

**JAN PAWEŁ II –
DZIEDZICTWO PRZYSZŁOŚCI**

Michał Drożdż

**JAN PAWEŁ II –
DZIEDZICTWO PRZYSZŁOŚCI**



Tarnów 2021

© by Michał Drożdż and Wydawnictwo BIBLOS 2021

RECENZJE NAUKOWE:

ks. dr hab. Marek Kluz, prof. UPJPII

ks. dr hab. Rafał Leśniczak, prof. UKSW

Publikacja dofinansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

PROJEKT OKŁADKI

Mateusz Kowal

ISBN 978-83-7793-833-1

Druk

Poligrafia Wydawnictwa BIBLOS

Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej

Biblos

pl. Katedralny 6, 33-100 Tarnów

tel. 14 621-27-77

fax 14 622-40-40

e-mail: biblos@biblos.pl

<http://www.biblos.pl>

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
I. DIALOG Z CZŁOWIEKIEM	
Prawda w blasku myśli i działań Jana Pawła II	17
Szacunek w dialogu z konkretnym człowiekiem	53
Dialog z człowiekiem podstawą dialogu kultur	79
Zaufanie miarą dialogu i solidarności	111
Dostrzegać człowieka i jego godność	129
Dialog z nauką na drogach poszukiwania prawdy	143
II. TROSKA O LUDZKIE OBLICZE MEDIÓW	
Osoba i media – personalistyczne uwarunkowania komunikacji	167
Integracja etyczna w procesach globalnej komunikacji	191
Troska o etyczność reklamy	213
Zachować w mediach oblicze dobrego człowieka	237
III. MEDIA ZNAKIEM NADZIEI	
Człowiek i media – formacja, uczestnictwo i dialog	251
Troska o przekaz wiary w mediach	275
Media znakiem nadziei	299
<i>Sacrum</i> w medialnym <i>profanum</i> – medialne odsłony świętości Jana Pawła II	315

IV. DZIEDZICTWO PRZYSZŁOŚCI

Pielgrzym nadziei i świadek miłości	335
Wołanie o nadzieję dla człowieka	353
Polska – to jest moja matka, moja Ojczyzna	369
Wartość Europy ducha	381
Nie ustawać w budowaniu cywilizacji miłości	397
Zakończenie	421
Bibliografia	423

WSTĘP

Książka ta powstała z potrzeby serca i wdzięczności dla św. Jana Pawła II. Jego kanonizacja w 2014 roku, w czasie której został pokazany światu w aureoli świętości, przeniosła go bardziej w przestrzeń sakralną, w której cieszy się ogromnym kultem i podziwem wiernych na całym świecie. Jan Paweł II pozostał nadal w życiu codziennym milionów ludzi, którzy czerpią z jego nauczania i przykładu świętego życia, by w duchu jego wskazań wciąż na nowo podejmować na różne sposoby zadania kształtowania życia indywidualnego, wspólnotowego i społecznego w duchu cywilizacji życia i miłości. Dlatego sam tytuł publikacji: *Jan Paweł II – dziedzictwo przyszłości*, wyraźnie wskazuje, że jego bogate dziedzictwo nie jest tylko śladem, czy jakimś reliktem przeszłości, ale ma ogromny potencjał do kształtowania przyszłości naszego pokolenia i nowych pokoleń, którym chcemy przekazać życiodajne źródło jego myśli do odnajdywania fundamentów prawdziwego ludzkiego szczęścia.

Czuję się zaszczycony i onieśmielony pisać o św. Janie Pawle II w kontekście jego dziedzictwa, ale czynię to z ogromną pokorą wobec wielkości i dobroci tego człowieka, przy którym każdy czuł się wielki w swojej ludzkiej godności i osobowej wartości. Trzeba mieć dużo taktu, delikatności i pokory, aby mówić o przesłaniu św. Jana Pawła II i sięgać do jego dziedzictwa. Jego osoba i dzieło wymyka się spod zimnych kryteriów badawczych, gdyż jest on przede wszystkim świadkiem wiary i miłości, świadkiem nadziei, prawdziwym autorytetem, zarówno w wymiarach indywidualnych, jak i społecznych. To przeświadczenie w niczym nie narusza jednak rzetelności i obiektywności spojrzenia na jego dziedzictwo jako moje i nasze zadanie na przyszłość. Wręcz przeciwnie, pozwa-

la nam spojrzeć z właściwej perspektywy na fenomen życia i dzieła wielkiego naszego Rodaka, który nadal pozostaje dla nas osobowym znakiem nadziei. Prezentowane w książce analizy są, z jednej strony, osobistym wyrazem mojej wdzięczności za życie i dzieło św. Jana Pawła II, a równocześnie są owocem intelektualnego i badawczego dialogu z myślą tego wybitnego papieża w kontekście wyzwania współczesnej cywilizacji i jej przyszłości.

Niniejsza publikacja ma na celu nie tylko przywołać, ale na nowo odświeżyć wielkie wołanie Jana Pawła II, które nam pozostawił jako duchowy testament na trzecie tysiąclecie: „nie lękajcie się”. W dobie współczesnego wielowątkowego dyskursu społecznego nad przyszłością świata nękanego kryzysami, nad niepokojami człowieka w tym świecie, to wielkie wołanie i przesłanie Jana Pawła II „nie lękajcie się” podtrzymuje i budzi nadzieję. Nadzieja wyzwala człowieka „od lęków”, daje duchowe moce na trudne chwile. Te słowa można traktować jako duchowy testament, który pozostawił Jan Paweł II nam, Polsce, Kościołowi i światu na trzecie tysiąclecie. Myślę, że chyba mało kto na świecie ma i miał tak uniwersalny i profetyczny obraz świata i tendencji cywilizacyjnych, jakie w nim zachodzą, jak Jan Paweł II. Dlatego jego wołanie do wszystkich: „nie lękajcie się”, wyzwala szczególną moc nadziei w patrzeniu w przyszłość ludzkości. Urzeczywistnianie takiej wizji nowej cywilizacji domaga się racjonalności myślenia, uczciwości w działaniu, poszanowania wartości, godności i wolności człowieka w duchu otwartości, szczerego dialogu i prawdziwej tolerancji, a przede wszystkim otwarcia się na prawdę o człowieku, jego godności i przeznaczeniu. Mam nadzieję, że myśli zawarte w tej publikacji, na nowo przywołają i odświeżą wizję świata, którą z takim zaangażowaniem miłości realizował Jan Paweł II.

Żywe dziedzictwo Jana Pawła II trwa i zobowiązuje. Przekazując Państwu myśli zawarte w tej książce, chcę się wpisać, w pokorze, szacunku i wdzięczności dla Jana Pawła II, w to żywe dziedzictwo, przechodzące w sztafecie pokoleń z przeszłości przełomu wieków, przez naszą niespokojną terażniejszość, w niepewną przyszłość, z niegasnącym źródłem nadziei i miłości. Podczas pierwszej pielgrzymki Jan Paweł II wyraźnie pokazał Polakom,

zamkniętym do tej pory w komunistycznym getcie, nowe perspektywy otwarcia się na innych w duchu chrześcijańskiej miłości. „Musicie być mocni mocą nadziei, która przynosi pełną radość życia. (...) Musicie być mocni mocą tej (...) miłości świadomej, dojrzałej, odpowiedzialnej, która pomaga nam podejmować ów wielki dialog z człowiekiem i światem na naszym etapie dziejów – dialog z człowiekiem i światem. (...) Więc nie trzeba się lękać! Trzeba pracować na rzecz pokoju i pojednania pomiędzy ludźmi i narodami całej ziemi. Trzeba szukać zbliżeń. Trzeba otwierać granice”¹. Św. Jan Paweł II rzeczywiście otworzył granice różnych uwarunkowań, granice kultur i religii, budując swoim świadectwem otwartości wspólnotę rodziny ludzkiej ponad podziałami. Jego przesłanie i działanie w słowach, gestach i czynach przekraczało granice kultur, a nawet religii, bo wszystkich ludzi Jan Paweł II postrzegał i traktował jako osoby, członków jednej rodziny ludzkiej, dla której, jak pisał, zawsze pragnął dobra.

W prezentowanej publikacji chcę ukazać cztery odsłony troski Jana Pawła II o dobro człowieka i całej ludzkiej rodziny w duchu szacunku dla wartości i godności człowieka w rodzinie i społeczeństwie. W pierwszej odsłonie ukazuję dialog z człowiekiem w różnych jego wymiarach: dialog na fundamencie prawdy; szacunek w dialogu z konkretnym człowiekiem; dialog z człowiekiem jako podstawa dialogu kultur; zaufanie miarą dialogu i solidarności; dialog z nauką na drogach poszukiwania prawdy. Wszystkie te wymiary dialogu pozwalają dostrzegać człowieka i szanować jego godność. Takie przesłanie Jana Pawła II nigdy nie przestaje być aktualne i ma ogromny potencjał kształtowania ludzkiej przyszłości na fundamencie dialogu z człowiekiem i szacunku dla człowieka.

W drugiej odsłonie ukazuję troskę Jana Pawła II o ludzkie oblicze mediów. Jego wizja cywilizacji medialnej budowana była na dwóch filarach: osoba i media. Dlatego tematyka moich refleksji w tej części publikacji dotyczy: personalistycznych uwarunkowań komunikacji; integracji etycznej w procesach globalnej

¹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*, Kraków 10 czerwca 1979 r., [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, nr 4–5, s. 204–205.

komunikacji; troski o etyczność reklamy oraz troski o zachowanie w mediach oblicza dobrego człowieka. „Po to, aby narzędzia komunikacji społecznej mogły z pożytkiem służyć dobru wspólnemu, potrzebne jest odpowiedzialne podejście do tego ze strony wszystkich i każdego z osobna. Potrzebne jest coraz lepsze zrozumienie perspektyw i odpowiedzialności (...) etycznej ludzi pracujących w tej dziedzinie, zwłaszcza jeśli chodzi o szczerze poszukiwanie prawdy oraz obronę centralnego miejsca i godności osoby ludzkiej. Tylko pod takimi warunkami media mogą «odkrywać, używać, zapoznawać z prawdą, także z prawdą o naszej godności i o naszym przeznaczeniu»”².

Jan Paweł II fascynował media swoją osobą. Jego głębokie umiłowanie Boga, umiłowanie prawdy, ewangeliczna prostota stały się źródłem szacunku, jaki zdobył w świecie mediów. Było tak i wtedy, gdy nie szczędził krytyki pod ich adresem, jeśli sprzeniewierzały się prawdzie, dobrym obyczajom i godziły w podstawowe wartości ogólnoludzkie. Zawsze jednak zachęcał dziennikarzy do wsłuchiwania się w problemy człowieka i do obrony jego praw, do bycia rzecznikami spraw ludzkich, przekazywania prawdy o człowieku i jego godności. Był głęboko przekonany, że otwarcie Kościoła na media przyniesie dobre owoce. Fenomenem w historii mediów była wyjątkowa ich rola w dniach jego odchodzenia do domu Ojca. Ten czas ujawnił w pełni otwarcie się mediów na Jana Pawła II, które starały się go pokazać jako dobrego człowieka o szerokich horyzontach, człowieka modlitwy, świadka nadziei, jako człowieka Bożego, pozostawiając na dalszym tle inne wymiary jego posługi apostołskiej. Ludzie mediów starali się w tę otwartość Jana Pawła II trafiać z wrażliwością i zaangażowaniem oraz starali się uczestniczyć w tych wydarzeniach nie tylko na zasadzie neutralnego opisu tej rzeczywistości, ale aktywnego w niej uczestniczenia i osobistego przeżywania, co – jakkolwiek byśmy to zjawisko oceniali – jest prawdziwym fenomenem medialnym, świadczącym o wzajemnym otwarciu się Jana Pawła II i mediów. To wzajemne otwarcie się zaowocowało tym, że Jan Paweł II napisał poprzez

² Benedykt XVI, *Przemówienie do dziennikarzy*, Watykan, 23 kwietnia 2005 r., <http://ekai.pl/kultura/?MID=9503>, dostęp: 20.05.2011.

przekaz medialny „ostatnią” encyklikę o nadziei i sensie oraz o godności ludzkiego cierpienia i umierania. Jan Paweł II pokazał na oczach ludzkości, poprzez media, jak się „przechodzi z życia do Życia”. W wielu komentarzach mówiło się, że ostatnia „encyklika” Jana Pawła II, przesłanie o cierpieniu, umieraniu i życiu wiecznym, pisana była językiem mediów.

W trzeciej części publikacji chcę ukazać media jako znak nadziei. W tej odsłonie mojego namysłu i dialogu z myślą Jana Pawła II tematyka analiz dotyczyć będzie takich zagadnień: człowiek i media – formacja, uczestnictwo i dialog; troska o przekaz wiary w mediach; media znakiem nadziei; *sacrum* w medialnym *profanum* – medialne odsłony świętości Jana Pawła II. Papież był „osobowym znakiem nadziei”, „osobową ikoną nadziei”. Jan Paweł II nie tyle otwierał Kościół na media, ile uczynił z tego otwarcia nowy wymiar ewangelizacji, ukażując w tym obszarze trzy główne zadania: formację, uczestnictwo i dialog. Wymagają one kształcenia i formacji dobrych dziennikarzy i ludzi mediów, odpowiedzialnego uczestnictwa w tworzeniu i funkcjonowaniu różnych wymiarów mediów i komunikacji społecznej, a także twórczego dialogu ze współczesnym światem na fundamencie ewangelicznych wartości. Jan Paweł II wskazywał na powinność wypełniania podwójnej misji. Po pierwsze, jest to misja wierności orędziu Ewangelii, a po drugie, misja autentycznego jej głoszenia w dzisiejszym świecie. Obie te misje domagają się badania znaków czasu, czyli tych uwarunkowań, w których żyje współczesny człowiek. Odczytanie pełnego obrazu świata wymaga wysiłku, by spojrzeć w twarz temu naszemu światu, spojrzeć na jego wartości i problemy, niepokoje i nadzieje, osiągnięcia i porażki. Nie chodzi jednak tylko o opis współczesnej sytuacji z perspektywy psychologiczno-socjologicznej, lecz o spojrzenie w świetle fundamentalnych wartości człowieczeństwa i ludzkiej rodziny.

W czwartej odsłonie ukazuję tematy ważne do podjęcia na przyszłość: *Pielgrzym nadziei i świadek miłości; wołanie o nadzieję dla człowieka; Polska – to jest moja Matka, moja Ojczyzna; wartość Europy ducha; nie ustawać w budowaniu cywilizacji miłości*. Jan Paweł II był człowiekiem otwartego serca, który

niósł przesłanie pokoju i braterstwa ludziom na całym świecie. Jego pielgrzymowanie było przykładem komunikowania międzykulturowego na fundamencie uniwersalnych ludzkich wartości z chrześcijańskim świadectwem otwartości na każdego człowieka. Myśli Jana Pawła II są odważnym wołaniem o nadzieję dla człowieka, pozbawianego przez wiele współczesnych ideologii i trendów cywilizacyjnych elementarnej poczucia bezpieczeństwa w godności i prawach. Wydawałoby się, że ludzkie poszukiwanie prawdy o człowieku już dostarczyło wystarczających odpowiedzi na pytania o fundamenty naszej godności, podstawy praw człowieka, specyfikę ludzkiej tożsamości, naszą genezę i nasze cele. Tymczasem coraz boleśniej dotykają nas upowszechniane idee i poglądy, podważające racjonalność człowieka i jego naturalne, podstawowe prawa. Prezentowane w książce analizy są głosem wobec współczesnych wyzwań antropologiczno-kulturowych na przełomie tysiącleci, wypowiedzianym w duchu i dziedzictwie św. Jana Pawła II. Wciąż aktualną, na dziś i na jutro, jest troska Jana Pawła II o Polskę, którą traktował jak matkę, a swoich rodaków jak siostry i braci w wielkiej rodzinie ludzkiej. To myślenie Jana Pawła o Ojczyźnie, którego małe ślady znajdują się w tej książce, jest nie tylko zamkniętym dziedzictwem przeszłości, ale nadal stanowi niewyczerpane i aktualne źródło troski o dobro wspólne, jakim jest nasza Ojczyzna. W myśleniu Jana Pawła II o Polsce możemy odnaleźć wciąż aktualny fundament budowania nowoczesnego patriotyzmu, dumnego z wolności i niepodległości Polski w jednej ludzkiej rodzinie narodów Europy i świata. Jan Paweł II zawsze widział Polskę w kontekście Europy i świata. Europy zaś nie postrzegał przez struktury i urzędy, ale przez pryzmat wartości i ducha. Z bólem patrzył na burzone katedry i powalane krzyże jako znikające materialne ślady chrześcijańskich korzeni Europy, ale przede wszystkim podejmował odważną troskę o odbudowę duchowej tożsamości Europy i przywracanie nadziei ludziom w obliczu duchowych kryzysów wartości. W tym zmaganiu się o duszę Europy i Europejczyków pokazywał odpowiedzialność każdego z jej mieszkańców, od których zależy to, czy to zmaganie o cywilizację życia ukaże nową perspektywę nadziei dla Europy i świata w blasku prawdy o człowieku, czy

też przyczyni się do gaszenia nadziei w obliczu wyzwań przyszłości. W centrum myśli społecznej Jana Pawła II jest jego wizja cywilizacji miłości, która opiera się na szacunku dla wartości godności każdego człowieka. Na takim fundamencie można dopiero budować struktury państwa i ustalać zasady życia społecznego, zachowując uniwersalny prymat osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, bycia przed posiadaniem i miłosierdzia przed sprawiedliwością. Ten program cywilizacji życia i miłości jest swoistą rewindykacją praw człowieka oraz budowania sprawiedliwego i braterskiego świata.

Mam nadzieję, i tego życzę Wszystkim, którzy sięgną po tę książkę, żeby zawarte w niej myśli wpisywały się w realizację duchowego testamentu Jana Pawła II: „nie lękajcie się”, pokazując i wskazując różne aspekty tego wspinałego i ciągle aktualnego przesłania nadziei Jana Pawła II dla współczesnego i przyszłego świata. Tak postrzegam osobę, życie i dzieło św. Jana Pawła II. W duchu wdzięczności i odpowiedzialności za doświadczone i otrzymane dobro, chcę je przekazać, w takim skromnym wymiarze tej publikacji, następnym pokoleniom jako dziedzictwo przyszłości.

I.

DIALOG Z CZŁOWIEKIEM

PRAWDA W BLASKU MYŚLI I DZIAŁAŃ JANA PAWŁA II

Ponadczasowy blask prawdziwego człowieczeństwa Jana Pawła II

W całym swym życiu Jan Paweł II był „człowiekiem prawdziwym”. Znaczy to, że sam był świadkiem Prawdy i „prawdziwym sługą sług”. Mówiąc współczesnym językiem, można powiedzieć, że był człowiekiem „prawdziwie autentycznym”³. Był autentyczny w nauczaniu i w wykładach akademickich, był „sobą” – czyli był prawdziwy w postawach kapłańskich, biskupich i papieskich. Był prawdziwy, to znaczy niezakłamywany, w całym stylu swego życia. Był prawdziwy w młodzieńczej poezji, w dramatach, podczas wszystkich pielgrzymek, aż do prawdziwości cierpienia w ostatnich tygodniach swego ziemskiego życia⁴. Moje analizy mają na celu pokazać ponadczasowość jego prawdziwości, dlatego też można czas przeszły w spojrzeniu na życie Jana Pawła II zamienić na czas teraźniejszy, ponieważ prawda Boża i ludzka jawi się w życiu i myśli Jana Pawła II również dziś, po jego odejściu do domu Ojca.

Jan Paweł II jest zawsze świadom, że „niczego nie możemy uczynić przeciw prawdzie”⁵. Dlatego jest wiernym świadkiem prawdy o Bogu, prawdy o człowieku, prawdy o świecie, prawdy w historii, prawdy sumienia, prawdy w mediach, prawdy w wychowaniu itd.⁶ Można powiedzieć, że nie tylko żyje sam „w blasku prawdy”,

³ Na temat etyki autentyczności zobacz: Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002.

⁴ Por. np. D. O’Brein, *Papież nieznanym. Drogi życia Jana Pawła II i Jerzego Klugera*, Warszawa 1998.

⁵ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i to, co „nieredukowalne” w człowieku*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 21–28.

⁶ Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001. W tym kontekście zobacz też ciekawą monografię P.L. Bergera, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, tłum. pol. J. Łoziński, Warszawa 2007.

ale ją nieustannie odkrywa przed współczesnym człowiekiem. Można powiedzieć, że w przedziwny sposób osoba i dzieło Jana Pawła II przypominają trzy wielkie koncepcje prawdy, które wydają mi się szczególnie ważne z punktu widzenia nie tylko filozofii, ale i życia konkretnych ludzi. Kolejność ich przedstawienia jest także kolejnością ważności. Najpierw jest to mówienie o prawdzie jako odsłonięciu, „objawieniu” (*veritas ut manifestatio*). Następnie jest to mówienie o prawdzie jako przyrównaniu czy dorównaniu (*veritas ut adaequatio*). I wreszcie – jest to spojrzenie na prawdę jako wewnętrzną zgodność systemu twierdzeń (*veritas ut coherentia*)⁷. Wszystkie te trzy podejścia odnajdziemy – z różnym położeniem akcentów – we wszystkich tekstach Karola Wojtyły i Jana Pawła II.

Prawda w profilach poetyckich

Karol Wojtyła przez całe swe życie, na miarę olbrzyma intelektualnego i duchowego, walczy o prawdę w pluralistycznej kulturze, która w różny sposób próbowała się „wyzwolić z blasku i z mocy prawdy”. W tej kulturze, w której preferuje się „negację absolutną” i „niezgodę na zbawienie”⁸, mamy do czynienia – jak to określa Albert Camus – „z mordem prawdy”: Pisze między innymi: „Skoro urodziliśmy się i ukształtowaliśmy w takim świecie, w co wierzyliśmy? W nic. W nic, prócz wartości upartego sprzeciwu, w jakim z konieczności trwaliśmy od samego początku. Świat, na którym przyszło nam żyć, był światem absurdu, a nie istnieje inny, w którym moglibyśmy się schronić (...). Cały czas jednak prześladowała mnie śmieszna obawa: nie można umrzeć nie wyznawszy swoich kłamstw. Inaczej, jeśli choć jedno kłamstwo zostanie ukryte w życiu, śmierć uczyni je ostatecznym... Ten absolutny mord prawdy przyprawia mnie o zawrót głowy”⁹.

⁷ W. Stróżewski, *Tak – tak, nie – nie. Kilka uwag o prawdzie*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 29–36.

⁸ Są to wyrażenia Alberta Camusa, *Człowiek zbuntowany*, tłum. pol. J. Guze, Kraków 1991, s. 41 i 58.

⁹ A. Camus, *Upadek*, tłum. J. Guze, Warszawa 1957, s. 74–75.

Zupełnie inne, krańcowo inne podejście do prawdy, „która nie umiera”, prezentuje Karol Wojtyła. On nieustannie o prawdę pyta, „prawdę odkrywa” i nią się raduje. W profilu zatytułowanym *Mysł jest przestrzenią dziwną* młody Wojtyła pisze:

„Bywa nieraz, że w ciągu rozmowy stajemy w obliczu prawd,
dla których brakuje nam słów, brakuje gestu i znaku –
bo równocześnie czujemy: żadne słowo, gest ani znak –
nie uniesie całego obrazu,
w który wejść musimy samotni, by się zmagać podobnie jak Jakub.
Lecz nie tylko zmaganie z obrazem, który trzeba dźwigać w swoich myślach,
z podobieństwem tych wszystkich przedmiotów,
z których człowiek wewnętrznie się składa,
czyńmy nasze czyż zdołają ogarnąć, i to ogarnąć aż do dna,
te wszystkie głębokie prawdy, nad którymi myśleć nam wypada?”¹⁰

Prawda jako *manifestatio* znajduje się w poezji Wojtyły niemal na każdym kroku. Przede wszystkim znajduje się w poznawaniu Boga i człowieka. Owa *manifestatio* ma w sobie sporo dramaturgii i trudności życiowych, których – zdaniem Wojtyły – „ominąć nie wolno” (choć można, tak jak uczynił to choćby Camus). Prawda jawi się jako „horyzont życia”. Dlatego Wojtyła pisze:

„Omińmy to wszystko w człowieku –
Lecz ominąć to nie najłatwiej:
Kiedy oczy zamieni z nim ów dziwny głęboki świat,
gdy pod palcami drży jego zmęczone tętno,
czyż wszystko to razem dla ciebie naocznym nie staje się świadkiem,
że w jego kroku znużonym ulice mijają zbyt prędko?
A przecież ma on w ulicach swój własny rytm,
który go wciąż osacza i z prac najgłębszych wywabia,

¹⁰ K. Wojtyła, *Mysł jest przestrzenią dziwną*, [w:] tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 40.

który go na pół odsłania, a na pół w mroku zostawia –
nie mów, że wciąż go odsuwa jak linia horyzontu
od własnej jego wielkości zamkniętej cieśniną dni.
Rozmowa nasza trwa wśród coraz większych cierpień.
Gdy mówisz, że cierpi się zawsze dla zasadniczych przemian,
że człowiek wreszcie się zbudzi w głębi najcięższych swych prac –
o jakże wiele masz racji, o jakże ogromnie wiele!
lecz sądzę, że człowiek najbardziej cierpi z braku «widzenia»¹¹.

Wojtyła uważa, że człowiekowi prawda jest potrzebna jak „przestrzeni potrzebna jest kropla wiosennego deszczu”¹². Dlatego młody poeta, wtedy jeszcze nieznanemu światu, robotnikowi kamieniołomu, przestrzega, że „nie wolno żyć w błędzie” lub „skazywać się na błąd” i dlatego pyta:

„Czyż można odjąć myślom ich równe, ciche dno?
– Mogę pochylać ulicę ku jednej stronie jezdni,
we wzroku idących dziewcząt i chłopców odkrywali błąd (...),
A oni mówią:
– myśl nasza się związała z jasnością przedmiotów,
myśl nasza wierną została potędze zwyczajnych rzeczy,
a jeśli tyle z nich nie otwarło się przed nami dotąd,
to znaczy, że nasza myśl nie zakończyła się jeszcze”¹³.

Prawda dla Wojtyły ma „ciężar właściwy”¹⁴. Jest dla niego nie tylko „zdolnością dobrego widzenia” świata, ludzi, Boga, ale także „wyzwalającą mocą” ludzkich sumień. Widać to szczególnie wyraźnie w profilu *Kamieniołom*. Dla młodego Wojtyły fundamentalne znaczenie ma przekonanie, iż prawdę poznaje się nie tylko

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 42.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

„umysłem”, ale przede wszystkim „sercem”, czyli „sumieniem”. Skoro „historia płynie przeciw prądowi ludzkich sumień”, to tym bardziej nabiera mocy fakt, iż te sumienia muszą być „silne mocą prawdy”. Robotnik z fabryki samochodów mówi:

„Mam duszę otwartą. Pragnę rozumieć.
Z kim walczę, dla kogo żyję?
Oto myśli mocniejsze niż słowa.
Brak odpowiedzi. Takich pytań nie stawiaj zbyt głośno.
Powróć tylko jak co dzień o szóstej godzinie rano.
Skąd wiesz, że na wadze świata przeważa człowiek?”¹⁵

Jeszcze większe „rozterki sumienia” ma robotnik z fabryki broni, stawia on swe „sumienie przed Bogiem Prawdziwym”, i dlatego z przejęciem stwierdza:

„Nie wpływam na losy globu, nie wszczynam wojen.
Czy idę z Tobą, czy przeciw Tobie – nie wiem.
Nie grzeszę.
Dręczy mnie właśnie to, że nie ja wpływam i nie ja grzeszę,
że toczę drobne zakrętki i gotuję fragmenty zniszczeń,
a nie ogarniam całości, nie ogarniam doli człowieczej.
Ja tworzyłbym inną całość i inną dolę (lecz jakże bez fragmentów?),
w której ja sam zarówno, jak każdy inny człowiek
byłby tą sprawą, rzetelną i świętą,
której nikt nie przekreśli w uczynkach
i nie zakłamie w mowie.
Świat, który tworzę, nie jest dobry – lecz ja nie tworzę złego świata!
Czy to wystarcza?”¹⁶

¹⁵ K. Wojtyła, *Robotnik z fabryki samochodów* [z poematu *Profile Cyrenejczyka*], [w:] tamże, s. 54.

¹⁶ K. Wojtyła, *Robotnik z fabryki broni* [z poematu *Profile Cyrenejczyka*], [w:] tamże, s. 54.

Według Wojtyły do prawdy dochodzi „człowiek emocji”, „człowiek woli” i „człowiek intelektu” – czyli „cały człowiek”, mający duszę i ciało¹⁷. Ten człowiek ma świadomość braku proporcji między nieskończonością istnienia Boga i skończonością ludzkich możliwości poznawczych. Dlatego młody Wojtyła jest przekonany, że to skromne poznanie Boga, które wyraża się w podziwie, musi być wyprzedzone i dopełnione przez miłość. W *Pieśni o Bogu ukrytym* (maszynopis autora, datowany w 1944 – Archiwum Watykańskie) poeta pisze:

„Proszę, wyjdź, Panie, ode mnie
i myśli mojej omylnej
nie narażaj na taką niemoc,
nie narażaj na taką bezsilność.
– bo nie ma takiej wdzięczności,
aby objęła nieskończoność,
żeby serce objęło Ciebie
słoneczną smugą czerwoną –
– a choćby objęło świat
i choćby rozplonął do szału,
i choćbym rozdał siebie
– wiem, że nic nie oddałem.
A Ty jeszcze co dzień pomnażasz
moją bezsilność,
poddając Twą nieskończoność
pod moją myśl omylną.
O Panie, przebacz mej myśli, że nie dość jeszcze miłuje,
przebacz miłości mej, Panie, że tak strasznie przykuta do myśli,
że chłodnym myślom, jak nurt, Ciebie odejmuje
i nie ogarnia płonącym ogniskiem.

¹⁷ Por. K. Wojtyła, *Profile Cyrenejczyka*, [w:] tamże, s. 55.

Ale przyjmij, Panie, ten podziw, który się w sercu zrywa,
jak zrywa się potok w swym źródle¹⁸.

Prawda w poszukiwaniach filozoficznych

W perspektywie personalistycznej wizji Karola Wojtyły człowiek nie jest kreatorem prawdy, ale jej odkrywcą. Dlatego też podstawowym obowiązkiem człowieka jest poszukiwanie prawdy, które jest jedną z pierwszych powinności moralnych. Nie można bowiem mówić o jakiegokolwiek moralności bez uwzględnienia prawdy i wolności człowieka. W tym kontekście już sama wolność i racjonalne zdolności poznawcze człowieka – osoby są podstawową wartością, a więc czymś cennym. Dzięki swoim zdolnościom poznawczym, człowiek posiada możliwość poznania prawdy i na tym polega też jego godność jako człowieka. To rozumne poszukiwanie prawdy dotyczy poznania teoretycznego, ale również na nim opiera się działanie praktyczne. Zarówno jedno, jak i drugie poznanie realizuje się w życiu każdego człowieka, posiadając tam swój wymiar moralny¹⁹. Dążąc do poznania prawdy, człowiek szuka zarówno tej prawdy, która dotyczy prozaicznej rzeczywistości dnia codziennego, jak i pełni prawdy, gdyż każda prawda ma charakter uniwersalny. Zdolność do poznania prawdy jest osadzona na posiadanej przez człowieka zdolności do abstrakcyjnej refleksji, która otwiera przed nim drogę do stopniowego zdobywania systematycznej wiedzy. Poznana prawda i zdobyta wiedza prowadzi człowieka do afirmacji prawdy w całokształcie jego *logosu* i *ethosu* życia. Człowiek odkrywający prawdę i żyjący prawdą jest „prawdziwym” człowiekiem, to znaczy czyni wszystko zgodnie z wartością i godnością swojej osoby. W tym jednym działaniu ludzkim związanym z prawdą ujawniają się trzy płaszczyzny prawdy, które są ściśle zintegrowane w osobie ludzkiej: płaszczyzna epistemologiczna (poznanie prawdy), płaszczyzna moralna (życie

¹⁸ K. Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*, [w:] Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, oprac. J. Kupczak, Kraków 2006, s. 16.

¹⁹ Por. W. Chudy, *Filozofia kłamstwa*, Warszawa 2003, s. 380.

prawdą, działanie zgodne z wartością osoby) oraz płaszczyzna ontyczna (bycie prawdziwym człowiekiem). Zintegrowanie osoby w prawdzie gwarantuje autentyczność człowieka, to znaczy również takie działanie, które zawsze będzie urzeczywistnianiem dobra²⁰.

W ujęciu integralnego personalizmu Wojtyły człowiek jako osoba jest istotą racjonalną, zdolną do odkrywania prawdy oraz istotą wolną, czyli zdolną do przekazywania i komunikowania prawdy. Człowiek jest istotą dynamiczną, która będąc tym, kim jest, jednocześnie ciągle się staje. Właściwy człowiekowi dynamizm nie ma charakteru chaotycznego. Racjonalność człowieka, będąca wyrazem i przejawem jego duchowości, wyznacza kierunek owego dynamizmu i sposób jego realizacji. Człowiek winien stawać się bardziej człowiekiem i swoje życie czynić coraz bardziej ludzkim, czyli powinien stawać się, mówiąc w kategoriach etycznych, lepszym. Człowiek doskonalić siebie przede wszystkim działa moralnie, realizuje dobro. Moralność nie jest więc abstrakcyjną, ideą związaną z pewnymi normami regulującymi ludzkie postępowanie. Jest ona realną własnością podmiotu i jego działania oraz posiada wymiar osobowy. To nie tylko działanie człowieka jest moralnie dobre lub złe, ale także sam osobowy podmiot jako sprawca działania staje się lepszy, rozwija swoje człowieczeństwo. „Podejmując bowiem działanie etyczne i postępując zgodnie ze swoją wolną i prawidłowo ukształtowaną wolą, człowiek wchodzi na drogę wiodącą do szczęścia i dąży do doskonałości”²¹.

W historii myśli ludzkiej, a zwłaszcza w tak zwanych koncepcjach „postępu”, w skrajnych nurtach racjonalizmu, wielokrotnie odwoływano się do ogromnych możliwości poznawczych człowieka i do jego osiągnięć naukowo-technicznych, niejednokrotnie je fałszywie absolutyzując. W parze z nimi szła często negacja

²⁰ Zob. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005, s. 373–378.

²¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 25, 98 [dalej: FR]. Jan Paweł II twierdzi, że etyka filozoficzna „odwołuje się do prawdy o dobru, a więc nie jest ani subiektywistyczna, ani utylitarystyczna. Taki typ etyki implikuje i zakłada określoną antropologię filozoficzną i metafizykę dobra” (tamże, nr 98).

moralności, duchowości, Transcendencji, której skutkiem było wykorzystanie owoców ludzkiego poznania i działania (również techniki medialnej) przeciwko samemu człowiekowi, do tego stopnia, że zamiast postępu ludzkości dokonywała się jej moralna degradacja. Alternatywą dla takich poglądów i tendencji nie jest negacja możliwości poznawczej ludzkiego rozumu, negacja racjonalności²², ale raczej próba odnalezienia harmonii i jedności pomiędzy poszukiwaniem prawdy a realizowaniem dobra, odkrywanie aksjologicznej zależności między etyką a techniką, poznawanie twórczej korelacji pomiędzy człowiekiem a mediami. Człowiek jest powiązany ściśle ze światem przedmiotowym, z całym kosmosem, ale transcenduje go poprzez swoją racjonalność (świadomość, wolność, miłość). Człowiek jest jedyną istotą pośród bytów tego świata, która może go racjonalnie poznawać i badać. W tym świecie człowiek chce poznawać i wiedzieć, chce wiedzieć coraz więcej, chce poznać naturę otaczającej go rzeczywistości, ale poszukuje także prawdy o *logosie* i *ethosie* tego świata, odkrywając i poznając obecne w nim wartości. Pytania: jak, skąd, dlaczego? – towarzyszą nieustannie ludzkiej historii. Myśl, język, poszukiwanie sensu i prawdy ostatecznej – to fenomeny świata ludzkiego, odróżniające go od reszty kosmosu. Co więcej – tylko człowiek jest w stanie włączyć w te procesy zdobywcze swojej wiedzy i całą potęgę medialną, która winna mu ze swej natury służyć²³. Kluczem do właściwego orientowania się człowieka w tym świecie jest poznana prawda, również prawda o istniejącym w świecie porządku moralnym, gwarantującym właściwą realizację ludzkich możliwości poznawczych i praktyczno-technicznych. Określenie „właściwa” ma konotacje moralne, oznaczając to, co służy dobru, czyli jest zgodne z poznaną prawdą o celu i wartościach ludzkiego życia. Można powiedzieć, że wartości są nieustannym źródłem fascynacji dla ludzkiego życia i myślenia oraz

²² Por. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Warszawa 1999, s. 59 n.

²³ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1996, s. 121. Człowiek dysponuje jako osoba zdolnościami poznawczymi. Zdolności te są dla niego nieocenioną wartością. Wiele współczesnych działań medialnych stara się je jednak zaniegować, ograniczyć albo ukierunkować przeciwko samemu człowiekowi. Por. M. Hłowiecki, *Czas wielkiego ściemniania*, [w:] *Media i kultura*, red. A. Kobyliński, Płock 2002, s. 35 n.

