



ODKRYWANIE SENSU I WARTOŚCI

pod redakcją
Barbary Bogotębskiej
i Moniki Worsowicz

ODKRYWANIE
SENSU
I WARTOŚCI



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

ODKRYWANIE SENSU I WARTOŚCI

pod redakcją
Barbary Bogotębskiej
i Moniki Worsowicz

Barbara Bogołębska, Monika Worsowicz – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
Katedra Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

Jakub Z. Lichański

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Elżbieta Marciszewska-Kowalczyk

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

Agencja Reklamowa efectoro.pl

© Copyright by Authors, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09378.19.0.K

Ark. wyd. 5,3; ark. druk. 6,375

ISBN 978-83-8142-866-8

e-ISBN 978-83-8142-867-5

<https://doi.org/10.18778/8142-866-8>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

Spis treści

Słowo wstępne	7
ks. Andrzej P. Perzyński – Jewish-Christian Relations in the Patristic Literature	9
ks. Alfred M. Wierzbicki – Zysk i co więcej?	27
Małgorzata Gajak-Toczek – Wychowanie jako spotkanie na tle filozoficznej koncepcji człowieka Józefa Tischnera.....	37
Małgorzata Skowronek – Między Pismem a herezją. O osobliwościach pewnego słowiańskiego komentarza starotestamentowego.....	51
Tomasz Kłys – W pielgrzymce do Santiago de Compostela i w poszukiwaniu Świętego Graala: o dwóch filmach (nie)religijnych	57
Dobrosław Bagiński – Sztuka – przeczucie sensu. Upodmiotowienie treści religijnych inicjowane przez sztukę.....	69
ks. Rafał Leśniczak – Strategie zarządzania procesami komunikowania instytucjonalnego VIII edycji Festiwalu Katolickiej Nauki Społecznej w Weronie.	79
Bibliografia	93
O Autorach	101

Kolejny tom interdyscyplinarnych studiów, łączących różne dziedziny twórczości i różne dyskursy, ukazuje się w 30-lecie działalności Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej Uniwersytetu Łódzkiego i obejmuje prace badaczy z trzech ośrodków akademickich: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Uniwersytetu Łódzkiego.

Autorzy w ramach spotkań naukowych dzielili się swoimi przemyśleniami, opiniami i rezultatami badań dotyczących historii, ale i współczesnej kondycji chrześcijaństwa.

W prezentowanym zbiorze tytułowe odkrywanie sensu i wartości jest ilustrowane przykładami różnych tekstów kultury. Zwraca też uwagę wielość interpretacji tematu przewodniego zbioru. Myśl chrześcijańska – co potwierdzają prace – jest bowiem wciąż źródłem twórczej inspiracji.

Zapraszamy Państwa do lektury. Oby podjęte w tomie zagadnienia zrodziły nowe pytania i refleksje.

Redaktorki

ks. Andrzej P. Perzyński*
Cardinal Stefan Wyszyński University
in Warsaw

Jewish-Christian Relations in the Patristic Literature

||| Introduction

Christians and Jews live in the same world, under the same skies. For the last two millennia they have shared a history, at once with each other and alienated from one another. For a long time, the Jewish-Christian relationship was one of confrontation and theological warfare, with sad consequences for the Jewish people. The relationship was not dialogical but an interchange of monologues. In the beginning of the Christian era, Jews and Christians were brothers, separated but within one family, discussing points of religious commitment: the mission of Jesus, his divine vocation, the concept of the Messiah, the Christ. The separation later on progressed in a number of stages.

The first one was a theological misunderstanding, that is, Paul's one-sided view of Israel, developed and restated by Church Fathers and medieval thinkers. Israel was denied a role in God's design; Christianity was the new Israel, the fulfillment of hope. This denial was based on a theology, the "teaching of contempt" (Jules Isaac, in a book of that title), which negated Israel's mission, a view which led to violence and the separation of the Jewish community from society at large. The teaching was a denial of the Jewish testimony, the right to be different in the witness to God. Another aspect of separation was political, the recognition and acceptance of Christianity by Constantine (fourth century), establishing Christian religious supremacy in the Western world. The fate of Jews was thereby stamped for many centuries, imposing upon them second class citizenship, alienating them from European history and condemning them to prejudice and persecution.

* <https://orcid.org/0000-0002-2955-0909>

|| Church Fathers

The existence of Jews who supported Jesus' messianic claims is documented throughout the literature of the early Church Fathers, but there is a considerable degree of confusion or ambiguity on the groups described¹. The early Church Fathers² often present a somewhat convoluted picture of groups of Jews who believed in Jesus and often to apply one term to identify various groups. The information found in the patristic literature complicates the task of the modern reader hoping to construct a reasonable picture of Jewish groups which embraced Jesus' messianic claims in the post Bar Cochba period³. Part of the complexity can be seen in the manner that the Church Fathers referred to Jews who supported Jesus' messianic claims.

For example, Justin Martyr (100–163/67) appears to have known about several different groups made up of Jewish Jesus believers but does not assign a name which notes the supposed differences between them. Irenaeus of Lyons wrote about the Ebionites, but in contrast to other writers did not perceive distinctions in this group. Likewise, Tertullian (155–222) and Hippolytus of Rome (170–235) do not distinguish between one type of Jewish group which believed in Jesus and another. Like Irenæus and Clement of Alexandria, Tertullian is focused much more on the threat from heresy than on that of the Jews. While Marcion accuses the Church of being too Jewish, Tertullian affirms the basic continuity of the Old and New Testaments, and points out that Christ upheld the Sabbath and other Jewish practice, since he came “not to destroy the law, but to fulfill it.”

Origen (185–254) does record differentiation between Jews who supported Jesus' messianic claims within the general term of Ebionites.

¹ K. Hruby, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zurich 1971.

² The early church fathers and apologists lived and wrote in the second and third centuries (Apostolic Fathers). Early Christianity covers the period from its origins (c. 30–36) until the First Council of Nicæa (325). This period is typically divided into the Apostolic Age (c. 30–100) and the Ante-Nicene Period (c. 100–325).

³ The revolt in Judea broke out in 132 C.E., probably in response to the emperor Hadrian's empirewide ban on circumcision, his attempt to establish a Greco-Roman city (*Aelia Capitolina*) where the Jewish holy city had stood, and his intention to build a temple to Jupiter Capitolinus on the site of the previous Jerusalem Temple. The leader of the revolt, bar Kosiba, called bar Kochba (“Son of the Star,” a messianic title, cf. Num 24:17) by his supporters, but bar Koziba (“Son of the Lie” = “Liar”) by his detractors, also failed. See J. Ciecieląg, *Powstanie Bar Kochby 132–135 po Chr.*, Zabrze 2008.

The most significant distinctions between groups of Jews who supported Jesus' messianic claims are provided by Epiphanius of Salamis (315–403), who noted the existence of Ebionites, Nazarenes, and Elkasites⁴.

|| Justin Martyr and Jewish Followers of Jesus

The first description outside of Ignatius' general comments denigrating Judaism and Jewish observance among Christians at the end of the first century is found in the writings of Justin Martyr, a Church Father of the second century. Justin's record on the matter is known as the *Dialogue with Trypho*⁵. Justin describes an individual named Trypho as a Jewish refugee escaping the onslaught of Roman punitive actions against Jews following the failed Bar Cochba revolt (132–135). There has been some speculation on the actual existence of Trypho and whether Trypho is, in fact, nothing more than a straw man conceived by Justin to engage in philosophical debate on the messiahship of Jesus and the collective Jewish rejection of that idea. Whatever the case, it appears reasonably sure that Justin's dialogue does it present some valid knowledge of the existence of Jews who supported Jesus' messianic claims, and of distinctions between them.

⁴ Josephus reports four main schools of Judaism: Pharisees, Sadducees, Essenes, and Zealots. The earliest followers of Jesus were known as Nazarenes, and perhaps later, Ebionites, and form an important part of the picture of Palestinian Jewish groups in late 2nd Temple times. The Ebionite/Nazarene movement was made up of mostly Jewish/Israelite followers of John the Baptizer and later Jesus, who were concentrated in Palestine and surrounding regions and led by "James the Just" (the oldest brother of Jesus), and flourished between the years 30–80 C.E. Ebionites were in theological conflict with other streams of early Christianity. As a result, our knowledge of them is fragmentary, originating primarily from the polemics of the early Church Fathers. So the term Nazarene is probably the best and broadest term for the movement, while Ebionite (Poor Ones) was used as well, along with a whole list of other terms: Saints, Children of Light, the Way, New Covenanters, et al. Later, when Christianity developed in the 3rd and 4th centuries and gradually lost its Jewish roots and heritage, largely severing its Palestinian connections, Roman Catholic Church historians began to refer to Ebionites and Nazarenes as two separate groups. For further reading, see H.-J. Schoeps, *Jewish Christianity*, Philadelphia 1969; A.F.J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden 1992.

⁵ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, pp. 130–131; Th. Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Missoula, MT 1975.

“Trypho inquired again: “If a man, aware that this is so, after he has also plainly known that this is the Christ, and believed and obeyed Him, wishes to keep these also—shall he be saved?” “And I: In my opinion, Trypho, I say that such man will be saved, unless he strenuously does his very utmost to persuade others – I mean those Gentiles who have been circumcised by Christ from their error – to keep the commandments that he does, saying that they will not be saved unless they keep them. For this is what you yourself did at the beginning of our discussion, declaring that I shall not be saved unless I keep them.” He answered: “Why then do you say: “In my opinion, such a man shall be saved?” Are there any who say that such persons shall not be saved?” “There are, Trypho,” was my reply, “and persons who are bold enough not even to join with such in conversation or meals; with whom I myself do not agree. But if they, because of the weakness of their minds, desire to keep such of Moses as are now possible – which we perceived were appointed because of the hardness of the people’s heart – while they still hope on this Christ of ours, and also desire to keep these ordinances of the practice of righteousness and of piety which are everlasting and in accordance with nature, and choose to live with Christians and believers, as I said before, without persuading them either to receive circumcision like themselves, or keep Sabbath, or to observe other things of the same kind – I declare that we must fully receive such, and have communion with them in all respects, as being of one family and as brothers”.⁶

The indication that two types of Jews who supported Jesus’ messianic claims are reflected in the discussion is clear. The critical distinction here lies in how these two groups approach the question of Gentile participation in circles made up of Jewish followers of Jesus. This distinction seems historically valid in light of the different approaches on the matter evident in the book of Acts. That this matter would have continued to be a significant point among Jews who supported Jesus’ messianic claims is not surprising, given all the repercussions and consequences that either approach entailed. What is not clear, however, is that there were, in fact, two groups as such, or that the radically different approaches toward non-Jews would have caused a schism

⁶ Justin, *Dialogue with Trypho*, 47.1–4. Quoted from J. Stevenson, *A New Eusebius*, London 1957, pp. 68–69. Trypho described a Christianity characterized by the following practices: the keeping of the Sabbath, circumcision, observation of the new moons, and ritual purification after touching anything unclean or engaging in sexual intercourse. *Dialogue with Trypho* 46.2.

of such magnitude as to divide Jews who supported Jesus' messianic claims on this point solely. There is also a possibility that another factor differentiated some Jews who supported Jesus' messianic claims from non-Jews who followed Jesus or from other Jews who supported Jesus' messianic claims. Justin writes:

'For there are some, my friends,' I said, 'of our race, who admit that he is Christ, while holding him to be a man of men; with whom I do not agree, nor would I, even though most of those who have [now] the same opinion as myself should say so'⁷.

According to Ray Pritz, this strongly worded statement on Justin's part is an indication that there were, in fact, Jewish Jesus followers that held a different Christology than his own. In contrast to his tolerant attitudes to Jews who believed in Jesus which did not engage in Judaizing Gentiles, Christology could not be compromised. R. Pritz concludes from this statement that Justin delineates between two kinds of Jews who supported Jesus' messianic claims by Christological grounds.

One group, Pritz contends, maintains a doctrinal approach to Gentiles and low Christology comparable to a group referred to by other church fathers as Ebionites. Another group, according to Pritz, differs only from Justin's doctrinal positions because of their adherence to the Torah. Pritz's attempt to so readily characterize or couch the other group, in line with Justin's sense of orthodoxy is problematic, however. There is not a clear sense that the groups in question do in fact form two distinct parties in contention with each other. There is also an assumption that the four descriptive elements Justin records are necessary to be paired as follows: Judaizing Gentiles and low Christology; non-Judaizing of Gentiles and high Christology. Pritz argues for this view based on the descriptions of later Church Fathers who do categorize Ebionites by the first two pairs. The problem with this view, however, is that until Epiphanius in the fourth century CE, we do not see a clear distinction regarding Ebionites and Nazarenes. Critical to Pritz's monograph is the contention that the Nazarenes were a Jewish group which supported Jesus, as Pritz notes, who continued in the apostle's doctrine. Pritz's desire to formulate the Nazarenes in light of Christian orthodoxy may skew the evidence extractable from Justin.

⁷ R.A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, Jerusalem 1988, p. 20.

|| Ireneus about Ebionites

The earliest reference to Jews who supported Jesus' messianic claims as Ebionites is found in the writing of Irenaeus (140–202), Bishop of Lyons, in the second half of the second century CE. Irenaeus provides the following description of the Ebionites:

Those who are called the Ebionites agree that the world was made by God, but their opinions with respect to the Lord are similar to those of Cerinthus and Carpocrates. They use the Gospel according to Matthew only, and repudiate the Apostle Paul, maintaining that he was an apostate to the Law. As to the prophetic writings, they endeavor to expound them in a somewhat singular manner; they practice circumcision, persevere in those customs which are enjoined by the observance of the law, and are so Judaic in their style of life, that they even adore Jerusalem as if it were the house of God⁸.

Irenaeus' description of the Ebionites is important because he describes their attitude toward Paul and their perception of his theology. Anti-Pauline or less than enthusiastic attitudes toward Paul were likely existent during the 1-st century among Jews who supported Jesus' messianic claims which did not necessarily reject open engagement with non-Jews. The anti-Pauline sentiment becomes an essential characteristic of Ebionites whenever they are represented again in later church literature. The natural assumption is that a rejection of Paul necessarily entailed a Judaizing approach to non-Jews. Few if any scholars have considered the possibility of an anti- or non-Pauline stance, yet a non-Judaizing approach to non-Jews.

|| Origen and Jewish Followers of Jesus

Origen, the Christian philosopher of the third century, century, also mentioned Jews who believed in Jesus in one of his apologetical works against paganism. This work, titled *Contra Celsum*, is his response to pagan criticisms against Christianity authored by Celsum, who wrote in the mid-2nd century. Origen's answer served a point-by-point rebuttal of Celsum. A passage in *Contra Celsum* denotes an accusation by Celsum

⁸ *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1: *The Apostolic fathers*, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Grand Rapids, MI 1979, pp. 351–352.

made against Jews who supported Jesus' messianic claims for abandoning the Torah. To this Origen responds:

Notice, then, what he [Celsus] says to Jewish believers. He says that deluded by Jesus, they have left the law of their fathers, and have been quite ludicrously deceived, and have deserted to another name and another life. He failed to notice that Jewish believers in Jesus have not left the law of their fathers. For they live according to it and are named from the poverty of their interpretation of the law. The Jews call a poor man Ebion, and those Jews who have accepted Jesus as the Christ are called Ebionites. Moreover, Peter seems to have kept the customs of the Mosaic law for a long time, as he had not yet learnt from Jesus to ascend from the letter of the law to its spiritual interpretation. This we learn from the Acts of the Apostles, for on the day after the angel of God was seen by Cornelius, enjoining him to send to Joppa to Simon surnamed Peter... See here how Peter is shown still keeping the Jewish customs about clean and unclean things, and from what follows it is clear that he needed a vision so that he would share the doctrines of the faith with Cornelius, who was not an Israelite according to the flesh, and those with him, because he was still a Jew and was still living according to the traditions of the Jews, despising those outside of Judaism... It was appropriate that those sent to the circumcision should not abandon Jewish customs⁹.

In this passage, Origen provides little detail on the Ebionites, other than a reference to the origin of their name. They eventually authored their gospel, the Gospel of the Ebionites. It appears that the Ebionites received their name from the Hebrew word *Ebion*, meaning poor, by the early apostolic fathers, who regarded them as having severe poverty concerning an understanding of the Scripture. Whatever the case, the Ebionites appear to be characterized by their adherence to Mosaic law¹⁰.

The scholar Joan Taylor believes Celsus's comments regarding the abandonment of Jewish observances by Jews who supported Jesus' messianic claims as definitive evidence of the decreasing number of Jews who followed Jesus' teachings. Origen's response appears to refute this perspective, though it certainly cannot be derived from the passage that Jews who supported Jesus' messianic claims were numerically significant. Nevertheless, Origen knew of them and perhaps even had contact with

⁹ H. Chadwick, *Origen: Contra Celsus*, Cambridge 1953, pp. 66–67.

¹⁰ Origen's response to Celsus' attack was clearly a repudiation of paganism rather than a confrontation with Judaism. Origen took up the cause of Jew and Christian together, attacking pagan accounts of human origins as well as their system of sacrifices, while asserting the legitimacy of that of the Jews. He defended Judaism against false accusations, affirmed the veracity of biblical accounts of Jewish origins, and asserted that the Jews, above all other nations, held a position of privilege before God.

them. More importantly, he points to them as part of his response to Celsum, a move that would not appear as likely if the number of Jews who believed in Jesus had fallen to insignificant levels. Origen provides further elaboration on the Ebionites and their views on the virgin birth.

Let it be admitted, moreover, that there are some who accept Jesus, and who boast on that account of being Christians, and yet would regulate their lives, like the Jewish multitude, in accordance with the Jewish law – and these are the twofold sect of the Ebionites, who either acknowledge with us that Jesus was born of a virgin, or deny this, and maintain that he was begotten like other human beings...¹¹

The assumption that is typically made is that the support or denial over the virgin birth of Jesus is naturally connected to the proposition that Jesus was either a man or divine. Ray Pritz continues his contention that the first groups of Ebionites holding more conservative perspectives are Nazarenes:

This reference to the two kinds of Ebionites must remind us of the testimony of Justin, and it is not without significance that here again they are to be separated on the basis of Christology, and that one of the two sects holds the orthodox line in the disputed matter while the other denies anything divine in Jesus' origins. If the more orthodox Jews who supported Jesus' messianic claims (who can only be faulted for keeping the Law) are Nazarenes, then we have an early misuse of the name Ebionite to include all Jewish Christian Law-keepers¹².

Ray Pritz is once again too quick to designate one group as wholly embracing the orthodox line. Regarding the virgin birth, it is important to remember that in Markan gospel there is no account of the birth of Jesus, or of any aspect of Jesus' life before the commencement of his ministry. The same is the case with the book of John, though the allusions to divine origin are quite clear. Arguing that the more orthodox Jews who believed in Jesus are Nazarenes appears to be part of Pritz' attempt to connect the descriptions of the Nazarenes given by Epiphanius to other groups, in the hope of connecting them back to the original Jerusalem church. A definite link is not necessarily unlikely but needs further support to buttress this view. There has been some suggestion that a split between one group of Jews who supported Jesus' messianic claims and

¹¹ *Contra Celsum*, chapter 61.

¹² R.A. Pritz, *Nazarene Jewish...*

some groups later designated as Ebionites occurred during the rise of the bouthis and his conflict with Simon, son of Cleopas¹³.

The church historian Eusebius provides additional information on the Ebionites.

[...] They held him (Christ) to be a plain and ordinary man who had achieved righteousness merely by the progress of his character and had been born naturally from Mary and her husband. They insisted on the complete observance of the Law and did not think that they would be saved by faith in Christ alone and by a life in according with it. But there were others besides these who have the same name. They escaped the absurd folly of the first mentioned, and did not deny that the Lord was born of a Virgin and the Holy Spirit, and but nevertheless agreed with them in not confessing his pre-existence as God, being Logos and Wisdom...They were equally zealous to insist on the literal observance of the Law. They thought that the letters of the Apostle (Paul) ought to be wholly rejected and called him an apostate from the Law. They used only the Gospel called according to the Hebrews and made little account of the rest. Like the former, they used to observe the Sabbath and the rest of the Jewish ceremonial, but on Sundays celebrated rites like ours in commemoration of the Savior's resurrection¹⁴.

Eusebius' description is the most extensive before Epiphanius' lengthy record. The adherence to the Torah by these Jews who supported Jesus' messianic claims is similar to the portrait given by other church fathers. What is perhaps most interesting is Eusebius' description of a purportedly much more complex array of Christology among Jews believed in Jesus. There were some Jews who supported Jesus' messianic claims, according to Eusebius, which denied the virgin birth and viewed Jesus as an ordinary man. In contrast to them, other Jews who supported Jesus' messianic claims affirmed the virgin birth but did not support the idea of Jesus' pre-existence as God. This statement is the most noteworthy of Eusebius' observations. Eusebius places all Jewish Christian groups differing on Christology under the realm of one name. The critical failure of Jews who supported Jesus' messianic claims now appears to lie, in Eusebius' view, in a Christology that failed to lie inconsonant with a growing monolithic Christology in his day. The specific reference to Jews who supported Jesus' messianic claims failing to affirm Jesus as pre-existent God is, I believe, the first such statement made by a church father, and is likely the product of the increasing attention given to credal formulation in Eusebius' day. As I mentioned

¹³ R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early*, Edinburgh 1990, p. 90.

¹⁴ K. Lake, *Eusebius – The Ecclesiastical History*, Cambridge 1926, pp. 261–263.

before, the descriptions of Christology held by Jews who supported Jesus can produce a rather complex matrix of differing affirmations and rejections. Affirmation of a virgin birth does not imply the status of pre-existent deity. Rejection of a virgin birth does not necessarily imply the negation of the former.

||| **The Ebionites and Nazarenes according to Epiphanius of Salamis**

The Ebionites continued to survive well into the fourth century, as the writings of Epiphanius bear witness. They were mentioned in conjunction with the several other groups, such as the Sampsenes, the Ossenes, and the Elkasites.

At first Ebion, as I said, stated that Christ is from the seed of a man, namely Joseph. But for some time now his followers, as though they had given their minds to an inconsistent and impossible line of thought, have been differing from each other in what they say about Christ. I think likely that from the time when the false prophet Elxai joined them, the one (I explained) was with those called Sampsenes, Ossenes, and Elcesæans, they like he have taught some fantasy about Christ and the Holy Spirit. For some of them say that Christ is Adam, the first to be made and given life by the breadth of God. Others of them say that he is from above, but created before everything, being a spirit and above the angels and Lord of all, and is called Christ, and has been allotted the world there. He comes here when he wants, as when he came in Adam, and when, putting on the body, he appeared to the patriarchs. Having come to Abraham, Isaac, and Jacob, he came also in the final days, put on Adam's own body, appeared to them, was crucified, and ascended. But also when they wish, they say: not at all, but the spirit which is Christ came into him and put on him who is called Jesus... They too accept the Gospel of Matthew, and like the followers of Cerinthus and Merinthus, they also use it alone. They call it the Gospel according to the Hebrews, to tell the truth because Matthew alone in the New Testament expounded and declared the gospel in Hebrew and in Hebrew letters¹⁵.

Epiphanius of Salamis (315–403) gives most of the knowledge concerning Jews who supported Jesus' messianic claims bearing the name Nazarenes in the fourth century. These Jewish followers of Jesus took their group name from the village of Jesus' youth, Nazareth. However, the name *Nazorean* or *Noztrim* in Hebrew draws its meaning from a much

¹⁵ Ph.R. Amidon, *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis*, Oxford 1990, p. 95.

broader source of identity and reasoning. The word used in rabbinic tradition for the act of taking an oath or for the act of guarding is the Hebrew word *linzor*, which serves as the Hebrew root for the word *Notzrim*. Baba Batra 91b states concerning the Rechabites:

These potters (*yotsrim*) are the descendants of Jonadab the Rechab, who keep (*nostrim*) the oath of their descendants (Jeremiah 35:6–8) to drink no wine, to lay out no vineyard or other plantation, not to till the soil, nor to build houses to dwell in them.

The connotation of being Guardians or Defenders of the Covenant of Torah fits in not only with the account in Acts 21 of those Zealous for the Torah but also with other groups to link a geographical location with a relative theological significance. The Samaritans similarly did this by calling themselves Shamerine instead of Shomronim. Shamerine implies those who were Keepers.

Epiphanius listed the Nazarenes as a heretical group in his work entitled *Panarion*, or *Against Heresies* and continued:

[...] These sectarians applied to themselves the name not of Christ or even the name of Jesus, but of Nazarenes. Now at that time all Christians alike were called Nazarenes, although for a short time they were also called Jessæans before the disciples began to be called Christians at Antioch...The aforementioned sectarians... are in every respect Jews and nothing else. Now they use not only the New Testament but also the Old Testament, just as the Jews do. For they do not reject the legislation, the prophets, and the books called by the Jews ‘the writings,’ as do those already mentioned. Nor do they hold anything different, but confess everything willingly according to the teaching of the Law, and as the Jews do apart, that is, from believing in Christ. For they confess the resurrection of the dead and that everything was produced by God; they acknowledge one God and his child Jesus Christ. They are highly trained in the Hebrew language. For they read in Hebrew all of the Law, the Prophets, and what are called “writings”, meaning the books in verse, as well as Kings, Chronicles, Esther, and all the rest, just as the Jews certainly do. In this alone do they differ from the Jews and the Christians: “From the Jews in the believing in Christ, and from the Christians in being bound still to the Law, to circumcision and the Sabbath and the rest. But concerning Christ, I cannot say if they too, drawn to the wickedness of the sect of Cerinthus and Merinthus mentioned earlier, regard him as a mere human being, or if they affirm what is true: that he was born of Mary through the Holy Spirit. The Nazarene sect exists in Beroea near Coele Syria, in the Decapolis near the region of Pella, and in Bashan in the place called Cocaba, which in Hebrew is called Chochabe. That is where the sect began, when all the disciples were living in Pella after they moved from Jerusalem since Christ told them to leave Jerusalem and withdraw because

it was about to be besieged, For this reason, they settled in Peraea and there, as I said, they lived... They are every respect enemies of the Jews. For not only do the children of the Jews hate them, but rising in the morning, at midday, and in the evening, three times a day saying, 'God curse the Nazarenes.' The reason is that they especially resent them because although they are of Jewish stock, they preach that Jesus is the Messiah, which is in opposition to those who are still and who do not accept Jesus. They have the complete Gospel of Matthew in Hebrew. For there is no doubt that it is still preserved by them in Hebrew writing, just as it was originally written"¹⁶. Epiphanius later continued by noting other communities of Nazarenes still existing during his time¹⁷.

It appears that a portion of Matthew accompanied the traditional cyclical readings of the Torah and the Prophets. According to Ray Pritz, Epiphanius recorded the acceptance of the New Testament as part of their Scriptures. However, Epiphanius only refers to the existence of Matthew, and it should not be assumed that this group had any other gospel or epistle in their possession. They were not accused of imposing Torah observance upon Gentile believers. It appears that the only reason that they were included in this work is because of their Torah observance.

|| The Nazarenes according to Jerome

Another witness of the fourth century was the famous Roman biblical commentator Jerome¹⁸. The writings of this Church Father provide some of the complete information of the Nazarenes and their gospel. The Nazarenes appeared several times throughout his writings, yet the real attitude of Jerome concerning the Nazarenes is quite difficult to ascertain. Around the year 375 CE near Beroea, Jerome studied Hebrew from a "believing brother from among the Hebrews."

Jerome often refers to the commentaries of the Nazarenes as an authoritative source to draw from when interpreting certain passages, yet he also repeated the statements of Ignatius and Justin Martyr concerning those who practiced Judaism and believed in Jesus. In the year 404, in a letter to St. Augustine, Jerome commented:

¹⁶ *Ibidem*, pp. 90, 92293.

¹⁷ R. Eisenman, *James the Brother of Jesus*, New York 1996, p. 348.

¹⁸ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie...*, pp. 519–530.

What shall I say of the Ebionites who pretend to be Christians? Today there exists among the Jews in all the synagogues of the East a heresy which is called that of the Minaeans [Minim] and which is still condemned by the Pharisees: [its followers] are ordinarily called "Nazarenes"; they believe that Christ, the Son of God, was born of the Virgin Mary, and they hold him to be the one who suffered under Pontius Pilate and ascended to heaven, and in whom we also believe. But while they pretend to be both Jews and Christians, they are neither¹⁹.

Despite the generally negative tone of Jerome's statement, a critical point of historical truth may be drawn from this passage. Jerome stated that the Nazarenes held Jesus to be the Messiah, the Son of God, born of the Virgin Mary. The significant contention once again arose from their lifestyle as Jews. The interpretation of Isaiah that Jerome referred to in his commentary stands as one of the most important sources for revealing the temperament of individual Jews who supported Jesus' messianic claims towards other Judaisms. Though Jerome never referred to this work as a Targum per se, these commentaries bear significant traces of Targumic knowledge and methodology. Throughout these commentaries, there can be sensed a degree of animosity between the

Jews who supported Jesus' messianic claims and the rest of the Jewish community, not altogether different from the tension found in passages from the Talmud concerning the Minim, i.e., Jewish sectarians.

||| The Nazarenes according to Augustine

Even though several Church Fathers had spoken disapprovingly of them, and that Epiphanius had included them among his list of heretical groups, Augustine's authority may have led to their final rejection. Augustine loathed those Jews who felt it necessary to observe the Torah.

