującym, rodzinom w trudnej sytuacji życiowej, osobom chorym i cierpiącym, szanowania życia własnego i innych¹². Katecheta winien zachęcić go do pozytywnych aktywności życiowych, przejawiających się m.in. w działalności społecznej, różnych formach wolontariatu.

Patrząc przez pryzmat wychowania wspólnotowego, uczeń na tym etapie edukacyjnym powinien wiedzieć, czym zajmuje się katolicka nauka społeczna angażować się we własny rozwój emocjonalny oraz społeczny, działać aktywnie włączając się w życie Kościoła, środowiska rodzinnego, szkolnego, rówieśniczego¹³.

Wprowadzenie do misji ukierunkowane jest natomiast na zadania chrześcijanina w życiu społecznym, wartość zaangażowania w wolontariat, działania na rzecz „chorych, samotnych, niepełnosprawnych, biednych, uzależnionych, bezradnych, wykluczonych społecznie”¹⁴.

Podstawa programowa Kościoła katolickiego w Polsce z roku 2018 w sposób bezpośredni odnosi się do omówienia zagadnień związanych z solidarnością w ramach nauczania religii w szkole ponadpodstawowej. W dokumencie

10 Por. Komisja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018, s. 31.

11 Por. tamże, s. 33–42.

12 Por. tamże, s. 60–65.

13 Por. tamże, s. 72–75.

14 Por. tamże, s. 78–79.

zwraca się uwagę, iż w formacji moralnej i wychowaniu do życia wspólnotowego winno się zwrócić uwagę na kształtowanie postawy solidarności¹⁵.

Katecheta, będąc odpowiedzialnym za przybliżanie młodego człowieka do Chrystusa, winien w formacji moralnej katechizowanych zwrócić uwagę po pierwsze na wyjaśnienie pojęć oraz na ukazanie przykładów związanych z solidarnością społeczną. Jednak jego głównym zadaniem jest kształtowanie postawy zaangażowania się młodych ludzi w pomoc biednym, uchodźcom i potrzebującym¹⁶.

Uczeń winien zatem, wykorzystując zdobytą podczas katechezy wiedzę na temat miłości i solidarności, umieć ją zastosować w otaczającym go świecie, zwracając uwagę na potrzeby innych ludzi, szukając metod i środków, by im zaradzić.

Komisja Episkopatu Polski w *Podstawie programowej Kościoła katolickiego w Polsce* zwraca również uwagę na wychowanie młodzieży do życia wspólnotowego. Podkreśla się, że młody człowiek powinien znać i rozumieć pojęcie dobra wspólnego, zasadę solidarności i pomocniczości. W jego formacji należy zwrócić uwagę na kształtowanie wrażliwości na potrzeby ludzi znajdujących się w trudnej sytuacji społeczno-ekonomicznej¹⁷.

Widać zatem, że w prezentowanym dokumencie solidarność jest wyraźnie powiązana z uwrażliwieniem katechizowanych na potrzeby innych, na takie wzrastanie w Chrystusie, które przejawia się w miłości do Boga i drugiego człowieka. W tej sytuacji słowa Jana Pawła II, iż „nie ma solidarności bez miłości”, stają się wskazaniem dla katechetów, w jaki sposób winni kształtować dzieci i młodzież, by doprowadzić ich do pełnego spotkania z Bogiem.

Rola środowiska rodzinnego, parafialnego, szkolnego, w rozwijaniu umiejętności bycia solidarnym z potrzebującymi

Podstawowymi środowiskami katechetycznymi są: rodzina, parafia, szkoła¹⁸. Rodzina stanowi podstawowe środowisko wychowawcze, które ma wpływ na rozwój człowieka od chwili narodzin. Jest fundamentem

15 Tamże, s. 100–120.

16 Por. tamże, s. 111.

17 Por. tamże, s. 120.

18 Por. T. Panuś, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001, s. 259.

zarówno Kościoła, jak i społeczeństwa. Papież Franciszek zwraca uwagę, iż rodzina powołana jest do podstawowej i niezbywalnej misji edukacyjnej. To podstawowe miejsce, w którym przekazuje się wartości: miłości i braterstwa, współlistnienia i dzielenia się nawzajem, troski i opieki nad innymi¹⁹. To właśnie w rodzinie człowiek uczy się nawiązywania relacji z otaczającym go światem, wzrasta w konkretnym świecie wartości, zdobywa określone wzorce zachowań, uczy się wrażliwości na krzywdę innych oraz postawy solidarności z potrzebującymi. W tym samym duchu wypowiadał się papież Benedykt XVI, podkreślając, że rodzina jest podstawową komórką społeczeństwa, w której dzieci uczą się solidarności międzypokoleniowej, poszanowania zasad, przebaczenia i otwarcia na drugiego²⁰.

Postawy i wzorce wyniesione z domu mają duży wpływ na funkcjonowanie dzieci i młodzieży w społeczeństwie. Dlatego należy zwrócić szczególną uwagę na współpracę katechety ze środowiskiem rodzinnym katechizowanych. Papież Franciszek podkreśla, że wychowawcy i formatorzy są odpowiedzialni za rozwój moralny, duchowy i społeczny młodego człowieka, a wartości „takie jak: wolność, wzajemny szacunek i solidarność mogą być przekazywane począwszy od najmłodszych lat”²¹.

Na czym w związku z tym winna opierać się współpraca katechety z rodzinami katechizowanych, by pomóc im rozwijać umiejętność bycia solidarnymi w dorosłym życiu?

Podstawowym zadaniem katechety jest przybliżanie dzieci i młodzieży do komunii z Chrystusem, przekazywania im treści ewangelicznych, wychowywania do wzrastania w świecie wartości. Nie da się jednak skutecznie katechizować bez poznania środowiska rodzinnego, w którym wzrastają katechizowani. Dlatego katecheta winien zainteresować się życiem codziennym swoich podopiecznych, starając się bardziej słuchać i rozumieć tych, do których został posłany.

19 Por. Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2016*, p. 6, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html (12.05.2021).

20 Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2012*, p. 2, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html (12.05.2021).

21 Por. Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2016*, p. 6, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html (12.05.2021).

Ma on także za zadanie wspierać w procesie wychowawczym rodziców. Stąd ważnym zadaniem jest stworzenie płaszczyzny do dialogu zarówno z uczniami, jak i ich rodzicami. Można również podjąć różnorakie działania mające na celu zaangażowanie katechizowanych i ich bliskich w dzieła charytatywne na rzecz potrzebujących.

Działania katechety w środowisku rodzinnym dzieci i młodzieży, winny odwoływać się do dwóch ważnych elementów: współpracy ze środowiskiem parafialnym i środowiskiem szkolnym. Pozwoli to na integralny rozwój młodego człowieka, a co się z tym wiąże pozwoli mu to – jak stwierdza papież Benedykt XVI – postrzegać rzeczywistość w optyce solidarności i miłości²².

Parafia jest pierwszoplanowym miejscem katechizacji. Według Jana Pawła II powinna być domem rodzinnym, braterskim i gościnnym, w którym ochrzczeni i bierzmowani uświadamiają sobie, że są ludem Bożym. Domem, w którym łamie się dla nich chleb zdrowej nauki i chleb eucharystyczny. Domem, z którego codziennie są posyłani, by pełnili swe apostołskie działania wszędzie, gdzie kipi życie świata²³. Staje się ona miejscem, w którym wino się dopełniać procesy wychowawcze zapoczątkowane w rodzinie, by pomóc dzieciom i młodzieży w ich wzroście w Chrystusie, a co się z tym wiąże, by mogli oni pogłębiać i rozwijać wartości wyniesione z domu rodzinnego.

Dlatego warto się zastanowić, w jaki sposób winna przebiegać współpraca między środowiskiem rodzinnym a parafialnym i na kim spoczywa odpowiedzialność za jej właściwy przebieg.

Niewątpliwie duża odpowiedzialność w procesie wspierania rodzin w dziele wychowania spoczywa na duszpasterzach i katechetach. To przede wszystkim oni powinni zadbać o budowanie relacji, mających na celu wzrastanie w miłości do Boga i bliźniego, rozwijanie postawy solidarności, ukierunkowanej na potrzeby wspólnoty Kościoła. Solidarność ta może mieć wiele wymiarów, np. parafianie zachęteni przykładem swoich duszpasterzy mogą się włączać we wspieranie osób potrzebujących z terenu parafii. Do tradycji wspólnot parafialnych należy m.in. działalność zespołów charytatywnych, dbających o potrzeby chorych i ubogich, zbiórki i kwesty na rzecz osób poszkodowanych wskutek wypadków losowych czy klęsk żywiołowych.

22 Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2012*, s. 4, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html (12.05.2021).

23 Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Catechesi tradendae*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 67.

W wielu parafiach wierni solidaryzują się również z Papieskim Stowarzyszeniem Pomocy Kościołowi w Potrzebie, czy podopiecznymi Caritasu. Są również parafie podejmujące konkretne działania na rzecz potrzebujących, np. w Afryce. Przykładem może być akcja „Gasimy Afrykę”²⁴, przeprowadzona w parafii Zmartwychwstania Pańskiego w Krakowie, mająca na celu zebranie środków w celu utworzenia sprawnie działającej Straży Pożarnej w miejscowości Butiama w Tanzanii. Projekt zakładał nie tylko zakup wozu strażackiego, ale również niezbędnego wyposażenia oraz utworzenie jednostki strażackiej. Krakowscy parafianie zostali zachęceni przez duszpasterzy i misjonarzy do solidarności z potrzebującymi mieszkańcami Afryki, by pomóc im zapewnić chociaż minimalne bezpieczeństwo.

Innym ciekawym przykładem solidarności z potrzebującymi była akcja przeprowadzona w parafiach sercańskich „Srebro na wagę złota”, polegająca na zbiorce zniszczonej srebrnej biżuterii. Wierni mogli do puszek charytatywnych wrzucać np. zerwane łańcuszki, pogięty kolczyk nie do pary, pierścionek bez oczka. Dary te były na „wagę złota”, ponieważ dzięki nim udało się zbudować domy i przedszkole w Wiosce Matki Bożej Miłosierdzia na Filipinach²⁵.

Zaangażowanie parafian, duszpasterzy i katechetów w pomoc potrzebującym sprawia, że młodzi ludzie wychowywani są nie tylko poprzez słowa, ale przede wszystkim właściwe wzorce do naśladowania. Działania takie stają się swoistą szkołą miłości i solidarności, w której wykorzystuje się zapał i otwartość młodego człowieka do dzielenia się dobrem. Stają się również filarem, na którym w sytuacjach trudności życiowych związanych z okresem dojrzewania, będzie się mógł oprzeć katechizowany.

Trzecim środowiskiem wychowawczym i katechetycznym jest szkoła. Miejsce, w którym dzieci i młodzież zdobywają nie tylko niezbędną wiedzę do funkcjonowania w społeczeństwie, ale także są wychowywani do konkretnych postaw, m.in. patriotycznych, obywatelskich, społecznych. To tu uczniowie rozwijają swoje zdolności, wchodzą w relacje z rówieśnikami, kształtują swoją wrażliwość na potrzeby innych. W polskiej rzeczywistości od ponad trzydziestu lat w gronie pedagogicznym obecni są katecheci. Ich obecność stwarza płaszczyznę, dzięki której dzieci i młodzież mogą nie tylko zdobywać wiedzę, ale również rozwijać się duchowo, budując właściwe

24 Por. *Gasimy Afrykę*, „Credo” 11 (2018), s. 12.

25 http://zbieramto.pl/wp-content/uploads/2017/02/raport2015_zbieramto.pdf (16.05.2021).

relacje zarówno z Bogiem, jak i ludźmi. Dlatego na katechecie ciąży bardzo duża odpowiedzialność za wielowymiarowy rozwój katechizowanych. Należy zadbać, by uczniowie zdobywali wiedzę, ale przede wszystkim pogłębiali swoją relację z Chrystusem poprzez realizowanie w praktyce dwóch przykazań miłości. Można to osiągnąć na wiele sposobów, m.in. poprzez prowadzenie w szkole wolontariatu, kół Caritas, organizowanie akcji, kwest, koncertów na rzecz potrzebujących. W działania katechety o charakterze dobroczynnym warto oprócz katechizowanych włączyć również rodziny uczniów, grono pedagogiczne, społeczność lokalną (również parafialną), na terenie której znajduje się szkoła. Dzieci i młodzież mają wówczas okazję nie tylko do działania na rzecz innych, ale przede wszystkim do kształtowania charakteru, rozwoju osobistego, wzrastania w świecie wartości w oparciu o świadectwo życia ludzi dorosłych. Młodzi ludzie bowiem nie potrzebują dziś mówców, ale świadków²⁶.

Połączony wysiłek katechetów i wychowawców może pomóc dzieciom i młodzieży wzrastać w prawdziwej miłości, wolności i solidarności wobec innych. Wymaga to jednak zaangażowania w dzieło wychowania wszystkich pracowników szkoły oraz ich współpracy ze środowiskiem rodzinnym i parafialnym. Dlatego warto, by katecheta był ogniwem łączącym środowisko szkolne, parafialne i rodzinne katechizowanych. Współpraca bowiem tych trzech środowisk katechetycznych może pomóc dzieciom i młodzieży w zdobywaniu wrażliwości na krzywdy innych oraz umiejętności bycia solidarnymi z ludźmi potrzebującymi.

Doskonałym podsumowaniem mogą tu być słowa papieża Benedykta XVI: „Oby każde środowisko wychowawcze było miejscem otwierającym na transcendencję i na ludzi; miejscem dialogu, integracji, słuchania drugiego, w którym młody człowiek poczuje, że jego możliwości i wewnętrzne bogactwo są dowartościowane, a także nauczy się doceniać braci. Oby uczyły one kosztowania radości, która płynie z codziennego życia miłością i współczuciem wobec bliźniego oraz uczestniczenia w budowie bardziej humanitarnego i braterskiego społeczeństwa”²⁷.

26 Benedykt XVI, *Bądźcie świadkami Chrystusa*, List do młodzieży zgromadzonej nad Jeziorem Lednickim, Watykan 2.06.2005, „L'Osservatore Romano” 7–8 (2005), s. 9.

27 Por. *Orędzie Benedykta VI na Światowy Dzień Pokoju 2012*, s. 2, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html (12.05.2021).

Działania wolontariatu jako wyraz solidarności z potrzebującymi na przykładzie Zespołu Szkół Elektrycznych nr 1 w Krakowie

Wolontariat to według papieża Benedykta XVI „szkoła życia, która uczy solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych”²⁸. W Zespole Szkół Elektrycznych nr 1 (ZSE nr 1) w Krakowie od ponad piętnastu lat funkcjonuje wolontariat, którego działania ukierunkowane są zarówno na społeczność lokalną, jak i międzynarodową. Młodzi ludzie, solidaryzując się z potrzebującymi, swoimi cyklicznymi działaniami obejmują m.in.:

- ludzi chorych;
- seniorów i podopiecznych Domu Pomocy Społecznej (DPS);
- dzieci z Centrum Administracyjnego Nr 1 Placówek Opiekuńczo-Wychowawczych (CAPOW)²⁹.

Wspierając ludzi chorych, Wolontariat ZSE nr 1 wraz z Wojskowym Centrum Krwiodawstwa i Krwiolecznictwa organizuje w ciągu roku szkolnego trzy akcje krwiodawstwa pod hasłem „Nie bądź żyła oddaj krew”. Akcje te odbywają się z okazji Dnia Papieskiego, Walentynek i Dnia Dziecka³⁰. W akcje włączają się nauczyciele, pracownicy, uczniowie oraz absolwenci szkoły, oddając w ciągu roku około 50 litrów krwi na rzecz osób chorych i poszkodowanych w wypadkach. Dodatkowo organizowane są działania, mające na celu wspieranie konkretnych, potrzebujących osób. W roku szkolnym 2020/21 młodzież promowała w mediach społecznościowych akcję „Ratujmy wzrok Andzi”, włączając się w ten sposób w kwestę na rzecz dziewięcioletniej dziewczynki, tracącej wzrok wskutek gļejaka, który zaatakował jej mózg³¹.

Od ponad piętnastu lat Wolontariat ZSE nr 1 współpracuje z Domem Pomocy Społecznej, na os. Sportowym w Nowej Hucie oraz z Centrum Administracyjnym Nr 1 Placówek Opiekuńczo-Wychowawczych w Krakowie. Młodzi ludzie łączą pokolenia, organizując wspólne spotkania dla dzieci i seniorów, w czasie których odbywają się gry i zabawy integracyjne, warsztaty teatralne, plastyczne, muzyczne i zajęcia sportowe. Na uwagę zasługuje fakt, że nawet w czasie pandemii członkowie Wolontariatu, wykazując się

28 Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Wrocław 2006, nr 30.

29 Por. <https://www.zsel1.pl/category/wolontariat/> (16.05.2021).

30 Por. <https://www.zsel1.pl/2020/02/19/nie-badz-zyla-oddaj-krew-11/> (16.05.2021).

31 Por. <https://www.zsel1.pl/2021/03/19/ratujmy-wzrok-andzi/> (16.05.2021).

ogromną pomysłowością wspierali swoich podopiecznych, często angażując w pomoc rodziców oraz całą społeczność szkolną. Przykładem może być akcja, którą od wielu lat uczniowie organizują w listopadzie „I Ty możesz zostać świętym Mikołajem”, polegająca na przygotowaniu około pięćdziesięciu paczek dla seniorów z DPS oraz sześćdziesięciu dla dzieci z CAPOW. W bieżącym roku szkolnym, mimo pracy zdalnej i ograniczeń wynikających z pandemii, młodzież również przeprowadziła zbiórkę. Na uwagę zasługuje fakt, iż w działania włączyli się rodzice uczniów, którzy nie tylko przywozili rzeczy dla potrzebujących do szkoły, ale również po przygotowaniu paczek oferowali transport i występowali w roli świętego Mikołaja³².

W okresie Bożego Narodzenia w 2020 roku w działania Wolontariatu włączyła się również grupa teatralna Rezistors, działająca przy ZSE nr 1, która ze względu na sytuację pandemiczną przygotowała spektakl bożonarodzeniowy online „Chrystus przychodzi tu i teraz”, zaprezentowany poprzez Internet w Domu Pomocy Społecznej oraz w Centrum Administracyjnym Nr 1 Placówek Opiekuńczo-Wychowawczych³³.

Rok szkolny 2020/21 mimo trudności i ograniczeń wynikających z pracy zdalnej i reżimu sanitarnego nie ograniczył działań młodzieży solidaryzującej się z potrzebującymi. Uczniowie przeprowadzili wiele akcji, m.in.: Słodki Listopad, Dzień Babci i Dziadka, Dzień Świętego Walentego, Dzień Kobiet, Dzień Mężczyzny, Wielkanoc u małych i dużych, Majówka z herbatką.

Młodzi ludzie solidaryzowali się nie tylko z ludźmi, ale swoimi działaniami objęli również zwierzęta ze Schroniska dla Bezdomnych Zwierząt, przeprowadzając w mediach społecznościowych akcje: „Dom na Gwiazdkę” i „Łapy, łapy, cztery łapy”, podczas których zachęcali do adopcji psów i kotów. Zorganizowano również kwestę na rzecz Szpitala dla Dzikich Zwierząt – „Walentynki dla Zwierzynki”, podczas której zebrano fundusze na wsparcie fundacji zajmującej się udzielania pomocy dzikim zwierzętom ulegającym wypadkom³⁴.

W czasie piętnastoletniej działalności Wolontariat ZSE nr 1 włączał się również w akcje o charakterze międzynarodowym. W ubiegłych latach młodzież uczestniczyła w projekcie Caritas Polska „Rodzina Rodzinie”, wspierając wielodzietną rodzinę z Syrii. W lutym 2020 roku uczniowie ZSE nr 1

32 Por. <https://www.zsel1.pl/2020/12/11/i-ty-mozesz-zostac-swietym-mikolajem/> (16.05.2021).

33 Por. <https://www.zsel1.pl/2020/12/21/pierwsze-rezistorowe-jaselka-online/> (16.05.2021).

34 Por. <https://www.zsel1.pl/category/wolontariat> (16.05.2021).

włączyli się w akcję adopcji misiów koala, które uległy poparzeniom w skutek pożarów występujących w Australii³⁵.

Wolontariat działający przy ZSE nr 1 w Krakowie stanowi przykład „szkoły życia”, w której młodzi ludzie wzrastają w solidarności, odpowiedzialności, empatii, wrażliwości oraz wolności. Projekty przygotowane przez młodzież pobudzają do działalności charytatywnej całą społeczność szkolną oraz rodziców uczniów.

Tak rozumiana solidarność jest nie tylko cnotą moralną, w której wzrastają młodzi ludzie, ale staje się postawą społeczną³⁶, niezbędną do budowania świata opartego na wartościach ewangelicznych.

Podsumowanie

„Obecna pandemia uwypukliła naszą współzależność: wszyscy jesteśmy ze sobą powiązani, na dobre i na złe. Dlatego też, abyśmy wyszli lepsi z tego kryzysu, musimy uczynić to wspólnie, wszyscy razem, solidarnie”³⁷. Słowa papieża Franciszka odnoszą się do wszystkich ludzi. Z perspektywy katechetycznej zwrot „wszyscy jesteśmy ze sobą powiązani, na dobre i na złe”, można rozpatrzyć przez pryzmat jedności, jaka winna łączyć środowisko szkolne, rodzinne i parafialne. Współpraca bowiem tych trzech środowisk może pomóc we właściwym kształtowaniu dzieci i młodzieży, stworzeniu im przestrzeni do działań prowadzących do budowania wspólnoty międzyludzkiej opartej na wzajemnej miłości, szacunku, dostrzeganiu potrzeb innych, byciu solidarnym zarówno w wymiarze lokalnym, jak i międzynarodowym. Patrząc na przykłady działań charytatywnych podejmowanych w rodzinach, szkołach i parafiach, można mieć nadzieję, że w dzisiejszym świecie da się stworzyć przestrzeń, w której mottem przewodnim będą słowa Jana Pawła II – „Nie ma solidarności, bez miłości” – zachęcające do rozbudzania w młodych ludziach potrzeby działania na rzecz innych.

„W świecie wzajemnie połączonym – jak mówi papież Franciszek – doświadczamy, co to znaczy żyć w tej samej «globalnej wiosce»; ale nie zawsze

35 Por. <https://www.zsel1.pl/2020/02/11/nasze-misie-koala/> (16.05.2021).

36 Por. *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 2016*, p. 6, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html (12.05.2021).