źródłem afirmacji prawdy o nich samych. Prawda jawi się w ludzkim poznaniu jako „prawda bycia” i „prawda dobra”. Można więc powiedzieć, że bycie dobrym oraz właściwa relacja między byciem a dobrem możliwe są jedynie przez prawdę, będącą podstawową wartością poznawczą.

Wartości poznawcze związane są ściśle z intelektualnym poznaniem człowieka. Poznanie to obejmuje różne procesy: abstrahowania, uniwersalizacji, heurystyki, racjonalnego wartościowania, oceny, wydawania sądów, wnioskowania, twórczości itp. Wymienione procesy poznawczo-intelektualne nie dają się ująć i opisać przy pomocy kategorii materialnych, np. ilości, przestrzeni i czasu, chociaż w tych kategoriach ilościowych, przestrzennych i czasowych funkcjonują media. Media nie mogą jednak działać bez obecności myślących i komunikujących się podmiotów. Dlatego podstawową wartością poznawczą, bez której człowiek i jego media nie mogą funkcjonować, jest myślenie i rozumienie. Myślenie jest ze swej natury procesem niematerialnym, choć funkcjonalnie związanym z systemem neurologicznym człowieka. Jest właściwością rozumnej osoby, która pragnie poznać rzeczywistość, czyli poszukuje prawdy. Każde pytanie, stawiane przez człowieka, jest w rzeczywistości pytaniem o prawdę. Z tej racji życie ludzkie można określić jako „bycie ku prawdzie” i dlatego, że jest oparte na racjonalności, już samo w sobie jest wartością, ponieważ orientuje się i zmierza ku wartości centralnej, jaką jest prawda²⁴.

Prawda znajduje się w zasięgu możliwości poznawczych i egzystencjalnych człowieka, ale jest odkrywana często z wielkim trudem i przy wykorzystywaniu

²⁴ Dyskurs wokół natury i kryteriów prawdy, zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym, jest bardzo ożywiony, poszukujący przy tym płaszczyzn kompatybilności. Por. m.in.: K. Kijania-Placek, *Prawda i konsensus. Logiczne podstawy konsensualnego kryterium prawdy*, Kraków 2000, s. 17–28; *Prawda a metoda. Aporie myśli współczesnej*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wrocław 2003; *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992; *Między prawdą a błędem*, red. E. Żarnecka-Biały, Kraków 1997; *Postacie prawdy*, red. A. Jonkisz, Katowice 1999, s. 11–222; H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993; J. Szymura, *Czy prawda może nie istnieć?*, [w:] *Postacie prawdy*, dz. cyt., s. 11–26; *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1997; J. Habermas, *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy*, [w:] *Rozumność i racjonalność*, dz. cyt., s. 51–78.

rozmaitych metod²⁵. Chodzi tutaj przede wszystkim o prawdę ludzkiego poznania. Abstrahując od różnych interpretacji natury, rodzajów i kryteriów prawdy, można powiedzieć, że kategoria prawdy zakłada obecność trzech elementów: subiektywnego i obiektywnego oraz łączącej je relacji poznawczej. Pierwszy z nich to poznający podmiot – człowiek, drugi – to obiektywna rzeczywistość jako przedmiot poznania. Pomiędzy obu elementami prawdy zachodzi, najogólniej mówiąc, korelacja „odpowiedniości”. Te podstawowe elementy prawdy, podmiot (człowiek) i przedmiot (obiektywna rzeczywistość) oraz relacja poznawcza, są ze sobą integralnie powiązane. Wszelkie procesy poznawcze, zachodzące w tym obszarze, oparte są na racjonalności podmiotu, który tylko na takim fundamencie jest w stanie odkrywać prawdę o bogatej rzeczywistości świata, w którym żyje. Ponieważ prawda jest związana z człowiekiem (jest czymś danym i zadaniem człowiekowi), dlatego doświadczają on ustawicznego „głodu prawdy”.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt prawdy. Wartość prawdy polega także na jej manifestowaniu się, „samoodślonięciu” się w człowieku. Każda poznawana rzeczywistość inaczej się człowiekowi manifestuje. Dlatego też każdy osobowy podmiot, chcący dotrzeć do prawdy, nie powinien trwać w bierności, przeciwnie, prawda wymaga niejednokrotnie skomplikowanych zabiegów poznawczych, zmian nastawień, ciągłej, racjonalnej kontroli, „czystości” intencji itp. W odkrywaniu prawdy „nie powinno chodzić tylko o wykazanie zgodności poznawania i przedmiotu, a tym bardziej tego, co psychiczne z tym, co fizyczne ani także o wykazanie zgodności treści świadomościowych między sobą. Chodzi o wykazanie «bycia-odkrytym» bytu samego”²⁶. Obiektywno-realistyczna koncepcja prawdy nie sprowadza prawdy do przestrzeni ludzkiej subiektywności, ale pokazuje jej związek z obiektywną rzeczywistością poprzez komunika-

²⁵ Należy przy tym podkreślić złożoność prawdy i jej wielowymiarowość. Wyróżnia się bowiem różne płaszczyzny prawdy: prawda logiczna, epistemologiczna, prawda ontologiczna, prawda egzystencjalno-etyczna, prawda naukowa, prawda teologiczna. Por. A. Keller, *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1982, s. 104–169; *Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche*, red. L.B. Puntel, Darmstadt 1987; R. Rożdżeński, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 2003, s. 49–106; J. Wileński, *Epistemologia*, t. III: *Prawda i realizm*, Kraków 2003.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 297.

cyjne, korespondencyjne relacje poznającego podmiotu z poznawanym przedmiotem²⁷. Wartość prawdy odsłania się w tej właśnie komunikacyjnej relacji. Dlatego – patrząc nieco z innej strony na prawdę – stanowi ona rodzaj komunikacyjnego odkrywania *logosu* świata. Umysł ludzki rozpoznaje prawdę rzeczy, ich wewnętrzny *logos*, sens, strukturę. Dzięki temu rzeczywistość jawi się jako czytelna, sensowna, racjonalna, a ludzie potrafią się między sobą autentycznie porozumieć. Dzięki poznanej prawdzie o obiektywnym świecie wartości, możliwa jest w wyborach i działaniu człowieka prosta i klarowna polaryzacja wartości i antywartości, która czyni życie ludzkie autentycznym i odpowiedzialnym. Subiektywizacja prawdy w perspektywie wartości powoduje tworzenie fałszywego świata wartości lub zubożenie aksjologiczne. W jednym i drugim wypadku ostateczną konsekwencją braku prawdy o wartościach obiektywnych będzie postępująca destrukcja moralna oraz deprawacja godności ludzkiej. Obydwa skutki, wynikające z naruszenia aksjologicznej harmonii człowieka, mają u swoich podstaw negację prawdy. Obydwa również negują obiektywny porządek rzeczywistości na rzecz – jak pisze W. Chudy – „jakiejs postaci ludzkiego interesu własnego, niekiedy występującego w formie przejawionego obrazu świata lub człowieka, stworzonego przez wyobraźnię lub pychę. Zaniechanie wartości prawdy prowadzi do podważenia całego planu świata i sensu własnego życia. Przy normalnej postawie moralnej człowieka, który nie bez błędów, wątpliwości i wad wierzy jednak w istnienie prawdy i dąży do jej ujęcia, w polu intelektu praktycznego osoby bezustannie dochodzi do pytań pod adresem jej własnych

²⁷ Kilka orientacji filozoficznych ujmuje prawdę relatywnie. Pierwsza orientacja wiąże się z subiektywizmem i relatywizmem poznawczym, które wykluczają istnienie prawdy absolutnej. Podważają one obiektywizm prawdy i jej kryteriów, operując subiektywnymi kryteriami prawdy, niepewnością przekonań, niedokładnością sądów, nieostrością używanych sformułowań itp. Relatywizm teoriopoznawczy występował niejednokrotnie w dziejach ludzkiej myśli, a jego klasyczną postacią jest sceptycyzm. Drugą orientacją są poglądy agnostycyzmu epistemologicznego, kwestionującego zarówno możliwości poznawcze człowieka w określonych obszarach, jak i zakres poznania. Sensualizm i idealizm jako poglądy z trzeciej orientacji redukują poznanie do określonych, zamkniętych struktur poznawczych, ograniczając możliwość poznania prawdy obiektywnej oraz twierdzą, że wszystko, co spostrzegamy poza sobą, jest jedynie odbiciem naszych spostrzeżeń. Por. U. Blau, *Wahrheit von innen und außen*, [w:] *Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche*, red. L.B. Puntel, dz. cyt., s. 298–329.

rozpoznać wartości²⁸. Dążenie do prawdy, mimo różnych przeszkód, błędów i ograniczeń możliwości poznawczych człowieka, jest podstawową powinnością moralną osoby ludzkiej, która jest zdolna wartościować wszelkie swoje działania w oparciu o swoją podstawową zasadę etyczną poszanowania prawdy, zasadę prawdomówności.

Powinność etyczna prawdomówności

Prawda jest jedną z fundamentalnych wartości na wielu płaszczyznach życia człowieka. Jawi się ona w bogatej przestrzeni aksjologicznej jako podstawowy punkt odniesienia oraz istotny warunek zakorzeniania się, obiektywizacji i urzeczywistniania się innych wartości. Stanowi ona nie tylko fundament porządku moralnego, ale sama staje się wartością etyczną jako prawdomówność. Prawda zawiera w sobie, oprócz wielu innych, ogromny potencjał powinności moralnych, przede wszystkim powinność mówienia prawdy. Prawdomówność jako wartość i jako powinność stanowi podstawę etyki, w której jako pierwszą i podstawową normę postępowania podaje się zasadę prawdy, zasadę prawdomówności, zasadę szacunku dla prawdy, zasadę komunikowania prawdy. Niezależnie od różnych sformułowań, zasada ta stanowi podstawę etyki oraz podstawowe kryterium wartościowania działań ludzkich.

Prawdomówność wynika – jak to określa K. Wojtyła – „zarówno z mocy wiążącej samej prawdy²⁹, jak i z faktu, że „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się jego używanie³⁰. Ta norma personalistyczna o treści zarówno pozytywnej, jak i negatywnej wyraźnie stawia granice wolności dla każdego, kto ma do czynienia zarówno z prawdą, jak i osobą.

²⁸ W. Chudy, *Filozofia kłamstwa*, dz. cyt., s. 381.

²⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. II, Kraków 1985, s. 29.

³⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42.

Prawdomówność jest taką wartością i sprawnością etyczną, która wynika ze zgłębiania i przekazywania prawdy. Owo zgłębianie i przekazywanie może być rozmaite: może przybierać postać prawdziwego świadectwa, racjonalnego poznania szeroko rozumianego czy też tworzenia i komunikowania informacji. U podstaw przekazu prawdy musi być zawsze jej poznanie. Podstawą odpowiedzialności moralnej człowieka za jego wolne i świadome wybory oraz działania jest nie tylko aktualne poznanie prawdy o rzeczywistości, którą chce przekazać, ale przede wszystkim uprzednie poznanie prawdy o rzeczywistości moralnej, o świecie wartości i porządku moralnym. Nie trzeba dodawać, że owa prawda winna realizować kryteria obiektywności, gdyż tylko wtedy może być podstawą komunikacji, która się przecież realizuje w przestrzeni obiektywności. Można więc powiedzieć, że realizowanie dobra jest uwarunkowane prawdą o wartościach i o rzeczywistości, w której się dokonuje. Pierwszą zatem powinnością moralną jest odkrywanie prawdy o rzeczywistości, ażeby tworzone i przekazywane informacje oprzeć na prawdziwym poznaniu. We współczesnych uwarunkowaniach społeczeństwa informacyjnego proces poznawania rzeczywistości dokonuje się w dużej mierze za pośrednictwem mediów lub też jest uzależniony od przekazów medialnych. Nie dziwi więc w tym kontekście fakt, że podstawową zasadą funkcjonowania mediów winna być zasada prawdomówności³¹. Tę zasadę głosił, promował i postulował Jan Paweł II w swoim bogatym nauczaniu etycznym, dotyczącym funkcjonowania współczesnych mediów.

Mówienie, przekazywanie prawdy i świadectwo o niej jest więc jedną z podstawowych wartości moralnych, na której winno się oprzeć – według Jana Pawła II – funkcjonowanie mediów. Kategoria prawdy nie jest i nie może być przedmiotem analiz różnorodnych empirycznych teorii medialnych, ponieważ jako kategoria etyczna wykracza poza empiryczny obszar analiz medialnych. Kategoria ta nie może jednak zniknąć z refleksji nad mediami, wręcz przeciwnie, każde racjonalne spojrzenie na obszar medialny pokazuje ogromną potrzebę respektowania tej kategorii w całym obszarze funkcjonowania mediów. Ta potrzeba prawdy jako

³¹ *Moral in einer Kultur der Massenmedien*, red. W. Wolbert, Freiburg 1994, s. 8 n.

kategorii etycznej wskazuje tym samym na konieczność etyki mediów, opartej na prawdzie i preferującej zasadę prawdomówności, która jest mocno osadzona na wartości i godności człowieka, o czym już wcześniej rozważaliśmy.

Z samej natury prawdy wynika konsekwentnie imperatyw etyczny w relacjach międzyosobowych oraz w komunikacji medialnej, dotyczący szacunku i ochrony prawdy. Bez prawdomówności, czyli tej sprawności moralnej, która skłania poszczególne osoby do przekazywania prawdziwych informacji oraz bycia prawdziwym w języku i w przekazie medialnym, życie społeczne byłoby po prostu niemożliwe, gdyż wszelki błąd, fałsz, manipulacja prawdą oraz kłamstwo narusza podstawowe więzi wspólnoty: wzajemne zaufanie, otwarcie się na drugich, współpracę itp. Prawda jest wartością konstytutywną zarówno dla integralności osoby, jak również dla jedności i integralności wspólnoty. Jakakolwiek negacja tej wartości poprzez informacje niosące fałsz podważa podstawy wspólnoty, a w wymiarach jednostkowych narusza godność wszystkich osób, będących w zasięgu fałszywych informacji. Prawdomówność jako podstawa funkcjonowania mediów gwarantuje realizację ich funkcji osobowo-społecznych. Kłamstwo natomiast, jako przeciwieństwo prawdomówności, zawsze będzie moralnym złem, gdyż jest ono zaprzeczeniem lub zniekształceniem prawdy we wszystkich jej wymiarach (logicznym, epistemologicznym, ontycznym czy moralnym)³².

Z tym medialnym aspektem prawdy dobrze korespondują refleksje i dyskusje aksjologiczne, dotyczące „wyzwolenia przez prawdę”, prowadzone na gruncie etyki i aksjologii, szczególnie dynamicznie w XX wieku. W tych dyskusjach swoje poczytne miejsce zajmuje K. Wojtyła³³ i D. von Hildebrand³⁴. Obydwaj – chociaż

³² Por. W. Chudy, *Filozofia kłamstwa*, dz. cyt., s. 375–389.

³³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 165 n., 285 n.

³⁴ Por. D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, [w:] D. von Hildebrand i inni, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 10–50; D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, t. 1–10, Regensburg–Stuttgart 1971–1984; D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1982; D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985; D. von Hildebrand, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, „Znak” 1975, nr 256, s. 1289–1308; D. von Hildebrand, *Kategorie ważności*, [w:] *Z fenomenologii wartości*, red. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 131–160.

w różny sposób – podkreślali to, że poznanie wartości prawdy jest aktem bezpośredniego uczestnictwa, w którym oczywiste staje się, że z każdym fałszem związana jest antywartość, każde zaś uzgodnienie sądu z istniejącym stanem rzeczy jest aksjologicznie pozytywne. Oczywiste staje się również to, że wartość prawdy i jej przekazywanie jest wartością moralnie doniosłą i dotyczy wszystkich osób, uczestniczących w wymianie dóbr i wartości, a więc również w komunikacji medialnej. Punktem wyjścia w tych analizach jest obiektywizm prawdy, którego główna teza głosi, iż człowiek „nie stwarza” prawdy, ale ją „odkrywa”³⁵.

Odkrywanie prawdy i obalanie kreowanej prawdy

Ważną wydaje się być teza o potrzebie i konieczności odkrywania prawdy, głoszonej przez Wojtyłę – Jana Pawła II. Jest on świadkiem tego, że człowiek nie jest „twórcą prawdy”, ale jest jej „odkrywcą”. W kulturze pluralistycznej Wojtyła, zarówno jako duszpasterz, jak i wykładowca akademicki, stoi na straży realizmu poznawczego. Odkrywa i usuwa równocześnie pierwszy z mitów, który mówi, że człowiek nie może poznać prawdy o sobie, o świecie, o Bogu³⁶. Już w wstępie do *Rozważań o istocie człowieka* pisze: „Zakładamy tedy, że umysł nasz dosięga poza-umysłowej rzeczywistości i zdolny jest ujmować samą jej istotę. Takie nastawienie odróżnia nas od wszelkiego rodzaju agnostyków czy też idealistów, którzy (...) obrazu świata nie wydobywają z przedmiotowej rzeczywistości, ale uznają go za czysty wytwór myślącego podmiotu”³⁷. I dalej pisze: „W konsekwencji taka postawa poznawcza zwrócona jest ku przedmiotowej rzeczywi-

³⁵ Por. J. Seifert, *Sumienie, poznanie, prawda*, „Ethos” 1991, nr 15–16, s. 40–48.

³⁶ Przykładem może być m.in. zbiór konferencji wygłaszanych w parafii św. Floriana od 20 listopada 1949 roku w krypcie dla młodzieży akademickiej. Karol Wojtyła już wówczas formułuje swoje najbardziej fundamentalne przeświadczenia dotyczące filozoficznego poznania człowieka. Warto zwrócić uwagę na zaakcentowane wyraźnie stanowisko realizmu poznawczego oraz na szczególne znaczenie przypisane kategorii doświadczenia. Por. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 15–20.

³⁷ Cyt. za: Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 23.

stości, którą ujmuje i tłumaczy – stąd jest ona obiektywistyczna. Przedmiotem poznającym interesuje się ona między innymi jako narzędziem poznania, nie zaś jako źródłem poznania³⁸. Źródłem poznania jest prawda. Nie dziwi więc konkluzja antropologiczno-poznawcza Wojtyły, który notuje: „Kluczową pozycję (i to zupełnie dosłownie – kluczową) w badaniu i interpretacji tej rzeczywistości zajmuje człowiek”³⁹.

Drugim mitem, który jest nie do przyjęcia dla Wojtyły, że mit-pokusa, że nie istnieje prawda obiektywna, a istnieją tylko prawdy subiektywistyczne. Są to prawdy „stwarzane” przez poszczególnych ludzi. Jest to mit mający rozliczne wcielenia we współczesnej kulturze. Zagadnienie subiektywizacji prawdy staje się jednym z najbardziej węzłowych zagadnień antropologicznych, poznawczych i etycznych. Jako węzłowe nie mogło być pominięte przez Wojtyłę. Warto przypomnieć, że już w *Miłości i odpowiedzialności* K. Wojtyła wyraźnie mówi, iż „subiektywizm to coś zasadniczo różnego od subiektywności”⁴⁰: i stwierdza: „Już w analizie upodobania (rozdział II, część druga) zwróciliśmy uwagę na to, że uczucie jakby zmieniało kierunek przeżywania prawdy. Człowiek – istota rozumna – posiada naturalną potrzebę poznawania prawdy i kierowania się nią; chodzi o obiektywną prawdę działania, w której zawiera się sam rdzeń ludzkiej moralności. Otóż uczucie niejako odwraca «wzrok prawdy» od tego, co obiektywne w działaniu, od przedmiotu czynu i od czynu samego, a zwraca go w stronę tego, co w nim subiektywne, w stronę samego przeżycia. Uczucie sprawia, że świadomość ludzka zostaje przede wszystkim zaabsorbowana subiektywną oceną”⁴¹. Dlatego dla Wojtyły tak ważna jest – jak to sam określa – „prawdziwość przeżycia”. Przeżycie jest prawdziwe, czyli „autentyczne”, o tyle, o ile jest nasycone prawdziwym (szczerym) uczuciem⁴². Dla-

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 24.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 138–141.

⁴¹ Cyt. za: Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 82.

⁴² K. Wojtyła notuje dalej: „Fakt ten ma dwa następstwa: 1° dokonuje się przy tej sposobności jakaś «dezintegracja»: aktualne przeżycie wyrasta ponad całą resztę faktów obiektywnych, a przede wszystkim zasad, którym one podlegają – wyłamuje się z ich całokształtu; 2° na miejsce

tego też – jak mówi K. Wojtyła – „subiektywizm uczucia stanowi szeroką bramę, przez którą do miłości kobiety i mężczyzny mogą wejść różne uczynki, wewnętrzne czy zewnętrzne, które nie są zgodne z obiektywną istotą miłości (...). Od tej postaci subiektywizmu, od subiektywizmu uczuć, prosta i łatwa droga do subiektywizmu wartości, tak łatwa, że po prostu nie widać, dlaczego i w jaki sposób nią nie pójść, skoro się raz już weszło na pochyłą równię subiektywizmu. Miłość sama jest nastawiona na wartość obiektywną”⁴³.

Ostatecznie cały ten wątek związany z dominacją mitów subiektywistycznych Jan Paweł II tak ujmuje w *Veritatis splendor*: „Jak łatwo zrozumieć, istnieje związek między tą ewolucją a kryzysem wokół zagadnienia prawdy. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej”⁴⁴.

Konkluzja do tych analiz znajduje się w *Veritatis splendor* i brzmi: „Niektóre nurty współczesnej teologii moralnej, pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy

owych zasad obiektywnych, które stanowią sprawdzian wartości danego czynu, wchodzi wartość samego uczucia i ona zaczyna decydować o wartości czynu; czyn jest dobry, bo jest «autentyczny», tzn. nasycony «prawdziwym» uczuciem. Uczucie jednak samo z siebie posiada prawdziwość li tylko subiektywną: prawdziwe uczucie może również napępniać czyn, który obiektywnie nie jest dobry” (Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 83).

⁴³ Tamże.

⁴⁴ *Encyklika „Veritatis splendor”*, Watykan 1993, nr 32 [dalej: VS].

sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują *zależność wolności od prawdy*. Jeśli zamierzamy dokonać krytycznego ich rozeznania, aby odkryć wszystko, co jest w nich słuszne, pożyteczne i cenne, a zarazem wskazać niejasności, niebezpieczeństwa i błędy, musimy je zbadać w świetle fundamentalnej zasady, iż wolność jest zależna od prawdy; zasady, którą tak jasno i dobitnie wyraził Chrystus w słowach: «Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8,32)⁴⁵.

Trzeci mit kulturowy, z którym podejmuje dialog – to mit o prymacie ludzkiej wolności nad prawdą. W rzeczywistości chodzi o pokusę własnowolnego podporządkowania prawdy ludzkiej wolności. Tym samym chodzi także o możliwość manipulowania prawdą o sobie samym przez własną ludzką wolność. Nie jest to kwestia nowa, ale w czasach współczesnych nabiera szczególnego znaczenia. Już w *Wyznaniach* św. Augustyn notuje: „Wielu spotkałem takich ludzi, którzy chcieliby oszukiwać, ale takiego, który by chciał być oszukiwanym, nie spotkałem nigdy. Czyż więc ludzie nie zaczerpnęli wiedzy o szczęściu z tego samego źródła, z którego mają też wiedzę o tym, czym jest prawda? Kochają przecież i prawdę, skoro nie chcą, aby ich oszukiwano (...). Czemuż więc się prawdą nie radują? Czy nie są szczęśliwi? (...). Lecz prawda budzi nienawiść – czemu? Czemuż z wrogością ludzi spotyka się Twój sługa głoszący prawdę, jeśli ludzie kochają szczęście, nie będące niczym innym jak radowaniem się prawdą? I właśnie dlatego, że nie chcą być oszukiwani, nie lubią, kiedy się im udowadnia, że zostali oszukani? Krocząc swoją drogą, zaczynają nienawidzić prawdy z powodu owej rzeczy, którą jako rzekomą prawdę kochają. Kochają prawdę, gdy ich oświeca; nienawidzą, gdy im wykazuje ich błąd. Ponieważ nie chcą być oszukiwani, a chętnie oszukują, kochają prawdę tylko wtedy, gdy ona się im odsłania, a nienawidzą jej wtedy, gdy prawda im wskazuje, jacy są sami. Wymierza im

⁴⁵ VS, nr 34.

ona karę: tych, którzy nie chcą, by prawda ich odsłoniła, obnaży wbrew ich woli, a sama pozostanie przed nimi zakryta”⁴⁶.

Podobne zagadnienie zwieńczył Jan Paweł II w *Veritatis splendor*, kiedy pisze: „Paradoksalna sprzeczność polega na tym, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje. Dyscypliny naukowe określane wspólnym mianem « nauk o człowieku » słusznie zwróciły uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności. Wiedza o tych uwarunkowaniach oraz uwaga im poświęcona to ważne osiągnięcia nauki, które znalazły zastosowanie w różnych dziedzinach życia, na przykład w pedagogice lub w wymiarze sprawiedliwości. Niektórzy jednak posuwają się dalej i wychodząc poza uprawnione wnioski, jakie można wyciągnąć z tego rodzaju obserwacji, podają w wątpliwość lub wręcz negują samą realność ludzkiej wolności. Należy także wspomnieć o pewnych nadużyciach w interpretacji badań naukowych w dziedzinie antropologii. Wskazując na wielką różnorodność tradycji, obyczajów i instytucji, istniejącą w ramach ludzkiej cywilizacji, dochodzi się, jeśli nie zawsze do negacji istnienia uniwersalnych ludzkich wartości, to przynajmniej do relatywistycznej koncepcji moralności”⁴⁷.

⁴⁶ Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, X, 23, 26, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978; por. także D. von Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart 1974, s. 20 n.

⁴⁷ Jan Paweł II, VS, nr 33. Por. komentarz do encykliki *Veritatis splendor*, Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, dz. cyt.: znajdujemy tam następujące opracowania: T. Styczeń SDS, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki Veritatis splendor*, s. 127–168; J. Seifert, *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, s. 169–188; W.B. Smith, *Bez prawdy nie ma wolności*, s. 189–193; J. Bajda, *Sumienie i osoba a auctoritet Magisterium*, s. 197–206; J. Merecki SDS, *Sumienie a prawda i prawo moralne*, s. 207–220; A. Szostek MIC, *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor”*, s. 221–232; R. McInerney, *O miejsce dobra i zła. „Veritatis splendor” przeciwko pokrętnemu moralizowaniu*, s. 235–242; R. Spaemann, *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniem*, s. 243–246; M. Schooyans, *Moralność społeczna według „Veritatis splendor”*, s. 247–250; W. Chudy, *Światło dla wszystkich*, s. 251–274; J. Nagórny, *Teologia moralna jako eklezjalna nauka wiary w świetle „Veritatis splendor”*, s. 275–290; J. Merecki SDS, *Dokument nie pozwalający przejść obojętnie. „Veritatis splendor” w komentarzach anglosaskich*, s. 295–301.

Czwartym mitem nieakceptowanym przez K. Wojtyłę jest mit, że prawda nie ma znaczenia normatywnego dla całego życia człowieka. W dzisiejszej kulturze spotykamy rozliczne poglądy i opinie wykluczające to, iż prawda ma znaczenie normatywne, nie tylko dla moralności, ale dla całego życia człowieka. Problemem tym zajmuje się K. Wojtyła w opublikowanych dopiero w 1986 roku *Wykładach lubelskich*, a wygłoszonych dużo wcześniej. Autor szeroko rozwija zagadnienie, że poznanie prawdy ma znaczenie normatywne dla całego życia człowieka⁴⁸. Píše między innymi tak: „Etyka Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwenu ma wyraźny charakter perfekcjonistyczny. Doskonałość właściwa każdemu bytowi jest z natury celem tego bytu. Doskonałością właściwą człowiekowi jest doskonałość moralna, ona też jest z natury celem człowieka. W takim ujęciu natura staje się podstawą normy i normowania moralnego. Normowanie ma prowadzić do tego, aby człowiek, istota rozumna, działając zawsze zgodnie z wymogami rozumu, stawał się przez to coraz doskonalszym bytem. Doskonałość człowiekowi właściwa utożsamia się z dobrem godziwym, które wobec tego stanowi podstawę normowania w znaczeniu etycznym”⁴⁹. Nieco dalej odnajdujemy stwierdzenie, że „normowanie polega na wprowadzaniu zgodności z rozumem w każdy ludzki czyn. Powstaje pytanie, co oznacza owa zgodność z rozumem. Ażeby na to pytanie odpowiedzieć, należy stwierdzić, iż przedmiotem (*obiectum materiale*) rozumu ludzkiego jest według nauki św. Tomasza byt, a przedmiotem właściwym (*obiectum formale*) jest prawda. Działanie ludzkie zaś opiera się na woli. Przedmiotem woli jest dobro, czyli byt ujęty w odniesieniu do woli. Kiedy byt staje się przedmiotem rozumnego działania ludzkiego, wówczas rozum z samej swojej natury poznaje prawdę o dobru, czyli o bycie, który stał się przedmiotem woli, jak też o samej woli, która do takiego przedmiotu aktem swoim się zwraca. Takie poznanie prawdy ma znaczenie normatywne. W poznaniu normatywnym przebija się moment woli, udział woli. Dzięki niemu poznanie to

⁴⁸ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 273–274.

⁴⁹ Cyt. za: Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 63.

przybiera charakter rozkazujący, owszem – kulminuje w rozkazie, w sumieniu, w akcie cnoty roztropności⁵⁰.

Piątym mitem odrzuconym stanowczo przez Wojtyłę jest mit o tym, że człowiek wyzwolony „od prawdy” może wcielić dziś pokusę „bycia jak Bóg”. Z mitem tym wiąże się pokusa, by widzieć siebie teoretycznie jako zwierzę lub praktycznie podporządkować się światu bezosobowych rzeczy. Dzieje się to w najrozmaitszych formach oddawania się przyjemności i władzy⁵¹. Człowiek jest osobą i jego autentyczne życie ludzkie rozwija się poza fałszywą alternatywą *nec bestia – nec deus!*. Do tego nawiązuje św. Augustyn, Pascal i Kartezjusz i mówią o życiu z prawdy o człowieku jako istocie, która stoi pomiędzy Bogiem i nicością. Tylko wtedy unika się złudzenia, że poprzez odejście od prawdy albo poprzez jej kreację człowiek będzie niczym Bóg⁵². W związku z tym K. Wojtyła – Jan Paweł II bardzo szeroko naucza o „transcendencji osoby przez prawdę”. Chodzi o to, że człowiek wznosi się ponad „zwierzę”, ponad konsumeryzm i mentalność środowiskową, zyskuje respekt dla innych osób i spoczywającej w nich godności i przewyższa urzeczowienie przez systemowy totalitaryzm i ateizm. Wznosi się ponad te wszystkie zakusy zagrażające w różnym stopniu i w różnej mierze godności osoby, która wyrasta z owej transcendencji dzięki przyporządkowaniu do prawdy i poznania prawdy⁵³.

Człowiek ma możliwość poznania „prawdy w prawdzie”

Człowiek jest istotą poznającą, a nie ma poznania bez prawdy. Człowiek nie chce żyć w błędzie czy zafałszowaniu życia. Dlatego tak ważne miejsce w nauczaniu Jana Pawła II zajmuje podstawowa teza antropologiczna, że człowiek jest istotą

⁵⁰ Cyt. za: Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 64.

⁵¹ Zobacz szerzej: J. Seifert, *Prawda a transcendencja człowieka*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 37–46.

⁵² J. Seifert, *Prawda a transcendencja człowieka*, art. cyt., s. 43–44.

⁵³ Tamże, s. 44.

rozumną i wolną⁵⁴. To wszystko skupia się wokół sprawy ludzkiej godności⁵⁵. Analizując dorobek antropologiczny Karola Wojtyły John Crosby pyta między innymi: „Dlaczego z Adamem stało się inaczej? Dlaczego przebudził się jako osobowy podmiot w akcie wychodzenia ku zwierzętom w celu ich nazwania? Jan Paweł II odpowiada: w akcie nazywania zwierząt spotkał się «z prawdą o nich». Ta «prawda o bycie» nie ma dostępu do naszego poznania, jeżeli tylko biernie obserwujemy świat; jest raczej czymś, co nakłada na naszą podmiotowość takie wymagania, że ktokolwiek tę prawdę uchwyci, zaczyna żyć jako podmiot już w akcie jej ujmowania”⁵⁶.

W *Osobie i czynie* Karola Wojtyły zawartych jest kilka głębokich spostrzeżeń związanych z wymaganiami nakładanymi na naszą podmiotowość przez „prawdę bytu”. Człowiek nie ogranicza się do samego myślenia czy podmiotowej świadomości. Człowiek „tworzony” jest przez „prawdę bytu”. K. Wojtyła pisze: „Myślenie mianowicie do pewnego jakby miejsca dzieje się w człowieku, a od pewnego miejsca jest już wyraźnym jego działaniem. (...) Człowiek jednak przeżywa siebie jako sprawcę myślenia i poznania dopiero w określonym momencie.

⁵⁴ Podczas pielgrzymek do Polski Jan Paweł II bardzo często odwołuje się do faktu godności człowieka, wiążąc ten fakt z różnymi „kontekstami życia” człowieka. Przykładem mogą być słowa wypowiedziane w Nowej Hucie: „Pozwólcie, że przytoczę jeszcze słowa, które w czerwcu ubiegłego roku wypowiedziałem w Genewie do Międzynarodowej Organizacji Pracy: Wiąż między pracą a sensem ludzkiej egzystencji świadczy zawsze o tym, że człowiek nie uległ alienacji z powodu swej pracy, że nie został zniewolony. Przeciwnie, wiąż ta potwierdza, że praca stała się sojusznikiem jego człowieczeństwa, że pomaga mu żyć w prawdzie i wolności: w wolności budowanej na prawdzie, która mu pozwala prowadzić życie w pełni godne człowieka” (Jan Paweł II, *Homilia w czasie konsekracji kościoła św. Maksymiliana Kolbego*, Kraków–Nowa Huta, 22 czerwca 1983, nr 7).

⁵⁵ K. Wojtyła nazwał godność osoby normą personalistyczną. Owa norma jako zasada mówi: osoba jest takim bytem, którego właściwe i pełnowartościowe odniesienie stanowi miłość. Można ją ująć jeszcze inaczej: osobie jako osobie należna jest afirmacja od osoby jako osoby lub *persona est afirmanda propter seipsum*. Idąc za A. Rodzińskim i T. Stycznem wyodrębniamy normę moralności (*norma normans*), którą jest sama godność osoby ludzkiej, od normy moralnej (*norma normata*), jako reguły postępowania w prawdzie, inspirowaną przez ową godność ludzką (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962, s. 31; A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1980, s. 107–137).

⁵⁶ J. Crosby, *Dialektyka podmiotowości i transcendencji osoby ludzkiej*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 57–65.

Tym momentem jest z pewnością już moment sądu. Czynność sądenia jest też najważniejszą czynnością poznawczą człowieka⁵⁷. Ponieważ sąd jest nośnikiem prawdy, sama czynność, której człowiek dokonuje wydając sąd, jest odkrywaniem podmiotowości osoby aktualizującej się w relacji do prawdy.

Drugie spostrzeżenie Karola Wojtyły dotyczy pewnego duchowego dystansu do własnego poznania. „Człowiek nie jest tylko biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich swoistą nadrzędność przez prawdę; jest to «wyższość prawdy» związana z pewnym jakby dystansem do przedmiotów, która wpisana jest w duchową naturę osoby⁵⁸. Co więcej – motyw ten powraca raz po raz w nauczaniu Karola Wojtyły. Karol Wojtyła pisze na temat poznawania prawdy, a zwłaszcza prawdy w odniesieniu do dobra, bądź jak zwykł mówić: „prawdy o dobru”. Można by znów w tym miejscu zacytować *Osobę i czyn*, lecz bardziej przemawia do nas sposób, w jaki pisze o tym wcześniej, w *Miłości i odpowiedzialności*: „Prawda warunkuje wolność, o tyle bowiem tylko człowiek może zachować wolność w stosunku do różnorodnych przedmiotów, które narzucają mu się w działaniu jako dobre i godne pożądania, o ile jest zdolny dobra te ujmować w świetle prawdy i tak kształtować swój samodzielny stosunek do nich. Bez tej zdolności byłby człowiek skazany na determinację: owe dobra brałyby go w posiadanie i decydowały bez reszty o charakterze jego czynów i całym kierunku jego działalności. Zdolność poznawania prawdy umożliwia człowiekowi auto-determinację⁵⁹.”

Prawda o człowieku – imperatyw „poznaj samego siebie”

Bez cienia błędu można odnieść słowa Jana Pawła II, które on napisał o św. Augustynie, do niego samego. Można o nim powiedzieć, że „ukrytą siłą niezmqdowanego poszukiwania było to, co kierowało całym procesem nawrócenia:

⁵⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 178.

⁵⁸ Tamże, s. 194.

⁵⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 103–104.

mianowicie umiłowanie prawdy. Sam przecież mówi: «Czegóż pragnie mocniej moja dusza, jeśli nie prawdy?». W jednym ze swoich dzieł, będącym głęboką kontemplacją teologiczno-mistyczną, napisanym bardziej z własnej potrzeby niż dla innych, wspomina Augustyn tę miłość i pisze: „Porywa mnie dociekanie prawdy”⁶⁰.