If one of the Nazarenes, or Symmachians, as they are sometimes called, were arguing with me from these words of Jesus that he came not to destroy the Law, I should find some difficulty in answering him...Those people, moreover, whom I allude to, practice circumcision, and keep Sabbath, and abstain from swine's flesh and such like things according to the Law, but to fulfill it... Do you to like a Jew or a Nazarene, glory in the obscene distinction of being circumcised? Do you pride yourself in the observance of the Sabbath? Can you congratulate yourself on being innocent of swine's flesh? Or can you boast of

¹⁹ *The Jewish Encyclopedia*, s.v. "Nazarenes", JewishEncyclopedia.com. The unedited full-text of the 1906 *Jewish Encyclopedia*, p. 194.

having gratified the appetite of the Deity by the blood of sacrifices and the incense of Jewish offerings?²⁰

They continued in the instruction of the Torah, including the commandment of circumcision, the observance of Shabbat, and the abstention from unclean foods. Augustine wrote elsewhere accusing the Nazarenes of having opposed the Gospel to the Gentiles:

Some believers of the circumcision who did not understand this were displeased with the tolerant arrangement which the Holy Spirit effected through the apostles... These are the people of whom Faustus speaks under the name of Symmachians or Nazareans. Their number is now very small, but the sect still continues²¹.

||| **Anti-judaic sentiments and attitudes**

There are two foundational attitudes that have tended historically to fuel a certain level of anti-Jewish sentiment and negative attitude towards Judaism among the Christians from the 4th century onwards. The first of these was the position of theological supersessionism attested in some of the New Testament and patristic writings, especially those using the typological imagery of the movement from Old to New as being the passage from shadow to reality. The second was the spreading out of an early Christian interpretation (based upon a certain exegesis of Mt. 27, 25) that the entire nation of Israel was responsible for the death of Christ.

Anti-Judaism in Byzantium took both literary and popular forms. With some few exceptions, such as Clement of Alexandria (c.150–c.215), the major patristic writers evidence a considerable degree of anti-Jewish biases. Scholars have noted that the tension that existed between the communities, as evidenced in the production of this type of literature, may also witness to the degree of “interrelation” that must have been happening – and which alarmed the clerical leaders and literary elite, eliciting their literary products of apologia. Many treatises *Adversus Judæos* (Against the Jews) from the early church theologians continued this attitude and hardened it in later ages, especially when the familiarity

²⁰ *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Ph. Schaff, vol. 4: *St. Augustin*, Grand Rapids, MI 1978, p. 240.

²¹ *Ibidem*, p. 246.

between church and synagogue (that can be presumed as a feature of daily life in the cities of the Roman Empire in Late Antiquity) became more and more a thing of memory.

Among the writers of this genre can be noted Melito of Sardis (died c. 180), who in *Peri Pascha* (mid-2nd century) suggests that because the Jews did not recognize God in the person of Jesus, then God “Unchose” them. Justin Martyr in his *Dialogue with Trypho* (second half of the 2nd century) also argued in turn that the common Jewish people were misled by their teachers who misinterpreted the prophetic texts of the Old Testament, and for this reason the Gentile Christians irreversibly “replaced” Israel. Origen in *Against Celsus* insisted on the fact that the Kingdom of God was given to Christians by virtue of being taken from the Jews, who nevertheless remained God’s chosen people until the time that they shall be returned to obedience to Christ, an event which will occur at the final *Apokatastasis*, humanity’s eschatological return to God.

After 380, when Christianity became the official religion of the Byzantine Empire, the image of the Jews among the church gradually deteriorated, and their political position deteriorated as well. In his Eight Homilies *Against the Jews* (386–7), John Chrysostom with fiery rhetoric accused the Jews of the greatest crimes. Since they killed the Lord, Chrysostom argued, the demons dwell in them and in their synagogues. Since they are guilty of deicide, he said, then God hates them, and their synagogues are “assemblies of animals.” Such rhetoric has, sadly, often been used to inflame anti-Semitism in Christian history; the more eirenic and respectful view of the Apostle Paul and other fathers of the church being forgotten in favor of this alone.

In this case, and perhaps other examples of violent anti-Jewish rhetoric (e.g., Ambrose of Milan (339–397), indignant in the case of the burning of the synagogue of Callinicum, where the local bishop was commanded by the emperor to make restitution to the local Jewish community, and Ambrose rebuked him for supporting the “enemies of Christ”; or Cyril of Alexandria (c. 376–444), who reacted to the burning of the Alexander church by rioting Jewish factions in his city), local political tensions between two lively communities can perhaps explain the abrasiveness of the language (Greco-Roman rhetoric always needing to be contextualized). But it left a record that tended to become absolutized. Byzantine state legislation, while offering limited protection to Jewish members of the empire, also put a heavy burden on them, so much so that many scholars left for the more welcoming environment of Babylon.

In 483 Theodosius II promulgated the revised code of laws that reflected many Jewish-orientated prescripts: Jews were forbidden to retaliate against converts from their number to Christianity; Jews were no longer allowed to own Christian slaves; and they were not allowed to hold posts in the imperial administration. Justinian went further: in 553 Novella 146 banned the publication of rabbinic interpretations and demanded the use of languages other than Hebrew in the imperial synagogues; Jews were strongly “urged” to go beyond the historical (plain literal) meaning of the biblical text, and the Mishnah was prohibited from being read in the synagogues because it was not part of the sacred books.

||| **Conclusion**

Jewish-Christian relations as a subject of study could be described as a child of the twentieth century. As a scholarly discipline and a mode of dialogue between religious communities it is a discourse that is still in its infancy compared to the traditions of the academy and the classical subjects that have been studied both in universities and in religious circles. And it is in sharp contrast to the long history of relations between Jews and Christians in earlier centuries, marked often by social exclusion, hostility, or a scholastic dialogue that often had little to do with the equality or intellectual honesty expected today. Given this radical change in the relations between the two faith communities, the process both of learning the language of dialogue and of understanding how to express the encounter is slow and sometimes thwart. The events of the past century have brought questions to bear on the nature of God, the very role of religion in society, and the responsibility of one community to another not only in what it does but also in what it says and teaches.

Relacje żydowsko-chrześcijańskie w literaturze patrystycznej

Artykuł składa się z następujących części: Wprowadzenie; Ojcowie Kościoła; Justyn Męczennik i żydowscy naśladowcy Jezusa; Ireneusz o ebionitach; Orygenes i żydowscy naśladowcy Jezusa; Ebionici i nazarejczycy według Epifaniusza z Salaminy; Nazarejczycy według Hieronima; Nazarejczycy według Augustyna; Antyjudaistyczne nastroje i postawy; Konkluzja. Poddano analizie pisma wybranych Ojców Kościoła, którzy wypowiedzieli się na temat relacji żydów i chrześcijan. Wielu Ojców Kościoła odnosi się do ebionitów („ubogich”), tj. wczesnego nurtu judeochrześcijańskiego. Ich nazwa nawiązuje do słów

Kazania na górze: „Błogosławieni ubodzy w duchu, bo do nich należy Królestwo Niebios” (Mt 5,3). Najstarsze odniesienie do grupy, która mogła być ebionitami, znajduje się w *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna Męczennika. Innym podobnym nurtem wyraźnie obecnym w literaturze patrystycznej są nazarejczycy. Jak wiadomo, jest to nazwa nadana pierwszym chrześcijanom w *Dziejach Apostolskich*. Później (pisze o nich m.in. Hieronim i Augustyn) to także jedna z grup chrześcijańskich wywodzących się z Jerozolimy, zachowująca Prawo Mojżeszowe i żydowskie tradycje obrzędowe, jak na przykład obżezanie. Wielu Ojców Kościoła systematycznie zajmowało się judaizmem, odrzucając go. Istniała cała gałąź literatury patrystycznej składająca się z antyżydowskich pism „*Adversus Iudeos*”. Jest faktem, że po pojawieniu się Chrystusa judaizm nadal istniał, był bowiem dla Ojców wyzwaniem, w odpowiedzi na które uzasadniali oni chrześcijańskie pojmowanie wiary. Po tragicznej i wielowiekowej historii antyjudajizmu i rozchodzenia się dróg żydów i chrześcijan, w dzisiejszym Kościele żyjemy w epoce dialogu, którego ikoną jest soborowa deklaracja „*Nostra Aetate*”.

|| Pojęcie zysku

Chyba każdy, kto tylko zetknął się z działalnością gospodarczą, a na pewno ten, kto ją sam prowadzi, wie, że kieruje się ona prawem zysku. Jest to oczywistość wypływająca z doświadczenia ludzkości. Opłacalność jako kryterium sensownego, w pełni rozumnego, działania w sferze ekonomii, nie została wymyślona dopiero w kapitalizmie jako systemie organizacji produkcji, natomiast właśnie w tym systemie ujawniło się, że to zysk jest najbardziej podstawową siłą napędzającą rozwój ekonomiczny. Kapitalizm mianowicie związał społeczny rozwój ekonomiczny z własnym interesem przedsiębiorcy. Obrazowo wyraża to myśl Adama Smitha o niewidzialnej ręce rynku harmonizującej interes prywatny z dobrem ogółu.

Nie zamierzam podważać tezy o koniecznym związku ekonomii z zyskiem, teza ta wystarczająco się broni, a zwalczanie jej może przypominać walkę z urojonymi wiatrakami. Pragnę natomiast zająć się dwoma innymi pytaniami: 1) czym jest zysk? 2) czy człowiek pracuje tylko dla zysku? Nietrudno zauważyć, że przyjdzie nam podjąć refleksję nad prawami ekonomii, ale należy ją umieścić w szerszym kontekście rozważań na temat spraw ludzkich. Dyskurs ekonomiczny należy bowiem włączyć w dyskurs etyczny, uwzględniając fakt, że działalność ekonomiczna jest działalnością ludzką. Człowieka i jego dobra nie można postawić poza drzwiami firmy, dla której pracuje.

Zacznijmy od pytania o zysk. Dla inwestora zysk przybiera postać wzrostu jego mocy ekonomicznej, a więc wzrostu kapitału, jaki angażuje on w produkcję towaru i jego sprzedaż. Jest to wąskie rozumienie zysku i ono jest podstawą kalkulacji ekonomicznej, zgodnie z którą zainwestowane pieniądze powinny zarabiać. Pojęcie zysku można jednak rozszerzyć,

* <https://orcid.org/0000-0002-9661-0828>

uwzględnwszy współdziałanie kapitału i pracy. Przedsiębiorca, stwarzając miejsca pracy, nawet jeśli czyni to z zamiarem osiągnięcia własnego zysku, powoduje, że ta jego działalność okazuje się także zyskiem dla innych. Płaca za pracę likwiduje bezrobocie i biedę, a to znaczy, że likwiduje czynniki będące zasadniczymi przyczynami napięć i konfliktów społecznych. W szerszym rozumieniu zysk wychodzi poza zakres ścisłego rachunku ekonomicznego i staje się kategorią społeczną. Jeśli istnieje praca, to zyskują na tym określone grupy społeczne, a także społeczność jako całość.

Już z tych wstępnych rozważań widać, że zysk nie może być pojęciem wąsko rozumianym, ograniczonym wyłącznie do obszaru ścisłej ekonomii. Zysk ma nie tylko swe aspekty ekonomiczne, wyrażające się w kategoriach finansowych, ale również aspekty społeczne, chodzi o pokój społeczny i dobro konkretnych osób. Dyskusyjna jest teza Milтона Friedmana, według której jedyną moralną powinnością korporacji jest maksymalizacja zysku¹. Ponieważ Friedman zysk rozumie wyłącznie w kategoriach finansowych, nie powinno zaskakiwać, że ma on na uwadze zysk udziałowców określonej korporacji. William M. Evan i R. Edward Freeman w swej krytyce stanowiska Friedmana wprowadzają pojęcie „udziałowca zewnętrznego”², określanego również mianem „interesariusza”. Wykorzystują przy tym grę słów właściwą dla języka angielskiego i rozróżniają „stockholders” (udziałowców w ścisłym znaczeniu) i „stakeholders” (udziałowców zewnętrznych), w języku polskim ukuto parę pojęć: akcjonariusze i interesariusze. W nowoczesnej korporacji wyróżniają się następujące środowiska udziałowców zewnętrznych, czyli interesariuszy: pracownicy, dostawcy, klienci oraz społeczność lokalną. Firmą należy zarządzać z odpowiednią korzyścią dla każdej z tych grup. Zadowolenie każdej z nich wyznacza szersze ramy pojęcia zysku.

Do rachunku ekonomicznego, według którego dokonuje się kalkulacji strat i zysków, należy włączyć także kapitał ludzki. Określają go wykształcenie i wiedza, umiejętności oraz inteligencja. Mniej więcej od lat 70. ubiegłego wieku, oprócz kwalifikacji intelektualnych i zawodowych, zaczęto brać pod uwagę moralność jako istotny element kapitału ludzkiego. I tak na przykład James Shad jako przewodniczący amerykańskiej Komisji Papierów Wartościowych i Giełdy (US Securities and Exchange Commission) w 1987 roku wydał 20 mln dolarów na kosztujący 30 mln

¹ M. Friedman, *Społeczną powinnością biznesu jest pomnażanie zysków*, tłum. J. Sójka, [w:] *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan CSV, J. Sójka, Poznań 1997, s. 49–59.

² W.M. Evan, R.E. Freeman, *Spółka i osoby żywotnie zainteresowane. Kapitalizm kantowski*, tłum. E. Dratwa, tamże, s. 185–205.

dolarów program nauczania etyki w Harvard Business School. Zastąpiła wtedy nie tylko z powodu wydania tak hojnej sumy na nauczanie etyki, ale również jako autor maksymy, za pomocą której interpretował swoją decyzję: „Etyka się opłaca [...] Sprytnie jest być etycznym”. Od tej pory wielokrotnie powtarzano niemal jak zaklęcie: „opłaca się być uczciwym” lub „dobre postępowanie to dobry interes”³. Ujęcie to zbiega się zresztą z koncepcjami wypracowywanymi już w pierwszej połowie XX wieku przez austriacką szkołę myśli ekonomicznej, zwłaszcza ze stanowiskiem Ludwiga von Misesa⁴, jej czołowego i najbardziej wpływowego przedstawiciela. Współcześnie na drodze nowatorskich analiz socjologicznych, implikujących dyskurs antropologiczny, Margaret Archer pokazuje, że do istoty człowieczeństwa należy sprawstwo i związana z nią odpowiedzialność etyczna, obejmująca wszystkie sfery ludzkiego działania, w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i struktur społecznych⁵.

||| **Porządek ekonomii a porządek moralności**

Tam, gdzie dla ekonomisty problem się kończy, dla etyka dopiero się zaczyna. Z punktu widzenia kalkulacji ekonomicznej trudno obalić pogląd głoszący, że moralność się opłaca. Dziwić może co najwyżej to, że pogląd ten jest wciąż jeszcze zbyt mało popularny i że tak wielu ludzi błędnie uważa, że na drodze nieuczciwej gry można zrobić dobre interesy. Kryzys finansowy i gospodarczy, jaki pojawił się jesienią 2008 roku i którego skutki w wielu rozwiniętych krajach nadal trwają, ewidentnie wskazuje, że jego źródła tkwią nie tylko w błędzie doktryny ekonomicznej, ale również w lekceważeniu elementarnej zasady odpowiedzialności moralnej.

To, co niepokoi etyka w formule „moralność się opłaca” wiąże się z obawą o zbyt uproszczone, a nawet wulgarne rozumienie tej formuły. Moralność się opłaca, ale nie tylko dlatego, że zawiera się w niej pewien potencjał ekonomiczny. Opłacalność moralności jest skutkiem budowania relacji ludzkich opartych na prawdzie dotyczącej człowieka, a prawda ma charakter nadrzędny w stosunku do korzyści. Inaczej mówiąc, moralność nie jest na sprzedaż, nawet jeśli można na niej całkiem dobrze zarobić.

³ Cyt. za: G.D. Chryssides, J.H. Kaler, *Wprowadzenie do etyki biznesu*, tłum. H. Simbierowicz, Z. Wiankowska-Ładyka, Warszawa 1999, s. 35.

⁴ Zob. L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Wrocław 2007.

⁵ Zob. M.S. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Warszawa 2014.

Zagadnienie relacji moralności i korzyści rozważał z głębokim namysłem ponad dwieście lat temu Immanuel Kant w swej pracy *Uzasadnienie metafizyki moralności*, w której, poprzez rozróżnienie imperatywów hipotetycznych i imperatywu kategorycznego, próbował wyodrębnić moralność od innych fenomenów związanych z ludzkim działaniem. Zastanawiał się on nad motywacją ludzkiego działania. Jest ona znana tylko samemu działającemu, gdyż tylko on sam wie, czy motywem jego działania jest wzgląd na obowiązek, czy na korzyść. Kant dostrzega, że moralność powinna przenikać także sferę działalności handlowej. Warto zacytować jego bardzo celną uwagę na ten temat:

Rzeczywiście odpowiada wymogom obowiązku, żeby kupiec nie sprzedawał za drogo towaru niedoświadczonemu kupującemu, i tam, gdzie ruch jest ożywiony, nie czyni też tego przezorny kupiec, lecz wobec każdego trzyma się ustalonej powszechnej ceny, tak że dziecko może u niego kupić równie dobrze jak każdy inny. Znajdziemy więc u niego rzetelną obsługę; atoli to wcale jeszcze nie wystarcza, żeby mniemać, iż kupiec postąpił tak z obowiązku i na podstawie zasad rzetelności; wymagała tego jego korzyść⁶.

Dla Kanta to dwie różne rzeczy: być dobrym kupcem i być dobrym człowiekiem. Dobrym kupcem staje się ten, kto pilnuje swego interesu i nie pozwoli sobie, aby poprzez nieuczciwe zachowanie narazić się na utratę dobrej opinii, która będzie szkodliwa dla interesów. Moralnie dobrym człowiekiem staje się ktoś, kto działa bezinteresownie ze względu na sam obowiązek. Moralność wyprowadza człowieka poza krąg interesowności, wyrasta ona z wolności właściwej człowiekowi i spełnia się w sferze wolności. Dla Kanta obowiązek i wolność są imionami człowieczeństwa.

U Kanta nie mamy do czynienia z przeciwstawieniem, lecz z odróżnieniem działania ze względu na korzyść i działania ze względu na obowiązek. Kant bowiem nie wyklucza, że profesjonalność i moralność mogą się zbiegać w tym samym działaniu, ale odróżnia on wyraźnie dwie niesprowadzalne do siebie motywacje, stanowiące rację odrębności porządku moralnego i porządku pozamoralnego ludzkiego działania. Pokazuje przez to, że motywacja działań ludzkich nie ogranicza się do działań ze względu na korzyść. Tego typu działania należą niewątpliwie do spraw ludzkich i potrzeba rzetelnych kupców, co więcej – uczciwość kupca wpływa również na jego profesjonalne osiągnięcia, ale człowieka jako istotę ludzką

⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 16–17.

stać na więcej, i dopiero na tym wyższym poziomie czynów bezinteresownych odsłania się prawdziwie w całej swej pełni jego godność. Kant jest tym filozofem, który chętnie posługuje się pojęciem godności, odnosząc owo pojęcie do moralności i osoby⁷. Dla Kanta w człowieku niezwykle jest to, że potrafi on kierować się rozumem, wyzwalamy go od podlegania wyłącznie swym witalnym potrzebom. Kant mógłby powiedzieć – nie samym zyskiem żyje człowiek, i na pewno zaraz by dopowiedział, iż nieuzasadniona rezygnacja z zysku nie jest wcale wyrazem mądrości, lecz jest wręcz lekkomyślnością obrażającą sam rozum. Kant nie odrzuca zainteresowania człowieka zyskiem, natomiast z całym przekonaniem kwestionuje ograniczenie roli ludzkiego rozumu jedynie do wskazywania środków przynoszących zysk.

Moralność przekracza sferę zysku, ponieważ moralność rodzi się z takich działań, które respektują cele same w sobie. Pozamoralny wymiar ludzkiego działania ma charakter teleologiczny, natomiast istotę moralności stanowi to, że dotyczy ona normatywnego wymiaru działania, chodzi w niej o prawość woli wyznaczoną jej relacją do obowiązku. Obowiązek rządzi imperatywem kategorycznym, ponieważ istnieją takie cele ludzkiego działania, które nie mogą być nigdy środkiem. Kant głosi, że każdą istotę rozumną, osobę, należy respektować dla niej samej, ponieważ jest ona celem w sobie. Znaczy to, że także wtedy, gdy osoba przyczynia się do pomnożenia korzyści własnej i innych osób, nie może stawać się ona wyłącznie instrumentem służącym do osiągnięcia korzyści.

Kantowskiego rozumienia osoby jako celu samego w sobie dopełnia współczesna etyka wartości. Uściślone pojęcie wartości myśl współczesna zawdzięcza badaniom fenomenologicznym. Wnikliwe analizy Dietricha von Hildebranda⁸ pozwalają zrozumieć, czym są wartości na tle innych dóbr. Zastanawiając się nad tym, co motywuje ludzką wolę do działania, odkrywa on trzy kategorie doniosłości. Po pierwsze, dla woli ludzkiej doniosłe są dobra, które przynoszą zaledwie subiektywne zadowolenie. Dla kogoś, kto odczuwa pragnienie woda jawi się jako niezmiernie cenna, ale kiedy pragnienie zostanie już ugazzone, traci ona swą wyjątkową atrakcyjność. Tak jest z reguły z wszelkimi doznaniem zmysłowymi, których podłożem są potrzeby fizjologiczne. Drugą kategorią doniosłości jest obiektywne dobro dla osoby. Dążenie do tego typu dobra nie musi wiązać się z zaangażowaniem uczuciowym, jak jest w przypadku dóbr przynoszących przyjemność zmysłową. Ilustracją obiektywnego dobra dla

⁷ Zob. E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta*, Lublin 2002, s. 74–76.

⁸ D. von Hildebrand, *Ethics*, Chicago 1972, s. 34–63.

osoby może być lekarstwo, które jawi się jako niesmaczne, jego przyjęcie nie wiąże się wcale z przyjemnością, jest ono natomiast dobrem obiektywnym, bo służy zdrowiu. Dobra obiektywne mają charakter środka do osiągnięcia jakiegoś innego – najczęściej ważniejszego od nich samych – dobra. Wreszcie trzecią kategorią motywującą naszą wolę do działania są wartości. Cechują się one tym, że są bezcenne jako jakości o wysokim nasyceniu treściowym, co sprawia, że domagają się one aktu bezinteresownego uznania. Życie moralne polega na odpowiedzi na wartości (*Wertantwort, value response*) angażującej ludzki intelekt, wolę i uczucia.

Te trzy kategorie doniosłości (*Bedeutsamkeit, importance*) u von Hildebranda dają podstawy do wypracowania jeszcze innego rozróżnienia, a mianowicie dobra osoby i dobra dla osoby. Dobrem osoby jest to, co stanowi o jej wartości i w czym wyraża się jej godność, natomiast dobra dla osoby nie utożsamiają się z dobrem (wartością) samej osoby, lecz służą zachowaniu jej istnienia i warunkują jej rozwój. W tym precyzyjnym sensie terminologicznych rozróżnień von Hildebranda powiemy, że osoba jest wartością, ale zysk nie ma charakteru wartości, lecz jest dobrem dla osoby, pozwalającym prowadzić jej godne życie. Dobra ekonomiczne mają jednak tylko pośredni związek ze ścisłą sferą wartości. Dobra ekonomiczne mają charakter materialny, a wartości należą do sfery ludzkiego ducha. Są to sfery, które się ze sobą stykają i przenikają bez utraty i naruszenia swej autonomii i porządku we wzajemnej relacji.

||| **Wartości i transcendencja osoby**

Nie można w tym punkcie nie postawić pytania – co nam po wartościach?⁹ Czy nie są one skazane na pozostawanie w jakiejś wysokiej sferze, niemającej nic wspólnego z życiem codziennym? Wykluczenie pierwiastka idealnego, sfery ducha z codzienności, obraca się przeciwko samej codzienności, sprowadza bowiem horyzont ludzkich zainteresowań i dążeń do wymiarów materialnych i utylitarnych. Uważny obserwator postępu w życiu społecznym Ameryki w pierwszej połowie XIX wieku – autor kluczowego dla refleksji filozoficznej dzieła *O demokracji w Ameryce* – Alexis de Tocqueville podkreśla istotną zależność rozwoju cywilizacyjnego i materialnego od rozwoju kultury afirmującej wartości absolutne. Przestrzega on przed katastrofalnymi konsekwencjami odrzucenia pierwiastka duchowego

⁹ Pytanie to jawi się jako jedno z kluczowych pytań filozofii polityki. Zob. C. Porębski, *Co nam po wartościach?*, Kraków 2001.

i traktowania człowieka wyłącznie jako producenta dóbr materialnych: „Jeśli kiedyś ludzie zaczną zadowalać się tylko dobrami materialnymi, prawdopodobnie z wolną utracą sztukę ich wytwarzania i na koniec będą z nich korzystać bez rozeznania i postępu, niczym zwierzęta”¹⁰.

Postawmy wraz z Tocquevillem pytanie – dlaczego człowiek w ogóle wytwarza narzędzia, za pomocą których może tworzyć tak zdumiewające przedmioty, jakich nie ma w przyrodzie? Innymi słowy, dlaczego człowiek jest zdolny do wynalazków? Dlaczego przydarzyło mu się w ciągu swych dziejów skonstruować koło, pług, samolot i komputer? Jedyłą sensowną odpowiedzią na pytanie o źródło ludzkiej kreatywności wydaje się stwierdzenie, że człowiek jest istotą przekraczającą świat materialny. Co więcej, w pewnym sensie przekracza on samego siebie. Tę zdolność do przekraczania materialnego świata zwykło określać się transcendencją. Jest ona wyrazem ludzkiej rozumności i wolności. Moc do panowania nad światem człowiek czerpie ze swego ducha, który wynosi go ponad sferę pragmatycznej interesowności i orientuje ku prawdzie, dobru i pięknu.

Nie da się zaprzeczyć, że do wysiłku skłania człowieka również ambicja, pragnienie znaczenia. Osiągnąwszy jednak jakiś prestiż, często ludzie załamują się, zamiast czuć się szczęśliwi, przeżywają pustkę. Prawdziwa głębia ludzkiego życia rozgrywa się w relacjach pomiędzy osobami, najważniejszą zaś z tych relacji jest relacja miłości. Rosyjski poeta Jewgienij Jewtuszenko powiada z niezwykłą klarownością: „Jeśliś jeszcze nie kochał, nie zacząłeś jeszcze żyć”¹¹. Miłość będąca więzią pomiędzy osobami ma także sens pragmatyczny, pobudza w człowieku wolę pracy. Można nawet powiedzieć, że praca staje się swoistym językiem miłości. Miłość jakby dodaje oddechu trudom pracy. Więż mężczyzny i kobiety rozwijająca się na podłożu instynktu seksualnego i konieczność utrzymania swej rodziny sprawiają, że człowiek nie jest samotną wyspą, ale żyje i pracuje wspólnie z innymi i dla innych. Przeżywając miłość, odkrywa wartość bycia dla drugiego, wraz z doświadczeniem miłości obejmującej konkretne bliskie osoby otrzymujemy w końcu klucz porządkujący różne cele naszego życia. Najwyższy i najbardziej rozwijający poziom ludzkiej egzystencji polega na zdolności uczynienia z siebie samego daru dla kogoś innego. Istotą miłości jest jej bezinteresowność, polega ona bowiem na życiu dla innych osób. Jest ona w sposób oczywisty płodna w ten sposób, że przekazuje życie innym osobom zrodzonym jako owoc miłości mężczyzny i kobiety.

¹⁰ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, t. 2, Kraków 1996, s. 160.

¹¹ Cyt. za T. Styceń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 16.

Miłość okazuje się ponadto płodna w szerszym znaczeniu, nad którym na ogół nie zwykliśmy zatrzymywać naszej uwagi. Jeśli jest ona siłą motywującą ludzką pracę, to właśnie jej nieoczekiwanym owocem są wspaniałe rzeczy, jakie człowiek wytwarza dzięki swemu geniuszowi twórcy. Być może nigdy nie doszłoby do wynalazku koła i samolotu, gdyby umysłem konstruktorów tych epokowych wynalazków nie powodowała ukryta w ludziach moc miłości. Intuicję tę wyrażał, nawiązując do Platona, Dante Alighieri w poetyckiej wizji *Boskiej Komedii*, przypisując miłości poruszanie wszystkich gwiazd i świata pomiędzy nimi.

Powyższe, skrótowe dość, rozważania rzucają już właściwe światło na nasze podstawowe pytanie – czy moralność się opłaca? Otóż kategorie zysku i straty nie są zbyt pomocne w rozumieniu samej moralności, zważywszy, jak dalece przekracza ona sferę korzyści i wiąże się z dobrem godziwym, z wartościami, których nie wolno używać, lecz ze względu na wpisane w ich istotę roszczenie, należy je afirmować dla nich samych. Z drugiej strony, nie da się efektywnie realizować celów pragmatycznych, w tym takich jak osiąganie zysku na drodze działalności gospodarczej, bez respektowania zasad moralności i w tym sensie można mówić, że moralność się opłaca. Degradacja człowieczeństwa zawsze wcześniej czy później przynosi również straty w sferze ekonomicznej. Wystarczy zauważyć, co potwierdzają dane empiryczne, jak zakłócenie wzajemnego zaufania do siebie obniża również wydajność ludzkiej pracy.