37 *Katecheza Ojca Świętego Franciszka*, Audiencja generalna, 2.09.2020, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200902_udienza-generale.html (16.05.2021).

przekształcamy tę *współzależność w solidarność*³⁸. Solidarność, u podstaw której znajduje się miłość, winna dziś być drogą do budowania społeczeństwa otwartego na dialog, wzajemny szacunek, wsparcie potrzebujących. Powinna być drogą ku Chrystusowi. Dlatego tak ważna jest jej obecność w katechezie szkolnej.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Wrocław 2006, nr 30.
- Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2012*, p. 2, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html (12.05.2021).
- Benedykt XVI, *Bądźcie świadkami Chrystusa, List do młodzieży zgromadzonej nad Jeziorem Lednickim*, Watykan, 2.06.2005, „L'Osservatore Romano” 7–8 (2005).
- Borutka T., *Zasady życia społecznego*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 597.
- Chałas K., *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*, t. 1, Jedność, Lublin–Kielce 2003.
- Dobrzański D., *Pojęcie solidarności i jego własności*, w: *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, red. D. Dobrzański, J. Jakubowski, A. Wawrzynowicz, Poznań 2005, s. 12.
- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Warszawa 2005, t. 4, s. 480–481.
- Franciszek, Katecheza podczas Audiencji Generalnej, 2.09.2020, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200902_udienza-generale.html (11.01.2021).
- Franciszek, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2016, p. 6, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html (12.05.2021).
- Gasimy Afrykę, „Credo”* 11 (2018), s. 12.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy świętej*, Sopot, 5 czerwca 1999 r., w: *Jan Paweł II – Polska 1999. Przemówienia i homilie*, red. K. Kuźnik, Warszawa 1999, s. 17–18.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 319–376.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996.

38 *Katecheza Ojca Świętego Franciszka*, Audiencja generalna, 2.09.2020, dz. cyt.

- Jan Paweł II, *Należy szukać nowych form solidarności. Spotkanie ze światem pracy*, „L'Osservatore Romano” (1984) nr 3, s. 13.
- Jan Paweł II, *Człowiek – miarą sprawiedliwości. Przemówienie do robotników „Solwayu” w Rosignano 19 marca 1982 r.*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym 1987, s. 258.
- Kampka F, *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Idea solidarności dzisiaj*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 11–13.
- Komisja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (1997), Kraków 2009.
- Krąpiec M. A., *Osoba w chrześcijańskiej kulturze*, w: *Solidarność zasadą życia społecznego*, red. M. A. Krąpiec, J. Miodek, W. Świątkiewicz, J. Wcisło, Tarnowskie Góry 2000.
- Łabendowicz S., *Wychowanie w katechezie przez wolontariat*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2007) z. 11, s. 35–55.
- Łabendowicz S., *Integracja oddziaływań dydaktyczno-wychowawczych w katechezie poprzez wolontariat szkolny*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 58 (2015) nr 2, s. 97–98.
- Łabendowicz S., *Apostolat społeczny w katechezie – wolontariat*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 51 (2013) nr 3, s. 36–42.
- Majka J., *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993.
- Mały słownik etyczny*, red. S. Jedynek, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1999.
- Menke K. H., *Boży postulat bezwarunkowej solidarności i jego wypełnienie przez Chrystusa*, „Communio” (1993) nr 2 (74), s. 61–76.
- Nagórny J., *Solidarność*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jezyna, Radom 2005, s. 492.
- Nitecki P., *Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie” (1989) nr 1 (184), s. 1–21.
- Nowak J., *Wolontariat – współczesna forma aktywności społecznej*, w: *Wokół polityki społecznej*, red. K. Głąbicka, M. Grewinski, Warszawa 2008, s. 267–286.
- Panuś T., *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001.
- Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce (2018)*, Częstochowa 2018.
- Piwowarski W., *Zasada solidarności*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowski, Warszawa 1993, s. 198.

- Rozporządzenie MEN z dnia 30.01.2018 w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceum ogólnokształcącego, technikum oraz branżowej szkoły II stopnia (Dz.U. z 2018, poz. 467).
- Ruman N. M., *Solidarity as a Moral Virtue – An Attitude and Principle of Human Life in the Thoughts of John Paul II in The Educational Perception*, „Studia Pedagogiczne. Problemy Społeczne, Edukacyjne i Artystyczne” 23 (2014), s. 73–93.
- Salij J., *Solidarność jako zadanie*, „Communio” 1 (1981), s. 52–58.
- Sawicki R., *Chrześcijański wymiar wolontariatu w posoborowym nauczaniu papieskim*, „Warszawskie Studia Pastoralne” (2013) nr 19, s. 171–187.
- Skorowski H., *Solidarność*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 475–477.
- Styczeń T., *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993.
- Szpet J., *Podstawa programowa katechezy*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003.
- Wycisło J., *Solidarność jako zasada kształtująca i regulująca życie społeczne*, w: *Solidarność zasadą życia społecznego*, red. M. A. Krąpiec, J. Miodek, W. Świątkiewicz, J. Wcisło, Tarnowskie Góry 2000.
- Wolontariat ZSE nr 1 w Krakowie, <https://www.zsel1.pl/category/wolontariat/> (16.05.2021).
- „Srebro na wagę złota”, http://zbieramto.pl/wp-content/uploads/2017/02/raport2015_zbieramto.pdf (16.05.2021).

Abstrakt

„Nie ma solidarności bez miłości”. *Solidarność w perspektywie katechetycznej*


W artykule zostanie omówione zagadnienie solidarności z perspektywy katechetycznej. Przybliży się wybrane zagadnienia z nauczania Jana Pawła II, Benedykta XVI, papieża Franciszka oraz dokumentów Kościoła, ukazujące solidarność jako podstawę miłości i wolności człowieka. Przedstawione zostaną wybrane dokumenty prawne odwołujące się do rzeczywistości szkolnej, m.in. fragment Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku oraz Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 2018 roku, podkreślające rolę solidarności z innymi. Zwróci się uwagę na kształtowanie postawy solidarności u młodego człowieka, m.in. poprzez realizowanie odpowiednich treści podczas lekcji religii w szkole, wynikających z Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce oraz

zaangażowania dzieci i młodzieży w różnorodne działania na rzecz innych. Podkreśli się rolę środowiska rodzinnego, szkolnego, parafialnego w rozwijaniu umiejętności bycia solidarnym z potrzebującymi. Przybliży się rolę wolontariatu szkolnego, będącego „szkołą życia, uczącą solidarności”, na przykładzie grupy działającej przy Zespole Szkół Elektrycznych nr 1 w Krakowie.

Słowa kluczowe

solidarność, miłość, wolność, relacje międzyludzkie, pomoc potrzebującym, wspólnota

ks. Giacomo Calore

 <https://orcid.org/0000-0002-9590-4234>

Solidarność Chrystusa z nami – podstawą ludzkiej solidarności

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.20>

Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, mówiąc o *solidarności międzyludzkiej* wskazuje na *status osoby* jako jej nieodzowny warunek. Celem referatu będzie ukazanie, że analiza dogmatu o *wcieleniu* jako formie *solidarności* Syna Bożego z nami może dać podstawę dla uznania statusu personalnego każdego człowieka, a zatem fundament ludzkiej solidarności.

Podstawa solidarności międzyludzkiej w encyklice *Sollicitudo rei socialis* – status osobowy i dogmat chrystologiczny

W Encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) Jan Paweł II analizuje przyczyny współczesnego braku prawdziwego rozwoju ludzkiego. Dostrzega on przyczyny rodzaju nie tylko ekonomicznego i politycznego¹, ale i moralnego, które zależą „od najgłębszych ludzkich podstaw”². Chrześcijanie, posiadający światło wiary, wiedzą, że chodzi o grzech:

Świat podzielony na bloki podtrzymywane przez sztywne ideologie, w których [...] dominują różne formy imperializmu, może być tylko światem poddanym „strukturom grzechu”³.

Zmiana tej sytuacji dla chrześcijanina jest możliwa przez „nawrócenie”. Na drodze tego nawrócenia ważna jest *świadomość współzależności* między

1 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1996 (dalej: SRS), nr 35.

2 SRS, nr 38.

3 SRS, nr 36.

ludźmi i narodami, a właściwą cnotą, która towarzyszy tej świadomości, jest *solidarność*. Papież definiuje tę cnotę jako „mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego”⁴. Następnie wskazuje także na warunek zaistnienia solidarności: „Praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość *wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby*”⁵.

Według tych słów, owa cnota zakładałaby zatem taką *antropologię*, która by przypisała *status osobowy* wszystkim ludziom, uznając w ten sposób ich wspólną godność oraz prawo do wzajemnej solidarności. Jak jednak uzasadnić status osobowy dla każdego człowieka? Papież nie daje wprost odpowiedzi na to pytanie, natomiast wskazuje na nią tam, gdzie łączy solidarność międzyludzką z wiarą chrześcijańską, a dokładniej z powszechnym ojcostwem Boga, z braterstwem wszystkich ludzi w Chrystusie jako „synów w Synu” oraz z działaniem Ducha świętego w nas⁶. Innymi słowy, Jan Paweł II sugeruje drugi *teologiczny* fundament dla solidarności. Należy zauważyć, że „braterstwo wszystkich ludzi w Chrystusie, synów w Synu” odnosi się do *dogmatu* o wcieleniu, czyli do prawdziwego człowieczeństwa Syna Bożego, przez co On „zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”⁷. Tyimi słowami konstytucja *Gaudium et spes* (nr 22) opisuje swego rodzaju *solidarność* Jezusa Chrystusa z nami, gdyż wcielenie, zgodnie z definicją tej cnoty podanej przez Jana Pawła II, można by dobrze ująć jako „mocną i trwałą wolę” Syna Bożego „angażowania się na rzecz dobra” ludzkości, czyli wszystkich ludzi.

Autor zamierza łączyć te dwa aspekty – chrystologiczny i antropologiczny – aby wykazać, że postulat chrystologiczny podany przez papieża, czyli *solidarność* Syna Bożego z nami przez *wcielenie* – Jego „braterstwo”, które czyni nas synami „w Synu” – może skutecznie uzasadnić postulat antropologiczny, czyli *status personalny* każdego człowieka, a w konsekwencji *solidarność międzyludzką*. Autor będzie opierał się głównie na pracy Aloisa Grillmeiera *Ermeneutica moderna e cristologia antica*⁸ oraz Adriana Măgdicu’ego *La dignità*

4 SRS, nr 38.

5 SRS, nr 39.

6 Por. SRS, nr 40.

7 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Pallottinum, Poznań 2002 (dalej: KDK), nr 22.

8 A. Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, traduzione M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985.

*personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*⁹. Oni to wyciągali bardzo interesujące wnioski antropologiczne, dotyczące omawianego zagadnienia, z chrystologicznych soborów: Chalcedońskiego (451 r.) i Konstantynopolitańskiego III (681 r.). Ich ważność dla antropologii podkreśla sama konstytucja *Gaudium et spes*, odwołująca się właśnie do nich w zacytowanym fragmencie o zjednoczeniu Chrystusa z nami¹⁰.

Na drodze do dogmatu chrystologicznego: rozwój pojęć osoby i natury

Podstawowy tekst, z którego Grillmeier i Măgdici wyciągają swoje wnioski, to definicja dogmatyczna Chalcedonu, którą Grillmeier określa jako *rewolucyjną* ze względu na nowy sposób stosowania pojęcia *natury* i przede wszystkim *osoby* w chrystologii. Aby uchwycić wagę tej nowości, należy krótko skupić się na tym, co do tej formuły doprowadziło.

Ojcowie Kapadoccy i „jednowymiarowa” filozofia grecka

Osoba (*hypóstasis, prósopon*) i natura (*ousía, phýsis*) to pojęcia pochodzące z filozofii greckiej. Pojęcie osoby nie cieszyło się wielkim uznaniem w myśli starożytnej, która pytała raczej o substancję, *ousía, phýsis*, o to, co ogólne¹¹, dlatego Balthasar nazywa je „jednowymiarowym”¹². Ojcowie Kapadoccy rozwinęli pojęcia *prósopon* i *hypóstasis* w związku z nauką o Trójcy Świętej. Przeciwno arianizmowi i różnym jego odmianom chcieli oni tłumaczyć

9 A. Măgdici, *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*, Editura Serafica, Roma 2014.

10 „Misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego [...]. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi* [...]. Ponieważ w Nim została przyjęta a nie odrzucona, tym samym także w nas została *wyniesiona do wysokiej godności*. On sam bowiem, Syn Boży, *poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem*. Ludzkimi rękami wykonywał pracę, ludzkim umysłem myślał, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał. Zrodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie *jednym z nas*, podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu”: KDK, nr 22. W dolnym przypisie do tego tekstu Ojcowie odwołują się do Soboru Chalcedońskiego („in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum”) i do Soboru Konstantynopolitańskiego III („ita et humana eius voluntas deificata non est perempta”); por. C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002, s. 172–173.

11 Por. C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 149.

12 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, traduzione L. Tosti, Jaca Book, Milano 2001, s. 182.

katolicką wiarę w równość trzech *hypostáseis* – Ojca, Syna i Ducha Świętego – w niepodzielnej *phýsis* boskiej. Grillmeier opisuje w szczególności nauczanie Gregorza z Nyssy. Grzegorz określa *hypóstasis* jako indywiduum, mianowicie jako *ens concretum physicum*, konkretną naturę cieszącą się swoimi szczególnymi cechami (*idiótes*)¹³. Jedna *hypóstasis* odpowiada zatem jednej naturze, której jest uszczegółowieniem, urzeczywistnieniem, podczas gdy jedna natura może się urzeczywistnić na wiele sposobów, czyli poprzez więcej *individua hypostáseis*. Według tego schematu w Trójcy Świętej „hipostazę” boską stanowią „cechy indywidualne”, które „dodaje się” do jedyne (wspólne) bóstwa (natury boskiej) Ojca, Syna i Ducha Świętego¹⁴. Grzegorz starał się ewidentnie odróżnić pojęcie osoby od natury. Innymi słowy, wiara w Boga Trójjedynego – pisze Grillmeier – „zmuszała” go do szukania innego poziomu ontologicznego dla *osoby* niż poziom naturalny, substancjalny. Jednak:

Zasadniczym błędem było zbyt ściśle przywiązanie do *phýsis* w definicji *hypóstasis*. Dla niego bowiem hipostaza jest [tylko] uszczegółowieniem ogólnej *ousía*¹⁵.

Innymi słowy, *hypóstasis* pojmowana jako indywiduum znajduje się jeszcze na poziomie *phýsis*.

Osoba i natura w debacie między szkołą aleksandryjską a szkołą antiocheńską

To było podłożem pojęciowym dwóch najważniejszych nurtów teologicznych, które na przełomie IV–V wieku, po zakończeniu debat trynitarnych, rozpoczęły debatę chrystologiczną¹⁶. Z jednej strony była szkoła aleksandryj-

13 „Grzegorz z Nyssy był pierwszym, który spróbował zdefiniować dokładniej idee właściwe teologii trynitarniej, *hypóstasis*, *prósopon* oraz odpowiednio *phýsis* i *ousía*. Grzegorz pozostawał pod mocnym wpływem filozofii [...] i określał pojęcie hipostazy według analizy stoickiej przedmiotu naturalnego [...]. *Ens concretum physicum* posiada najpierw «substancję nieokreśloną» [...], następnie dodaje mu się «wspólną właściwość» (np. człowieczeństwo) [...], oraz «właściwość partykularną». I tak mamy *individuum*, «hipostazę»”. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 92–93 (tłum. własne); zob. też: C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 151–152; N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: mia ousía – treis hypostáseis*, „Vox Patrum” 23 (2003) t. 44–45, s. 223–227.

14 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 93.

15 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 93 (tłum. własne).

16 Por. W. Granat, *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka Katolicka*, t. 3, TN KUL, Lublin 1959, s. 111. Pierwszy, który wprowadził do chrystologii pojęć Ojców Kapadockich to był właśnie Apolinary:

ska, która rozwijała chrystologię *lógos-sárx* i kładła duży nacisk na jedność bytową Zbawiciela (na jedną Osobę: *mía hypóstasis*); z drugiej strony była szkoła antiocheńska popierająca chrystologię *lógos-ánthropos*, która podkreślała integralność bóstwa i przede wszystkim człowieczeństwa Jezusa (*ánthropos*), czyli Jego dwoistość bytową.

W pierwszej połowie V wieku w ramach zarówno pierwszego, jak i drugiego nurtu wyłoniły się dwie herezje – monofizytyzm i nestorianizm – które były naturalną konsekwencją skrajnego stosowania poprzedniego schematu pojęciowego *hypóstasis/phýsis* w tradycji chrystologicznej poszczególnych szkół¹⁷:

1. Jeśli bowiem kładzie się nacisk na Jedyną Osobę boską *Logosu* wcielonego, a *hypóstasis* jest urzeczywistnieniem jednej tylko natury, to *Lógos* wcielony posiada jedną naturę, w tym przypadku bosko-ludzką (Apolinary, Eutyches). *Mía hypóstasis* musi oznaczać *mía phýsis* albo, inaczej, *osoba Logosu* utożsamia się z jakąś władzą naturalną (monofizytyzm)¹⁸;
2. Jeśli kładzie się nacisk na dwie integralne, odrębne natury, to można wywnioskować, że za Zbawicielem kryją się dwie odrębne *hypostáseis* (ludzka – Jezusa i boska – *Logosu*), odpowiadające każdej naturze (Nestoriusz). *Dúo phýsesis* musi oznaczać *dúo hypostáseis*¹⁹.

W obu przypadkach prosta wiara w Chrystusa, który jest zarazem kimś jednym (jedną Osobą boską), ale i *vere Deus* i *vere homo*, została zniekształcona. *Filozoficzna, tradycyjna* treść tych pojęć okazała się niewystarczająca dla wyrażenia prostej wiary przekazywanej od samych apostołów. Jak pisze Ignazio Petriglieri, te dwie herezje były doskonałym przykładem „hellenizacji” chrześcijaństwa, czyli „kompromisem między orędem oryginalnym Biblii oraz jego rozumieniem przez hellenizm”²⁰.

por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, vol. 1, t. 2, traduzione E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982, s. 652.

17 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 94; A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 973.

18 Powstaje zjednoczenie fizyczno-biologiczne między bóstwem a człowieczeństwem: por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 89–91.

19 Por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, s. 162–164; C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 142–146.

20 I. Petriglieri, *La Definizione Dogmatica di Calcedonia nella Cristologia Contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, s. 165 (tłum. własne). „Hellenizacja” wiary chrześcijańskiej oznacza próbę podporządkowania jej „gotowym” schematom filozofii greckiej – w tym przypadku pojęciom *osoby* i *natury* o określonej już treści – aby czynić ją po ludzku bardziej *zrozumiałą*: por. A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 46, 149–152.

Był to kontekst zwołania Soboru Chalcedońskiego w 451 roku, który miał zająć ostateczne stanowisko zarówno wobec monofizytyzmu, jak i wobec herezji Nestoriusza.

Antropologiczne wnioski z dogmatu chrystologicznego: status *osoby* każdego człowieka

Aby potwierdzić po raz kolejny tradycyjną wiarę w Chrystusa za pomocą pojęć, które już weszły w użycie w dyskursie teologicznym, Ojcowie soborowi musieli *przetłamać* schemat „jednowymiarowej” filozofii greckiej, który przyczynił się do dwóch herezji. Rezultatem była słynna formuła dogmatyczna:

Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie [...], dla naszego zbawienia [...] w dwóch naturach (*ev dúo phýsesin*): bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia [...], które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (*mía hypóstasis*)²¹.

Grillmeier i Măgdici pokazują, w jaki sposób tekst ten przekroczył myśl starożytną, i na tej zasadzie wyciągają własne, oryginalne wnioski antropologiczne dotyczące statusu osobowego każdego człowieka.

Poza filozofią jednowymiarową: nowy poziom *osoby* w definicji chalcedońskiej

W przedstawionym wyznaniu Ojcowie zebrani w Chalcedonie orzekli, że Jezus Chrystus:

1. Jest w dwóch naturach (*ev dúo phýsesin*), czyli *vere* (doskonały) *Deus et vere* (doskonały) *homo*, *bez zmieszania i bez zmiany* (przeciw monofizytom) i *bez podzielenia i bez rozłączenia* (przeciw Nestoriuszowi).
2. Jest jednocześnie *kimś jednym* (*mía hypóstasis*).
3. Działał „dla naszego zbawienia” (*zasada soteriologiczna*), czyli *ratio* Jego struktury ontologicznej jest nasze zbawienie, gdyż Chrystus aby

²¹ Sobór Chalcedoński, *Definitio Fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 223.

nas odkupić, musiał posiadać integralną *phýsis* ludzką i jednocześnie być Osobą boską²².

Pierwsza uwaga Grillmeiera ukazuje nowość, którą ten dogmat wprowadził w stosunku do przeszłości. Według bowiem definicji *osoby* i *natury*, którą przedstawiliśmy powyżej, dana *hypóstasis* odpowiada jednej konkretnej *phýsis*, ponieważ *hypóstasis* należy do poziomu natury: mówienie o jednej hipostazie w dwóch naturach *nie zmieszanych* było formalnie sprzeczne²³. Grillmeier twierdzi, że biskupi, „zgodnie ze świętymi Ojcami”²⁴, czyli zgodnie ze swoją wiarą, która „kazała” uznać w jednym Chrystusie i Boga i człowieka²⁵, *przekroczyli stary schemat* rozróżniając w Jezusie nową płaszczyznę bytową, dotąd nieznaną i ontologicznie inną od naturalnej: płaszczyznę osobową²⁶. To tę płaszczyznę określili jako zasadę Jego głębokiej jedności bytowej²⁷. Był to rewolucyjny wyczyn pojęciowy: w Chrystusie *osoba nie jest naturą*. Adrian Măgdici nazywa ten podział „ontologią dwupoziomową”²⁸ Soboru Chalcedońskiego.

Drugim wnioskiem, który Măgdici wyciąga z tej „ontologii dwupoziomowej”, jest fakt, że Osoba Chrystusa zgodnie z dogmatem nie utożsamia się z żadnym elementem *phýsis*:

Chrystologia uczy, że wieczne Słowo Ojca jest Osobą niezależnie od formy (bio-psychicznej), którą przyjmuje we wcieleniu [...]. Osoba nie jest kategorią immanentną lub naturalistyczną²⁹.

22 Ontologia i soteriologia nie były nigdy podzielone w Kościele starożytnym: por. I. Petriglieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 300.

23 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 973.

24 Ojcowie mają na myśli Sobór Nicejski (325 r.), ale również bliższe im nauczanie Cyryla z Soboru Efeckiego, przeciw Nestoriuszowi, oraz nauczanie papieża Leona zawarte w tzw. *Tomus ad Flavianum* przeciw Eutychesowi. Oczywiście to stwierdzenie można by rozszerzyć do samych apostołów, czyli do wiary przekazywanej od „samego początku”: por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 956, 968, 970.

25 Podobnie jak wiara w Trójcę Świętą „zmuszała” do uznania Trzech Osób boskich w jednej naturze: por. A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 168.

26 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 973. Dlatego Sobór Chalcedoński jest jednym z najważniejszych przykładów „de-hellenizacji” wiary w kościele starożytnym, czyli walki przeciwko niewłaściwej ingerencji filozofii w chrześcijaństwo: „Sobór Chalcedoński w 451 r. oderwał ideę hipostazy od idei *phýsis*. Była zatem [...] możliwość, żeby przyjąć jedność bytu Boga i człowieka w Chrystusie, bez odniesienia do symbiozy dwóch natur”: A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 96 (tłum. własne). Por. też I. Petriglieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 303. Dla pogłębienia znajomości zarzutów, które czyniono Soborowi Chalcedońskiemu, oraz jego prawdziwej wartości trwającej aż do naszych czasów polecamy artykuł L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, „Communio” 3 (15) 1983, s. 65–78.