Podobnie jak dla św. Augustyna, tak i dla Jana Pawła II, „wnętrze człowieka”, gdzie kryją się niezwykle bogactwa prawdy i miłości, stanowi „wielką, tajemniczą przepaść”, której obydwaj nigdy nie przestawali badać, nigdy też nie przestawali podziwiać. „Jednak w tym miejscu trzeba dodać – pisze o św. Augustynie Jan Paweł II – że temu, kto z troską myśli o sobie i o historii ludzkości, człowiek jawi się jako *Magna quaestio* – jak mówi Augustyn. Trapi go bowiem zbyt wiele problemów: tajemnica śmierci i wewnętrznego rozdarcia, jakie w sobie doświadcza, a także nieuleczalna rozbieżność między tym, co jest, i czego pragnie. Są to problemy, które w sumie sprowadzają się do jednego, mianowicie do wielkości człowieka i zarazem jego niewypowiedzianej nędzy. Te właśnie sprawy, które szeroko rozważał Sobór Watykański II, gdy zajmował się «tajemnicą człowieka», Augustyn z pasją i przenikliwością studiował nie tylko po to, aby odkryć prawdę, która najczęściej jest bardzo smutna: okazuje się bowiem, że rodzaj ludzki jest z natury swojej najbardziej społeczny i jednocześnie – jak mówi autor *O Państwie Bożym*, opierając się na historii – «skłonny do niezgody na skutek zepsucia», lecz także po to, by znaleźć i przedstawić rozwiązanie tej tajemnicy. Augustyn znalazł tylko jedno rozwiązanie, to, które ujrzał na krótko przed nawróceniem: Chrystus, Odkupiciel człowieka. Ja również uznałem za konieczne skierować uwagę wiernych Kościoła i wszystkich ludzi dobrej woli na to rozwiązanie w mojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, zawierającej konkluzję całej tradycji chrześcijańskiej”⁶¹.

⁶⁰ Jan Paweł II, *List apostolski „Augustinum Hipponensem” z okazji 160 rocznicy nawrócenia św. Augustyna*, rozdział II, część pt. *Doktor* (zobacz podane tam przypisy).

⁶¹ Tamże.

Prawdę o człowieku Jan Paweł II szeroko rozwija na płaszczyźnie chrystocentrycznej. Nie dziwi więc fakt, że szukając najgłębszej prawdy o człowieku Jan Paweł II już we wspomnianej *Redemptor hominis* pisze: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela (por. hymn *Exsultet* z Wigilii Wielkanocnej), skoro Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», ażeby on, człowiek «nie zginął, ale miał życie wieczne» (por. J 3,16)⁶².

Streszczeniem tych poszukiwań „prawdy o człowieku” wydają się być słowa Jana Pawła II z *Fides et ratio*: „Człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Proces ten dokonał się – nie mogło bowiem być inaczej – w sferze osobowego samopoznania: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko, co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia. Wezwanie «poznaj samego siebie», wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako «człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie»⁶³.

⁶² RH, nr 10.

⁶³ FeR, nr 1.

Prawda o Bogu i „w Bogu”

Bez wątpienia Karol Wojtyła (i Jan Paweł II) włączył się bardzo mocno w wielką współczesną dyskusję „o prawa Boga do człowieka” i o „miejscu Boga” w życiu ludzkim dziś. Nie są to tylko dyskusje apologetyczne. Jest to ważny i znaczący pozytywny wykład „prawdy o Bogu”. Jest to prawda nadprzyrodzona, inaczej mówiąc „prawda wiary”, podarowana ludziom przez Boga Stwórcę i Zbawcę i nieustannie odkrywana przez ludzi wszystkich czasów.

Możliwość nadprzyrodzonego Objawienia uzasadnia Karol Wojtyła w *Elementarzu etycznym*⁶⁴, a jeszcze szerzej w dziele *O poznawalności i poznawaniu Boga*⁶⁵. W swych przemyśleniach Karol Wojtyła łączy prawdę ze znaczeniem – jak to określa – „wiedzą z góry”⁶⁶. Pisze między innymi: „Człowiek jest wewnętrznie uzdolniony do przyjęcia Objawienia, co więcej – sam wychodzi w kierunku Boga, od którego ma ono przyjść. Bóg w Objawieniu komunikuje mu siebie i równocześnie tworzy w człowieku właściwą podstawę do poznawania w świetle danego Objawienia. Objawienie jest «wiedzą z góry», jest wyrazem tej wiedzy, jaką Pan Bóg sam ma o sobie i o wszystkim poza sobą. Trzeba jednak zaraz liczyć się z faktem, że ta wiedza Boża, o ile jest w Bogu, utożsamia się rzeczowo z samą istotą Bożą. Bóg jest i tym, kto poznaje, i właściwym przedmiotem poznania, i samym poznaniem, samą wiedzą. Znika więc to wszystko, co po ludzku określilibyśmy jako «proces poznawczy». Zachodzi natomiast po prostu czyste «poznanie samoistne» (podobnie jak «istnienie samoistne»). Również gdy chodzi o poznanie bytów stworzonych różnych od siebie, to Bóg czerpie tę

⁶⁴ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 83–86.

⁶⁵ K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga*, Kraków 2000, s. 64–67.

⁶⁶ Np. wtedy, gdy komentuje teksty św. Jana od Krzyża – por. K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Lublin 2000.

wiedzę ze swej istoty; poznaje świat w sobie, w sobie «poznawał» go zawsze, zanim go powołał do bytu, poznaje go, kiedy rządzi jego losami»⁶⁷.

Karol Wojtyła dosyć wyraźnie buduje swą głęboką koncepcję „poznawania Boga” na augustyńskim i tomistycznym założeniu, że istnieje „Prawda oświecająca umysł człowieka, aby mógł w sposób pewny poznać prawdę, «Miłość», z której pochodzi i ku której zmierza wszelka prawdziwa miłość. Albowiem – jak to często powtarzał św. Augustyn – Bóg jest przyczyną istnienia i zdolnością myślenia, i zasadą życia, bądź też, aby użyć innej sławnej formuły: «[jest] przyczyną istniejącej powszechności i światłem zyskiwanej przez nas prawdziwości, i źródłem pojąć nas szczęśliwością»⁶⁸.

Szukając tzw. *motiva credibilitatis* Karol Wojtyła mówi szeroko o tym, że pełnia nadprzyrodzonego poznania wiary polega na możliwym dzięki łasce uczestnictwie w poznawaniu samego Boga. Bóg – Prawda objawia się człowiekowi, a człowiek ma możliwość przyjęcia tego Objawienia. Karol Wojtyła użyje tutaj specyficznego dla siebie określenia „wżycia się” w Prawdę Bożą i ludzką zarazem. Pisze: „Gruntowna analiza teologiczna wiary przeprowadzona na podstawie Objawienia wykazuje nam, że istotą tej cnoty nadprzyrodzonej jest pewnego rodzaju «wżycie się» umysłu ludzkiego w Prawdę Bożą i w samo poznanie Boże. Takie «wżycie się» podlega, rzecz jasna, prawom organicznego rozwoju. I tu otwiera się przed nami prawdziwy teren doświadczalny. To, że wiara stoi ciągle na krawędzi tajemnic, to bynajmniej nie znaczy, że stan rozumu wierzącego ma się wyrażać jakimś ciągłym drżeniem czy niepewnością. Jeżeli umiejętnie

⁶⁷ Cyt. za: Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 39. Kontynuacją tego myślenia antropologiczno-etycznego jest wykład teologiczny. Dla przykładu można przywołać słowa Jana Pawła II do świata nauki: „Kiedy w wieczniku Jezus powiedział: «Ja jestem prawdą», powiedział to jako Bóg z Boga i Światłość ze Światłości – bo tylko Bóg «jest prawdą». Równocześnie powiedział to jako człowiek, który – sam jeden – jest «Świadkiem Wiernym» (por. Ap 1,5) całej tajemnicy Boga: całej prawdy, która jest w Bogu. Wszelka prawda, do której dochodzi umysł stworzony, jest tylko częścią i odblaskiem tej prawdy, jaka jest w Bogu. Prawda ta przerasta człowieka” (Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Świętej*, Olsztyn 6 czerwca 1991, nr 4).

⁶⁸ Jan Paweł II, *List apostolski „Augustinum Hipponensem” z okazji 160 rocznicy nawrócenia św. Augustyna*, – rozdział II, część pt. *Bóg i człowiek* (zobacz podane tam przypisy).

i ciągle współpracuje z łaską wiary, wówczas ona osadza się w nim gruntownie. Powoli, zwłaszcza pod warunkiem systematycznego życia wewnętrznego, nie tylko, że samo przeświadczenie o Prawdzie Objawionej pogłębia się i umacnia, ale zdaje się przetwarzać w nową świadomość – świadomość naszego związania z życiem Bożym i udział w tym życiu. Stopniowo okazuje się, że my nie tylko wierzymy w Boga jako w odrębną rzeczywistość, ale przez wiarę ożywioną miłością wchodzimy w Jego życie i bierzemy w nim udział”⁶⁹.

Nieco dalej Karol Wojtyła pisze: „To stopniowe «wżywanie się» w Prawdę Bożą, które umożliwia nam wiara, tłumaczy również, o ile stanowi ona współmierne i konieczne przygotowanie do ostatecznego udziału w poznaniu i w życiu wewnętrznym Boga, które jest treścią ostatecznego szczęścia człowieka. Ta pełnia poznania nadprzyrodzonego nazywa się widzeniem uszczęśliwiającym. Rozwija się ono zaś organicznie z tych nadprzyrodzonych zarodków poznawczych, które tkwią w wierze”⁷⁰.

„Czynić prawdę w miłości” – perspektywa naszych czasów

„Służyć prawdzie w miłości” – to imperatyw moralny akcentowany przez Jana Pawła II przede wszystkim podczas jego pielgrzymek do różnych krajów świata. W przemówieniu do świata nauki Jan Paweł II mówi z mocą o tym, że diakonia prawdy odżywa, a zarazem znajduje swe naturalne dopełnienie w słowach św.

⁶⁹ Cyt. za Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, dz. cyt. s. 42–43. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II nawiązuje do tego zagadnienia i pisze: „Kościół, mocą autorytetu, który posiada jako depozytariusz Objawienia Jezusa Chrystusa, pragnie potwierdzić konieczność refleksji na temat prawdy. Dlatego postanowiłem zwrócić się do Was, Czcigodni Współbracia w biskupstwie, z którymi łączy mnie misja otwartego «okazywania prawdy» (por. 2 Kor 4,2), jak również do teologów i filozofów, na których spoczywa obowiązek badania różnych aspektów prawdy, a także do ludzi poszukujących, i podzielić się pewnymi refleksjami na temat dążenia do prawdziwej mądrości, aby każdy, kto żywi w sercu miłość do niej, mógł wejść na właściwą drogę, która pozwoli mu ją osiągnąć, znaleźć w niej ukojenie dla swych trosk i duchową radość” (FeR, nr 6).

⁷⁰ Cyt. za: Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 43.

Pawła: „Prawdę czyńcie w miłości” (por. Ef 4,15). Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi⁷¹.

Wydaje się też konieczne przywołanie w tym miejscu znakomitego tekstu z papieskiego wykładu Dekalogu z 1991 roku w dłuższym cytacie: „Moje pielgrzymowanie po ziemi ojczystej związane jest w tym roku z katechezą dziesięciu przykazań. Ósme przykazanie Dekalogu w szczególny sposób wiąże się z prawdą, która obowiązuje człowieka w obcowaniu z innymi ludźmi i w całym życiu społecznym: «Nie mów fałszywego świadectwa». Tym przykazaniem Bóg Przymierza szczególnie daje poznać, że człowiek jest stworzony na Jego obraz i podobieństwo. Dlatego właśnie całe ludzkie postępowanie poddane jest wymogom prawdy. Prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie jest złem. Doświadczamy tego w różnych wymiarach i w różnych układach. Przypatrzmy się znaczeniu prawdy w naszym życiu publicznym. W odnowionej Polsce nie ma już urzędu cenzury, różne stanowiska i poglądy mogą być przedstawiane publicznie. Została przywrócona – jakby powiedział Cyprian Norwid – «wolność mowy» (C.K. Norwid, *Rzecz o wolności słowa*). Wolność publicznego wyrażenia swoich poglądów jest wielkim dobrem społecznym, ale nie zapewnia ona wolności słowa. Niewiele daje wolność mówienia, jeśli słowo wypowiedane nie jest wolne. Jeśli jest spętane egocentryzmem, kłamstwem, podstępem, może nawet nienawiścią lub pogardą dla innych – dla tych na przykład, którzy różnią się narodowością, religią albo poglądami. Niewielki będzie pożytek z mówienia i pisanania, jeśli słowo będzie używane nie po to, aby szukać prawdy, wyrażać prawdę i dzielić się nią, ale tylko po to, by zwyciężać w dyskusji i obronić swoje – może właśnie błędne – stanowisko. Słowa mogą czasem wyrażać prawdę w sposób dla niej samej poniżający. Może się zdarzyć, że człowiek mówi jakąś prawdę po to, żeby uzasadnić swoje kłamstwo. Wielki zamęt wprowadza człowiek w nasz

⁷¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki*, Lublin 9.06.1987.

ludzki świat, jeśli prawdę próbuje oddać na służbę kłamstwa. Wielu ludziom trudniej wtedy rozpoznać, że ten świat jest Boży.

Prawda zostaje poniżona także wówczas, gdy nie ma w niej miłości do niej samej i do człowieka. W ogóle nie da się zachować ósmego przykazania – przynajmniej w wymiarze społecznym – jeśli brakować będzie życzliwości, wzajemnego zaufania i szacunku wobec tych wszystkich odmienności, które ubogacają nasze życie społeczne. Każdy podstęp wobec drugiego człowieka, każda skłonność do używania osoby ludzkiej w charakterze narzędzia, każde używanie słów po to, aby wpływać na innych swoim zagubieniem moralnym, swoim wewnętrznym nieporządkiem – wprowadza w życie społeczne atmosferę kłamstwa. Przez wiele lat doświadczaliśmy w wymiarze społecznym, że publicznie nie mówiono prawdy – i nie dopuszczano do jej mówienia. Istnieje przeto wielka potrzeba odkłamania naszego życia w różnych zakresach. Trzeba przywrócić niezastąpione miejsce cnotie prawdomówności. Trzeba, by ona kształtowała życie rodzin, środowisk, społeczeństwa, środków przekazu, kultury, polityki i ekonomii.

Jeszcze raz wróćmy do tego przykazania w jego brzmieniu synajskim, w jego brzmieniu ewangelicznym. «Nie będziesz mówił fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu». Wydaje się, że jest to pewna sytuacja ściśle określona. Na przykład taka, w jakiej znalazł się Chrystus wobec sądu, gdzie powiedział: «Jeżeli źle powiedziałem, daj świadectwo o złym. A jeżeli nie, dlaczego Mnie bijesz?» Człowiek, świadek, sędzi. «Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu». Nie mów fałszywego świadectwa przeciw temu bliźniemu twemu, którym jest Jezus z Nazaretu. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw żadnemu twemu bliźniemu, żadnemu człowiekowi. Zarazem to przykazanie stwierdza, że prawda jest dobrem dla człowieka, jest dobrem dla człowieka w odniesieniach międzyludzkich, jest dobrem dla człowieka w odniesieniach szerszych, społecznych. Jest dobrem. Drugi człowiek ma prawo do prawdy. Człowiek ma prawo do prawdy. Czasem człowiek nie ma prawa do pewnej prawdy, dlatego my patrzymy z podziwem na ludzi, którzy wobec przemocy – na przykład w czasie

okupacji – potrafili nie wydać, nie powiedzieć prawdy, ponieważ do tej prawdy nie miał prawa ten, który jej żądał, który ją wymuszał przemocą.

Jednakże to przykazanie w takim brzmieniu ma zasięg szerszy. Nie chodzi tylko o sytuację oskarżonego wobec trybunału, nie chodzi tylko o sytuację świadka, który mówi nieprawdę. Chodzi o sytuacje wielorakie, w których słowo ludzkie daje złe świadectwo. «Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu». Wciąż się w różnych wymiarach odbywa ten sąd nad słowem człowieka, nad słowem, które on mówi. Jeżeli nie jest słowem prawdy, jeżeli daje fałszywe świadectwo, odbywa się ten sąd. Bo ludzie słyszą, niekoniecznie tylko w sądzie. Całe ludzkie bytowanie jest jakimś wielkim trybunałem. Ludzie słuchają, ludzie słyszą i albo dociera do nich prawda, albo też nie. Zwłaszcza w naszym społeczeństwie nowożytnym, gdzie tak bardzo spotęgowały się sposoby mówienia, metody mówienia, wszystkie tak zwane środki przekazu myśli. To przecież spotęgowana ludzka mowa. Spotęgowana mowa, która albo daje świadectwo prawdzie, albo też przeciwnie. My zresztą znamy to z naszego doświadczenia i przez wiele lat byliśmy wobec tego dość dobrze zabezpieczeni. Więc jest szczególna odpowiedzialność za słowa, które się wypowiada, bo one mają moc świadectwa: albo świadczą o prawdzie, albo są dla człowieka dobrem, albo też nie świadczą o prawdzie, są jej zaprzeczeniem i wtedy są dla człowieka złem, chociaż mogą być tak podawane, tak preparowane, ażeby robić wrażenie, że są dobrem. To się nazywa manipulacja. Więc również i to związane przykazanie Dekalogu otwiera człowieka, otwiera ludzkie społeczeństwa na cały szereg różnych wymiarów egzystencjalnych. Bo człowiek bytuje w pewien sposób w związku ze świadectwem, jakie otrzymuje i jakie przyjmuje. Chrystus był bardzo na to wrażliwy. Chrystus bardzo nas przestrzegał przed tym. «Nie sądzcie, ażebyście nie byli sądzeni». To są właśnie takie wymowne słowa, które wskazują, jak delikatny, jak odpowiedzialny jest ten rejon prawdy i nieprawdy w życiu ludzkim, jak on wiele może kosztować. (...)

Człowiek jest wolny, człowiek jest wolny także, ażeby mówić nieprawdę. Ale nie jest naprawdę wolny, jeżeli nie mówi prawdy. Chrystus daje na to jasną odpowiedź: «Prawda was wyzwoli». Życie ludzkie jest więc także dążeniem do

wolności przez prawdę. To jest bardzo ważne w epoce, którą przeżywamy. Bo zachłystujemy się wolnością, wolnością słowa i różnymi innymi wolnościami, które z tym się wiążą. Zachłystujemy się tą wolnością, której przedtem nam odmawiano, tak jak zresztą i wolności religijnej, choć w Polsce nie było pod tym względem najgorzej. Ale równocześnie zapominamy o tym wymiarze podstawowym, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy. Tylko prawda czyni wolnymi. (...) «Prawda was wyzwoli» – powiedział Chrystus (J 8,32). Tak – «prawda was wyzwoli». To jest dopowiedzenie ósmego przykazania. Starajmy się odnaleźć pełne znaczenie i wartość prawdy: prawda, która wyzwala – wolność przez prawdę. Nigdy poza prawdą. Poza prawdą wolność nie jest wolnością. Jest pozorem. Jest nawet zniewoleniem. (...)

To jest perspektywa naszych czasów. Pomiędzy wolnością, do której Chrystus nas wyzwolił i stale wyzwala, a odejściem od Chrystusa w imię tak często bardzo głośno propagowanej wolności. Wolność, do której Chrystus nas wyzwolił, to jedna droga. Druga droga to wolność od Chrystusa. (...) To są te dwie drogi, którymi idzie i pójdzie na pewno Europa. Europa ma szczególne związki z Chrystusem, tu się zaczęła ewangelizacja, ale tu także zrodziły się i stale się rodzą różne postaci odchodzenia od Chrystusa, programy odchodzenia od Chrystusa. I przed nami również otwiera się ta dwoistość, ten rozstaj. Wolność, do której Chrystus nas wyzwala, wolność przez prawdę. Prawda was wyzwala. Albo też wolność od Chrystusa⁷².

Ta głęboka analiza prawdy, którą należy czynić w miłości i prawdy, która wyzwala, na nowo przywołuje wielką odpowiedzialność człowieka za prawdę jako fundament indywidualnego duchowego rozwoju oraz fundament prawdziwości życia społecznego.

⁷² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Świętej*, Olsztyn 6.06.1991, nr 4–5.

* * *

Podsumowaniem tych moich analiz prawdy w blasku myśli działań Jana Pawła II niech będą jego słowa z encykliki *Fides et ratio*. Jan Paweł II jeszcze raz wyraża swoje głębokie przekonanie, że poszukiwanie „prawdy ostatecznej”, prawdy uniwersalnej, jest fundamentalną powinnością osoby ludzkiej. Pisze między innymi tak: „Skłania mnie do tego przeświadczenie, że zwłaszcza w naszych czasach poszukiwanie prawdy ostatecznej często nie ma wyraźnie określonego kierunku. Niewątpliwie wielką zasługą współczesnej filozofii jest skupienie uwagi na człowieku. Wychodząc od tego i stając w obliczu wielu pytań, rozum jeszcze mocniej odczuł pragnienie coraz szerszej i coraz głębszej wiedzy. W rezultacie zbudowano złożone systemy myślowe, które zaowocowały rozwojem różnych dziedzin wiedzy, sprzyjając postępowi w kulturze i w dziejach. Antropologia, logika, nauki przyrodnicze, historia, język – w pewien sposób cały obszar wiedzy został objęty tym procesem. Pozytywne osiągnięcia nie powinny jednak przesłaniać faktu, że tenże rozum, skupiony jednostronnie na poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie, wydaje się zapominać, iż powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego. Bez odniesienia do niej każdy zdany jest na samowolę ludzkiego osądu, a jego istnienie jako osoby oceniane jest wyłącznie według kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczalnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice. Rezultat jest taki, że – zamiast wyrażać jak najlepiej dążenie do prawdy – rozum chyli się ku samemu sobie pod brzemieniem tak rozległej wiedzy, przez co z dnia na dzień staje się coraz bardziej niezdolny do skierowania uwagi ku wyższej rzeczywistości i nie śmie sięgnąć po prawdę bytu. Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega. Doprowadziło to do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. W ostatnich

czasach doszły też do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie⁷³.

Taka wizja prawdy była rozwijana przez Karola Wojtyłę przez ponad pół wieku w duchu jego integralnego personalizmu, który stał się dla niego „narzędziem” w docieraniu do prawdy obiektywnej. Wojtyła jest bowiem wierny przekonaniu badawczemu, iż myślenie i poszukiwanie prawdy obiektywnej jest podstawą twórczości człowieka. Warto więc przypomnieć, że już w 1961 Karol Wojtyła pisał: „Oto myślenie ludzkie posiada charakter twórczy, jest podstawą twórczości i źródłem kultury. Nie znaczy to, że człowiek myśląc stwarza jakiś świat pojęć i sądów odbiegających od rzeczywistości, od niej niezależnych. Wręcz przeciwnie, myślenie ludzkie posiada charakter jak najbardziej realistyczny i obiektywny. Niemniej jest ono dla człowieka podstawą do wydobywania z istniejącej rzeczywistości coraz to nowych prawd, a także do jej opanowywania – proces opanowywania rzeczywistości idzie poprzez coraz gruntowniejsze jej poznanie. Im wnikliwiej człowiek poznaje świat, tym pełniej też podporządkowuje go sobie, wykorzystując coraz to nowe jego zasoby i bogactwa. Coś podobnego można powiedzieć i o samopoznaniu: im wnikliwiej człowiek poznaje siebie, swoje możliwości, uzdolnienia, talenty, tym więcej może z siebie wydobyć, tym bardziej może tworzyć, korzystając z tego tworzywa, jakie się w nim samym zawiera⁷⁴.”

Prawda, którą człowiek poznaje i odkrywa, jawi się tutaj nie tylko w swoim aspekcie poznawczym, dostarczając prawdziwej wiedzy o rzeczywistości, ale także w innych wymiarach: ontologicznym, aksjologicznym, egzystencjalnym, dialogicznym (komunikacyjnym). Pełna wartość prawdy wykracza poza sferę poznawczą, zachowując jednak w każdym wymiarze swoją podstawową

⁷³ FeR, nr 5.

⁷⁴ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 1963, nr 83.

wartość poznawczą. Skoro sąd jest nośnikiem prawdy, a każdy akt poznawczy „miejsmem” odsłaniania się prawdy, to możemy tym bardziej te tezy zastosować do sumienia człowieka. Sądy sumienia są nośnikiem prawdy, a samo sumienie przestrzenią odsłaniania się prawdy o rzeczywistości. Dopiero to „odsłonięcie”, ta „manifestacja” prawdy, umożliwi wydanie prawdziwego sądu sumienia⁷⁵. Takie jest zatem głębokie „osadzenie” rzeczywistości ludzkiego działania w prawdzie sumienia. Taki jest również fundament prawdziwości sumienia. Dlatego też nauczanie i działanie Jana Pawła II możemy bez wątpienia uznać jako blask Prawdy, w którym może się formować i kształtować prawdziwy człowiek, czyli człowiek prawego i prawdziwego sumienia.

⁷⁵ Por. W. Stróżewski, *Tak – tak, nie – nie. Kilka uwag o prawdzie*, art. cyt., s. 29 n.

SZACUNEK W DIALOGU Z KONKRETNYM CZŁOWIEKIEM

Komunikować wartość konkretnego człowieczeństwa

Każdy człowiek jest kimś niepowtarzalnym. Kiedy mówimy o ludziach, o naturze ludzkiej, o człowieczeństwie, o ludzkości, to nie wolno zapomnieć, że każdy człowiek jest kimś niepowtarzalnym i wyjątkowym. Każdy człowiek jest kimś jedynym, chcianym i akceptowanym przez Boga Stwórcę i Zbawcę. Na ten podstawowy fakt zwraca uwagę raz po raz papież Franciszek, nie tylko w kontekście troski o ubogich, ale przede wszystkim w kontekście przybliżania współczesnemu człowiekowi Ewangelii radości. Również jego poprzednicy, Jan Paweł II i Benedykt XVI – każdy w swoim stylu – mówią o człowieku jako o niepowtarzalnej osobie⁷⁶. Niniejsze opracowanie ma na celu zwrócenie uwagi na podstawowy

⁷⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt.; K. Wojtyła, *Aby się nami Chrystus posługiwał*, Kraków 1987; K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991; K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, [w:] K. Wojtyła, *Człowiek i moralność*, 1, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982; K. Wojtyła, *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, „Znak” 1959, 11, nr 6, s. 693–697; K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 1951, 6, s. 6–20; K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, [w:] *Człowiek i moralność*, IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994; K. Wojtyła, *Osoba, podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, z. 2, 24, s. 5–39. W tym kontekście warto wymienić ważne głosy w dyskusji głosy teologów i filozofów, a także humanistów-psychologów, takich jak R. Buttiglione, J. Herbut, A. Laun, J. Kowalski, A. Marcol, A. Nossol, Cz. Bartnik, J. Bajda, F. Greniuk, A.J. Nowak, S. Kowalczyk, A. Półtawski, A. Drożdż, Z. Chlewiński, S. kard. Nagy, A. Szafranski, K. Klauza, W. Chudy, K. Krajewski, J. Sieg, Z. Perz, J. Biesaga, M. Drożdż, I. Werbiński i wielu innych myślicieli młodszego pokolenia.

fakt bycia człowiekiem: na fakt, że człowiek-osoba jest kimś jedynym i niepowtarzalnym. Drugiego takiego nie ma i nie będzie.

Wiedzę o człowieku czerpiemy z różnych źródeł. Wychodząc od wiedzy potocznej, poprzez czynione eksperymenty, poprzez „newsy” medialne, dochodzi się aż do wiedzy filozoficznej, dociekającej istoty i natury człowieka oraz wiedzy naukowej, odkrywającej człowieka jako istotę duchową, biologiczną i społeczną. Obok tych podejść w chrześcijaństwie uwzględniamy dodatkowo wiedzę teologiczną, która odnosząc się do Objawienia, wskazuje na pełnię człowieka w Jezusie Chrystusie. Tego rodzaju ujęcie stanowiło szczególną inspirację dla kształtowania się dzisiejszego pojęcia „osoby” i determinacji tzw. faktu ludzkiego⁷⁷. Człowiek jest tak bogatą rzeczywistością, że ten wysiłek odkrywania prawdy o nim, o jego istocie i tożsamości, wysiłek konfrontacji koncepcji „starych i „nowych”, dokonuje się na różnych drogach, różnymi metodami i w różnych celach, które łączy jednak wspólne przekonanie, że stawką tych pytań i odpowiedzi, nie jest tylko abstrakcyjno-spekulatywny spór, ale prawda o człowieku, prawda o nas, będąca podstawą ludzkiego dobra i szczęścia. Celem tego rozdziału jest próba spojrzenia na człowieka jako na konkretny podmiot osobowy w swoim niepowtarzalnym człowieczeństwie, zakorzeniony w obiektywnym i uniwersalnym doświadczeniu osoby ludzkiej. Analizy swoje prowadzę z perspektywy antropologii komunikacji, która określa ramy i zasady komunikacyjnych działań człowieka. Spojrzenie na człowieka jako konkretną osobę z jej uwarunkowaniami życia pozwala dostrzec blaski i cienie człowieczeństwa, bogactwo i biedę warunków życia ludzkiego, sprawiedliwość i niesprawiedliwość relacji społecznych, radość życia i doświadczenie krzywdy, dobro i zło ludzkich czynów, a nade wszystko pozwala dostrzec powszechne pragnienie szczęścia i miłości w życiu ludzkim. Niniejsze analizy są także próbą odśłony i promocji zasad szacunku dla każdego konkretnego człowieka w imię uniwersalnej wartości człowieczeństwa

⁷⁷ Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 627; W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, wyd. 2. poprawione i poszerzone, red. K. Guzowski, H.I. Szumił, Lublin 2006, s. 284.

i godności ludzkiej, która jest wspólną, obiektywną i niezbywalną cechą konstytutywną osoby ludzkiej.

Człowiek jest z natury istotą komunikującą i komunikowaną, a wszelkie społeczności ludzkie tworzą się i funkcjonują dzięki relacjom komunikacyjnym. Jakość życia społecznego zależy od jakości komunikowanych wartości. Dlatego troska o urzeczywistnianie pozytywnych wartości w życiu indywidualnym każdego człowieka jest jednocześnie troską o wartości komunikowane i urzeczywistniane w życiu społecznym. „Pragnienie łączności i instynkt komunikowania się, tak oczywiste we współczesnej kulturze, w rzeczywistości nie są niczym innym jak nowoczesnym wyrazem podstawowej i stałej skłonności człowieka do przekraczania samego siebie, by nawiązywać relacje z innymi ludźmi. Kiedy bowiem otwieramy się na innych, zaspokajamy nasze najgłębsze potrzeby i osiągamy pełnię człowieczeństwa” – pisał papież Benedykt XVI⁷⁸.

Podstawową wartością, którą człowiek może i powinien komunikować w przestrzeni społecznej, jest własne człowieczeństwo. Z perspektywy personalistycznej osoba ludzka jest wartością samą w sobie. Z tej racji jest również źródłem i fundamentem wypływających z niej wszelkich powinności społeczno-moralnych. Przyczyną normatywnego charakteru osoby jest jej godność, dostojeństwo, jej wielkość i szczególna pozycja człowieka w świecie. Posiadana godność, stanowiąca źródło powinności, również generuje powinność szacunku dla osoby, jej ochrony i promocji. Jan Paweł II wskazuje ramy wartości, na których można i należy budować odpowiedzialne relacje społeczne. „Do tego, aby wśród ludzi mogły zaistnieć braterstwo i solidarność, a tym bardziej, by mógł się pogłębić ich wymiar chrześcijański, potrzebne jest uznanie podstawowych wartości, które je podtrzymują. Tu chciałbym przypomnieć niektóre z nich: szacunek wobec drugiego człowieka, duch dialogu, sprawiedliwość, zdrowa etyka życia osobistego i wspólnotowego, wolność, równość, pokój w jedności, dzia-

⁷⁸ Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni. Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2009 r.*, Watykan 2009, nr 2.

łanie na rzecz godności osoby ludzkiej, zdolność uczestniczenia i dzielenia się. Braterstwo i solidarność są w stanie przezwyciężyć wszelkie formy klanowości, sekciarstwa i rasizmu, różnego rodzaju nadużywanie władzy oraz indywidualny, kulturowy czy religijny fanatyzm⁷⁹. A Benedykt XVI wskazuje jeszcze na medialne powinności w komunikowaniu wartości. „Jeśli nowe technologie mają służyć dobru jednostki i społeczeństwa, ich użytkownicy powinni unikać używania słów i obrazów deprecjonujących człowieka, a zatem odrzucić wszystko to, co podsycia nienawiść i nietolerancję, zubaża piękno i intymność ludzkiej seksualności oraz wykorzystuje słabych i bezbronnych⁸⁰. Każdy rodzaj i sposób komunikowania społecznego winien zachować stałą świadomość tych podstawowych wartości. Ze względu na swoją godność człowiek jako osoba ludzka winien być zasadą, podmiotem i celem wszystkich relacji oraz struktur społecznych. Praktyka życia społecznego pokazuje czasem, iż to kryterium osoby ludzkiej bywa zarzucane lub lekceważone. Tym bardziej zatem istnieje potrzeba i konieczność przywrócenia jego fundamentalnego znaczenia, nie tylko w sferze funkcjonalności życia społecznego, ale również, a może przede wszystkim w kształtowaniu fundamentów relacji społecznych, od których funkcjonalność struktur społecznych w dużej mierze zależy. Człowiek, będący centralnym elementem przestrzeni społecznej, jest w stanie przezwyciężyć wszelkiego rodzaju problemy, które się w niej rodzą, o ile przyjmie fundament godności osoby jako podstawowe kryterium komunikowania społecznego⁸¹.

⁷⁹ Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie braterstwa i solidarności wśród ludzi i narodów*. Orędzie na 22. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1988 r., Watykan 1988, nr 3.

⁸⁰ Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*. Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2009 r., Watykan 2009, nr 3.

⁸¹ Zob. M. Drożdż, *Komunikować ludzki etos*, Kraków 2018, s. 11.

Komunikowanie jako działanie konkretnej osoby

Komunikacja osobowa jest – mówiąc ogólnie – wyrazem sprawczości ludzkiej. Człowiek jest twórcą i uczestnikiem procesów komunikacji⁸². Ciekawe są dyskusje o człowieku jako sprawcy czynów z pogranicza literatury, filozofii i filmu. Widzimy te głosy w takich choćby tytułach, jak: *Człowiek zbuntowany*, *Człowiek z marmuru*, *Człowiek z żelaza*, *Człowiek mafii*, *Człowiek, co miał, Karol – papież, co został człowiekiem* itp. Bliższa analiza filmoznawcza pokazuje, że co roku mamy do czynienia – oprócz tysięcy filmów dokumentalnych o człowieku i o ludziach – z prawie tysiącem filmów mających już w tytule określenie „o człowieku”. Film jest więc dzisiaj jednym z głównych „nośników” kulturowych przedstawiających człowieczeństwo⁸³.

Warto też zwrócić uwagę, że w twórczości literackiej i w twórczości filmowej mówi się przeważnie o człowieku, a nie o osobie. O osobie ludzkiej mówi się w niektórych nurtach filozofii i w teologii. Przeglądając, nawet pobieżnie, słowniki i encyklopedie uwzględniające wymiar kulturowy, filozoficzny i teologiczny człowieczeństwa, znajdujemy różne określenia i definicje „osoby”. Etymologiczne pojęcie „osoby” wyprowadza się od łacińskiego słowa *persona*, które swoimi korzeniami sięgałoby z kolei do greckiego pojęcia *prósopon* (tzn. maska używana przez aktora w starożytnym dramacie greckim, w języku Etrusków określana jako *phersu*)⁸⁴.

Porównując zarówno etymologiczne analizy, jak też te uwzględniające kontekst społeczno-kulturowy w różnych językach i kulturach, możemy stwierdzić, że w pojęciu „osoba” chciano zazwyczaj zawrzeć stwierdzenie o człowieku jako człowieku, w jego „formie”, „indywidualności”, w jego sposobie życia jako „bytu osobnego”, oddzielonego od rzeczy i od otoczenia, jednostkowego i niepowtarzalnego. Fakt osobowej egzystencji (fakt „bycia osobą”) łączy się bowiem,

⁸² Por. M. Drożdż, *Osoba i media w prawdziwe i uczciwości*, (Osoba i Media 1) Kraków 2018, s. 17.

⁸³ <http://film.onet.pl/wiadomosci/rozpoczyna-sie-festiwal-filmow-o-czlowieku/223dx>, 28.08.2019.

⁸⁴ Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt.

zdaniem Guardiniego, z „niepowtarzalnością” i „pojedynczością”. Te kategorie można widzieć w wymiarze ilościowym i jakościowym. Ten fakt nadaje osobie charakter „wewnętrzności” i „immanencji”.

Analizując codzienne, przede wszystkim medialne, doniesienia i opracowania na temat życia współczesnych ludzi, z łatwością możemy odkryć, że o człowieku mówi się dzisiaj w sposób różny, a czasem sprzeczny. Może więcej niż o samym człowieku mówi się o „sprawach ludzkich”, a jeszcze bardziej o problemach, jakie stwarzają sobie sami ludzie. Z gruntu są to problemy i dylematy moralne, i to bardzo konkretne. Ta „konkretność” przeważnie jest odrywana od norm i zasad uniwersalnych. Z łatwością możemy zobaczyć, że jest to pozostałość takich filozofii człowieka, jak dominujące wciąż na rynku myśli filozofie Rousseau, Marksa, Heideggera, Sartre’a czy rzadziej Kierkegarda, Marcela czy Freuda⁸⁵.