Problemem współczesnych społeczeństw jest zjawisko alienacji. Pojęcie to ma rodowód heglowsko-marksistowski. Obydwaj niemieccy myśliciele zwracali zasadniczo uwagę na wewnętrzne napięcia w strukturach społecznych, alienacja w ich ujęciu jest zjawiskiem przejściowym i w pewnym sensie twórczym, pozwalającym na przesilenie i przeobrażenie starych, już nieadekwatnych do aktualnego rozwoju, form społeczeństwa. Indywidualistyczna interpretacja alienacji znalazła wyraz w egzystencjalizmie. Według Jeana-Paula Sartre'a przejawia się w dwóch typach: Narcyza – zatopionego w sobie oraz Heraklesa – pogrążonego w świecie rzeczy. Obydwa momenty alienacji, a mianowicie uwzględnienie społecznych struktur zła oraz transcendencję osoby w stosunku do społeczności, łączy w swej personalistycznej myśli Karol Wojtyła. Alienacja zachodzi wtedy, gdy człowiek, działając wspólnie z innymi, nie może osiągnąć swego osobowego spełnienia. Według Wojtyły alienacja jest przeciwieństwem uczestnictwa, powoduje ona destrukcję relacji pomiędzy celami a środkami¹². Personalistyczna

¹² W. Chudy, *Alienacja*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Marzyński i in., red. nauk. działów M. Czachorowski i in., aut. haseł S. Bafia i in., t. 1,

koncepcja alienacji pomaga zrozumieć jej obecność we wszystkich ustrojach politycznych i ekonomicznych i nie ogranicza jej do określonych etapów ludzkich dziejów. Współcześnie przejawia się ona zarówno w wyzysku materialnym, jak i w braku satysfakcji i utożsamienia się człowieka, jako podmiotu, z wytworami swej pracy. Alienacja jest poważnym zakłóceniem sensu ludzkiego życia. Praca, która stanowi podstawowy wymiar ludzkiego życia, zamiast przynosić człowiekowi spełnienie, wspólnotę i radość, ze względu na zaburzenie podstawowego ładu moralnego polegającego na odniesieniu do dobra, jawi się jako źródło wyobcowania, a nawet konfliktów i wrogości. Zbyt krótkowzroczne okazuje się przypisywanie firmie wyłącznie funkcji przynoszenia zysku. Ponieważ działalności ekonomicznej nie da się odizolować od całego bogatego kontekstu ludzkiego i społecznego, ludzkie zadowolenie i wspólnota osób nie mogą być traktowane jako cele drugorzędne w stosunku do celu, jakim jest zysk.

Nie należy mieszać porządku dyskursu ekonomicznego i dyskursu humanistycznego; w pierwszym obowiązuje logika zysku, w drugim – logika dobra i szczęścia. Trzeba umieć je oddzielać i jednocześnie łączyć, aby w sposób integralny zauważyć związki pomiędzy dobrem człowieka jako człowieka a zyskiem. Z tego powodu nie tylko opłaca się być uczciwym, ale również opłaca się być hojnym. W tych szkicowych rozważaniach nie sposób rozwijać szerzej zagadnienia kulturotwórczej oraz politycznej wartości hojności. Wypada jednak zauważyć, że współczesny spór o miejsce humanistyki w społeczeństwie urynkowionym ma w tle aporię: wartość czy zysk. Tezy o „pożytku” dla demokracji bezinteresownej i „nieopłacalnej” działalności humanistów broni m.in. Martha C. Nussbaum¹³.

||| **Hojność a rozrzutność**

Pozostaje nam jeszcze zastanowić się nad pytaniem o sporej doniosłości praktycznej – w jaki sposób odróżnić hojność od rozrzutności? Warto pamiętać, że nad tym pytaniem zastanawiał się już w starożytności Arystoteles w IV księdze *Etyki nikomachejskiej*. Rdzeń jego rozważań nie traci i dziś swej aktualności. Traktuje on szczodrość jako cnotę wpływającą

Lublin 2000, s. 189–192; K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 447–461; A. Szostek MIC, *Alienacja: problem wciąż aktualny*, [w:] tenże, *Śladami myśli Świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014, s. 75–93.

¹³ Zob. M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016.

z nastawienia bezinteresownego. Przeciwnieństwem szczodrości jest chciwość, wynikająca z głupoty i prymitywizmu. Chciwość, zdaniem starożytnego etyka, cechuje ludzi nieopanowanych, którym brak właściwej kultury, polegającej na kierowaniu się rozumem. Podobnie rozrzutność wynika z braku koniecznego treningu umysłowego. Człowiek rozrzutny ma mało wspólnego z człowiekiem szczodrym. Człowiek rozrzutny działa często na pokaz, wcale nie chodzi mu o dobro, w grę wchodzi bardziej egoistyczne motywacje. Natomiast człowiek szczodry, który jako człowiek o wielkim goście jest hojny, odznacza się głębszym rozeznaniem w sprawach ludzkich. Ma cechy mędrca. Arystoteles pisze o nim: „Człowiek o wielkim goście ma w sobie coś z tych, co wiele wiedzą. Wszak umie należycie ocenić, co jest odpowiednie i w odniesieniu do wielkich wydatków postępować z należytych umiarem”¹⁴. Człowiek szczodry zna właściwą miarę, ponieważ jest wolny od ciasnoty w ocenie rzeczywistości, zna jej złożoność i wielostronność, umie być sprawiedliwy, oszczędny i hojny zarazem. Sprawdza się na nim zdanie, że także w przypadku ludzi, którzy wiele mają, ważniejsze jest to, kim są, ich wewnętrzna kultura i otwartość na innych mogą dobrze służyć ich bogactwu.

Jeśli bowiem w naszym myśleniu i ocenie spraw ludzkich bierzemy pod uwagę więcej niż nasz własny interes, wtedy na pewno opłaca się być hojnym. Pokazuje to, jak dalece kwestia uznania czegoś za opłacalne lub nieopłacalne zależy od tego, jak ukształtowane zostały umysł i serce człowieka. Znajomość miary, o której mówi Arystoteles, zależy w końcu od tego, jakie dobro kogoś porusza. To jest także powodem, dla którego czysty dyskurs ekonomiczny nie wystarczy, aby w sposób poprawny i adekwatny do prawdy o człowieku rozstrzygać o tym, co jest opłacalne. Dopełnienie oczywistości ekonomicznych oczywistościami moralnymi chroni myślenie ekonomiczne przed takim pryncypializmem, który może zaszkodzić samej ekonomii. W trosce zatem o zysk należy przejawiać troskę jeszcze o coś więcej niż sam zysk.

¹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 152.

Małgorzata Gajak-Toczek*
Uniwersytet Łódzki

**Wychowanie jako spotkanie
na tle filozoficznej
koncepcji człowieka
Józefa Tischnera**

„Spotkanie z drugim jest na początku wszelkiego doświadczenia świata. Można powiedzieć, że drugi jest kategorią *a priori*, dzięki której możliwy jest tak zwany inny świat”¹ – pisze Józef Tischner². Szczególną formą spotkania jest spotkanie partnerów procesu nauczania – uczenia się: uczniów i nauczycieli³. Odbywa się, podobnie jak każde inne, w przestrzeni zakorzenionej w etosie aksjologicznym i w horyzoncie agatologicznym⁴. Dla prawidłowego kształtowania procesu wychowania ważne jest odkrywanie, jakie wartości determinują tę przestrzeń: czy jest to obszar dialogu, wymagający otwarcia na siebie, drugiego człowieka i świat zewnętrzny, czy też przeciwnie – przestrzeń edukacyjną zarządzają stereotypy, lęki i frustracje? Czy zadania podejmowane przez szkołę nastawione są na odkrywanie prawdy czy podporządkowano je bezkrytycznie przyjmowanym przez jej „mieszkańców” regułom? Co zrobić, by edukacja nie miała znamion systemowości, standaryzacji, parametryzacji, a pedagog mógł być „akuszerem prawdy”⁵?

* <https://orcid.org/0000-0002-9774-887X>

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 27.

² Życie i dokonania filozofa w interesujący sposób przybliży komentator i popularyzator jego myśli W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2002; zob. również: tenże, *Kapelusz na wodzie. Gawędy o księdzu Tischnerze*, Kraków 2010.

³ Zob. na ten temat: A. Ryk, *Ponowoczesny podmiot w doświadczeniu spotkania. Antropologiczne aspekty pedagogiki spotkania*, Kraków 2006; S. Michałowski, *Spotkanie jako metoda bycia w pedagogice personalistycznej*, [w:] *Wychowanie na rozdrożu*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 129–139; J. Tischner, *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia” 1988, t. 12, s. 137–172.

⁴ Przestrzeń – za Aleksandrem Wallisem – rozumiem tu jako obszar użytkowy, kształtowany przez daną zbiorowość, która wiąże z nim system wiedzy, wyobrażeń i reguł zachowania, pozwalający na zadomowienie w tym właśnie obszarze; por. A. Wallis, *Socjologia przestrzeni*, Warszawa 1990.

⁵ *Spotkanie. Z księdzem Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 119.

Zasadniczym przedmiotem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na postawione pytania w nawiązaniu do założeń filozofii dialogu Józefa Tischnera, transponowanej na grunt edukacji, oraz wykorzystanie jej dla przedstawienia relacji między nauczycielem a uczniem⁶. Wydaje się, że szczególnie inspirujące dla teoretyków i praktyków wychowania mogą być kategorie: etosu, spotkania, horyzontu agatologicznego⁷ i aksjologicznego, błędzenia w żywiole piękna, prawdy i dobra oraz ludzi z kryjówek. Ich aplikacja na grunt szkolnej dydaktyki może stanowić cenną pomoc w przewyżczeniu kryzysu wychowania w świecie nieustannej zmiany.

|| Etos jako środowisko relacji

„Etos – zauważa Tischner – to tyle, co »środowisko«, »domostwo«, pole życia wszelkiej istoty żywej”⁸. Dla rośliny etosem jest miejsce, w którym może się ona rozwijać, owocować, dla dzikiego zwierzęcia – jego schronienie. Etos człowieka jest szczególnie: na jego kształtowanie wpływają nie tylko powietrze, ziemia, woda, lecz także środowisko ludzkie. Przestrzeń zatem to miejsce przebywania człowieka, zakorzenienia, miejsce bezpiecznego rozwoju, wzrostu, poszukiwań odpowiedzi na fundamentalne pytania o sens życia własnego, innych ludzi oraz istnienia świata. Pamiętać jednocześnie trzeba, iż etos nie jest czymś danym, lecz wymaga odnajdowania, odsłaniania, ustanawiania w akcie bezpośredniej partycypacji. Kształtowany jest w dialogicznej relacji człowieka z samym sobą, Drugim oraz otaczającym światem. Andrzej Ryk tak rozumiany potencjał człowieka nazywa „przekopywaniem codzienności”, pracą „archeologiczną” – poszukiwaniem archeologicznego *arché*⁹. Przestrzeń etosu determinowana jest zatem nie fizycznym byciem jednego człowieka obok drugiego,

⁶ Podobne kwestie poruszałam wcześniej w artykułach: M. Gajak-Toczek, *Nauczyciel wobec inności ucznia na szkolnej scenie dramatu*, „Kultura i Wychowanie” 2018, nr 13, s. 119–134; też, *Polonista wobec Innego. Refleksje aksjologiczne wokół filozofii dialogu Józefa Tischnera*, „Przegląd Edukacyjny” 2017, nr 2(105), s. 2–8. Zob. również: P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.

⁷ A. Wesołowska, *Fenomenologia i agatologia*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2015, nr 13/14, s. 81–88.

⁸ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrandt i in., *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 56.

⁹ A. Ryk, *Tożsamość pedagogicznej przestrzeni. Pomiedzy etosem a grą: refleksje na kanwie wybranych elementów myśli Józefa Tischnera*, „Studia Pædagogica Ignatiana” 2017, nr 2, s. 122.

lecz byciem w perspektywie etycznej jednego człowieka wobec drugiego lub jednego przeciw drugiemu. Założenia powyższego Tischner dowodzi słowami: „Drugi jest mi potrzebny, bo budzi moją świadomość wolności. Jestem wolny wobec drugiego, ale to w końcu ja jestem wolny. Jestem wierny, mogę być wierny, ale to ja jestem wierny drugiemu”¹⁰. Etos jawi się więc jako przestrzeń ludzkiego współprzebywania, specyficznego bycia z sobą. Wymaga otwarcia na drugiego poprzez spotkanie i dialog. Ten, kto spotyka – zauważa autor *Filozofii dramatu* – „wykracza, transcenduje poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego) i ku temu, przed którym może złożyć świadectwo (przed Nim, tym, kto żąda świadectwa)”¹¹.

Takie spotkanie jest doświadczeniem transcendencji, a każdy spotkanie człowiek jest zadaniem do wypełnienia. Zadaje pytanie i oczekuje odpowiedzi, a więc kreuje przestrzeń odpowiedzialności.

||| **Człowiek na scenie dramatu**

Człowiek w koncepcji Tischnera jest istotą dramatyczną¹², działa na scenie dramatu – życia¹³. Dramat rozumiany tu jest nie jako forma przedstawienia czy nazwa teoretycznoliteracka, lecz jako egzystencja

¹⁰ J. Tischner, *Spotkanie. Z księdzem...*, s. 119.

¹¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 27. W innym miejscu filozof dodaje: „Spotkać, znaczy coś więcej i coś innego, niż zobaczyć, usłyszeć, podać rękę. Co znaczy spotkać? Spotkać to osiągnąć bezpośrednią naoczność tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego. [...] Tragedia dzieje się tam, gdzie jakieś dobro, jakaś wartość, może ulec zniszczeniu przez jakieś zło, jakąś antywartość” (tenże, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wyboru dokonał A. Bobko, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 243).

¹² W tym miejscu nawiązuję do słów Tischnera, który mówi, że człowiek jest „istotą dramatyczną w innym sensie niż jest kobietą i mężczyzną, dzieckiem i starcem. Biorąc udział w jakimś dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że [...] w jego rękę jest jego zguba lub ocalenie. Być istotą dramatyczną, to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdźliwie – że zguba lub ocalenie jest w rękach człowieka. [...] Przekonanie to zakłada szczególną ontologiczną strukturę człowieka: człowiek może być podmiotem dramatu, bo jest bytem-dla-siebie”; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 13–14.

¹³ Tischner wyjaśnia: „Scena staje się płaszczyzną spotkań i rozstań, [...] przestizienią wolności, w której człowiek szuka sobie chleba, domu, Boga, i w której znajduje swój cmentarz. [...] Człowiek doświadcza sceny uprzedmiotawiając ją, zmieniając ją na przestrzeń wypełnioną przedmiotami, z których następnie zestawia różne całości, aby mu służyły. Obiektywizacja dokonuje się dzięki aktom intencjonalnym”; tamże, s. 148. Szerzej na ten temat zob. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.

dramatyczna, stanowiąca źródło ludzkiego doświadczenia¹⁴. Obejmuje wszystko to, co dzieje się w człowieku i poza nim. Dialogiczne otwarcie sprawia, że możliwe jest kształtowanie relacji z samym sobą, innymi ludźmi i światem zewnętrznym. Krakowski filozof zauważa:

Być istotą dramatyczną, znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami. Człowiek nie byłby egzystencją dramatyczną, gdyby nie te trzy czynniki: otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i przepływający czas¹⁵.

Zatrzymajmy się nad tymi słowami, by wydobyć podstawowe kierunki myślenia Tischnera. Podmiotowa, ontologiczna zdolność człowieka do bycia-dla-siebie stanowi fundament dla otwarcia na siebie, warunkuje także kolejne otwarcie: na innego i świat. Rację ma Ryk, gdy twierdzi:

Im bardziej otwieram się na siebie, bo jestem bytem-dla-siebie, tym bardziej świadomie, pełniej otwieram się i przeżywam to, co wobec mnie zewnętrzne. Z kolei to, co zewnętrzne, nie pozostaje bez wpływu na to, jaki jest mój sposób rozumienia tego, co stanowi o mojej tożsamości. O tym, co jest moim byciem-dla-siebie¹⁶.

Dialektyka wewnętrzności-zewnętrzności, splot układów czasowych i przestrzennych wpisane w zaimek „dla” konstytuują dramatyczny wątek wzajemności¹⁷. Z tego „dla” rodzi się ludzkie Ja – owoc wzajemności i dramatu. Człowiek jako byt-w-sobie, który jest nam dany (np. jestem kobietą lub mężczyzną, jestem wysoki lub niski itp.) powinien zaistnieć jednocześnie jako byt-wobec-siebie, czyli podjąć refleksję nad swoim Ja. Uczynienie siebie przedmiotem poznania oznacza postawienie pytań: kim jestem i jaki jestem? Ta postawa powinna prowadzić do, czasami

¹⁴ Filozofia Tischnera jest raczej asystemowa, gdyż – jak mówił o niej sam twórca – „dramat nie jest systemem. I stąd filozofia dramatu wolna jest już na początku od podejrzenia, że chce patrzeć na człowieka, zamykając go w klatce jakiegoś systemu, jak to robią czy tomiści, czy marksści. Jest ona jakby z założenia asystemowa, nie znaczy to jednak, że jest alogiczna. Przyznaje bowiem ludzkiemu istnieniu specyficzny rodzaj logiki, mianowicie uznaje, że jest to logika dramatyczna, szczególnie rodzaj logiki dramatycznej”; cyt. za: Człowiek jest istotą dramatyczną. Rozmowa z ks. Prof. Józefem Tischnerem, [w:] C. Wodziński, *Filozofia jako sztuka myślenia. Zachęta dla licealistów*, Warszawa 2000, s. 112.

¹⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 11.

¹⁶ A. Ryk, *Pedagogika dramatu. Poszukiwania antropologiczno-metodologiczne*, Kraków 2008, s. 31.

¹⁷ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 219.

niełatwej¹⁸, akceptacji pierwszego wymiaru mojego Ja, czyli bytu-w-sobie. Człowiek może także przyjmować postawy bycia-obok-siebie (migracje wewnętrzne i zewnętrzne człowieka) czy bycia-przeciw-sobie (unicestwienie się).

Poznanie jest warunkiem wolności, przyswojeniem obcości; moje Ja staje się częścią mojej odpowiedzialności. Ja rodzi się z relacji „dla” jako owoc wzajemności i dramatu. Ujmowanie jednostki jako bytu-dla-siebie zakłada wejście w rodzaj szczególnej relacji dialogicznej z samym sobą. Umiejętność ta stanowi konstytuującą relacji dialogicznej z innymi. Ogranicza też osamotnienie. Możemy być samotni na zewnątrz, ale nie wewnątrz.

Otwarcie podmiotu na innego¹⁹ (Ja-wobec-innego) to kolejny ważny wymiar w dotykanym przez nas obszarze. Relacja ta wskazuje dwie istotne kwestie: akcentuje istnienie innych bytów-w-sobie, które mają podobną do mnie konstytucję (podobnie jak ja są przez coś ograniczane i do czegoś predestynowane). Uwypukla także ich odmienność, niepowtarzalność. Tischner notuje:

Inny mieści w sobie paradoks: on jest inny niż ja, a jednak do mnie podobny – podobny w inności i inny w podobieństwie. [...] Inność innego wydobywa na jaw moją własną inność. Inność jest wzajemna. Inność zaskakuje, przynosi wciąż nowe niespodzianki, w całej nieprzewidywalności jest przewidywalna²⁰.

Tischner wyróżnia trzy zasadnicze typy obcowania z drugim: mogę być jego współpracownikiem, przeciwnikiem, mogę chcieć nim władać bądź być mu uległym. Człowiek jednak najczęściej nie wybiera sobie jakiejś określonej strategii działania, lecz „raczej dzieje się tak – co podkreśla Ryk – że człowiek równocześnie zajmuje wobec drugiego niejako kilka pól/przestrzeni obcowania równocześnie”²¹.

Zaznaczyć trzeba, że w relacji Ja – Ty nie chodzi o zwykłą obecność fizyczną jednego obok drugiego (mogą być daleko lub blisko, zbliżyć się bądź oddalać), lecz etyczną, oznaczającą bycie wobec drugiego (bądź przeciw drugiemu). Konsekwencją tego zastrzeżenia jest istotna: bycie wobec drugiego niesie współodpowiedzialność i wolność podmiotu. Dramat

¹⁸ Dysonans wywoływać mogą: rozdarcie w wewnętrznej warstwie człowieka i w jego warstwie zewnętrznej, czyli w wymiarze społecznym.

¹⁹ Relacja z drugim człowiekiem w filozofii pojmowana jest w różny sposób: Józef Tischner ujmuje ją w kategorii Zapytany – Pytający, Martin Buber mówi o związkach Ja i Ty, Emmanuel Lévinas zaś przywołuje figurę: Toż-Samy – Inny.

²⁰ J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 11.

²¹ A. Ryk, *Pedagogika...*, s. 41.

egzystencji odbywa się zawsze w przestrzeni relacji Ja – Ty, w przestrzeni międzyludzkiego. Każdy może sam siebie stworzyć albo ocalić. Ocalenia lub budowania siebie nie dokona bez obecności Innego. Ważna jest zatem umiejętność otwarcia na scenę dramatu (świat) i uświadomienie sobie jej hierarchiczności. Relacje międzyludzkie kształtowane są w przestrzeni etosu, która nie jest pusta, niezamieszкана, lecz przynależy do człowieka.

|| Błądzenie w żywiole

Życie człowieka Tischner ujmuje za pomocą metafory „błądzenia w żywiole”. W tym miejscu trzeba postawić pytania: kiedy błądzimy? Ryk udziela na nie trzech zasadniczych odpowiedzi. Zdaniem badacza, błądzimy, po pierwsze, kiedy znamy cel, ale nie wiemy, jak go osiągnąć. Po drugie, kiedy podejmujemy działania niejako po omacku, gdyż cel jest nieznan. Po trzecie, gdy wydaje nam się, że znamy cel, ale po jego osiągnięciu przekonujemy się, że był on iluzoryczny. Żywioł natomiast oznacza siłę ponadludzką, niemożliwą bądź trudną do opanowania mimo rozwoju współczesnej techniki. Życiem ludzkim – zdaniem filozofa – targają trzy żywioły: piękna, prawdy i dobra.

Zasadne jest pogłębienie refleksji księdza. Tragizm błądzenia w żywiole piękna, które choć bezinteresowne, niepowtarzalne i darmowe, nie jest własnością człowieka, polega właśnie na tym, że nie można go zatrzymać. Choć istota ludzka może dostrzec piękno, poznać je i w tej perspektywie inaczej spojrzeć na siebie, to nie posiada możliwości poznania prawdy o drugim. Mówienie o błądzeniu w żywiole prawdy zwraca uwagę na kłamstwo jako przykład braku wzajemności między dwojgiem ludzi. Kłamstwo staje się obroną samego siebie, a lęk przed prawdomównością doprowadza do rozszczepienia świadomości na Ja-dla-siebie i Ja-dla-innych. W tej sytuacji człowiek rozpoczyna grę na scenie dramatu: zna prawdę i fałsz, przy czym ten ostatni przedstawia innemu jako prawdę. Błądzenie w żywiole dobra odsyła do spotkania, w czasie którego możliwe jest pojawienie się zła. Kiedy drugi jest ucieleśnieniem zła, często dochodzi do ucieczki, odwrotu, zerwania kontaktów. Ten zły może zabić, zadać cierpienie lub zniszczyć moralnie, potępić, pozbawić poczucia godności.

Błądzenie człowieka dokonuje się w horyzoncie aksjologicznym i agatologicznym. Pamiętać trzeba, że podstawową funkcją tego, co agatologiczne jest odsłanianie i problematyzowanie, dawanie do myślenia, wytrącanie „człowieka z dotychczasowego rytmu dnia i nocy, wtrącanie

w sytuację graniczną, w której wolność akceptuje lub odrzuca samą siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem, sumienie wyrzeka się siebie, lub przyznaje się do siebie”²². To, co aksjologiczne, ukazuje z kolei kierunki działania, konstytuuje przestrzeń wolności, rozumu, sumienia. „Jej rozmiary – zaznacza filozof – zależą od poczucia mocy człowieka, stąd raz są mniejsze, raz większe”²³.

||| **Człowiek z kryjówki**

Przejście z przestrzeni nadziei w przestrzeń kryjówki – zdaniem Tischnera – jest

upadkiem człowieka o głęboko etycznym znaczeniu. I chociaż nie jest to upadek w grzech, w świadomą i dobrowolną winę, to jednak jest to naprawdę upadek. Człowiek żyje na poziomie nijakości, poza dobrem i złem, jest ani winny, ani niewinny, jego odpowiedzialność znalazła się w stanie uwięzienia. [...] Rzecz w tym, że cała godność człowieka sprowadza się do wartości cierpienia, którym podlega. Znamiennym rysem ludzi z kryjówek jest to, że sami cierpią i innym przysparzają cierpienia²⁴.

Uwikłanie w rzeczywistość rodzi w człowieku z kryjówki lęk przed drugim i światem. Relacje interpersonalne kształtowane są w atmosferze podejrzliwości, jednostka podejmuje próby zawładnięcia przestrzenią spotkania z Drugim: narzuca mu własne formy odniesienia, by bezpiecznie przetrwać. Z lęku przed Innym bierze początek struktura aksjologicznego przeciwieństwa: drugi jest moim przeciwnikiem, moim mniej lub bardziej jawnym wrogiem, dlatego trzeba nad nim zapanować, zniszczyć go. Lęk sprawia, że Innego postzegamy zawsze jako tego, któremu nie wolno zaufa. Trzeba więc utrzymywać go w stosownym dystansie: niezbyt blisko, bo to grozi nową krzywdą, i niezbyt daleko, bo to grozi osamotnieniem. Reguły tej gry są skostniałe i trudno uchwytnie (zbliżanie i oddalanie, bezpodstawne oskarżanie i równie bezpodstawne samooskarżanie).

Zawieszony w moralnej próżni człowiek z kryjówki nie potrafi podjąć odpowiedzialności za relacje z innymi (innego poznaje przez „napiętnowanie” wcześniejszymi przeświadczeniami o nim), a już tym bardziej

²² J. Tischner, *Filozofa dramatu*, s. 58.

²³ Tamże.

²⁴ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 455.

za kształtowanie przestrzeni działania dla wspólnego dobra. W takiej strukturze społecznej – według Tischnera – alienacja Ja połączona jest z brakiem moralnej wrażliwości, co prowadzi do zjawisk analizowanych przez Tischnera w *Etyce solidarności*²⁵: zdrady, donosu, odmowy współpracy czy oszustwa. Ktokolwiek znalazł się w polu obcowania z człowiekiem z kryjówki, czuje stopami ziemię niepewną; czegoś się tu od niego oczekuje, ale nie wiadomo bliżej czego²⁶.

|| **Implikacje myśli Tischnera dla kształtowania przestrzeni pedagogicznej**

Powyżej wskazałam, że dramat, spotkanie, otwarcie człowieka na siebie, Innego i otaczającą go rzeczywistość odbywają się w określonej przestrzeni. Teraz postaram się zaprezentować możliwości, jakie daje odniesienie myśli Tischnera do kształtowania przestrzeni wychowawczego dyskursu jako miejsca spotkania i stawiania pytań o charakterze egzystencjalnym.

1. Wychowanie jako spotkanie dokonuje się w przestrzeni, którą należy pojmować bardziej jako przestrzeń etosu niż miejsca o charakterze fizycznym czy materialnym. Przestrzeń taka kształtowana jest przez współodpowiedzialne podmioty w niej przebywające: przede wszystkim nauczyciela i ucznia w horyzoncie uniwersalnych wartości, skoncentrowanych wokół prawdy i dobra. Ich poszanowanie i wcielanie w życie konstytuują naturę człowieka.

2. Przestrzeń wychowawczą cechuje: dialogiczność²⁷. Podmioty ją kreujące nie są bezwolnymi bytami, lecz posiadają własną historię, dziejowość,

²⁵ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1982.

²⁶ Nawiązuję do słów Tischnera: „organizacja przestrzeni posiada wyraźnie lękowe zabarwienie [...]: barwi ją np. lękliwa tęsknota za drugim, lękliwa ciekawość jego tajemnicy, lękliwa ofiarność za niego, lękliwe oczekiwanie słów prawdy, lękliwa wierność, lękliwa miłość, lękliwa nienawiść itp. Lęk przejawia się mniej lub bardziej ostrą agresją. Można ją łatwo wyczuć, gdy się choć chwilę obcuje z drugim z kryjówki. Z całej postaci drugiego promieniuje jakiś snop »rażących« człowieka emocji, w wyniku czego człowiek nie wie, czy ma pozostać blisko, czy odejść. Mamy więc: »rażenie« w sposobie mówienia, w sposobie patrzenia, w wyrazie twarzy, w każdym geście cielesnym, »rażenie« zimną obojętnością, głuszącą wszystko wielomównością, żalem bez powodu, krzykiem, niemówieniem, odwróceniem głowy itp.” (J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 458).