27 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, dz. cyt., s. 966.

28 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 116–117, 188.

29 A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 118–119 (tłum. własne).

To oznacza, że element konstytutywny Osoby Jezusa nie znajduje się na poziomie naturalnym: nie jest nim ani intelekt, ani wola, ani świadomość. *Dla człowieka Jezusa bycie osobą nie wynika z tych elementów.* Jego status osobowy znajduje się na innym poziomie ontologicznym (metafizycznym).

Kolejny wniosek, który wyciąga Grillmeier, dotyczy przejścia z teologii do antropologii:

Dlatego, że pojęcie to (osoba) jest pogłębione chrystologicznie w odniesieniu do *człowieka* Jezusa, staje się ono po raz pierwszy skuteczne na poziomie antropologicznym³⁰.

Innymi słowy, ponieważ pojęcie „osoba” dotyczy *prawdziwego człowieka* Jezusa (*dúo phýsesis*), to może ono „przejsć” także na *każdego* innego człowieka. Grillmeier dostrzega w definicji Chalcedonu pewną „wzorowość” Chrystusa, która właśnie, jego zdaniem, *uzasadnia* przytoczone stwierdzenia z konstytucji *Gaudium et spes* mówiące o Jego zjednoczeniu czy solidarności z nami³¹.

Dopełnienie dogmatu chalcedońskiego w VII wieku:
„wzorowość” Logosu wcielonego

Grillmeier twierdzi, że kluczem do lepszego zrozumienia tego ostatniego punktu o „wzorowości” Chrystusa, która pozwala łączyć chrystologię z antropologią, jest *rozwój* nauki Chalcedonu, której dopełnieniem był Sobór Konstantynopoliński III (681)³². Naukę tego soboru zainspirował św. Maksym Wyznawca. *Gaudium et spes* cytuje i ten sobór – obok Chalcedońskiego – kiedy podkreśla czyste człowieczeństwo Jezusa. Sobór Konstantynopoliński III był odpowiedzią na herezję monoteletyzmu. Monoteleci utrzymywali, że Chrystus posiadał jedną tylko wolę boską, ponieważ jest On jedną Osobą boską. Nic, mawiali monoteleci, nie cechuje osoby bardziej niż jej wola. Skoro wola jest także cechą natury, to w tym punkcie osoba i natura utożsamiają się. Według tej herezji człowieczeństwo Chrystusa było zatem pozbawione ludzkiej woli, bo tu zostało zastąpione przez Osobę/naturę boską. Monoteletyzm był wyraźnie jedną z ostatnich odmian monofizytyzmu³³.

30 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 98–99 (tłum. własne).

31 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 99, oraz: I. Petriglieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 298.

32 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 99; C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 214.

33 Por. B. De Angelis, *Natura, Persona, Libertá. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002, s. 196.

Maksym Wyznawca (579/580–662) zwalczył to stanowisko *przez wierność do końca ontologii dwupoziomowej* w Chalcedonie³⁴: Chrystus „dla naszego zbawienia” musiał posiadać *odrębną* ludzką wolę, aby móc ją odkupić, zatem jeśli należy ona do poziomu natury, to nie może przynależeć także do poziomu *hypóstasis* Jezusa. Był to wniosek dorozumiany *dúo phýsisis* z Soboru Chalcedońskiego, ale należało to sformułować *explicite*, jak to uczyniono na Soborze Konstantynopolińskim III: „Przepowiadamy w Nim dwa odnoszące się do natur chcenia, inaczej dwie wole [...]. Utrzymujemy, że jego dwie natury jaśniejają w Jego jednej hipostazie. [...] Z tej racji wielbimy dwie wole i działania odnoszące się do natur, *razem dążące do zbawienia rodzaju ludzkiego*”³⁵.

Ta soborowa definicja odzwierciedlała interpretację *dynamizmu* odkupienia Maksyma, którą opisuje jako wielką „liturgię kosmiczną”³⁶. Maksym rozwijał zasadę soteriologiczną Chalcedonu i uczył, że *Lógos* przez zjednoczenie z naturą ludzką, „syntetyzował” w sobie „ruch” wszystkich stworzeń ku Bogu³⁷. To zjednoczenie z człowieczeństwem wymagało jednak jego naturalnej władzy woli, ponieważ człowiek, w odróżnieniu od innych stworzeń, musi *zgodzić się* na powrót do Boga, na swoje zbawienie. Innymi słowy, Słowo „musiało” chcieć naszego zbawienia nie tylko jako Bóg, lecz także jako człowiek (*razem dążące do zbawienia rodzaju ludzkiego*)³⁸. Warunkiem zatem jedności („syntezy”) hipostatycznej *Logosu* z człowieczeństwem, mówił Maksym, była *integralność* tegoż człowieczeństwa, czyli posiadanie wszystkiego, co należy do *phýsis* ludzkiej, w tym i woli (ale można by to rozszerzać również do intelektu, uczuć, świadomości itd.)³⁹. Tylko w ten sposób *Lógos* mógł „syntetyzować” w sobie człowieczeństwo, czyli ponownie je ukierunkować ku Ojcu po grzechu Adama, a przez nie całe stworzenie. Grillmeier trafnie podkreśla „paradoks” wniosków, które Maksym wyciąga z Chalcedonu: *conditio sine qua non jedności* (hipostatycznej) dwóch natur w Jezusie jest właśnie ich *odróżnienie*, czyli *integralność* natury ludzkiej, która w tym „ruchu” zostaje nie tylko uleczona, ale nawet *wywyższona* (*przebóstwiona*): „Prawdziwie *współczesny wkład chrystologii chalcedońskiej*, według

34 Por. B. De Angelis, *Natura*, dz. cyt., s. 67–69.

35 Sobór Konstantynopoliński III, *Wykład wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, dz. cyt., s. 319–323.

36 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo*, dz. cyt., s. 278.

37 Człowiek jest bowiem „szczytem” stworzenia: por. B. De Angelis, *Natura*, dz. cyt., s. 156.

38 Por. C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 214–215.

39 Por. B. De Angelis, *Natura*, dz. cyt., s. 199.

Maksyma, polega na tym, że im wyraźniej idea unii hipostatycznej *różni się od syntezy [naturalnej] dwóch natur*, tym bardziej *celem* przywłaszczenia człowieczeństwa przez hipostazę Logosu jest *to właśnie człowieczeństwo samo w sobie* [...]. Dlatego że ludzkie istnienie Chrystusa staje się istnieniem Logosu i Syna na świecie, *bycie człowiekiem osiąga swój najwyższy szczyt*⁴⁰.

Ponowne ukierunkowanie człowieczeństwa ku Bogu w *Logosie domagało się* pełnego, „wzorowego” człowieczeństwa, które by było ikoną, paradygmatem, „objawieniem” człowieka (jak jest napisane w *Gaudium et spes*)⁴¹. To w ten sposób „synteza” hipostatyczna mogła skutecznie wpłynąć na *każdego* posiadającego *phýsis* ludzką.

Zasada „wzorowości” wcielenia: status osobowy z chrystologii do antropologii

W oparciu o tak pojętą „wzorowość” Słowa wcielonego Grillmeier stwierdza, że można założyć prawdziwą współczesną antropologię⁴², której punktem wyjścia, jak napisaliśmy, jest stosowanie w każdym człowieku pojęcia *osoby* Jezusa, z jej całą chrystologiczną treścią. Măgdici dochodzi do podobnych konkluzji tam, gdzie pisze, że z nauki Chalcedonu i jej późniejszego rozwoju wynika, że „druga Osoba Trójcy [...] jest pojęciem *meta-fizycznym*, które *należy meta-fizycznie* stosować do bytu ludzkiego”⁴³, ponieważ „jego [Chrystusa] struktura bytowa [...] powinna nas *oświetlić antropologicznie*, a nawet *metafizycznie*”⁴⁴.

40 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 99 (tłum. własne). Pisze De Angelis: „*Lógos* nie przyszedł sfalszować natury, którą On, jako Bóg i Słowo, uczynił, lecz przyszedł przeobrócić naturę, którą On, z własnej woli [...], zjednoczył z Sobą w jednej i tej samej hipostazie ze wszystkim co do niej należy z istoty”: B. De Angelis, *Natura*, dz. cyt., s. 158 (tłum. własne).

41 Pisze Petriglieri: „W jedności hipostatycznej, natura ludzka dochodzi do swojej pełni i dlatego Chrystus staje się autentyczną *definicją* człowieka [...], *ikoną* wszystkich możliwości urzeczywistnienia świata pozytywnych wartości wpisanych w naturę człowieka”: I. Petriglieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 289 (tłum. własne). Petriglieri utrzymuje, podobnie do Grillmeiera, że stwierdzenia Soboru Watykańskiego II o zjednoczeniu (solidarności) Chrystusa z nami zostały sformułowane „w ciągłości z wielkimi soborami chrystologicznymi” – są ich rozwojem. Dlatego możemy wywnioskować z dokumentów Soboru Watykańskiego II, takich jak *Gaudium et spes*, że „człowieczeństwo Chrystusa nie jest tylko integralne, lecz *paradygmatyczne*. Prawda o Bogu i prawda o człowieku nie są oddzielone od siebie, lecz *są jedną prawdą*”: I. Petriglieri, *La Definizione*, dz. cyt., s. 298 (tłum. własne).

42 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 98.

43 A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 117 (tłum. własne).

44 A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 156 (tłum. własne); Grillmeier twierdzi, że filozofia o człowieku musi na nowo odkryć swoją pełnię znaczenia w teologii, a dokładniej w chrystologii, albowiem

Ta „wzorowość” Słowa wcielonego staje się dla nich fundamentem metafizyki chrześcijańskiej⁴⁵, w ramach której można przypisać statusowi osobowemu człowieka te same cechy, które wyróżniono wcześniej w statusie osobowym Jezusa:

- skoro w *człowieku* Jezusie poziom osoby nie utożsamia się z poziomem natury, to jest tak w każdym innym człowieku⁴⁶;
- jak w przypadku Jezusa, tak i w każdym człowieku bycie osobą nie zależy *in primis* od posiadania takich czy innych wyznaczników naturalnych (intelekt, świadomość, piękno, zdrowie itd.), a to oznacza, że brak lub utrata jednego lub części tych elementów nie narusza statusu osobowego podmiotu (np. człowieka po wypadku samochodowym bez świadomości i leżącego w śpiączce lub embrionu ludzkiego, ludzi upośledzonych, chorych itd.)⁴⁷;
- poznanie tak pojętej *osoby* oraz *metafizyki osoby* stoi u podstaw idei *godności duchowej* bytu ludzkiego⁴⁸; dlatego również jego „wysoka godność”, o której mówi *Gaudium et spes*⁴⁹, oraz *prawo do życia* z nią związane, nie zależą od empirycznych, wymiernych właściwości *phýsis* podmiotu, lecz od jego bycia ikoną Osoby-Logosu, *prawdziwego człowieka*, czyli mają źródło nienaruszalne⁵⁰.

Măgdici i Grillmeier zatem dochodzą ostatecznie do „uniwersalnej” godności osobowej *każdego* bytu ludzkiego. Wykazaliśmy w ten sposób, że wychodząc z bliższej analizy dogmatu chrystologicznego – która w tym referacie została co prawda tylko naszkicowana – czyli *solidarności* Chrystusa z nami we wcieleniu, można przypisać ten sam charakter osobowy wszystkim ludziom. Innymi słowy, postulat teologiczny (chrystologiczny) może

„«wcielenie», będące pojęciem dogmatycznym, jest nacelowane na «wcielenie» również w sensie antropologicznym”: A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 110 (tłum. własne).

45 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 117, oraz: I. Delio, *Bonaventure's Metaphysics of the God*, „Theological Studies” 60 (1999), s. 229.

46 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 118–119. 153–155.

47 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 85. 188.

48 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 111.

49 „Konstytucja *Gaudium et spes* cytuje Chalcedon a także [...] trzeci Sobór Konstantynopoliński, i uzasadnia *na tej podstawie* nie tylko teologicznie-stwórczo, ale także chrystologicznie, *godność człowieka* [...]. Godność ta wypukliła się niesłychanie wyraźnie dzięki wcieleniu”: C. Schönborn, *Bóg zesłał*, dz. cyt., s. 172.

50 Por. A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 188. Nie przypadkiem Maksym Wyznawca bronił bezwzględnie życia ludzkich embrionów od samego poczęcia w oparciu właśnie o argument chrystologiczny: por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 338–349.

skutecznie uzasadnić postulat antropologiczny (status personalny) *solidarności* międzyludzkiej, podany przez Jana Pawła II w *Sollicitudo rei socialis*. Wiara chrześcijańska okazuje się być solidną podwaliną dla budowy tej „świadomości współzależności” i równości między ludźmi, o której papież mówi w encyklice i która jest konieczna dla „prawdziwego rozwoju ludzkiego”.

Na zakończenie warto mimo wszystko zaznaczyć, że obaj są przekonani, że wpływ wiary we wcielenie nie dotyczy tylko wierzących w Chrystusa. Ich zdaniem można by historycznie udowodnić, że cała kultura zachodnia nosi w sobie „owoce” z wydarzenia wcielenia, które przełamało grecką wizję człowieka jako prostego indywiduum⁵¹. Grillmeier wymienia w kilku punktach najważniejszy wpływ „chrześcijańskiej” wizji człowieka na naszą cywilizację⁵², „o których nawet niewierzących mogą się przekonać”⁵³, jak to napisał Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis*:

Samo pochodzenie pojęcia (nie terminu) *osoby*. „Jednowymiarowa” filozofia starożytna nie знаła omówionych idei równości, godności czy solidarności ludzkiej, ponieważ opisywała człowieka tylko jako jednostkę, część natury⁵⁴. Poprzez ontologię dwupoziomową nie tylko obroniono prawdziwą wiarę w Chrystusa, lecz również „rozpoczęto proces, który prowadzi do definicji «osoby» («hipostazy») [...]. Dokonuje się krok, który przekracza hellenizm. Ze swej strony, myśl chrześcijańska [...] dała filozofii pierwszy wkład [...]. Dzisiaj przyjmuje się, że «osoba», oraz po raz pierwszy «dialog», zostały odkryte, lub raczej założone, przez teologię”⁵⁵.

Bez odkrycia odróżnienia *osoby* od *natury* dzisiejsze rozumienie egzystencji, antropologii czy etyki byłoby prawie nie do pomyślenia;

51 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 110. Măgdici pisze że: „Historycznie, bowiem, nie zaczęto od «człowieka», aby dojść do «osoby ludzkiej» i «osoby boskiej», lecz odwrotnie, zaczęto od «osoby boskiej», aby określić podstawowe «współrzędne» osoby ludzkiej i następnie rozważyć, czy i w jakim sensie są one kompatybilne z opisem człowieka przez «nauki ścisłe»”: A. Măgdici, *La dignità*, dz. cyt., s. 159 (tłum. własne); „Nawet jeśli nie chce się uznawać lub neguje się wprost pochodzenia biblijnego lub chrześcijańskiego pojęcia *osoby*, to filozofia, albo lepiej kultura zachodnia karmi się w dalszym ciągu tymi ukrytymi korzeniami”: A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 23 (tłum. własne).

52 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 111–112.

53 SRS, nr 38.

54 Por. A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 17–18.

55 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, dz. cyt., s. 93–94 (tłum. własne). Przejście od wizji „kosmo-centricznej” Greków do dzisiejszej wizji „antropo-centricznej”, w której człowiek jest *osobą*, czyli nie prostą „częścią wszystkiego”, lecz wyższym podmiotem w stosunku do całego kosmosu, dokonało się dzięki chrześcijaństwu, głoszącemu „szaloną” miłość Boga do człowieka właśnie *we wcieleniu*: por. A. Milano, *Persona*, dz. cyt., s. 19–23.

To samo odróżnienie prowadziło od metafizyki greckiej bytu do filozofii i teologii „egzystencjalnej” oraz do nowej koncepcji „wolności” osobowej, nie związanej z determinizmem *istoty*.

Osoba dysponuje *naturą*, „działa” poprzez swoją *naturę*: jest to fundament wolnego rozwoju historii i *odpowiedzialności* każdego podmiotu.

„Prawa człowieka” powstały ostatecznie jako „prawa *osoby*”. Miało to ogromny wpływ na rozwiązanie problemu statusu niewolników, kobiet, wolności sumienia, religii, walki klas.

Nawet bez wnikania w dokładną definicję *pozytywną osoby*, którą celowo nie zajmowaliśmy się w tym referacie, samo jej chrześcijańskie „negatywne” pojmowanie (*osoba nie jest naturą*) pozwala ewidentnie wyciągnąć zasadnicze wnioski dla dzisiejszego społeczeństwa. To powinno poważnie skłonić do zastanowienia, także z punktu widzenia czysto „świeckiego”, czy warto oddalić się od korzeni, które zawsze karmiły naszą kulturę, oraz dokąd to może prowadzić.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, traduzione L. Tosi, Jaca Book, Milano 2001².
- De Angelis B., *Natura, Persona, Libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002.
- Delio I., *Bonaventure's Metaphysics of the God*, „Theological Studies” 60 (1999), s. 228–246.
- Granat W., *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka Katolicka*, t. 3, TN KUL, Lublin 1959.
- Grillmeier A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, traduzione M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985².
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, vol. 1, t. 2, tłum. E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 319–376.
- Măgdici A., *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione Dignitas personae*, Roma 2014.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996².

- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Petriglieri I., *La Definizione Dogmatica di Calcedonia nella Cristologia Contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007.
- Scheffczyk L., *Chalcedon dzisiaj*, „Communio” 3 (15) 1983, s. 65–78.
- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002.
- Sobór Chalcedoński, *Definitio Fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 214–225.
- Sobór Konstantynopoliński III, *Wykład wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 309–323.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526–606.
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: mia ouσία – treis hypostáseis*, „Vox Patrum” 23 (2003) t. 44–45, s. 221–233.

Abstrakt

Solidarność Chrystusa z nami – podstawą ludzkiej solidarności

Jan Paweł II napisał, że solidarność między ludźmi jest możliwa tylko wtedy, gdy wszyscy uznają się za osoby równe sobie, cieszące się tą samą godnością (por. *Sollicitudo rei socialis*, nr 39). Warunkiem solidarności międzyludzkiej okazuje się zatem posiadanie statusu osoby przez każdego człowieka. Celem referatu będzie ukazanie, że wiara w prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa, czyli w jego solidarność z nami, może stać się podstawą statusu personalnego dla każdego człowieka – a zatem podstawą solidarności międzyludzkiej.


Autor odwoła się do nauczania Soboru Chalcedońskiego (451) i Soboru Konstantynopolińskiego III (686), które doprecyzowały wiarę w Chrystusa przy pomocy pojęć osoby i natury. Z analiz tekstów soborowych, jakich dokonali Grillmeier oraz Măgđici, wynikają ważne wnioski dla dzisiejszej antropologii: 1) wiara w prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa „zmusiła” Ojców soborowych

do odróżnienia pojęcia osoby od natury, czyli do uznania w Nim dwóch poziomów ontologicznych (osobowego i naturalnego); 2) to odróżnienie oznacza, że Osoba Chrystusa nie utożsamia się z żadnym elementem jego natur (jak intelekt, świadomość, itd.); 3) tak pojętą „osobę”, skoro określa „prawdziwego” człowieka Jezusa, można zastosować uniwersalnie w antropologii (zasada „wzorowości” wcielenia). Oznacza to, że w wyniku właśnie „solidarności” Chrystusa z naszym człowieczeństwem w każdym człowieku można dostrzec dwa odrębne poziomy bytowe, osobowy i naturalny, czyli każdy człowiek posiada status osoby, który jest niezależny od jego cech naturalnych. W ten sposób spełnia się także warunek solidarności międzyludzkiej, o którym napisał ojciec święty.

Słowa kluczowe


solidarność, osoba, natura, dogmat chrystologiczny

ks. Krzysztof Mętlewicz

 <https://orcid.org/0000-0002-8148-0119>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Solidarność jako skutek sakramentów inicjacji chrześcijańskiej

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.21>

Pojęcie solidarności zdaje się być dzisiaj zdecydowanie bliższe odkryciom socjologii niż refleksji teologicznej. *Wielki słownik języka polskiego* ukazuje ją jako „postawę polegającą na zbieżności poglądów”, „gotowość do niesienia pomocy” oraz „wzajemne poleganie na sobie”¹. W istocie rzeczy solidarność jako społeczna zasada określa pewne ukierunkowane współdziałanie ludzi skupionych wokół jednej sprawy. Myliłby się jednak ten, kto uznałby to pojęcie za obce teologii katolickiej.

Podstawą życia Kościoła od zawsze są sakramenty². To przez nie prawdziwie działa miłujący Bóg, który obdarza swoje stworzenia uświęcającymi darami. Każdy obdarowany wraz z sakramentem otrzymuje także właściwe sobie zadania, z kolei święte znaki z założenia mają w nim skutkować konkretną duchową postawą. Najogólniej rzecz ujmując, sakramenty służą przemianie człowieka, który przez zjednoczenie z Bogiem otwiera się na swojego Dawcę, samego siebie i drugiego człowieka³. Jednym z realnych skutków sakramentu chrztu, bierzmowania czy Eucharystii jest dostrzeżenie w innych swoich braci, z którymi należy się solidaryzować w obliczu trudności i potrzeb.

Głównym celem artykułu będzie odpowiedź na pytanie: w jaki sposób sakramenty inicjacji chrześcijańskiej skutkują w wierzącym postawą solidarności? Chcąc udzielić pełnej i konkretnej odpowiedzi, opracowanie podzielone

1 *Solidarność*, w: *Wielki słownik języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 2009, s. 648.

2 Zob. K. Mętlewicz, *Sakramenty w historii i nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 174 (2019) nr 2, s. 99–108.

3 Por. K. Mętlewicz, *Sakramentalny wymiar życia chrześcijańskiego w teologii Josepha Ratzingera*, „Teologia i Człowiek” 51 (2020) nr 3, s. 74. 63–80.

zostanie na cztery punkty. Na wstępie należy omówić dokładnie sakramentalny wymiar trzech pierwszych sakramentów Kościoła w kontekście solidarności, by przez kolejne trzy punkty szczegółowo zaprezentować, w jaki sposób chrzest, bierzmowanie i Eucharystia otwierają przyjmującego sakrament na postawę miłości społecznej i braterskiego współdziałania. Końcowe wnioski pozwolą podsumować poszukiwania badawcze i wskazać, na ile udało się zrealizować postawiony we wstępie cel.

Sakramentalny wymiar cnoty solidarności

Katechizm Kościoła katolickiego naucza, że „solidarność jest cnotą wybitnie chrześcijańską”⁴. Już od początków Kościoła dawano świadectwo, że chrześcijan cechowała nadzwyczajna wrażliwość w sprawach wzajemnej pomocy i solidaryzowania się z ubogimi⁵. Oczywiście należy od razu zaznaczyć, że cnota ta nie ograniczała się jedynie do materialnych potrzeb. Warto w tym miejscu przywołać choćby te sytuacje, gdy apostołowie, określając siebie jako pozbawionych „srebra i złota”, uzdrawiają chorych i wskrzeszają umarłych⁶. Chrześcijańska solidarność nie skupiała się zatem na realizowaniu przyziemnych trosk, lecz szczególnie zabiegała o realizację potrzeb duszy. Stąd, jak naucza Magisterium, solidarność „ureczywistnia podział dóbr duchowych jeszcze bardziej niż materialnych”⁷.