Antropologia filozoficzna jako jedna z dyscyplin filozoficznych nie wyraża się zatem w jednej koncepcji człowieka. W publikacjach filozoficznych i psychologicznych postrzegamy wielość odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Obserwujemy też wielość koncepcji człowieka. Sytuacja ta jest zrozumiała, albowiem neomarksizm i ateistyczny egzystencjalizm, przedziwnie się ze sobą dziś łączą. Można z łatwością zauważyć, obserwując codzienne doniesienia medialne, że filozofię człowieka pojmuje się dziś przeważnie jako zespół zagadnień z pogranicza nauki, sztuki, przekonań światopoglądowych, a nawet religii rozumianej jako *multi-kulti*. Jest to przedziwna pozostałość wielu elementów czerpanych od S. Kierkegarda, J.-P. Sartre’a, M. Eliadego, E. Fromma czy C.R. Rogersa. Ujęcia aksjologiczne, poglądy egzystencjalistów, psychologów różnych orientacji, religioznawców zwracają uwagę na pociągające wciąż koncepcje M. Bubera. Do tego wszystkiego dochodzi ważna myśl personalistyczna. Ona z trudem przebija się we współczesnej pluralistycznej kulturze. Niesie ona jednak ze sobą realistyczne i właściwe spojrzenie na człowieka jako osobę⁸⁶.

⁸⁵ B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej koncepcji człowieka*, Warszawa 1963, s. 10.

⁸⁶ Por. szerzej G. Barth, *Pojęcie i rozwój personalizmu*, <http://hosting0800050.az.pl/personalizm/?p=142>, 28.08.2019.

Na płaszczyźnie wielu środowisk określających się jako post-chrześcijańskie, możemy zauważyć, że patrzy się dziś na człowieka przez pryzmat uogólnionych wyników nauk szczegółowych, zwłaszcza biologicznych i medycznych. W ten sposób koncepcje człowieka ludzi wierzących kieruje się do teorii P. Teilharda de Chardin, a niewierzących – do ujęć materialistycznych K. Marksa, F. Engelsa, T.M. Jaroszewskiego, Z. Baumana, żeby wymienić pozycje najczęściej dziś w Polsce cytowane. Wiele osób będzie śledziło teksty C. Levi-Straussa, żeby w strukturalizmie, głęboko osadzonym w etnologii, szukać nowych naświetleń trudnych ludzkich spraw. Jeżeli wreszcie przez filozofię pojmie się naukę, która rozpoznaje konieczne czynniki ontyczne stanowiące rzeczywistość, a więc także człowieka jako realny byt, wtedy źródłem dla kształtowania koncepcji człowieka stają się prace J. Maritaina, E. Gilsona, S. Świeżawskiego, M.A. Krąpca, K. Kłósaka, A.B. Stępnia. Z.I. Zdybickiej, B. Bejzego, J. Galarowicza, którzy przybliżają dziś w Polsce poglądy Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Dodajmy, że różnorodne rozumienia filozofii dominują w Polsce, a nawet w świecie i że one właśnie prowadzą do odmiennych koncepcji człowieka, a więc różnorodnych odpowiedzi na pytanie – kim jest człowiek.

W głównym nurcie dyskusji o człowieku przyjmuje się dziś bardzo często fatalne założenie, że człowiek jest „bezsensownie wolny” i że „wszystko jest jednako prawo i dozwolone”, *tutto e' permesso*. Tymczasem dla nas ważne jest to, że wielość koncepcji człowieka wskazuje nie na to, że można dowolnie ustalać, kim jest człowiek, lecz na to, że koncepcja człowieka zależy od zespołu narzędzi badawczych, przy pomocy których filozof, dziennikarz, pedagog, opisuje niedającą się zakwestionować realność człowieka. „Te zespoły narzędzi badawczych, a więc podstawowe pojęcia, metody, analizy i opisu człowieka, sposoby uzasadnienia twierdzeń wyznacza głównie koncepcja filozofii. Ta koncepcja także nie jest dowolna. Zależy od teorii nauki, którą w danych czasach uprzywilejowała tendencja kulturowa. Żyjemy obecnie w czasach przeważających poglądów, że nauką w dosłownym sensie są nauki szczegółowe, głównie przyrodnicze. Wpływa to na preferowanie stanowiska, że filozofia jest uogólnieniem wyników nauk szczegóło-

wych lub że jest uprawianiem analizy języka. Z tej racji w poglądach człowieka dominują ujęcia Teilharda de Chardin, Marksa, Engelsa, Levi-Straussa, Cassirera”⁸⁷.

W nawiązaniu do wyników moich analiz, dla Karola Wojtyły „personalizm nie tyle oznacza jakąś teorię osoby czy też teoretyczną naukę o osobie. Posiada on znaczenie w dużej mierze praktyczne i etyczne – chodzi o osobę jako podmiot i przedmiot działania, jako podmiot uprawnień, ale i ponoszenia konsekwencji wszystkich ludzkich działań. I dlatego też (...) będziemy czerpać w dużej mierze z filozofii praktycznej, z etyki św. Tomasza, a także jego uczniów, którzy zawartą w dziełach Akwinaty doktrynę personalizmu wydobyli na wierzch i sformułowali jako samodzielny całość”⁸⁸. Oprócz tego w podstawy personalizmu Wojtyły wpisuje się fenomenologiczny „ogląd” dynamizmu człowieka. Poprzez wykorzystanie metod dwóch typów filozofii: filozofii bytu (w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznym) oraz filozofii świadomości (w ujęciu fenomenologicznym, głównie schelerowskim)⁸⁹, przeprowadza studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby przez czyn⁹⁰. Można powiedzieć, że jest to także studium podstaw odpowiedzialności „osoby za osobę” i „osoby za jej czyn”.

Pojęcie „osoby” wypracowuje Wojtyła na gruncie definicji św. Tomasza, dla którego punktem wyjścia było Boecjuszowe określenie osoby jako indywidualnej substancji natury rozumnej. Na gruncie tego określenia św. Tomasz podał własną definicję „osoby” jako substancji zupełnej o naturze rozumnej⁹¹. Osoba jest więc dla niego bytem substancjalnym, bytem wewnątrznie jednym, zwartym, samoistnym, istniejącym

⁸⁷ M. Gogacz, *Wielość koncepcji człowieka dominujących we współczesnej antropologii filozoficznej*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 120–148.

⁸⁸ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 1961, 13, nr 5, s. 664.

⁸⁹ Por. S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 20; zob. także: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 62–64.

⁹⁰ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 422–423; Cz. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, 22, nr 1–3, s. 51–60; S. Kowalczyk, *Polski personalizm współczesny*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1986, t. 14, z. 1, s. 99.

⁹¹ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 51.

podmiotowo, w sobie, a nie w czymś innym. Zatem osoba jest konkretnym bytem rozumnym, jednostkowym, indywidualnym i wolnym – a więc i odpowiedzialnym. Jako jednostka o naturze rozumnej jest zdolna do twórczego myślenia, poznania prawdy, w tym i prawdy o dobru, a także jest zdolna do rozumnego, autonomicznego działania, łącznie z ponoszeniem wszystkich konsekwencji działań dobrych albo złych.⁹²

Karol Wojtyła opisując osobę ludzką „ja” akcentuje jej dwa aspekty: podmiotowość ontyczną (*suppositum*) i podmiotowość przeżyciową. Obydwie podmiotowości „wpisują się” w doświadczenie odpowiedzialności. Czytamy zatem u Wojtyły, że „osoba jest (...) samoistnym podmiotem istnienia i działania”⁹³. W stosunku do personalizmu tomistycznego koncepcja podmiotowości przeżyciowej stanowi pewną nowość. Osoba – zdaniem Wojtyły – to ktoś, kto doświadcza siebie i innych⁹⁴. „Człowiek, który raz substancjalnie zaistniał, poprzez wszystko, co czyni, a także poprzez wszystko, co w nim się dzieje (...) równocześnie staje się coraz bardziej «jakimś», a nawet poniekąd coraz bardziej «kimś». Może zatem siebie odpowiedzialnie doskonalić, albo nieodpowiedzialnie – niszczyć”⁹⁵.

U podstaw pełnego rozumienia odpowiedzialności, zwłaszcza za człowieka, jest „ukryte” zagadnienie filozoficzne o sprawczości osobowej. Filozofia osoby dostarcza swoisty kod antropologiczny do rozumienia człowieczeństwa. Zakłada się to, że człowiek jako osoba jest od początku „kimś”, kto istnieje i działa. Poprzez czyn poznajemy człowieka nie tylko jako przedmiot osobowy, ale przede wszystkim jako sprawcę czynu, będącego działaniem świadomym. Czyn uzewnętrznia osobę i umożliwia jej poznanie. Stanowi podstawę ujawniania się osoby i jej rozumienia⁹⁶. Dynamizm właściwy człowiekowi wyraża się zatem w czynie człowieka,

⁹² Por. tamże.

⁹³ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 1961, 13, nr 5, s. 666. Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 52; S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 22.

⁹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 123.

⁹⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 2, s. 11.

⁹⁶ Por. S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 21.

który pozwala odkryć go jako osobowy podmiot. Podmiot ten jawi się jako powiązanie dwóch struktur: „człowiek działa” oraz „coś dzieje się w człowieku”. Stąd też człowiek, będąc jednocześnie sprawcą i podmiotem, przeżywa siebie jako sprawcę i podmiot. Podmiotowość ukazuje się jako strukturalnie związana z dzianiem się, natomiast działanie człowieka ze sprawczością⁹⁷.

Procesy komunikacji nie dokonują się bowiem w oderwaniu od człowieka, ale na tle całego dynamizmu człowieka i w ścisłym, organicznym związku z nim⁹⁸. „Chodzi o dynamizm celowy, który jest nam dany w całościowym doświadczeniu człowieka. Nie wszystko, co nań się składa, znajduje swe odzwierciedlenie w świadomości. Tak na przykład cały dynamizm wegetatywny właściwy ciału ludzkiemu nie odzwierciedla się w świadomości. Nie wszystkie też fakty składające się na całościowy dynamizm człowieka są świadomie przeżywane (...). Tym niemniej dynamizm właściwy człowiekowi znajduje sobie nie tylko podstawowe odzwierciedlenie w świadomości, ale człowiek jest także świadom głównych kierunków swego dynamizmu, co łączy się z ich przeżyciem. Człowiek wszakże przeżywa działanie jako coś zasadniczo różnego od dziania się”⁹⁹. Prawdziwa komunikacja osobowa staje się możliwa dzięki temu, iż człowiek jako osoba odznacza się właściwą sobie sprawczością. Nawiązując do analogii bytu, można zarówno działanie człowieka, jak i dzianie się, które w nim zachodzi, ujmować jako spełnienie pewnej możliwości. Zarówno jedno, jak i drugie jest aktualizacją – używając języka Arystotelesa – jest dynamiczną jednością aktu i możliwości. Skoro komunikacja jest swoistym „wyjściem” osobowym poza człowieka, w stronę innego człowieka, to człowiek może „przekazać” innym cały ów dynamizm ludzki, odzwierciedlający się w jego działaniu. Co więcej, człowiek działający (komunikujący lub komunikujący się) może przekazać i uzewnętrznić siebie zarówno w tym, co stanowi kontekst i treść jego działania, jak i w tym,

⁹⁷ Por. tamże, s. 23.

⁹⁸ Por. M. Drożdż, *Osoba i media w prawdzie i uczciwości*, (Osoba i Media 1) Kraków 2018, s. 17.

⁹⁹ S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 62.

co jest „dzianiem się” w nim i obok niego. Wszystko to dokonuje się na fundamencie ludzkiej racjonalności, a więc w sposób świadomy i wolny¹⁰⁰. Człowiek zatem ujawnia się w procesach komunikacji w całej złożoności swojego świata wartości, ale przede wszystkim w swojej osobowej godności i wartości. Teza ta ma przede wszystkim zastosowanie w komunikacji interpersonalnej, ale dotyczy również komunikacji medialnej, w której – jak staramy się to ciągle pokazywać – uczestniczy i stale obecny jest człowiek. Komunikacja medialna posiada więc wymiar ludzki, stanowiąc przestrzeń czynów człowieka, odsłaniających jego osobową wartość. Odsłanianie się człowieka poprzez procesy komunikacji może stanowić właściwą platformę etycznego wartościowania wszelkiego ludzkiego działania, które dokonuje się w przestrzeni komunikacji medialnej.

Komunikacja osobowa jest wyrazem ludzkiej sprawczości. Warto przy tym podkreślić, że w komunikację, rozumianą szeroko, wpisują się dwie struktury obiektywne, a mianowicie to, iż „człowiek działa”, oraz to, że „coś dzieje się w człowieku”. Struktury te wyznaczają dwa podstawowe kierunki dynamizmu właściwego człowiekowi. Są to kierunki w pewnym sensie przeciwstawne o tyle, iż w jednym z nich unaocznia się i zarazem urzeczywistnia komunikowalna aktywność, w drugim natomiast jego bierność i pasywność. Jeżeli ta bierność i pasywność jest jako taka postrzegana przez inne osoby, może być ona przez nie odczytywana jako rezygnacja z aktywności komunikacyjnej człowieka lub postawa prostej konsumpcji medialnej.

Warto zwrócić jeszcze uwagę, że wszystko to, co jest „bierne” w człowieku, ma również związek z procesami komunikacji. Za K. Wojtyłą możemy wyróżnić dwie postaci bierności, które wyrażające się w zdaniach: „coś się dzieje w człowieku” i „coś się dzieje z człowiekiem”. W języku potocznym zdania te bywają używane zamiennie i niejednokrotnie mówiąc, że coś się dzieje z człowiekiem, mamy na

¹⁰⁰ O psychologicznych aspektach komunikacji i mediów zob. szerzej: F.D. Chio, *L'analisi della televisione*, Milano 1998, s. 14n; „Journal of Media Psychology”, <http://www.calstatela.edu/faculty/sfischo/>, 14.09.2019; zob. przykładowo niektóre publikacje na temat psychologii mediów, <http://www.apa.org/divisions/div46/>, 14.09.2019.

myśli to, że coś się dzieje w człowieku. Wyrażając się jednak ściśle, to, co dzieje się „z człowiekiem”, wskazuje na doznawanie czegoś od zewnątrz. Jest to taki rodzaj bierności, która może być nawet elementem determinującym kształt komunikacji. Człowiek nie jest wówczas dynamicznym podmiotem dziania się, które w nim ma swoje źródło, ale jest raczej tylko przedmiotem, z którym jakiś inny podmiot albo nawet jakaś inna siła (np. technologia medialna) coś czyni, on zaś tylko doznaje tego oddziaływania. Taki rodzaj bierności ujawnia się szczególnie w każdej manipulacji medialnej lub w procesach konsumpcji medialnej¹⁰¹.

Natomiast drugie wyrażenie, iż „coś dzieje się w człowieku”, wprowadza nas w obszar ludzkich tajemnic, które mogą być odsłonięte tylko wtedy, kiedy sam podmiot te doświadczenia oceni, wprowadzi w krąg swej świadomości i zechce je w całości albo przynajmniej w części przekazać na zewnątrz. To przekazanie na zewnątrz dokonuje się zazwyczaj w procesach komunikacji, przy pomocy mediów, które ze swej natury należą do uwarunkowań zewnętrznych komunikacji. W tym kontekście jawi się nam cały obszar różnego typu uwarunkowań tworzenia, przekazywania i odbioru treści medialnych. Uwarunkowania te nadają w dużej mierze kształt komunikacji medialnej, współtworzą przestrzeń medialną, warunkując również wartościowanie etyczne, zachodzących w niej aktywnych procesów. Widzimy zatem, iż dwie struktury obiektywne ludzkiej komunikacji, a mianowicie fakt, iż to „człowiek działa” w przestrzeni medialnej, oraz fakt biernego „dziania się w człowieku”, mają nie tylko konsekwencje praktyczne w funkcjonowaniu mediów, ale również posiadają swoje konsekwencje aksjologiczne. Stanowią bowiem faktyczną platformę wartościowania etycznego, które się przecież dokonuje w kontekście tego, co dotyczy zarówno działania człowieka, jak również i „dziania się” czegoś z człowiekiem i w człowieku¹⁰².

¹⁰¹ Por. M. Drożdż, *Osoba i media w prawdzie i uczciwości*, dz. cyt., s. 17.

¹⁰² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 62–65. Por. M.M. Czarniecki, *W niewoli mediów*, Warszawa 2001, s. 34n; J. Gajda, *Dominująca rola mediów i hipermediów w kulturze i edukacji*, [w:] J. Gajda, *Edukacja medialna*, Toruń 2002, s. 45–77.

Bogactwo bycia konkretnym człowiekiem

Konkretny człowiek – to człowiek jedyny i niepowtarzalny, to człowiek z imienia i nazwiska, to człowiek mający swoją jedyną biografię, mający swoją historię, swoją rodzinę i swoje środowisko życia, to człowiek z wadami i zaletami. Konkretny człowiek jest też wpisany w konkretne wartości. To człowiek szczęśliwy albo nieszczęśliwy. Jego nazwisko jest synonimem bogactwa albo nędzy, życia szlachetnego albo nędznego. To człowiek odpowiedzialny albo nieodpowiedzialny. To człowiek z charakterem albo istota z pogmatwanym życiorysem. Ciekawą sprawą jest to, że w mediach raczej mało mówi się o wielkich ludziach, ale za to dużo mówi się o „gwiazdach”, o „osobistościach”, takich jak gwiazdy sportu, gwiazdy estrady czy osobistości polityki. W przekazach medialnych nie operuje się często tak zwanymi wartościami ogólnymi. Nie pokazuje się dobroci człowieka w ogóle, nie pokazuje się szlachetności w ogóle, nie komunikuje się uczciwości ogólnej, ale przede wszystkim pokazuje się człowieka dobrego, szlachetnego, człowieka uczciwego itp. I to na podstawie ukazywania doświadczenia ludzkiego, doświadczenia komunikowanego międzyosobowo możemy odczytać i doświadczyć świata wartości moralnych, duchowych, fizycznych, jakimi żyją ludzie. Można też mówić bez wątpienia, biorąc pod uwagę liczne osiągnięcia badań naukowych, o kryzysach konkretnego człowieka. Mówiąc o kryzysach ludzkich, prawie zawsze mamy do czynienia z kryzysami ludzkiego wartościowania. To wszystko prowadzi do kluczowego zagadnienia z zakresu etyki komunikacji, a mianowicie do przybliżenia doświadczenia odpowiedzialności. Człowiek jest istotą wolną i rozumną. To prowadzi do odkrywania odpowiedzialności za „bycie człowiekiem”. Paradoxem naszych czasów jest to, że odpowiedzialność i nieodpowiedzialność stają się dziś poważnym problemem. Z moralnego i antropologicznego punktu widzenia chodzi o odpowiedź na pytanie, jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie.

Wiemy z doświadczenia życiowego, że ludzie są do siebie bardzo podobni, ale wiemy też i to, że bardzo się od siebie różnią. Podstawą podobieństwa jest to, że człowiek to istota rozumna i wolna (*animal rationale*). Każdy ma duszę nieśmiertelną, każdy się urodził i każdy umrze. Każdy ma swoją historię życia. Innych podobieństw – zewnętrznych i wewnętrznych – jest też wiele. Jednak istnieją też i różnice. Biorąc pod uwagę kryterium wieku – widzimy, że są na świecie dzieci, są ludzie młodzi, są ludzie dojrzały, są i starsi. Biorąc pod uwagę kategorię zdrowia – to mamy ludzi zdrowych i chorych. Bardzo różnicuje ludzkie życie zamożność materialna. Są ludzie bogaci i biedni. Najwięcej jest ludzi średniozamożnych i z trudem wiążących przysłowiowy koniec z końcem. Kryterium wspólnotowości ludzkiej pokazuje nam ludzi żyjących w rodzinach, żyjących w związkach rodzinopodobnych, singli czy wreszcie takich, którzy tworzą patologiczne subkultury. Nie bez znaczenia jest kryterium stylu życia. Ten dostani ukazuje nam spore różnice w kulturze osobistej ludzi. Okazuje się, że jedni idą z falami mód życiowych – mody wyglądu i ubioru, ale i też swoistej mody zachowań moralnych. W tym ostatnim przypadku jedni żyją permissywnie, nazywając to wolnością, inni – rzeczywiście wolni – żyją zgodnie z podstawowymi normami kultury i moralności. Są też spore różnice w uznawaniu przez ludzi Boga. Jedni wierzą w Boga, uznają Go, oddają Mu cześć, przeżywając swoje ziemskie dni szczęśliwie. Drudzy mówią i deklarują, że Boga nie uznają, że jest im obojętny i że w życiu poradzą sobie sami. I trzeba pamiętać, że wszystko ma bardzo konkretne kształty. Konkretne są ludzkie słowa, wyznania, postawy, akty działania i style życia. Co więcej, do tego wszystkiego dochodzi i to, że człowiek może swoje zachowania raz po raz zmieniać. Może stawać się lepszym albo gorszym. Może także – tak jak proponuje to chrześcijaństwo – nawet radykalnie się nawrócić i zmienić swoje myślenie i zachowanie.

Trzeba powiedzieć, że podobieństwa i różnice między poszczególnymi ludźmi wynikają z faktu, iż człowiek jest istotą racjonalną. Tak myślał o człowieku Arystoteles i jego spadkobiercy intelektualni. Arystoteles myślał tak, ponieważ spostrzegł, że poprzez swoją cielesność, życie wegetatywne oraz psychiczne człowiek

przynależy do świata przyrody. I w tej przynależności ludzie są do siebie bardzo podobni. Co więcej, kiedy zastanowimy się nad tym, również dojdziemy do wniosku, że między człowiekiem a światem zwierząt jest wiele istotnych podobieństw. Tak jak zwierzęta potrzebuje on bowiem pożywienia, tlenu, słońca. Tak jak one posiada też uczucia – potrafi się gniewać, obrażać, cieszyć. Wszystkie procesy biologiczne, jakie zachodzą w organizmach ludzi i zwierząt, są bardzo podobne. Jest jednak jakaś istotna różnica między człowiekiem a światem zwierząt. Człowiek posiada wolną wolę i rozum, co czyni z niego istotę transcendentną¹⁰³.

Rozumność i wolność człowieka ma dwa wymiary: *sui iuris* i *alteri incommunicabilis*. Oznacza to, że każdy człowiek jest panem siebie, panuje i jednocześnie znajduje się pod swoim panowaniem, co wynika z faktu, iż jest wolny. Jeśli zaś jest wolny, to znaczy że jest też *alteri incommunicabilis* – nieprzekazywalny i nieodstępny. „Nikt na świecie, nawet sam wszechmogący Bóg, nie może podstawić swojego aktu woli za jego akt. Tylko on sam może czegoś chcieć i jednocześnie może podjąć decyzję mającą moc skłonienia go do zrobienia tego, czego chce. Jeśli ja czegoś chcę, to ja mogę to zrobić, jeśli zaś inny człowiek będzie czegoś chciał, to tylko on sam może podjąć decyzję, aby wykonać swój zamiar. Z faktu, że ja czegoś chcę nigdy nie wyniknie fakt, że ten drugi zrobi to, co ja chcę. Bez udziału jego wolnej woli niemożliwe jest dokonanie jakiegokolwiek czynu w jego życiu”¹⁰⁴.

Wiemy, że istnieją dziś trudne i ostre dyskusje na temat wolności człowieka. Często w tych dyskusjach zapomina się o znaczeniu ludzkiej racjonalności. Raz po raz spotykamy ideologie niosące na swych sztandarach hasła wolności, jednakże proponowane przez nie „wolności” nie są prawdziwą wolnością, ale „nadużyciem wolności”. To nadużycie polega na tym, że człowiek przestaje „być panem siebie”, a idzie za impulsami krótkotrwałej wygody i przyjemności. Człowiek nadużywający wolności i rozumności zapomina o tym, że jako ludzie ciągle jesteśmy w drodze. Zapomina, że jesteśmy w drodze do prawdziwej wolności, do

¹⁰³ <http://www.fronda.pl/blogi/blog-bez-tytulu/czlowiek-osoba,11193.html?page=1&>, 14.09.2021.

¹⁰⁴ Tamże.

prawdziwej miłości, do prawdziwego szczęścia. Ważne jest także to, aby w momencie przeżywania wolności człowiek miał pewność, iż decyzja podejmowana jest w oparciu o obiektywną prawdę, zaś czyn kierowany jest ku prawdziwemu dobru, w przeciwnym razie ryzykuje bowiem utratę swojej wolności. Rzecz jasna, nie utraci jej natychmiast, jednakże kolejne akty ludzkiej woli skierowane ku fałszywemu dobru, podejmowane na podstawie fałszywego rozeznania, niechybnie doprowadzą go do jej utraty. Wynika z tego, iż poznanie prawdy posiada dla człowieka fundamentalne znaczenie. Jedynie Prawda ma moc wyzwolić człowieka z wewnętrznej niewoli i jedynie ona może doprowadzić go do pełnej wolności. W ten sposób człowiek przynależąc do świata przyrody, jednocześnie ma możliwość przekraczać go dzięki swej rozumności i wolności, które w codziennym trudzie musi jak gdyby na nowo zdobywać¹⁰⁵.

Człowiek w konkretnym świecie wartości

Władysław Stróżewski zwrócił uwagę na fakt, że wartości istnieją w inny sposób aniżeli cała rzeczywistość. Urzeczywistnianie się bowiem wartości wprost jest niemożliwe. Stąd pierwszy wniosek w odniesieniu do przedstawionego problemu konkretyzacji życia ludzkiego, iż także doświadczenie – a więc uczestnictwo i utrata wartości, przybiera charakter konkretnego, niemal naocznego oglądu. Podobnie urzeczywistnianie wartości nie dokonuje się wprost, ale niejako „przy okazji” i jako „poходna” stawania się i działania konkretnej osoby. Jeżeli więc mówimy o rozwoju albo o utracie wartości, musimy mieć świadomość, że tego także nie można dokonać w sposób „ogólny”. Rozwój albo utrata jakichś wartości dokonuje się zawsze w konkretnym człowieku i przez konkretnego człowieka. Dokonuje się w konkretnych i określonych warunkach i to tak może pojawić się ów świat realnych wartości, o które nam chodzi. Stwarzanie warunków dotyczy

¹⁰⁵ Tamże.

konkretnej sytuacji i konkretnej rzeczywistości, jaka jest nam dana. Sfera więc wartości objawia się jako „zadana” do urzeczywistnienia albo odzyskania¹⁰⁶.

Mając na uwadze komunikację osoby drugiej osobie i wspólnocie osób, przyjmujemy, że istnienie wartości jest pewne, tak jak pewne jest istnienie moje i drugiego człowieka w realiach rzeczywistej komunikacji, co potwierdza ten, kto pragnie konkretnie wartości przekazywać.¹⁰⁷ Przypomnijmy, że także już sam termin „wartość” prowadzi nas do konkretyzacji. Termin ten bowiem rozpoczął swoją karierę w XVIII wieku, najpierw w ekonomii, a więc konkretnie, potem dopiero w filozofii i innych dziedzinach kultury. Pojęcie wartości jest więc nowożytny i wywodzi się z innej niż etyczna dziedziny, niemniej sama czynność wartościowania oraz wypowiedanie sądów oceniających sięga fundamentów ludzkiej egzystencji. Jest to bowiem podstawowy sposób zachowania się człowieka wobec świata. W odróżnieniu od innych istot człowiek odznacza się wrażliwością aksjologiczną i dopiero dzięki wartościom życie jego nabiera sensu. „Idea człowieczeństwa zakłada także, że człowiek jest bytem stojącym wobec wartości i na realizację tych wartości niejako «skazanym» – jeśli tylko naprawdę chce być człowiekiem”¹⁰⁸.

Ten wymiar antropologiczny jest zawsze obecny w pytaniu o wartość. Już Arystoteles umieścił problemy związane z wartościowaniem w dziedzinie zadań praktycznych człowieka. Św. Tomasz i inni scholastycy, chociaż – podobnie jak Arystoteles – wprost nie mówili o wartościach, lecz o dobru i cnotach, to jednak zaproponowali nowy sposób wartościowania rzeczywistości. Formuła: *bonum est quod omnia appetunt* odkrywa wartościujący wymiar rzeczywistości zastanej, zasługującej właśnie na miano dobra. Jest to jednoznaczne ze stwierdzeniem, iż rzeczywistość domaga się wartości. A za wszystko odpowiada człowiek, który przeżywa różne wartości, ale realizuje swymi czynami dobro. Jest to dobro jego

¹⁰⁶ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, 57–75.

¹⁰⁷ W. Stróżewski, *Filozofia wartości*, „Znak” 1965, 17, s. 399–407.

¹⁰⁸ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 38.

własnego bytu, obiektywna doskonałość jego osoby. Całe życie moralne człowieka upływa na przeżywaniu wartości, z których czerpie swoją życiową moc.

Przypomnijmy też, że w czasach nowożytnych Dawid Hume zrównał wartości z konkretnymi afektami, sam zajmując stanowisko subiektywistyczne i dualistyczne, tak charakterystyczne dla większości współczesnych teorii wartości. Niemniej można zgodzić się z sugestiami Szkoły Badeńskiej, że wartość istnieje w człowieku, o ile ten z wartością się jednoczy i ją realizuje. Rzeczywiście w swoim działaniu człowiek „dzięki” wartości, jako konkretnie poznanej, autodeterminuje siebie. W tym sensie w człowieku można odszukać wartość jako siłę wyzwalającą, i to konkretne działanie. Aby bowiem człowiek spełnił jakiś czyn, musi się „zjednoczyć” z samą wartością, uzasadniającą, że takie spełnienie nastąpiło. Zatem wartość jawi się zawsze jako konkretna legitymizacja ludzkiego działania. Uzasadnia, że człowiek konstytuuje siebie w oparciu o wybór wartości. Dlatego wartość w swej egzystencjalnej postaci pojawia się wówczas, gdy jest wyrazem „decydowania się” człowieka. W tym właśnie momencie odkrywamy wartość jako motyw skłaniający do konkretnego sądu czy decyzji. Działam, bo „coś” ujrzałem jako wartościowe¹⁰⁹.

Kryzys wartości jako kryzys konkretnego człowieka

Mówiąc o kryzysach ludzkich, prawie zawsze mamy do czynienia z kryzysami ludzkiego wartościowania i kryzysami ludzkich sumień. Jeżeli więc dzisiaj mówimy o kryzysie wartościowania, to w oparciu o analizę komunikacji wartości należałoby stwierdzić, iż kryzys obejmuje raczej człowieka i jego decyzje, niż same wartości. Dlatego problem „kryzysu wartości” można by zamienić na „potrzebę odzyskiwania człowieka”, a ująwszy jeszcze bardziej szczegółowo – jako „umacnianie człowieka w jego wyborze i w odpowiedzi na wartości”. Cóż

¹⁰⁹ Por. M.A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 1965, 17, s. 1129–1146.

bowiem innego kryje się pod wyrażeniem „kryzys wartości”, jeżeli nie kryzysy konkretnego człowieka?

W tym miejscu trzeba też przypomnieć i to, że wartości występują zawsze w pewnej hierarchii; jedne z nich są wyższe, drugie niższe. Wartości wyższe człowiek ceni więcej, co przekonuje, że one bardziej zbliżają go do obiektywnej doskonałości. I to zbliżają go bardzo konkretnie i dobitnie. Chodzi cały czas o to, że to nie kto inny, ale tylko konkretny człowiek zdaje sobie sprawę również z tego, że wartości, które więcej mu dają, czyniąc go bardziej prawdziwym człowiekiem, więcej go jednak czasem kosztują¹¹⁰. W taki to sposób, bez żadnych dodatkowych rozważań, każdy z nas może odczuć, iż na przykład wartości duchowe są ważniejsze niż materialne. To bowiem wartości duchowe stanowią o człowieku, o jego doskonałości, a że są one wyższe, można wywnioskować z prostego faktu, że energie duchowe człowieka, rozum i wola ukierunkowane są na opanowanie i wykorzystanie materii. Stąd podporządkowanie etyki ekonomii nie tylko godzi w samą istotę moralności, ale godzi też przede wszystkim w konkretnego człowieka.

Wróćmy jednak do pytania o kryzys wartości i człowieka, czyli do pytania o źródło tego kryzysu. Sedno sprawy tkwi w tym, że wartości duchowe, choć obiektywnie wyższe, wymagają o wiele większego wysiłku i trudu, aby je zdobyć. „Człowiek mocniej, bardziej bezpośrednio odczuwa to, co materialne, to, co podpada pod zmysły i przynosi zadowolenie. Tym się właśnie tłumaczy siła wartości materialnych w człowieku jako podmiocie – ich siła subiektywna. Wartości duchowe nie mają takiej siły bezpośredniej, nie zdobywają człowieka z taką łatwością i nie przyciągają z taką mocą”¹¹¹. Gdy człowiek podejmuje decyzje, bywa więc i tak, że wartości duchowe ponoszą klęskę. „Klęska ta to klęska konkretnego człowieka”¹¹². Kryzys wartości to zatem kryzys wyborów ludzkich, w których człowiek co prawda odpowiada na wartość – odpowiedź ta stanowi treścią

¹¹⁰ Por. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 52–66.

¹¹¹ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 76–77.

¹¹² Tamże, s. 76–77.

osnowę motywacji – ale jest ona jednak różna od samej prawdy. Josef Pieper tak mówi: „Tym właśnie, prawdą samych rzeczy, rzeczami takimi, jak się one rzeczywiście mają, muszę się kierować, jeśli w ogóle miałyby się móc urzeczywistnić słuszna decyzja (całkiem obojętnie, o co chodzi w konkretnym przypadku!): urzeczywistnienie dobra zakłada wiedzę o rzeczywistości”¹¹³. Moment prawdy zawartej w samej istocie rozstrzygnięcia czy też wyboru stanowi w ten sposób o urzeczywistnianiu lub też nieurzeczywistnianiu się wartości. Zakłada ono zatem poznawcze przeżycie wartości, a w przeżyciu tym zawarta jest też prawda o człowieku. Tam, gdzie człowiek rozstrzyga lub wybiera, tam uprzednio wydaje sąd o wartości i o sobie; sąd o tym, która wartość „dla niego” jest wyższa, a która niższa, która go bardziej, a która mniej pociąga. „Chcieć” znaczy bowiem nie tylko dążyć do jakiejś rzeczy, do jakiegoś celu, ale także rozstrzygać o ważności i w pewnym sensie także hierarchii samych wartości¹¹⁴.

Kryzys nie oznacza więc bynajmniej czegoś tajemniczego, ale jest on – przynajmniej w dużej mierze – wymiernym unaocznieniem się moralnego życia konkretnego i poszczególnego człowieka. Wyjście zaś z kryzysu, odzyskanie człowieka dla wartości to odzyskanie go dla wartości prawdziwej. Człowiek ma wejść we wszystkie wartości i przeżywać je w ich prawdzie, bez złudzeń i bez rozczarowań. Odzyskiwanie wartości ma więc gruntowny sens realistyczny i tylko realista może to urzeczywistnić. Pasja rzeczywistości, zainteresowanie dla prawdziwej wartości, umiłowanie konkretnego ładu i porządku prawdy, który z wartości emanuje, są tymi pierwiastkami, na których opiera się wszelkie poczynanie antykryzysowe we właściwym tego słowa znaczeniu.

Tutaj trzeba zwrócić uwagę na tzw. wyrobienie moralne poszczególnych ludzi, czyli na umacnianie w człowieku-osobie usprawnień do działania zgodnie z prawdą o rzeczywistości, to znaczy rozumem wskazującym, jak właściwie powinniśmy postępować. Ogólnie biorąc, etyka klasyczna wskazuje tutaj na układ

¹¹³ J. Pieper, *Sztuka podejmowania słusznych decyzji*, [w:] *O trudnościach wiary – dzisiaj*, Warszawa 1994, s. 178.

¹¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., Kraków 1985, s. 174–181.

cnót, których praktyka może człowieka moralnie usprawnić. To, co teoretycznie nazywa się cnotą, w postępowaniu praktycznym, gdy człowiek dokonuje wyboru i decyduje, jawi się jako konkretna wartość uzasadniająca takie a nie inne zachowanie się człowieka. Nie oznacza to jednak, że wartość można sprowadzić do takich czy innych cnót. Przy zastosowaniu analizy filozoficznej, gdy mówimy o ontologii wartości, okazuje się, że jest ona „najbardziej ogólnie pojętą jakością bytu, o ile jest przedmiotem poznawczo-pożądawczych aktów naszej psychiki”¹¹⁵.

Doświadczenie konkretnej odpowiedzialności

Odpowiedzialność jest tam, gdzie mamy do czynienia z „aktem w pełni ludzkim” (*actus humanus*). Człowiek jako osoba – zauważa Wojtyła – jest podmiotem świadomym siebie, ale i zarazem spełniającym się, realizującym się w świadomym działaniu. Tylko i wyłącznie osobowe, świadome i wolne działanie człowieka możemy określić czynem (*actus humanus*)¹¹⁶. Człowiek nie tylko działa świadomie, ale jest też świadomy swego działania. W pełnym rozumieniu odpowiedzialności nie może zabraknąć świadomości. Świadomość – zdaniem Wojtyły – pełni w człowieku dwie funkcje: odzwierciedlania oraz refleksywną¹¹⁷. Świadomość odzwierciedla to, co „dzieje się” w człowieku oraz to, że człowiek „działa”. „Świadomość zatem odzwierciedla bytowanie i działanie człowieka, to, co dzieje się w człowieku i co człowiek czyni, oraz to, co dzieje się poza człowiekiem, a z czym człowiek ma kontakt”¹¹⁸. Funkcja refleksywna świadomości

¹¹⁵ M.A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, art. cyt., s. 1145.