²⁷ O znaczeniu dialogu w procesie wychowania wiele mówią współcześni filozofowie: Henri Bergson, Martin Buber, Tadeusz Gadacz czy Jacques Maritain oraz pedagodzy: m.in. Witold Komar, Marian Śnieżyński.

własny światopogląd. Do zadań nauczyciela, odpowiedzialnego za kształtowanie młodego pokolenia, należy włączyć działania, które pomogą wychowankom uświadomić sobie ich własną indywidualność. Ważne, by pedagog tworzył sytuacje umożliwiające poszukiwanie i odnajdywanie samych siebie (byt-w-sobie, byt-dla siebie). Poznawcza aktywność w tym obszarze ułatwi tworzenie obrazu Ja (poznawanie wewnętrzne). W procesie wychowania ważne jest już samo stawianie pytań o to, kim jestem?, Co nadaje sens mojemu życiu?, Do czego zmierzam?, Jak chcę realizować swoje człowieczeństwo?, Jakie mam predyspozycje?, Jak postępować, aby ocalić prawdę swojego Ja?; Co mnie tworzy?; Kto jest dla mnie znaczącym Innym? W codziennej pracy nauczycielowi towarzyszyć mogą słowa Józefa Marii Bocheńskiego, który stwierdził, że z obowiązków człowieka wobec innych „nie wynika wcale, byśmy nie mieli prawa dbać o siebie”²⁸.

3. Dialog intrapersonalny należy wzbogacić o dialog interpersonalny. W przestrzeni dyskursu należy podkreślać, że tylko w spotkaniu można dopełnić istotę swojego Ja. Bez Innego nie można zrealizować pełni człowieczeństwa. W pedagogicznym dialogu nieodzowne wydaje się kształtowanie kompetencji miękkich: umiejętności komunikowania, prezentowania własnych racji, współdziałania, akceptacji odrębności innych, mediacji, kompromisów, działania w warunkach nie tylko podobieństwa, lecz także różnicy. Ważkim zadaniem nauczyciela jest ukazanie innego jako drogi do samego siebie, do poszukiwania siebie w swoim wyrazie, zapewnienie warunków do realizacji „sobości” (niem. *selbst*). Otwieranie się na drugiego w pedagogicznym dyskursie należy rozumieć zatem jako potwierdzanie własnej tożsamości i odrębności oraz przyjmowanie odpowiedzialności za spotkanego człowieka. Jednym z prymarnych warunków, umożliwiających kształtowanie właściwych relacji z innymi, jest świadectwo dawane przez pedagoga, widoczne w zgodności deklarowanych idei/poglądów/opinii z czynami (dawanie świadectwa własnego dramatu). Istotne jest, by nauczyciel umiał odsłonić prawdę własnego wnętrza. Przesłaniem ponadczasowym dla współczesnych pedagogów może być przekonanie księdza, że wychowują jedynie ci, którzy mają nadzieję, potrafią ją przekazać w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym z poszanowaniem godności wychowanka²⁹. Postawa taka sprawi, że wychowawca staje się dla podopiecznych oparciem nie tylko emocjonalnym, lecz także egzystencjalnym. Podstawowym filarem projektów, organizowanych zgodnie

²⁸ J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Warszawa 1992, s. 40–41.

²⁹ Szerzej na ten temat: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000; tenże, *Praca nad nadzieją bliźniego*, „Znak” 1975, nr 1, s. 11–23.

z założeniami krakowskiego filozofa, jest przekonanie o podmiotowym wymiarze uczestników procesu edukacyjnego. Właściwie prowadzony dialog, oparty na partnerstwie w dochodzeniu do wiedzy, powinien stanowić szczególne ogniwo wszelkich działań nauczyciela, gdyż służy on rozwojowi młodych ludzi, pozwalając na właściwe rozpoznawanie i interioryzowanie wartości³⁰, poszerzanie pola własnych doświadczeń i refleksyjny namysł nad światem.

4. Świat przeżyć wychowanka i wychowawcy stanowi centralną kategorię procesu wychowania traktowanego jako spotkania. Wzajemne relacje w dyskursie szkolnym inicjuje pedagog, dokonują się one „tu i teraz”. Mistrzostwo pedagog osiąga jednak nie wtedy – jak przekonuje Tischner – kiedy formułuje gotowy przekaz, lecz wtedy, gdy stawia pytania. Odpowiedzi natomiast bardziej wzbogacają tego, kto ich poszukuje niż tego, kto je wprowadza do przestrzeni spotkania³¹. Pytanie wychowawcy można zatem określić mianem łaski, wydarzenia, które rozgrywa się w horyzoncie dobra i umożliwia wychowankowi relacje z nim. Tischner konstatuje:

Choć nie wiadomo nic więcej, niż to, co zawarte jest w pytaniu, istotne jest samo wytworzenie sytuacji dialogicznej, w Drugim bowiem jest coś takiego, co wzywa do ocalenia. [...] Drugi zdaje się mówić samą swoją obecnością: „jeśli chcesz, możesz”. Co mogę? Nie wiem. Co mam chcieć? Tego też nie wiem. Wiem, że mogę chcieć i nie chcieć. Nic nie dzieje się tu z konieczności. Zawsze Drugi będzie mi mógł powiedzieć: „przyszedłeś, bo sam chciałeś”. Cokolwiek się zdarzy, zdarzy się z wolności, która do końca będzie wierzyć, że mogłaby inaczej³².

Dialogiczne spotkanie nauczyciela i ucznia to szansa na przeżycie wartości i podążanie w kierunku dobra. Relację tę zapoczątkowuje pytanie,

³⁰ W zakresie kształcenia polonistycznego literatura przedmiotu dotycząca tego problemu jest niezwykle bogata; podaję wybrane publikacje: M. Jędrychowska, *Szkic do pejzażu aksjologicznego. Z problemów dydaktyki literatury*, Kraków 2010; M. Karwatowska, *Uczeń w świecie wartości*, Lublin 2010; *Wartości w edukacji polonistycznej – szanse i zagrożenia*, red. J. Bujak-Lechowicz (tu zob. M. Gajak-Toczek, *O wartościach w edukacji raz jeszcze*, s. 23–36) Piotrków Trybunalski 2010; *Wartościowanie a edukacja polonistyczna*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2008; B. Chrzęstowska, *Wartości odkrywane, narzucane i postulowane w szkolnej edukacji polonistycznej*, [w:] *Polonistyka w przebudowie*, red. M. Czermińska, Kraków 2005, s. 307–321; K. Denek, *Aksjologiczne aspekty edukacji szkolnej*, Toruń 2000; W. Cichoń, *Wartość, człowiek, wychowanie*, Kraków 1996; tenże, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania*, Kraków 1988; *O wartościowaniu w badaniach literackich*, red. S. Sawicki, W. Panas, Lublin 1986.

³¹ Por. J. Tischner, *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródła obiektywizmu*, „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 5–6, s. 119.

³² J. Tischner, *O człowieku. Wybór...*, s. 243–244.

które inicjuje nie tyle sam proces poznania, co zdarzanie się wartości. Nauczyciel pyta o terażniejszość i przeszłość, gdyż wie, że nie ma możliwości zrozumienia samego siebie bez zrozumienia tego, co nas ukształtowało. Tym samym otwiera również przyszłość: wczoraj i dziś determinuje jutro.

Podkreślić w tym miejscu trzeba, iż stosowanie metody majeutycznej polega nie na pouczeniu, a jedynie wspieraniu interlokutora w dochodzeniu do poznania.

Przypomnieć warto, iż relacja dialogiczna rozwija nie tylko ucznia, lecz również nauczyciela – zgodnie z antyczną maksymą *docendo discimus* (ucząc, uczymy się). Uważne słuchanie wypowiedzi młodego człowieka, umiejętny ogląd rzeczywistości z jego perspektywy to poszerzanie osoby pedagoga. Uczestnicy procesu edukacyjnego realizują zatem siebie jako *homo dialogicus*.

5. Dialog jako podstawowe narzędzie wychowania zgodnego z nauką Tischnera sytuować trzeba w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym. Młodzi ludzie w akcie partycypacji powinni snuć własne oraz poznawać narracje innych ludzi o ich sposobach istnienia. Kontakt z Drugim może odbywać się w relacjach bezpośrednich lub pośrednio – za pomocą tekstów kultury. Rozważania konstytuować powinien świat wartości stanowiących ludzkie uniwersum. Wśród nich wyeksponować należy: idee wolności oraz poszanowania godności i odrębności innego, odpowiedzialnego udzielania odpowiedzi na jego pytania, tolerancyjnego współżycia, prawo do prezentowania własnych poglądów. Prymarnym przekazem wychowawczym należy uczynić przekonanie Tischnera, że dobrostan i wolność innego warunkują wolność Ja. Właściwie prowadzony spór różnych światopoglądów nie stanowi zagrożenia, lecz prowadzi do poszukiwania najtrafniejszej odpowiedzi na pytania o to, co jest dla mnie/dla nas dobre w danej chwili. Wezwanie do czynienia dobra ma charakter ponadczasowy i stanowi wyraz odpowiedzialności indywidualnej i ponadindywidualnej. Odpowiedzialność powinna być poprzedzona przez wolność i być określana (czy nawet kontrolowana) przez sprawiedliwość. W dyskursie wychowawczym wszelkie sprawy ludzkie trzeba sytuować w horyzoncie dobra i zła. Odpowiedzialność Ja za świat (dawanie pierwszeństwa Innemu przed Ja) stanowi fundament relacji dialogicznej. Pytania o jednostkową tożsamość, o granice i możliwości indywidualnego poznania, choć stanowią *conditio sine qua non* do-świadczeń siebie i świata³³, okazują się niewystarczające. Domagają się wyjścia z niszy

³³ U. Ostrowska, [hasła w:] *Doświadczenie wartości oraz Doświadczenie aksjologiczne*, [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Radom 2016, s. 280–284.

subiektywizmu i dopełnienia w postaci zobiektywizowania owych indywidualnych doświadczeń, w rzeczywistości innych bytów (zewnątrznie wobec Ja). Realizacja dialogu intra- i interpersonalnego z innymi i światem możliwa będzie wtedy, gdy na język szkolnej dydaktyki pedagog przełoży Tischnerowską ideę myślenia metaforami błędzenia w żywiole dobra, prawdy i piękna.

6. W procesie wychowania warto również wyeksponować te elementy, które zagrażają spotkaniu jako wydarzeniu uobecniającemu oraz prezentować sposoby ich przewycięzania. Na zajęciach z uczniami warto omawiać ludzkie lęki, istniejące w przestrzeni samoobcowań i obcowań społecznych, które wtrącają do kryjówki i prowadzą do odrzucenia siebie (bycie-obok-siebie/innych, bycie-przeciw-sobie/innym). Należy uświadomić młodemu człowiekowi, że pobyt w kryjówce niemożliwym czyni otwarcie na Drugiego, zamyka na spotkanie. W rzeczywistości szkolnej zakłócenia wynikać mogą z nieumiejętności akceptacji odrębności jego uczestników, niechęci do poszanowania godności innego, organizacji przestrzeni dialogu w atmosferze autokratyzmu czy nieżyczliwości. Przywdziewanie masek według reguł gry dominacji jednego nad drugim ujawnia niewłaściwe dla prawidłowego rozwoju człowieka cechy, jak: małość, mściwość, okrucieństwo, zazdrość, nienawiść, zawiść czy złą wolę. Wówczas ludzie niejednokrotnie podejmują działania utrwalające niekorzystne ze społecznego punktu widzenia stereotypy. Prezentując postawę przeciw drugiemu, przyjmują postawę agresji³⁴.

||| Podsumowanie

Przestrzeń wychowania ujmowana w kategorii spotkania sprawia, że każdy spotkany człowiek jest zadaniem do wypełnienia, zobowiązaniem, wobec którego stajemy. We wzajemnych relacjach powinna dominować zasada współodpowiedzialności za trwałość i przekazywanie wartości specyficznie ludzkich. W tak rozumianej pedagogice punktem wyjścia staje się świat przeżywany podmiotów edukacji w sytuacji tego, co się w nich aktualnie dzieje.

Spotkanie wiąże się z otwarciem, które można rozpatrywać na trzech płaszczyznach. Otwarcie intencjonalne pojmować trzeba jako otwarcie na scenę dramatu, która po prostu jest, a fakt ten wywołuje rozmaite pytania o sens istnienia. Otwarcie na przepływający czas dramatyczny

³⁴ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 539.

oznacza akceptację reguł nim rządzących: nieodwracalności i ciągłości. W tym, co terazniejsze widoczne są ślady przeszłości, a znaczenia nabiera to, co się dokonuje w przestrzeni między Ja – Ty. Otwarcie dialogiczne to otwarcie na drugiego człowieka i siebie samego. Obiektywizowanie indywidualnych doświadczeń aksjologicznych okazuje się kluczowe zwłaszcza z tej racji, że świat człowieka to bezkresna antroposfera wielce zróżnicowana, przepełniana elementami zarówno ważnymi, jak i błahymi, to rzeczywistość piękna i brzydota, zdrowia i choroby, prawdy i fałszu, szczęścia i tragedii, *sacrum* i *profanum*.

Aplikacja zasad filozofii dialogu Tischnera umożliwia potraktowanie wychowania jako z jednej z wielu dróg (jednego z wielu spotkań), które organizują szkolny etos przestrzenny. Tak pojmowany dialog potraktować trzeba jako możliwość:

- wyjścia **ku-** innemu człowiekowi, światu, sobie samemu, dobru i pięknu;
- dotarcia **do** źródeł różnic prezentowanych poglądów, do istoty doświadczanych/obserwowanych problemów, do argumentacji wymagającej wnikliwych dociekań itp.;
- bycia **z-** innymi w bogactwie różnorodności, w konsekwentnym dążeniu do rozwiązania nurtujących problemów itp.;
- bycia **dla-** innych, by doskonalić dostępną terazniejszość i samych siebie oraz podejmować nowe, wspólne projekty itp.

Najogólniej rzecz ujmując, dialog umożliwia z jednej strony poznawanie własnych ograniczeń, z drugiej – ukierunkowuje na zmiany, ubogacająco otwierając drogę do doskonalenia siebie i innych oraz otaczającej rzeczywistości. Tak ujmowane spotkanie edukacyjne staje się swoistym doświadczeniem i wydarzeniem. Implikuje dążenie i dawanie wzbogacającego świadectwa. Jako zdarzenie uobecniające, staje się darem, którego nie umiemy do końca zidentyfikować, zaplanować, przewidzieć. Zawsze bowiem będzie zawierać pierwiastek czegoś nieokreślonego, co potwierdzone jest w aktach indywidualnych relacji ucznia z samym sobą oraz ucznia z nauczycielem, innymi ludźmi i światem.

Małgorzata Skowronek*
Uniwersytet Łódzki

**Między Pismem a herezją.
O osobliwościach pewnego
słowiańskiego komentarza
starotestamentowego**

Spośród właściwych kulturze chrześcijańskiej tekstów opisujących dzieło Stworzenia do najoryginalniejszych należą bez wątpienia tzw. apokryfy, uzupełniające, rozwijające, niekiedy komentujące zapis pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. W tradycji kulturowej Słowian kręgu *Slavia Orthodoxa* najsłynniejszym jest z pewnością opowieść *O Morzu Tyberiadzkim*, ukazująca pewne dualistyczne poglądy na dzieło stworzenia, w tym twórczą (do pewnego momentu) współpracę Boga z Satanælem jako nadających światu kształt – i treść¹. Tym niemniej równie ciekawe bywają teksty niewchodzące wyraźnie w spór z oficjalną doktryną chrześcijańską, będące jednak dowodem oryginalności myśli i pióra ich twórców, niekoniecznie zresztą przez późniejszych odbiorców traktowane jako „apokryfy”, czyli teksty „tajemne, skryte”, później także „niedozwolone, zakazane” i „szkodliwe” (jako niewłaściwie interpretowane)².

Tu przedmiotem refleksji będzie tekst zapisany w pochodzącym z końca XV wieku kodeksie ze zbiorów Biblioteki Akademii Rumuńskiej

* <https://orcid.org/0000-0002-9101-3573>

¹ Zob. przekład polski: *O Morzu Tyberiadzkim*, przeł. A. Kawecka, [w:] *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, wybór i red. G. Minczew, M. Skowronek, Kraków 2006, s. 3–11.

² Odwołuję się tu do utworów funkcjonujących na pograniczu oraz poza tradycją oficjalną, pomijając tzw. heksamerony i komentarze Ojców Kościoła. Najciekawsze w nowszej tradycji polskiej głósy i dyskusję o kategorii apokryficzności zob. m.in. w: A.E. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976; R. Rubinkiewicz SDB, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987; M. Adamczyk, *Wstęp*, [w:] W.R. Rzepka, W. Wydra, M. Adamczyk, *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, Warszawa–Poznań 1996; M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000 (i nast.); ks. M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2006; G. Minczew, *Starotestamentowe teksty pseudokanoniczne w południowosłowiańskiej tradycji rękopiśmiennej*, [w:] *Apokryfy i legendy...*, s. XVII–XLII.

w Bukareszcie, przechowywanym pod sygnaturą Ms. sl. 320, którego główną część stanowi przekład *Zwięzłej kroniki* Jerzego Mnicha, obudowany utworami mniejszej objętości i o treści w różnym stopniu z nią związanej³. Jednym z nich, zamieszczonym w ostatniej części tomu, jest niepozorny, liczący ledwie kilka zdań tekst zatytułowany *O cherubinach i orężu płomienia* (w *Хероувиинѣхъ и пламенинѣхъ оружїи*). W swoim katalogu rękopisów słowiańskich w Rumunii odnotowuje go, podając nagłówek, Petre Panaitescu; *incipit* publikuje z kolei Ion Radu Mircea⁴.

Fabuła utworu jest zwarta, jednowątkowa, włącza jedynie kilka wydarzeń; obejmuje motywy znane z Księgi Rodzaju. W Rdz 3,24 czytamy: „Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połykujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia”⁵.

Powiedzieć trzeba, że ten fragment Pisma jest wykorzystywany w różnych tekstach nawiązujących do Księgi Rodzaju; tak np. w *Palei komentowanej*, pochodzącym z X wieku zabytku literackim wykorzystującym narrację starotestamentową, uzupełnione komentarzami teologicznymi o charakterze wyjaśnień akcentujących znaczenie Starego Testamentu jako prefiguracji Nowego, znajduje się dokładnie jego treść: и постави хѣроувиинѣхъ пламенное оружье обращающеса хранити путь древа животнаго⁶ z logicznym dopełnieniem: и животное древо въ рани бо въ сѣси наречно, а мы видѣхомъ и поклоняемъса емоу, его же древле хѣроувиинѣхъ стржекаше, и томоу по вса часы крестыяне поклонание приносатъ⁷. Podobnie w tzw. *Palei*

³ Najnowszy opis zabytku w: P.P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, ediție îngrijită de D.-L. Aramă și revizuită de G. Mihailă cu o prefață de G. Ștrempel, București 2003, s. 83–84 (wcześniejsze opisy w: А.И. Яцимирский, *Славянские и русские рукописи румынских библиотек*, „Сборник ОРЯС” т. 79, Санкт-Петербург 1903, № 166; E. Lința (coordinator), L. Djamo-Diaconiță, O. Stoicovici, *Catalogul manuscriselor slavo-române din București*, București 1985.

⁴ Zob. P.P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române...*, s. 84; I.R. Mircea, *Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie. Auteurs byzantins et slaves*, Sofia 2005, s. 168, nr 889 (*Des chérubins et des armes de flamme*).

⁵ Przekłady biblijne za Biblią Tysiąclecia. Komentarz do polskiego przekładu (tamże): „Dwa symbole mezopotamskie oznaczają bezwzględną niemożność powrotu o własnych siłach do stanu oznaczonego obrazem ‘raju’”.

⁶ „I tak zostało w raju nazwane dzewo życia, a my widzieliśmy [je] i oddaliśmy mu pokłon – dzewu chronionemu przez cherubina, któremu [to dzewu] przez wszystkie wieki chrześcijaństwo hołd oddają” (tu i niżej przekłady moje – M.S.). Cyt. za: *Палея толковая*, вступительная статья В. Кожинов, подготовка древнерусского текста и перевод на современный русский язык А. Камчатнов, Москва 2002, s. 118.

⁷ „Wypędził Pan Bóg z raju Adama i Ewę i umieścił cherubina i oręż płomienisty, który ma chronić drogę do drzewa życia”. Cyt. za: *Палея толковая*, s. 120.

Krechowskiej – ten sam cytat rozpoczyna krótki rozdział zatytułowany *O wygnaniu Adama* (О изгнании Адамова): Изгна Гъ Бъ Адама и Евва из раа и постави Хершвил(а) и пламенное оружие обращающа с(а) хранит(и) пость древа животнаго⁸.

Innym tekstem, w którym jest mowa o „aniołach, którzy strzegą Raju” (nienazwanych wprawdzie cherubinami), znajdującego się „w trzecim niebie”, jest apokryficzna *Księga Henocha*. Tam jednak ich obraz i funkcja są odmienne: „[...] są bardzo wspaniali. Nieustającym głosem i pięknym śpiewem chwalą Boga przez cały dzień”⁹.

Jest rzeczą interesującą, że choć tak krótki, komentarz z rękopisu BAR 320 zawiera mało spodziewane ingerencje w fabułę rozumianą linearnie, tj. wydarzenia czy epizody zostały ukazane nie w porządku chronologicznym, a retrospektywnie. Mówiąc o stanie świata przed wypędzeniem ludzi z raju, nieznaną autor tekstu (lub jego słowiańskiego przekładu) podkreśla naturalne bogactwo ziemi, właściwe jej w okresie przed momentem początkowym opowiadanej historii. Charakterystyka ta (и самодрълаанна в’са, земля принашалаше прѣжѣ прѣстоуплєнїя адалмова¹⁰) znów pochodzi z Księgi Rodzaju, gdzie czytamy: „Ziemia wydała rośliny zielone: trawę dającą nasienie według swego gatunku i drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków” (Rdz 1,12). I jako najcięższą konsekwencję ludzkiego grzechu komentarz – konkluzja Bożego nakazu z Księgi Rodzaju (Rdz 3,17–18¹¹) – wskazuje właśnie pustkę i nieszczęście (и по сємь и земли ничєсожє принєсити кромѣ волѣзни повєлѣно вьстѣ¹²). Zakończenie tekstu jest jednocześnie jego dominantą: wskazano różnicę, zmianę postaci, oblicza ziemi, która pustoszeje. Ostatnim wydarzeniem biblijnym komentarza

⁸ „Po wygnaniu człowieka [z raju] ustanowiono niepokonanych stróżów i potężnych opiekunów, by czuwali nad drogą do drzewa życia tak, by nikt nieczystą stopą w to miejsce nie wstąpił”. Fragment tzw. Palei Krechowskiej za wydaniem: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*, т. 1. *Апокрифи старозавітні*, зібрав, упорядкував і пояснив др. Ів. Франко, Львів 2006 (репринт видання 1896 року), s. 28 (z komentarzem do s. 29).

⁹ Cyt. za: *II Księga Henocha, tzw. Henoch słowiański (Księga Henocha słowiańska)*, przeł. ks. R. Rubinkiewicz SDB, [w:] *Апокрифи Старого Testamentu*, opr. i wstępy ks. R. Rubinkiewicz SDB, Warszawa 2000, s. 200 (całość na s. 197–214).

¹⁰ „Před występkiem Adama земля samorodnie przynosiła [wszystko]”.

¹¹ Rdz 3,17–18: „Do mężczyzny zaś [Bóg] rzekł: «Ponieważ postuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i osiet będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są plody roli”.

¹² „[Potem] zaś zakazano ziemi wypuszczać cokolwiek poza boleścią”.

są narodziny Kaina (Rdz 4,1), będące w nim złowieszczą zapowiedzią kolejnego grzechu człowieka.

Treść z tytułu komentarza (*O cherubinach i orężu płomienia*) zajmuje centralne miejsce utworu. Interesujące, w jaki sposób ubrano go w słowa. „Oręż”, „oręż płomienisty” przedstawiono jako narzędzie przestrogi niesprawiedliwych przed zbliżaniem się do drzewa życia. Dlaczego jednak tytułowe cherubiny nie pojawiają się w utworze ani razu? Można domyślać się, że w świadomości autora po prostu utożsamiają się z „orężem” płomienistym, którym dysponują.

Tym, co moim zdaniem w komentarzu przyciąga uwagę mocniej niż treść, jest jego ukształtowanie językowe. W zdaniach przedstawiających raj i właściwości jego stróżów/opiekunów brak bowiem podmiotu. Autor tekstu używa strony biernej oraz formy nieosobowej czasownika: ‘zostali uczynieni, stworzeni’ (ОУЧИНЬЕНЫ БЫШЕ); ‘ustanowiono’ (ПОЛОЖИ СЕ); ‘nakażano’ (ПОВЕЛЪЕНО БЫТЬ), bez wskazania wykonawcy kolejnych czynności. W ogóle nie ma mowy o tym, że to Bóg Stwórca uczynił cokolwiek. Orężowi ‘pozwala się na coś’, ziemi ‘zakazuje się’ wydawać owoc. Dwoje wskazanych przy tym wprost wykonawców czynności (podmioty zdań) to: ziemia – pierwotnie, tj. przed występką ludzi dająca plony, oraz Adam, który wraz z Ewą opuszcza Raj. W komentarzu brak też starotestamentowego obrazu Bożych słów zmieniających właściwości ziemi.

W moim przekonaniu trudno powiedzieć, dlaczego autor ani razu nie wspomina Bożego imienia, nie wskazuje Go jako Stwórcy, w ogóle jako postaci działającej. Ponieważ nie mamy żadnych danych o pochodzeniu tekstu ani innych odpisach, w których mógłby znaleźć się w podpowiadającym coś towarzystwie, można tylko bardzo ostrożnie przypuścić, że mógł powstać w kręgu lub pod wpływem wyznawców którejś z herezji chrześcijańskich, odrzucających Boże sprawstwo – choć z drugiej strony nie pojawia się w nim też Satanael jako ten, który włada światem materii.

Jakkolwiek nie znalazłam innego odpisu tego komentarza w zabytkach rękopiśmiennych, jak i jego śladu w opisach i katalogach słowiańskich rękopisów, nie znaczy to, że jest to utwór wyjątkowy i unikatowy. Żaden ze znanych mi ponad dwudziestu (oryginalnych słowiańskich oraz tłumaczonych z greki) tekstów o tematyce (arch)anielskiej nie wydaje się być jego źródłem¹³. Być może komentarz ten nie był też trwalej związany z tekstami, którym towarzyszy. Możliwe, że kopista, zbliżając się

¹³ Wykaz utworów literackich różnych typów (homilie pochwalne i pouczające, wykazy cudów (arch)aniołów i in.) zob. w: М. Сковронек, *Урвишкият (Кокалянският) сборник и локалният култ на св. архангел Михаил в Кокалянския манастир*, „Равнобългарика” 2010, nr 3(34), s. 49–85.

do końca księgi, wpisał do niej krótkie teksty (o zróżnicowanej tematyce) tylko dla wykorzystania cennego miejsca.

Czy ten krótki tekst o cherubinach w raju można nazwać apokryficznym? Chyba jednak nie, neutralne określenie 'komentarz' wydaje się właściwsze, jako że tekst nie wchodzi w spór z opowieścią biblijną, jedynie malowniczo rozszerza ją tam, gdzie stwierdza umiejętność rozpoznania przez oręż sprawiedliwych, którzy zasłużyli sobie na dostąpienie raju.

Komentarz *O cherubinach i orężu płomienia* może jednak być – wbrew pozorom – tekstem istotnym. Niezależnie od jego zagadkowego pochodzenia, można wykorzystać go w dyskusji nad „małymi/krótkimi tekstami” w produkcji literackiej i procesie rozwoju literatur kręgu *Slavia Orthodoxa*. Także tematyka utworu zasługuje na uwagę, zwłaszcza w kontekście innych (słowiańskich z pochodzenia i na ten język tłumaczonych) dzieł zawierających ten motyw, a reprezentujących rozmaite gatunki, jak np. kroniki, kompilacje starotestamentowe, antologie tekstów, wypisy i komentarze do nich, i służących jako potencjalna inspiracja komentarza. Warto wreszcie rozważyć możliwość braku tradycji bizantyńskiej stojącej za tym utworem i jego zaistnienie jako rezultat osobistych preferencji, koncepcji i kompetencji twórczych jego słowiańskiego autora. Jakkolwiek niepozorny, komentarz *O cherubinach i orężu płomienia* daje możliwość dalszych, wielokierunkowych poszukiwań.

||| Aneks

Edycja i przekład *O cherubinach i orężu płomienia* z kodeksu sygn. Ms. sl. 320 ze zbiorów Biblioteki Akademii Rumuńskiej w Bukareszcie, f. 220v.

W хероувимѣхъ и пламеннѣмь оружїи:

По изгнани члѣва вьнь ѿ бл҃женнаго села, непобѣдимы хранителїе и велми смотрителе хранити поуть дрѣва животнаго оучинїены быше. такоже никомоу же прочею рѣбити ногама сквернѣнама вно мѣсто. и вѡ Ороужїе пламенно положи се тоу. да приближаемоу вещь но вгнѣнѣмь пламеннымь погасть се и погыбнеть. вбращати же се Ороужїю давь паки быти, югда авїе и члѣвкь житель боудеть раю, праведныхъ оубо просвѣтити мимоходящихъ въ бесжтвеную бесмьртїна страну. неправедники же приближаемы, попаанть. и самодѣланна вѣса, земля принашааше прѣжѣ прѣстоуплєнїа адовоа. и по семь и земли ничесоже приносить кромиѣ болѣзни повелѣно бысть. изъшьдѣ оубо адамь съ ювгою ѿ раїа. и съвѣкоупль се съ нїєю, роди каина:

O cherubinach i orężu płomienia

Po wygnaniu człowieka z błogosławionego przybytku, ustanowiono niezwykłonych stróżów i możnych opiekunów mających czuwać nad drogą [do] drzewa życia tak, by nikt więcej stopą nieczystą nie mógł w owo miejsce wstąpić. Postawiono tam zatem oręż płomienny, aby ogień palący objął i zatracił zbliżające się stworzenie. I tak dano orężowi rozpoznawać, czy człowiek zostanie mieszkańcem raju; sprawiedliwych więc, przechodzących do błogosławionej krainy nieśmiertelnych, miało oświecać, nadchodzących zaś niesprawiedliwych – spalać. Przed występkiem Adama ziemia samorodnie przynosiła wszystko; po nim zaś zakazano ziemi wypuszczać cokolwiek poza boleścią. Wyszedłszy więc z raju z Ewą, Adam połączył się z nią i zrodził Kaina.