Nie jest przypadkiem, że rozwój tej właśnie cnoty miał związek ze sprawowanymi we wspólnocie Apostołów sakramentami. Św. Paweł w liście do Koryntian wskaże na problemy gromadzącej się na Eucharystii wspólnoty, która zamiast solidaryzować się z drugimi tworzy enklawy i własne zwyczaje⁸. Warto jednak wspomnieć, że Pawłowa wrażliwość nie wynikała jedynie z Jego osobistego podejścia do wiary, lecz istotnego zadania Mistycznego Ciała Chrystusa, który realizując posługę diakonii, niesie pomoc ludziom. Stąd, jak przypomni Benedykt XVI, sakramenty, słowo Boże

4 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002 (dalej: KKK), nr 1948, s. 459.

5 Dz 4, 34–35: „Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze [uzyskane] ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby”.

6 Dz 3, 6; 9, 32–35; 9, 36–43.

7 KKK, nr 1948.

8 1 Kor 11, 21–22: „Każdy bowiem już wcześniej zabiera się do własnego jedzenia, i tak się zdarza, że jeden jest głodny, podczas gdy drugi nietrzeźwy. Czyż nie macie domów, aby tam jeść i pić? Czy chcecie znieważać Boże zgromadzenie i zawstydzacie tych, którzy nic nie mają? Cóż wam powiem? Czy będę was chwalił? Nie, za to was nie chwale!”

i diakonia jednocześnie *wyrażają wewnętrzną naturę Kościoła*⁹. Sakramenty mają motywować do dzielenia się otrzymanym darem, zaś Słowo Boże ma wzywać do konkretnych ewangelicznych postaw. W rezultacie każda z trzech wskazanych przestrzeni życia Kościoła w pełni się przenika i konstytuuje. Dlatego można z pewnością mówić o ciągu przyczynowo-skutkowym między przyjętymi sakramentami inicjacji a rozwijaną w wierzących cnotą solidarności.

Trzy pierwsze sakramenty – chrzest, bierzmowanie i Eucharystia – jako stałe elementy „wtajemniczenia chrześcijańskiego, wprowadzają wierzącego w istotę chrześcijaństwa”¹⁰. Przyjęcie tych znaków ma jednoczyć z Chrystusem, ale również motywować do dawania czytelnego świadectwa wiary w świecie. Dlatego św. Jan Paweł II, nauczając o cnotcie solidarności, powie, że można „dostrzec liczne punkty styeczne pomiędzy nią a miłością, znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa”¹¹. Ponadto wyjaśnia również, że „w świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania”¹². W ten sposób zarysowuje się teza, że sprawowane w Kościele sakramenty dają moc, by zapominać o sobie na rzecz bezinteresownej miłości *agape*. Można pójść jeszcze krok dalej i stwierdzić, że choć solidarność kojarzy się przede wszystkim z niesieniem szeroko rozumianego humanitarnego wsparcia najuboższym, to dla samego Kościoła taka działalność nie tylko nie stanowi niczego nowego, ale wyraża jego celowe i holistyczne funkcjonowanie.

Chrzest sakramentem powszechnego braterstwa

Nie sposób mówić o „ludzkim braterstwie” i „przyjaźni”¹³, jeśli wpraw nie uzna się wszystkich ludzi za dzieci jednego Ojca i swoiste „rodzeństwo” w Chrystusie. Taką perspektywę bez wątpienia otwiera pierwszy z sakramentów inicjacji – chrzest. *Katechizm* przypomni, że cnota solidarności ma dotyczyć wszystkich bytów stworzonych, gdyż „mają tego samego Stwórcę

9 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (dalej: DCE), Warszawa 2006, nr 25, s. 33.

10 *Sakramenty*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberier, t. 2, Katowice 1989, s. 221.

11 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (dalej: SRS), w: *Encykliki Ojca Świętego bł. Jana Pawła II*, Kraków 2011, nr 40, s. 310.

12 SRS, nr 40, s. 310.

13 *Katechizm* stawia te wyrażenia jako synonimy solidarności: zob. KKK, nr 1939.

i wszystkie są skierowane ku Jego chwale¹⁴. Przyjmujący chrzest nie ogranicza jednak swojego braterstwa jedynie ku innym ochrzczone w myśl słów Ewangelii, że taka postawa nie jest dla wiary chrześcijańskiej niczym szczególnym¹⁵. Stąd wierzący ma pojmować braterstwo jako solidaryzowanie się z każdym człowiekiem stworzonym na obraz i podobieństwo Boga. Tak bowiem realizuje się prawdziwy skutek chrztu, czyli „narodzenie do nowego życia, przez które człowiek staje się przybranym synem Ojca”¹⁶. Dar tego sakramentu włącza do wspólnoty ludu Bożego¹⁷ i stanowi bramę dla pozostałych sześciu sakramentów¹⁸, lecz w żaden sposób nie motywuje do tworzenia enklawy rozumianej jako wzajemną pomoc tylko innym ochrzczone.

Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* wyraża swoje braterskie stanowisko, przypominając, że „nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą [Kościół] jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela”¹⁹. W podjętej w tym punkcie refleksji to zdanie jest ważne z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że wiąże solidarność ze swoim sakramentalnym posłaniem. Ponadto wskazuje jasno, że wzajemne słuchanie ochrzczone i nieochrzczone oraz obecny między nimi miłosny dialog powinny być fundamentalną zasadą życia ludzi o różnych poglądach i wierzeniach. Magisterium wyraża tym samym pewność, że tak rozumiana współpraca pozwoli, by „przy pomocy łaski Bożej ukształtowali się prawdziwie nowi ludzie i budowniczo wie nowej ludzkości”²⁰.

Chrzest jako sakrament włączający w życie Kościoła potrzebuje właściwej przestrzeni do rozwoju i pomnażania otrzymanych łask. Naturalnym środowiskiem dla nowo ochrzczonej dzieci zawsze będą ich rodziny. Rodzice oraz chrzestni przyrzekają bowiem, że podejmą się wszelkich starań,

14 KKK, nr 344.

15 Mt 5, 46: „Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie?”

16 KKK, nr 1279.

17 KKK, nr 1277.

18 KKK, nr 1280.

19 Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (dalej: GS), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 3, s. 527, 526–606.

20 GS, nr 30.

aby dziecko zostało „wychowane w wierze oraz miłowało Boga i bliźniego”²¹. Ponadto, jak przypomni *Katechizm*, to właśnie „dom rodzinny stanowi naturalne środowisko wprowadzania dzieci w solidarność i odpowiedzialność wspólnotową”²². Bycie w Kościele nie zakłada bierności Jego członków, lecz czynne zaangażowanie w rozwiązywanie problemów i uciszanie sporów. Dlatego właśnie „wspólnota z Chrystusem uwidacznia się w solidarności wierzących i wspólnym uczestniczeniu w cierpieniach i radościach wszystkich członków jednego Ciała Chrystusa”²³. Stanie się tak tylko wówczas, gdy należący do Kościoła prócz jego instytucjonalnych przestrzeni dostrzegą również jego rodzinny i wspólnotowy wymiar. Niewykluczone, że warto znów na nowo odkryć rolę rodzin, które kształtują serca ochrzczonych dzieci, stanowiąc nie tylko „właściwe miejsce kształtowania cnót”²⁴, lecz również „autentyczny początek i podporę żywej wiary”²⁵.

Wobec powyższych odkryć można uczciwie stwierdzić, że sakrament chrztu skutkuje w pierwszej kolejności braterską solidarnością z całą rodzinną ludzką. Wobec Stwórcy ludzkość stanowi Jego wybrane dzieło, które winno realnie dążyć do jedności i wzajemnego wsparcia. Solidarność chrzcielna stanowi również realny cel wychowania ochrzczonych, aby czuli się nie tylko zewnętrznie włączeni w lud Boży, lecz przede wszystkim zaangażowani w obecne w Nim radości i smutki.

Bierzmowanie sakramentem odpowiedzialnego świadectwa

Drugim omawianym w kolejności sakramentem inicjacji jest bierzmowanie. *Katechizm* wyraźnie zaznacza jego bezpośredni związek z omawianym wyżej sakramentem, gdyż „przyjęcie [bierzmowania] jest konieczne jako dopełnienie łaski chrztu”²⁶. W podobnym tonie wypowiada się Sobór, przypominając, że ochrzczeni „przez sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi do

21 *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2014, s. 58.

22 KKK, nr 2224.

23 G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 604.

24 KKK, nr 2223.

25 KKK, nr 2225.

26 KKK, nr 1285.

szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej²⁷. Wprost zaznacza się tutaj potrzeba kontynuowania i rozwijania tych owoców, jakie niesie z sobą sakrament chrztu. Nie sposób jednak nie zauważyć nowych zadań, jakie w kontekście przyjętego bierzmowania stoją przed wierzącym.

W szeroko szerokim ujęciu bierzmowanie ma motywować do szerzenia wiary. Jeśli w kontekście już odkrytych tez przyjmie się, że wybitnie chrześcijańska cnota – solidarność – jest ściśle związana z praktykowaną wiarą, to naturalną koniecznością będzie zwrócenie uwagi na związek owoców Ducha Świętego udzielanych w sakramencie z isticznością chrześcijańską odpowiedzialną postawą społeczną.

Warto zaznaczyć, że właściwe zrozumienie istoty bierzmowania ma olbrzymie znaczenie dla działań na rzecz dobra wspólnego. Dziś ów „społeczny charakter sakramentów zatarł się w świadomości ogółu katolików²⁸, a ich udział w świętych znakach staje się nierzadko czysto bierny i zewnętrzny. Aktualne zatem jest naglące wołanie Soboru Watykańskiego II, aby „chrześcijanie podczas misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie²⁹. Głębokie odkrycie znaczenia sakramentu i współpraca z łaską Bożą mogą i powinny iść w parze. W rezultacie bowiem przyniesie to stały rozwój włączony w serce bierzmowanego owoców Bożego Ducha.

Mówiąc o solidarnym wymiarze skutków bierzmowania, na pierwszym miejscu należy wymienić pochodzący od Ducha dar pokoju. Jego istotna rola nie ogranicza się jedynie do powstrzymywania agresji czy zaniechania działań opresyjnych, lecz do konkretnego działania, tj. „czynnego zaangażowania w życie duchowe, rodzinne, społeczne, polityczne, naukowe, turystykę, czy rekreację³⁰. Być człowiekiem pokoju oznacza wprowadzać go wokół siebie, rozszerzając w ten sposób królestwo Boże³¹. Pokojowa postawa jest również publicznym przyznaniem się do Chrystusa, ponieważ On przyszedł nie po to, aby podnosić miecz ku wrogom, lecz aby przynieść pokój, którego nie zna świat. Stąd prawdziwym znakiem sprzeciwu wobec wojen, zawiści

27 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 11, s. 113.

28 *Sakramenty*, dz. cyt., s. 223.

29 Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 48, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 61.

30 A. Szczepanowski, *Owoce Ducha Świętego w życiu chrześcijanina*, Kraków 2010, s. 34.

31 Mt 5, 9: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi”.

i wzajemnych kłótni będzie postawa solidarnej jedności i harmonii. Praktykowanie tej cnoty w założeniu będzie polegać na „pełnieniu raczej cudzej woli niż swojej, pragnieniu, aby mieć raczej mniej niż więcej, szukaniu zawsze miejsca niższego i ustępowaniu drugim oraz pragnieniu i modlitwie, aby całkowicie wypełniła się w nas wola Boża”³².

Chrześcijańska odpowiedzialność społeczna ma swoje zakorzenienie również w cnocie solidarnego męstwa. *Katechizm* przypomni i tym razem, że bierzmowanie wzywa „do obrony wiary słowem i czynem, do mężnego wyznawania imienia Chrystusa oraz do tego, by nigdy nie wstydzić się Krzyża”³³. W istocie katolickiej diakonii leży miłość i wyznawanie jej przez konkretne czyny. Stąd tylko mężny chrześcijanin może autentycznie ukazywać, że za jego odpowiedzialnym działaniem na rzecz wspólnoty Kościoła czy poza nią stoi żywa wiara w Chrystusa. Taki sposób interpretacji mężnego wyznawania wiary prezentuje Benedykt XVI, który w motu proprio *De caritate ministranda* naucza, iż organizacje katolickie winny „pełnić cenną funkcję pedagogiczną we wspólnocie chrześcijańskiej, wspomagając wychowywanie w duchu dzielenia się, szacunku i miłości, zgodnie z logiką Ewangelii Chrystusa”³⁴. Człowiek wierzący nie solidaryzuje się z innymi dlatego, że uczy go tego świat, lecz przede wszystkim dlatego, że swoim przykładem nauczył go tego Chrystus. Stąd mężne wyznawanie wiary winno cechować się odpowiedzialnym odkrywaniem swojego miejsca w świecie jako ucznia Chrystusa. W innym wypadku solidarne zaangażowanie „rozmyje się w zwyczajnej organizacji opiekuńczej”³⁵, podczas gdy solidarny chrześcijanin winien wszędzie wnosić czytelne świadectwo dzielenia się otrzymaną od Boga łaską.

Niezwykle ważnym owocem Ducha Świętego, służącym rozwojowi cnoty solidarności, jest chrześcijańska dobroć. Katolickie rozumienie dobra wskazuje na jego związek z moralnym działaniem³⁶. Dobry człowiek czyni dobro moralne w sposób naturalny i bez żadnego przymusu³⁷. W szeroko rozumia-

32 T. Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Warszawa 2007, III, 23.1, s. 136–137.

33 KKK, nr 1303.

34 Benedykt XVI, List motu proprio *De caritate ministranda*, *Proemio*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_caritas.html (15.05.2021).

35 Benedykt XVI, List motu proprio *De caritate ministranda*, dz. cyt.

36 Zob. B. Inlender, *Dobro*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 1375–1377.

37 J. Hansmeier, *Gut*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. J. Hansmeier, Freiburg 1960, kol. 1284.

nej etyce stanowi „realizację istoty człowieczeństwa”³⁸. Przez swój zakres treściowy bardzo często wiąże się z cnotą życzliwości, która zakłada wzajemne działanie na korzyść. Pewne jest jedno, że ten konkretny owoc sakramentu bierzmowania w naturalny sposób buduje międzyludzką solidarność. Jest tak dlatego, ponieważ „człowiek zachęcony przykładem dobroci odmienia swoje życie na lepsze i rodzi się do dobroci wobec innych”³⁹. Bezpośrednie otwarcie się na drugiego wznosi się ponad to, co dzieli, skupiając się na wspólnym ludzkim szukaniu dobra wspólnego. Jak przypomni *Encyklopedia katolicka*, „myśl chrześcijańska wiąże solidarność z bezinteresowną miłością bliźniego oraz stałą gotowością do pojednania”⁴⁰. Bierzmowany ma więc zadanie rozwijać dar dobroci nie tylko jako sposób działania, lecz przede wszystkim jako ciągłe odkrywanie i realizację wzajemnego dobra z każdym człowiekiem.

Eucharystia sakramentem bezinteresownego dzielenia

Z pewnością najważniejszym sakramentem wśród znaków inicjacji, ale także wszystkich misterii Kościoła jest Eucharystia. Przewyższa ona wszystko co zostało dane ludowi Bożemu, stanowiąc „szczyt, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie źródło, z którego wypływa cała jego moc”⁴¹. Wszystkie sakramenty – również wszelka działalność publiczna wspólnoty wierzących – „wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają”⁴², ponieważ w niej zawarte jest „całe duchowe dobro Kościoła”⁴³. Ponadto, w kontekście podjętego celu badawczego warto również zaznaczyć, że „Najświętsza Eucharystia dopełnia wtajemniczenie chrześcijańskie”⁴⁴, ponieważ w przedziwny sposób „podtrzymuje, pogłębia i odnawia życie łaski otrzymane na chrzcie”⁴⁵.

Tak przedstawiony sposób pojmowania Eucharystii pozwala zrozumieć, jak bardzo jej przeżywanie motywuje wierzących do szeroko rozumianej solidarności. Każdy przystępujący do ołtarza winien przejawiać świadomość,

38 J. Hanslmeier, *Gut*, dz. cyt., kol. 1285.

39 A. Szczepanowski, *Owoce Ducha*, dz. cyt., s. 52.

40 J. Filipkowski, *Solidaryzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 578.

41 Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii*, dz. cyt., nr 10.

42 Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Kontytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., nr 5, s. 484.

43 Sobór Watykański II, *Presbyterorum ordinis*, nr 5, s. 484.

44 KKK, nr 1322.

45 KKK, nr 1392.

że uczestniczy w tajemniczym obdarowaniu, na które nie zasługuje ani przez osobistą sprawiedliwość, ani tym bardziej przez szczególne duchowe zasługi. Jak powie Benedykt XVI, Eucharystia jest darem „absolutnie bezinteresownym”⁴⁶ i w swej istocie przez nią „całe Boże życie dociera do nas”⁴⁷. Obecność Chrystusa w tym właśnie sakramencie jest szczególna, „substancjalna i przez nią uobecnia się cały Chrystus, Bóg i człowiek”⁴⁸. On sam pragnął pozostać wśród ludzi „w tajemniczy sposób jako Ten, który nas umiłował i wydał za nas samego siebie”⁴⁹. Tym samym może i chce motywować każdego przyjmującego sakrament do miłości na swój wzór: pełnego poświęcenia oddania i dzielenia się wszystkim ze wszystkimi.

Kult należny Bogu w Eucharystii z natury rzeczy jest zobowiązującym przywilejem wierzących. Wierząc, że wszystko pochodzi od Stwórcy, a każda łaska jest nieoczekiwanym darem, rodząca się w sercu wdzięczność jest niejako kontynuacją obdarowania. Trzeba jednak jasno zaznaczyć, że Eucharystia – jak każdy sakrament – niesie ze sobą konkretne implikacje moralne. Przybliża je m.in. Joseph Ratzinger, gdy wskazuje na istotę duchowej więzi wierzącego z Chrystusem. Zjednoczenie z Panem, będące jednocześnie Komunią z bliźnim, „staje się życiem, ciałem i krwią w codzienności bycia z drugim i obok drugiego”⁵⁰. Ponadto „gdy Eucharystia jest rozumiana w całej głębi zjednoczenia każdej jednostki z Panem, wtedy właśnie staje się w najwyższym stopniu sakramentem społecznym”⁵¹. Jan Paweł II pójdzie jeszcze krok dalej, uświadamiając, iż wierzący przez przyjęcie Najświętszego Sakramentu nie powinien przyjmować go z myślą tylko o sobie samym, zaś msza święta ze swej natury powinna być sprawowana „w kontekście spójności także zewnętrznych więzów komunii”⁵².

Eucharystia jest wielką szkołą społecznej solidarności. To ona uczy „być zobowiązanym wobec drugiego – zdrowi wobec chorych, bogaci wobec ubogich [...] – ze świadomością wzajemnej za siebie odpowiedzialności”⁵³. Cały czas również uświadamia, „że gdy dajemy – otrzymujemy, i że możemy

46 Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, Warszawa 2007 (dalej: SC), nr 8, s. 12.

47 SC, nr 8.

48 KKK, nr 1374.

49 KKK, nr 1380.

50 J. Ratzinger, *Eucharystia, komunია i solidarność*, w: J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, red. G. L. Müller, pol. red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 408 (Opera Omnia, 11).

51 J. Ratzinger, *Eucharystia, komunია i solidarność*, dz. cyt., s. 408.

52 Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (dalej: EE), w: *Encykliki*, dz. cyt., nr 38, s. 800.

53 J. Ratzinger, *Eucharystia, komunია i solidarność*, dz. cyt., s. 411.

zawsze dawać tylko to, co również my sami otrzymaliśmy, co zatem nigdy nie jest naszą wyłączną własnością”⁵⁴. Ciągłe uświadamianie sobie eucharystycznego obdarowania tworzy wewnętrzny imperatyw, by łaski Chrystusa, tj. pokój, przebaczenie i dobroć – przełożyły się na współpracę we wspólnocie Kościoła i na całym świecie. Stąd za Benedyktem XVI można powiedzieć, że Eucharystia „przynagła tych, którzy są w konflikcie, by przyspieszyli pojednanie, otwierając się na dialog oraz budowanie sprawiedliwości. Nie ma wątpliwości, że warunkiem budowania prawdziwego pokoju jest przywrócenie sprawiedliwości, pojednania i przebaczenia”⁵⁵. Stanowi to szczególnie dziś niegasnące wezwanie dla chrześcijaństwa, które „zawsze zmierzało do zjednoczenia ludzkości”⁵⁶ i „przezwyjęzżenia panoszącej się kultury egoizmu, nienawiści, zemsty i wrogości”⁵⁷.

Społeczny, a przez to i solidarny wymiar przeżywanego misterium Eucharystii, prezentuje szczegółowo adhortacja *Sacramentum caritatis*. Papież z wielką mocą przypomina, że każdy „kto uczestniczy w Eucharystii, powinien angażować się w budowanie pokoju w naszym świecie, naznaczonym przemocą i licznymi wojnami, a dziś w szczególny sposób przez terroryzm, korupcję ekonomiczną oraz wykorzystywanie seksualne”⁵⁸. Od razu da się zauważyć swoiście zadaniowy wymiar przeżywanej mszy świętej. Solidarność, kształtowana jako cnota z gruntu chrześcijańska, ma się realizować jako odpowiedź miłości na zło świata. Nie ma jednak polegać na słownym deklarowaniu niezgody na zło i niesprawiedliwość, ale aktywnej pracy na rzecz zwalczania wszelkich wad i patologii społecznych.

Chrystus przez Eucharystię w szczególny sposób „nakłania nas i uwrażliwia na sytuacje nędzy, w których znajduje się wciąż większa część ludzkości”⁵⁹. Nie można zatem pozostawać biernym i milcząco zgadzać się na taki stan rzeczy. Uczestnicząc w Eucharystii, wierzący nie tylko ma oddawać cześć Bogu przez gesty i słowa, lecz szczególnie wyrażać ma się to przez czyny i miłość. To właśnie ten sakrament „daje nam też nową siłę i odwagę, by pracować wytrwale nad budowaniem cywilizacji miłości”⁶⁰, bo właśnie

54 J. Ratzinger, *Eucharystia, komunია i solidarność*, dz. cyt., s. 411.

55 SC, nr 89.

56 J. Ratzinger, *Eucharystia, komunია, solidarność*, dz. cyt., s. 412.

57 Jan Paweł II, Pośynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 42, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/christifideles.html (15.05.2021).

58 SC, nr 89.

59 SC, nr 90.

60 SC, nr 90.

przez takie realne działanie chrześcijanie „czerpiąc natchnienie z Eucharystii, która jest sakramentem miłości, stają się konkretnym jej przejawem”⁶¹. Jan Paweł II przypomni ponadto, że motywowane sakramentem „zaangażowanie na rzecz przemiany świata zgodnie z Ewangelią, wyraża aspekt eschatologiczny Ofiary eucharystycznej i całego życia chrześcijańskiego”⁶². Eucharystyczna solidarność jest więc pełnym wrażliwości działaniem na rzecz zwalczania wszelkiej ludzkiej nędzy, stanowiąc posłanie misyjne w świecie.