¹¹⁶ Por. A. Dylus, *Czyn*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zubierbier, wyd. II poprawione, Katowice 1998, s. 107.

¹¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 53–59.

¹¹⁸ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 142. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 41–42; S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 29.

pozwała przeżywać czyny jako czyny, i to jako własne czyny. Dzięki tej funkcji świadomości człowiek może przeżywać swoje „ja” jako konkretny podmiot¹¹⁹.

Odpowiedzialność w rozumieniu Karola Wojtyły jest nieodłączna od samostanowienia osoby. Człowiek poprzez świadome działanie, poprzez swoje czyny, urzeczywistnia i objawia siebie samego, a zatem *samostanowi o sobie*. Poprzez swoje czyny staje się nie tylko „kims”, ale przede wszystkim „ja-kims” w znaczeniu etycznym. „Człowiek stanowi nie tylko o swoim działaniu, lecz także o sobie w aspekcie najbardziej istotnej jakości. W ten sposób w samostanowieniu odpowiada stawanie się człowieka jako człowieka”¹²⁰, a więc stawanie się osoby pod względem moralnym. Ostatecznie poprzez swe czyny osoba kształtuje siebie jako istotę dobrą lub złą, wybierając wartości stanowi o samej sobie i o swojej wartości. Czynom bowiem przysługuje wartość moralna, są więc moralnie dobre lub złe. Człowiek – samostanowiąc o sobie, jest zdolny podejmować samodzielną decyzję wyboru pomiędzy dobrem a złem¹²¹. Jest to zdolność, której człowiek nie może się pozbawić do ponoszenia odpowiedzialności. Nie-rozerwalnie z tym wyborem wiąże się pełne spełnienie się człowieka jako osoby, które możliwe jest tylko poprzez moralnie dobre czyny.

Odpowiedzialność jest także nieodłączna od doświadczenia ludzkiej wolności. Poprzez czyny człowieka uzewnętrznia się jeszcze jedna właściwość osoby ludzkiej, jaką jest wolność. Jest ona wyrazem możliwości samostanowienia człowieka, a wyraża się w zdolności rozstrzygnięcia i wybierania. Zdaniem Wojtyły władzą samostanowienia osoby jest wola, którą określa władzą wolności osoby¹²². U podstaw woli jako władzy i zdolności rozstrzygnięcia i wybierania stoi wrażliwość człowieka na wartości. Stąd człowiek poprzez wolę kieruje swe czyny

¹¹⁹ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 145. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 55; S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 29.

¹²⁰ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia „Roczniki Filozoficzne” 1981, 29, z. 2, s. 9.*

¹²¹ S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 33.

¹²² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 151.

w stronę dobra lub zła. Odkrywa więc w sobie możliwość wyboru pomiędzy „mogę chcieć lub nie chcieć”. Z drugiej strony – Karol Wojtyła podkreśla, że choć człowiek jest z natury istotą wolną, to wolność ta jest zarazem darem i trudem. Jest dana i zadana. Nie jest równoznaczna z samowolą, wprawdzie jest ona darem otrzymanym od Boga. Aby była ona wolnością pełną, powinna być rozsądną, mądrą, dojrzałą i nade wszystko odpowiedzialną. Cechą charakterystyczną wolności jest również jej wartość służebna, przede wszystkim wobec prawdy i dobra¹²³. Tylko wtedy, gdy używa się jej dobrze, tzn. w świetle prawdy, staje się ona wolnością pełną. Prawdę tę odrywamy w sumieniu, dzięki któremu jesteśmy w stanie określić i wybrać prawdziwe dobro.

Potrzeba mądrości konkretnego człowieka

W podsumowaniu należy zwrócić uwagę na to, że w codziennym życiu, w codziennej komunikacji międzypersonalnej, bez przerwy mamy do czynienia z konkretyzacją ludzkiego piękna, dobra i ludzkiej prawdziwości. Z drugiej strony – mamy do czynienia też z przeciwieństwami tego wszystkiego, co jest szlachetne, dobre i prawdziwe: z brzydotą, zakłamaniem i degradacją moralną. Zarówno zło, jak i dobro jest zawsze udziałem konkretnego człowieka i konkretnych wspólnot ludzkich. W komunikacji międzypersonalnej wszelki dobry czyn, wszelki akt ludzki nie jest w gruncie rzeczy aktem anonimowego człowieka, ale zawsze jest „dziełem” konkretnej osoby¹²⁴.

Jednym z wniosków moich analiz jest to, że od najdawniejszych czasów mowa jest w kulturze ludzkiej o potrzebie zdobywania mądrości życiowej. Mądrość ta jest jednak zawsze udziałem konkretnego człowieka. Co więcej – ta mądrość życiowa jest przekazywana w komunikacji dialogicznej przez konkretnych ludzi. Przesłanki do autentycznego dialogu, czyli komunikacji wartości,

¹²³ Tamże, s. 189–190.

¹²⁴ T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 90.

pojawiają się przeważnie w kontekście pytań i niepokojów. Mądrość buduje się na prawdzie i prawda jest wyznacznikiem mądrości. Spojrzenie prawdziwej mądrości, która łączy wysiłek poszukiwania i przekazywania prawdy z wysiłkiem dobrego i pięknego życia. Patrząc na wiele spraw dzisiejszego świata, nieodparcie przychodzi myśl i wołanie, jakże dziś światu potrzeba takiej mądrości. Bo życie trzeba budować mądrze. Być mądrym to wiedzieć, że trwałość domu ludzkiego szczęścia zależy od wyboru fundamentów. Życie trzeba budować mądrze i trzeba wychowywać i uczyć mądrze. A niestety tyle jest w dzisiejszym świecie, także w sferze wychowania, absurdów, braku rozsądku, irracjonalności i zwyczajnej głupoty. „Irracjonalność sieje spustoszenie nie tylko na własnym podwórku (...) irracjonalność w skali społecznej to prawdziwy kataklizm. Niestety, historia ludzkości dostarcza silnego poparcia tezie głoszącej, że ludzkość musi się jeszcze sporo napracować, zanim osiągnie stan używania rozumu. Racjonalność jest moralnością myślenia, czyli po prostu częścią etyki. Niemoralność nie jest chorobą, lecz grzechem. Szaleństwo irracjonalności polega na tym, że grzech stawia się na miejscu Wartości”¹²⁵.

Początek XXI wieku postawił nas wszystkich wobec wielu przemian cywilizacyjnych i kulturowych, w których dominuje często element negatywnej i systematycznej destrukcji tradycyjnych wartości, schematów myślowych i mądrych modeli wychowania. Konsekwencją tej negacji jest narastające poczucie zagubienia podstawowej orientacji ludzkich działań, postaw, ocen, wartościowań i wyborów etycznych, religijnych i społecznych. Negacja ta dokonuje się często w imię wolności człowieka. W niektórych nurtach myśli współczesnej apoteoza wolności posunięta została aż do granic absurdu, prowadząc w konsekwencji do jej absolutyzacji, do negacji zależności wolności i prawdy. „Różne systemy filozoficzne wpoily mu złudne przekonanie, że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób. Stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy

¹²⁵ M. Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów 1993, s. 23–25.

człowiek postanowi postanowi zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł w pełni zrozumieć sens wolności oraz swoje powołanie¹²⁶. Wielkość człowieka można odkrywać i urzeczywistniać tylko na drodze prawdziwej mądrości, czyli mądrości zakorzenionej w prawdzie, prawdzie o sobie, prawdzie o godności człowieka, prawdzie o świecie, prawdzie o Bogu.

Mówienie o mądrości może rodzić dwojakiego rodzaju wątpliwości. Z jednej strony można mieć zastrzeżenia, co do zasadności pytania o mądrość w życiu społecznym w sytuacjach rażących i skrzeczących przejawów błędów, irracjonalności, by nie powiedzieć, głupoty wielu treści upowszechnianych w przestrzeni publicznej. Z drugiej strony pojęcie mądrości jest na tyle uwarunkowane filozoficznie i aksjologicznie, że byłoby trudno go odnieść z powodzeniem w analizach zawartości współczesnych ideologii. Myślę, że obie wątpliwości są nieuzasadnione, gdyż pojęcia mądrości w życiu i mądrości życia są tylko modelową próbą odkrywania i pokazywania ważnych i obecnych w życiu publicznym obszarów racjonalności, wiedzy, umiejętności, prawdziwych autorytetów, wzorców wartości, tworzonego dobra, które niewątpliwie przyczyniają się do pomnażania mądrości w komunikacji społecznej. Byłoby nierozsądnym traktować mądrość życia społecznego w kategorii pustego frazesu czy iluzorycznej formuły retorycznej. Mądrość życia nie powinna być także postrzegana jako nieosiągalny ideał, ale jako realny cel służący dobru konkretnego człowieka.

¹²⁶ FR, nr 107.

DIALOG Z CZŁOWIEKIEM PODSTAWĄ DIALOGU KULTUR

Medialny dialog z człowiekiem

Patrząc z perspektywy czasu na odejście Jana Pawła II do domu Ojca, które się dokonało się na oczach świata poprzez media i zjednoczyło na kilka dni całą ludzkość wokół jego osoby i jego przesłania nadziei dla współczesnego świata, można powiedzieć, że ludzkość w tych kwietniowych dniach 2005 roku nie doświadczała „innych”, gdyż dzięki mediom świat przeżywał swoiste zjednoczenie ludzi różnych kultur i religii wokół osoby Jana Pawła II. Tam, gdzie jest rzeczywistość „spotkania”, tam zawsze jest obecna nadzieja. Media umożliwiły spotkanie się z Janem Pawłem II milionom ludzi i dały możliwość spotkania się ludziom razem przy nim w duchu wspólnoty. Wydarzenie to było swoistą promocją szeroko rozumianego dialogu jako przestrzeni budowania wspólnoty ponad podziałami. „Trzeba pracować na rzecz pokoju i pojednania pomiędzy ludźmi i narodami całej ziemi. Trzeba szukać zbliżeń. Trzeba otwierać granice”¹²⁷. Przekaz medialny tamtych dni był dowodem na to, że Jan Paweł II rzeczywiście otworzył granice różnych uwarunkowań, granice kultur i religii, budując swoim świadectwem otwartość wspólnotę rodziny ludzkiej ponad podziałami. Patrząc na to wydarzenie z perspektywy komunikacji międzykulturowej, należy je uznać za niepowtarzalny fenomen skuteczności jednoczenia ludzi wokół fundamentalnych ludzkich wartości, za fenomen wyjątkowego przekraczania granic

¹²⁷ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*, Kraków 10 czerwca 1979 r., [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., nr 4–5, s. 204–205.

w komunikowaniu międzykulturowym, za niepowtarzalne zdarzenie medialne w historii mediów w skali całego świata.

Tutaj zdaje się tkwi istota skuteczności komunikowania się Jana Pawła II z ludźmi. Było to komunikowanie na wszystkich możliwych poziomach – od komunikowania interpersonalnego, którego doświadczyły osobiście i bezpośrednio miliony ludzi, aż po komunikowanie w skali globalnej *urbi et orbi*. Na wszystkich tych poziomach papieskie przesłanie w słowach, gestach i czynach przekraczało granice kultur, a nawet religii, bo wszystkich ludzi Jan Paweł II postrzegał i traktował jako osoby, członków jednej rodziny ludzkiej, dla której, jak pisał, zawsze pragnął dobra. Nie sposób nie pytać o przyczynę czy źródło takiego mistrzostwa dialogu Jana Pawła II z „innym”. Z perspektywy myśli poetyckiej i filozoficznej Karola Wojtyły, z perspektywy nauczania i działania Jana Pawła II, odpowiedź wydaje się być oczywista. Jan Paweł II nie traktował żadnego człowieka jako „innego”, ale jako siostrę i brata w jednej rodzinie ludzkiej. Takie odniesienie wyrasta nie tylko z jego niezwyklej osobowości dobrego człowieka, ale jest mocno osadzona w personalistycznym paradygmacie, którego rdzeniem jest szacunek dla godności i wartości każdego człowieka, traktowanego jako osoba. Dialog z osobą stanowił także rdzeń wszelkiego komunikowania się Jana Pawła II z ludźmi. Dialog jest czynem, jest komunikowaniem wartości, jest działaniem komunikacyjnym, ukierunkowanym na budowanie wspólnoty ludzkiej, z zachowaniem fundamentalnego respektu dla wartości i godności każdego konkretnego człowieka. Co więcej, nie można zbudować żadnej ludzkiej wspólnoty bez dostrzeżenia i uszanowania każdego indywidualnego człowieka, będącego jej członkiem. Potwierdzeniem tej tezy na poziomie indywidualno-egzystencjalnym jest powszechne przekonanie ludzi przeżywających spotkanie z Papieżem w wielkich zgromadzeniach, że doświadczali spotkania z Janem Pawłem II w sposób indywidualny, osobisty i bezpośredni. Jest to doświadczenie spotkania opartego na interpersonalności, na szacunku dla wartości człowieka, ponad jakikolwiek granicami i podziałami. Mówiąc o wartości człowieka przenosimy się niejako w sferę rzeczywistości aksjologicznej. Każdy rodzaj komunikowania

się Jana Pawła II z ludźmi, niezależnie od ich kultur i religii, wyrasta z personalistycznej wizji człowieka i jest wyznacznikiem oraz przejawem personalistycznego paradygmatu komunikowania w każdym jego wymiarze. Komunikowanie międzykulturowe, w którym urzeczywistniał się dialog Jana Pawła II z ludźmi, miało w jego wydaniu charakter komunikowania interpersonalnego. Pisząc o potrzebie wielkiego i globalnego dialogu kultur u progu trzeciego tysiąclecia, wskazuje na interpersonalny fundament tego dialogu: „podobnie jak dzieje się w życiu człowieka, który realizuje się w pełni poprzez przychylnie otwarcie się na drugą osobę i wielkoduszny dar z siebie, także kultury, tworzone przez ludzi i służące ludziom, winny się kształtować dzięki takim procesom, jak dialog i budowanie wspólnoty na bazie pierwotnej i fundamentalnej jedności ludzkiej rodziny”¹²⁸. Celem niniejszych analiz jest pokazanie niektórych elementów personalistycznego paradygmatu, z którego wyrasta i na którym się opiera aksjologia komunikowania międzykulturowego Jana Pawła II, a ściślej mówiąc, w kontekście wcześniejszych myśli, jego dialog z człowiekiem, nietraktowanym nigdy jako „inny”, ale jako siostra i brat w jednej rodzinie ludzkiej.

Prezentowane myśli są próbą analizy i zarazem syntetycznego spojrzenia na podstawy komunikowania międzykulturowego z perspektywy personalistycznej filozofii i aksjologii komunikowania. Mówienie o wartości człowieka, osobie, godności, prawach człowieka przenosi nasze analizy w centrum filozoficznej myśli, odsłania i ukazuje perspektywę personalistyczną, w której zakorzeniona jest i która promuje w dzisiejszym świecie nauczanie i działanie Jana Pawła II. Celem moim jest nie tylko analiza podstawowych filarów personalistycznego paradygmatu aksjologii komunikowania, ale także pokazanie praktycznego wymiaru komunikowania międzykulturowego jako dialogu z człowiekiem w oparciu o te personalistyczne założenia i uwarunkowania. Poszukując najgłębszych źródeł aksjologii komunikowania, chcemy się odwołać do fundamentalnego faktu ontyczno-egzystencjalnego, iż człowiek jest osobą. Podstawową tezą, sta-

¹²⁸ Jan Paweł II, *Dialog kultur. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, Watykan 2000, nr 10.

nowiącą fundament moich refleksji, jest twierdzenie mówiące o tym, że człowiek, będący *homo communicans* i *homo communicus* w wymiarach międzykulturowych, jest osobą¹²⁹. Oznacza to, że człowiek jako osoba wyznacza zasady komunikowania międzykulturowego. Próba pokazania, co to oznacza w szczególności, jest treścią niniejszych analiz.

Osoba miejscem zakorzenienia komunikacji międzykulturowej

W aksjologicznej refleksji nad komunikowaniem na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie godności ludzkiej. Jest to także jedno z kluczowych pojęć w teorii osoby K. Wojtyły¹³⁰. Dzięki godności własnej osoby człowiek poznaje swoją „niepowtarzalność” i ontyczną wyższość, zarówno nad naturą, jak i wytworami kultury. To doświadczenie niepowtarzalności i godności toruje poniekąd drogę do rozumienia osoby, gdyż zawiera ono pytanie o racje owej niepowtarzalności i wyższości. Ta racja tkwi w duchowych darach i zdolnościach człowieka. Osoba ludzka jest wartością samą w sobie. Z tej racji jest również źródłem i fundamentem powinności moralnej. Przyczyną normatywnego charakteru osoby jest jej godność, dostojność, jej wielkość i szczególna pozycja człowieka w świecie komunikacji. Posiadana godność, stanowiąca źródło powinności, również

¹²⁹ Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 19; por. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005, s. 39.

¹³⁰ Godność ludzka – *dignitas humana* – jest pojęciem często nadużywanym i dlatego też staje się pojęciem wieloznacznym. „Problem godności i jej miejsca w etyce różnie można traktować – pisze A. Szostek. Można przyjąć perspektywę historyczno-opisową. (...) W końcu jednak chodzi o coś więcej niż o historyczny lub systematyczny rejestr różnych poglądów. Chcielibyśmy wiedzieć, który z nich i dlaczego jest trafny; w tym sensie interesuje nas nade wszystko podejście normatywne. Oczywiście, tak sprawę stawiając, faktycznie wykląda się etykę (...). Godność stanowi źródło specyficznie moralnej powinności działania oraz kryterium odróżniania dobra i zła moralnego. Sądzę też, że ten, kto nie przypisuje takiej roli godności osoby w etyce, ten bądź to sprowadza *ad aliud genus* moralne dobro i powinność, bądź też radykalnie podważa racjonalność moralnego orzekania o czynach oraz ich podmiotach” (A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 42).

generuje powinność szacunku dla osoby, jej ochrony i promocji. Ze względu na swoją godność człowiek, jako osoba ludzka, winien być zasadą, podmiotem i celem wszystkich relacji komunikacyjnych oraz struktur społecznych, w tym także struktur i zasad komunikowania międzykulturowego. Praktyka relacji międzykulturowych pokazuje, iż to kryterium osoby ludzkiej bywa zarzucane lub lekceważone. Tym bardziej zatem istnieje potrzeba i konieczność pokazania i przywrócenia jego fundamentalnego znaczenia, nie tylko w sferze szerokiego dialogu kultur, ale również, a może przede wszystkim w kształtowaniu fundamentów aksjologii komunikowania, od której ta praktyka i funkcjonalność relacji międzykulturowych w dużej mierze zależy.

W przestrzeni aksjologicznej wartość osoby ludzkiej jawi się jako wartość naczelną na ziemi, zakorzenioną – według transcendentnych aksjologii – w wartości osobowej Transcendencji. Jest ona wartością niezmienną, ontyczną, przysługującą człowiekowi z racji jego człowieczeństwa, a nie z racji jego ludzkich kwalifikacji. Z nią łączą się inne wartości ludzkie i materialne. Poszukując jej właściwego statusu i miejsca, Jan Paweł II dostrzega całą bogatą przestrzeń wartości, w której żyje i działa człowiek. Istnieją w niej wartości zmienne, zależne od sytuacji społeczno-kulturowych i od ich twórców czy nosicieli, wartości kwalifikujące człowieka i jego duchowy i materialny świat, wartości pierwotnej enkulturacji czy wtórnej inkulturacji. Musi istnieć jednak dla nich niezmienny i uniwersalny fundament aksjologiczny. Jest nim wartość człowieka, godność osoby ludzkiej jako wartość trwała i niezmienna, która – jak to określa M. Scheler – sama jest wartością wartości¹³¹. Jest to wartość uniwersalna i centralna. To nie osoba ludzka, jej samoocena albo opinia społeczna lub relacje interpersonalne, spełniane przez człowieka funkcje, wyrażające jego prestiż i pozycję w kulturze, ani też szacunek okazywany ze strony ludzi decydują o tym, że człowiek jest osobą. Decyduje o tym fakt ontyczny, iż człowiek jest istotą racjonalną, rozumną, wolną, zdolną do wartościowania etycznego poprzez własne

¹³¹ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, t. 2, Bonn 1980, s. 523–524; F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 17.

sumienie. W tym kontekście aksjologicznym godność osoby ludzkiej rozumie się jako wartość ontyczną, wrodzoną, trwałą, niezbywalną i równocześnie wartość zobowiązującą i powinnościową. Ta właśnie ranga ontyczna przysługuje każdej osobie ludzkiej, niezależnie od tego, co ona czyni i jak postępuje. T. Styczeń, idąc za myślą K. Wojtyły, twierdzi, iż godność jest właściwością osoby ludzkiej, która utożsamia się z osobą i odsłania w doświadczeniu moralnym oraz jawi się w powinnościowych odniesieniach do osoby własnej, innych osób oraz świata rzeczy. W przestrzeni tych deontologicznych odniesień funkcjonuje również ludzka komunikacja jako szeroko pojęta relacja interpersonalna. Można zatem powiedzieć, że na owe odniesienia deontologiczne nakłada się komunikowanie międzykulturowe i przez nie się wyraża¹³². Mówiąc inaczej, osoba ludzka jest fundamentem wszelkiej komunikacji oraz wszelka komunikacja jest równocześnie „komunikacją” osoby, w tym także „komunikacją” osoby w dialogu z „innym”¹³³.

Normatywność osoby w komunikowaniu międzykulturowym

Personalistyczny paradygmat komunikowania międzykulturowego, w ramach którego Jan Paweł II stanowi nową jakość dialogu z człowiekiem, wskazuje na człowieka, na jego osobową wartość i godność jako na podstawową zasadę aksjologiczną, którą określamy „normą personalistyczną”. Stanowić ona może podstawę wartościowania wszelkich relacji komunikacyjnych człowieka. W kontekście wszelkich procesów komunikacji człowiek, ze swoją osobową godnością, staje się jednocześnie fundamentem i kryterium wartościowania etycznego. „Osoba ludzka jest takim dobrem – pisze K. Wojtyła – które nie może być traktowane jako przedmiot użycia, a właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stano-

¹³² Por. T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 269–272.

¹³³ Por. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005, s. 66–73.

wi tylko miłość, która może stanowić dopełnienie faktu bycia osobą¹³⁴. Osoba ludzka stanowi punkt wyjścia, centrum oraz wewnętrzną celowość, czyli punkt dojścia, normy personalistycznej, która swoim zasięgiem obejmuje wszystkie relacje i działania człowieka. Obejmuje ona także wszelkie procesy komunikacji, w których uczestniczy człowiek¹³⁵.

Pojęcie „normy personalistycznej”, aczkolwiek było znane wcześniej w etyce i aksjologii, występowało w różnych dziedzinach kultury, w czasach nowożytnych zostało wyraźnie przypomniane przez Kanta¹³⁶. Koncepcja „normy personalistycznej” K. Wojtyły nie powieliła ani nie poszerza kantowskiego schematu myślenia, ale jest oryginalna i nowa. Jej wykładnia została przedstawiona we wspomnianym już przez nas artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* oraz w książce *Miłość i odpowiedzialność*¹³⁷. Rozumienie „normy personalistycznej” u Wojtyły łączy się wprawdzie z próbą nowego spojrzenia na całość życia rodzinnego, ale ma ona jednak dużo szerszy wymiar pod względem metodologicznym i treściowym, jako swoista metoda uzasadnienia norm moralnych i wartościowania ludzkich działań. W wielu tekstach Wojtyły znajdujemy wyraźne wskazówki, iż należy ją rozumieć jako „naczelną zasadę ludzkich czynów, wedle której całe działanie człowieka, w jakiegokolwiek dziedzinie, musi być do niej dorównywane i według niej oceniane”¹³⁸. Norma personalistyczna pokazuje, iż człowiek jest fundamentalnie „kims” innym wobec świata przedmiotowego, że bycie racjonalną osobą wyróżnia go spośród świata rzeczy, które są przedmiotowo zawsze

¹³⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 48.

¹³⁵ Por. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, dz. cyt., s. 54–59. Normę personalistyczną rozumiemy tu nie tylko w znaczeniu „powinnościowym”, ale przede wszystkim w kontekście „wartościującym”. Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 287n.

¹³⁶ W ujęciu Kanta „norma personalistyczna” ma charakter formalnego, autonomicznego imperatywu kategorycznego i brzmi: „Postępuj tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem (medium) twego działania, ale zawsze celem” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 60–62).

¹³⁷ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt. Por. S. Smoleński, *Norma personalistyczna*, „*Analecta Cracoviensia*” 1971, nr 3, s. 310–319.

¹³⁸ Por. m.in.: K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 83–85.

tylko „czymś”. To proste, elementarne rozróżnienie ujawnia głęboką przepaść, jaka dzieli świat osób od świata rzeczy. Przestrzeń kulturowa, w której człowiek uczestniczy, którą tworzy i która stanowi przestrzeń jego wszystkich relacji komunikacyjnych, składa się wprawdzie z osób i rzeczy, ale człowiek odgrywa w niej dominującą rolę, jako twórca, uczestnik i podmiot wszelkich procesów komunikacyjnych. „Wyraz «osoba» został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, że człowiek nie pozwala się sprowadzać do tego, co mieści się w pojęciu «jednostka gatunku», ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa «osoba»”¹³⁹.

Norma personalistyczna, ugruntowana w antropologii personalistycznej, stanowi kryterium wartościowania wszelkich kontaktów człowieka w kulturze, które możemy ujmować jako relacje komunikacyjne. Kontakt osoby z obiektywnym światem, ze światem osobowych podmiotów i rzeczywistością przedmiotową, ma nie tylko materialny, przyrodniczy, fizyczny, psychiczny, społeczny, kulturowy czy też zmysłowy charakter, odpowiedni do bycia człowieka istotą przyrodniczą i zmysłową, ale ma przede wszystkim charakter podmiotowy. Osoba ludzka, jako wyraźnie określony podmiot, nawiązuje kontakt z resztą bytów przede wszystkim poprzez swoje wnętrze, poprzez swoją racjonalność, nie przekreślając przy tym roli elementów materialnych i przedmiotowych, koniecznych również w procesach komunikacji medialnej. Łączność osoby ludzkiej ze światem zaczyna się wprawdzie na gruncie „materialnym” i zmysłowym, ale swój właściwy wymiar uzyskuje dopiero w przestrzeni ludzkiej racjonalności. Tutaj też zarysowuje się moment znamieny dla komunikacji osoby w kulturze: człowiek nie tylko przyjmuje treści docierające do niego z zewnętrznego świata i reaguje na nie w sposób spontaniczny, ale w całości kształci swoich relacji do świata, do rzeczywistości, człowiek ujawnia swoją podmiotowość, wolność, niezależność, zaznaczając swoje osobowe „ja”, „gdyż natura jego bytu tego się domaga”¹⁴⁰. Ważnym wymiarem normy personalistycznej jest jej obiektywność.

¹³⁹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 24.

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 25.

Człowiek jako osoba posiada rozumność i wolną wolę, jest też panem samego siebie, o czym mówi łaciński zwrot stwierdzający, że osoba jest *sui iuris*. Norma personalistyczna, mimo iż jest subiektywnie doświadczana, odzwierciedla obiektywną naturę osoby ludzkiej. Podkreślając podmiotowość ludzkiego wartościowania etycznego, nie można odrzucić obiektywnego zakorzenienia normy personalistycznej. Antropologiczne zakorzenienie wartości i normatywności etycznej posiada fundamentalne znaczenie nie tylko dla zrozumienia normy personalistycznej, ale również dla zrozumienia personalistycznej etyki komunikacji. Norma personalistyczna, rozumiana z perspektywy negatywnej, odrzuca wszelki redukcjonizm, twierdząc, iż osoba ludzka jest takim dobrem, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w takiej przedmiotowej formie, jako środek do celu. Perspektywa pozytywna wskazuje na to, że osoba ludzka jest takim dobrem, iż właściwe i pełnowartościowe odniesienie się do niej dokonuje się tylko przez miłość i odpowiedzialność. Bez nich nie może istnieć i funkcjonować żadna sensowna aksjologia komunikowania międzykulturowego.

Odpowiedzialność stanowi jeden z pierwszych wyznaczników normy personalistycznej. Odpowiedzialność ma również wymiar relacyjny, a więc także wymiar komunikacyjny. Relacja odpowiedzialności wskazuje na podstawową prawdę, iż człowiek jako byt osobowy jest szczególną wartością, którą należy szanować i chronić. Odpowiedzialność staje się platformą i źródłem powinności etycznych, dotyczących szacunku oraz obrony godności i wartości człowieka. Do tej odpowiedzialności odwoływał się Jan Paweł II, apelując do młodzieży całego świata, która najbardziej efektywnie przezwycięża bariery kulturowe, doświadczając prawdy, że wszyscy ludzie są jedną rodziną. „Droga młodzieży wszystkich języków i kultur, czeka was zadanie wzniosłe i porywające: macie być ludźmi, którzy potrafią okazywać solidarność, zachowywać pokój i miłować życie w postawie szacunku dla wszystkich. Bądźcie twórcami nowej ludzkości, w której wszyscy bracia i siostry, należący do jednej rodziny, będą mogli nareszcie żyć w pokoju”¹⁴¹.

¹⁴¹ Jan Paweł II, *Dialog kultur. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, Watykan 2000, nr 22.

Norma personalistyczna, będąca równocześnie wartością wartości i źródłem powinności, określa i zaleca sposoby komunikowania się ludzi ponad barierami kulturowymi. Ten sposób odniesienia winien być zgodny z tym, kim osoba ludzka jest, oraz zgodny z ontycznym światem wartości, które człowiek reprezentuje. Wynikająca z niej godziwość działania przewyższa samą tylko użyteczność, którą jedynie dostrzega zasada utylitaryzmu. Norma personalistyczna nie przekreśla jednak użyteczności i funkcjonalności ludzkiego działania, ale je podporządkowuje godziwości, czyli szacunkowi dla godności osobowej człowieka. „Właściwym odniesieniem do osoby jest wzięcie na siebie wszystkich konsekwencji i skutków działań”¹⁴². Taka interpretacja odpowiedzialności oznacza, iż odpowiedzialność za osobę pojawia się wszędzie tam, gdzie „wciąga się” osobę w najściślejszą wspólnotę życia i działania. Istnieje wiele relacji komunikacyjnych mających taki właśnie charakter. Wtedy czyni się poniekąd inną osobę „swoją własnością”, korzystając z jej oddania. „Oddając siebie, ta inna osoba nie traci własnej «duszy», ale wręcz przeciwnie: odnajduje tym większą pełnię istnienia. Odpowiedzialność za wszystkie działania i dziania się w świecie naprawdę ludzkim sprowadza się, jak widać, do odpowiedzialności za siebie, z niej wypływa i do niej powraca. Dlatego właśnie jest to odpowiedzialność ogromna. Ale ogrom jej rozumie tylko ten, kto ma gruntowne poczucie wartości osoby. Ten, kto ma tylko zdolność reagowania na wartości utylitarne związane z osobą i w niej tkwiące, ale wartości samej osoby nie widzi, ten będzie mieszał to, co osobowe z tym, co rzeczowe i nigdy nie będzie w pełni komunikowalny”¹⁴³.

Norma personalistyczna zabrania więc posługiwania się osobą jako środkiem do celu, jako jakimś bezosobowym narzędziem, czyli traktowania drugiego człowieka w taki sposób, który zaprzeczałby jego osobowemu charakterowi. Osoba posiada charakter ponadużytkowy i w tym duchu powinna się dokony-

¹⁴² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 114.

¹⁴³ Por. tamże, s. 114. Autor wielokrotnie powraca w swych analizach etycznych do tego problemu, szczególnie w związku z krytyką utylitaryzmu. Por. także: K. Wojtyła, *Nowożytny utylitaryzm i próby jego przezwyciężenia*, [w:] K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, t. 3, Lublin 1986, s. 215–291.

wać jej afirmacja, która domaga się przy tym zachowania właściwych granic. Z punktu widzenia normy personalistycznej niedopuszczalne jest jakiegokolwiek usiłowanie podporządkowania człowieka i zredukowania jego wartości osobowych, czy to przez strukturę komunikacji, czy też przez technologie informacyjne, czy też przez sztuczny świat artefaktów kulturowych. W etyce komunikacji redukcja taka przejawiałaby się w przedmiotowym lub utylitarnym traktowaniu człowieka, w traktowaniu osoby na równi ze światem rzeczy i dysponowania nią podobnie, jak dysponujemy rzeczami. Taka orientacja wartościowania przedmiotowego prowadziłaby w konsekwencji do przekreślenia praw, przysługujących osobie ludzkiej ze względu na nią samą. W tym kontekście jeszcze bardziej uwydatnia się potrzeba poznawania człowieka, jego osobowości, jego znaczenia i wartości w świecie różnych przestrzeni enkulturacji i inkulturacji. Fundamentem wszelkich sensownych i zasadnych analiz jakości dialogu międzykulturowego winno być najpierw poznanie miejsca i roli człowieka w przestrzeni kultury. „Człowiek jest tego wart. (...) Poznanie, aby wiedzieć, kim człowiek jest, bezinteresowne, nie dla korzyści, nie dla innych celów – jest fundamentem i warunkiem rzetelnej, realistycznej wiedzy o człowieku w każdym innym wymiarze. Człowiek jest podmiotem naznaczonym godnością, mającym znaczenie i wartość sam w sobie (...). Dlatego odpowiednim sposobem działania i odnośzenia się człowieka do człowieka jest zaangażowanie swoich sił w stosunku do każdego, dla niego samego, dla jego dobra. Każde inne działanie jest niezgodne z jego godnością, jest zniewoleniem, używaniem jako narzędzia i środka, a więc niezgodne z tym, kim jest”¹⁴⁴. Norma personalistyczna oparta jest zatem na fundamencie racjonalnego poznania człowieka i jego osobowej wartości. Jako taka stanowiła ona podstawę praktycznego się odniesienia Jana Pawła II do ludzi różnych kultur i pozwalała mu prowadzić z nimi dialog osobowy ponad różnicami tworzącymi „inność”.

¹⁴⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 42–43.

Dialog kultur podstawą komunikowania międzykulturowego

Podstawą komunikowania międzykulturowego jest szeroko rozumiany dialog kultur, uwzględniający z jednej strony różność przynależności kulturowej ludzi, a z drugiej strony jedność ludzkiej kultury. Komunikowanie międzykulturowe w wydaniu Jana Pawła II opiera się na tych dwóch filarach. Kultura jest w swoim podstawowym wymiarze zawsze jakąś ekspresją i komunikacją podmiotu-osoby. Skoro komunikacja w sensie właściwym jest działaniem ludzkim, to możemy definiować kulturę jako owoc ludzkiej *praxis*. Kultura jest zatem „dziełem człowieka”, a dzięki komunikacji jest wspólnym „dziełem ludzi”. Cechą charakterystyczną takiego ujęcia kultury jest to, że wiąże ono ściśle kulturę z więzią międzysobową. Owa więź natomiast wiąże się lub utożsamia poniekąd z komunikowaniem. Kultura jest tworzona i przekazywana najbardziej dynamicznie i intensywnie tam, gdzie występuje żywa więź międzysobowa, czyli we wspólnocie. Można zatem powiedzieć, że kultura jest właściwością każdej grupy społecznej i najważniejszym przejawem jej żywotnego istnienia. Na kulturę, która na płaszczyźnie człowieczeństwa łączy się w zwartą strukturę jedności, można także popatrzeć z perspektywy jej pluralizmu i wielości. Tyle jest więc kultur, ile grup społecznych, w których występują różne systemy wartości i znaków, pozwalające ich członkom wzajemnie się komunikować i wzajemnie przekazywać sobie dobra i wartości¹⁴⁵.

Kultura jest nie tylko owocem komunikacyjnego działania człowieka, ale także sama w sobie jest komunikacją, także komunikacją kultur. W tym kontekście mówimy o uniwersalności i partykularności kultury. Kultura jest uniwersalną przestrzenią, która kryje w sobie bogactwo różnych kultur, w których człowiek jako osoba i różne ludzkie wspólnoty w sposób twórczy i komunikujący uczestniczą. Najpierw uczestniczą w kulturze „własnej”, a następnie dzięki

¹⁴⁵ Zob. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, dz. cyt., s. 152–159.

rozmaitym przejawom inkulturacji mogą uczestniczyć w kulturze innych społeczności i wspólnot. Komunikowanie międzykulturowe pozwala z jednej strony odkrywać uniwersalność kultury, a z drugiej pozwala poznawać kultury partykularne. Komunikowanie to umożliwia tworzenie kultury uniwersalnej, ale także daje możliwość spotykania się człowieka z innymi kulturami partykularnymi. W tym procesie komunikowania międzykulturowego uczestniczą media, których rolę Jan Paweł II potrafił docenić i w dużym stopniu wykorzystać w tym procesie. Przyczyniają się one w sposób bardzo znaczący do uniformizacji kultury, a więc uczestniczą w procesach kulturowej globalizacji, uniwersalizacji, homogenizacji czy inkulturacji¹⁴⁶, a także w procesach odwrotnych: procesach indywidualizacji, fragmentaryzacji, odmasowienia, dekulturacji itp.