Tomasz Kłysz*
Uniwersytet Łódzki

W pielgrzymce
do Santiago de Compostela
i w poszukiwaniu Świętego
Graala: o dwóch filmach
(nie)religijnych

Hasło „film religijny” ewokuje dwojakiego typu utwory. Z jednej strony zatem przychodzą na myśl filmy mniej lub bardziej „ilustracyjne” wobec historii opisanej na kartach Starego i Nowego Testamentu oraz filmy hagiograficzne. Najwcześniejsze są filmy pasyjne z początków kina, realizowane w stylu statycznych *tableaux* (pionierami są tu bracia Lumière, których film o życiu i męce Jezusa, w trzynastu „obrazach”, pochodzi z 1897 roku). „Po tej stronie” wydają się jednak dominować hollywoodzkie superwiderowiska z dydaktycznym przesłaniem (paradygmatyczne są tu obie wersje *Dziesięciorga przykazań* [The Ten Commandments] Cecila B. De Mille’a, z 1923 i 1956 roku, *Króla Królów* [The King of Kings, De Mille, 1927, i Nicholas Ray, 1961] czy *Ben Hura* [Fred Niblo, 1926, i William Wyler, 1959], ale także *Szata* Henry’ego Kostera [The Robe, 1953] czy *Barabasz* Richarda Fleischera [Barabbas, 1961]). Ukoronowaniem tego trendu jest film najbardziej śmiały, choć z drugiej strony też najbardziej kontrowersyjny – *Pasja* (The Passion of the Christ, 1993) Mela Gibsona. Filmy biblijne, pozbawione na ogół hollywoodzkiego rozmachu, za to niewolne od ambicji artystycznych i myślowych, powstawały także w Europie – wymienić tu wypada dla przykładu *Golgotę* Juliena Duviviera (Golgotha, 1935), *Barabasha* Alfa Sjöberga (Barabbas, 1952), *Ewangelię według Św. Mateusza* Piera Paola Pasoliniego (Il Vangelo secondo Matteo, 1964), *Jezusa z Nazaretu* Franca Zeffirellego (Gesù di Nazareth, 1977) czy *Marię z Nazaretu* Jeana Delannoy (Marie de Nazareth, 1995). Wśród filmów hagiograficznych „tradycyjnych” klasykami światowego kina są np. *Pieśń o Bernadecie* Henry’ego Kinga (The Song of Bernadette, 1943) czy *Franciszek, kuglarz*

* <https://orcid.org/0000-0001-7443-9479>

Boży Roberta Rosselliniego (*Francesco, giullare di Dio*, 1949). Nieodległe przykłady z kina rodzimego wydają się jednak znacznie mniej udane artystycznie (*Życie za życie – Maksymilian Kolbe*, 1990, i *Brat naszego Boga*, 1997 – oba w reż. Krzysztofa Zanussiego, czy *Faustyna* [1994] Jerzego Łukaszewicza).

Z drugiej strony, określenie „film religijny” przywołać musi na myśl dzieła twórców uprawiających wysokiej rangi kino artystyczne, będące wyrazem albo religijności autorów (zazwyczaj wiadomo o niej skądinąd), albo ich metafizycznych pytań, wątpliwości, poszukiwania prawdy. Tak pojętymi „filmami religijnymi” są zapewne *Słowo* Carla Theodora Dreyera (*Ordet*, 1955), Ingmara Bergmana *Siódma pieczęć* (*Det Sjunde inseglet*, 1957), *Źródło* (*Jungfrukällan*, 1959) czy *Goście Wieczery Pańskiej* (*Nattvardsgästerna*, 1963), Andrieja Tarkowskiego *Andriej Rublow* (1969), *Stalker* (1979) czy *Ofiarowanie* (*Offret*, 1986), Roberta Bressona *Dziennik wiejskiego proboszcza* (*Le Journal de curé de campagne*, 1950) czy *Na los szczęścia*, *Baltazarze* (*Au hasard, Balthasar*, 1966), wreszcie – *Iluminacja* (1973), *Imperatyw* (*Imperativ*, 1982) czy *Paradygmat* (*Paradigma*, 1985) Krzysztofa Zanussiego¹.

W niniejszym tekście chciałbym zająć się jednak filmami zupełnie innymi – filmami, wobec których mało kto, krytyk, widz czy historyk kina, zastosowałby epitet „religijny”. A jednak te właśnie filmy w moim doświadczeniu widza (dodam – widza wierzącego, by nie było tu niejasności) wywołały przeżycia i przemyślenia natury religijnej co najmniej równie intensywne, jak te spowodowane przez przywołane powyżej wybitne filmy twórców „metafizycznych”. „Tradycyjne” filmy biblijne czy hagiograficzne (z nielicznymi wyjątkami, jak np. film Rosselliniego o św. Franciszku) zazwyczaj nie potrafią poruszyć mnie ani artystycznie, ani duchowo – być może właśnie z racji swej ilustracyjności i nadmiernej oczywistości (czynię tu wyjątek dla *Pasji* Mela Gibsona, gdyż mimo dyskusyjności jej niektórych rozwiązań artystycznych, film ten niewątpliwie silnie oddziałuje percepcyjnie i emocjonalnie). Dwa przywołane przykłady to: 1) wybitny film artystyczny wybitnego twórcy, będącego jednak zadeklarowanym (i walczącym) ateistą, 2) hollywoodzki film przygodowy, zrealizowany jednak przez twórcę raczej niekojarzonego z religią czy propagowaniem chrześcijańskiego systemu wartości.

¹ Tak pojmuje „kino religijne” zapewne Paul Schrader, autor znanej książki poświęconej twórczości trzech „metafizycznych” twórców: P. Schrader, *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson and Dreyer*, New York 1988.

|| O religii w ujęciu zadeklarowanego ateisty

Mleczna Droga (La Voie Lactée), film Luisa Buñuela z 1968 roku, nie został w swoim czasie zaprezentowany polskiemu widzowi. Jego pierwsza emisja telewizyjna miała miejsce w II programie TVP i to w raczej niesprzyjającej porze: w środku nocy, w czasie wakacji (6/7 VIII 1996); w 2002 kilkakrotnie emitowała go stacja „Ale kino!”. Doczekał się też polskiej edycji DVD w pakiecie zawierającym kilka najbardziej znanych filmów hiszpańskiego reżysera. W sumie jednak jego nieobecność w kinach, niezauważona z racji pory i zupełnie nienagłośniona emisja w telewizji publicznej, późniejsza dostępność tylko dla posiadaczy telewizji kablowej lub satelitarnej i wreszcie „prywatność” obiegu płytowego spowodowały, iż film, który w naszym kraju mógłby wywołać burzę lub chociażby gorącą dyskusję, przeszedł bez echa.

Mleczna Droga jest wyzwaniem rzuconym przez zadeklarowanego ateistę tak powadze Kościoła, jak i osobom wierzącym. Celem tego wyzwania nie jest jednak – tak mi się wydaje – skandal czy osławiona „obraza uczuć religijnych”, ale: 1) unaocznienie trudności z akceptacją dogmatów religijnych przez umysłowość racjonalistyczną i sceptyczną, a tym samym – zobrazowanie trudności wiary; 2) wymuszenie na odbiorcy religijnym, wobec którego film jest prowokacją, odpowiedzi na pytania: Czy wierzysz, pomimo wszystkich ukazanych w filmie paradoksów religii? A może dzięki nim? A może na wszelki wypadek nigdy się nad nimi nie zastanawiałeś i dlatego tak oburza cię postawienie ich sobie przed oczy? W każdym razie nie jest to po prostu film prześmiewczo-szyderczy i płaśsko antyklerykalny, jak tegoż Buñuela *Złoty wiek (L'Age d'or, 1930)* czy *Viridiana* (1961), choć z racji poetyki „surrealistycznej komedii” brak mu powagi i głębi, jakie charakteryzowały *Nazarina* (1958) – najlepsze i najbardziej serio dzieło Hiszpana².

Osią konstrukcyjną filmu jest wędrówka dwóch współczesnych włóczęgów o „apostolskich” – albo jak z podręcznika logiki – imionach Piotr i Jan, z północy Francji do Santiago de Compostela. Tytuł filmu oraz genezę sanktuarium w Santiago wyjaśnia, poprzedzający czołówkę, komentarz lektora: „W VII wieku po Chrystusie, według legendy, gwiazda wskazała pasterzom miejsce, w którym znajduje się ciało św. Jakuba. Stąd nazwa Compostela – *Campus Stellae* (Pole Gwiazdy). W większości

² Na temat niejednoznaczności – mimo deklarowanego *expressis verbis* ateizmu – stosunku Buñuela do religii piszą autorzy arcyciekawego bloku materiałów w „Kinie” (1991, nr 12).

krajów zachodnich Droga Mleczna nazywana jest także Drogą św. Jakuba. „Mleczna Droga”, którą przemierzają Piotr i Jan wydaje się leżeć gdzieś poza przestrzenią i czasem historycznym, gdyż w obrębie jednej i tej samej przedstawionej rzeczywistości współistnieją zarówno dwudziestowieczne miasta, koleje, autostrady i restauracje (wraz, oczywiście, z dwudziestowiecznymi ludźmi), jak i epoki dawno minione (czasy Chrystusa, wiek IV, wiek XVII i XVIII). Wędrówka Piotra i Jana jest jedynie pretekstem do minimalnego uspołnienienia jakąś linią fabularną niewiążących się ze sobą epizodów. Nasi „pielgrzymi” pełnią funkcję co najwyżej biernych świadków zdarzeń w poszczególnych epizodach, ale często Buñuel obywa się bez pretekstu ich obecności: kamera towarzyszy nie wędrującej dwójce, ale napotkanym przez nią postaciom (albo unaocznia perypetie postaci, o których ktoś zaczyna opowiadać), a gdy po jakimś czasie narracja powraca do Piotra i Jana ze zdziwieniem uprzytomniamy sobie, że to oni są „bohaterami” filmu.

W większości epizodów tematem dialogów czy też kwestii wypowiedzianych przez postacie – zarówno współczesne, jak i historyczne, ewidentnie fikcyjne, jak i obdarzone znanym z historii imieniem – są religijne dogmaty, rozmaite „za” i „przeciw” w teologicznych sporach, wreszcie – różne wątpliwości rozumu wobec prawd wiary. We współczesnej oberży policjant-sceptyk i ksiądz rozprawiają o istocie sakramentu Eucharystii. Nocą, w lesie, do którego trafili Piotr i Jan, sekta pryscylian z IV wieku odprawia swą bluźnierczą i ezoteryczną liturgię, a jej członkowie po kolei wypowiadają twierdzenia manichejskiego *credo*. W restauracji w Tours (w mieście ze wspomniałą i tylko mimochodem pokazaną gotycką katedrą) starszy kelner Richard poucza podległy mu personel o oczywistości istnienia Boga i o podwójnej naturze Chrystusa. Markiz de Sade do więzionej przez siebie dziewczyny kieruje tyradę o niedorzeczności wiary w Boga. Małe dziewczynki, współczesne uczennice Instytutu Lamartine’a, wygłaszają podczas akademii postanowienia synodu w Bradze z 563 roku. Inkwizytor (dominikanin, jakże by inaczej?) wydaje „świeckiemu ramieniu sprawiedliwości” więźnia, który upiera się, że czyścić ani razu nie jest wymieniony w Piśmie Świętym i że sakramenty bierzmowania i ostatniego namaszczenia nie zostały ustanowione przez Chrystusa. Siedemnastowieczny jezuita wyzywa jansenistę na pojedynek na szpady, podczas którego toczą dysputę o łasce i wolności woli. Nad płonącą trumną ekshumowanego biskupa, w którego spuszczynie znaleziono heretyckie rękopisy, przewodniczący ceremonii, jego następcą, poucza zgromadzonych o dogmacie Trójcy Świętej. Wolnomyślicielowi, który zabawiał się strzelaniem do różańca, Matka Boska osobiście wręcza

różaniec, co powoduje jego nawrócenie. Poruszonego konwertytę studzi nieco w oberży ksiądz, mówiący o dużej liczbie objawień maryjnych; ksiądz zresztą omówi podstawowe dotyczące Maryi dogmaty... W tej samej, pełnej anachronizmów i geograficznie niespójnej czasoprzestrzeni porusza się także historyczny Jezus-człowiek wraz z gronem apostołów. Filmowy Jezus wygłasza teksty zapisane przez ewangelistów, choć, co prawda, Buñuel dość swobodnie kreuje kontekst ich wypowiedzenia (tak np. przypowieść o obrotnym rządcy – Łk 16, 1-8 – zostaje umieszczona podczas znanych tylko z Ewangelii św. Jana godów w Kanie). W obliczu tej swobody pewnym nadużyciem jest jednak finałowy napis: „Wszystko, co w tym filmie dotyczy religii katolickiej i herezji, a szczególnie dogmatycznego punktu widzenia, jest rygorystycznie ścisłe. Teksty są zapożyczone z Pisma Świętego, dzieł teologicznych oraz z historii kościelnych, dawnych i nowych”.

Osobiście nie miałbym pretensji do Buñuela o swobodę żonglowania źródłami i kreowanie dla wypowiedzi nowych kontekstów. Jego taktyka stwarza szczególną „przestrzeń dyskursywną”, w której dogmaty i herezje, sceptycyzm i posłuszeństwo autorytetowi Kościoła prowadzą dramatyczny i pasjonujący dialog poprzez stulecia. Pretensje można mieć jednak do reżysera o co innego. Po pierwsze, stosowana przezeń w nadmiarze poetyka „surrealistycznych gagów” (takich np. jak mechaniczne deklamowanie postanowień synodu sprzed stuleci przez małe dziewczynki albo uczynienie eksperta teologicznego ze starszego kelnera Richarda) kłóci się z powagą tematu. Dogmaty i spory teologiczne, stanowiska ludzi w kwestii wiary i niewiary, nasycone są jednak znaczeniem, podczas gdy surrealistyczne zestawienia niewspółmiernych i niedopasowanych elementów tworzą zasadniczo uniwersum asemantyczne. Śmiejąc się z gagu (a *Mleczna Droga* jest filmem naprawdę zabawnym) gubimy to, co jest chyba jednak dla autora autentycznym problematem.

Po drugie, sceptycyzmowi i niedowiarstwu Buñuel nie jest w stanie – albo nie chce – przeciwstawić Anzelmowej postawy *fides quaerens intellectum*. Tertulianowe *credo, quia absurdum* to we wszystkich właściwie epizodach filmu stanowisko charakterystyczne dla osób posłusznych autorytetowi Kościoła.

Trzeba jednak przyznać, że strzały są celne. Przytoczmy może niektóre dialogi.

W oberży toczy się następująca rozmowa:

POLICJANT: W każdym razie nie przekona mnie ksiądz, że Ciało Chrystusa może być zawarte w kawałku chleba.

KSIĄDZ: Niech pan uważa na słowa. Ciało Chrystusa nie jest zawarte w chlebie. W Eucharystii hostia staje się Ciałem Chrystusa. Chcemy czy nie, dochodzi do przeistoczenia. To zupełnie co innego.

POLICJANT: Przyznaję, że tego nie rozumiem. To mnie przerasta.

KSIĄDZ: Hostia jest Ciałem Chrystusa. I nie może Pan wierzyć, że jest jedynie symbolem Ciała naszego Pana. Tak sądzili albigensi, kalwini i różni inni, ale to poważny grzech.

OBERŻYSTA: Dla mnie Chrystus jest zawarty w hostii jak zając w tym paszecie. No bo przecież to jest zając i jednocześnie pasztet.

KSIĄDZ: Nie zrozumiał. Jak ci heretycy w XVI wieku zwani pasztetnikami. Trzeba rozumieć słowa Chrystusa dosłownie.

POLICJANT: Osobiście nie mogę tego pojąć.

KSIĄDZ: Właśnie. Wierzę, bo jest to absurd. Religia bez tajemnic nie byłaby religią. Każda herezja atakująca tajemnicę może skusić głupców i ludzi powierzchnowych. Herezje nigdy nie przesłonią prawdy.

PIOTR: Proszę księdza, chciałem spytać – co się dzieje z Ciałem Chrystusa w żołądku?

Wywód księdza zostanie zaraz zdyskredytowany przyjęciem przezeń stanowiska „pasztetników” i... zabranieniem go do kliniki psychiatrycznej, skąd zbiegł.

Rozmowy starszego kelnera Richarda z personelem wydają się parodią dążenia do rozumowego uzasadnienia wiary.

RICHARD: Niemożliwe, żeby człowiek przy zdrowych zmysłach był przekonany, że Bóg nie istnieje.

KELNER: Dlaczego, panie Richard?

RICHARD: Dowód znajdziecie w Biblii. Psalm 13, werset 1: „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga»”.

KELNER: To bardzo przekonujące.

Rzecz jasna, iż wcale nie jest to przekonujące, ale Buñuel w taki właśnie sposób syntetycznie ujmuje metodę odwoływania się teologii do autorytetu Pisma Świętego. Zaraz później Richard udziela odpowiedzi sprzątacze niemożęcej się uporać z zagadnieniem podwójnej natury Chrystusa.

SPRZĄTACZKA: Panie Richard, nie mogę zrozumieć, jak Chrystus może być jednocześnie człowiekiem i Bogiem.

RICHARD: Rzeczywiście, to trudne. Kiedy diabeł wciela się w wilka, jest równocześnie i wilkiem, i diabełem.

Sprzątacze, której rozpłomieniona twarz wyraża nagłe zrozumienie, nie przeszkadza, iż wyjaśnienie Richarda opiera się na zasadzie *ignotum per ignotum*.

Elegancka para, która akurat przybyła do restauracji, podsłuchiwała teologiczne wywody Richarda.

DAMA: O czym pan mówił?

RICHARD: O niczym. O tym i o owym.

GOŚĆ: Niech pan powie.

RICHARD: O podwójnej naturze Chrystusa.

DAMA: Pan kończył seminarium?

RICHARD: Nie, ale ten temat bardzo mnie interesuje. Zadajemy sobie pytanie, dlaczego, skoro było tylu uzdrowiaczy i nawiedzonych, jak na przykład Szymon Czarnoksiężnik, dlaczego tylko Chrystus odniósł sukces?

DAMA (*bez wahania*): Bo tylko on był Bogiem.

RICHARD (*zmieszany*): Oczywiście. (*zmienia temat*) Ostrygi na przystawkę? Są bardzo świeże.

Zmieszany prostotą wynikającej z wiary odpowiedzi (zresztą zaskakującej u bogatej i eleganckiej damy) teologiczny ekspert traci nagłe wszelki rezon.

Bardzo interesująca jest scena pojedynku na szpady pomiędzy jezuitą a jansenistą, podczas którego krzyżują oni nie tylko szpady, ale i argumenty na rzecz wolności człowieka (jezuita) albo całkowitego jej braku wobec wszechmocy łaski (jansenista). Świadcami pojedynku są Piotr i Jan.

JANSENISTA (*gdym wypowiada on te słowa, w każdej widzimy twarz jezuity*): Aby zasłużyć i zgrzeszyć w stanie natury zepsutej, człowiek nie musi być wolny od jakiegokolwiek przymusu.

JEZUITA (*w każdej twarz jansenisty*): Aby zasłużyć i zgrzeszyć w stanie natury zepsutej, człowiek musi być uwolniony od wszelkiego przymusu.

[...]

JANSENISTA (*jakiś czas później, powalony przez jezuitę na ziemię, patrząc wyzywająco na przeciwnika*): Pierwszy odruch woli jest złudzeniem. Doświadczam w każdej chwili i w każdej sytuacji, że moje myśli nie zależą ode mnie, i że moja wola jest wyłącznie złudzeniem.

Na uboczu rozmowa świadków pojedynku.

JAN: Co to właściwie znaczy wolność?

PIOTR: Że możesz wybrać między dobrym i złym uczynkiem.

JAN: Przecież Bóg wie wszystko. Więc jeśli wybiorę zły, wiedział o tym od dawna.

PIOTR: Oczywiście, od zawsze.

JAN: Więc jak możesz mówić, że jestem wolny, skoro to, co robię, jest z góry ustalone?

PIOTR: Nazywa się to wolą Bożą. Bóg dał ci łaskę, by pomóc ci wybrać dobro.

JAN: Ale skoro On wie, że wybiorę zło, to On zdecydował, nie ja. Dlaczego uznał, że wybiorę zło?

PIOTR: Zamiary Boskie są nieprzeniknione. Zobacz (*wskazuje ręką ku jezuitcie i janseniście, którzy po pojedynku odchodzą w najlepszej zgodzie*).

Zabiegiem niezwykle filmowym, a zarazem nasyconym złośliwą anty-teologiczną ironią, jest we fragmencie ostatniej sceny kontrapunktowe – w duchu niemal manifestu Eisensteina, Pudowkina i Aleksandrowa – rozegranie klasycznej i zazwyczaj banalnej frazy ujęcia/przeciwujęcia. Widzimy bowiem w kadrze twarz oponenta sądu, który akurat słyszemy wypowiedzany w ścieżce dźwiękowej. A że same sformułowania przeciwnych sądów brzmią niemal identycznie dla widza niebędącego w stanie w normalnym odbiorze za nimi nadażyć, zatracamy świadomość, kto i co mówi, i co w dyspacie jest stawką. Potwierdza te odczucia finał sceny: niemożność podążenia Jana za paradoksalną i na oko antynomiczną logiką wolności i łaski, oraz zaskakujące pogodzenie adwersarzy po pojedynku, który, wydawało się, prowadzony był na śmierć i życie.

Jak przytoczone sceny chyba obrazują, Buñuel wskazuje naprawdę istotne dylematy umysłu wątplącego i sceptycznego. Inna sprawa jednak, że przy swym trafianiu w sedno problemu religijności od strony intelektualnej, Buñuel jednocześnie chybia. Sam deklarując się jako ateista, jakby nie był w stanie zrozumieć fenomenu wiary, która naprawdę jest czymś innym niż tylko posłuszeństwem autorytetowi Kościoła: wbrew rozumowi, wbrew argumentom „zdrowego rozsądku”... Poprzez programowe usytuowanie owego fenomenu na płaszczyźnie jedynie dyskusywnej – i w dodatku w surrealistycznym sosie – reżyser sam pozbawił się z góry możliwości uchwycenia jego istoty.

Ale przy wszystkich tych zastrzeżeniach, *Mleczna Droga* jako film zmuszający widza do refleksji nad mocą i głębią jego własnej wiary (o ile, rzecz jasna, ją posiada) jest filmem – w sposób paradoksalny – głęboko religijnym³.

³ Tak też go odczytali lewicowi i antyklerykalni zwolennicy Buñuela, którzy poczuli się tym razem rozczarowani i wręcz głęboko dotknięci – jak np. Julio Cortázar, który uznał, iż „film jest sfinansowany przez Watykan”. Por. *Portret w ruchu. Rozmowy Maksy Auby z Buñuelem i o Buñuelu*, przeł. M. Oleksiewicz, T. Sobolewski, „Kino” 1991, nr 12, s. 16.

||| Indiany Jonesa lekcja religii

W filmie Stevena Spielberga *Indiana Jones i ostatnia krucjata* (*Indiana Jones and the Last Crusade*, 1989) tytułowy bohater poszukuje Świętego Graala. Skarb to niezwykły – wedle podania Święty Graal to kielich, którego sam Jezus używał podczas Ostatniej Wieczerzy i do którego po Ukrzyżowaniu Józef z Arymatei zebrał krew spływającą z przebitego boku Jezusa. Indiana Jones nie bardzo wierzy w istnienie Graala, traktując go jedynie jako symbol czy literacką legendę. Gdy jednak jego ojciec – filolog i pasjonat Graala – znika w tajemniczych okolicznościach w Wenecji, tropiąc zagadkę kielicha, Indiana, chcąc nie chcąc, wyrusza na wyprawę, w której poszukiwanie tego wielkiego skarbu jest zarazem poszukiwaniem ojca.

Indiana Jones to archeolog. Złoty krzyż z czasów konkwisty, dla którego odnalezienia poświęcił wiele czasu, energii i narażał się na rozliczne niebezpieczeństwa, był dlań jedynie zabytkiem z przeszłości. Należało go odzyskać z rąk chciwego kolekcjonera tylko po to, by umieścić go w muzeum. Sakralny wymiar tego przedmiotu w ogóle dlań nie istniał. Gdy Indiana odnajduje już ojca i razem podejmą trud dotarcia do Graala (a komplikuje to zadanie wyścig z dążącymi do tego samego celu nazistami) ojciec upomina go: „Szukanie Graala to nie archeologia”. Nie pierwsze to upomnienie bohatera – strażnik Graala, który w Wenecji usiłował bohatera zgładzić, zadaje mu pytanie: „Czego szukasz? Chwały swojej czy Boga?”. Gdy Indiana odpowiada mu: „Szukam ojca”, strażnik udziela mu swego błogosławieństwa.

Naziści i współpracujący z nimi chciwy kolekcjoner traktują Graala instrumentalnie: ponieważ daje on wieczne życie, chcą go zdobyć dla uzyskania nieśmiertelności i panowania nad światem. Graal jest dla nich narzędziem, magicznym przedmiotem, który warto posiadać.

Dostęp do ukrytego miejsca, w którym świętego skarbu strzeże wiekowy rycerz, bronią także trzy pułapki. Wydają się one nie do przejścia – zwłaszcza nazistom. Sami bezradni wobec wymogów, które dla zdobycia życia wiecznego stwarza Bóg, chcą, by drogę do Graala utworowali im inni. Posyłają więc podległych im ludzi na pewną śmierć, a gdy kolejni „ochotnicy” giną na pierwszej przeszkodzie, którą starodawne inskrypcje nazywają „Oddechem Boga”, wpadają na szatański pomysł, by zmusić do wyruszenia w niebezpieczną drogę Indianę Jonesa: śmiertelnie ranią jego ojca. Wiedząc, że rychłą śmierć ojca może powstrzymać tylko woda z zyciodajnego kielicha Graala, Indiana podejmuje ryzyko.

Siłą, która prowadzi bohatera, jest nie pragnienie zdobycia skarbu, ale bezinteresowne poświęcenie w imię miłości. Spielberg montuje na przemian obrazy Indiany przed każdą kolejną przeszkodą, i rannego ojca, który swą intensywną myślą, a właściwie modlitwą, wspomaga duchowo i intelektualnie syna, naprowadzając go na właściwe rozwiązanie i strzegąc od błędu. Synowska miłość prowadząca bohatera i chroniąca go miłość ojca wspomagają się wzajemnie, a Spielberg montażem znakomicie to wyraża.

Indiana zwycięsko pokonuje pierwszą przeszkodę – „Oddech Boga”. Miejsce to przejdzie tylko „ten, kto ukorzy się przed Panem”. Widząc pozbawione głów torsy „ochotników”, których posłali przed sobą naziści, i wspomagany duchowo przez ojca, Indiana pada na kolana; gigantyczne ostrze przelatuje ze świstem nad jego głową i śmiercionośny mechanizm zostaje zablokowany. Pierwszym stopniem do zdobycia życia wiecznego okazała się pokora.

Drugą przeszkodą, którą należy pokonać, jest „Imię Boga”. Bezpiecznie przejdzie ją tylko ten, kto owo imię poznał. Pola z literami tworzącymi Imię Boga – JAHWE, po których można przejść do Graala, ukryte są wśród podobnych pól oznaczonych innymi literami (gdy stąpnąć na te drugie, wpada się w otchłań). Indiana, mimo początkowego potknięcia, i tę próbę przechodzi zwycięsko. Potrzebna do jej przejścia okazała się wiedza, a może raczej – mądrość.

Trzecia przeszkoda wydaje się nie do przebycia – sanktuarium Graala znajduje się na przeciwległym brzegu szerokiego kanionu o niezmiernej głębokości. „Ścieżkę Boga” pokona tylko ten, kto „skoczy z głowy lwa”, albo, innymi słowy, zrobi krok w przepaść. Wymaga to bezgranicznego zaufania Bogu. Indiana desperacko staje na brzegu przepaści, robi krok w próżnię – i... natrafia stopami na niewidoczny z miejsca, w którym stał, leżący nieco niżej kamienny stopień. Okazuje się on uruchamiać mechanizm przerzucanego nad przepaścią kanionu mostu, po którym można dojść do Graala. Trzecią przeszkodę pokonać można było tylko dzięki – na pozór nierozumnej, wręcz prawdziwie wariackiej – ufności...