Wspomniana już adhortacja o Eucharystii nie ogranicza się jedynie do postawienia ogólnych wezwań wobec wierzących. Benedykt XVI konkretyzuje apostolską działalność przyjmujących Eucharystię przede wszystkim do tego, „byśmy czynili wszystko co możliwe, współdziałając z instytucjami międzynarodowymi, państwowymi i prywatnymi, by zlikwidować lub przynajmniej zmniejszyć w świecie zgorszenie głodu oraz niedożywienia, z powodu którego cierpi tak wiele milionów ludzi, nade wszystko w krajach będących na drodze rozwoju”⁶³.

Wyraźnie koresponduje to z innym dokumentem papieża, gdy definiując chrześcijański program działania, sprowadza go do stwierdzenia „serce, które widzi”⁶⁴. Karmione Eucharystią serce „widzi, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie”⁶⁵. Ponadto ma szukać „inicjatyw wspólnotowych [...] ma przewidywać, programować i współpracować”⁶⁶, stąd można śmiało przyznać, że solidarność nie oznacza tutaj jedynie pochylania się ze wsparciem nad potrzebującymi, lecz szukania wspólnotowej współpracy z każdym, kto chce taką podjąć. Tak realizuje się prawdziwie społeczny wymiar Mszy świętej, ponieważ „każde kościelne wydarzenie ma charakter znaku, poprzez który Bóg się nam udziela i nas przynagla”⁶⁷. W tym też duchu Magisterium wzywa, ażeby „chrześcijanie czuli się bardziej niż kiedykolwiek wezwani, aby nie zaniedbywać obowiązków przynależnych mieszkańcom tej ziemi”⁶⁸.

Niezwykle ciekawą przestrzenią solidarności eucharystycznej jest praca na rzecz ochrony stworzenia. Papież Benedykt XVI wskazuje, iż „słuszne zatroskanie o warunki ekologiczne [...] zobowiązuje do odpowiedzialnego

61 SC, nr 90.

62 EE, nr 21.

63 SC, nr 91.

64 DCE, nr 31.

65 DCE, nr 31.

66 DCE, nr 31.

67 SC, nr 92.

68 GS, nr 39.

działania na rzecz ochrony stworzenia”⁶⁹. Postawa ta wynika z wewnętrznego przekonania, że ziemia, na której wszyscy żyją, „nie jest niezależną rzeczywistością, samą materią”, ale miejscem, gdzie bracia i siostry w Chrystusie wspólnie dzielą się jej hojnymi surowcami. Jak zauważył ks. Jarosław Babiński, „panowanie człowieka nie może charakteryzować się brakiem odpowiedzialności, bezmyślnością, egoizmem, zachłannością czy niesprawiedliwością. Musi być pozytywnym zatroskaniem o porządek stworzenia, wkładem w jego rozwój, w równowagę całego wszechświata”⁷⁰. Człowiek wdzięczny Bogu za dany mu świat, przynosi do ołtarza to, co wcześniej otrzymał. Analogicznie zatem, odkrywając chwałę Bożą obecną w Eucharystii pod postaciami chleba i wina, winien również odkrywać tę obecność w poddanym mu świecie stworzonym. Dzieląc się łaskami Eucharystii, chrześcijanin czuje również wewnętrzny imperatyw, by uczestniczyć w sprawiedliwej dystrybucji wszystkich rzeczy ziemskich. Tak też realizuje się cnota solidarności, rozumiana jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i odpowiedzialności za wszystkich”⁷¹. Skoro więc wszystko co na świecie należy do całej rodziny ludzkiej, stąd w duchu apostołskiego posłania eucharystycznego należy nie tylko to wyraźnie podkreślać, lecz przede wszystkim zadbać o właściwy porządek dystrybucji dóbr oraz szeroko rozumianą równowagę i sprawiedliwość społeczną.

* * *

Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej stanowią dla wierzących trzy niezwykle istotne przestrzenie duchowego i społecznego rozwoju. Zwróciwszy uwagę na wywodzące się z ich przyjęcia skutki można przyjąć, że w swej istocie tak chrzest, bierzmowanie, jak i Eucharystia motywują do działań stricte solidarnych, a co za tym idzie – realizują swój społeczny wymiar. Postawiony we wstępie cel badawczy pozwolił odkryć, że każdy z sakramentów inicjacji odkrywa w wierzącym wewnętrzny imperatyw do działań na rzecz definiowanej przez Magisterium przyjaźni społecznej. Chrzest wzywa do postawy pełnej braterstwa, która przezwyćieża podziały, usuwa enklawy i zaprasza

69 SC, nr 92.

70 J. Babiński, *Stworzonność człowieka jako fundament ekologicznej odpowiedzialności*, „Forum Teologiczne” 21 (2020), s. 135.

71 SRS, nr 38.

wszystkich do dialogu. Bierzmowanie wspiera w odpowiedzialnym szukaniu własnego miejsca w świecie oraz budowaniu ładu społecznego przez pokój i dobroć. Z kolei Eucharystia jako najwyższy dar miłości Boga w naturalny sposób motywuje do wrażliwości na dysproporcje materialne i duchowe, aby żaden człowiek nie pozostał bez solidarnego wsparcia, a odpowiedzią na zło i podziały były sprawiedliwość i jedność. Teraz dopiero można stanowczo zaznaczyć, że sakramenty inicjacji chrześcijańskiej nie tylko pomagają w budowaniu solidarności społecznej, lecz z zasady do tego dążą, czyniąc tytułowa cnotę współczesnym hasłem przewodnim swoich działań w świecie.

Bibliografia

- Babiński J., *Stworzoność człowieka jako fundament ekologicznej odpowiedzialności*, „Forum Teologiczne” 21 (2020), s. 125–138.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Warszawa 2006.
- Benedykt XVI, List motu proprio *De caritate ministranda*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motuproprio_20121111_caritas.html (15.05.2021).
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, Warszawa 2007.
- Filipkowski J., *Solidaryzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 578–582.
- Hanslmeier J., *Gut*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. J. Hanslmeier, Freiburg 1960, kol. 1284–1288.
- Inlender B., *Dobro*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 1375–1378.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, w: *Encykliki Ojca Świętego bł. Jana Pawła II*, Kraków 2011, s. 777–814.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego bł. Jana Pawła II*, Kraków 2011, s. 275–321.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/christifideles.html (15.05.2021).
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kempis T., *O naśladowaniu Chrystusa*, Warszawa 2007.
- Mętlewicz K., *Sakramentalny wymiar życia chrześcijańskiego w teologii Josepha Ratzinger*, „Teologia i Człowiek” 51 (2020) nr 3, s. 63–80.

- Mętlewicz K., *Sakramenty w historii i nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Ateneum Kapańskie” 174 (2019) nr 2, s. 99–108.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2014.
- Ratzinger J., *Eucharystia, komunია i solidarność*, w: J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, red. G. L. Müller, pol. red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 400–415 (Opera Omnia, 11).
- Słownik teologiczny*, red. A. Zuberier, t. 2, Katowice 1989.
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 478–508.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–163.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 49–78.
- Szczepanowski A., *Owoce Ducha Świętego w życiu chrześcijanina*, Kraków 2010.
- Wielki słownik języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 2009.

Abstrakt

Solidarność jako skutek sakramentów inicjacji chrześcijańskiej

Artykuł przybliża temat solidarności jako skutku sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Autor najpierw definiuje zarówno kościelne rozumienie cnoty solidarności, jak i sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Przez trzy kolejne punkty szczegółowo omawia skutki poszczególnych sakramentów pod kątem wynikających z nich implikacji moralnych do budowania świata w duchu sprawiedliwości społecznej. W podjętej analizie bazuje zarówno na nauczaniu Soboru Watykańskiego II, wypowiedziach papieży, jak i na refleksji teologicznej, która jest współczesną próbą sprecyzowania zadań, przed jakimi stoi Kościół katolicki. Wreszcie w podsumowaniu autor wskazuje, na jakie konkretnie cechy solidarności ukierunkowują wierzącego święte znaki sakramentalne.

Słowa kluczowe

sakramenty inicjacji, chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, solidarność

Chrystologiczny fundament solidarności Boga z człowiekiem na podstawie pism św. Teresy od Jezusa

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.22>

Uważny czytelnik św. Teresy od Jezusa przyzna, że w jej pismach zawarte jest niewyczerpane bogactwo doświadczeń. Analizując poszczególne kwestie przez nią poruszane, zdajemy sobie sprawę, że istnieje między nimi ścisły związek, a razem tworzą monumentalną całość. Przyjmując odpowiednią perspektywę, można wydobyć ukryte znaczenia. Interpretowane po wielokroć fragmenty powracają wówczas w nowej odsłonie, objawiając tym samym doniosłą oryginalność. Odpowiednią perspektywą będzie w naszym wypadku solidarność. Spróbujemy zobaczyć, w jakim rozumieniu św. Teresa pisze o solidarności oraz jakie wnioski można stąd wyciągnąć dla życia duchowego. Skoncentrujemy się na jej najważniejszych pismach, a mianowicie: *Księdze życia*, *Twierdzy wewnętrznej*, *Drodze doskonałości* i *Księdze fundacji*.

Punktem wyjścia do dalszej refleksji będzie słynne sformułowanie zawarte w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*: „Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (nr 22). Zjednoczenie się Słowa, drugiej Osoby Trójcy Świętej, z ludzką naturą stało się wydarzeniem niesłychanej wagi, wyróżniając chrześcijaństwo spośród innych religii. Jednocześnie sprawiło (i nadal sprawia) problemy w wyjaśnieniu go w ramach ograniczonego ludzkiego języka. Dogmat chalcedoński stanowi punkt odniesienia dla inteligencji wiary i jest niczym papierek lakmusowy nie tylko ortodoksji, ale również ortopraksji¹. Obserwujemy obecny na przestrzeni

1 „Ten sam jest doskonały w Bóstwie i ten sam doskonały w człowieczeństwie; ten sam jest prawdziwie Bogiem i prawdziwie człowiekiem [złożonym] z rozsądnej duszy i ciała; ten sam według Bóstwa jest współlistotny Ojcu i ten sam według człowieczeństwa, pod każdym względem podobny

historii Kościoła nieustanny wysiłek całościowego, nie redukcjonistycznego pojmowania osoby Chrystusa. W nurt owych wysiłków wpisuje się św. Teresa od Jezusa, Doktor Kościoła. Mistrzyni modlitwy, właśnie na jej gruncie osobiście wchodzi w kontakt z rozbieżnymi interpretacjami, które powodują w niej wewnętrzne rozterki (zob. Ż 22, 3²). Warto zdawać sobie sprawę, że kwestia nie dotyczy tutaj technik modlitwy, medytacji w szczególności, ale jej istoty, wypływającej z prawdy wiary, którą wyznajemy³.

Człowieczeństwo Chrystusa jest punktem centralnym duchowości terezańskiej⁴. Jak święta postrzega człowieczeństwo Syna Bożego? Możemy przyjąć, że zasadniczo widzi je w funkcji, jaką pełni w historii zbawienia, w naszym uczestnictwie w życiu wewnątrztrynitarnym. Św. Teresa stwierdza: „Jakże więc daleko bardziej jeszcze nie godzi się nam odwracać rozmyślnie od tego najświętszego Człowieczeństwa Pana naszego Jezusa Chrystusa, które jest wszystkim dobrem naszym i niezawodnym na wszelkie nędze nasze lekarstwem. [...] Sam Pan nam mówi, że On jest drogą, i również mówi, że On jest światłością, i że nikt nie przychodzi do Ojca, jeno przez Niego, i że «kto ujrzał Jego, ujrzał i Ojca»” (T 6, 7, 6). Warto zwrócić uwagę na intuicję, która podpowiada jej przytoczenie w tym miejscu wersetu z Ewangelii św. Jana mówiącego o Jezusie – jedynej Drodze do Ojca (zob. J 14, 6). Pozostaje odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób tę funkcję soteriologiczną Słowo Wcielone spełnia. Jezus staje się solidarny z człowiekiem jako takim. U podstaw relacji z Chrystusem stoi dzielona przez nas ta sama natura. Temat drogi ojcom Kościoła i pisarzom wczesnochrześcijańskim: *admirabile commercium* – przedziwna wymiana – udział w naturze ludzkiej Syna Bożego, która umożliwia udział w naturze Bożej człowieka⁵. Oto punkt centralny solidarności Boga z człowiekiem.

do nas, z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4, 15)” (*Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. 3, Poznań 2007, 88).

- 2 Autor przyjmuje następujące oznaczenia dzieł Świętej: Ż = *Księga życia*; T = *Twierdza wewnętrzna*; D = *Droga doskonałości*; F = *Księga fundacji*.
- 3 „Modlitwa chrześcijańska zawsze jest określana przez strukturę wiary chrześcijańskiej, w której jaśniej prawda o Bogu i o stworzeniu. Dlatego, z całą ścisłością, można powiedzieć, że przybiera ona postać osobowego, wewnętrznego i głębokiego dialogu między człowiekiem a Bogiem. Wyraża więc komuniję istniejącą między odkupionym stworzeniem i wewnętrznym życiem Osób Trójcy Świętej” (Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, nr 3, w: AAS 82 (1990) 362–379.).
- 4 Por. L. Borriello, G. della Croce, *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, Roma 2005, s. 87.
- 5 Św. Atanazy z Aleksandrii: „Syn Boga stał się człowiekiem, by uczynić nas Bogiem” (*De Incarnatione*, 54, 3: PG 25, 192). Inni autorzy to m.in. św. Ireneusz z Lyonu, Orygenes, Tertulian, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Maksym Wyznawca.

Kolejny etap to określenie w czym owa solidarność się uwidacznia. Ludzka natura, którą *Logos* przyjął, posiada konkretne właściwości. Budzą one zdumienie: „Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie, godne podziwu są Twoje dzieła” (Ps 139, 14), ale mają również związek z grzechem pierworodnym. Św. Teresa pisze: „Gdy dusza już nie może mieć takiego, jakim pierwiej się cieszyła pokoju, gdy nastanie czas oschłości — wtedy czuje się jak dobrym przyjacielem jest Chrystus. Widzimy Go jako człowieka wśród słabości i cierpień, i On dotrzymuje nam towarzystwa” (Ż 22, 10). Człowieczeństwo Chrystusa u świętej ma nade wszystko wymiar paschalny. Bardzo żywo w jej świadomości odbiło się doświadczenie cierpienia Jezusa, zapoczątkowując znaczącą przemianę w życiu duchowym (zob. Ż 9, 1). Ontyczna solidarność Boga z człowiekiem umiejscawia się w warunkach ziemskiego egzystowania naznaczonego słabością, cierpieniem i śmiercią. W tej solidarności człowiek odkrywa, jak dogłębnie Bóg jest bliski i współczujący. Jest to ruch od Boga ku nam, nazwijmy go solidarnością oferowaną.

Obecnie przyjrzyjmy się ruchowi człowieka do Boga, czyli solidarności przyjmującej/odwzajemnionej. Możemy wyróżnić cztery główne przejawy solidarności człowieka z Bogiem w Chrystusie:

1. Adoracja eucharystyczna. Solidarność Jezusa nie ogranicza się do jednorazowego aktu Wcielenia. Obecność Jego Ciała, umęczonego i chwalebne-go, przedłuża się w czasie aż do paruzji w chlebie eucharystycznym (uczestnictwo w liturgii mszy świętej jest tu z góry założone)⁶. Św. Teresa pisze: „Masz Go tu w Najświętszym Sakramencie, gdyż się uczynił towarzyszem naszym, nie mogąc, rzekłbyś, przenieść tego na siebie, by na jedną chwilę od nas się oddalił. Jakże więc ja mogłam to przenieść na siebie, bym się oddalała od Ciebie, Panie mój, sądząc, że tym sposobem lepiej potrafię Ci służyć?” (Ż 22, 6). Na szczególną uwagę zasługuje użyte w tym miejscu słowo „towarzysz”. Towarzystwo drugiemu, zwłaszcza w jego trudnościach, czyż nie jest jednym z najwspanialszych wyrazów solidarności? Z możliwości adorowania Jezusa w Eucharystii, stale czekającego na człowieka, płynie rzeczywiste umocnienie: „Bo jakkolwiek wiele jest dusz, które nie pomną, że Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, całą istnością swoją

6 „Akt adoracji poza Mszą św. przedłuża i intensyfikuje to, co się dokonało podczas samej celebracji liturgicznej. W rzeczywistości «tylko przez adorację można dojrzeć do głębokiego i autentycznego przyjęcia Chrystusa. I właśnie w tym akcie osobowego spotkania z Panem dojrzewa także posłannictwo społeczne, zawarte w Eucharystii, które ma na celu przełamanie barier nie tylko między Panem a nami, ale także i przede wszystkim barier odgradzających nas od siebie nawzajem»” (Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, nr 66).

mieszka na wielu miejscach naraz w Najświętszym Sakramencie, wszakże ta Jego z nami obecność powinna być dla nas wszystkich największą pociechą” (F 18, 5; zob. D 35, 2).

2. Modlitwa. Nosi znamię solidarności z Chrystusem. Być w dialogu z Bogiem Trójjedynym można jedynie przez pośrednictwo Syna Bożego – Jego człowieczeństwa⁷. Wspomniany na wstępie wysiłek rozumienia i wcielania w praktykę dogmatu chalcedońskiego szedł niekiedy w stronę przeakcentowania bóstwa⁸. Na poziomie modlitwy oznacza to między innymi dążenie do pomijania ziemskiego wymiaru życia Jezusa. Ruch ducha ku Bogu dokonuje się wówczas na zasadzie coraz większej spirytualizacji, tak iż udział w życiu Trójcy Świętej następuje po celowym przekroczeniu wszelkich komponentów materialnych i wyobrażeniowo-pojęciowych, w tym człowieczeństwa Chrystusa. Św. Teresa odpowiada w następujący sposób: „W takim uchylaniu się od świętego Człowieczeństwa Chrystusowego jest pewien maleńki brak pokory, choć tak głęboko zaczytany i ukryty, że trudno go spostrzec. Bo któż [...] chociażby całe życie się przemęczył we wszelkich jakie tylko pomyśleć się dadzą pokutach, umartwieniach ducha i prześladowaniach, nie poczytywałby sobie tego za skarb najdroższy i sowitą za wszystkie cierpienia swoje zapłatę, gdyby mu Pan pozwolił z Janem św. stanąć pod Krzyżem?” (Ż 22, 5). Święta przytacza ponadto rację antropologiczną: jesteśmy duchami wcielonymi, czy też ciałem uduchowionym: „Wiedzmy, że nie jesteśmy aniołami, mamy ciało; chcieć zrobić z siebie anioła, póki się jest na tej ziemi [...] jest to nierozum. W zwyczajnym porządku rzeczy myśl potrzebuje czegoś, na czym by się oprzeć mogła; choć zdarza się, że dusza wyjdzie z siebie, albo nieraz tak będzie pełna Boga, iż nie potrzeba jej już żadnej rzeczy stworzonej, aby się w sobie skupić mogła” (Ż 22, 10). Pragnienie takiej „odcieśnionej” modlitwy wskazuje nie tylko na pomijanie realizmu metafizycznego⁹. Jest to brak uznania, że autorem modlitwy jest w pierwszym rzędzie Bóg. Tylko od Niego

7 „Z dogmatycznego punktu widzenia osiągnięcie doskonałej miłości Boga nie jest możliwe, jeżeli pominiemy się dany we Wcielonym Synu, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, dar z samego siebie. W Nim, przez działanie Ducha Świętego, otrzymujemy jako czystą łaskę udział w wewnętrznym życiu Bożym” (Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, dz. cyt., 20).

8 Klasyczna jest w tym przypadku doktryna Eutychesa o jednej naturze (monofizytyzm) Chrystusa (zob. *Breviarium fidei*, 85–87).

9 „Medytacja chrześcijańska prowadzi modlącego się do tego, by w zbawczych dziełach Boga dokonanych w Chrystusie, Słowie Wcielonym, i w darze Jego Ducha, pojąć objawiającą się w nich zawsze – przez wymiar ludzki i ziemski – głębię Boga” (Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, dz. cyt., 11).

zależy więc, jakimi drogami będzie prowadził modlącego aż po najwyższe stopnie kontemplacji: „Gdy więc dopraszamy się, siostry, daru kontemplacji, ani same siebie nie znamy, ani nie wiemy, o co prosimy. Zostawmy to Panu, on lepiej wie, niż my, do czegośmy zdolne i czego nam potrzeba” (D 18, 6). Postęp duchowy przebiega w procesie utożsamienia ze Słowem Wcielonym, a więc w solidarności z Tym, który stał się solidarny z nami: „Doprawdy, niepodobna mi przypuścić, by która dusza pobożna zdolna była tak się świadomie i rozmyślnie oddalić od wcielonego Boga swego, a którzy tak radzą, ci chyba sami nie wiedzą, co mówią i szkodę wielką i samym sobie, i drugim wyrządzają. Za to przynajmniej ręczę, że tacy nie wejdą do tych ostatnich dwu mieszkań, bo opuściwszy przewodnika, którym jest Jezus najśłodszy, jakże mogą iść naprzód?” (T 6, 7, 6).

3. Pokora. Widziane w perspektywie paschalnej człowieczeństwo Chrystusa staje się fundamentem pokory. Św. Teresa pisze: „Nie masz królowej, której by tak łatwo i ochotnie się poddał nasz Król, jak pokora. Ona Go z nieba sprowadziła do łona Dziewicy; przez nią i my z łatwością sprowadzamy Go do dusz naszych” (D 16, 2). Pokora umożliwia naszą solidarność z Jezusem – Sługą. Jest to przesłanie nad wyraz biblijne. Wystarczy przywołać w tym miejscu werset z Ewangelii św. Łukasza: „Któż bowiem jest większy? Czy ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czyż nie ten, kto siedzi za stołem? Otóż Ja jestem pośród was jak ten, kto służy” (22, 27). Człowiek wierzący zostaje wezwany do naśladowania pokory Syna Bożego: „Ale taka jest nędza natury naszej, że wciąż tylko chcemy wywyższenia – chociaż tą drogą nie wywyższy siebie do nieba – i dlatego tak nam trudno uniznić się w czymkolwiek. O, Panie, Panie! Czyż Ty nie jesteś wzorem naszym i Mistrzem? Bez wątpienia, że jesteś. Na czymże więc Ty opierałeś cześć Twoją, Królu nasz? Nie straciłeś jej ponizając siebie aż do śmierci, przeciwnie, zyskałeś ją tym większą i wszystkich nas wywyższyłeś” (D 36, 5; zob. D 10, 4; 15, 2).

4. Służba i współdzielenie. Solidarnością wcieloną jest Chrystus, który przyjmując człowieczeństwo, staje się naszym bratem. Kontemplując tę prawdę, chrześcijanin kształtuje swoją egzystencję jako odpowiedź na ową solidarność. Naturalnym jej przedłużeniem jest solidarność człowieka z człowiekiem, która manifestuje się między innymi w służbie. Tak właśnie odczytuje to św. Teresa, pisząc: „W tym także okazuje się miłość, gdy każda stara się drugim ulżyć ciężaru i sama bierze na siebie co jest trudniejsze [...] (D 7, 9). Siła solidarności pozwala stawić czoła każdej przeszkodzie: Nie masz rzeczy tak trudnej, której by miłujący siebie z łatwością nie znieśli” (D 4, 5).