Człowiek żyje i działa w kulturze uniwersalnej i pluralistycznej. Uniwersalizm kultury wynika z uniwersalizmu natury ludzkiej, z uniwersalnej wartości i godności człowieka. Natomiast pluralizm kultury odzwierciedla pluralizm i różnorodność ludzkich wspólnot i społeczności. Już z samego faktu pluralizmu kultur wynika konieczność komunikacji międzykulturowej. Potrzeba i konieczność komunikacji kultur wynika z jednej strony z ich pluralizmu, ale z drugiej strony jeszcze mocniej dynamizowana jest przekonaniem o jedności kultury na platformie osobowej wartości człowieka, wspólnej wszystkim ludziom wszystkich kultur. Tego rodzaju komunikacja ma na celu dobro indywidualne i wspólne oraz samorealizację ludzi żyjących w przestrzeni różnych kultur, a jednocześnie jednej uniwersalnej kultury człowieka. W tej komunikacji kultur uczestniczył

¹⁴⁶ W ramach tej ostatniej wymienia się bardzo złożone procesy, między innymi takie, jak: „powszechność usług”, „scalanie różnorodności”, „redakcyjną niezależność”, „społeczną odpowiedzialność i rozliczenie”, „zachowanie kulturalnej tożsamości” i „publiczne finansowanie” (por. D. McQuail, *Communication Models*, London 1993, s. 225n). Należy także zaznaczyć, że bardzo różne mogą być ujęcia inkulturacji ze względu na treść samej kultury i jej nośność społeczną. G. Kluckhohn A. Kroeber wymieniają trzy „poziomy”, na których może się dokonywać zmiana: a) poziom relacji człowieka do natury i jej opanowywanie przy pomocy techniki; b) poziom interrelacji, bardziej lub mniej stabilnych, między ludźmi, z położeniem akcentu na status społeczny ludzi oraz dynamikę zmian społecznych; c) poziom aspektów podmiotowych, związanych z poszczególnymi ludźmi. Por. G. Kluckhohn, A. Kroeber, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952, s. 209–210.

aktywnie Jan Paweł II, który swoim transkulturowym przesłaniem nadziei i miłości przekraczał granice poszczególnych kultur. Jego dialog z człowiekiem ujawnia fundament jedności wszystkich ludzi w osobowej wartości człowieka, która stanowi podstawowe źródło i główny cel komunikacji kultury, jak i samej kultury. Zarówno sama przestrzeń kultury, jak i wszystkie zachodzące w niej procesy komunikacji odnajdują w osobowej wartości człowieka swój jednoczący rdzeń i fundament. Warto przy tym podkreślić, iż w przestrzeni komunikacji kulturowej, akceptacja pluralizmu kulturowego nie prowadzi do akceptacji relatywizmu etycznego czy – ogólniej mówiąc – relatywizmu wartości. Aby uniknąć niebezpieczeństwa relatywizacji we wzajemnym komunikowaniu się kultur, Jan Paweł II dostrzegał i uwzględniał aksjologiczne zakorzenienie się każdej kultury, a także aksjologiczny wymiar sposobów jej komunikowania. Było to dla niego tym bardziej ważne, iż bez tego zakorzenienia każda kultura traciłaby swą wiarygodność i tożsamość, a komunikacja kultur przestała być po prostu podstawą komunikowania międzykulturowego¹⁴⁷.

Kultura ujawnia swój komunikacyjny charakter również w innym wymiarze. Kształtuje ona u ludzi umiejętność postrzegania rzeczywistości, wartościowania, podejmowania wyborów. Wpływa także na sposób poszukiwania i komunikowania wartości, a szczególnie na kształtowanie postaw wobec podstawowych wartości: prawdy, dobra i piękna, a także tych wszystkich wartości, które są konieczne dla pełnego samostanowienia osoby i jej działania. Kultura bowiem w sposób fundamentalny kształtuje u ludzi obraz świata wartości, obraz człowieka i całego życia społecznego. Można zatem powiedzieć, że kultura jest komunikacją postaw¹⁴⁸. Jest nie tylko przekazem wzorców zachowań i wartości-

¹⁴⁷ Należy tutaj nadmienić, iż elementy konstytutywne kultury, które możemy różnie klasyfikować i ontologicznie „zakorzeniać”, związane są z kilkoma podstawowymi płaszczyznami ludzkiego działania, a mianowicie: z płaszczyzną ludzkiego poznania, z płaszczyzną celowości działania, z płaszczyzną pragmatyki działania, z płaszczyzną aksjologii działania (por. M. Montani, *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, Roma 1996, s. 109).

¹⁴⁸ Jest to w dużym stopniu humanistyczne rozumienie kultury. Za jego prekursora jest uważany F. Znaniecki, który podkreśla, że nie należy badać samych elementów kultury, czy nawet ich powiązań z innymi kulturami, ale to, jak są one rozumiane i jaką rolę odgrywają w motywowaniu

wań, ale także komunikacją uczestniczącą w ich realizacji w życiu konkretnych osób. Kulturę cechuje swoisty dynamizm w kształtowaniu u ludzi zdolności poznawczych i sposobów wartościowania rzeczywistości. Poznanie świata jest podstawą i kluczem do jego wartościowania. Kultura dostarcza człowiekowi nie tylko narzędzi poznawczych, ale także gotowych „produktów” poznawczych, będących reprezentacją i interpretacją semantyczną realnego świata. Za pomocą tego świata znaczeń, dostarczanych najczęściej medialnie, człowiek wartościuje rzeczywistość, nie będąc często świadomy podwójnej już subiektywizacji rzeczywistości, medialnej i własnej. Kultura medialna staje się, według takiej interpretacji, coraz bardziej przestrzenią subiektywnych doświadczeń, alienujących człowieka z realnego świata kultury.

Kultura, będąca z jednej strony znakiem „uniwersalizmu” człowieka, a z drugiej strony przejawem „wspólnotowości” danego społeczeństwa, zawsze konkretyzuje się i urzeczywistnia w indywidualnych podmiotach, w konkretnych osobach ludzkich. Dlatego też, mimo wielości, pluralizmu i różnorodności kultur, fundamentem jedności kultury jest i pozostanie zawsze człowiek. W osobie ludzkiej wszelka kultura uzyskuje swój właściwy wymiar i sens oraz odnajduje fundament swojego wartościowania. Człowiek sam stanowi więc platformę jedności kulturowej ludzkości. Personalistyczne spojrzenie na kulturę ukazuje możliwość kulturowego dialogu na platformie człowieczeństwa i jego godności.

Kultura jest rzeczywistością dynamiczną dzięki dynamizmowi osoby, który ujawnia się przede wszystkim w twórczości człowieka i jego wszelkich procesach komunikacyjnych. Dynamizm ten odśłania się także w sposobach uczestniczenia w przestrzeni kulturowej. Te sam człowiek może czasem bardzo aktywnie i twórczo wykorzystywać określone elementy kultury we własnym duchowym rozwoju i komunikacji wartości, innym znów razem stawać się pasywnym

ludzkich działań. Por. F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1968, s. 36–39. Konsekwentnie stosował tę metodę w swoich pracach badawczych nad kulturą T. Parsons (por. T. Parsons, *The System of Modern Societies*, New Jersey 1971). Por. również: B. Winston, *Misunderstanding Media*, Boston 1986, s. 132–148.

konsumentem innych elementów kultury z negatywnymi dla siebie skutkami. Kultura stanowi dla ludzi swoiste *universum* materialno-duchowych wartości, również dzięki temu, że jest „nośnikiem” i zbiorem pewnych, uniwersalnych wartości. W jakiejś części tego uniwersum żyją, wzrastają i działają konkretni ludzie, przynależący do określonej grupy kulturowej. Stanowi ona dla nich przestrzeń odkrywania wartości i norm, kształtowania ich widzenia siebie i świata, kształtowania postaw i zachowań, rozwoju ich relacji społecznych i osobowych, konstruowania wizji przyszłości, tworzenia i użytkowania wytworów kulturowych, kształtowania i rozwoju komunikacji. W tym wszystkim widać bardzo wyraźnie podmiotowy wymiar kultury. Kultura bowiem dlatego jest komunikacją, ponieważ wywodzi się z ludzkiej *praxis*, albo, mówiąc nieco innym językiem, z ludzkiej „twórczości”. Bez tego podmiotowego zakorzenienia twórczości lub kreatywności kultury nie może być w ogóle mowy o kulturze i sensowności jej komunikowania. Kreatywność i twórczość człowieka są także istotnymi przejawami słusznej autonomii człowieka. Nie chodzi nam tylko o tę „wielką” twórczość artystów, uczonych, polityków, reformatorów itp., ale także o tę „małą” twórczość wszystkich ludzi, dokonującą się w codziennej pracy, w zwyczajnych usprawnieniach, innowacjach, w komunikacji sensu i wartości, w tworzeniu i doskonaleniu swoich narzędzi, w tworzeniu tego wszystkiego, co jest wyrazem ludzkiej racjonalności, urzeczywistniającą się także w nowych ideach, pomysłach, poglądach, które syntetyzując się i sumując stanowią o postępie kultury, a więc o rozwoju człowieka i społeczeństw.

Człowiek żyje i działa w przestrzeni kultury. Korzystając z zawartego w niej bogatego świata wartości, realizuje w niej swoje człowieczeństwo i kształtuje swoją ludzką egzystencję, podtrzymując przez to trwałość kultury i tradycji. Jednocześnie wnosi w nią swój świat ducha i wartości oraz dzieła kultury, umożliwiając w ten sposób dalszy jej rozwój. Podkreślając tę rolę i znaczenie ludzkiej „twórczości” w rozwoju kultury. Jan Paweł II podkreśla przy tym stanowczo, iż ta kreatywność sama z siebie nie stanie się nigdy, i nie może się stać, podstawą normatywności etycznej, źródłem upoważniającym do decydowania o tym, co

jest dobre, a co jest złe. Źródło to znajduje się gdzie indziej. Trzeba go szukać tam, gdzie znajduje się centrum kultury. W kulturze najważniejszy jest człowiek -osoba i wartości, jakie decydują o jego samostanowieniu. One leżą u podstaw jej istnienia i rozwoju. „We wszystkich zjawiskach kulturowych – pisał ponad sto lat temu H. Rickert – ucieleśniona jest jakaś uznawana przez człowieka wartość. Świat kultury jest światem człowieka i jego wartości, które są pierwotnymi danymi ludzkiego doświadczenia, niesprowadzalnymi do żadnych kategorii przyrodniczych czy ideologicznych. Z nimi wiąże się wszystko. Ostatecznie więc one określają to wszystko, co nazywamy kulturą”¹⁴⁹. Przestrzeń kultury, będąca bogatym światem różnych wartości, domaga się zakorzenienia w wartości i godności człowieka, stanowiących dla całej kultury podstawę porządkowania i wartościowania etycznego¹⁵⁰.

„Inny” jako osoba w komunikowaniu międzykulturowym

Mając na uwadze prowadzone wcześniej analizy, można wyróżnić dwa ważne czynniki personalistycznego paradygmatu komunikowania międzykulturowego. Pierwszy mówi o tym, że faktycznie dla Jana Pawła II nie istnieje tzw. „inny”. Istnieje zawsze osoba i istnieje człowiek ze swoją historią, z dziejami swej duszy i ciała. Co więcej, istnieje „człowiek-nie-sam”, ale człowiek we wspólnocie¹⁵¹. Drugi czynnik wskazuje na to, że człowiek jest „kimś”, osobą współuczestniczącą w bytowaniu i w życiu innych ludzi. Dzięki bardzo różnym formom współuczestnictwa ten „inny” przestaje być „innym”, a staje się kimś, osobą, która

¹⁴⁹ Por. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Mit Anmerkungen und einem Nachwort*, Stuttgart 1986, s. 20n.

¹⁵⁰ Zob. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, dz. cyt., s. 152–159.

¹⁵¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, nr 2, s. 5–39. Por. także K. Klósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 1973-1974, nr V–VI, s. 81–84.

współtworzy żywotne relacje „ja-ty-my”. Dlatego w całym nauczaniu i działaniu Jana Pawła II – jak to sam określił – tak ważne miejsce, miejsce centralne, zajmuje „osoba: podmiot i wspólnota”¹⁵².

„Inny” nie istnieje

W myśli i czynach Jana Pawła II nie ma miejsca dla „innego”, ponieważ „inny” nie istnieje. Każdy człowiek jest osobą i z tej racji zawsze jest „swój”, jest „dla mnie”, jest „ze mną”, jest „we wspólnocie”. W słynnej pracy *Osoba: podmiot i wspólnota* Karol Wojtyła, na nowo, po *Osobie* i czynie, jeszcze mocniej ekspozuje wartość człowieczeństwa w świetle doświadczenia sumienia i uczestnictwa. Mówi, że „w polu doświadczenia człowiek jawi się jako szczególnie *suppositum*, a równocześnie jako konkretne «ja» za każdym razem jedyne i niepowtarzalne. Jest to doświadczenie człowieka w podwójnym zarazem znaczeniu, tym bowiem, kto doświadcza, jest człowiek, i tym, kogo doświadcza podmiot doświadczenia, jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem. Do istoty doświadczenia należy jego przedmiotowość. Jest ono zawsze doświadczeniem «czegoś» lub «kogoś»¹⁵³. Dlatego tak ważne miejsce w antropologii Wojtyły zajmuje stwierdzenie, że „w doświadczeniu jest nam dany człowiek jako ten, który istnieje (bytuje) i działa. I takim człowiekiem jestem równocześnie «ja» oraz każdy «inny» poza mną. Doświadczenie istnienia (bytowania) i działania jest udziałem wszystkich ludzi ze mną («ja») włącznie, a równocześnie wszyscy «inni» oraz «ja» są przedmiotem tego doświadczenia. Dzieje się to w różny sposób, ponieważ «ja» inaczej doświadczam siebie jako istniejącego (bytującego) i działającego aniżeli wszystkich innych ludzi, i to samo z kolei można powiedzieć o każdym «innym» jako konkretnym «ja». Jest natomiast rzeczą jasną,

¹⁵² I. Dec, *Osoba jako podmiot w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, „Collectanea Theologica” 1987, nr 4, s. 6–18.

¹⁵³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 7.

że w cały proces zrozumienia człowieka muszę włączyć zarówno «innych», jak i własne «ja». Mogę w tym procesie wychodzić od «innych» albo też od «ja»¹⁵⁴.

Według K. Wojtyły „osobowa podmiotowość człowieka nie stanowi struktury zamkniętej. Ani samoświadomość, ani samo-posiadanie nie zamykają człowieka, ludzkiego «ja» w jego własnym podmiocie. Wręcz przeciwnie, cały ten «zwrot ku sobie», na rzecz którego pracują świadomość i całe samostanowienie, okazuje się ostatecznie źródłem najpełniejszego otwarcia tegoż podmiotu na rzeczywistość. Zachodzi w człowieku, w ludzkim «ja» jako osobowym podmiocie, ścisły związek pomiędzy spełnianiem siebie a transcendencją¹⁵⁵. Wojtyła wypracował ważną dla wielu perspektyw badawczych koncepcję „transcendencji osoby w czynie”.

To właśnie dzięki odkryciu owej transcendencji znika doświadczenie „inności” i każdy człowiek staje się „swojskim”, innym i zarazem „moim”. „Filozoficzne znaczenie transcendencji jest wielorakie – pisze Wojtyła. W metafizyce oznacza ona byt jako rzeczywistość przekraczającą wszelkie kategorie, a zarazem stanowiącą ich fundament. Podobnie prawda czy dobro jako paralele w stosunku do bytu transcendentalia. W antropologii filozoficznej transcendencja – zgodnie ze swoją etymologią *trans-scendere* – oznacza również przekraczanie (lub też przerastanie), o ile ono jest stwierdzone w całościowym doświadczeniu człowieka¹⁵⁶. Doświadczenie wewnętrzne siebie samego – jak zauważa Wojtyła – „nie stoi w opozycji do doświadczenia zewnętrznego siebie czy też innych ludzi, ale je tylko dopełnia, poszerza i pogłębia. Obydwa typy doświadczenia wzajemnie się przenikają i uzupełniają¹⁵⁷. Zdolność do transcendowania w wielorakim wymiarze stanowi także ważny faktor w komunikowaniu międzykulturowym, które z natury jest przekraczaniem granic kulturowych i barier

¹⁵⁴ Tamże. Por. nieco inne ujęcie: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974.

¹⁵⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 17.

¹⁵⁶ Tamże, s. 17–18.

¹⁵⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 6–11; K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 7–9.

przynależności kulturowej ludzi. Transcendowanie międzykulturowe opiera się na przeświadczeniu, że „istnieją wartości wspólne wszystkim kulturom, gdyż są zakorzenione w naturze człowieka. W tych wartościach ludzkość wyraża swoje najprawdziwsze i najistotniejsze cechy. Odrzucając ideologiczne uprzedzenia i stronnicze egoizmy, należy kultywować w umysłach świadomość tych wartości, aby wzbogacać ową uniwersalną kulturową glebę, która umożliwi owocny rozwój konstruktywnego dialogu¹⁵⁸.

W zamyśle Boga nie znajduje się „inny” – perspektywa teologiczna

W całym nauczaniu Jana Pawła II wybija się wątek teologiczno-moralny, że Stwórca zapragnął człowieka – jako jedyne stworzenie – ze względu na niego i tylko dla niego samego. Różnorodność i bogactwo osobowe ludzi mieści w sobie także wzajemną i jedyną w całym stworzeniu jedność ludzkiej natury, jedność człowieczeństwa, która wyklucza możliwość istnienia „innego” człowieka. Ta jedność wyklucza także stwarzanie w jakikolwiek sposób „innego”¹⁵⁹. Osobowe bogactwo człowieka jest niepowtarzalną dynamiką ludzką ku spełnianiu się jako stwórczy dar Boga, m.in. w Nowym Przymierzu poprzez swe człowieczeństwo w nowości Chrystusa, które zostało wyniesione do synostwa Bożego oraz zadane i wobec którego człowiek winien odpowiedzieć swoją godnością. To dar, ale i jednocześnie wymagające zobowiązanie, które człowiek jest jednak zdolny podjąć, zwłaszcza w zaofiarowanych mu łaskach i mocach z wysoka. Sumu-

¹⁵⁸ Jan Paweł II, *Dialog kultur. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, dz. cyt., nr 16.

¹⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *Człowiek obrazem Boga*, [w:] Jan Paweł II, *Do ludu Bożego*, Watykan 1979, s. 73n. „Wszystkie dzieła stworzone dotąd stanowiły niejako przygotowanie i wstęp do pojawienia się człowieka. Wszystko koncentruje się więc na kreacji tego, który ma być obrazem samego Boga. Obraz musi poniekąd oddawać istotę swego Pierwowzoru” (tamże, s. 73). Por. także, Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991, nr 31 [dalej: CA]; T. Styczeń, *Człowieka portret własny*, [w:] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła teologii ciała*, Lublin 1981.

ją one bogactwo historycznego wyjścia i ciągłego trwałego wychodzenia Boga ku człowiekowi, tak w wymiarach czysto naturalnych jak i nadprzyrodzonych. Stwórca nie zapomniał nigdy, mimo ludzkich niewierności i zdrad, o szczycie swego ziemskiego dzieła, tj. o człowieku. Patrząc niejako od strony Pana Boga każdy człowiek jest „swój”, dlatego, że jest Boży. Jan Paweł II rozwija szeroko ideę, że inność nie mieści się w partnerstwie (dziecięctwie) Bożym. „Tak więc prawda o człowieku stworzonym na obraz Boży wyznacza jego naczelne miejsce w całym porządku stworzenia, a jednocześnie stawia go w relacji osobowego «partnerstwa» względem Boga”¹⁶⁰. Drugą racją wykluczającą inność a ukazującą konieczną jedność wszystkich ludzi, jest racja teologiczna, że wszyscy ludzie są sistrami i braćmi *in Christo*: „Chrystus zjednoczył się z każdym człowiekiem. Chodzi więc tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka «abstrakcyjnego», ale rzeczywistego, o człowieka «konkretnego», «historycznego». Chodzi o człowieka «każdego» – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył”¹⁶¹. Ta perspektywa chrześcijańska wskazuje na miłość jako fundament odniesienia się i komunikowania z każdym człowiekiem¹⁶².

„Inny” rodzi się tylko z alienacji

Alienacja – jak podkreślał Franz Gregoire – „przekształca historię ludzką w historię naturalną, w której człowiek jest nieobecny”¹⁶³. Innymi słowy, alienacja jest takim doświadczeniem człowieczeństwa, w którym wszyscy stają się „innymi” czy wręcz wrogami (np. w marksizmie czy w terroryzmie). K. Wojtyła wska-

¹⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 1996, nr 4, s. 20.

¹⁶¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979, nr 13 (dalej: RH). Por. także: D. Sikorski, *Godność człowieka, jej podstawy i uprawnienia*, [w:] J. Kowalski, D. Sikorski, G. Ślęzak, *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, Częstochowa 1983, s. 16–18.

¹⁶² Zob. Z.J. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 113n.

¹⁶³ Cyt. za: R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, Warszawa 1968, s. 336.

zuje na możliwość alienacji jako konsekwencji błędów antropologicznych lub etycznych. Alienacja, której skutkiem jest zawsze wyobcowanie i skazanie kogoś drugiego na „inność” rodzi się wyłącznie ze zła. Już w publikacji *Osoba: podmiot i wspólnota* podkreśla, że „spełniam siebie nie przez to, że spełniam czyn, ale przez to, że staję się dobry, gdy ten czyn jest moralnie dobry. Spełnienie osoby pozostaje – jak widać – w związku z transcendencją, z transcendentnym wymiarem czynu zobiektywizowanym w sumieniu. Spełniam siebie przez dobro, zło przynosi mi nie-spełnienie”¹⁶⁴. Karol Wojtyła wyjaśnia, że do tego też srowadza się ostatecznie cała problematyka alienacji. „Posiada ona swoje znaczenie nie ze względu na człowieka jako jednostkę gatunku «człowiek», ale ze względu na człowieka jako osobowy podmiot. Człowiek – jednostka gatunku jest i nie przestaje być człowiekiem bez względu na jakiegokolwiek układy stosunków międzyludzkich czy społecznych, natomiast człowiek jako osobowy podmiot może w tych stosunkach ulegać alienacji, czyli poniekąd «od-człowieczeniu»”¹⁶⁵. Właśnie dlatego traktuje on uczestnictwo przede wszystkim jako właściwość, mocą której człowiek bytując i działając wspólnie z innymi jest w stanie się rzeczywiście komunikować jako człowiek, traktując innych jako osoby. „Jeśli widzimy alienację – pisze K. Wojtyła – jako przeciwieństwo – antytezę uczestnictwa, to mamy przed oczyma osobę oraz oba wymiary wspólnoty, zarówno wymiar «my» jak wymiar «ja-ty». W każdym z tych wymiarów uczestnictwo wiąże się z transcendencją, a przez to samo jest ugruntowane w osobie jako podmiocie oraz we właściwej tejże osobie dążności do samo-ureczywistnienia, do samo-spełnienia. Człowiek jako osoba spełnia siebie przez relacje między-osobowe «ja-ty» oraz przez relację do dobra wspólnego, która pozwala mu bytować i działać wspólnie z innymi jako «my». Te dwie odmiany relacji oraz z nimi związane wymiary wspólnoty niosą z sobą również dwa odmienne profile uczestnictwa, co zostało przynajmniej częściowo zarysowane w *Osobie i czynie*”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 20.

¹⁶⁵ Tamże, s. 21.

¹⁶⁶ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 34.

W nauczaniu papieskim Jan Paweł II szeroko rozwija chrześcijańską teorię alienacji mówiąc, że alienacja ma swoje źródło w ludzkim grzechu. Już w encyklice *Redemptor hominis* jasno mówi: „Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło, i w sposób najczęściej nieprzewidywany, nie tylko i nie tyle podlegają «alienacji» w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciw niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze”¹⁶⁷.

W *Reconciliatio et paenitentia* Jan Paweł II streszcza całą doktrynę o alienacji, czyli najsilniejszych „podziałów” między ludźmi, mówiąc wprost, że jej źródłem jest grzech osobisty i społeczny: „Grzech w znaczeniu prawdziwym i właściwym jest zawsze aktem konkretnej osoby, ponieważ jest aktem wolności poszczególnego człowieka, a nie zaś aktem grupy czy wspólnoty. Człowiek ten może być uwarunkowany, przymuszony, przynaglony przez istotne i działające z siłą czynniki zewnętrzne, może również ulegać skłonnościom, wadom, przyzwyczajeniom związanym z jego własnym stanem. W wielu przypadkach owe czynniki zewnętrzne i wewnętrzne mogą w mniejszym lub większym stopniu ograniczyć jego wolność, a zatem zmniejszyć także odpowiedzialność oraz winę. Jest jednak prawdą wiary, którą potwierdza również nasze doświadczenie i rozum, że osoba ludzka jest wolna. Nie można lekceważyć tej prawdy, obarczając grzechem poszczególnego człowieka, rzeczywistość zewnętrzną – struktury, systemy itd. Oznaczałoby to poza wszystkim innym przekreślenie godności i wolności osoby, które się przejawiają – nawet w sposób negatywny i katastrofalny – również i w odpowiedzialności za popełniony grzech. Dlatego w każdym człowieku nie ma niczego bardziej osobistego i nieprzekazywalnego, jak zasługa cnoty czy odpowiedzialność

¹⁶⁷ RH, nr 15.

za winę. Grzech, będący czynem osoby, wywołuje najpierw i przede wszystkim skutki w samym grzeszniku: w jego relacjach z Bogiem, który jest fundamentem ludzkiego życia; w jego duszy, osłabiając wolę i zaciemniając rozum¹⁶⁸. Te myśli wskazują, że wszelka alienacja znajduje swe rozwiązanie w tajemnicy pojednania człowieka z Bogiem i pojednania między ludźmi¹⁶⁹. Tam, gdzie jest nieustanne nawrócenie w znaczeniu chrześcijańskim, tam nie ma i nie może być „innych”. Gotowość do pojednania jest także warunkiem skuteczności przewycięzania barier i kulturowych, „odnosi się także do złożonej dziedziny dialogu między kulturami. Często bowiem dialog jest trudny, gdyż ciąży na nim tragiczne dziedzictwo wojen, konfliktów, przemocy i nienawiści, które trwa w ludzkiej pamięci. Aby można było pokonać bariery, które uniemożliwiają porozumienie, trzeba iść drogą przebaczenia i pojednania. Wielu uważa, że patrząc realistycznie i bez złudzeń trzeba uznać tę drogę za utopijną i naiwną. Niemniej w perspektywie chrześcijańskiej jest to jedyna droga wiodąca do celu, jakim jest pokój¹⁷⁰. Jan Paweł II pokazał swoim nauczaniem, a przede wszystkim swoim działaniem w czasie licznych pielgrzymek, że kroczenie tą drogą jest możliwe. Przekraczanie granic dzielących ludzi, dokonuje się bowiem zazwyczaj małymi krokami. Istotą komunikowania międzykulturowego jest jego strategiczna długofalowość, gwarantująca osiągnięcie spodziewanych celów.

We wspólnocie nie ma miejsca dla „innego”

Wspólnota wyklucza ze swej natury istnienie „innego”. Analizując bardzo wnikliwie naturę wspólnoty K. Wojtyła szeroko omawia podstawy „przeciw-inności” sytuując je w naturze człowieczeństwa i bycia człowiekiem. Słynne jest przemyślenie Wojtyły, że człowiek spełnia siebie poprzez wspólnotę. Jednym z wymiarów wspólnoty „jest wymiar odniesień między-ludzkich czy też mię-

¹⁶⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Watykan 1982, nr 16.

¹⁶⁹ RH, nr 20.

¹⁷⁰ Jan Paweł II, *Dialog kultur. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, dz. cyt., nr 21.

dzy-osobowych, których symbol może stanowić układ «ja-ty». Drugi wymiar odniesień, który można usymbolizować układem «my», wydaje się mieć charakter nie tyle między-ludzki, ile społeczny¹⁷¹. Zwrotność relacji „ja-ty” buduje każdą wspólnotę, w której nie ma już miejsca dla „innego”, co więcej, nie ma w ogóle „innego”. Wojtyła z mocą podkreśla, że „inny jest zawsze tak samo jak «ja» kimś, czyli jakimś drugim «ja». Przez to samo w punkcie wyjścia relacji «ja-ty» znajduje się pewna wielość osobowych podmiotów; jest to wielość minimalna (jeden-jeden), niemniej istotną dla pojęcia wspólnoty analizę jedności musimy oprzeć na stwierdzeniu tej wielości. «Ty» jest drugim, innym ode mnie «ja». Myśląc i mówiąc «ty», wyrażam zarazem relację, która niejako wybiega poza mnie, ale równocześnie też do mnie powraca. «Ty» nie jest tylko wyrazem oddzielenia, ale także wyrazem nawiązania. Zawiera się bowiem w tym określeniu zawsze wyraźne wyodrębnienie jednego z wielu innych. Wyodrębnienie to nie musi być koniecznie formalne, może być wirtualne, nie musi stanowić samego «tekstu» relacji, może należeć do jej «podtekstu». Niemniej, myśląc i mówiąc «ty», zawsze mam jakąś świadomość, że ten konkretny człowiek, którego w ten sposób określam, jest jednym z wielu, których mogę określić w ten sposób, że różnych innych ludzi również – w innych momentach czy sytuacjach – określam (i przeżywam) w ten sam sposób, a mógłbym w ten sposób określić każdego. Potencjalnie więc relacja «ja-ty» jest skierowana ode mnie do wszystkich ludzi, aktualnie natomiast zawsze wiąże mnie z jednym. Jeżeli wiąże mnie aktualnie z wieloma, to już wówczas nie jest relacją do «ty», ale do «wy», chociaż może ona bardzo łatwo rozłożyć się na szereg relacji do «ty»¹⁷². W duchu tych myśli wypada powtórzyć raz jeszcze za Wojtyłą, że wspólnota rodzi się nie tylko z jakiejś „wzajemności”, ale z czegoś głębszego, czyli ze współuczestnictwa w człowieczeństwie drugiego. „Nawet bez takiej wzajemności relacja «ja-ty» stanowi rzeczywiste przeżycie układu międzyosobowego i również na jej gruncie mo-

¹⁷¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 23–24.

¹⁷² Tamże, s. 25.

żemy poddawać analizie owo uczestnictwo, które w *Osobie i czynie* nie zostało określone jako uczestnictwo w samym człowieczeństwie drugiego człowieka¹⁷³.

Karol Wojtyła nie ogranicza się do przedstawienia układu „ja-ty” w jego elementarnej niejako postaci, bez żadnych szczegółowych specyfikacji wzajemnego odniesienia obu osób, natomiast uwzględniając, że w układzie tym „ja” jest podmiotem działań przedmiotowo skierowanych na „ty”, i *vice versa*¹⁷⁴, *wypracowuje i propaguje w całym swym nauczaniu słynną koncepcję communio personarum*¹⁷⁵. Podkreśla on, że w *communio personarum* „rośnie też wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę, a odpowiedzialność ta jest refleksem sumienia i transcendencji, która zarówno po stronie «ja», jak i «ty» staje na drodze do samo-spełnienia, a równocześnie warunkuje właściwy, tj. autentycznie osobowy wymiar wspólnoty. Przez wspólnotę rozumiemy to, co łączy. W relacji «ja-ty» kształtuje się autentyczna między-osobowa wspólnota (w jakiegokolwiek postaci czy odmianie), jeżeli «ja» i «ty» trwają we wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby (można ją określić także jako godność), potwierdzając to swoimi czynami. Zdaje się, że tylko taki układ zasługuje na nazwę *communio personarum*¹⁷⁶. Wspólnota ludzi jako wspólnota osób nie dopuszcza zatem życia z „innością”, co stanowi istotny wyznacznik zasad komunikowania międzykulturowego propagowanych przez Jana Pawła II.

„Inny” wywodzi się z tradycji wieży Babel

„Innego” stworzyła i nadal stwarza mentalność Kaina i tradycja wieży Babel. W adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* Jan Paweł II mówi: „W opisie «pierwszego grzechu» zerwanie z Bogiem niszczy równocześnie nic przyjaźni, która jednoczyła rodzinę ludzką; stąd dalsze stronicie Księgi Rodzaju

¹⁷³ Tamże, s. 26.

¹⁷⁴ Tamże, s. 28–29.

¹⁷⁵ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 1974, nr 66, s. 347–361.

¹⁷⁶ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 28–29.

ukazują nam mężczyznę i niewiastę, którzy niemal oskarżają się wzajemnie; następnie brat, wrogo usposobiony wobec brata, pozbawia go w końcu życia. Według opowieści o wieży Babel, skutkiem grzechu jest rozbitcie rodziny ludzkiej, które zapoczątkowane zostało już przez pierwszy grzech, a które teraz dochodzi do szczytu w swym wymiarze społecznym. Kto chce badać tajemnicę grzechu, nie może nie dostrzegać owego powiązania przyczyny i skutku. Grzech, jako zerwanie z Bogiem, jest aktem nieposłuszeństwa stworzenia, które, przynajmniej w sposób pośredni, odrzuca Tego, od którego pochodzi i który utrzymuje je przy życiu; jest to zatem akt samobójczy. Ponieważ przez grzech człowiek odmawia podporządkowania się Bogu, zburzeniu ulega również jego wewnętrzna równowaga, w jego wnętrzu wybuchają sprzeczności i konflikty. Zraniony w ten sposób człowiek niejako nieuchronnie narusza tkankę łączącą go z innymi ludźmi i ze światem stworzonym. Jest to prawo i fakt obiektywny, który potwierdza się bardzo często w psychologii i w życiu duchowym człowieka, jak również w rzeczywistości życia społecznego, gdzie łatwo można dostrzec skutki i oznaki owego wewnętrznego nieładu. Na tajemnicę grzechu składa się ta podwójna rana, którą grzesznik otwiera w sobie i w stosunkach z bliźnim. Stąd można mówić o grzechu osobistym i społecznym: pod pewnym względem każdy grzech jest osobisty; pod pewnym zaś – każdy grzech jest społeczny, na ile, i ponieważ, pociąga za sobą również skutki społeczne¹⁷⁷. Przedstawione myśli mają oczywiście charakter teologiczno-religijny, ale mogą służyć jako podstawa do refleksji o charakterze ogólnokulturowym. Mentalność Kaina i tradycja wieży Babel przyjmują w każdej epoce rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego nowe postaci i stanowią zasadniczą przeszkodę w dialogu międzykulturowym. Wyrastają one przede wszystkim z ludzkiej pychy i poczucia wyższości wobec innych, które należy przezwyciężać świadomością braterstwa i solidarności wszystkich ludzi.

¹⁷⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, dz. cyt., nr 15.

„Inny” definiuje się przez przemoc i wrogość

„Inny” rodzi się zawsze wtedy, gdy człowiek „odrzuca Prawdę i Dobro i czyni się absolutną zasadą samego siebie”¹⁷⁸. Chrześcijaństwo ze swą zasadą miłości nieprzyjaciół jasno ukazuje, że należy odrzucić wszelkie przejawy wrogości i przemocy. Dobrym przykładem są przemówienia Jana Pawła II, zwłaszcza te po zamachu na jego życie w maju 1981 roku. Podobne i głębokie teksty znajdujemy w licznych homiliach i przemówieniach poświęconych dawnym i dzisiejszym męczennikom. Mówiąc wielokrotnie o „kulturze życia” i „kulturze śmierci”, opisuje liczne uwarunkowania i skutki tej ostatniej. W encyklice *Evangelium vitae* na przykład tak woła: „niektóre zagrożenia pochodzą z samej natury, ale narastają z winy człowieka, który okazuje beztroskę i dopuszcza się zaniedbań, chociaż nierzadko mógłby im zapobiec; inne są skutkiem przemocy, nienawiści, sprzecznych interesów, które skłaniają ludzi do agresji wobec innych, czego przejawem są zabójstwa, wojny, masowe mordy i ludobójstwo. Jakże nie wspomnieć tu o przemocy wymierzonej przeciw życiu milionów istot ludzkich, zwłaszcza dzieci, zmuszonych znosić nędzę, niedożywienie i głód z powodu niesprawiedliwego podziału ziemi pomiędzy poszczególne narody i klasy społeczne? O przemocy nieodłącznie związanej nie tylko z wojną, ale także z gorszącym handlem bronią, który przyczynia się do zaostrzenia licznych konfliktów zbrojnych, nękających świat? O zasiewie śmierci, jaki dokonuje się przez bezmyślne naruszanie równowagi ekologicznej, przez zbrodniczy handel narkotykami i przez propagowanie wzorców zachowań w dziedzinie życia płciowego, które nie tylko są moralnie nie do przyjęcia, ale rodzą także poważne niebezpieczeństwa dla życia? Nie sposób sporządzić pełnej listy różnorodnych zagrożeń życia ludzkiego, tak wiele jawnych i ukrytych form przybierają one w naszych czasach!”¹⁷⁹.

W licznych analizach na temat wolności Jan Paweł II wyraźnie rozwija myśl, że „wolność jest zakorzeniona w prawdzie o człowieku i skierowana ku

¹⁷⁸ VS, nr 86.