Życiodajny Graal ukryty jest wśród wielu innych kielichów. To kolejna obrona świętości przed tymi, którzy nie pojmują jej sensu duchowego i nie są jej godni. Chciwy kolekcjoner, któremu Indiana uutorował drogę do sanktuarium, z podszeptu Elsy Schneider wybiera źle – i zamiast życia wiecznego zyskuje gwałtowną i okropną śmierć. Elsa, urodziwa nazistka, przez którą Indiana o mało nie gubi siebie i ojca (uosabia ona diaboliczny urok zła) jest jako archeolog na tyle kompetentna, by Graala rozpoznać. Jednak nie rozumie ona, że Graala nie można posiadać jak

wszelkich innych rzeczy – i to staje się przyczyną jej zguby. Indiana, który dzięki mądrości trafnie rozpoznał Graala, a dzięki miłości uratował ojca wodą podaną z życiodajnego kielicha, sam o mało nie ginie jak Elsa, w czeluściach otchłani, gdy, zapominając o wymiarze duchowym kielicha, dostreże w nim nagle jedynie gwałtownie pożądaną skarb... Z opresji wybawia go ojciec, odpłacając za uprzednie synowskie poświęcenie. Znalezienie Graala okazało się dla Jonesów odnalezieniem, zagubionej przed laty, wzajemnej ojcowsko-synowskiej miłości.

Indiana Jones i ostatnia krucjata jest z pewnością najlepszym ogniwem tetralogii Spielberga o dzielnym archeologu. Siła tego filmu tkwi bowiem nie tylko w znakomitym tempie, nieoczekiwanych zwrotach fabularnych i widowiskowych efektach specjalnych (te walory znamionują i pozostałe trzy filmy cyklu), ale przede wszystkim w symbolicznej wymowie anegdoty. Finał, a zwłaszcza sekwencja, w której Indiana pokonuje trzy pułapki, wspaniale unaocznia, jaka rolę odgrywają pokora, mądrość i ufność Bogu w dążeniu do życia wiecznego – oczywiście, jeżeli mają one oparcie w bezinteresownej miłości. A widowiskowa atrakcyjność filmu Spielberga sprawia, że dla młodego odbiorcy może być on skuteczniejszym przekąźnikiem doniosłych religijnych i moralnie sensów niż niejedna szkolna katecheza.

* * *

Powyższa próba zaprezentowania jako w istotny sposób religijnych filmów, które na pierwszy rzut oka można by uznać za po prostu nie-religijne, a nawet anty-religijne (jak np. *Mleczną Drogę* Buñuela), wiąże się z moim przekonaniem o intersubiektywnej dostępności, a tym samym – weryfikowalności danych tekstualnych. Nie są te więc moje odczytania – tak mi się przynajmniej wydaje – jakimś nadwartościowaniem czy nadinterpretacją utworów. Chodziło mi po prostu o zaprezentowanie, iż w utworach, do których nikt nie dołącza etykietki „religijne”, można nieoczekiwanie znaleźć religijnego ducha i religijny ogląd świata. Inna sprawa, że anteny odbiorcze na wychwytywanie tego ducha i tych wartości w tekstach muszą być permanentnie nastawione.

Dobrosław Bagiński
Katolicki Uniwersytet Lubelski

**Sztuka - przeczcucie sensu.
Upodmiotowienie treści
religijnych inicjowane
przez sztukę**

Pojęcie sztuki w dzisiejszym rozumieniu ma odrodzeniowy rodowód. Wyraża ono, przede wszystkim, ideę poszukiwania nieodkrytych jeszcze wymiarów świata i stanów ducha. Temu w zasadzie poświęca się artysta, a spełnia się w wytwarzaniu przedmiotów o szczególnej naturze. W tym sensie nowożytność dała sztuce nowe życie. Odkrywanie stanęło na czele i stało się priorytetem wiodącym za sobą wszystkie dawne powinności, które nie chciały zrezygnować z przynależności do artystycznej rodziny. Nadal więc używano pojęcia sztuka na określenie pewnego specyficznego wymiaru przedmiotów, które obok funkcji użytecznych, były przekazywanymi sformułowanymi już treściami, lub ideami. Przedmiotom tym nadawano cechy wizualne, pozwalające manifestować się jako znaczące. Z pewnością pierwotna magia, a potem religie wymagały tworzenia specyficznych mediów, pomocnych tak w przekazywaniu treści, jak i doświadczaniu świętości.

Sztuka sakralna, bo o niej będzie tu mowa, służy temu, aby przywoływać treści religijne w przestrzeniach świątyń. Nie każda sztuka religijna jest zarazem sakralna. Temat religijny może być obecny w malarstwie czy rzeźbie, podobnie jak w literaturze, filmie, plakacie itd. Nie pełni on w tych przypadkach roli kultowej i nie ma tej szczególnej mocy medium podtrzymującego akty modlitewne.

Sztuka sakralna służy temu, aby zwracając się do niewidzialnego i nieskończonego Boga, człowiek nie miał poczucia, że stoi wobec bezbrzeżnej pustki. Ludzka wyobraźnia domaga się jakiegoś konstruktu myślowego czy przedmiotowego, który uznaje za reprezentanta boskiego absolutu. W tym kontekście współczesne, laickie rozumienie sztuki całkowicie wyklucza ze swego pola taki byt jak sztuka sakralna, która za najwyższą wartość uznaje Boga, nie zaś siebie samą. Dzisiejsza sztuka, jeśli nawet angażuje się na rzecz innej wartości, to raczej: demaskuje, protestuje, agituje, apeluje, żąda, a czyni to z pozycji autorytetu

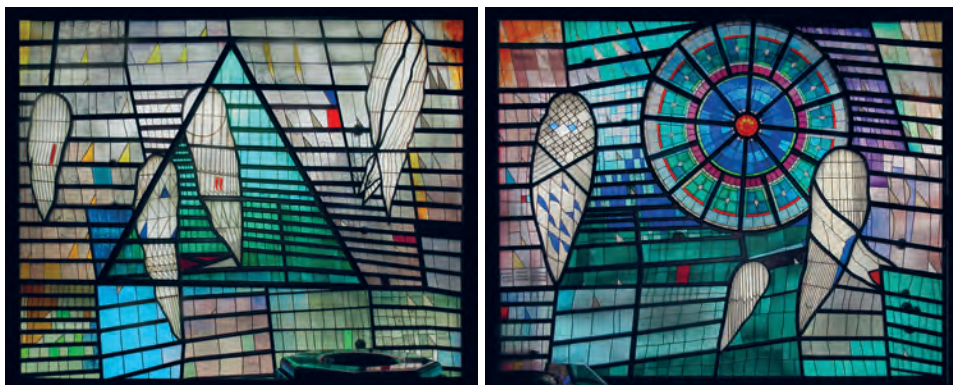
własnej aksjologii zwieńczonej bezwarunkową wolnością. Jej brak jest *śmiertelnym grzechem* twórcy, a dzieło – artystycznym bękartem. Sztuka służy tylko sztuce i bynajmniej nie jest to tautologia, ale akt samouwielbienia sztuki.

Sztuka sakralna także służy, ale nie sama sobie. Każda służba jest ze swej istoty ograniczeniem lub samoograniczeniem wolności. Może dlatego jest tak niemodna, co może zniechęcać wielu twórców. Gdy dodamy do tego, że oczekiwaniem instytucji kościelnych jest, by sztuka sakralna służyła tym instytucjom, to pole twórczości dramatycznie się kurczy. Napięcie pomiędzy sztuką i Kościołem zaczęło się od Soboru Trydenckiego, który ze sztuki uczynił oręż perswazji, a właściwie propagandy Kościoła katolickiego w konfrontacji z reformacją. W wieku XX to napięcie zanikło, kiedy obie strony, czyli sztuka i religia, ostatecznie odwróciły się do siebie plecami. Sztuka wzniosła na piedestał *Sztukę*, Kościół zaś oczekiwał „wyrobów sztukopodobnych”, wzorowanych na już istniejących, uznanych wytworach. Oczywiście, każda reguła ma jakieś wyjątki. Dlatego ze sztuki nie znikły zupełnie pytania egzystencjalne w duchu eschatologicznym. Także w Kościele odnaleźć można, wprawdzie sporadycznie, dyskretne uchYLENIE drzwi dla sztuki, czyli pewnej niewiadomej, jakiejś nowej ekspresji wiary.

Dla Kościoła artysta/sługa użyteczny to ten, który robi to, czego oczekuje mocodawca. Dobrze byłoby, gdyby decydenci potrafili sformułować zadanie dla swego sługi/artysty w kategoriach teologicznych. Niestety, taki przypadek nie jest mi znany. Wszystkie zamówienia na obiekty sakralne zawierają się pomiędzy kategoriami: wyposażenie – wystrój. Według mnie to jedna z przyczyn tego, że bardzo niewielu wybitnie utalentowanych, a zarazem wierzących artystów nie angażuje swego talentu w służbę Kościołowi. Doprowadziło to do niewyobrażalnego upadku jakości artystycznych we współczesnych świątyniach. Mogę wymienić kilku wybitnych polskich artystów, którzy mogliby, według mnie, wnieść w przestrzeń sakralne niezwykle wartości. Myślę, co zaproponowałiby np. Władysław Hasior, Stefan Gierowski czy Magdalena Abakanowicz. Jako pośredni dowód słuszności moich domniemań niech posłuży twórczość sakralna Jerzego Nowosielskiego, który z racji swego grekokatolickiego rodowodu i prawosławnego wyboru, znalazł przestrzeń wolności twórczej w ikonie. Po kilku latach od jego śmierci widzimy, że właśnie dzieła sakralne są szczytowym osiągnięciem jego talentu.

Jest w lubelskim kościele św. Andrzeja Boboli znacznych rozmiarów witraż, który wskutek mojej sugestii zaprojektował wybitny łódzki malarz profesor Stanisław Fijałkowski. To dzieło wyjątkowe w skali światowej. Kiedy w 1996 roku zapytałem profesora, czy podejmie się tego zadania, dał mi ciekawą odpowiedź: „Ja jestem szczerym i porządnym katolikiem, znam się nawet osobiście z trzema biskupami, ale żeby któremuś z nich przyszło do głowy, że Fijałkowski może coś zrobić do kościoła, tego nie mogę sobie wyobrazić. I dodał – pochwałę się pańską propozycją mojemu przyjacielowi Nowosielskiemu...”.

Profesor Fijałkowski nie dostał żadnych wytycznych i stworzył witraż, w którym przenikają się trzy fundamentalne dla człowieka wymiary: ziemski, kosmiczny i metafizyczny. Autor dał kościołowi znacznie więcej, niż mogliśmy się spodziewać. Miał prawo dać i dał więcej, niż mogli wyobrazić sobie kościelni zleceniodawcy. To więcej, to – sens.



Ryc. 1. Witraż projektu Stanisława Fijałkowskiego, wyk. Jerzy Kuta, fot. Dariusz Bagiński, kościół pw. św. Andrzeja Boboli, Lublin

||| Znaczenie i sens

Swoje wystąpienie zatytułowałem SZTUKA – PRZECZUCIE SENSU i tak też uważam – że jedyne, co w istocie daje sztuka, to właśnie jakiś impuls poruszający umysł i nakazujący pójście w głąb, w głąb siebie na spotkanie tego „czegoś” – SENSU. Czym on jest?

Wyjdźmy od klasycznego już, ale nadal użytecznego rozróżnienia, jakiego dokonał niemiecki logik i matematyk Gottlob Frege w pracy *Sens i znaczenie*. Frege odróżnił w polu semantycznym – jak byśmy dziś

powiedzieli – dwie jakości: *Bedeutung*, czyli znaczenie, oraz *Sinn*, czyli sens. Szczęśliwie dla nas język polski też odróżnia te dwa pojęcia. Może nie całkiem ostro, ale jednak potrafimy zauważać, że coś może mieć znaczenie, ale nie mieć sensu. Choćby takie wyrażenie: *niewidomy nauczyciel malarstwa*. To zdanie może mieć sens tylko wtedy, gdy mówimy o nauczycielu, który stracił wzrok. Podobnie jest z wyrażeniem – *głuchy Beethoven*. Trudniejsza jest sytuacja odwrotna. Czy coś, co nie ma znaczenia, może mieć sens? Frege dowodzi, że może tak być. Problem ten nie jest może opisany dogłębnie, ale wystarczająco jasno, jak na potrzeby naszych rozważań. Frege podaje taki przykład: „wyrażenie – »najdalsze od Ziemi ciało niebieskie«. Wyrażenie to ma sens, ale jest nader wątpliwe, czy ma też znaczenie”. I konkluduje: „Uchwyciwszy pewien sens, nie mamy jeszcze przez to gwarancji, że uchwyciliśmy jakieś znaczenie”. Czyli sens może niejako wyprzedzać znaczenie. Zdanie to można czytać tak: rzeczy nie do końca jasne, ich odbłaski, aspekty, fragmenty, wreszcie idee, gdy wchodzą w jakiś rodzaj korespondencji wzajemnej, tworzą zawiązki sensu, który niejako naprowadza nas na znaczenia. W tym ujęciu sens jest pewnego rodzaju przecuciem. Przecuciem ukierunkowującym poszukiwanie znaczeń.

Moje doświadczenia z praktyki artystycznej są dokładnie takie. Nigdy nie zakładam określonych, finalnych znaczeń, ale buduję formalną sieć niejasnych, fragmentarycznych pobudzeń do momentu, aż ta sieć zacznie wytwarzać energię, zacznie działać pod „wysokim napięciem”. Dopiero ta energia popycha nas ku znaczeniom. Te znaczenia nosimy już w sobie jako ślady minionych doświadczeń. Zaczynam sam sobie tłumaczyć to, co teraz czuję, próbuję nazywać przecuty sens. Myślę, że podobny proces myślowy zachodzi w umyśle odbiorcy dzieła sztuki. Jest to proces całkowicie autonomiczny i nierozsądne jest zakładanie, że powinien on biec po tropie myśli autora. Doświadczenia odbiorcy mają własną historię, inną niż historia autora dzieła.

Każde usłyszane zdanie ma jakieś znaczenie, lecz ma sens dopiero wtedy, gdy odkrywamy związek tego znaczenia z jakąś prawdą; tak jak ją czujemy. Pojęcie prawdy staje się więc nieodzowne w nadawaniu sensu tzw. jednostkom semantycznym. Każde wypowiedziane zdanie reprezentuje rzeczywistość na mocy uznania jego prawdziwości. Wydaje się więc, że w nadawaniu sensu niezbędna jest idea prawdy.

O tym, czy coś ma *sens* nie decyduje *znaczenie*. Sens nie pojawia się na poziomie semantycznym języka. Nawet nie na poziomie konotacyjnym. Sens jest gdzieś bardziej w nas, na poziomie spotkania naszych doznań zmysłowych z naszymi przekonaniem. To oznacza, że sens

zawiera w sobie istotny ładunek osobistych emocji, które dają człowiekowi poczucie rozpoznania, czy też ogarniania jakiejś sytuacji, jakiegoś problemu, a nawet uczucie panowania nad tym problemem czy sytuacją. Bezpiecznikiem jest prawda, nasza prawda – czyli to, w co wierzymy.

||| **Sztuka towarzysząca wierze**

Jak to wygląda w zetknięciu człowieka wierzącego ze sztuką sakralną w przestrzeni świątyni? Każdy, kto spotyka się ze sztuką, w jakiś własny sposób ją interpretuje, jakoś przeżywa. Rozumieć sztukę to nic innego jak nadawać jej sens. Dzieło sztuki jest jak brama do ogrodu. Możemy przez nią wejść, ale dalej spacerujemy własnym szlakiem. Ogród ma oczywiście swoje własne akcenty, swoją formę, ale każdy, kto do niego wchodzi, idzie własnym szlakiem i odkrywa jakiś własny ogród. Każda droga wywołuje właściwą sobie sekwencję doznań. Dlatego do ogrodu trzeba wejść, by na sobie sprawdzić jego energetyczną moc.

Panuje, niestety, dość powszechne i błędne przekonanie, że sztuki wizualne są tylko pismem obrazkowym, a zatem dzieła plastyczne należy rozczytywać, zamieniając formy wizualne na słowa. Są tacy ludzie, dla których sensowne obrazy to takie, które są przetłumaczalne na słowa. Takich ludzi określam jako *widzących słowami*. Bo czy mielibyśmy powód, aby marnować tyle energii ludzkiej i materii na stworzenie czegoś, co mogłoby być wypowiedziane lub zapisane słowami? Sztuka kreuje zjawiska nieprzetłumaczalne. Wyraża to, czego nie można wyrazić słowami. Jest więc sztuka komunikacją, której istotną treścią są doznania zmysłowe. Dam takie porównanie, nie ze sztuki, ale z życia. Usłyszeć własne imię to nie to samo, co usłyszeć szepc, w którym rozpoznajemy swoje imię. Sens jest w szepcie. Sens ważny, bo dotykający emocji, sens sprawczy, bo projektujący bezpośrednią reakcję, a często wiele zachowań w przyszłości. Podejście czysto językowe do komunikacji ujmuje ten subtelny mechanizm jako potencjał konotacyjny odbiorcy w stosunku do znaku językowego lub wizualnej jego reprezentacji. Jednak nie wszystko, co ten potencjał uruchamia, jest słowem. W większości aktów komunikacji obecne są doznania i sensy niesprowadzalne do kodów czysto językowych. One właśnie tworzą tę magię obrazów i dźwięków. Szczególnie intensywnie pojawiają się w dziełach sztuki, ale także na przykład w tworzeniu nastroju w kawiarniach lub w klimatach wideoklipów. Jedną z cech takich komunikatów jest ich niejasność. Niejasność zamierzona, a zarazem zagadkowa, wciągająca odbiorcę do gry znaczeń. Obraz,

film, spektakl teatralny, a nawet przyjęcie towarzyskie są niekompletną układanką, a wypełnienie pustych miejsc nigdy nie osiąga pełnej konkretyzacji. Odbiorca pozostaje ciągle w stanie napięcia emocjonalnego, które pobudza jego aktywny udział w zdarzeniach. Rola ta każe mu dokonywać wartościujących wyborów, co w konsekwencji prowadzi do krystalizacji własnych przekonań. Podkreślam – własnych przekonań. Także przekonań religijnych. Ten właśnie proces nazywam upodmiotowieniem treści religijnych w kontakcie ze sztuką. Treść, którą sam odkrywam, staje się moja, gdyż to ja przeczuję w niej jakiś sens. Swój sens.

Drugi stereotyp, jaki widzę, to przekonanie, że sztuka ma charakter sprawozdawczy. Gdyby tak było, sztuka nie byłaby zdolna do angażowania ludzkich emocji, nie zostawiałaby miejsca dla wyobraźni. Prawdziwe dzieła sztuki to są pytania lub zdania niezamknięte, niedokończone. W tym sensie nie ma różnicy pomiędzy sztuką dawną i współczesną. Niektórzy sądzą, że jeśli potrafili w dawnym obrazie zidentyfikować ukazane przedmioty czy postacie, to tym samym zrozumieli jego sens. Ale to jest tylko tak, jak zagłębienie do ogrodu przez dziurę w płocie. Widzimy, co się tam znajduje, ale nie mogąc być w nim, nie możemy go przeżyć i pojąć. Jednak wielu ludzi sądzi, że sztukę dawną rozumie, gdyż nauczyli się rozpoznawać jej składniki przedmiotowe. Rozpoznają nawet znaczenia, ale czy oznacza to, że ujmują je w jakiś sens?

Takie podejście nie jest z pewnością żadnym rozumieniem, gdyż odrzuca wszystko to, co nie jest jasne, co wymaga namysłu, co wymaga dotarcia do ukrytych za przedstawieniem symboli, metafor, analogii, alegorii itd. Klucze do tego wymiaru sztuka dawna skrywa jeszcze głębiej: w jej historycznym kontekście, w konwencji obrazowania, w zapomnianej ikonografii i symbolice. Jak niewielu z nas potrafi się przez to wszystko przebić, by dotrzeć do głębi. To, co różni nasz stosunek do sztuki dawnej i współczesnej to oswojenie form, przyzwyczajenie.

Kiedy przyszlismy na świat, zastalismy na nim określone formy, np. kościoły czy religijne obrazy w konwencji rafaelowskiej, na które patrzyliśmy tak, jakby istniały zawsze. Równie wieczny wydają się być gotyk i barok, gdyż były przed nami, czyli zawsze. W tym sensie dawna sztuka jest oswojona, bo zastana, zaś współczesna wydaje się obca. Bo oto na naszych oczach rodzą się formy inne, czasem dziwne, nie wiadomo, czy legalne. Jak coś, co powstaje dziś, ośmiela się głosić prawdę wieczną? Jakiż autorytet za tym stoi? Za dawną sztuką stoi dostojna tradycja, nawet wtedy, gdy jest to sztuka bardzo niskiego lotu. Jak wielką fabrykę kiczu stworzył barok! Ile tam groteskowego patosu, ile fałszu, ile złudzenia i pozorów. A jednak jest barok akceptowany jako wzorcowy styl Kościoła

katolickiego. Robi wrażenie i ma moc tradycji. Druga istotna różnica pomiędzy sztuką dawną i współczesną polega na tym, że wobec sztuki dawnej nie możemy formułować własnych żądań, czy choćby oczekiwań, gdyż nie mogą być spełnione. Ta sztuka do nas się nie dostosuje. Wobec sztuki współczesnej chętnie wysuwa się żądania, uważając, że powinna się do nas stosować, czyli być na tyle podobna do sztuki, jaką znamy, aby nie sprawiać nam kłopotu.

Brałem swego czasu udział w konkursie na projekt Drogi Krzyżowej w formie tzw. kalwarii na górze chełmskiej. Poniosłem całkowitą porażkę. Na trzynastcie przedstawionych projektów, mój był jedynym, który nie miał narracyjnej struktury komiksu, nie miał charakteru sprawozdawczego. Oto kilka obrazów z tego projektu.





Ryc. 2. Wyrok – Brzemień – Matka – II Upadek – Lament – Obnażenie – Boleść – Grób
Fragment Drogi Krzyżowej autorstwa Dariusza Bagińskiego przygotowanej na konkurs
na projekt Drogi Krzyżowej na górze chełmskiej

Tych kilka zdjęć lepiej obrazuje, jakiego przekazu poszukuję, aby widz, a zarazem uczestnik pasywnego nabożeństwa, pojmował, że męka Chrystusa jest czymś, co trwa nadal i jest ciągłym odkupowaniem każdego z nas. Mnie, Ciebie, Was. Nasze odkupienie nie jest kredytem udzielonym nam 2000 lat temu. Ofiarę zbawczą Jezus składa za Ciebie i dla Ciebie. I pamiętaj, że składa ją na twoich oczach, przy twoim aktywnym lub biernym udziale. W niemal każdym swym zachowaniu jesteś po Jego stronie lub po stronie tych, którzy Go dręczą lub uśmiercają, albo też jesteś gdzieś bardzo daleko, na wiecznym urlopie od odpowiedzialności. Droga

Krzyżowa to nie historyczny korowód, ale doświadczenie teraźniejsze połączone w nadprzyrodzony, zbawczy sposób z Chrystusową drogą na Kalwarię.

* * *

Proponowane przeze mnie rozwiązanie chełmskiej kalwarii akcentuje przede wszystkim wymiar teologiczny męki i śmierci Chrystusa. Zaś jako zamierzenie artystyczne propozycja ta opiera się na kilku kodach współczesnego języka sztuki. Starałem się, aby funkcja referencyjna tworzonych znaków była uchwytana tylko w jakimś szczególe, detalu zapamiętanym z tradycji ikonograficznej. Stąd wyrazistość takich form jak: dzidy, miednica, leżący krzyż, narzędzia męki, całun. Są one nie tyle rzeźbami, co obiektami, a więc odczytujemy je na poziomie semantycznym, a nie estetycznym. Nie ma tu jednak wszystkich składników realnej sytuacji; przy dzidach nie ma żołnierzy, nie ma Piłata, Szymona, Weroniki. To my jesteśmy każdą z tych osób. Nie możemy powiedzieć – to tzw. ONI. To też jestem ja.

Wracam teraz do rozważań nad sensem i pozwolę sobie powtórzyć cztery zdania wypowiedziane wcześniej, w drugim segmencie tekstu. Osadźmy je teraz w kontekście religijnym i artystycznym, a przekonamy się, że przeżycie religijne jest przecuciem sensu przed znaczeniem.

[...] sens może niejako wyprzedzać znaczenie. Zdanie to można czytać tak: rzeczy nie do końca jasne, ich odblaski, aspekty, fragmenty, wreszcie idee, gdy wchodzą w jakiś rodzaj korespondencji wzajemnej tworzą zawiązki sensu, który niejako naprowadza nas na znaczenia. W tym ujęciu sens jest pewnego rodzaju przecuciem. Przecuciem ukierunkowującym poszukiwanie znaczeń.

Mój projekt Drogi Krzyżowej nie przywołuje gotowych znaczeń, ale przez koincydencję i korespondencję szcątkowych rekwizytów – składników rzeczywistej drogi samego Jezusa, daje naszej wyobraźni dostęp do sensu dramatu Golgoty, który w umysłach uczestników osiąga konkretyzację znaczeń.

Taka konstrukcja przekazu bliższa jest formie instalacji niż klasycznej rzeźbie. Instalacja funkcjonuje nie tyle jako monument, co jako zbiór dyspozycji zarówno treściowych, jak i emocjonalnych, które aktywizują widza, czyniąc go częścią kompozycji. Instalacja bez widza-uczestnika, jest tylko składem rekwizytów. Instalacja jest więc sytuacją potencjalną, a nie domkniętą formą.

My dziś na wydarzenie Golgoty patrzymy z perspektywy chrześcijańskiej. Patrzymy poprzez zmartwychwstanie Jezusa. Jest to perspektywa zasadniczo inna od tej, jaką mieli uczestnicy i świadkowie Jego śmierci. Wtedy nikt nie spodziewał się, nie wyobrażał sobie, że Jezus powstanie z martwych. Piątek był dniem sądu, męki i egzekucji. Nikt nie wiedział, co nastąpi później, tak jak i my nie wiemy, co będzie jutro. Rozważając poszczególne stacje Drogi Krzyżowej, musimy przyjmować także perspektywę Piłata, kapłanów, Maryi, uczniów i tych, którzy wołali „hosanna” w Niedzielę Palmową, a „ukrzyżuj” w piątek. Bo My – Nimi właśnie jesteśmy, świadkami piątku. I nie wiemy, co będzie z nami jutro, ale możemy mieć nadzieję, że nadejdzie też nasza Niedziela.

ks. Rafał Leśniczak*
Uniwersytet Kardynała Stefana
Wyszyńskiego w Warszawie

**Strategie zarządzania
procesami komunikowania
instytucjonalnego
VIII edycji Festiwalu
Katolickiej Nauki
Społecznej w Weronie**

|| Idea Festiwalu. Komunikowanie instytucjonalne

Katolicka nauka społeczna (KNS) stanowi obszar spotkania wielu dyscyplin naukowych, m.in. teologii moralnej, socjologii, nauk o polityce, ekonomii. Kościół formułuje swój głos w debacie publicznej, odnosząc się choćby do znanych i podstawowych zasad życia społecznego, jak zasada solidarności, pomocniczości czy dobra wspólnego. Wolfgang Ockenfels zauważa, że zasadnicze orientacje normatywnych treści katolickiej nauki społecznej są możliwe do przyjęcia przez rozum ludzki¹. Katolicka nauka społeczna stanowi bowiem „próbę prezentacji wartości i zasad, które nie tylko zostały objawione wierze, ale które są możliwe do przyjęcia przez rozum”². Dlatego też nauczanie Kościoła w obszarze życia społecznego obejmuje takie zagadnienia jak: prawa człowieka, pozytywne wartości pokojowe, zasady społeczne, solidarność, pomocniczość, dobro wspólne³. Katolicy, m.in. poprzez zaangażowanie w stowarzyszeniach katolickich, dokonują ważnej próby przejścia od teorii do *praxis*, od nauczania do wdrażania w życie zasad KNS. Jest to doniosłe świadectwo, ponieważ może pomóc przezwyciężyć stereotyp o tym, że życie i rzeczywistość

* <https://orcid.org/0000-0003-0099-4327>

¹ W. Ockenfels, *Zarys katolickiej nauki społecznej. Wprowadzenie*, tłum. A. Dylus, Warszawa 2008, s. 32.

² Tamże.

³ T. Nakielski, *Zasady życia społecznego według katolickiej nauki społecznej*, „Forum Politologiczne” 2012, nr 14, s. 257–274.

polityczna dosyć daleko odbiegają od ideału deklaratywnego, zaś praktyka najczęściej „odstaje” od teorii⁴.

Jedną z ważnych inicjatyw potwierdzających troskę Kościoła, zarówno laikatu, jak i duchownych, o to, aby nauka społeczna Kościoła była żywo obecna w otaczającym świecie, jest Festiwal Katolickiej Nauki Społecznej. Wydarzenie to, organizowane od 2011 roku rokrocznie w Weronie przez Fundację *Segni Nuovi*, ma na celu rozszerzanie horyzontów poznawczych w zakresie nauki społecznej Kościoła⁵. Impreza gromadzi około 5 tys. uczestników, biorą w niej udział ludzie młodzi, uczniowie szkół średnich, studenci, naukowcy, przedstawiciele świata biznesu. Festiwal jest wyrazem interesowania się Kościoła życiem społecznym oraz dowodzi, że Kościół ma również liczący się głos w dyskursie publicznym i zajmuje czytelne stanowisko wobec problemów społecznych⁶. W dniach 22–25 listopada 2018 roku w Weronie odbyła się VIII edycja Festiwalu KNS, którego ideą przewodnią był temat: *Il rischio della libertà (Ryzyko wolności)*⁷.