Nieco dalej pisze o równości w miłości, tzn. o wyzbywaniu się partykularyzmów mogących szkodzić wspólnocie: „Tutaj wszystkie powinny być z sobą w przyjaźni, wszystkie powinny na równi siebie miłować, wszystkie wzajemnie siebie cenić i wzajemnie się wspomagać” (D 4, 6). Płynąca z pokory świadomość własnej słabości prowadzi do pragnienia wynoszenia innych wyżej od siebie: „Cała bowiem ta duchowa budowa stoi [...] na fundamencie pokory [...]. Jeśli więc chcecie, siostry, aby dobry był i mocny wasz fundament, starajcie się każda być najmniejszą, niewolnicą wszystkich, pilnie upatrując, jak i czym mogłybyście jedne drugim zrobić przyjemność czy oddać jaką usługę” (T 7, 4, 8). Rozdziały szósty i siódmy *Drogi doskonałości* w całości są poświęcone tematowi miłości, jaką winny się według św. Teresy odznaczać siostry. Nie mogąc rozwinąć szerzej tej nauki, poprzestańmy na dwóch wnioskach. Pierwszy dotyczy źródła miłości – Boga, który miłość czysto naturalną podnosi na poziom nadprzyrodzony (zob. D 6, 4, 8). Drugi wniosek to wielość sposobów, w jaki miłość jest okazywana: współczucie, troska o zbawienie i postęp w cnocie innych, cierpliwość, bezinteresowność, ofiarność. Te i inne przejawy łączą osoby, tworzą przestrzeń wymiany, przestrzeń solidarności. Szczególnie interesująca jest wrażliwość Teresy na zwyczajne aktywności, takie jak zakonna rekreacja: „W tym duchu szczerzej miłości bierzcie udział i w rozrywkach sióstr, gdy z nich korzystają w czasie przeznaczonym. Chciałbyście same do tych rozrywek pociągu nie miały, wszakże, gdy z dobrą intencją w nich uczestniczycie, będzie to i aktem cnoty i posłuży do utwierdzenia między wami doskonałej miłości” (D 7, 7).

Podsumowując wystąpienie, należy podkreślić, że jakakolwiek solidarność w rozumieniu chrześcijańskim opiera się na pierwotniejszej solidarności Boga z człowiekiem w osobie Wcielonego Słowa. Czerpiąc z tego źródła poprzez modlitwę i praktykę cnót, człowiek uczy się, czym jest solidarność i jak powinien ją realizować na kształt Boskiego Wzoru. Św. Teresa od Jezusa chociaż wprost nie pisała o solidarności, głosi ją w swoich pismach, wyrażając prawdę o szalonej miłości Boga do człowieka: miłości pochylającej się, zstępującej. Ta miłość z kolei, przyjmowana i odwzajemniana, staje się zobowiązaniem do miłości braterskiej, pokornej i współdzielącej dole i niedole ludzkiej egzystencji w myśl słów św. Jana: „Nikt nigdy Boga nie oglądał. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała” (1 J 4, 12).

Bibliografia

- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, w: AAS 99 (2007) 105–180. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. 3, Poznań 2007.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, w: AAS 82 (1990) 362–379.
- L. Borriello, G. della Croce, *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, Roma 2005.
- Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, I–II, Kraków 1987.

Abstrakt


Chrystologiczny fundament solidarności Boga z człowiekiem na podstawie pism św. Teresy od Jezusa

Referat prezentuje zagadnienie solidarności z punktu widzenia teologii duchowości. Jego przedmiotem jest tajemnica wcielenia widziana w perspektywie solidarności Syna Bożego z każdym człowiekiem oraz jej konsekwencje na poziomie życia duchowego. Refleksja oparta została na najważniejszych pismach św. Teresy od Jezusa. Celem referatu jest ukazanie podstawowych implikacji dla życia chrześcijańskiego tajemnicy wcielenia w jej wymiarze solidarnościowym. Obraz solidarności, jaki wyłania się z pism św. Teresy, dotyczy czterech komponentów: a) adoracji eucharystycznej, b) modlitwy, c) pokory, d) służby i współdzielenia. Poprzez każdy z nich wierzący przyjmuje solidarność Boga z człowiekiem objawioną w życiu i tajemnicy paschalnej Słowa Wcielonego oraz aktywnie na nią odpowiada.

Słowa kluczowe

św. Teresa od Jezusa, Człowieczeństwo Chrystusa, solidarność, uniżenie

Beata Jadwiga Szpetkowska

 <https://orcid.org/0000-0002-5867-867X>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Solidarność społeczna w ujęciu *Ksiąg pokutnych*

 <https://doi.org/10.15633/9788374389952.23>

Z przeżywaniem pokuty zazwyczaj nie łączy się ani idei solidarności, ani idei wspólnoty. Okazuje się, że sposoby odbywania jej w starożytności tworzyły i pogłębiały relacje społeczne i wspólnotowe wśród chrześcijan. Jedną z grup świadków takiego procesu są *Księgi pokutne*, o których złej prasie i ograniczaniu ich do mechanicznego przydzielania pokuty za grzechy pisze Charles-Edwards, przytaczając uwagę Theodulfa z Orleanu z IX wieku, zdecydowanego przeciwnika penitencjałów, oraz poglądy Charlesa Plummera, wydawcy dzieła Bedy Wielebnego w Oxfordzie w 1896 roku¹, traktujące penitencjały wyłącznie jako taryfikatory pokut.

Obecnie posiadamy dwa reprezentatywne zbiory ksiąg pokutnych. Pierwszy został wydany w 2011 roku w Krakowie przez ks. Arkadiusza Barona i Henryka Pietrasa SJ [*Księgi pokutne (Libri poenitentiales)* (seria: Synody i Kolekcje Praw, tom V, dalej: SCL, 5)]. Drugi został wydany w Rzymie w przez ks. Gianandrea Di Donna w 2017 roku [*Canones poenitentiales* (seria: Kanonika, 24)]. Nie ma tu miejsca na szczegółowe porównanie tych dwóch wydań, ale wypada nadmienić, dlaczego uważam te dwie edycje za reprezentatywne. Wydawcy obydwu zbiorów dokonali wyboru ksiąg pokutnych.

1 Por. T. Charles-Edwards, *The Penitential of Theodore and the Iudicia Theodori*, w: *Archbishop Theodore*, ed. M. Lapidge, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 141: "Penitentials have often had a bad press, from the ninth century to the nineteenth. As Theodulf of Orleans remarked, 'many faults are read in the penitential which it is not becoming for the man [the penitent] to know'" (PL 105, kol. 219; ang. tłum. J. T. McNeill, H. M. Gamer, Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, s. 397); or, as Plummer put it more vividly, "The penitential literature is in truth a deplorable feature of the mediaeval church. Evil deeds, the imagination of which may perhaps have dimly floated through our minds in our darkest moments are here tabulated and reduced to system. It is hard to see how anyone could busy himself with such literature and not be the worse for it".

Wydanie włoskie podaje tekst oryginalny ksiąg bez żadnego opracowania, ale podaje rozbudowany, liczący 1292 strony, indeks terminologiczny. Wydanie krakowskie jest dwujęzyczne (język oryginalny i przekład polski), opatrzone licznymi przypisami, które pokazują zależność danej księgi od innych pism. Dlatego do naszego studium korzystamy zasadniczo z polskiego wydania. Oba wydania są reprezentatywne, bo przedstawiają wszystkie typy ksiąg pokutnych, jakie pojawiły się w okresie od V do XII wieku.

Na początku zwrócimy uwagę na związek ksiąg pokutnych z solidarnością społeczną. Następnie omówimy troskę i odpowiedzialność nakładającącego pokutę za osobę, która ją podejmuje. Pozwoli nam to dostrzec aspekty solidarności społecznej w starożytnych praktykach pokutnych w analizowanych przykładach nakładania pokuty i jej realizacji.

Związek przepisów prawnych z solidarnością w ujęciu Émile'a Durkheima

W starożytności nie ma słowa ściśle odpowiadającego współczesnemu słowu solidarność. Nie oddaje go w pełni ani łacińskie *soliditas* ani *coniunctio*. O związku pokuty i solidarności czytamy np. w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, w licznych dziełach papieży i filozofów, w tym Jana Pawła II oraz ks. Józefa Tischnera². Księgi pokutne powstawały od V wieku i stanowiły obowiązujący wówczas zbiór przepisów prawnych. Ponadto od IX wieku w epoce karolińskiej na Zachodzie tzw. prawo pokutne obejmowało zarówno prawo kościelne (grzechy przeciw Bogu i Kościołowi), jak również prawo cywilne (wykroczenia społeczne).

O związku przepisów prawnych z solidarnością pisze Émile Durkheim w swojej bardzo dobrze znanej rozprawie doktorskiej pt. *O podziale pracy społecznej* (1893). Jego zdaniem jednym z obiektywnych wskaźników badawczych solidarności społecznej jest prawo karne oraz prawo kooperacyjne.

2 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2012 (dalej: KKK), nr 958: „Najmniej nasz czyn spełniony w miłości przynosi korzyść wszystkim, w solidarności z wszystkimi ludźmi żywymi czy zmarłymi, która opiera się na komunii świętych. Każdy grzech szkodzi tej komunii”; KKK, nr 1849: „Grzech ...rani naturę człowieka i godzi w ludzką solidarność”; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 40: „Solidarność zmierza... do przebaczenia i pojednania”; J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 12: „Solidarność jest solidarnością z ludźmi i dla ludzi, jest więc zjawiskiem społecznym... Nie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia...okazuje się, że sumienie zawsze można odbudować, byle tego chcieć... Solidarność jest dziełem nie tylko tych, którzy zawsze mieli sumienia, ale również tych, którzy je w sobie odbudowali”.

W zbiorowościach ludzkich o przewadze prawa karnego, jeśli jego przekroczenie podlega bezwzględnej karze, kształtuje tzw. solidarność mechaniczną. Społeczności zaś o przewadze prawa kooperacyjnego charakteryzuje solidarność organiczna, która nie ogranicza się do karania winnego, ale wzywa go do naprawienia szkody, jaką wyrządził. Sankcje solidarności mechanicznej, opartej na bezwzględnym egzekwowaniu prawa karnego, nazywa on represyjnymi, a opartej na prawie kooperacyjnym – moralnymi i restytucyjnymi³.

Durkheim pisze, że tam, gdzie solidarność mechaniczna „jest wysoko rozwinięta, jednostka nie należy do siebie, lecz jest dosłownie rzeczą do dyspozycji społeczeństwa. [...] Podczas gdy solidarność mechaniczna zakłada podobieństwo jednostek, ta ostatnia (organiczna) zakłada ich zróżnicowanie. Warunkiem pierwszej jest roztopienie się indywidualnej osobowości w osobowości zbiorowej; druga możliwa jest tylko wtedy, gdy każdy ma swoją własną sferę działania, a tym samym własną osobowość”⁴.

Chociaż wspomniane dzieło Durkheima powstało w 1893 roku, to wywiera wpływ na myślenie o solidarności do dzisiaj. Wystarczy wspomnieć artykuł Massimo Borlandi’ego pod znaczącym tytułem *Dwa wieki solidarności* oraz pracę zbiorową *Repenser la solidarité. L’apport des sciences sociales* (red. Serge Paugam)⁵. Pokazują one ideę solidarności nie tylko w odniesieniu do relacji ogólnoludzkich, ale także jako rzeczywistość głęboko uwikłaną politycznie⁶. Ponadto, pojawiły się artykuły polemizujące z poglądami Durkheima⁷. Wszystkie je zostawiamy na boku, ponieważ interesują nas przejawy solidarności w relacjach między ludźmi w ujęciu starożytnych ksiąg pokutnych.

Wykorzystamy metodę Durkheima łączenia prawa z solidarnością. Spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, której solidarności bardziej odpowiadają zasady ksiąg pokutnych: solidarności mechanicznej czy organicznej? O jakiej

3 Por. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999, s. 148–153.

4 É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, dz. cyt., s. 161.

5 Por. M. Borlandi, *Deux siècles de solidarité(s)*; T. Wuilleme, *Référence: Marie-Claude Blais, La solidarité. Histoire d’une idée*, Gallimard, Paris 2007, coll. Bibliothèque des idées, 347p., „Questions de communication” 13 (2008), s. 402–406; *Repenser la solidarité. L’apport des sciences sociales*, dir. S. Paugam, Presses universitaires de France, Paris 2007, s. 980 (Le lien social).

6 Por. T. Wuilleme, *Référence: Marie-Claude Blais, La solidarité. Histoire d’une idée*, dz. cyt., s. 402–406. Autor pisze o utracie perspektywy metafizycznej, o filozofii politycznej idei solidarności, o tendencjach współczesnych wychodzących od biologicznej wzajemnej zależności między wszystkimi ludźmi itp.

7 Por. np. F. Uricoechea, *La théorie de la solidarité de Durkheim: une critique*, „Cahiers Internationaux de Sociologie, Nouvelle Série” 66 (1979), s. 115–123. Autor stara się wykazać, że teoria solidarności społecznej Durkheima nie wystarcza do pełnego zrozumienia społeczeństwa.

solidarności społecznej mówią i jaką solidarność kształtują tzw. księgi pokutne? Przebadamy, jak procesy związane z przeżywaniem pokuty w starożytności chrześcijańskiej aż po czasy średniowiecza wpływały na tworzenie więzi społecznych oraz tego co dzisiaj nazywamy solidarnością międzyludzką.

Najstarsze formy pokuty kształtowała tzw. pokuta publiczna. Choć podejmowali ją chrześcijanie indywidualnie, to wpływała ona na relacje międzyludzkie. Po przejściu w późnym średniowieczu do pokuty prywatnej wspólnoty chrześcijańskiej, jak pokazuje lektura *Ksiąg pokutnych*, zatroszczyły się o to, aby pokuta nie utraciła swojego wymiaru wspólnotowego i restytucyjnego. Księgi pokutne zaczęły zanikać w XII wieku, w następnych wiekach wyszły z użycia, a zastępowały je poradniki dla spowiedników. W wieku IX księgi pokutne na Zachodzie pełniły równocześnie funkcje obu praw: kościelnego i państwowego⁸. Dopiero cztery wieki później reforma praktyk pokutnych przed Soborem Laterańskim IV wyraźnie je rozdzieliła. Spowodowało to wypracowanie nowych form pokuty, które zatwierdził Sobór Laterański IV w 1215 roku⁹, nakazując coroczną spowiedź uszną u swojego proboszcza. Następnie czasy nowożytne zatimizowały i zindywidualizowały pokutę tak bardzo, że pojawiła się tęsknota za solidarnością między grzesznymi potomkami Adama.

Nałożona pokuta jako wyraz „solidarności organicznej”

W *Wyciągu Egberta* z pierwszej połowy VIII wieku czytamy o tym, jak prezbiterzy powinni nakładać pokutę w konkretnych przypadkach:

Nie należy wszystkich osądzać według tej samej miary, nawet jeśli dopuścili się jednego występku, ale wszystko należy rozróżnić, to znaczy, pomiędzy bogatym i biednym, [że jest] wolny, niewolnik, dziecko, chłopiec, młodzieniec, dorosły, w podeszłym wieku, ułomny, gnuśny, świecki, duchowny, mnich, biskup, prezbiter, diakon, subdiakon, lektor, osoba pełniąca jakieś funkcje i bez nich, małżonek i bezżenny, cudzoziemiec, dziewczica, kobieta w klasztorze czy Bogu poświęcona, słaby, chory, zdrowy; jakich dotyczy zwierząt czy ludzi, wstrzemięźliwi czy niewstrzemięźliwi, dobrowolnie czy przypadkiem,

8 Por. G. Di Donna, *Panorama storico dei Libri poenitentiales dell’Oriente e dell’Occidente cristiano nel periodo tra il V e il XII secolo*, s. 29–30 (Kanonika, 24/1).

9 Por. Sobór Laterański IV (1215), konst. 21, DSP 2, 259–261.

w miejscu publicznym czy w ukryciu, jak zostanie odpokutowany, z konieczności czy dobrowolnie, miejsce i czas¹⁰.

Wynika stąd, że każdego grzesznika należy oceniać **indywidualnie** po uwzględnieniu okoliczności związanych z popełnionym grzechem. Pokuta zależy od wielu czynników, m.in. płci, wieku, stanu zdrowia i statusu społecznego grzesznika. Dlatego nie należy osądzać wszystkich według takiej samej miary.

Wielkość nakładanej pokuty zależała przede wszystkim od statusu społecznego i funkcji pełnionej przez grzesznika:

1. Gdyby jakiś **biskup** lub ktoś inny po święceniach często się opijał, albo tego zaprzestanie albo zostanie odsunięty.
2. Gdyby jakiś **mnich** z powodu pijaństwa zwymiotował, niech pokutuje 30 dni.
3. Gdyby jakiś **prezbiter** lub diakon, niech pokutuje 40 dni.
4. Gdyby **świecki** z powodu pijaństwa zwymiotował, niech pokutuje 15 dni¹¹.

Im wyższy był status społeczny penitenta, tym większa pokuta była nakładana. Grzech pijaństwa biskupa skutkowało złożeniem z urzędu. Wyższy status społeczny grzesznika oznaczał większą karę za popełnione grzechy. Moim zdaniem świadczy to o odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła: nie mówienie o reformach, ale zdecydowane działanie, aby pasterze byli godni swego urzędu. Widać tu wyraźnie to, co dzisiaj nazywamy **podejściem personalistycznym**: troskę o ludzi wierzących oraz troskę o grzeszącego biskupa.

Księgi pokutne mocno podkreślają **autorytet**, na którym opierają podawane zasady dotyczące nakładania pokuty:

10 *Wyciąg Egberta*, tłum. A. Baron, A. Caba, SCL 5, 182 w. 17–26: „Non omnibus ergo in una eademque libra pensandum est, licet in uno constringantur vitio, sed discretio sit unumquodque eorum, hoc est inter divitem et pauperem, liber, servus, infans, puer, iuvenis, adulescens, etate senex, ebitis, gnarus, laicus, clericus, monachus, episcopus, presbyter, diaconus, subdiaconus, lector, in gradu vel sine, in coniugio vel sine, peregrinus, virgo, femina canonica vel sanctimonialis, debiles, infirmi, sani; de qualitate pecorum vel hominum, continens vel incontinens, voluntate vel in casu, in publico vel in abscondito, quale conpugnatione emendat, necessitate vel voluntate, loca et tempora discernat”.

11 *Księga pokutna Pseudo-Kummeana I*, 1–4, tłum. A. Baron, J. Łukaszevska-Haberko, H. Pietras, SCL 5, s. 88.

Ustalili to dokładnie święci apostołowie, a później święci ojcowie, święty Penifusz, kanony świętych ojców, potem inni jak Hieronim, Augustyn, Grzegorz, Teodor, od których spisaliśmy wiernie w słowach i wyrokach te rzeczy, aby ludzie byli zbawieni, a nie małoduszni¹².

Jest to autorytet apostołowski, który potwierdzają święci. Nie jest to wypowiedź jednorazowa, ale pojawia się ona w księgach pokutnych z Wysp Brytyjskich, w księgach z Galli, Italii i Hiszpanii¹³. Powoływanie się na **autorytet apostołowski** usuwa wszelkie wątpliwości zasadności wymiaru nałożonej pokuty oraz wzbudza wzajemny szacunek penitenta i spowiednika. Celem przepisów pokutnych jest zbawienie i poprawa człowieka w aspekcie solidaryzowania się z całym Kościołem.

W *Penitencjale Egberta* znajdujemy podobne świadectwo **troski** o właściwe rozeznanie sytuacji danego człowieka przez prezbitera, który nadaje pokutę:

Przystoi każdemu kapłanowi, jeśli nakłada jakąkolwiek pokutę i post, aby wiedział, czy ów [człowiek] jest zdrowy czy chory, biedny czy bogaty, czy jest młody czy podeszły w latach, czy jest wyświęcony czy świecki i jaką czyni pokutę, czy jest bezzenny czy żonaty. Wszystkim ludziom należy się rozeznanie, jeśli nie żyją stale w cudzołóstwie. Bogatych należy surowiej osądzać niż ubogich, wedle prawa kanonicznego¹⁴.

Wcześniej została przytoczona zasada z *Wyciągu Egberta* (zob. przypis 10), a tu nieco w innej formie z *Penitencjału Egberta*. Świadczy to o tym, że nie tworzono wyciągów, przepisując biernie podane zasady, ale dostosowywano je do zmieniających się okoliczności życia ludzi, którzy przyjmowali pokutę. A zatem wg powyższych fragmentów widać, że **liczył się przede wszystkim człowiek, którego traktowano w sposób sprawiedliwy, po rozeznaniu indywidualnej jego sytuacji życiowej.**

12 *Wyciąg Egberta*, tłum. A. Baron, A. Caba, SCL 5, 182 w. 27–31.

13 Podobna lista imion – por. SCL 5, 243 w. 21; 346 w. 13–14. Najczęściej pojawia się imię **Teodor** – por. SCL 5, 115 nota A; 117 w. 23; 132 w. 9; 136 w. 16; 137 w. 2; 138 w. 22; 156 w. 23; 161–180 (Rozdziały Teodora); 186 w. 6; 202 w. 23; 216 w. 10; 284 w. 1; 346 w. 14; 399 w. 35; 425 w. 3; 431 w. 23–24; **Augustyn** – SCL 5, 53 w. 12 wraz z notą 4; 123 w. 12; 151 w. 12; 183 w. 11 i 15; 217 w. 1–14; 220 w. 18; 231 w. 1 i 3 (Augustyn wysłany przez papieża Grzegorza do Anglii); 367 w. 20; **Hieronim** – por. SCL 5, 249 w. 4; 416–428 (Pseudo-Hieronim); 447 w. 26; 473 w. 5; **Grzegorz** – por. SCL 5, 48 w. 3 (z Nazjanzu – nota A); 54 w. 1; 131 w. 5; 150 w. 5 (z Nazjanzu); 181 w. 26 (z Nazjanzu); 225 w. 15; 231 w. 2 i 5; 243 w. 21; 249 w. 15; 258 w. 37; 346–361 (*Księga pokutna Ps.-Grzegorza*); 369 w. 9; 378 w. 28; 429 w. 4.

14 *Penitencjał Egberta*, rozdz. 1, tłum. J. Łukaszevska-Haberko, H. Pietras, SCL 5, 202 w. 16–21.