¹⁷⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Watykan 1995, nr 10.

wspólnocie”¹⁸⁰. „Męczeństwo – pisze w *Veritatis splendor* Jan Paweł II – odrzuca jako złudne i fałszywe wszelkie «ludzkie tłumaczenia», jakimi usiłowałoby się usprawiedliwić – nawet w «wyjątkowych» okolicznościach – akty moralnie złe ze swej istoty; co więcej, ujawnia, że akt taki jest w istocie pogwałceniem człowieczeństwa człowieka, i to bardziej nawet w tym, kto go popełnia, niż w tym, kto pada jego ofiarą. Męczeństwo jest więc także wywyższeniem doskonałego «człowieczeństwa» i prawdziwego życia człowieka, co poświadcza św. Ignacy Antiocheński w słowach skierowanych do chrześcijan Rzymu, gdzie poniósł śmierć męczeńską: «Wybaczcie mi, bracia. Nie wzbraniajcie żyć, nie chceście, abym umarł (...), pozwólcie chłonąć światło nieskalane. Gdy je osiągnę, będę pełnym człowiekiem. Pozwólcie mi naśladować mękę mego Boga»¹⁸¹.

W innym miejscu tego dokumentu Jan Paweł II stwierdza, że bunt przeciwko prawdzie jest także buntem przeciw jedności międzysobowej: „Rozum i doświadczenie mówią nie tylko o słabości ludzkiej wolności, ale i o jej dramacie. Człowiek spostrzega, że w jego wolności ukryta jest tajemnicza skłonność do sprzeniewierzenia się owemu otwarciu na Prawdę i Dobro oraz że w rzeczywistości on sam nader często wybiera raczej dobra skończone, ograniczone i pozorne. Co więcej, w popełnianych przez siebie błędach i w niewłaściwych aktach wyboru odkrywa zaczątki radykalnego buntu, który każe mu odrzucić Prawdę i Dobro i uczynić się absolutną zasadą samego siebie: «Będziecie jak Bóg» (por. Rdz 3,5). Wolność potrzebuje zatem wyzwolenia. Jej wyzwolicielem jest Chrystus: to On «wyswobodził nas ku wolności» (por. Ga 5,1)¹⁸². Wrogość, przemoc, nietolerancja, rasizm czy egoizm we wszelkich jego postaciach są tymi postawami, które – w duchu personalistycznego paradygmatu aksjologii komunikowania międzykulturowego – należy zdecydowanie odrzucić jako główne przeszkody dialogu międzykulturowego. „Jeśli dialog między kulturami ma budować cywilizację miłości, musi zmierzać do przewyciężenia wszelkich

¹⁸⁰ VS, nr 86.

¹⁸¹ Tamże, nr 92.

¹⁸² Tamże, nr 86.

egoistycznych postaw etnocentrycznych, tak aby można było łączyć przywiązanie do własnej tożsamości ze zrozumieniem innych oraz z poszanowaniem odmienności¹⁸³.

Nie ma „innych” – są „bracia i siostry” dzięki miłości i dobru

Jednym z podstawowych czynników personalistycznego paradygmatu aksjologii komunikowania międzykulturowego jest bycie dobrym człowiekiem. Jest to swoista tajemnica łatwości i skuteczności kontaktu z ludźmi Jana Pawła II. Miliony ludzi, różnych kultur i religii, doświadczając osobistego i bezpośredniego spotkania z nim – jak czytamy w wielu świadectwach – doświadczało spotkania z dobrym człowiekiem, co więcej, doświadczało ogromnego dobra, które promieniowało na innych. Dobro urzeczywistniane jest w świecie wartości. Wartości i wypływające z nich normy są zasadą i źródłem dobra jako podstawowej wartości etycznej. Takie jest przestrzeń aksjologiczna komunikowania się człowieka, które jest z istoty komunikowaniem wartości. O tyle człowiek jest w stanie się komunikować ponad podziałami kulturowymi, o ile będzie komunikował uniwersalne wartości, przede wszystkim dobro.

W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II odsłania prawdę o człowieku w świetle Miłości¹⁸⁴. Można powiedzieć, że ta encyklika rozpoczyna to papieskie odsłanianie oblicza dobrego człowieka, w każdym człowieku. To była sztuka, zdolność i wielkie dzieło Jana Pawła II: wyzwalanie dobra z człowieka, odsłanianie również dobra każdego z nas. W świetle jego świadectwa dobru, ludzie mogli i mogą kształtować i odsłaniać dobro w różnych wymiarach życia. Człowiek dobry, to człowiek kultury, tzn. urzeczywistniający kulturę zgodnie z naturą człowieczeństwa. Człowiek tworzy kulturę, wyraża się w niej, ale nie jest tylko dzieckiem kultury, która może być także przestrzenią zła. „Nie

¹⁸³ Jan Paweł II, *Dialog kultur. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, dz. cyt., nr 20.

¹⁸⁴ RH nr 8.

można zaprzeczyć – pisze Jan Paweł II w *Veritatis splendor* – że człowiek istnieje zawsze w ramach określonej kultury, ale prawdą jest też, że nie wyraża się on cały w tej kulturze. Zresztą sam fakt rozwoju kultur dowodzi, że w człowieku jest coś, co wykracza poza kulturę. To «coś» to właśnie ludzka natura: to ona jest miarą kultury i to dzięki niej człowiek nie staje się więźniem żadnej ze swych kultur, ale umacnia swoją osobową godność, żyjąc zgodnie z głęboką prawdą swojego bytu¹⁸⁵. Prawda o człowieczeństwie odsłania nam wymiar dobra, wpisane w sens ludzkiego życia. Odkrywanie tego dobra w prawdzie o sobie jest zadaniem każdego człowieka, który w ten sposób tworzy kulturę i w niej się wyraża, w kulturze i poprzez kulturę się komunikuje.

Aksjologia komunikowania ujawnia się i odsłania w samej osobie i świadectwie Jana Pawła II – człowieka dobrego. Świadectwo życia i słowa Jana Pawła II możemy z całą pewnością nazwać świadectwem dobra. To świadectwo leży u podstaw jego dialogu z każdym człowiekiem. Ten duchowy fundament stanowi istotny element komunikowania się człowieka, odsłaniając prawdę, że tylko ten człowiek może skutecznie komunikować wartości, który sam je posiada.

¹⁸⁵ VS, nr 53.

ZAUFANIE MIARĄ DIALOGU I SOLIDARNOŚCI

Wartość solidarności i zaufania

Zaufanie zawiera się *explicite* i *implicite* w solidarności międzyludzkiej. Nie ma prawdziwej solidarności bez zaufania i odwrotnie, w każdym rodzaju zaufania zawiera się solidarność międzyludzka. Solidarność stała się od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku niesłuchanie nośnym symbolem, który wyraża ideały wielu ludzi. „Sprzeciwiać się żądaniom solidarności jest nie tylko moralnym sprzeniewierzeniem się, lecz równocześnie pożegnaniem się ze wspólnotowymi więziami w ogóle”¹⁸⁶. Pojęcie to posiada wiele treściowych odcieni. Tak więc solidarność może oznaczać zdolność do harmonijnego współżycia i współpracy ludzi ze sobą, może być uznawana jako podstawowa zasada i wartość życia społecznego, może być traktowana jako jeden z ważniejszych celów życia społecznego, może nawet stać się pokojowym narzędziem walki politycznej. Z prawnego punktu widzenia może być traktowana jako przejaw umowy społecznej. Może być też wyrazem zdolności danej społeczności ludzkiej do wspólnego działania w określonym obszarze zadań i obowiązków.

Celem niniejszych analiz jest próba przypomnienia nie tylko zarysu etyki solidarności w kontekście myśli św. Jana Pawła II, ale także ukazanie etyczno-społecznej nośności i konieczności zaufania międzyludzkiego w tym, co określamy wartością solidarności. Już Seneka wskazał na kilka ważnych wymiarów solidarności międzyludzkiej: „Błądzi, kto myśli, że świadczenie dobrodziejstw

¹⁸⁶ D. Zürcher, *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Tübingen 1998, s. 9–10.

jest rzeczą łatwą. Owszem, zawiera w sobie bardzo wiele trudności, jeżeli tylko z rozważą dobrodziejstwa się świadczy, nie zaś rozrzuca na chybił trafił i pod wpływem czułości. Tego zobowiązuję do wdzięczności, tamtemu się odwzajemniam, temu śpieszę z pomocą, temu okazuję litość, a tamtego wspieram, ponieważ zasługuje na to, by go ubóstwo nie poniżało i nie zmuszało do ciągłego szukania zarobku (...). Nigdy nie użyczam większych pożyczek, niż kiedy rozdzielam dary. (...). Pomagać ludziom jest dla mnie nakazem natury”¹⁸⁷. Ta myśl Seneki, wpisana oczywiście w stoicką, kosmopolityczną koncepcję życia społecznego, może posłużyć także jako inspiracja do poszukiwań różnych wymiarów solidarności międzyludzkiej na fundamencie personalistycznej wizji człowieka i wspólnoty.

Zaufanie jest nie tylko związane z emocjami, ale jest osobową relacją opartą na wzajemnym obdarowaniu zrozumieniem, wzajemnym otwarciem i szczerością. W sensie szerokim zaufanie jest względnie trwałym przekonaniem człowieka wobec dobrego działania urządzeń cybernetycznych, maszyn, przedmiotów a nawet instytucji. Tylko wobec ludzi zaufanie może być wzajemne. Takie zaufanie jest swoistym zawierzeniem, że ktoś nas nie zawiedzie, że nie wprowadzi w błąd, że zapewni nam bezpieczeństwo. Zaufaniem obdarowujemy osobę, której wierzymy, że nie wyrządzi nam zła, że będzie wspomagać, że dobrze będzie doradzać, myśląc także o nas, a nie tylko o sobie. Tak rozumiane zaufanie jest podstawowym rodzajem więzi międzyludzkich, jest siłą jednoczącą ludzi w dążeniu do wspólnych celów, jest punktem wyjścia do osobowego budowania solidarności.

Solidarność w swojej istocie odnosi się do więzi międzyludzkich w czynieniu dobra, a nie zła. Solidarność i zaufanie są niezastępowalnym darem człowieka dla człowieka, są dobrodziejstwem. Seneka uważa, że zaufanie rodzi się na gruncie wyświadczenia dobrodziejstw: „Istotną cechą wielkiego i szlachetnego umysłu jest to, że nie dba o nagrodę za dobrodziejstwa, lecz o nie same, i że po złych doświadczeniach wciąż szuka dobrego człowieka. Czy byłoby czymś

¹⁸⁷ Seneka, *Dialogi. O życiu szczęśliwym*, tłum. J. Jachimowicz, Poznań 1996, XXIV.

chwalebny niesienie pomocy wielu ludziom, gdyby nikt nie zawiódł nas? Lecz prawdziwą cnotą jest właśnie świadczenie dobrodziejstw bezinteresownych, za które człowiek wspaniałomyślny bierze nagrodę w tej samej chwili, kiedy je świadczy”¹⁸⁸.

Mówiąc o solidarności nie można pominąć ważnych słów błogosławionego męczennika „Solidarności”, księdza Jerzego Popiełuszki¹⁸⁹. To on włączył się w przejmujące wydarzenie Mszy świętych za Ojczyznę, zainicjowanych w żoliborskiej parafii przez księdza prałata Teofila Boguckiego. Jeżeli więc ufamy słowom samego księdza Popiełuszki, to natychmiast zauważymy, że nie łączył on swej kapłańskiej obecności z jakąś (trudną do bliższego sprecyzowania) sferą polityki. W jednym z wywiadów powiedział: „w tej chwili przychodzą (na Mszę świętą) tysiące ludzi, przyjeżdżają ludzie z innych miast. I to, co wynoszą z tego, to przede wszystkim ta świadomość, że czują w tej wielkiej wspólnotcie jakieś jedno dążenie, wzmacniają swoją nadzieję. Wiedzą, że w tych troskach, kłopotach, nie są osamotnieni, że podobnie jak oni myślą tysiące, tysiące Polaków. Tu ludzie wylewają swój żal, swój ból w modlitwie, w spontanicznym śpiewie i w milczeniu, które również jest jakąś wielką modlitwą, solidarne milczenie i zdyscyplinowanie ludzi. I to jest chyba zasadniczy cel, by te cierpienia, których ludzie doznają każdego dnia w pracy, w więzieniach, na ulicy – by to nie było zmarnowane. To jest rolą księdza, by te cierpienia Narodu poprzez ofiarę Mszy świętej ofiarować Bogu, by móc je zamienić na łaski potrzebne do umocnienia ludzkiej nadziei, do trwania w dobrych jakichś postanowieniach, do rozszerza-

¹⁸⁸ Seneka, *O dobrodziejstwach*, Virtualo 2010, I 1-12.

¹⁸⁹ Jan Sochoń tak świadczy: „Znałem osobiście księdza Jerzego i pozostaję świadkiem głębokiego przekonania o ogromnej duchowej wrażliwości, jaka go cechowała. Kilka miesięcy przed wydarzeniami mającymi swój początek podczas różańcowych rozważań w Bydgoszczy, 19 października 1984 roku, uczestniczyłem w rodzinnym pogrzebie w jego domowych stronach. Gdyśmy wspólnie wracali do Warszawy, powiedział, że czuje się bardzo szykanowany. „Nie mam już sił – mówił – na ciągłą czujność i samodyscyplinę. Ale ufam Bogu. On wie, co dla mnie najlepsze i co teraz potrzeba Polsce i Kościołowi”. Czyżby w taki sposób mógł wypowiadać się ktoś, kogo uznalibyśmy za typowego polityka, przedstawiciela określonych ideologicznie grup społecznych? I czyż naprawdę „najtragiczniejszym owocem politycznej działalności księdza Popiełuszki była, i w dalszym ciągu jest, tragedia zabójców”? Por. *Cierpienie za innych – czy to nie lekkomyślność?*, „W Drodze” 1996, nr 1, s. 23–34.

nia braterstwa i solidarności między ludźmi”¹⁹⁰. Te słowa odsłaniają wewnętrzne bogactwo solidarności jako wartości społecznej, która opiera się na osobowych relacjach zaufania.

Pojęcie solidarności zdobyło ogromną popularność w ostatnim dwudziestolecu minionego wieku¹⁹¹. W skali europejskiej i światowej do rozpowszechnienia tego słowa przyczyniło się nie tylko powstanie ruchu społecznego w Polsce pod nazwą „Solidarność”, ale przede wszystkim ciągle odkrywana w Polsce i realizowana wartość solidarności jako podstawowej wartości życia społecznego, jak ją ukazał w swoim działaniu i nauczaniu ks. Jerzy Popiełuszko. To ten człowiek – gromadzący w kościele żoliborskim tysiące ludzi (nie tylko wierzących, ale i poszukujących prawdy) – rozwijał ideę, że człowiek jest powołany do wolności. Idea wolności może być przeniesiona w realia życia tylko tam, gdzie ludzie wspólnie są o niej przekonani i nią przeniknięci, świadomi niepowtarzalności i godności człowieka oraz jego odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi. Tam – i tylko tam – gdzie wspólnie opowiadają się za wolnością i walczą o nią solidarnie, może ona zapanować i przetrwać. Taki też jest punkt wyjścia dla określania solidarności i międzyludzkiego zaufania. Wolności jednostki nie da się oddzielić od wolności wszystkich innych ludzi. Wolność jest w niebezpieczeństwie tam, gdzie ludzie ograniczają swe spojrzenie tylko do kręgu własnego życia i nie są gotowi angażować się bezinteresownie na rzecz innych. Natomiast wolność przeżywana solidarnie wyraża się w działaniu na rzecz sprawiedliwości w dziedzinie politycznej i społecznej i kieruje wzrok ku wolności innych, zgodnie z hasłem: „Nie ma wolności bez solidarności”¹⁹².

¹⁹⁰ Szerzej na ten temat zob. ks. Jan Sochoń, *Kaznodziejstwo księdza Jerzego Popiełuszki i Msze Święte w intencji Ojczyzny*, „Słowo – Dziennik Katolicki” z 10-11-12-13 listopada 1994 r., s. 7–9. Wypowiedź z wywiadu księdza Jerzego Popiełuszki, udzielonego prawdopodobnie dla BBC. Tekst spisano z taśmy filmu dokumentalnego. Znajduje się on w archiwum żoliborskim, gromadzonym i porządkowanym przez działającą tam Służbę Informacyjną (maszynopis, s. 10–11).

¹⁹¹ Por. m.in. dwa tomy pt. *O solidarność rodziny narodów Europy*, „Ethos” 2002, nr 57–58 i *O solidarność narodów świata*, „Ethos” 2002, nr 59–60.

¹⁹² Teoretyczne podstawy tego twierdzenia rozwinął Karol Wojtyła w książce *Osoba i czyn*. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., zwłaszcza część czwarta

Kwestia „solidarności” to nie jest tylko sprawa *ethosu*, w zwykłym, etycznym, psychologicznym lub socjologicznym sensie tego słowa, podobnie jak kwestia rozwoju dzisiejszego świata, to nie jest tylko sprawa polityki, ale przede wszystkim konkretnego postępowania ludzi. Dzisiejszy świat ludzki bez boskiej ingerencji i bez dobrej woli ludzi byłby skazany na zagładę. Coraz więcej ludzi utrwała w sobie przekonanie, że wszystko lub prawie wszystko od nich samych zależy. Próbuując określić bliżej znaczenie zarówno solidarności międzyludzkiej, jak i międzyludzkiego zaufania, z antropologicznego punktu widzenia, widzimy, że zarówno jedno jak i drugie doświadczenie wpisuje się w społeczną troskę jednego człowieka o drugiego i o drugich. Jest to także troska o wspólnotę rodzinną, zawodową, narodową, ojczyźnianą, europejską. Idea ta jest szeroko rozwinięta w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II. Owa troska staje u podstaw autentycznego rozwoju człowieka i społeczeństwa przy zachowaniu szczerego szacunku dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach¹⁹³. W dokumencie tym Jan Paweł II określa znaczenie solidarności międzyludzkiej także z ekonomicznego punktu widzenia, gdy stwierdza, że „wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji: przede wszystkim jakiś rażący materializm, przy równoczesnym radykalnym nienasyceniu; jest bowiem rzeczą łatwo zrozumiałą, że jeśli się nie jest uodpornionym na wszechobecną reklamę i nieustannie kuszące propozycje nabycia nowych produktów, wówczas im więcej się posiada, tym więcej się pożąda, podczas gdy najgłębsze pragnie-

Osoby i czynu. Uczestnictwo, s. 301–335, oraz zawarte w tym samym tomie rozprawy: *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 371–414; *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 445–461. Idee te spopularyzował także bł. Ksiądz Jerzy Popiełuszko.

¹⁹³ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987, nr 40 [dalej: SRS]. „Solidarność jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską. Już w dotychczasowym rozważaniu można było dostrzec liczne punkty styczne pomiędzy nią a miłością, znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (por. J 13,35). W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: «oddać życie za braci» (por. 1 J 3,16)”, SRS, nr 40.

nia pozostają niezaspokojone, a może nawet zagłuszone (...). Zło nie polega na «mieć» jako takim, ale na takim «posiadaniu», które nie uwzględnia *jakości i uporządkowanej hierarchii* posiadanych dóbr. *Jakości i hierarchii*, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi «byciu» człowieka i jego prawdziwemu powołaniu¹⁹⁴.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II wyjaśnia, że „zasada, którą dziś nazywamy zasadą solidarności, i której aktualność zarówno w porządku wewnętrznym każdego Narodu, jak i w porządku międzynarodowym przypominałem w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej. Mówi o niej wielokrotnie Leon XIII, nazywając ją – podobnie jak filozofia grecka – «przyjaźnią»; Pius XI używa tu niemniej znamiennej określenia: «miłość społeczna», zaś Paweł VI, włączając do tego pojęcia wielorakie współczesne wymiary kwestii społecznej, mówi o «cywilizacji miłości»¹⁹⁵.

Mając to na uwadze możemy określić solidarność jako postawę ludzi jednoczących się w dobrych wyborach i uczestniczących w dobrych działaniach. Człowiek solidarny jest zawsze człowiekiem w jakiejś wspólnotcie i dlatego też działa we wspólnotcie. Jeżeli nie jest we wspólnotcie, to nie jest w stanie zbudować solidarności, np. w formalnych organizacjach, luźnych związkach, przygodnych środowiskach. W tych ostatnich bardzo trudno jest zbudować zarówno zaufanie, jak i solidarność. Myśląc o budowaniu wspólnoty – za Karolem Wojtyłą – należy w tej rzeczywistości rozróżnić między relacją „ja – ty” i społeczną relacją „my”, przy czym – według Wojtyły – ta ostatnia konstytuuje się w działaniu nastawionym na dobro wspólne. To wspólnotowe zorientowanie nazywa on uczestnictwem lub partycypacją. Jest ono istotowym odniesieniem do wspólnoty, a w niej i przez nią do solidarności i do zaufania. To rozróżnienie pozwala wyraźnie odróżnić relację zaufania i solidarności od zwykłego członkostwa, które ma charakter formalny, zewnętrzny i luźny. Uczestnictwo natomiast zawsze łączy się

¹⁹⁴ SRS, nr 28.

¹⁹⁵ CA, nr 10.

z wolnym wyborem, co nadaje mu wymiar etyczny. Obiektywne dobro wspólne jest odbierane jako dobro konkretne zarówno przez wspólnotę, jak i jednostki, ponieważ osoba nie może żyć i rozwijać się bez uczestnictwa. Uczestnictwo z kolei zaczyna się od wolnego wyboru. Wybory dobre, przeciwne własnym egoistycznym dążeniom, można nazwać zwycięstwem, a uleganie pokusie egoizmu można nazwać porażką. Są to jednak na ogół zwycięstwa i porażki niewidoczne. Natomiast walka z drugim człowiekiem, zwycięska w kategoriach ziemskich, jest duchowo zawsze porażką: zwycięstwem może być tylko pojednanie.

Solidarność uwiarygodniona zaufaniem

Zaufaniem obdarzamy tylko ludzi wiarygodnych. Zaufaniem obdarzamy ludzi z jasnymi, czytelnymi zasadami moralnymi¹⁹⁶. Bardzo trudno jest obdarzyć kogoś zaufaniem, kto jest chwiejny moralnie, kto zawodzi, kto nie jest wierny stałym i powszechnie obowiązującym normom moralnym, a przede wszystkim niezbywalnym normom naturalnego prawa moralnego. Mieć mocne zasady to tyle, co być wiernym nie tylko uniwersaliom moralnym, czyli być wiernym danemu słowu, być wiernym powszechnie obowiązującym imperatywom rodzinnym, społecznym, to także tyle, co być wiernym sobie i komuś nawet w sytuacjach trudnych życiowo. To ostatnie przenosi nas w krąg bycia blisko ludzi cierpiących, ludzi potrzebujących pomocy, ludzi poniżanych i ludzi bezsilnych z racji stosowanej wobec nich przemocy wewnętrznej i zewnętrznej. Poszukując podstaw antropologicznych dla wzajemnego zaufania ludziom, może warto

¹⁹⁶ Warto przypomnieć w tym momencie, że podstawą jest renesans myślenia według klasycznego podziału prawa moralnego. Świadczy o tym m.in. to, że rok po przemówieniu papieża Benedykta XVI, 21 września 2012 r., podsekretarz Papieskiej Rady Świeckich ks. Miguel Delgado Galindo opublikował w „L'Osservatore Romano” interesujący artykuł pt. *Leterno ritorno del diritto naturale (Wieczny powrót prawa naturalnego)*. Cenne jest to, że autor przypomina i podkreśla ważne zasady społeczne, na które zwrócił uwagę Papież w swoim przemówieniu, nie bez znaczenia wygłoszonym właśnie w siedzibie federalnego parlamentu Niemiec. Por. tekst polski: Giuseppe Brienza, *Powrót prawa naturalnego*, „Społeczeństwo” 2013 (23), nr 1, s. 103–124.

przypomnieć ciekawe rozumowanie Pascala: „Kocham wszystkich ludzi jako braci, ponieważ wszyscy zostali odkupieni. Kocham ubóstwo, ponieważ On je kochał. Kocham dostatki, ponieważ dają sposób wspomagania nieszczęśliwych. Dochowuję wiary wszystkim, nie płacę złem tym, którzy mnie źle czynią, ale życzę im stanu podobnego memu, w którym nie doświadcza się złego ani dobrego od ludzi. Staram się być sprawiedliwy, prawdomówny, szczerzy i wierny wobec wszystkich; żywię tkliwość dla tych, z którymi Bóg zespolił mnie ściślej; i czy to jestem sam, czy na widoku ludzi, mam we wszystkich czynnościach przed oczyma Boga, który ma je sądzić i któremu je wszystkie poświęciłem. Oto moje uczucia i co dzień błogosławię Odkupiciela, który je we mnie włożył i który z człowieka pełnego słabości, nędzy i pożądliwości, pychy i ambicji uczynił siłą swej łaski człowieka wolnego od wszystkich tych błędów; jej należy się wszystka chwała, ile że sam z siebie mam jeno nędzę i grzech”¹⁹⁷. Pomimo tych słabości człowiek Pascala zdolny jest do wielkiej przyjaźni i wielkiej wierności. To otwiera drogę do zaufania i solidarności.

Człowiek – jak to wyraża często myśl personalistyczna – dostrzega we własnej świadomości dążenie, aby być sobą w nieprzekazywalnej indywidualności i realizowania siebie w zmieniającej się rzeczywistości. Świadomość zaś własnej kruchej wolności powoduje w człowieku niepewność, co do realizacji siebie samego w oderwaniu od wspólnoty. I to jest właśnie wezwanie – jakby naturalne – do zaufania, do ufego patrzenia w oczy innym ludziom. Ta ufność jest – często podświadomie – motywowana godnością ludzką, ale i także potrzebą wspólnego patrzenia w przyszłość z nadzieją. Owa potrzeba patrzenia w przyszłość rodzi się w każdym człowieku, przeżywającym kruchość i przygodność własnego istnienia. Bez tego ustawicznego wezwania do zaufania wolność ludzka byłaby sparaliżowana. Podobnie Jerzy Bajda uważa, że w samej istocie ludzkiego aktu jakiegokolwiek działania rozważanego jako dążenie do wyznaczonego celu, można odnaleźć elementy kształtujące w samym człowieku i jego działaniu coś w rodzaju „profilu nadziei”, będącego antropologiczną podstawą zaufania. Ta

¹⁹⁷ B. Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 2004, nr 732.

nadzieja wypełniona jest ufnym, pełnym zaufania oczekiwaniem wypełnienia działania i realizacji celu. Również całość życia w sposób wyraźny ujawnia ten aspekt budowania oczekiwanej rzeczywistości w klimacie zaufania¹⁹⁸. Ów klimat zaufania rozprzestrzenia się i rozstrzyga się zawsze w obszarze dobra. Granice zaś dobra są wyznaczone imperatywami moralnymi (nakazami, zakazami, przykazaniami, normami itp.). Są one dobre i właściwe tylko wówczas, jeżeli – mówiąc krótko – stoją na straży dobra (wartości osoby, wartości w ogóle).

Analizując dzieje ludzkości, możemy powiedzieć, że cała historia życia moralnego ludzi to nieustanna historia ukazywania albo ludzkiej doskonałości, albo – przeciwnie – ludzkiej nędzy i ułomności. I tylko w tej perspektywie możemy coś zrozumieć ze znaczenia normatywności. Tylko w tej perspektywie możemy uchwycić istotę bycia człowieka z zasadami. Warto przypomnieć więc, że „być człowiekiem z zasadami” to spełniać to, co „moralnie powinno”, czyli „moralnie dobre”, w odróżnieniu od tego, co „niemoralne”, będące synonimem określenia bycia „moralnie złym”. Zaufanie to „bycie dobrym”, czyli bycie godnym zaufania, stanowi podstawę dla wyróżnienia czynów moralnie dobrych, w odróżnieniu od złych moralnie i tym samym niegodnych zaufania. Można zaufać na pewno ludziom, którzy są tego godni, czyli ludziom na – jak się to mówi potocznie – odpowiednim poziomie moralnym. Są to ludzie, którzy „sprawdzili się” już w doświadczeniach życiowych i dali świadectwo wierności zasadom i ideałom. Intuicja każe za najwartościowsze moralnie, a często jedynie moralnie dobre, uznać czyny bezinteresowne. To zresztą był główny powód, dla którego Kant, a w ślad za nim wielu innych, jak Max Scheler, Nikolai Hartmann, Martin Buber, Tadeusz Styczeń, podjęli generalną rozprawę z utylitaryzmem we wszystkich jego odmianach. Personalistyczna etyka stara się z kolei bardzo usilnie – sięgając zresztą do całej najpiękniejszej tradycji moralnej świata – w swym określaniu dobra moralnego wyeksponować jego bezinteresowność. W tej etycznej tradycji podkreśla się, że mimo oczywistych skądinąd słabości ludzkich, wysoka

¹⁹⁸ Por. J. Bajda, *Możliwość syntezy nadziei doczesnej i nadziei eschatologicznej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1974, 12, nr 2, s. 87–88.

ocena bezinteresowności nie jest zjawiskiem efemerycznym. Jest czymś bardzo konkretnym. Dla zobrazowania tego można przywołać choćby słowa Antoine de Saint-Exupéry'ego, który pisze: „Przy całej bezduszości postawy Latarniaka, który nie widział niczego poza rozkazem i nie dopuszczał żadnego pytania na temat słuszności rozkazu, postawy, która tak zdziwiła i zmartwiła Małego Księcia, on jeden przecież zasłużył sobie na jego pochwałę: Mimo to on jeden nie wydaje mi się śmieszny. A to prawdopodobnie dlatego, że nie zajmuje się tylko sobą”¹⁹⁹. Właśnie owo „nie zajmowanie się tylko sobą” jest punktem wyjścia do powstania i rozwoju zarówno zaufania międzyludzkiego, jak i powstawania i utrwalania prawdziwej solidarności.

Przez zaufanie i solidarność do przyjaźni

W bardzo długiej historii życia społecznego, w każdej epoce, spotykamy liczne świadectwa wiernej przyjaźni. To mówienie o niej uwypuklało niezawodnie zarówno potrzebę wierności międzyludzkiej, jak i tego, co my dziś określamy mianem solidarności. W literaturze, nie tylko stoików, w dziełach Arystotelesa, św. Augustyna, św. Bernarda, Tomasza z Akwinu, św. Tomasza Morusa, widzimy to, że ludzie ci cenili przyjaźń zarówno w relacjach poszczególnych osób, ale także całych wspólnot ludzkich, a w szczególności w relacjach ludzi ubogich i prześladowanych. Wokół Sokratesa skupiała się grupa przyjaciół jego mądrości. Łączył ich też węzeł wzajemnej przyjaźni. Nic dziwnego, że należący do tego grona Platon obrał przyjaźń jako temat dla jednego ze swych dialogów (*Lysis*). Jak trudno znaleźć w życiu wiernego przyjaciela, tak widocznie trudno wnikać w istotę przyjaźni i ująć zasadnicze jej cechy, skoro rozmowa w dialogu przechodzi na coraz inne drogi. Na każdej z nich znajduje się jakąś inną cechę przyjaźni lub wskazówkę do jej znalezienia. Ale nigdzie nie dochodzi się do zamierzonego celu. W dyskusji uczestnicy dialogu szukają źródeł przyjaźni na różnych drogach. Kiedy ktoś z nich zatrzyma się na jednej tylko

¹⁹⁹ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, tłum. J. Szwykowski, Warszawa 1967, s. 46.

z dróg, na jakimś szczególnie lub własności przyjaźni, utyka dyskusja, utyka zwłaszcza wtedy, kiedy się przyjaźń uznaje za uczucie jednostronne, a nie wzajemne, kiedy się ją uważa za dążność, która tylko bierze, a nigdy nie daje.

Platon nie twierdził, jakoby w *Lyzisie* rozwiązał był całkowicie zagadnienie przyjaźni. Jedyne ukazał wiele stron tego zagadnienia. Przekonał się przynajmniej, że nie ma przyjaźni, gdzie nie ma wzajemnego szacunku i gdzie się nie przeżywa wspólnej doli. Dyskusja o przyjaźni potoczy się dalej w innych dialogach Platona, w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa i w pismach stoików. Wpatrzeć się w dialogi Platona, w pisma Seneki, w *Rozmyślenia* Marka Aureliusza, a zobaczy się, że wszędzie szuka się najgłębszych, metafizycznych źródeł zaufania, sprawiedliwości, miłości i przyjaźni²⁰⁰. „Usiłował jeszcze raz Marek Aureliusz – pisze Konstanty Michalski – w idei przyciągania się podobieństw i w idei solidarności znaleźć czynnik, który by rozjaśnił i wytłumaczył zawile zagadnienie przyjaźni. Jak żywioł przyciąga żywioł, ogień inny ogień, tak dusza lgnie do duszy sobie pokrewnej, kongenialnej. Jednak wszystkie osoby wchodzą w jedną żywą całość, gdzie wszystko jakoś do wszystkiego należy i od wszystkiego zależy. Nie mogą odpaść liście i kwiaty od łodygi, łodyga nie może się oderwać od konara, konar od pnia macierzystego, by mogły żyć, rozkwitać i owocować. Nie może się rozwinąć w doskonałego człowieka żadna ludzka jednostka, jeżeli poprzez nią nie pójdzie odżywczy prąd z macierzystego pnia ludzkości”²⁰¹.

Chrześcijaństwo – tworzące nową kulturę – daje nowe akcenty myślenia o przyjaźni i jej znaczeniu. Swoistym *primum anthropologicum* jest w przyjaźni afirmacja dobra w przyjacielu i korygowanie w sobie i wokół siebie tego, co jest złe i niedoskonałe. Ranga przyjaźni domaga się afirmowania człowieka dla niego samego. Akt tej afirmacji – w ślad za szacowną tradycją sięgającą *Antyfony* Sofoklesa – nazywamy miłością. Sofokles był pewny, że jest doskonale rozumiany przez swych współczesnych. Budował na bliskim każdemu doświadczeniu człowieka. Nie szukamy – bo nie ma – innej podstawy etyki przyjaźni, solidarności

²⁰⁰ Por. szerzej K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, s. 335–336.

²⁰¹ Tamże, s. 336.

i zaufania. Gdyby więc ktoś nie dostrzegł powinności afirmowania drugiego dla niego samego, byłby to znak, że nie dostrzega jego niepowtarzalnej wartości, i że nie zobaczył samego siebie w samym sobie i w innym. „Ja” w przyjaźni staje raz po raz wobec wezwania prawdy o każdym innym „ja” w moim „ja”, „ja” nie jest jedynie podmiotem, z którym lub w którym tylko się coś dzieje. Jest podmiotem osobiwym przede wszystkim przez to, że sam działa.

Cała filozofia klasyczna dużo uwagi poświęca przyjaźni. Wciąż do tego wątku powraca dziś współczesna psychologia, chociaż mówi o tym zupełnie innym językiem. Aktualne są jednak, często skrzętnie ukrywane, dawno znane zasady. Ot, chociażby jak tamte porady Marka Aureliusza: „Ci, którzy ci przeszkadzają w pochodzie po prostej drodze zdrowego rozumu, jak cię nie zdołają odwieść od postępowania rozumnego, tak niech cię nie pozbawią i twej ku nim życzliwości. Ale strzeż się z dwu stron: nie tylko na stanowisku wytrwania przy swym sądzie i postępowaniu, ale i zachowania łagodności wobec nich, jakkolwiek ci usiłują stawiać przeszkody lub w inny sposób ku sobie zniechęcają”²⁰². I nieco dalej Aureliusz uczy: „ludzie, którzy sobą wzajemnie pogardzają, prawią sobie wzajemne pochlebstwa, a którzy pragną się – jeden nad drugiego – wywyższyć, przed sobą wzajem się unizają. (...) Jak zepsuty i nieszczerzy jest człowiek, który mówi: postanowiłem być szczerym wobec ciebie. Co robisz, człowiecze? Tego nie trzeba naprzód mówić. To się zaraz pokaże. Zdanie to powinno już być wypisane na czole (...). Jaki jest mój stosunek do ludzi? Zrodziliśmy się dla pomocy wzajemnej”²⁰³.

Obdarować zaufaniem w solidarnej komunikacji społecznej

W przestrzeni komunikowania społecznego nie można pominąć perspektywy osobowych relacji i kategorii „daru osobowego”. Jest to szczególnie widoczne w relacjach komunikacyjnych opartych na zaufaniu. Zaufanie jest darem, dla-

²⁰² M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. B. Pawlak i M. Reiter, Gliwice 2016, Księga XI, 9; 14-15.

²⁰³ Tamże, Księga XI, 18.

tego w kontekście zaufania mówimy o „obdarzaniu” zaufaniem. Komunikacja społeczna funkcjonuje w różnego typu uwarunkowaniach społeczno-ekonomicznych, w których elementy komercji stają się coraz bardziej jednym z głównych wyznaczników jej charakteru i jakości. Podstawowym uwarunkowaniem komunikacji społecznej są jednak ludzie, wolne i rozumne podmioty. A każda komunikacja interpersonalna jest ze swej natury nie tylko relacją, odniesieniem, przekazem, wymianą czegoś, informowaniem, procesem społecznym itp., ale jest również procesem komunikowania się osób, zawierającym elementy daru, do których możemy zaliczyć m.in.: charakter samego aktu darowania, intencję i motywację przekazu, otwartość i wolność przyjęcia daru, szeroko rozumianą wzajemną afirmację osób, no i zaufanie, które ma interpersonalny charakter itp. Zaufanie jest relacją komunikacyjną osób.