Niniejszy tekst jest próbą oceny strategii zarządzania komunikowaniem instytucjonalnym tejże edycji festiwalu. Wykorzystano metodę analizy i syntezy. W zamyśle autora artykuł może stanowić wstęp do obszerniejszego studium dotyczącego wizerunku Festiwalu KNS.

Richard Dolphin twierdzi, że komunikowanie instytucjonalne jest procesem, który tłumaczy tożsamość na wizerunek⁸. A zatem jego celem jest takie działanie, aby pomiędzy tożsamością a wizerunkiem można było postawić znak równości⁹. Komunikowanie instytucjonalne

⁴ A. Zadroga, *Podatki z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 2013, nr 1, s. 164.

⁵ *Festival della Dottrina Sociale*, <http://www.segninuovi.org/festival.php> [dostęp 19.05.2019].

⁶ A. Stanciaszek, *KNS ewangelizacją życia społecznego (rozm. z ks. prof. S. Skoblem)*, „E-civitas.pl” 2017, nr 10, s. 6–7, http://e-civitas.pl/wp-content/uploads/2017/10/Na-E-civitas_pazdziernik.pdf [dostęp 19.05.2019].

⁷ *Il rischio della libertà*, <https://www.dottrinasociale.it/festival/edizioni> [dostęp 19.05.2019].

⁸ R. Dolphin, *The Fundamentals of Corporate Communication*, London 2000, s. 42–44; R. Dolphin, *Corporate reputation – a value creating strategy. Corporate Governance*, „The International Journal of Business in Society” 2004, no. 4.3, s. 77–92.

⁹ J.M. Mora, *Strategic management of communication in the Church*, [w:] *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa: nuove sfide, nuove proposte. Atti del 5° Seminario professionale sugli uffici comunicazione della Chiesa*, eds. J.M. Mora, D. Contreras, M. Caroggio, Roma 2007, s. 36; S. Sandhu, *Strategic communication: An institutional perspective*, „International Journal of Strategic Communication” 2009, no. 3.2, s. 72–92; J.C. Lammers, *How institutions communicate: Institutional messages, institutional*

jest procesem realizującym się w czasie i przestrzeni. Wielu teoretyków wskazuje istotne elementy strategii zarządzania procesami komunikowania instytucjonalnego, które pozwalają ocenić stan organizacji w perspektywie komunikologicznej. Należą do nich m.in.: zgodność z deklarowaną tożsamością instytucji, stopień urzeczywistnienia tożsamości instytucji w życiu i kulturze, zdolność tworzenia dyskursu, podstawowe cechy nadawcy wyrażające się w procesach komunikowania (wiarygodność i relewancja przekazu), podejmowanie inicjatyw, czynny udział w projektach, troska o relacje wewnątrzinstytucjonalne¹⁰. Alberto Pastore i Maria Vernuccio odczytują komunikowanie instytucjonalne jako proces, którego etapem finalnym jest reputacja instytucji. Włoscy badacze wymieniają następujące etapy komunikowania instytucjonalnego: tożsamość przedsiębiorstwa (*corporate identity*), wizerunek przedsiębiorstwa (*corporate image*), oczekiwania interesariuszy (*expectations of stakeholders*), reputacja przedsiębiorstwa (*corporate reputation*)¹¹. Kwestia strategii zarządzania komunikacją jest zatem zagadnieniem złożonym, kompleksowym i jej skuteczność w dużej mierze uzależniona jest od kompatybilności poszczególnych etapów komunikowania¹².

|| Strategia zarządzania komunikowaniem instytucjonalnym VIII edycji Festiwalu KNS

Tożsamość instytucji

Znajomość własnej tożsamości stanowi pierwszy, podstawowy i konieczny krok w skutecznym komunikowaniu. Instytucja powinna zdobyć wiedzę dotyczącą własnego pochodzenia, historii, misji i cech charakterystycznych. Błędem byłoby traktowanie przez instytucję komunikowania instytucjonalnego w izolacji od kwestii tożsamości¹³.

logics, and organizational communication, „Management Communication Quarterly” 2011, no. 25.1, s. 154–182.

¹⁰ J.M. Mora, *Strategic management ...*, s. 35–53.

¹¹ A. Pastore, M. Vernuccio, *Impresa e comunicazione. Principi e strumenti per il management*, Adria 2008, s. 56.

¹² A. Waszkiewicz, *Wizerunek jako komunikowane znaczenie i atrybut organizacji*, „Studia Medioznawcze” 2011, nr 1(44), s. 98–108.

¹³ A. Strauss, *Mirrors and Masks: The Search for Identity*, London 2017; R. Boland, R. Tenkasi, *Perspective making and perspective taking in communities of knowing*, „Organization Science” 1995, no. 6.4, s. 350–372.

Festiwal KNS jest zintegrowanym projektem chrześcijańskiej formacji społecznej w zakresie doktryny społecznej Kościoła. Stanowi on przestrzeń dyskusji i refleksji środowisk reprezentujących świat pracy, osób zaangażowanych w sferze społecznej i publicznej odpowiedzialności. Festiwal służy realizacji dwóch podstawowych celów: zaangażowanie na rzecz promocji katolickiej koncepcji dobra wspólnego oraz promocję nauczania Kościoła, dotyczącą szerokiej optyki spojrzenia na ludzki humanizm¹⁴.

Twórcy projektu deklarują m.in. głębokie przekonanie, że wartości chrześcijańskie wskazują prawdę o człowieku oraz stanowią fundament dialogu społecznego; konieczność podjęcia odpowiedzialności za sprawy społeczne odczytywanej w duchu zobowiązania, z którego nie można zrezygnować, ponieważ wyraża istotę tożsamości chrześcijanina świeckiego. W opinii organizatorów Festiwalu KNS, zaangażowanie na rzecz realizacji celów imprezy może domagać się osobistych wyrzeczeń oraz przyjęcia postawy braku jakiegokolwiek oczekiwania rekompensaty za poniesiony trud na rzecz celów projektu¹⁵.

Organizatorzy VIII edycji Festiwalu KNS, koncentrując uwagę odbiorców na kwestii współczesnych zagrożeń wolności, zwrócili uwagę na jej chrześcijańskie punkty odniesienia – na ścisłą relację wolności i godności ludzkiej, na kwestię stereotypizacji. Uwzględniono przykłady współczesnych sytuacji, w których jest zagrożona ludzka wolność, m.in. poprzez niesprawiedliwość społeczną, wojny i dyskryminację¹⁶.

Sylwetki prelegentów oraz ich referaty jednoznacznie potwierdzały chrześcijański sposób patrzenia na kwestie zagrożeń wolności, zgodny z doktryną społeczną Kościoła. Papież Franciszek skierował specjalne przesłanie do uczestników festiwalu, które w pierwszym dniu obrad (22.11.2018) zostało zaprezentowane na sali plenarnej¹⁷. Oprócz apostołskiego słowa biskupa Rzymu, katolicki charakter festiwalu potwierdzili czynnym udziałem w festiwalu m.in.: Giuseppe Zenti, bp Werony, Gjergj Meta, bp Rrëshen, bp Stefano Russo, sekretarz Konferencji Episkopatu

¹⁴ *Il progetto. Essere lievito nella società*, <https://www.dottrinasociale.it/chi-siamo/il-progetto> [dostęp 19.05.2019].

¹⁵ „Passione per la causa cattolica e passione per la promozione del bene comune: con questa espressione – oggi certamente non di moda, anzi in qualche modo sospettata, e però permanentemente provocante – è da intendere l'intreccio dei seguenti elementi: la convinzione profonda che i valori cristiani, quali presentati dalla Dottrina Sociale della Chiesa cattolica, identificano la *verità dell'uomo* e il tessuto etico fondante la società tra gli uomini [...]" (*Il progetto...*).

¹⁶ *Il rischio...*

¹⁷ *Il messaggio di Papa Francesco per l'VIII Festival della Dottrina Sociale*, <https://www.youtube.com/watch?v=IHK5WenJLY8> [dostęp 19.05.2019].

Włoch, czy też Mario Toso, bp diecezji Fænza-Modigliana¹⁸. Współorganizatorami festiwalu były również organizacje o profilu katolickim, np. Fondazione G. Toniolo, Fondazione Cattolica Assicurazioni, Unione Cristiana Imprenditori Dirigenti¹⁹. Należy zauważyć, że w poszczególnych kwestiach programu festiwalu potwierdzano, że KNS jako swoisty kontekst debaty jest najistotniejszym punktem odniesienia w podejmowanych dyskusjach z różnych dyscyplin naukowych (ekonomii, politologii, socjologii, teologii).

Stopień urzeczywistniania tożsamości instytucji w życiu i kulturze

Tożsamość instytucji nie może pozostać martwą formułą, jedynie „na papierze”, nie można jej zatem pojmować jako wyłącznie stanu deklaratywnego wyrażonego w formie spisu pryncypiów danej instytucji. Tożsamość powinna niejako wyciskać swoje piętno w życiu i we wszelkich przedsięwzięciach kształtujących kulturę instytucji²⁰. Powinna być ona przeżywana i komunikowana w życiu i kulturze. Chodzi zatem o postawę koherencji, zbieżności, równowagi między deklaratywnością i jej urzeczywistnianiem²¹.

O VIII edycji Festiwalu KNS w Weronie można powiedzieć, że połączyła poziom deklaratywności i urzeczywistnienia. Wydarzenie to stało się okazją do prezentacji praktycznych sposobów wdrażania doktryny społecznej Kościoła w życiu, do których należą prezentacja działalności (np. w formie banerów, stoisk, wystaw, publikacji) wielu przedsiębiorców i firm komercyjnych, które wdrażają zasady KNS, także *non profit* (*senza scopo di lucro*), np. GRAFISER. Industrie grafiche, Iccrea Banca,

¹⁸ Al via l'ottava edizione del Festival della Dottrina Sociale della Chiesa "IL RISCHIO DELLA LIBERTA'" il tema al centro delle quattro giornate, https://www.dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/1_CS_LANCIO_FDSC_2018.pdf [dostęp 19.05.2019]; Al via l'ottavo Festival della Dottrina Sociale della Chiesa: il video messaggio di Papa Francesco apre la serata inaugurale, https://www.dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/1c_Generale_FDSC_2018_POST_CONFERENZA.pdf [dostęp 19.05.2019].

¹⁹ Il rischio...

²⁰ J.M. Mora, *Strategic management...*, s. 38.

²¹ L. Dobusch, D. Schoeneborn, *Fluidity, identity, and organizationality: The communicative constitution of Anonymus*, „Journal of Management Studies” 2015, no. 52.8, s. 1005–1035; L. Holck, S.L. Muhr, F. Villesèche, *Identity, diversity and diversity management: On theoretical connections, assumptions and implications for practice*, „Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal” 2016, no. 35.1, s. 48–64.

Cooperativa Sociale Cercate O.N.L.U.S, Coldiretti, Pomi, Ferrarini, Ave Sani²², czy też tygodniowe kursy formacji permanentnej dla dzieci, młodzieży, dorosłych oraz ludzi nauki, odbywające się rokrocznie w Sfruz we włoskim Trydencie²³.

Wymiar formacyjny urzeczywistnia ponadto Scuola per l'alta dirigenza in Dottrina Sociale della Chiesa, w której prace zaangażowani są m.in. Marco Vitale (Fondo Italiano d'Investimento delle Piccole e Medie Imprese), Paolo Bedoni (Cattolica Assicurazioni), Paolo del Debio (Mediaset), Claudio Gentili (Rivista La Società), Sergio Gatti (dyrektor Generale Federcasse), Alessandro Nitti (Imprenditore Sociale)²⁴. Należy zauważyć, że VIII edycji Festiwalu KNS w Weronie towarzyszy całoroczna praca szkoły formacji dla przedsiębiorców, menedżerów i odpowiedzialnych za strategię oraz projekty na rzecz dobra wspólnego (Scuola di formazione per l'alta dirigenza in dottrina sociale della Chiesa. Ottava edizione 2018/2019), której ważnym celem jest skonfrontowanie teorii dotyczącej KNS ze świadectwami osób zaangażowanych w realizację w praktyce postulatów doktryny społecznej Kościoła²⁵. Inicjatywa ta podejmowana jest zasadniczo przez świeckich; jej sekretarzem jest Tiziana Massaroni, do komitetu organizacyjnego należą natomiast Vincenzo Antonelli, Francesco De Meo, Andrea Gumina, Cinzia Rossi²⁶. Fakt podjęcia przez laikat odpowiedzialności za wdrażanie w życie KNS powinno się także odczytywać jako urzeczywistnianie posoborowej wizji Kościoła, polegającej na „swoistym” odklerykalizowaniu instytucji eklezjalnej i ukazaniu zadań w Kościele, do których wezwani są świeccy²⁷.

²² *Il rischio...*

²³ *Attività estive*, <https://www.dottrinasociale.it/proposta-formativa/gruppi/attivita-estive> [dostęp 19.05.2019]; *Fondazione Segni nuovi. Investire in formazione. Programma estate 2019*, https://www.dottrinasociale.it/images/proposta_formativa/Programma_estate_2019.pdf [dostęp 19.05.2019].

²⁴ *Scuola per l'alta dirigenza in Dottrina Sociale della Chiesa*, <https://www.dottrinasociale.it/proposta-formativa/scuola/presentazione> [dostęp 19.05.2019]; *Comitato Scientifico e Relatori Scuola di Formazione*, <https://www.dottrinasociale.it/proposta-formativa/scuola/comitato-scientifico-e-relatori> [dostęp 19.05.2019].

²⁵ *Scuola di formazione per l'alta dirigenza in dottrina sociale della Chiesa. Ottava edizione 2018/2019*, https://www.dottrinasociale.it/images/scuola/programmi/Scuola_DSC-8a_edizione_2018-2019_revB.pdf [dostęp 19.05.2019].

²⁶ Tamże.

²⁷ R. Biel, *Das Rahnersche Postulat der Entklerikalisierung der Kirche und seine Theologie der Laien*, „Roczniki Teologiczne” 2017, nr 6(62), s. 21–32.

Zdolność tworzenia dyskursu

Proces przejścia od teorii do *praxis*, w związku z implementacją doktryny społecznej Kościoła, domaga się właściwego sposobu wyrażenia własnej tożsamości i zdolności zakomunikowania innym tego, co ważne i relewantne, na sposób zrozumiały, z wykorzystaniem właściwych słów i sposobów argumentacji. Chodzi zatem o zdobycie i właściwe użycie kompetencji komunikacyjnej przez osobę zaangażowaną w proces komunikowania instytucjonalnego, ale również o sposób recepcji przekazu przez odbiorcę²⁸. Dla dokładnego określenia kompetencji komunikacyjnych warunkiem koniecznym byłoby przeprowadzenie badań ankietowych, w których do zmiennych zależnych należałoby włączyć m.in. staż i regularność korzystania z mediów tradycyjnych i nowych mediów, sposób wykorzystania narzędzi i sprzętu elektronicznego, poziom krytycznej oceny informacji, zasadność i adekwatność źródeł w poszukiwaniu informacji, zdolność rozpoznania wiarygodności informacji, zdolność rozróżniania między opinią a faktem²⁹.

Wiarygodność i relewancja jako cechy dobrego nadawcy przekazu

Odbiorca może zaakceptować komunikat nadany przez instytucję jedynie wówczas, kiedy nadająca go organizacja lub osoba są wiarygodne. Wiarygodność bazuje na prawdomówności i integralności moralnej osoby. Kłamstwa instytucji lub same podejrzenia o przyjęcie przez instytucję postawy ukrywania prawdy udaremniają skuteczność procesów komunikowania instytucjonalnego³⁰. Ważną rolę budowania wiarygodności instytucji w oczach opinii publicznej odgrywają tacy pośrednicy jak:

²⁸ J. Bielecka-Prus, *Problem kontekstu w teoriach komunikowania społecznego*, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 1, s. 19–37; E. Malinowska, *Dyskurs instytucjonalny w Polsce – dobre i złe praktyki komunikacyjne*, „Res Rhetorica” 2016, nr 3(3), s. 33–43.

²⁹ Por. P. Siudai in., *Dzieci Sieci 2.0. Kompetencje komunikacyjne młodych*, Gdańsk 2013.

³⁰ J.M. Mora, *Strategic management...*, s. 40; M. Czajkowska, *Kultura organizacyjna oparta na zaufaniu*, [w:] *Metody zarządzania kulturą organizacyjną*, red. Ł. Sułkowski, C. Sikorski, Warszawa 2014, s. 204–232; M. Czajkowska, *Zaufanie w organizacji – filozoficzny zarys podstaw zagadnienia*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Oeconomica” 2010, nr 234, s. 409–420.

dziennikarze, eksperci, niezależni obserwatorzy³¹. Relewanca wyraża się w podjęciu tematów relewantnych, czegoś, co jest ważne i interesujące dla odbiorców. W kontekście dychotomii *locutio – illuminatio* opisujących dwie możliwe drogi komunikowania, autorstwa Josepha Piepera, relewanca odnosi się do *illuminatio*, czyli do czegoś, co rzuca nowe światło na analizowane kwestie i pomaga odbiorcom zrozumieć rzeczywistość w nowy sposób³².

VIII edycja Festiwalu KNS stała się tematem agendy medialnej we Włoszech. Agencje prasowe oraz reprezentanci mediów, zarówno katolickich, jak i świeckich, nie pominęli w swoich relacjach teoretycznego namysłu uczestników festiwalu w Weronie nad doktryną społeczną Kościoła oraz jej praktycznymi konsekwencjami³³.

Eksperti reprezentujący dyscypliny teologii, ekonomii, socjologii czy politologii uczestniczyli czynnie w werońskim wydarzeniu. To dowodzi interdyscyplinarnego spojrzenia na sprawy KNS i troski organizatorów o kompetentny głos w namyśle teoretycznym i praktycznym. Organizatorzy zadbali o to, aby wydarzenie to było dokładnie relacjonowane na stronie internetowej festiwalu³⁴. Zostało powołane także biuro prasowe festiwalu, zaś w specjalnej zakładce internetowej wskazano dane osób odpowiedzialnych za kontakty z mediami³⁵.

W kontekście VIII edycji Festiwalu KNS można mówić o relewancji, ponieważ wydarzenie to rzuciło nowe światło na problem zagrożeń wolności w kontekście doktryny społecznej Kościoła. Na dowód tego,

³¹ M. Szyszka, *Kształtowanie wizerunku instytucji pomocy społecznej w mediach*, Warszawa 2012, s. 91–144.

³² J. Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid 1980, s. 132 (cyt. za: J.M. Mora, *Strategic management...*, s. 41).

³³ *Festival dottrina sociale: Verona, il 22 novembre il rischio della libertà nelle parole di p. Ramzi Sidawi (Terra Santa) e mons. Gjergi Meta (Albania)*, <https://www.agensir.it/quotidiano/2018/11/14/festival-dottrina-sociale-verona-il-22-novembre-il-rischio-della-liberta-nelle-parole-di-p-ramzi-sidawi-terra-santa-e-mons-gjergi-meta-albania/> [dostęp 19.05.2019]; *Verona, le parole del Papa aprono l'ottava edizione del Festival della Dottrina sociale*, <https://www.lastampa.it/2018/11/21/vaticaninsider/verona-le-parole-del-papa-aprono-lottava-edizione-del-festival-della-dottrina-sociale-wzDfQ3V4EUvQAFhrWe7Pgl/pagina.html> [dostęp 19.05.2019]; *La libertà al centro del Festival della Dottrina Sociale della Chiesa di Verona*, <http://www.veronasera.it/attualita/festival-dottrina-sociale-chiesa-verona-21-novembre-2018.html> [dostęp 19.05.2019].

³⁴ W zakładce „Cartella stampa 2018” można odnaleźć dokładny raport z poszczególnych etapów festiwalu: <https://www.dottrinasociale.it/festival/comunicati-stampa> [dostęp 19.05.2019].

³⁵ *Press – Comunicazione*, <https://www.dottrinasociale.it/festival/comunicati-stampa> [dostęp 19.05.2019].

warto wspomnieć wybrane tematy wygłoszonych referatów: prof. Rocca Pezzimentiego (Università Lumsa) – *La DSC tra magistero e pensiero*, prof. Daniele'a Ciravegny (Università Torino) – *Un nuovo modello di società e di economia a partire dalla DSC?*, czy też prof. Stanisława Skobla (UKSW) – *Scuola di libertà – Il 2° Festival della DSC a Varsavia*³⁶.

Zarządzanie informacją – zintegrowana komunikacja

Badacze komunikacji marketingowej wyróżniają dwa ważne rodzaje komunikowania instytucji: komunikowanie formalne i nieformalne. Te dwie grupy działań bywają łącznie nazywane komunikacją zintegrowaną (*integrated communication*), którą adaptuje się także w ocenie zarządzania procesów komunikacji organizacji obywatelskich, pozarządowych, *non profit*³⁷. Do cech komunikacji formalnej można zaliczyć następujące: odbywa się w zamkniętym okresie, ma określony budżet, wykonawca jest określony, jest działaniem akcyjnym. Z kolei komunikacja nieformalna odbywa się w sposób ciągły, nie ma określonego budżetu, wykonawca może nie być określony, jest często działaniem codziennym, nieakcyjnym³⁸.

W kontekście zarządzania informacją przez organizatorów VIII edycji Festiwalu KNS można stwierdzić wykorzystanie zarówno działań promocyjnych wydarzenia (komunikacja formalna), jak i różnych form komunikacji nieformalnej. Działania *public relations* obsługiwało biuro prasowe, którego koordynatorami byli Lucia Vesentini i Andrea Accordini³⁹. Na oficjalnej stronie internetowej festiwalu były dostępne szczegółowe komunikaty prasowe relacjonujące przebieg imprezy, uzupełnione o materiały wideo oraz fotografie⁴⁰. W promocji festiwalu od strony formalnej brali udział m.in. Paolo Bedoni (dyrektor Cattolica Assicurazioni), Adriano Vincenzi (koordynator Festiwalu KNS), Federico Sboarina (burmistrz Werony), przedsiębiorstwa Fondazione Segni Nuovi, Fondazione Cattolica

³⁶ VIII Festival DSC. *Il rischio della libertà. Programma*, http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Programma_Festival_DSC_2018-15.pdf [dostęp 19.05.2019].

³⁷ R. Blakeman, *Integrated marketing communication: creative strategy from idea to implementation*, Lanham, MD 2018.

³⁸ M. Rydel, *Zintegrowana komunikacja marketingowa. Nowe podejście – propozycja uporządkowania pojęć*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Oeconomica” 2004, nr 179, s. 356.

³⁹ *Press – Comunicazione*, <http://dottrinasociale.it/festival/comunicati-stampa> [dostęp 19.05.2019].

⁴⁰ *Foto*, <http://dottrinasociale.it/media-foto-video/foto> [dostęp 19.05.2019]; *Video*, <http://dottrinasociale.it/media-foto-video/video> [dostęp 19.05.2019].

Assicurazione, Circolo NOI Lievito, UCID, Confcooperative, ACAI, Gruppi della Dottrina Sociale della Chiesa, Collegamento Sociale Cristiano, Movimento Studenti Cattolici. Głównym sponsorem VIII edycji festiwalu w Weronie była firma ubezpieczeniowa Gruppo Cattolica Assicurazioni⁴¹. Jeśli chodzi o komunikację nieformalną, należałoby wspomnieć o działaniach charytatywnych i formacyjnych, o lobbingu, o trosce dotyczącej zawartości i wyglądu dokumentów firmowych, wysokich kompetencjach etycznych oraz profesjonalnych osób zaangażowanych w organizację i promocję, o czasopiśmie naukowym „La Società” promującym KNS oraz festiwal, o spotkaniach nieformalnych, sylwetkach osób wygłaszających referaty, np. prof. Oreste'a Bazzichiego, prof. Rocca Pezzimentiego, prof. Daniele'a Ciravegny⁴².

Podjęmowanie inicjatyw

Komunikowanie tożsamości instytucji nie oznacza jej wynajdywania, wymyślania, tworzenia, a raczej postawę aktywności w komunikowaniu jej rzeczywistego stanu, aby inni mogli ją właściwie odczytywać i rozumieć. Instytucja nie powinna zadowolić się jedynie polityką przyjmowania reaktywnych, petryfikowanych postaw i strategii w obszarze komunikacji, ale promować postawę interakcji, dialogu, otwartości, wyrażającej się w podejmowaniu inicjatywy „wychodzenia na zewnątrz”⁴³. Odpowiedzialni za strategie komunikowania powinni być ludźmi przedsiębiorczymi, zwróconymi w przyszłość i zdolnymi przezwyciężyć trudności⁴⁴.

Z VIII edycją Festiwalu KNS związanych jest wiele działań potwierdzających przyjęcie postawy dialogu oraz podejmowania wielorakich inicjatyw przez odpowiedzialnych za strategie komunikowania festiwalu, do których można zaliczyć m.in.:

⁴¹ CS 2 *Apertura Internazionale Festival*, http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Apertura_Internazionale_2018.pdf [dostęp 19.05.2019];

⁴² *Festival della Dottrina Sociale della chiesa: “Il rischio della libertà”*, <https://veronasettegiorni.it/attualita/festival-della-dottrina-sociale-della-chiesa-il-rischio-della-liberta/> [dostęp 19.05.2019].

⁴³ L. Korporowicz, *Zarządzanie a komunikacja międzykulturowa – ku nowym horyzontom interakcji społecznych*, „Problemy Zarządzania. Zarządzanie Międzykulturowe” 2009, nr 7.3(25), s. 7–25; D. Szwałca, *Strategie zarządzania relacjami z interesariuszami w kontekście ograniczania ryzyka pogorszenia lub utraty reputacji przedsiębiorstwa*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu” 2016, nr 420, s. 324–326.

⁴⁴ J.M. Mora, *Strategic management...*, s. 49.

- działania na rzecz pokoju i współpracy między wyznawcami trzech wielkich religii monoteistycznych oraz działania wspierające wdrażanie zasad katolickiej nauki społecznej na terenach byłego reżimu komunistycznego w Albanii⁴⁵;
- podjęcie tematów dyskryminacji i wykorzystywania kobiet we współczesnych cywilizacjach zachodnich⁴⁶;
- podjęcie dyskusji, moderowanej przez prof. Vincenza Antonelliego (Università Cattolica del Sacro Cuore), na temat sposobów walki z mafią, przestępczością zorganizowaną, lichwiarstwem, w której wzięli udział: Giuseppe Antoci, Paolo Borrometi, Domenico Cuttaia, Roberto Montà⁴⁷.

Czynny udział w projektach

Zarządzanie projektami (*management by projects*) jest wyzwaniem dla odpowiedzialnych za procesy komunikowania. Projekty są konkretnymi inicjatywami wyrażającymi tożsamość instytucji i które ją ukazują w wymiarze dynamicznym, tj. „w akcji” w służbie społeczeństwu, w którym żyją. Zadaniem odpowiedzialnych za strategię komunikacyjne instytucji jest zaprezentowanie opinii publicznej tychże projektów, które są dobrą sposobnością do wyrażenia własnej tożsamości w ramach komunikowania instytucjonalnego⁴⁸.

VIII edycja Festiwalu KNS w Weronie była okazją do zaprezentowania jego uczestnikom m.in. takich przedsięwzięć jak:

⁴⁵ W panelu głównym VIII edycji Festiwalu KNS głos na ten temat zabrali o. Ramzi Sidawi, Ekonom Kustodii Ziemi Świętej w Jerozolimie („Il difficile cammino verso la libertà e la pace: una lettura della situazione in Medio Oriente”) oraz Mons. Gjergi Meta, biskup Rrehshen („Dal regime comunista alla libertà: il cammino dell’Albania”) – http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Apertura_Internazionale_2018.pdf [dostęp 19.05.2019].

⁴⁶ W ramach programu ostatniego dnia festiwalu, 25.11.2018, w Teatro Nuova w Weronie (Piazza Viviani, 10), został zaprezentowany *talk show* zatytułowany *Tre storie di donne libere*, będący świadectwem trzech kobiet, które poprzez podjęcie odważnych decyzji rozpoczęły nową historię życia (Ingrid Cicolari – kobieta, która była uzależniona od narkotyków i która obecnie jako wolontariuszka pomaga kobietom z trudnościami w Bergamo; Vanna Pironato – kobieta, która pomimo porad lekarzy, aby dokonać aborcji, ze względu na nikłe szanse przeżycia płodu, zdecydowała się urodzić dziecko, które dziś jest zdrowe; Mara Lacopo – kobieta, która doznała przemocy seksualnej ze strony krewnego i która odnalazła siłę, aby zgłosić przestępstwo policji) – http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Donne_libere_FDSC_2018.pdf [dostęp 19.05.2019].

⁴⁷ *Festival DSC: La legalità è la via per la libertà*, http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Legalita_FDSC_2018.pdf [dostęp 19.05.2019].

⁴⁸ J.M. Mora, *Strategic management...*, s. 50.

- programy formacji permanentnej dla dzieci, młodzieży, dorosłych, rodzin i reprezentantów świata nauki w ramach tzw. letnich szkół (*summer school*), odbywających się w Sfruz (Trydent)⁴⁹;
- diecezjalne edycje festiwalu KNS, np. w Manili, w Fasano, w Lamezia Terme, w Warszawie⁵⁰.