Penitencjał Egberta przypomina nie tylko o właściwej postawie prezbi-tera nakładającego pokutę, ale wzywa także przyjmującego ją do wyrażenia woli dobrowolnego jej podjęcia i **gotowości do przebaczenia i pojednania**, w czym dostrzegamy istotny element solidarności:

Jeśli kto przystępuje do swej pokuty, niech się pochyli z największą bojaźnią Bożą i pokorą wobec Niego. Niech modli się błagalnym głosem, aby nauczył go pokutować za wszystkie wykroczenia, które uczynił wbrew Bożej woli. Niech wyzna wszystkie swe złe uczynki, aby kapłan poznał, jaką winien nałożyć mu pokutę. Następnie niech wypyta go kapłan, czy ma wiarę w Boga; niech go zachęca na różne sposoby ze względu na potrzeby jego duszy i napomina, i powie mu tak: **Czy wierzysz** w Boga wszechmogącego, i w Syna, i w Ducha Świętego? **Czy wierzysz**, że wszyscy ludzie powstaną z martwych w dniu sądu? **Czy żalujesz** za wszystko, co złego uczyniłeś, powiedziałeś i pomyślałeś? **Czy chcesz odpuścić wszystkim** tym, którzy kiedykolwiek przeciw tobie zawinili?¹⁵

Przed nałożeniem pokuty podejmujący ją powinien odpowiedzieć na kilka pytań. Dwa pytania dotyczą wiary w Boga i wiary w zmartwychwstanie ludzi. Bez wiary w zmartwychwstanie podejmowanie pokuty miałoby wymiar czysto ludzki, a w przypadku niemożliwości wyrównania zadanej krzywdy, właściwie traciłoby sens. Kolejne pytanie dotyczy żalu za dokonane zło. W odniesieniu do naszego tematu najważniejsze, a jednocześnie najtrudniejsze dla wielu, jest pytanie ostatnie, dotyczące gotowości odpuszczenia przez podejmującego pokutę wszystkim, **którzy zawinili przeciwko niemu**. Pokuta nie dotyczyła więc jedynie **naprawy relacji grzesznika z osobą, która doznała przez niego krzywdy**, ale także relacji z osobami, które **zawiniły wobec pokutnika**. Tu jest zawarty istotny aspekt solidarności w przebaczeniu: bez wybaczenia i bez pojednania trudno mówić o prawdziwej pokucie oraz o solidarności międzyludzkiej.

W dalszym ciągu autor księgi stwierdza, że dopiero kiedy osoba podejmująca pokutę odpowie twierdząco, pokuta może zostać nałożona. Sensem i celem pokuty jest naprawa relacji człowieka względem Boga, bliźniego i siebie samego w świetle największego przykazania miłości. Pokutnik zostaje zachęcony do wyznania dokonanego zła, do wystrzegania się wszelkich grzechów i do szczodrości wobec potrzebujących w czasie wypełniania przepisanych praktyk pokutnych.

15 *Penitencjał Egberta*, Przedmowa, SCL 5, 201 w. 6–21.

Nałożona pokuta nie ma jednak charakteru bezwzględnego, sztywnego i rygorystycznego, gdyż liczy się człowiek. W pewnych sytuacjach może zostać ona **zamieniona** nawet przez samego pokutującego:

Gdyby ktoś z powodu swej **słabości lub choroby** (*infirmitem vel mollitem*) nie chciał (*sufferre nequit*) zachować postu lub surowości nakazanej mu przez spowiednika, to zezwala się, by swój post zamienił z pobożnością na środki [tego] świata. To znaczy, jeśli ktoś jest bogaty (*dives*), za 12 miesięcy postu niech da 30 solidów, gdyby nie był tak zamożny, niech da 20 solidów, a jeśli nie jest zbyt bogaty, niech da 10 solidów. Jeśli jest biedny (*pauper*) i nie ma 10 solidów, niech da 3, ponieważ bogatemu łatwiej dać 30 niż biednemu 3. Prawdziwy solid wynosi zawsze 12 oboli. Tego rodzaju jałmużnę należy zawsze dzielić na trzy części: pierwszą, którą składa się na ołtarzu Boga; drugą, dzięki której wykupuje się ludzi z niewoli; trzecia służy na pokrycie koniecznych wydatków kościoła¹⁶.

Decyzja pokutnika o zmianie pokuty nie ma być zwykłą jego zachcianką, ponieważ czasownik *nequeo* znaczy: nie zdołać, nie móc. Jednak uznanie takiej niemożności należy do samego penitenta i zmiana pokuty stanowi jego wolę. Warto tu wyjaśnić, że wartość solidu wynosiła wówczas około 4,55 g złota, ale jakość kruszcu ulegała pewnym zmianom w zależności od czasu i miejsca¹⁷.

Podobne zalecenia odznaczające się ogromnym wyczuciem sytuacji życiowej pokutnika, czyli przejawem **solidarności nakładającego pokutę z pokutującym**, znajdujemy także w innych penitencjałach. W *Księdze pokutnej z Merseburga a* czytamy:

Gdyby żonaty dopuścił się nierządu, a żona byłaby na miejscu, niech pokutuje 42 tygodnie. Gdyby nie mógł w żaden sposób pościć 42 tygodni, a miał pieniądze, niech zapłaci ze swych dóbr dla odkupienia swej duszy. Bogaty (*dives*), niech da za siebie 20 solidów. Gdyby nie chciał dać tyle, niech da 10 solidów, a gdyby był bardzo biedny (*permultum pauper*), niech da 3 solidy i pości 22 tygodnie. Niech nikogo nie dziwi, że każemy dać 20 solidów, mniej lub więcej, bo łatwiej bogatemu dać 20 solidów, niż biednemu 3 lub nawet tylko jednego. Niech nikt nie rozważa, komu dać, lecz winni dać na wykup więźniów, na ofiarę ołtarza lub na biednych chrześcijan¹⁸.

16 *Penitencjał Egberta*, IV, [57], SCL 5, 237.

17 Szerzej na temat: B. Szpetkowska, *Zamienniki pokut w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych*, „Polonia Sacra” 24 (2020) nr 1 (59), s. 117.

18 *Księga pokutna z Merseburga a*, 148, tłum. A. Caba, SCL 5, 302.

Wyraźnie widać tu zróżnicowanie pokuty ze względu na **indywidualną sytuację pokutnika**. Jednoznacznie są określone cele, na które można przeznaczyć odpowiedni datek w przypadku niemożności podjęcia się przepisanego postu. Datek taki należy przeznaczyć na wykup niewolników, na ofiarę ołtarza lub na ubogich chrześcijan. Warto uzupełnić, że zamienniki pokuty nie dopuszczały zamiany postu na formę pieniężną, ponieważ poszczenie w jakimś wymiarze pozostawało obowiązkiem każdego chrześcijanina¹⁹. Wyznaczone tu cele przeznaczenia wsparcia finansowego pokazują, że pomysłodawcom zamienników przyświecał ideał **solidarności z najbardziej potrzebującymi**.

W innym fragmencie tej książki czytamy o **solidaryzowaniu się nakładającym pokutę z osobą, która ją podejmuje**:

[1] Ilekroć chrześcijanom przystępującym do pokuty, nakazujemy posty, i my **powinniśmy łączyć się z nimi w poście przez tydzień lub dwa**, albo ile możemy, aby nie mówiono nam tego, co Pan Zbawiciel powiedział kapłanom żydowskim: „Biada wam, biegli w prawie, którzy obciążacie ludzi i nakładacie na ich ramiona brzemiona ciężkie i nie do udźwignięcia, a sami nawet jednym palcem nie tykacie tychże ciężarów” (por. Mt 23, 4). Nikt nie może wesprzeć leżącego pod ciężarem, jeśli się nie pochyli, aby wyciągnąć rękę, ani żaden lekarz nie może leczyć ran chorych, jeśli nie będzie przebywał wśród fetoru. Żaden także kapłan czy biskup nie może leczyć ran grzeszników ani zdejmować z dusz grzechów, jak tylko **przez nieustanną troskę i modlitwę wraz ze łzami**²⁰.

Przypomniawszy tu przestrogę Jezusa, dalej autor uzasadnia **konieczność wzajemnej troski**, w tym **troski o grzeszników i solidaryzowania się z pokutującym**, przywołując Pawłowy apolog porównujący społeczeństwo do ciała tworzącego jedność swoich członków:

[2] Konieczne jest więc, najdrożsi bracia, abyśmy troszczyli się o grzeszników, ponieważ jesteśmy nawzajem swymi członkami, a jeśli cierpi w czymś jeden członek, współcierpią inne członki (por. 1 Kor 12, 25–26).

Potwierdzają to kolejne słowa z powyższej księgi:

19 Por. B. Szpetkowska, *Zamienniki pokut w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych*, dz. cyt., s. 120, gdzie został omówiony kan. 12 z *Kanonów Irlandzkich*, SCL 5, s. 51.

20 *Księga pokutna z Merseburga a*, II, [1], SCL 5, 286–287.

[5] Wiedźcie to, bracia, żebyście – jeśli przyjdą do was niewolnicy lub niewolnice, prosząc o pokutę – nie obciążali ich ani nie zmuszali pościć tyle, ile poszczą wolni, ponieważ niewolnicy i niewolnice nie mają władzy nad sobą, dlatego nakładajcie na nich **połowę pokuty**²¹.

O połowie pokuty dla niewolników i służących w porównaniu z ludźmi wolnymi mówi także *Księga pokutna Halitgariusa* z pierwszej połowy IX wieku oraz grecki *Rytuał pokutny* z VIII–X wieku²². Warto zauważyć, że wielkość pokuty jest tu proporcjonalna do wspomnianego wyżej statusu społecznego: wyższy status – wyższa pokuta.

Aspekty solidarności społecznej na przykładzie realizacji podjętej pokuty

Księgi pokutne w ustalaniu wielkości pokuty brały pod uwagę także przypadki recydywy w złym postępowaniu:

Jeśli ktoś często kradł, niech pokutuje 7 lat, lub jak mu nakaże kapłan. Podobnie, jeśli idzie o krzywdy, które wyrządził. Kto ukradł i pokutuje, zawsze winien **pogodzić się** z tym, kogo obraził i **oddać stosownie do tego**, jaką komuś wyrządził krzywdę, wówczas jego pokuta zostanie znacznie skrócona. Jeśli zaś nie chciał lub nie mógł we wszystkim dotrzymać czasu pokuty, niech zostanie upomniany ten, kto ukradł. Niech rozda także ubogim²³.

Przytoczony przepis wymaga zgody grzesznika z osobą przez niego skrzywdzoną, czyli **pojednania oraz zadośćuczynienia**. Jest to bardzo ważny element **solidarności** – z zachętą do troski o potrzebujących i ubogich wyrażoną przez **jałmużnę**. Zawarta zgoda może spowodować zmniejszenie pokuty. Zalecenie to działało w obie strony, tj. dotyczyło zarówno grzesznika, jak i osoby przez niego pokrzywdzonej.

W księgach pokutnych jest wiele przykładów wzywania penitenta do **naprawienia krzywdy i zadośćuczynienia** w różnych sytuacjach, np. po

21 *Księga pokutna z Merseburga a*, II, [2] i [5], SCL 5, 287–288.

22 Por. *Księga pokutna Halitgariusa*, II, [7], SCL 5, 316 (mówi o umiarkowanej pokucie dla sług i niewolników – *servi et ancillae* – por. w. 30–32); *Rytuał pokutny*, [21], SCL 5, 483.

23 *Kanony penitencjalne Pseudo-Hieronima*, 65, tłum. A. Baron, J. Łukaszewska-Haberko, H. Pietras, SCL 5, 422–423. Por. *Discipulus Umbrensius* I, 3, 4, SCL 5, 135.

złożeniu fałszywej przysięgi, kradzieży, fałszywym świadectwie, gniewie i zawiści wobec swego bliźniego. Akcent w realizowaniu pokuty był położony na zadośćuczynienie i dopiero wraz z Soborem Laterańskim IV został przesunięty w kierunku spowiedzi, a dziś stanowi jeden z warunków dobrej spowiedzi. W *Penitencjale Egberta* czytamy:

Gdyby ktoś przysięgał fałszywie ze strachu lub miłości, lub dla jakiegoś pożytku, niech rozda swą majątność ubogim i niech wstąpi do klasztoru i **zadośćuczyni**, wedle tego, co mu nakaże spowiednik. Zawsze, jak długo będzie żył, niech czyni pokutę. [...] Gdyby ktoś został nakryty na fałszywym świadectwie, nie dozwala się, by przyjął eucharystię zanim nie przystąpi do spowiedzi i **zadośćuczyni** wedle tego, co mu nakaże spowiednik. [...] Nie wolno żadnemu chrześcijaninowi składać ofiary w kościele Bożym tak długo, dopóki ma w sercu zawiść, gniew lub jakąś niezgodę wobec swego bliźniego, gdyż jego ofiara nie zostanie przyjęta przez Boga zanim się z nim nie pojedna i nie **zadośćuczyni**. Zbawiciel mówi w swojej Ewangelii: *Jeśli składasz ofiarę na ołtarzu Boga i wspomnisz, że twój brat, to znaczy jakikolwiek chrześcijanin żyje z tobą w nieprzyjaźni, wtedy porzuć swą ofiarę idź do swego brata i pogódź się z nim* (Mt 5, 23–24)²⁴.

Przytoczone słowa dotyczą działań, które powinien podjąć pokutujący wobec swych złych uczynków. Jednakże zamiar pojednania i życia w zgodzie z bliźnimi księgi pokutne akcentowały do tego stopnia, że nawet przepisano **karę ekskomuniki dla pokrzywdzonego w sytuacji, gdyby złożył przysięgę, że nie zamierza zawrzeć żadnej zgody z tym, kto wobec niego zawinił**. Czytamy o tym w *Penitencjale Egberta*:

29. Kto z jakiejś niezgody staje się nieprzyjacielem swego bliźniego i tak jest zatwardziały, iż złoży przysięgę, że **nie zamierza zawrzeć żadnej zgody z tym, kto wobec niego zawinił**, niech będzie ekskomunikowany. Gdyby chciał się nawrócić i dojść do zgody, z racji swej przysięgi niech pości rok i 3 czterdziestnice o chlebie i wodzie, a cały rok tak, jak mu wskaże jego spowiednik²⁵.

Tak postawione wymaganie dotyczące wzajemnego pojednania i zgody krzywdziciela i pokrzywdzonego jest moim zdaniem najgłębszym przejawem **solidarności**. Jest ona oczywiście warunkowana podjęciem pokuty, czyli

24 *Penitencjał Egberta*, II, rozdz. 24, 26, 27, SCL 5, 227.

25 *Penitencjał Egberta*, II, rozdz. 29, SCL 5, 228.

procesu nawrócenia się grzesznika, oraz gotowością ze strony pokrzywdzonego nie tylko na przebaczenie winowajcy, ale także na pojednanie się z nim. Wymaganie to w pełni harmonizuje ze słowami Jezusa o miłości nieprzyjaciół (por. Mt 5, 44; Łk 6, 27. 35), ale jak jest trudne w realizacji, świadczy reakcja na list biskupów polskich do biskupów niemieckich o wzajemnym przebaczeniu po II wojnie światowej.

O ile osiągnięcie wspomnianego pojednania zmniejszyło pokutę, to zaniedbanie **troski o potrzebującego** mogło ją zwiększać:

Podobnie ten, kto wyrzuca biednego, zabija go, gdyż szóstą, siódmą, ósmą lub dziewiątą częścią morderstwa jest wyrzucenie go. Dalej, każdy, kto jest w stanie pomóc człowiekowi w niebezpieczeństwie i nie pomaga mu, zabija go, pierwsze nacięcie gardła gościa odczuwającego pragnienie jest wtedy, gdy odmawia się mu pożywienia, ponieważ człowiek ten nie jest w stanie żyć dłużej niż 8 dni o głodzie, bez pokarmu i napoju. Dlatego też wymaga się jak za ósmą część morderstwa, jeśli ktoś go wyrzuci, niekiedy otrzymuje się piątą część odpowiednio do godności osoby wyrzuconej²⁶.

Autor zestawił tu przykładowe uchybienia wobec troski o bliźniego, które przyrównał do zabójstwa człowieka. Przytoczone słowa mówią o odszkodowaniu (zadośćuczynieniu) pieniężnym za wyrządzone szkody, które na Wyspach Brytyjskich stosowano powszechnie za różnego rodzaju szkody lub uchybienia wobec drugiego człowieka²⁷. Występowało ono w prawodawstwie starożytnym od czasów Homera, a następnie w prawodawstwie germańskim, celtyckim i irlandzkim. W księgach pokutnych o takim odszkodowaniu mówią np.: *Księga pokutna Finniana*, *Kanony walijskie*, *Kanony irlandzkie* oraz *Capitula Dacheriana*²⁸. Trzeba podkreślić, że pokuty-odszkodowania nie są tu wyznaczane za przestępstwa przeciwko prawu cywilnemu, ale za uchybienia moralne, wyrażające się tu formą **znieczulicy**

26 *Kanony irlandzkie*, IV, 6, tłum. A. Baron, J. Łukaszewska-Haberko, H. Pietras, SCL 5, 54.

27 Szerzej problematykę tego rodzaju odszkodowań pieniężnych we wspomnianych prawodawstwach i księgach pokutnych opisuje Michele Grazia, *Il prezzo dell'uomo libero. L'obbligazione di risarcimento al gruppo parentale tra normazione secolare e penitenziale*, „I quaderni del Mediae Aetate Sodalitium” 12–13 (2009–2010), s. 83–92.

28 Por. *Księga pokutna Finniana* 23, SCL 5, 17; *Kanony irlandzkie* IV, 6; V, 2, SCL 5, 54–55; *Kanony walijskie* 12, SCL 5, 59 oraz *Capitula Dacheriana* 89, SCL 5, 123: „Kto popełniłby zabójstwo lub kradzież i **nie pojednał się** z tymi, którym zaszkodził, gdy wyzna biskupowi lub prezbiterowi swoje grzechy, powinien albo oddać rzeczy własne, albo **pojednać się**; gdyby zaś nie miał majątku, z którego mógłby **wynagrodzić krzywdę**, albo nie wiedziałby, komu zaszkodził, pokuta niech będzie większa”.

społecznej i brakiem zainteresowania potrzebami bliźniego, czyli tego, co dzisiaj określamy brakiem solidarności.

Umożliwienie stosowania **zamienników pokuty** jest przejawem troski o bliźniego, solidaryzowania się z tymi, którzy mają przeszkody w zrealizowaniu zadanej pokuty:

1. Kto nie zna psalmów i nie może pościć, za jeden rok postu o chlebie i wodzie, niech rozda ubogim jako jałmużnę 22 solidy, w każdy piątek niech pości o chlebie i wodzie oraz trzy razy przez 40 dni, to znaczy 40 dni przed Wielkanocą, 40 dni przed uroczystością świętego Jana Chrzciciela, gdyby przed uroczystością pozostały jakieś dni, może je wypełnić później, oraz 40 dni przed Bożym Narodzeniem.
2. W czasie tych trzech postów czterdziestodniowych cokolwiek będzie brał do swych ust, czy to z napojów, czy też z pokarmów, niech oceni, jakiej jest wartości lub jaką wartość mogłoby mieć. Niech **połowę tak wyliczonej kwoty rozda na jałmużnę ubogim**, niech żarliwie prosi Boga i modli się do Niego, aby jego jałmużna i modlitwy zostały przez Niego przyjęte²⁹.

W przytoczonym tekście pojawia się nowy element, a mianowicie **jałmużna**, wyliczona jako połowa wartości tego, co w określonym czasie się zjadło. Prawie identyczne wytyczne znajdujemy w *Księdze pokutnej Halitgariususa* w części przytoczonej z *Księgi pokutnej z Rzymu*³⁰.

W *Rozdziałach Teodora* znajdujemy podobne zasady dla pokutników, którzy nie są w stanie wypełnić poleconych praktyk:

1. Kto nie jest w stanie pościć ani wypełnić tego, co zapisano w Księdze Pokutnej, niech czyni to, co ustanowił święty papież Bonifacy za jeden dzień postu o chlebie i wodzie. Niech poprosi prezbitera, aby odprawił za niego mszę, o ile nie są to przestępstwa główne, które wyznane wcześniej trzeba obmyć łzami. Wtedy niech ten mu pomoże i go wysłucha³¹.

W razie niemożności wypełnienia przepisanej pokuty, który – jak powiedzieliśmy wcześniej – nie mógł być w pełni zamieniony na inne formy pokutne, autor księgi odsyła do zamienników Bonifacego. Polecają one spowiednikowi podjęcie stosownej decyzji³². Świadczy to o trosce o człowie-

29 *Rozdziały Teodora*, rozdz. 5, tłum. A. Baron, A. Caba, SCL 5, 163.

30 Por. *Księga pokutna Halitgariususa*, V, [60], SCL 5, 331.

31 *Rozdziały Teodora*, rozdz. 6, tłum. A. Baron, A. Caba, SCL 5, 163–164.

32 Por. *Wyciąg Egberta* 14, [6–7], SCL 5, 193.

ka pokutującego, którego okoliczności życia mogły ulec zmianie, zwłaszcza w czasie odbywania wieloletniej pokuty. Trzeba zaznaczyć, że pokuta postna obejmowała tylko niektóre dni, a nawet tzw. pokuta o chlebie i wodzie dopuszczała spożywanie innych pokarmów³³.

W dwóch następnych rozdziałach autor omawia sytuację ludzi, którzy nie mogą pościć, ale stać ich na wykupienie postu. Można tego dokonać w formie jałmużny w podanej wysokości, którą przeznaczano na wykupienie jeńców, ofiarę na ołtarz albo dla posługujących Bogu, albo dla ubogich³⁴. Pomimo określenia wysokości jałmużny autor dodaje:

Ludzie majątni powinni dać więcej, albowiem od tego, komu więcej dano, więcej się wymaga (por. Łk 12, 48). Kto dopuszczał się czynów bezprawnych, niech powstrzyma się od dozwolonych, ciało umartwia postami, czuwaniami, gorliwą modlitwą. Ciało rozpieszczane ciągnie do grzechu, a umartwiane prowadzi do łaski³⁵.

Rekompensata za zamianę postu na jałmużnę jest tutaj proporcjonalna do majątności pokutnika³⁶, ale o jej wielkości decyduje sam pokutujący zachęcany do hojności słowami Jezusa z Łk 12, 48. Podobne zalecenia związane z możliwością wykupu pokuty dla osób zamożnych znajdujemy w *Księdze pokutnej z Kordoby* z początku XI wieku³⁷. *Księga pokutna Finniiana* przestrzega osoby duchowne przed ewentualnymi nadużyciami finansowymi związanymi z rekompensatą pieniężną, która powinna być przeznaczona na wykup niewolników i dla osób ubogich. Przestrzega też zamożnych pokutników, że niektórzy duchowni mogą działać np. „pod fałszywym pretekstem wykupu jeńców”³⁸. W aspekcie naszego tematu takie zastrzeżenie przeciwko oszustwom jest to o tyle ważne, że korupcja niszczy solidarność pomiędzy ludźmi.

Co jednak może zrobić człowiek, który ani nie może pościć, ani nie stać go na wykupienie postu? W *Rozdziałach Teodora* znajdujemy następujące rozwiązanie:

33 Szerzej na ten temat: B. Szpetkowska, *Zamienniki pokut w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych*, dz. cyt., s. 123–128.

34 Por. *Rozdziały Teodora*, rozdz. 7, SCL 5, 164.

35 *Rozdziały Teodora*, rozdz. 8, SCL 5, 164.

36 Por. H. Pietras, *Geneza odpustów*, „Theologica Wratislaviensia” 12 (2017), s. 23.

37 Por. *Księga pokutna z Kordoby*, punkty [e], [g-h], SCL 5, 431–433, gdzie kara dla zamożnych jest proporcjonalna, a autor za przykład podaje postępowanie Zacheusza bardzo bogatego zwierzchnika celników z Łk 19, 1–9.

38 Por. *Księga pokutna Finniiana*, kan. 30 i 33, SCL 5, 19 w. 13nn.

Kto nie może pościć, ani nie ma za co odkupić, a zna psalmy, za jeden dzień postu o chlebie i wodzie, winien wyśpiewać trzy razy *Błogosławiony czysty aż do będę towarzyszem Pana* (to znaczy Ps 118), 6 razy *Zmiłuj się nade mną Boże*, 70 razy winien upaść na twarz, oraz na kolanach winien odśpiewać *Ojcze nasz*. Ten zaś, kto nie zna psalmów, za jeden dzień postu o chlebie i wodzie, winien upaść na twarz sto razy i klękając odśpiewać *Ojcze nasz*³⁹.

Przytoczone słowa potwierdzają możliwość zamiany pokuty na modlitwę połączoną z innymi praktykami pokutnymi, jak padanie na twarz i klęczenie, podejmowane zapewne także w miarę możliwości.

Podejście wolne od rygoryzmu i elastycznie dostosowywane nie tylko do sytuacji życiowej pokutnika, ale nawet do jego woli, potwierdza grecki *Rytuał pokutny* z VIII–X wieku, w którym czytamy:

Jeśli pokutujący **nie mogą** stosować pierwszej formy **albo nie chcą**, niech w środy i piątki zachowują pełną wstrzemięźliwość, to znaczy świeccy nie spożywają mięsa, sera, jaj ani ryb, a jedynie oliwę, rośliny strączkowe i jarzyny, a mnisi, o ile by nie byli chorzy, niech nie spożywają również oliwy. [...] gdyby nie przestrzegali tego, czy to z powodu skłonności do przyjemności, czy z powodu próżnej chwały, czy z powodu choroby, tych dwóch dni tygodnia, o których była mowa, niech przestrzegają w czasie swej pokuty jako całkowicie czystych, tak żeby mnisi jedli oliwę, a świeccy ryby. Wiem, że z tych zasad miłosierdzia będę osądzony przez wspólnego Sędziego wszystkich i Boga, lecz jednak lepiej mi tak być sądzonym w tych sprawach niż być chwalonym jako niewspółczujący⁴⁰.

Następnie rytuał podaje szczegóły co do czasu, sposobu i treści odmawiania modlitw, jeszcze raz podkreślając, że pokutnik może, jeśli chce, zmniejszyć wymiar zadanej pokuty:

Modlitwy niech odmawiają trzy na dobę, rano, gdy zamierzają jeść, w porze obiadu i gdy idą spać. Na każdej modlitwie niech umiejący odmawiają Psalm 8, *Trisagion*, *Ojcze nasz*, *Kyrie eleison* 100 razy, *Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu* 8 razy i niech wykonają 8 metanii. Którzy tak **nie chcą lub nie mogą** – połowę tego, a którzy **nie chcą lub nie mogą** nawet tego – **trzecią część**⁴¹.

39 *Rozdział Teodora*, rozdz. 9, SCL 5, 165.

40 *Rytuał pokutny*, [23] i [24], tłum. A. Caba, SCL 5, 484.

41 *Rytuał pokutny*, [24], SCL 5, 484.

Rytuał grecki wyraźnie wskazuje, że w nakładaniu pokuty i jej odbywaniu ważną rolę pełni nastawienie i wola pokutującego oraz różne okoliczności jego życia. Stwierdza to *expressis verbis*, cytując słowa Jana Chryzostoma:

Uwzględnić zaś wypada z życzliwością również różnice między osobami, okolicznościami, miejscami, różnice poznania i nieświadomości i we wszystkim podążać w trop za świętymi ojcami. Boży Chryzostom tak mówi: «Nawrócenia nie sądzi się miarą czasu, lecz stanem duszy» (*Ad Theodorum lapsum et de metanoia* I, 6 w PG 47, 284; Sch 117, 108-110). Podobnie i Bazyli Wielki: «Nie miarą czasu sądzimy te sprawy, lecz bierzemy pod uwagę sposób nawrócenia». I jeszcze wielce miłujący człowieka Chryzostom: «Mieszkańcy Niniwy nie potrzebowali do nawrócenia wielu dni, lecz tylko trzy. A lotr nawet tyłu godzin nie potrzebował, lecz do nawrócenia wystarczył mu moment, w którym powiedział słowo, ażeby wkrótce znaleźć się w raju» (*tamże*). To wiedząc, określa się pokuty nie ściśle według kanonów Bożych, lecz według cech osoby⁴².

Ramy czasowe pokuty były więc na Wschodzie traktowane bardzo elastycznie. Wzorowano się przy tym na osobach, które spotkały się z Jezusem, i to spotkanie zadecydowało o ich decyzji o nawróceniu.

W *Rozdziałach Teodora* autor szczegółowo omawia sposób przyjmowania pokutników w kościele:

Na początku Wielkiego Postu, przyjmujący i ci, którzy przyjęli pokutę publiczną przedstawia się biskupowi przed drzwiami kościoła, w worze [pokutnym], leżąc twarzą do ziemi, samym odzieniem i wyglądem przyznając, że zawinili. [...] Następnie wprowadza ich do kościoła, gdzie z całym klerem, upadłszy na ziemię, we łzach śpiewa się 7 psalmów pokutnych w intencji odpuszczenia ich win. Wstawszy po modlitwie, wedle tego co nakazują kanony, niech nałoży na nich ręce, pokropi ich wodą święconą, a wcześniej posypie popiołem. Następnie niech ich głowy okryje włosienicą i z jękiem i wielkim wzdychaniem ogłosi, że jak Adam został wygnany z raju, tak i ci ludzie zostają wydalenii z kościoła z powodu swych grzechów. Następnie rozkaże sługom, aby ich wygnali poza bramy kościoła. A kler pójdzie za nimi odmawiając responsorium: *W pyle twa twarz* (Rdz. 3, 19) i następne, aby widząc święty Kościół przerażony i poruszony z powodu ich występków, nie lekceważyli pokuty. Na mszy Wieczerzy Pańskiej ich prezbiterzy znowu ich przedstawia przelożonym kościoła⁴³.

42 *Rytuał pokutny*, [13], SCL 5, 482.

43 *Rozdziały Teodora*, rozdz. 11, SCL 5, 165–166.

Z punktu widzenia naszego tematu decydująca jest interpretacja przytoczonych słów. Jeśli ktoś rozumie opisaną procedurę przyjmowania pokutników za jedynie **upokarzającą**, to zapewne skłoni się do uznania tej formy solidarności z pokutującym za mechaniczną – w ujęciu Durkheima. Jeśli zaś uzna ją za najlepszą formę **resocjalizacji i nawrócenia** grzesznika, to jej ocena będzie zupełnie inna.

Potwierdzają to zarówno Grzegorz Cudotwórca, Bazyli Wielki, jak i *Konstytucje apostołskie* z końca IV wieku. Grzegorz Cudotwórca w kanonie pochodzącym prawdopodobnie z IV wieku w miejscu o odbywaniu publicznej pokuty wspomina o pokutnikach płaczących (przed wejściem do kościoła), słuchających (przy wejściu w krucho) i leżących krzyżem (przy drzwiach wewnątrz kościoła)⁴⁴. Bazyli Wielki określa okres, jaki pokutnik przynależy do danej grupy, ze względu na popełniony grzech. O zabójcach umyślnych pisze:

Kto umyślnie popełnił zabójstwo, a potem wyraził skruchę, przez dwadzieścia lat nie może mieć udziału w ofierze. Tę dwudziestoletnią pokutę należy rozłożyć następująco: przez cztery lata ma oplakiwać swój postępek stojąc przy drzwiach domu modlitwy i prosząc wchodzących tam wiernych o modlitwę w swojej intencji oraz wyznając swój grzech. Po tych czterech latach przez kolejne pięć lat będzie włączony do grona słuchających i razem z nimi będzie opuszczał świątynię. Przez kolejnych siedem lat będzie się modlił i opuszczał świątynię z pokutnikami leżącymi krzyżem. Przez cztery lata będzie włączony między wiernych, ale nie będzie uczestniczył w ofierze. Dopiero po odprawieniu całej tej pokuty będzie mógł uczestniczyć w ofierze⁴⁵.

Kanon ten, jak i następne – w których szczegółowo opisuje czas i miejsce pokutnika w kościele, związane z popełnionymi grzechami, od zabójców nieumyślnych poprzez cudzołożników, złodziei, krzywoprzysięzców aż do zasięgających rady u wróżbitów – są kanonami pokutnymi⁴⁶. Kończy je uwaga o tych, którzy nadużywają pokuty, oraz o tych, którym przynosi ona pożytek. O tych ostatnich czytamy:

Piszemy to wszystko dla wypróbowania owoców nawrócenia, ponieważ nie mierzymy pokuty czasem [jej trwania], ale mamy na uwadze sposób jej odprawiania. Jeśli jednak

44 Por. Grzegorz Cudotwórca, kan. 11, tłum. St. Kalinkowski, SCL 3, 10.

45 Bazyli Wielki, c. 56, tłum. S. Kalinkowski, SCL 3, 53.

46 Por. Bazyli Wielki, c. 57–83, SCL 3, 53–59.

grzesznicy z trudem dają się oderwać od swych nawyków, wołają ulegać uciechom cielesnym niż być sługami Pana i nie chcą podjąć życia zgodnego z Ewangelią, to nie mamy z nimi nic wspólnego⁴⁷.

Wymienione formy pokuty brzmią dzisiaj surowo i rygorystycznie, ale powyższe słowa Bazylego świadczą, że chodziło o sposób przeżywania pokuty, a nie o jej długość. Zresztą Bazyli dawał możliwość skracania pokuty za jej gorliwe odprawianie⁴⁸. Kanony Bazylego są o tyle ważne dla naszego tematu, że stanowią część tzw. kanonów greckich, zatwierdzonych przez Sobór w Trullo (691–692)⁴⁹ i obowiązujących w Kościele prawosławnym do dzisiaj.

Podobnie *Konstytucje apostołskie* przedstawiają udział pokutników we wspólnocie eucharystycznej do czasu wysłuchania homilii. Przed opuszczeniem zgromadzenia diakon wzywał: „Módlcie się czyniący pokutę”, a po modlitwie w ich intencji biskup nakładał na nich ręce i odmawiał modlitwę⁵⁰. Grzesznik nigdy nie był niemile widziany w kościele, ale wspólnota modliła się w jego intencji i widziała jego trud związany ze zmianą postępowania. Cały proces miał prowadzić do pełnej resocjalizacji, a w aspekcie religijnym – do autentycznego nawrócenia.

Wydaje się, że opisany udział pokutników w eucharystii jest dla grzesznika publicznego (np. alkoholika) najlepszą formą pokuty, umożliwiającą mu pełny powrót do wspólnoty, która zna jego grzech, wytrwałość w pełnieniu pokuty, czynnie uczestniczy i mobilizuje go do zmiany życia, i z radością przyjmuje go z powrotem. Poświadczają to dzisiaj wspólnoty Anonimowych Alkoholików, które wymagają jednoznacznego określenia się przez człowieka nadużywającego alkohol, że jest alkoholikiem. Ze smutkiem trzeba zauważyć, że lokalne wspólnoty kościelne, jak się wydaje, nieraz obawiają się i bronią przed tego typu formą pokuty.

47 Bazyli Wielki, c. 84, SCL 3, 59.

48 Por. np. Bazyli Wielki, c. 74, SCL 3, 56.

49 Mowa tu o *The Canons of the Council in Trullo*, c. 2 w: *The Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series* (=NPNF 2S), vol. 14, Sage Software Albany, Oregon 1996, vol. 14, 837; por. także c. 32 (NPNF 2S, vol. 14, 893); c. 54 (NPNF 2S, vol. 14, 928); c. 87 (NPNF 2S, vol. 14, 970) oraz c. 102 (NPNF 2S, vol. 14, 990) o tym, że zgodnie z nauką Bazylego przy nakładaniu pokuty należy brać pod uwagę zarówno usposobienie grzesznika, jak i rodzaj grzechu.

50 Por. *Konstytucje apostołskie* VIII, 9, 2–11, SCL 2, 229–230.

Zakończenie

Nakładanie pokuty było w praktyce Kościoła starożytnego elastyczne i dostosowane do sytuacji życiowej pokutnika. Nie można jej więc utożsamiać z bezwzględnym wymierzaniem prawa, charakteryzującym solidarność mechaniczną w ujęciu Durkheima, raczej odpowiadała ona solidarności organicznej. Celem nakładania i przyjmowania pokuty było autentyczne nawrócenie grzesznika wiążące się z pojednaniem z osobami skrzywdzonymi przez niego.

Praktyki pokutne umożliwiały zamianę otrzymanej pokuty. Dotyczyło to każdego pokutnika, który z jakiegokolwiek powodu nie był w stanie dopełnić przyjętej pokuty. Osoby zamożne mogły nawet zapłacić za praktykę pokutną, z wyjątkiem postu, który obowiązywał w wymiarze podstawowym każdego pokutnika, o ile oczywiście był zdolny pościć. W stosowaniu zamienników pokuty trzymano się zasady proporcjonalności: osoby bardziej zamożne zobowiązane były do ponoszenia większych kosztów. Bywało i tak, że pokutnik miał uiszczać na biednych i potrzebujących połowę poniesionych w danym tygodniu czy miesiącu kosztów na własne wyżywienie. Chociaż zamienniki narażone były na nadużycia, to znaczy na formalizację pokuty, to jednak dla uczciwych ludzi były okazją do autentycznego i głębokiego pojednania z innymi, a nie tylko słownego wybaczenia. Historia uczy, że wyłącznie słowna deklaracja o przebaczeniu, jakkolwiek jest ważna, nie prowadzi automatycznie do pojednania ani w wymiarze indywidualnym, ani zbiorowym (np. relacja Polska–Niemcy po II wojnie światowej).

Same przepisy jednakże nie wystarczą i pozbawione ducha mogą prowadzić do pełnej formalizacji podejmowanych praktyk pokutnych – aż do ich całkowitego porzucenia. Ponadto, księgi pokutne przestrzegają przed wypaczeniami pokuty zarówno ze strony ją nakładających, jak i pokutników.

W odniesieniu do naszego tematu należy stwierdzić, że człowiek, który pobłądził i żyje w społeczeństwie jedynie mówiącym o solidarności, nie będzie mógł powrócić do wspólnoty, jeśli zabraknie w niej środków wyrażających przebaczenie i wzajemne pojednanie. Środki te zapewniały właśnie praktyki pokutne opisane w księgach pokutnych, które – przynajmniej w zamierzeniu – starały się wychowywać do solidarności międzyludzkiej.

Wprawdzie niektóre synody galijskie polecały palenie ksiąg pokutnych ze względu na to, że broniły jednorazowej i publicznej pokuty, która przeżywała kryzys, gdyż wierni z powodu jej niepowtarzalności często odkładali ją na

koniec życia. Pomimo palenia ksiąg pokutnych proponowana w nich forma pokuty prywatnej i wielokrotnej zapanowała ostatecznie na całym kontynencie i trwa do czasów współczesnych.

Synody te starały się uporządkować problem różnorodności ksiąg pokutnych, próbując przywrócić pierwotną pokutę publiczną i odrzucić nową formę pokuty prywatnej powtarzalnej. Stałym osiągnięciem ksiąg pokutnych było wprowadzenie w Kościele zachodnim pokuty prywatnej powtarzalnej. Z teologicznego punktu widzenia warto zauważyć, że wspólnota kościelna miała i ma przynajmniej jeden problem dotyczący pokuty, a mianowicie, jak spowodować, aby podejście człowieka wierzącego do niej było osobowe, a nie tylko formalne. Moim zdaniem to samo dotyczy idei solidarności społecznej, którą traktuje się często czysto formalnie. Przytoczone i omówione cytaty z ksiąg pokutnych w mojej opinii potwierdzają tezę, że zawarte w nich propozycje pokutne promowały formę solidarności organicznej. Inną kwestią jest ich praktyczna realizacja – skądinąd wiadomo, że nieraz wyrażała tylko solidarność mechaniczną. I dziś sytuacja wygląda podobnie: Kościół podaje szczytne ideały praktyki sakramentu pokuty, ale w praktyce bywają one nieraz realizowane czysto formalnie.

Reasumując, zamieszczone przykłady dotyczące pokuty w księgach pokutnych prezentują ideał pojednania między ludźmi, wyrażający solidarność organiczną w ujęciu Durkheima. Potwierdzają to moim zdaniem:

- troska spowiednika, jego współudział w pokucie penitenta i wsparcie modlitewne;
- indywidualne podejście do przyjmującego pokutę stosownie do jego możliwości;
- elastyczność w nakładaniu pokuty uwzględniająca: okoliczności, sytuację życiową, możliwości i status społeczny penitenta;
- zamienniki pokuty – stosowane w różnych przypadkach niemożności wypełnienia zadanej pokuty;
- jałmużna związana z pokutą, będąca wyrazem solidarności z ludźmi biednymi i potrzebującymi, często przeznaczana na wykup niewolników.

Ponadto przyjmowanie pokuty mobilizowało do pojednania się i do zgody winowajcy i pokrzywdzonego poprzez:

- warunkowanie nałożenia pokuty od pozytywnych odpowiedzi penitenta na pytania dotyczące żalu za wszystkie popełnione złe czyny i słowa

- gotowość do pojednania i zgody oraz zadośćuczynienia skrzywdzonym i odpuszczenie win swoim winowajcom;
- karanie ekskomuniką pokrzywdzonego, gdyby złożył przysięgę, że nie zamierza zawrzeć zgody z tym, kto wobec niego zawinił.

Wynika stąd, że poprzez pokutę starano się wychowywać do pojednania i zadośćuczynienia za popełnione krzywdy, pomagać w pełni wrócić do wspólnoty oraz przewyciężać trudne i uciążliwe dla społeczeństwa nałogi, krótko mówiąc, tworzyć więzi społeczne i budować to, co dziś nazywamy solidarnością.

Bibliografia

- Canones poenitentiales*, a cura di J. A. Di Donna, Roma 2017 (Kanonika, 24).
Kanony Ojców Greckich, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009 (SCL 3).
Konstytucje apostołskie, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (SCL 2).
Libri poenitentiales, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011.

Literatura przedmiotu

- Charles-Edwards T., *The Penitential of Theodore and the Iudicia Theodori*, w: *Archbishop Theodore*, ed. M. Lapidge, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Di Donna G., *Panoranna storico dei Libri poenitentiales dell'Oriente e dell'Occidente cristiano nel periodo tra il V e il XII secolo*, s. 23–57 (Kanonika, 24/1)
- Durkheim É., *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999.
- Grazia M., *Il prezzo dell'uomo libero. L'obbligazione di risarcimento al gruppo parentale tra normazione secolare e penitenziale*, „I quaderni del Mediae Aetate Sodalitium” 12–13 (2009–2010), s. 69–104.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987), KAI 2007.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2012, wyd. 2 poprawione.
- Pietras H., *Geneza odpustów*, „Theologica Wratislaviensia” 12 (2017), s. 17–28.
- Szpetkowska B., *Zamienniki pokut w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych*, „Polonia Sacra” 24 (2020) nr 1 (59), s. 113–134.
- Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, dir. S. Paugam, Presses universitaires de France, Paris 2007 (Le lien social).
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.
- Uricoechea F., *La théorie de la solidarité de Durkheim: une critique*, „Cahiers Internationaux de Sociologie, Nouvelle Série” 66 (1979), s. 115–123.

Wuillème T., *Référence*: Marie-Claude Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007, coll. Bibliothèque des idées, 347p., „Questions de communication” 13 (2008), s. 402–406.

Abstrakt

Solidarność społeczna w ujęciu „Ksiąg pokutnych”

Artykuł omawia aspekty solidarności społecznej w ujęciu *Ksiąg pokutnych* (*Libri poenitentiales*) uwzględniając podział „na solidarność mechaniczną i organiczną”, dokonany przez Émila Durkheima w jego rozprawie doktorskiej *O podziale pracy społecznej* (1893). Przykładów solidarności społecznej szukamy w *Księgach pokutnych* (red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011). Wbrew powszechnie panującym opiniom, że księgi pokutne to sztywne i bezduszne katalogi czy taryfikatory, okazuje się, że propagują one to, co dziś nazywamy solidarnością międzyludzką, co ukazuje je w pozytywnym świetle. Niechęć do ksiąg pokutnych była nawet powodem ich palenia w IX wieku – z racji uznania ich za nowinkarskie formy pokuty. Wpłynęły one jednak pozytywnie i trwale na zmianę praktyk pokutnych w Kościele. Okazuje się, że księgi pokutne kryją w sobie treści wskazujące na solidarność organiczną, a nie tylko mechaniczną. Wiele zaczerpniętych z nich przykładów ukazuje człowieka podejmującego pokutę za grzechy jako osobę, z którą należy się solidaryzować. Zarówno pokuta publiczna, jak i prywatna nie była sprawą jedynie penitenta, ale zobowiązywała duchownych nakładających pokutę do czynnego w niej udziału. Księgi pokutne proponują także tzw. zamienniki pokuty, które miały pomagać wspólnocie w pogłębianiu więzi, jednak w praktyce łatwo dochodziło do nadużyć. Księgi pokutne stawiały wysokie standardy społeczne i religijne, oczekując zarówno od pokutującego grzesznika, jak i od pokrzywdzonego wzajemnego pojednania i zgody. Jak trudne jest pogodzenie się z krzywdzicielem, dobrze ilustruje reakcja ludzi na list biskupów polskich do biskupów niemieckich po II wojnie światowej.

Słowa kluczowe

księgi pokutne, solidarność społeczna, Émile Durkheim, prawo pokutne, przebaczenie, zadośćuczynienie, pojednanie, zgoda

Książka, którą oddajemy do rąk czytelników stanowi rezultat współpracy badawczej doktorantów Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i przedstawicieli różnych dyscyplin w polskich ośrodkach naukowych. Składają oni hołd „Solidarności” i patrzą na solidarność z perspektywy czasów nowych, w których dziś przyszło nam żyć. Patrzą przez pryzmat nowych wydarzeń, które prowokują wnikanie w społeczny wymiar rzeczywistości, jaką jest solidarność zarówno między pojedynczymi ludźmi, jak i różnymi grupami ludzkimi.

Znamienne jest w tej książce to, że większość jej autorów łączy solidarność z chrześcijańskim stylem życia, choć przecież wiadomo, że chrześcijaństwo nie ma monopolu na jedynie ważne i powszechnie obowiązujące rozumienie solidarnego stylu życia, że przykład głębokiej solidarności międzyludzkiej niejednokrotnie dają także niechrześcijanie. Jednakże nie sposób zakwestionować tezy, że to właśnie personalistyczne rozumienie człowieka, w XX wieku tak mocno promowane właśnie przez myślicieli *par excellence* chrześcijańskich, w najbardziej znaczącej mierze odsoniło wielkie dobro, jakie odkrywamy w pojęciu solidarności, a także w solidarnym stylu życia, które nigdy nie powinno być życiem przeciwko komuś, lecz zawsze dla kogoś.



 MAŁOPOLSKA



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-994-5



9 788374 389945