Troska o relacje wewnątrzinstytucjonalne

Dla biura prasowego, które jest miarodajnym źródłem informacji, zadaniem szczególnie istotnym, wręcz fundamentalnym, jest troska o relacje z dziennikarzami i twórcami opinii publicznej. Departament komunikacji musi zapewnić, że relacje te nie będą przybierać formy konfliktu, ale współpracy, zawsze z poszanowaniem wzajemnej niezależności. W postawie odpowiedzialnego za komunikowanie instytucjonalne powinno dominować uważne słuchanie i postawa dyspozycyjności oraz dialogu z odbiorcami wysyłanych komunikatów. Relacje wewnątrzinstytucjonalne domagają się postawy nie tylko profesjonalizmu czy bycia koherentnym ze współpracownikami, ale przyjęcia w postawie zatroskania o dobro danej instytucji i o PR wewnętrzny, podstawowych zasad deontologii komunikowania⁵¹.

VIII edycja Festiwalu KNS w Weronie dowiodła szczególnego szacunku organizatorów dla uczestników wydarzenia. Postawa ta wyraziła się we wzorcowej współpracy twórców festiwalu, którą potwierdzili m.in. prof. Oreste Bazzichi, abp Michele Pennisi, Marco Vitale, Rita Marongiu, Massimo Gelain⁵².

⁴⁹ *Programma Estate 2019. Investire in formazione*, <http://dottrinasociale.it/proposta-formativa/settimane-residenziali/programma-estate-2019> [dostęp 19.05.2019].

⁵⁰ *Festival of Catholic Social Teaching Philippines*, <http://dottrinasociale.it/news/30-festival/news-festival-2019/199-festival-of-catholic-social-teaching-philippines> [dostęp 19.05.2019]; *La vita: Questione di tutti*, http://dottrinasociale.it/images/festival/news/news_2019/La_vita_questione_di_tutti.pdf [dostęp 19.05.2019]; *Il Ruolo dei Cattolici nella Società civile, nelle Imprese, nella Politica e nelle Istituzioni*, <http://dottrinasociale.it/news/30-festival/news-festival-2019/195-il-ruolo-dei-cattolici-nella-societa-civile-nelle-impres-e-nelle-istituzioni> [dostęp 19.05.2019]; *II Festiwal Katolickiej Nauki Społecznej*, <http://festiwalkns.pl/#wiecej> [dostęp 19.05.2019].

⁵¹ J.M. La Porte, *Comunicazione interna e management nei non-profit*, Milano 2003; M. Barrone, *A che punto è la comunicazione interna oggi. Disciplina matura o modello in evoluzione?*, [w:] *Prospettive per la comunicazione interna e il benessere organizzativo. Appartenere, integrarsi e comunicare nell'organizzazione che cambia*, ed. G. del Mare, Milano 2005, s. 52–65; J.M. La Porte, *Potencialidad creativa de la comunicación interna en el tercer sector*, „Palabra-Clave” 2005, núm.12, s. 131–165.

⁵² *Testimonianze*, <http://dottrinasociale.it/chi-siamo/testimonianze> [dostęp 19.05.2019]; *Festival DSC*, <https://www.youtube.com/watch?v=4MPbUthQatk> [dostęp 19.05.2019].

|| Podsumowanie

VIII edycja Festiwalu KNS jest przykładem udanej realizacji podstawowych zasad strategii zarządzania procesami komunikowania instytucjonalnego. W perspektywie medioznawczej należy potwierdzić szczególną troskę organizatorów festiwalu o jakość komunikowania instytucjonalnego, czego dowiodła przeprowadzona analiza. Potwierdzono zgodność stanu organizacji z deklarowaną tożsamością instytucji, wysoki stopień urzeczywistnienia tożsamości instytucji w życiu i kulturze, zdolność tworzenia dyskursu, wiarygodność i relewancję przekazu, które są podstawowymi cechami nadawcy wyrażającymi się w procesach komunikowania, podejmowanie inicjatyw, czynny udział w projektach oraz troskę o relacje wewnątrzinstytucjonalne.

Podsumowanie koordynatora imprezy, Adriana Vincenziego, stanowi wyważoną ocenę festiwalu dotyczącego zagrożeń wolności, którą w perspektywie komunikologicznej można uznać także za ocenę strategii komunikowania instytucjonalnego projektu: „To był bardzo intensywny festiwal. Jego intensywność spowodowana jest drogą, którą odbywamy przez cały rok, która przyniosła pracę, ideał, świadectwo i inspirację, Najpiękniejszą radość daje fakt, że festiwal pozbawiony jest inkrustacji i fałszu. Są tu ludzie normalni o zdrowym ciele”⁵³. W opinii Vincenziego festiwal dobrze streszczają trzy słowa: lekkość, sianie i zaczyn, które mogą zagwarantować, że owoce projektu będą obfite⁵⁴.

⁵³ *Dottrina Sociale: Festival intenso*, https://m.tgverona.it/pages/760202//attualita/dottrina_sociale_festival_intenso.html [dostęp 19.05.2019]. „È stato un festival intenso e fluido. L'intensità è data dal percorso fatto durante tutto l'anno, che ha portato lavoro, idealità, testimonianza e ispirazione. La fluidità più bella è data invece dal fatto che non ci sono incrostazioni relazionali, falsità. Solo gente normale, segno di un corpo normalmente sano”. Così Mons. Adriano Vincenzi, coordinatore del Festival, ha riassunto questa mattina in tre parole l'esperienza dell'edizione 2018: leggerezza, seminare e lievito. „Leggerezza – spiega – perché dobbiamo rimanere leggeri, evitando l'appesantimento, per non perdere agilità e camminare spediti. Fare ciò che dobbiamo, senza strafare: corriamo spesso il rischio di un'overdose di operatività che non è segno di salute. L'obbiettivo è di non venire trascinati dalle cose, ma seguire la luce dell'ispirazione, mettendo l'anima dentro le proprie azioni. Seminare perché è un grande atto di fiducia e contiene il segreto della vita che è il dono. Dobbiamo spostare l'attenzione dal cercare i frutti al portare il seme. Se in ciò che facciamo c'è il seme dell'amore poi spunterà l'amore. Vi auguro questa meraviglia”.

⁵⁴ Tamże.

- II Księga Henocha, tzw. Henoch słowiański (Księga Henocha słowiańska)*, przeł. ks. R. Rubinkiewicz SDB, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. i wstępy ks. R. Rubinkiewicz SDB, Warszawa 2000, s. 197–214.
- Adamczyk M., *Wstęp*, [w:] W.R. Rzepka, W. Wydra, M. Adamczyk, *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, Warszawa–Poznań 1996.
- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Amidon Ph.R., *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis*, Oxford 1990.
- The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Grand Rapids, MI 1979, pp. 351–352 (American reprint of the Edinburgh edition. New York: Charles Scribner's Sons, 1903).
- Archer M.S., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Warszawa 2014.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Barrone M., *A che punto è la comunicazione interna oggi. Disciplina matura o modello in evoluzione?*, [w:] *Prospettive per la comunicazione interna e il benessere organizzativo. Appartenere, integrarsi e comunicare nell'organizzazione che cambia*, ed. G. del Mare, Milano 2005, s. 52–65.
- Bauckham R., *Jude and the Relatives of Jesus in the Early*, Edinburgh 1990.
- Biel R., *Das Rahnersche Postulat der Entklerikalisierung der Kirche und seine Theologie der Laien*, „Roczniki Teologiczne” 2017, nr 6(62), s. 21–32.
- Bielecka-Prus J., *Problem kontekstu w teoriach komunikowania społecznego*, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 1, s. 19–37.
- Blakeman R., *Integrated marketing communication: creative strategy from idea to implementation*, Lanham, MD 2018.
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, Warszawa 1992.
- Boland R., Tenkasi R., *Perspective making and perspective taking in communities of knowing*, „Organization Science” 1995, no. 6.4, s. 350–372.
- Bonowicz W., *Kapelusz na wodzie. Gawędy o księdzu Tischnerze*, Kraków 2010.
- Bonowicz W., *Tischner*, Kraków 2002.
- Chadwick H., *Origen: Contra Celsum*, Cambridge 1953.
- Chryssides G.D., Kaler J.H., *Wprowadzenie do etyki biznesu*, tłum. H. Simbierowicz, Z. Wiankowska-Ładyka, Warszawa 1999.
- Chrzastowska B., *Wartości odkrywane, narzucane i postulowane w szkolnej edukacji polonistycznej*, [w:] *Polonistyka w przebudowie*, red. M. Czermińska, Kraków 2005, s. 307–321.

- Chudy W., *Alienacja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, red. nauk. działów M. Czachorowski i inni, aut. hasał S. Bafia i inni, t. 1, Lublin 2000, s. 189–192.
- Cichoń W., *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania*, Kraków 1988.
- Cichoń W., *Wartość, człowiek, wychowanie*, Kraków 1996.
- Cieciela J., *Powstanie Bar Kochby 132–135 po Chr.*, Zabrze 2008.
- Czajkowska M., *Kultura organizacyjna oparta na zaufaniu*, [w:] *Metody zarządzania kulturą organizacyjną*, red. Ł. Sułkowski, C. Sikorski, Warszawa 2014, s. 204–232.
- Czajkowska M., *Zaufanie w organizacji – filozoficzny zarys podstaw zagadnienia*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Oeconomica” 2010, nr 234, s. 409–420.
- Denek K., *Aksjologiczne aspekty edukacji szkolnej*, Toruń 2000.
- Dobusch L., Schoeneborn D., *Fluidity, identity, and organizationalitaty: The communicative constitution of Anonymus*, „Journal of Management Studies” 2015, nr 52.8, s. 1005–1035.
- Dolphin R., *Corporate reputation – a value creating strategy*. *Corporate Governance*, „The International Journal of Business in Society” 2004, no. 4.3, s. 77–92.
- Dolphin R., *The Fundamentals of Corporate Communication*, London 2000, s. 42–44.
- Eisenman R., *James the Brother of Jesus*, New York 1996.
- Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Radom 2016.
- Evan W.M., R.E. Freeman, *Spółka i osoby żywotnie zainteresowane. Kapitalizm kantowski*, tłum. E. Dratwa, [w:] *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan CSV, J. Sójka, Poznań 1997, s. 185–205.
- Friedman M., *Spółeczną powinnością biznesu jest pomnażanie zysków*, tłum. J. Sójka, [w:] *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan CSV, J. Sójka, Poznań 1997, s. 49–59.
- Gajak-Toczek M., *Nauczyciel wobec inności ucznia na szkolnej scenie dramatu*, „Kultura i Wychowanie” 2018, nr 13, s. 119–134.
- Gajak-Toczek M., *Polonista wobec Innego. Refleksje aksjologiczne wokół filozofii dialogu Józefa Tischnera*, „Przegląd Edukacyjny” 2017, nr 2(105), s. 2–8.
- Hildebrand D. von, *Ethics*, Chicago 1972.
- Holck L., Muhr S.L., Villesèche F., *Identity, diversity and diversity management: On theoretical connections, assumptions and implications for practice*, „Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal” 2016, nr 35.1, s. 48–64.
- Hruby K., *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zurich 1971.
- The Jewish Encyclopedia*, s.v. “Nazarenes”, JewishEncyclopedia.com. The unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia.
- Jędrzychowska M., *Szkic do pejzażu aksjologicznego. Z problemów dydaktyki literatury*, Kraków 2010.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Karwatowska M., *Uczeń w świecie wartości*, Lublin 2010.
- Klijn A.F.J., *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden 1992.
- Korporowicz L., *Zarządzanie a komunikacja międzykulturowa – ku nowym horyzontom interakcji społecznych*, „Problemy Zarządzania. Zarządzanie Międzykulturowe” 2009, nr 7.3(25), s. 7–25.
- Lake K., *Eusebius – The Ecclesiastical History*, Cambridge 1926.

- Lammers J.C., *How institutions communicate: Institutional messages, institutional logics, and organizational communication*, „Management Communication Quarterly” 2011, no. 25.1, s. 154–182.
- La Porte J.M., *Comunicazione interna e management nei non-profit*, Milano 2003.
- La Porte J.M., *Potencialidad creativa de la comunicación interna en el tercer sector*, „Palabra-Clave” 2005, nr 12, s. 131–165.
- Malinowska E., *Dyskurs instytucjonalny w Polsce – dobre i złe praktyki komunikacyjne*, „Res Rhetorica” 2016, nr 3(3), s. 33–43.
- Michałowski S., *Spotkanie jako metoda bycia w pedagogice personalistycznej*, [w:] *Wychowanie na rozdrożu*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 129–139.
- Minczew G., *Starotestamentowe teksty pseudokanoniczne w południowosłowiańskiej tradycji rękopiśmiennej*, [w:] *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, wybór i red. G. Minczew, M. Skowronek, Kraków 2006, s. XVII–XLII.
- Mircea I.R., *Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie. Auteurs byzantins et slaves*, Sofia 2005, s. 168, nr 889 (*Des chérubins et des armes de flamme*).
- Mises L. von, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Wrocław 2007.
- Mora J.M., *Strategic management of communication in the Church*, [w:] *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa: nuove sfide, nuove proposte. Atti del 5° Seminario professionale sugli uffici comunicazione della Chiesa*, eds. J.M. Mora, D. Contreras, M. Caroggio, Roma 2007, s. 35–53.
- Nakielski T., *Zasady życia społecznego według katolickiej nauki społecznej*, „Forum Politologiczne” 2012, nr 14, s. 257–274.
- Naumow A.E., *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
- The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Ph. Schaff, vol. 4: St. Augustin, Grand Rapids, MI 1978.
- Nussbaum M.C., *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016.
- Ockenfels W., *Zarys katolickiej nauki społecznej. Wprowadzenie*, tłum. A. Dylus, Warszawa 2008.
- O Morzu Tyberiadzkim*, przeł. A. Kawecka, [w:] *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, wybór i red. G. Minczew, M. Skowronek, Kraków 2006, s. 3–11.
- O wartościowaniu w badaniach literackich*, red. S. Sawicki, W. Panas, Lublin 1986.
- Panaiteacu P.P., *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, ediție îngrijită de D.-L. Aramă și revizuită de G. Mihailă cu o prefață de G. Ștrempel, București 2003, s. 83–84 (wcześniejsze opisy w: A.И. Яцимирский, *Славянские и русские рукописи румынских библиотек*, „Сборник ОРЯС” т. 79, Санкт-Петербург 1903, № 166; E. Lința [coordinator], L. Djamo-Diaconiță, O. Stoicovici, *Catalogul manuscriselor slavo-române din București*, București 1985).
- Pastore A., Vernuccio M., *Impresa e comunicazione. Principi e strumenti per il management*, Adria 2008.
- Pieper J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid 1980.
- Porębski C., *Co nam po wartościach?*, Kraków 2001.
- Portret w ruchu. Rozmowy Maksy Auba z Buñuelem i o Buñuelu*, przeł. M. Oleksiewicz, T. Sobolewski, „Kino” 1991, nr 12, s. 16.
- Pritz R.A., *Nazarene Jewish Christianity*, Jerusalem 1988.

- Rubinkiewicz R. SDB, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987.
- Rydel M., *Zintegrowana komunikacja marketingowa. Nowe podejście – propozycja uporządkowania pojęć*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Oeconomica” 2004, nr 179, s. 351–359.
- Ryk A., *Pedagogika dramatu. Poszukiwania antropologiczno-metodologiczne*, Kraków 2008.
- Ryk A., *Nowoczesny podmiot w doświadczeniu spotkania. Antropologiczne aspekty pedagogiki spotkania*, Kraków 2006.
- Ryk A., *Tożsamość pedagogicznej przestrzeni. Pomiędzy etosem a grą: refleksje na kanwie wybranych elementów myśli Józefa Tischnera*, „Studia Pædagogica Ignatiana” 2017, nr 2, s. 120–129.
- Sandhu S., *Strategic communication: An institutional perspective*, „International Journal of Strategic Communication” 2009, no. 3.2, s. 72–92.
- Schoeps H.-J., *Jewish Christianity*, Philadelphia 1969.
- Schrader P., *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson and Dreyer*, New York 1988.
- Siuda P., Stunża G., Dąbrowska A., Klimowicz M., Kulczycki E., Muszyński D., Piotrowska R., Rozkosz E., Sieńko M., Stachura K., *Dzieci Sieci 2.0. Kompetencje komunikacyjne młodych*, Gdańsk 2013.
- Spotkanie. Z księdzem Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003.
- Starowieyski M., *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2006.
- Stevenson J., *A New Eusebius*, London 1957.
- Staniaszek A., *KNS ewangelizacją życia społecznego (rozmowa z ks. prof. S. Skoblem)*, „E-civitas.pl” 2017, nr 10, s. 6–7, http://e-civitas.pl/wp-content/uploads/2017/10/Nae-civitas_pazdziernik.pdf [dostęp 19.05.2019].
- Strauss A., *Mirrors and masks: The search for identity*, London 2017.
- Styczeń T., *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.
- Stylianopoulos Th., *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Missoula, MT 1975.
- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.
- Szostek A. MIC, *Alienacja: problem wciąż aktualny*, [w:] tenże, *Śladami myśli Świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014, s. 75–93.
- Szwajca D., *Strategie zarządzania relacjami z interesariuszami w kontekście ograniczania ryzyka pogorszenia lub utraty reputacji przedsiębiorstwa*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu” 2016, nr 420, s. 324–326.
- Szyska M., *Kształtowanie wizerunku instytucji pomocy społecznej w mediach*, Warszawa 2012.
- Tischner J., *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensa” 1988, t. 12, s. 137–172.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 1982.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrandt, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 55–149.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1999.
- Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.
- Tischner J., *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródła obiektywizmu*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 5–6, s. 115–127.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.

- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wyboru dokonał A. Bobko, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003.
- Tischner J., *Praca nad nadzieją bliźniego*, „Znak” 1975, nr 1, s. 11–23.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, t. 2, Kraków 1996.
- Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.
- Wallis A., *Socjologia przestrzeni*, Warszawa 1990.
- Wartości w edukacji polonistycznej – szanse i zagrożenia*, red. J. Bujak-Lechowicz, Piotrków Trybunalski 2010.
- Wartościowanie a edukacja polonistyczna*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2008.
- Waszkiewicz A., *Wizerunek jako komunikowane znaczenie i atrybut organizacji*, „Studia Medioznawcze” 2011, nr 1(44), s. 98–108.
- Wesołowska A., *Fenomenologia i agatologia*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2015, nr 13/14, s. 81–88.
- Wodziński C., *Filozofia jako sztuka myślenia. Zachęta dla licealistów*, Warszawa 2000.
- Wojtyła K., *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 447–461.
- Wolicka E., *Rozważania wokół Kanta*, Lublin 2002.
- Zadroga A., *Podatki z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 2013, nr 1, s. 159–169.
- Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000 (i n.).
- Апокрифи і легенди з українських рукописів*, т. 1. *Апокрифи старозавітні*, зібрав, упорядкував і пояснив др. Ів. Франко, Львів 2006 (репринт видання 1896 року), s. 28.
- Паляя толковая*, вступительная статья В. Кожинов, подготовка древнерусского текста и перевод на современный русский язык А. Камчатнов, Москва 2002.
- Сковронек М., *Урвишкият (Кокалянският) сборник и локалният култ на св. архангел Михаил в Кокалянския манастир*, „Palaeobulgarica” 2010, nr 3(34), s. 49–85.

Źródła internetowe

- II Festiwal Katolickiej Nauki Społecznej*, <http://festiwalkns.pl/#wiecej> [dostęp 19.05.2019].
- VIII Festival DSC. Il rischio della libertà. Programma*, http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Programma_Festival_DSC_2018-15.pdf [dostęp 19.05.2019].
- Al via l'ottava edizione del Festival della Dottrina Sociale della Chiesa "IL RISCHIO DELLA LIBERTA'" il tema al centro delle quattro giornate*, https://www.dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/1_CS_LANCIO_FDSC_2018.pdf [dostęp 19.05.2019].
- Al via l'ottavo Festival della Dottrina Sociale della Chiesa: il video messaggio di Papa Francesco apre la serata inaugurale*, https://www.dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/1c_Generale_FDSC_2018_POST_CONFERENZA.pdf [dostęp 19.05.2019].

- Attività estive*, <https://www.dottrinasociale.it/proposta-formativa/gruppi/attivita-estive> [dostę 19.05.2019].
- Comitato Scientifico e Relatori Scuola di Formazione*, <https://www.dottrinasociale.it/proposta-formativa/scuola/comitato-scientifico-e-relatori> [dostę 19.05.2019].
- CS 2 Apertura Internazionale Festival*, http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Apertura_Internazionale_2018.pdf [dostę 19.05.2019].
- Dottrina Sociale: Festival intenso*, https://m.tgverona.it/pages/760202/attualita/dottrina_sociale_festival_intenso.html [dostę 19.05.2019].
- Festival della Dottrina Sociale della chiesa: "Il rischio della libertà"*, <https://veronasettegiorni.it/attualita/festival-della-dottrina-sociale-della-chiesa-il-rischio-della-liberta/> [dostę 19.05.2019].
- Festival dottrina sociale: Verona, il 22 novembre il rischio della libertà nelle parole di p. Ramzi Sidawi (Terra Santa) e mons. Gjergi Meta (Albania)*, <https://www.agensir.it/quotidiano/2018/11/14/festival-dottrina-sociale-verona-il-22-novembre-il-rischio-della-liberta-nelle-parole-di-p-ramzi-sidawi-terra-santa-e-mons-gjergi-meta-albania/> [dostę 19.05.2019].
- Festival DSC*, <https://www.youtube.com/watch?v=4MPbUthQatk> [dostę 19.05.2019].
- Festival DSC: La legalità è la via per la libertà*, http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Legalita_FDSC_2018.pdf [dostę 19.05.2019].
- Festival of Catholic Social Teaching Philippines*, <http://dottrinasociale.it/news/30-festival/news-festival-2019/199-festival-of-catholic-social-teaching-philippines> [dostę 19.05.2019].
- Fondazione Segni nuovi. Investire in formazione. Programma estate 2019*, https://www.dottrinasociale.it/images/proposta_formativa/Programma_estate_2019.pdf [dostę 19.05.2019].
- Foto*, <http://dottrinasociale.it/media-foto-video/foto> [dostę 19.05.2019].
- http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Apertura_Internazionale_2018.pdf [dostę 19.05.2019].
- http://dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/Donne_libere_FDSC_2018.pdf [dostę 19.05.2019].
- <http://www.segninuovi.org/festival.php> [dostę 19.05.2019].
- <https://www.dottrinasociale.it/festival/comunicati-stampa> [dostę 19.05.2019].
- Il messaggio di Papa Francesco per l'VIII Festival della Dottrina Sociale*, <https://www.youtube.com/watch?v=IHK5WenJLY8> [dostę 19.05.2019].
- Il progetto. Essere lievito nella società*, <https://www.dottrinasociale.it/chi-siamo/il-progetto> [dostę 19.05.2019].
- Il rischio della libertà*, <https://www.dottrinasociale.it/festival/edizioni> [dostę 19.05.2019].
- Il Ruolo dei Cattolici nella Società civile, nelle Imprese, nella Politica e nelle Istituzioni*, <http://dottrinasociale.it/news/30-festival/news-festival-2019/195-il-ruolo-dei-cattolici-nella-societa-civile-nelle-imprese-nella-politica-e-nelle-istituzioni> [dostę 19.05.2019].
- Il video messaggio di Papa Francesco apre la serata inaugurale*, https://www.dottrinasociale.it/images/festival/press/2018/1c_Generale_FDSC_2018_POST_CONFERENZA.pdf

- La libertà al centro del Festival della Dottrina Sociale della Chiesa di Verona*, <http://www.veronasera.it/attualita/festival-dottrina-sociale-chiesa-verona-21-novembre-2018.html> [dostęp 19.05.2019].
- La vita: Questione di tutti*, http://dottrinasociale.it/images/festival/news/news_2019/La_vita_questione_di_tutti.pdf [dostęp 19.05.2019].
- Press – Comunicazione*, <http://dottrinasociale.it/festival/comunicati-stampa> [dostęp 19.05.2019].
- Programma Estate 2019. Investire in formazione*, <http://dottrinasociale.it/proposta-formativa/settimane-residenziali/programma-estate-2019> [dostęp: 19.05.2019].
- Scuola di formazione per l'alta dirigenza in dottrina sociale della Chiesa. Ottava edizione 2018/2019*, https://www.dottrinasociale.it/images/scuola/programmi/Scuola_DSC-8a_edizione_2018-2019_revB.pdf [dostęp 19.05.2019].
- Scuola per l'alta dirigenza in Dottrina Sociale della Chiesa*, <https://www.dottrinasociale.it/proposta-formativa/scuola/presentazione> [dostęp 19.05.2019].
- Testimonianze*, <http://dottrinasociale.it/chi-siamo/testimonianze> [dostęp 19.05.2019].
- Verona, le parole del Papa aprono l'ottava edizione del Festival della Dottrina sociale*, <https://www.lastampa.it/2018/11/21/vaticaninsider/verona-le-parole-del-papa-aprino-lottava-edizione-del-festival-della-dottrina-sociale-wzDfQ3V4EUuQAfhrWe-7Pgl/pagina.html> [dostęp 19.05.2019].
- Video*, <http://dottrinasociale.it/media-foto-video/video> [dostęp 19.05.2019].

Dobrosław Bagiński – dr hab. sztuki, prof. KUL. Zajmuje się twórczością plastyczną, a także teorią sztuki i badaniami nad komunikacją wizualną i mediami. Od trzydziestu lat tworzy głównie sztukę sakralną, poszukując jej współczesnego wyrazu. Daje temu wyraz także w tekstach dotyczących teologiczno-estetycznych aspektów sztuki sakralnej.

Małgorzata Gajak-Toczek – dr hab., adiunkt w Zakładzie Dydaktyki Języka i Literatury Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki. Jest zainteresowana literaturą współczesną, jej związkami z innymi sztukami oraz aplikacją różnorodnych założeń metodologicznych na grunt rzeczywistości szkolnej. Prowadzi badania nad szkolnymi formami i metodami kształcenia literacko-kulturowego w szkołach podstawowych i średnich. Własne zainteresowania naukowe koncentruje na tradycji dydaktyki polonistycznej w drugiej połowie XIX wieku oraz nad podręcznikiem jako narzędziem kształcenia (dobór lektur, sposoby ich strukturywania, mechanizmy tekstotwórcze lektur z antologii dla szkół powszechnych i gimnazjalnych). Nadto prowadzi badania nad kulturą współczesną w edukacji polonistycznej oraz obecnością pisarzy w dawnej i współczesnej edukacji humanistycznej. Autorka monografii: *Franciszek Próchnicki, dydaktyk – edytor – badacz literatury* (Łódź 2010), *Tadeusz Czapczyński (1884–1958). Pedagog – literaturoznawca – literat* (Łódź 2017).

Tomasz Kłys – dr. hab., prof. UŁ, filmoznawca, pracownik Katedry Mediów i Kultury Audiowizualnej. W obszarze jego zainteresowań badawczych znajdują się m.in. filmowa narratologia, teoria diegezy i kino niemieckie z okresu Republiki Weimarskiej i Trzeciej Rzeszy. Autor książek: *Film fikcji i jego dominanty* (Warszawa 1999), *Dekada doktora Mabuse* (Łódź 2006), *Od Mabusego do Goebbelsa* (Łódź 2013), współautor (wraz z E. Nurczyńską-Fidelską, P. Sitarskim i K. Klejsą) podręcznika *Kino bez tajemnic* (Warszawa 2009).

Rafał Leśniczak – doktor habilitowany nauk społecznych w dyscyplinie nauki o komunikacji społecznej i mediach (Wydział Politologii i Dziennikarstwa UMCS w Lublinie 2020); doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej (Pontificia Università della Santa Croce, Rzym 2010; nostryfikacja doktoratu – Wydział Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie 2012); kierownik Katedry Komunikacji Społecznej, Public Relations i Nowych Mediów Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie. Jest autorem ponad 50 publikacji naukowych z zakresu mediów, religii i polityki. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół komunikowania politycznego, *public relations* oraz etyki komunikowania.

Andrzej Piotr Perzyński – ks. prof. dr hab., profesor w Katedrze Religiologii i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, wicedyrektor Instytutu Dialogu Kultury i Religii, prezbiter archidiecezji łódzkiej. Wykładowca zagadnień ekumenicznych oraz teologii dogmatycznej w UKSW w Warszawie, w Wyższym Seminarium Duchownym oraz w Instytucie Teologicznym w Łodzi. Współinicjator powstania klubów „Tygodnika Powszechnego” oraz Polskiego Forum Chrześcijańskiego i jego sekretarz. Zaangażowany w działalność Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów w Warszawie.

Małgorzata Skowronek – dr hab., adiunkt w Katedrze Filologii Słowiańskiej UŁ. Filolog paleoslawista, zajmuje się historią narracji biblijnych w dawnych literaturach słowiańskich, literaturą herezjologiczną, tekstologią oraz przekładami i recepcją przekładów z literatury w języku (staro)cerkiewnosłowiańskim na język polski.

Alfred Marek Wierzbicki – ks. dr hab., prof. KUL, filozof, poeta, publicysta. W latach 2006–2014 dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”. Od 2011 roku kierownik Katedry Etyki KUL. Główne obszary badań: etyka, antropologia, filozofia polityki, myśl Jana Pawła II, związki literatury z filozofią. Autor książek: *The Ethics of Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (Frankfurt am Main 1992), *Spotkania na placu* (Lublin 2001), *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (red., Lublin 2003), *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (Lublin 2005), *Na ziemi w Lublinie* (Lublin 2008), *Polska Jana Pawła II* (Lublin 2011), *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (Lublin 2016), *Sacrum i profanum* (Lublin 2017), *Krucze dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa* (Warszawa 2019). Opublikował 11 tomików poetyckich.