Prawdziwa komunikacja międzyosobowa jest niemożliwa bez prawdziwego osobowego obdarowania. Obdarowanie to rozumiemy jako wzajemne zorientowanie się osób na siebie i stwarzanie takich warunków, które umożliwiają wzajemną komunikację. Skoro traktujemy komunikację nie tylko jako przekaz przedmiotowy, ale przede wszystkim jako przekaz osobowy, to podstawową i pierwszą „treścią”, jaka jest przekazywana, są same osoby uczestniczące w komunikacji. Ten przekaz podmiotowy możemy traktować w kategoriach daru. Kategoria ta nabiera coraz większego znaczenia w kontekście nowych technologii medialnych. Pokazują one coraz wyraźniej, iż sama komunikacja „przedmiotowa”, z wielorakim wykorzystaniem nowoczesnych technologii informacyjno-komunikacyjnych zaczyna coraz bardziej zbliżać ludzi do siebie, kompresując czas i przestrzeń, czyniąc świat „globalną wioską”, stwarzając możliwość interaktywności i bezpośredniości komunikacji.

Obdarowanie wiąże się nie tyle z przekazywaniem jakichś dóbr medialnych, chociaż ich wartość jest równie ważna, ale wiąże się przede wszystkim z wzajemnym darem samych osób uczestniczących w komunikacji, komunikowaniem ich światów wartości, ich godności. Wszelki bowiem dar jest przekazywany najpełniej właśnie poprzez komunikację uczestniczącą. Karol Woj-

tyła rozróżnia dwa znaczenia terminu „uczestnictwo”: potoczne i filozoficzne. W znaczeniu potocznym „uczestnictwo” znaczy mniej więcej tyle, co udział. Używając tego pojęcia w takim znaczeniu, stwierdzamy fakt uczestnictwa, czyli udziału, w sposób najogólniejszy i jakby statyczny, nie sięgając do podstaw tego udziału. Znaczenie filozoficzne „uczestnictwa” każe nam natomiast szukać tych podstaw. W tym znaczeniu termin „uczestnictwo”, jako odpowiednik łacińskiego *participatio*, wskazuje na antropologiczno-aksjologiczne podstawy tego udziału, których istotnym elementem jest wzajemne zaufanie.

Wszelkie uczestnictwo w życiu społecznym musi opierać się na uznaniu podstawowej prawdy, że człowiek jest wartością samą w sobie i jako taki nie może być zredukowany w jakikolwiek sposób, a więc nie może być sprowadzony do roli rzeczy, narzędzia, środka do celu itd. Ta teza antyredukcyjna posiada swoje głębokie konsekwencje antropologiczne i etyczne, przede wszystkim ta, iż każdy człowiek jest centrum życia społecznego. Komunikacja interpersonalna oraz społeczna ujawnia cechy komunikacji uczestniczącej, ponieważ odbywa się ona na sposób uczestnictwa i współ-uczestnictwa, odpowiedzialności i współodpowiedzialności, pracy i współpracy, działania i współdziałania itp. Mamy wówczas do czynienia z komunikacją uczestniczącą. Dzięki uczestnictwu ludzie mogą czerpać z dobra wspólnego, również w przestrzeni dóbr, które nie są ich indywidualną własnością. Mówiąc innymi słowy, dobro to może stać się ich udziałem.

Takie ujęcie komunikacji społecznej jest tym bardziej ważne w kontekście zachodzących we współczesnym świecie procesach komercjalizacji, instrumentalizacji i manipulacji. To obdarowanie zaufaniem „nakłada się” poniekąd i utożsamia z komunikowaniem wartości. Wielowymiarowość „daru” zaufania wpisuje się w podmiotowość „drugiego” człowieka tak, że prowadzi nie tylko do jego afirmacji, ale także do aktualnego „przeżywania drugiego jak siebie samego”. Obdarowanie osobowe jest i powinno być komunikacyjnym doświadczaniem dobra. Dzięki temu doświadczeniu komunikacja społeczna staje się *admirabile commercium*, prawdziwą wymianą i komunikacją wartości. Wynika ona z transcendencji osoby w czynię, o czym tak szeroko pisze Karol Wojtyła.

Taka perspektywa komunikacji społecznej, opartej na zaufaniu, gwarantuje jej ludzki wymiar, czyli komunikacji społecznej uwzględniającej, obok czynników ekonomicznych, również zasadę bezinteresowności, zasadę wzajemności, zasadę uniwersalności i zasadę afirmacji dobra, które ujawniają się i realizują we wzajemnym zaufaniu.

Kategoria daru jawi się w tych doświadczeniach nie tylko jako skutek komunikacji, ale także jako jej warunek. Punktem wyjścia procesów komunikacji jest bowiem otwarcie się na drugą osobę, zaufanie do niej, gotowość przyjęcia oferowanych przez nią wartości, gotowość udzielenia własnej osobowej odpowiedzi na komunikowane dobra, akceptacja drugiej osoby, okazanie wstępnej wiarygodności, niekwestionowanie dobrych intencji i motywacji komunikacji, wyprzedzająca życzliwość itp. Inaczej mówiąc, warunkiem zaistnienia komunikacji jest wzajemne zaufanie, czyli wzajemne otwarcie się, zorientowanie się osób na siebie.

* * *

Z powyższych analiz wynikają dwa ważne wnioski. Mają one – podobnie jak same wartości zaufania i solidarności – nie tylko charakter teoretyczny, ale przede wszystkim należą do porządku ortopraksji.

Pierwszy wniosek dotyczy ważnego dziś zagadnienia płaszczyzn odzyskiwania wartości. Wśród nich jest sprawa nie tylko wzajemnego przenikania się zaufania i solidarności, ale także sprawa odbudowywania utraconych więzi prawdziwego zaufania. Jest to praktycznie bardzo trudne, i bez etyki, praktycznie – niemożliwe. W związku z tym rodzi się pytanie: jaka jest rola etyki solidarności w sferze odzyskiwania wartości? Cóż szczególnego ma ta etyka do zaoferowania, iż może przyczynić się do postępu moralnego człowieka? Może wystarczyłoby ograniczyć się tylko do psychologii, która przecież także zajmuje się doświadczeniem moralności?²⁰⁴ Po co więc odwoływać się do szeroko rozumianej etyki solidarności? Te pytania nie są nowe, postawione zostały przed etyką i etyką chrześcijańską

²⁰⁴ Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 268–279.

w szczególności – już u samych początków, od Sokratesa i Sofoklesa zaczynając. Potem w całej swojej pełni są widoczne także w połowie XIII wieku, w obliczu wzrastającej popularności „naukowej” wersji arystotelizmu, prezentowanej przez uczonych arabskich, a później przez tzw. awerroizm łaciński, a w sposób najbardziej wybitny w myśli św. Tomasza z Akwinu. Pytanie to nie straciło na aktualności także w czasach współczesnych. Tak jak w epoce dojrzałego średniowiecza, tak i dzisiaj niektórzy mówią o dystansie, jeśli nie wręcz jawnej opozycji pomiędzy rozumem a wiarą, a w stosunku do wartości – pomiędzy ich poznaniem naturalnym a rozumieniem chrześcijańskim. Mówiąc o odzyskiwaniu wartości, a wśród nich o sposobach odbudowywania zaufania, mówimy o konieczności szukania tego, co wieki zwano mądrością życiową. Podstawowe rozumienie mądrości, jako poznania w aspekcie najgłębszych przyczyn (*cognitio per altissimas causas*) zawdzięcza św. Tomasz z Akwinu Arystotelesowi. Używa jej zamiennie z definicją augustyńską, zgodnie z którą mądrością jest poznanie tego, co boskie i co jest prawdziwie ludzkie. Mądrość taka jest więc swoistego rodzaju poznaniem całościowym i jest podstawą do autentycznego budowania i kształtowania zaufania i solidarności (*Summa theologiae* II-III, q. 23, a. 2, ad 1).

Drugi wniosek dotyczy tego, że w sytuacjach destrukcji zaufania i solidarności, w przypadkach braku wysiłku ich odzyskiwania, zawsze pojawiają się zjawiska braku nadziei, o których pisał Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*: „Wydaje się bowiem, że czasy, w jakich żyjemy i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. Tyłu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, stan ducha wielu chrześcijan jest podobny. Liczne *niepokojące oznaki* pojawiły się na początku trzeciego tysiąclecia na horyzoncie kontynentu europejskiego, który «choć jest pełen znaków i światectw wiary, a jego społeczność niewątpliwie żyje w większej wolności i jest bardziej zjednoczona, odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych tkankach jej ludów, często rodząc rozczarowanie». (...) Z tą utratą chrześcijańskiej pamięci wiąże się swego rodzaju *lęk przed przeszłością*. Obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny. Bardziej się boimy

przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia. (...) Jesteśmy świadkami rozpowszechnionej *fragmentaryzacji egzystencji*; dominuje poczucie osamotnienia; mnożą się podziały i kontrasty. (...) W powiązaniu z szerzącym się coraz powszechniejszym indywidualizmem dostrzega się *coraz mniej przejawów solidarności* międzyludzkiej: podczas gdy instytucje opieki pełnią godną uznania funkcję, zauważa się zanik poczucia solidarności, co powoduje, że ludzie – choć nie brakuje im tego, co konieczne pod względem materialnym – czują się bardziej osamotnieni, pozostawieni samym sobie, pozbawieni uczuciowego oparcia²⁰⁵. Brak zaufania i solidarności prowadzą do wielorakiej alienacji człowieka, do relatywnego traktowania dobra i zła, pociągającą za sobą sceptycyzm, co do możliwości istnienia i osiągnięcia obiektywnych wartości ludzkich, a tym bardziej chrześcijańskich. Ich nieustannym skutkiem są różne stany prawdziwej alienacji człowieka, zagubionego w meandrach cywilizacyjno-kulturowych współczesnego świata, tracącego nadzieję na życie w pełni ludzkie. Ta sytuacja człowieka we współczesnym świecie, wyalienowanego ze świata obiektywnych wartości i prawdy o sobie, będąca skutkiem filozoficznych i kulturowych błędów antropologicznych jest jednocześnie wołaniem o nadzieję, o sens, o prawdę o człowieku, wołaniem o chrześcijańską nadzieję. Człowiek w niepewności jutra i bez nadziei na przyszłość żyć nie może. Owo poczucie niepewności połączone z doświadczeniem krzywdy pcha ludzi – albo w stronę wspólnej i pokojowej walki o solidarność i związane z nią wartości wyższe, albo popycha ich do działań bestialskich i desperackich²⁰⁶. Analizując trafną diagnozę sytuacji ludzi w Europie, jaką zakreślił Jan Paweł II, trzeba tym bardziej wyzwolić pragnienie życia w solidarności międzyludzkiej i zaufaniu wzajemnym. Człowiek bowiem posiada naturalną „hermeneutyczną” orientację w stronę poszukiwania sensu życia i wraz z nim miłości, zaufania i solidarności. Człowiek niemal instynktownie próbuje odkryć sens we wszystkim, czego zdarzy się mu doświadczać,

²⁰⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Watykan 2003, nr 7–8.

²⁰⁶ Zob. L. Kołakowski, *Horror metaphisicus*, Warszawa 1990, s. 137–138.

próbuje odkrywać prawdę o sobie. Człowiek ma bowiem prawo do prawdy, co więcej ma obowiązek jej poznawania i budowania na niej wspólnoty zaufania i solidarności. Dlatego też poszukiwanie prawdy o człowieku powinno się dokonywać ze świadomością, że człowiek nie jest „ślepy m wędrowcem”, błąkającym się po bezdrożach moralności, ale jego wartość i godność domagają się odnajdowania obiektywnego fundamentu człowieczeństwa oraz obiektywnych i uniwersalnych zasad wartościowania etycznego jego wolnych działań, za które ponosi odpowiedzialność²⁰⁷.

²⁰⁷ Por. M. Drożdż, *Etyczne orientacje w mediosferze*, Tarnów 2006, s. 14.

DOSTRZEGAĆ CZŁOWIEKA I JEGO GODNOŚĆ

Potrzeba etyczności w wychowaniu

Współczesna cywilizacja medialna stawia kwestię wychowania w obliczu ciągle nowych wyzwań. Wyzwania te odczytywane są szczególnie w obszarze wychowania przez wiele nauk: etykę, psychologię, pedagogikę, katechetykę, teologię, filozofię itp. Właściwa diagnoza tych wyzwań pozwala odnajdywać sposoby przewycięzania rodzących się z nich problemów. Moje analizy mają na celu pokazanie potrzeby nowego spojrzenia na etykę w wychowaniu.

W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 1984 roku Jan Paweł II stwierdza: „Skoro kultura jest specyficznie ludzką drogą, prowadzącą do tego, ażeby coraz bardziej być i jeśli, z drugiej strony, przez wiarę człowiek otwiera się na poznanie najwyższego Bytu, na którego obraz i podobieństwo został stworzony (por. Rdz 1,26), każdy dostrzeże głęboki związek, jaki zachodzi pomiędzy jednym a drugim ludzkim doświadczeniem. Pozwala to zrozumieć, dlaczego Sobór Watykański II pragnął podkreślić, w jaki sposób tajemnica wiary chrześcijańskiej jest dla człowieka «wyższą pobudką i pomocą» do gorliwszego wypełniania misji budowania bardziej ludzkiego, a zatem w pełni odpowiadającego swojemu powołaniu świata” (por. *Gaudium et spes*, 57)²⁰⁸.

Realizacja powołania ludzkiego i chrześcijańskiego domaga się wychowania integralnego. W dzisiejszym świecie nie można więc pominąć roli wartości i etyki w tym procesie, zwłaszcza w kontekście sytuacji i procesów, w których etyka jest marginalizowana, banalizowana i także kontestowana.

²⁰⁸ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą a kulturą*, Watykan 1984, nr 2.

Nie trzeba większego wysiłku intelektualnego, żeby stwierdzić, żeby uznać słuszność tezy, że potrzeba etyczności w życiu jest sprawą oczywistą, gdyż nasze życie jest przestrzenią działania człowieka, a człowiek jest istotą etyczną. Pojęciem etyczności określamy wszelkie wartościowanie działań człowieka w kontekście dobra, w kontekście wartości i powinności. Potrzeba etyczności w wychowaniu jest także sprawą oczywistą. Zasadniczym problemem w tym wszystkim jest relacja etyki do etyczności i etosu, problem jakości etyki i jej realny wpływ na działania edukacyjno-wychowawcze. Istnieje wiele zasad deontologii zawodowych, regulujących praktyczne działania nauczycieli i wychowawców. Normy kodeksów etycznych i regulaminów czasem mieszają wartości etyczne z dyscyplinarnymi, prawnymi i praktycznymi. Dlatego warto zwrócić uwagę w kształceniu raczej na fundamenty etyczne oraz kontekst i zasady rozstrzygania problemów i dylematów etycznych w sferze sumienia człowieka. W kontekście tych myśli można powiedzieć, iż głównym problemem współczesnego etosu wychowawczego nie jest brak odpowiednich i słusznych regulacji etycznych, ale raczej trudności w praktycznej realizacji zasad, norm, przekonań i cnót. Dlatego też celem moich analiz jest próba poszukiwania odpowiedzi na pytania:

Wokół zagadnienia etyki nauczyciela i wychowawcy narosło wiele ważnych, ale też banalnych i niesłusznych pytań. Podam przykładowo kilka takich pytań, szukając na nie odpowiedzi.

1. Po pierwsze, czy możliwy jest etos ludzkiego życia bez etyki, i co byłoby podstawą jego kształtowania i formacji sumienia człowieka? Odpowiadam: nie jest możliwy, chociażby ze względu na relację wyrażoną w zwykłym sylogizmie logicznym. Działanie etyczne kształtujące etos jest oparte na ludzkiej racjonalności, a skoro człowiek myśli o dobru i dobrym działaniu, to tworzy jakąś etykę, która jest racjonalną refleksją nad wartościowaniem ludzkiego działania w kontekście dobra.

2. Po drugie, dlaczego występuje opór wobec normatywności w etyce, jaka jest faktyczna rola normatywności etycznej i dlaczego normatywność etyczna jest błędnie postrzegana i rozumiana? Opór wobec normatywności ma różne korzenie. Wynika z lęku przed naruszeniem ludzkiej wolności, z lęku przed autorytaryzmem, wy-

nika z poczucia zagrożenia własnej subiektywności działania, z koncepcji człowieka itd. Na te zarzuty odpowiadam: uniwersalne zasady nie są konsekwencją umowy, ale umowy uzgadniające uniwersalność działania są konsekwencją uniwersalnego poczucia elementarnych wartości. Normatywność nie jest żadnym zagrożeniem, ale jest wyrazem indywidualnej podmiotowości człowieka i społecznych odniesień.

3. Etyka zawodowa nauczyciela jest sprawą postulowaną przez wszystkich. A tymczasem mamy różne systemy wychowawcze, różne kultury i wzorce wychowania. Czy da się w sposób uniwersalny sformułować etykę? I czy jest ona w stanie realizować swój cel, czyli etyczność działań nauczycielskich? Odpowiadam na pierwsze pytanie: nie da się, ale zasady działania etycznego mogą i powinny być spójne, inaczej mówiąc, możemy przy pomocy różnych etyk, czyli różnymi ścieżkami, dochodzić do tego samego, czyli szacunku dla człowieka. Odpowiadam na drugie pytanie: czy w świecie pluralizmu etycznego, pluralizmu światów wartości oraz odmiennego rozumienia etyki i jej uzasadnień jest możliwa obrona człowieka i jego osobowej wartości i godności w wychowaniu? Jest możliwa, gdyż taki cel stawiają sobie wszystkie etyki, inaczej bowiem przestają być racjonalne, więc nie są etyką. Wspólnym i uniwersalnym etycznym celem jest obrona człowieka i jego osobowej wartości i godności, a ten cel można zrealizować w różny sposób, a więc przy pomocy różnych etyk.

Etyczność działań wychowawczych i potrzeba etyki w wychowaniu wydaje się więc sprawą postulowaną przez wszystkich i wspieraną przez etykę. Dlatego też problemem nie jest etyka, ale jej realny wpływ na rzeczywistość. Jak realizować wspólny cel etyczny w wychowaniu, czyli szacunek dla człowieka?

Potrzeba nowego spojrzenia na etykę w wychowaniu

Wychowanie nie jest możliwe bez odniesienia do etyki i wartości. Realizacja tego celu jest możliwa tylko wtedy, jeśli się przywróci etyce jej należną ważność i wartość.

Po pierwsze, potrzeba nowego spojrzenia na etykę, jako dziedzinę refleksji racjonalnej nad moralnością, której egzekutywą jest ludzkie sumienie, jest każdy człowiek w swojej podmiotowości. Tam, gdzie jest człowiek, który myśli i działa i się komunikuje, nie może zabraknąć refleksji nad aksjologicznym wymiarem tego działania. Etyka należy obok wszelakich organizacyjno-instytucjonalnych mechanizmów wychowania do najważniejszych czynników samoregulujących i integrujących działania wychowawcze rodziny, szkoły, państwa i Kościoła. Płaszczyzna etyczna o jednoznacznym i uniwersalnym charakterze może i powinna stanowić podstawową płaszczyznę dialogu i dyskursu, płaszczyznę współpracy wychowawczej na poziomie wartości.

Po drugie, należy pokazać istotę, fundamenty, źródła etyki i jej argumentacji, różne drogi uzasadniania normatywności, cnót, przekonań i wartości, z perspektywą poszukiwania płaszczyzny dialogu na poziomie końcowych, indywidualnych rozstrzygnięć i wyborów etycznych. W dobie postępującej globalizacji medialnej potrzeba również spójnych, integralnych zasad etycznych, możliwych do zaakceptowania i urzeczywistniania przez wszystkich, niezależnie od dzielących ich różnic kulturowo-filozoficznych. A tymczasem sprawa się jeszcze komplikuje, gdyż różne koncepcje etyki, pluralizm światów i hierarchii wartości sprawiają, że pojęcia „etyczne, etyka” wcale nie są jednoznaczne. Uznaje się niestety za „etyczne” działania i zachowania, które się wzajemnie wykluczają. Jaka zatem etyka mediów? Trzeba poszukiwać płaszczyzny uniwersalnej, umożliwiającej dyskurs etyczny na poziomie szacunku dla wartości i godności człowieka. Takie poszukiwanie jest konieczne, jeśli nie chcemy, by procesy cywilizacyjne oraz medialna globalizacja nie stały się skuteczną formą destrukcji ludzkiej godności poprzez negatywny wpływ mediów na dzieci i młodzież.

Po trzecie, należy pokazywać etykę jako sprawę ludzkiego sumienia. Problemem bowiem nie jest to, że człowiek dokonuje subiektywnych wyborów. Wartościowanie etyczne, które się dokonuje w sumieniu człowieka, ma zawsze wymiar subiektywno-podmiotowy. Problemem natomiast jest to, czy człowiek wybierający i działający „zgodnie z sumieniem” ma sumienie prawdziwe. Pod-

stawową troską każdej etyki w jej wymiarze prospektywnym winno być to, żeby ludzie mieli „sumienie ukształtowane zgodnie z prawdą”. Podstawą właściwych ocen etycznych jest bowiem sumienie pewne i prawdziwe.

Po czwarte, należy formować świadomość i wrażliwość moralną, formować sumienie, również poprzez ćwiczenia etyczne, rozstrzygające różne dylematy w kontekście dyskursu i dialogu, poszukując także fundamentów obiektywnych wartości i normatywności. Nie wystarczy tworzyć coraz lepsze i dokładniejsze kodeksy etyki, oparte na różnych fundamentach: cnotach, intencjach, przekonaniach, uzgodnieniach itd. i uczyć o nich. Trzeba jeszcze formować prawdziwe sumienie, które jest najbliższą i bezpośrednią instancją, w której człowiek sam decyduje o swoich działaniach, za które ponosi odpowiedzialność. Sumienie jest tą przestrzenią, w której człowiek rozstrzyga o ważności i priorytecie wartości, przestrzenią, w której łączy ze sobą różne zasady i cnoty etyczne, przestrzenią, w której się łączy ludzka subiektywność wartościowania z obiektywnością wartości. Umiejętność korelacji tych dwóch wymiarów jest kwestią prawdziwości sumienia.

Po piąte, warto pokazywać, iż u podstaw życia moralnego leży zasada słusznej autonomii człowieka jako podmiotu swoich czynów: człowieka wolnego i odpowiedzialnego. Ta osobowa autonomia jest słuszną autonomią uczestniczącą, ponieważ jest wpisana w obiektywny porządek wartości, opierając się na prawdzie o człowieku. Z tak rozumianej słusznej autonomii uczestniczącej wynikają podstawowe normy komunikowania. Człowiek bowiem „nie stwarza” prawdy, ale ją „odkrywa”, uczestnicząc w obiektywnym świecie wartości, uczestnicząc w świecie relacji międzyludzkich.

Po szóste, etyka w wychowaniu winna pomóc zarówno nauczycielom, jak i dzieciom i młodzieży w orientacji w świecie wartości. Chodzi o pomoc w prawdziwej ocenie rzeczywistości i zachowaniu właściwej wrażliwości moralnej, zdolnej przeciwstawić się zjawisku zniekształcania ludzkiej wrażliwości etycznej poprzez banalizację zła. Chodzi także o zachowanie świadomości granic między dobrem a złem. Człowiek jest w stanie działać w pełni „po ludzku”,

jeśli jest osobą wewnętrznym zintegrowaną, jeśli nie żyje w sprzecznościach. Do najgłębszych zaś sprzeczności w życiu człowieka należy sprzeczność pomiędzy czynem człowieka a prawdą sumienia, czyli wewnętrznym przekonaniem, co do wartości tego czynu. Banalizacja zła powoduje wewnętrzną sprzeczność pomiędzy czynem a wartością i godnością człowieka, dlatego zasada „niebanalizacji” zła stanowi jedną z ważnych zasad etyki wychowawczej.

Po siódme, człowiek żyje w przestrzeni „wielorakiego rezonansu”, czyli życie człowieka poddane jest nieustannemu oddziaływaniu różnych czynników, warunkujących jego myślenie, wartościowanie, poznawanie i działanie. W takim kontekście pojawia się postulat personalizacji wielorakiego rezonansu, polegający na formowaniu takiej świadomości etycznej, która będzie w stanie „wykorzystać” wieloraki rezonans czynników zewnętrznych dla umocnienia słusznej autonomii i prawdziwości sumienia. Jedynie prawdziwe sumienie jest w stanie asymilować i filtrować niespójność i różnorodność ocen zewnętrznych dla utrwalenia i wzmocnienia własnego systemu wartościowań etycznych. I odwrotnie, jedynie prawdziwe sumienie może wnieść w ten zewnętrzny, niespójny i zróżnicowany świat „rozdźwięków” normatywną moc prawdy. Zasada personalizacji wielorakiego rezonansu utrwała w człowieku świadomość własnej tożsamości etycznej i pozwala na asymilację wszystkich dobrych cech i właściwości obecnych w kulturze pluralistycznej.

Po ósme, wychowanie oparte na etyce winno być ukierunkowane zgodnie z etyczną zasadą celowości na afirmację dobra. To jest istota każdej etyki. W każde działanie ludzkie musi być wpisany określony cel, każde działanie jest też nośnikiem tegoż celu. Zasada teleologiczna pozwala formować takie sumienia, które będą wyznaczać dobre cele, kształtujące dobre działanie medialne, i dzięki temu będą wnosić w przestrzeń publiczną dobro.

Zasada ta sprawia, że takie wyrażenia, jak: „powinno się”, „należy”, „istnieje obowiązek” itp., są określeniami normatywnymi i mają sens o tyle, o ile nie odrywa się ich od teleologicznego porządku działania. W tym procesie ko-

munikowania niezbędne są pewne wymagania moralne. Należą do nich między innymi: szczerłość, uczciwość, bezstronność i obiektywizm; czyli wszystko to, czym winien wykazać się człowiek postępujący zgodnie z własnym sumieniem, sumieniem prawdziwym.

Zasada afirmacji dobra, stanowiąca podstawę etyki, wskazuje na dobro jako na źródło i cel ludzkiego działania. Ma ona przede wszystkim na celu ukierunkowanie etyki na pomoc człowiekowi w urzeczywistnianiu dobra, podkreślanie pozytywnego wymiaru *ethosu* i konieczności etyki dla realizacji pełnego człowieczeństwa. Etyka budowana na zasadzie afirmacji dobra pozwoli człowiekowi wydobywać ze swojego działania i współdziałania dobro. Zasada afirmacji dobra wskazuje także drogę naprawy zła i powrotu ku dobru poprzez takie odnawianie własnego sumienia, by mogło ono prawdziwie wartościować i kierować ludzkim działaniem w kierunku urzeczywistniania dobra.

Po dziewiąte, potrzeba szczególnej wrażliwości etycznej ze strony wszystkich, którzy podejmują trud wychowania, ażeby stworzyć w relacjach wychowawczych klimat przyjaznego i otwartego dialogu. Jan Paweł II w homilii wygłoszonej do nauczycieli 14 czerwca 1999 roku w Łowiczu mówi znamienne słowa o potrzebie życzliwego dialogu na fundamencie wspólnych wartości: „Trzeba, abyście byli dla [młodych ludzi] przyjaciółmi, wiernymi towarzyszami i sprzymierzeńcami w młodzieńczej walce. Pomagajcie im budować fundamenty pod ich przyszłe życie. (...) We wszystkich szkołach niech panuje duch koleżeństwa i wzajemnego szacunku, co było i jest charakterystyczne dla szkoły polskiej. Szkoła winna stać się kuźnią cnót społecznych, tak bardzo potrzebnych naszemu narodowi. Trzeba, aby ten klimat przyczynił się do tego, by dzieci i młodzież mogły otwarcie przyznawać się do swoich przekonań religijnych i zgodnie z nimi postępować. Starajmy się rozwijać i pogłębiać w sercach dzieci i młodzieży uczucia patriotyczne i więź z Ojczyzną. Wyczulać na dobro wspólne narodu i uczyć młodzież odpowiedzialności za przyszłość. Wychowanie młodego pokolenia w duchu miłości Ojczyzny ma wielkie znaczenie dla przyszłości narodu. Nie można bowiem służyć dobrze narodowi, nie znając jego dziejów,

bogatej tradycji i kultury. Polska potrzebuje ludzi otwartych na świat, ale kochających swój rodzinny kraj”²⁰⁹. Te słowa św. Jana Pawła II pokazują etyczny fundament wychowania, którym jest dostrzeganie w każdym człowieku jego wartości i osobowej godności.

Po dziesiąte, celem etyki jest kształtowanie dobrego człowieka. Bycie dobrym nauczycielem to przede wszystkim bycie dobrym człowiekiem. Człowiek dobry ma świadomość bycia człowiekiem, czyli stara się żyć w blasku prawdy o sobie, w prawdzie o swojej godności i wartości, żyje w odpowiedzialności za siebie i innych, żyje w prawości sumienia. Prawość jest niezbędnym warunkiem wszelkiej odpowiedzialności, a przede wszystkim warunkiem umiejętności dostrzegania i odkrywania piękna dobrego i prawdziwego człowieczeństwa. Dobro wypływa z prawego sumienia, które wskazuje na dobro i do dobra prowadzi. „Prawdziwa odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się zawsze za sprawą odnowy sumień”²¹⁰ – mówił Jan Paweł II. Człowiek dobry to człowiek mający świadomość prymatu wartości moralnych nad wszelkimi innymi wartościami. „«Dobroć, poszanowanie prawdy i pokora stoją ponad geniuszem, mądrością, kwitnącym zdrowiem» – pisze Dietrich von Hildebrand. To, co się dokonuje i ołśniewa nas w akcie szczerego przebaczenia, wielkodusznego wyrzeczenia lub w akcie bezinteresownej żarliwej miłości jest bardziej znaczące, ważniejsze i trwalsze od innych wartości tkwiących w kulturze. Wartości moralne są węzłowym problemem świata; brak moralnych wartości jest największym złem, gorszym niż cierpienie, choroba, śmierć, gorszym niż upadek kwitnących kultur”²¹¹.

²⁰⁹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona 14 czerwca 1999 roku w Łowiczu*, Łowicz, nr 3.

²¹⁰ Jan Paweł II, *Odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą sumień. Przemówienie z dnia 19 lutego 1998*, Skoczów, nr 2.

²¹¹ D. von. Hildebrand, *Prawość*, „W Drodze” 1973, nr 1, s. 115–116.

Potrzeba autorytetu moralnego w wychowaniu

Jan Paweł II w homilii wygłoszonej do nauczycieli 14 czerwca 1999 roku w Łowiczu, doceniając pracę nauczycieli i wychowawców, mówi o ich roli bycia autorytetem dla dzieci i młodzieży. „Młodzi was potrzebują. Oni poszukują wzorców, które byłyby dla nich punktem odniesienia. Oczekują też odpowiedzi na wiele zasadniczych pytań, jakie nurtują ich umysły i serca, a nade wszystko domagają się od was przykładu życia”²¹². Młodzi ludzie, i nie tylko, potrzebują autorytetów moralnych nie po to, aby kształtować na ich podstawie normatywność etyczną i stosować je jako kryterium wartościowania, ale raczej po to, aby zobaczyć prawdziwość obiektywnego świata wartości i możliwość jego urzeczywistnienia. Autorytet moralny posiada i będzie posiadał zawsze znaczenie w obszarze subiektywnych motywacji, argumentacji etycznych, w obszarze ideałów czy wzorców postępowania, celów i pragnień człowieka, który potrzebuje praktycznych przykładów i argumentów, niejako dowodów prawdziwości poznawanego świata wartości moralnych. Przede wszystkim bowiem wartości moralne, zinterioryzowane w osobie, kształtują to wszystko, co nazywamy autorytetem. Podstawowym warunkiem autorytetu jest życie w prawdzie. Autorytet jest zjawiskiem o charakterze moralno-społecznym. Być autorytetem – to znaczy być za autorytet uznany. Warunkiem zaistnienia autorytetu jest społeczna, publiczna, wspólnotowa akceptacja nieprzeciętnej, wzorcowej i pozytywnej wartości osoby, będącej autorytetem. Nie oznacza to jednak, że społeczność jest koniecznym warunkiem i twórcą autorytetu, ale raczej społeczność odkrywa i promulguje autorytet, który tworzy się sam w oparciu o autentyczne życie w prawdzie.

Ze względu na zróżnicowany świat wartości, jakie „sobą prezentuje” osoba, będąca autorytetem, możemy mówić o autorytecie rodzicielskim (ze względu na godne macierzyństwo i ojcostwo), o autorytecie zawodowym (ze względu na profesjonalizm i fachowość w określonej dziedzinie), autorytecie religijnym (ze

²¹² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona 14 czerwca 1999 roku w Łowiczu*, Łowicz, nr 3.

względu na świętość osobistą i świadectwo życia z wiary), autorytecie wychowawczym (ze względu na siłę oddziaływania wychowawczego), autorytecie społecznym (ze względu na zasłużony prestiż społeczny) itp.²¹³ W filozofii wartości autorytet jest rozumiany jako właściwość osobowa. Zawsze jest związany z faktem, że dana osoba „wciela w siebie” i „uobecnia sobą” jakieś ideały i wartości – przede wszystkim prawdy, dobra i piękna²¹⁴. Osoba będąca autorytetem wpływa swoimi cechami (dostarcza „gotowych” wzorców zachowań, podpowiada je, sugeruje itp.) na zachowania osoby autorytaryzowanej.

Autorytet moralny nie utożsamia się z byciem fachowcem i specjalistą w jakiejś dziedzinie. Z tego powodu autorytet moralny jest czymś znacznie trudniejszym niż autorytet wiedzy, umiejętności, praktycznej fachowości, chociaż w kulturze popularnej lansuje się nierzadko „częściowe” autorytety, używając nawet określeń w szerokim sensie, mówiąc na przykład, że ktoś „jest w czymś dobry”. W autorytecie moralnym uwidacznia się ścisły związek pomiędzy wartościami moralnymi a wszystkim, co tworzy ludzką osobowość, inaczej mówiąc, osoba staje się autentycznym i wyraźnym podmiotem zakorzenienia i urzeczywistnienia się wartości moralnych w stopniu nadzwyczajnym i nieprzeciętnym. Używa się często dwóch określeń, wyrażających istnienie i wartość autorytetu: „mieć autorytet” i „być autorytetem”. Różnica pomiędzy tymi określeniami odzwierciedla klasyczną już różnicę między sferami „mieć” i „być”. W dziedzinie moralności nie tyle ważne jest to, że ktoś „ma autorytet”, ile raczej, że nim „jest”. Dlatego nie ma autorytetu ten, kto ma tylko wiedzę o moralności, a nie żyje wartościami moralnymi w całej pełni. Wydaje się, że tylko w tym drugim wypadku „bycia autorytetem” mamy do czynienia z autentycznym wzorem osobowym, z którego wynika zasada naśladowania autorytetu. Bycie autorytetem oznacza osobowy wzór realizacji wartości i czynienia dobra, który staje się kryterium i zasadą naśladowania.

²¹³ Por. J. Herbut, S. Majdański, *Autorytet*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 68–70.

²¹⁴ Y.R. Simon, *General Theory of Authority*, Notre Dame 1962, s. 4n.

Zasada autorytetu moralnego jest jedną z ważnych zasad budowania ludzkiego *ethosu*, także i dziennikarskiego. Autorytet moralny nie opiera się na fachowości, posiadanej wiedzy i umiejętności, zdolności współpracy i dojrzałej osobowości. Wszystko to jest ważne dla bycia dobrym fachowcem, współpracownikiem czy poważanym człowiekiem. Autorytet moralny konstryuuje się w kontekście aksjologicznym, w kontekście wartości moralnych, które skupiają się zasadniczo w „byciu prawdziwym”, autentycznym człowiekiem i w „byciu odpowiedzialnym”. Bycie prawdziwym i bycie odpowiedzialnym jako podstawa autorytetu możliwe są tylko w obiektywnym porządku moralnym. Autorytet moralny zakłada i potwierdza jednocześnie obiektywność porządku moralnego. Akceptacja takiego autorytetu łączy się ściśle z akceptacją obiektywnego charakteru wartości moralnych. Prawda i odpowiedzialność są tymi wartościami, na których buduje się i poprzez które odsłania się autorytet moralny. „Pierwsza przejawia się – pisze Stróżewski – w wypowiedzianych sądach: autorytetem nie może być nie tylko ktoś, kto kłamie, ale nie może być nim nikt, kto prawdą nie żyje. Pod tym względem autorytet musi być jak opoka: nie wolno mu zawieść, nie wolno powiedzieć, że wie, jeśli nie wie lub gdy nie jest pewny. Jego sąd, jego opinia muszą się cechować pewnością, wynikającą zarówno ze znajomości stanu faktycznego rzeczy, jak i z najgłębszego przekonania. Z tym właśnie idzie w parze poczucie odpowiedzialności za głoszoną prawdę i za tych, którzy na nią czekają. (...) Tego wymaga mądrość, bez której prawdziwy autorytet moralny nie jest możliwy”²¹⁵. Autorytet rodzi się z prawdziwej wierności poznaniem i zaakceptowanym, obiektywnym wartościom. Ma on w sobie niezwykłą moc świadectwa dla prawdy, wartości i autentycznego człowieczeństwa. Dlatego też etyka personalistyczna podkreśla i pokazuje jego znaczącą rolę w realizowaniu wartości moralnych w obszarze mediów. Autorytet moralny praktycznie wspomaga etykę w pokazywaniu możliwości bycia prawdziwym i odpowiedzialnym człowiekiem²¹⁶.

²¹⁵ Por. W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, „Ethos” 1997, nr 37, s. 33–35; A. Rynio, *Autorytet osób znaczących w kształtowaniu osobowości dojrzałej*, „Ethos” 1997, nr 37, s. 121–132.

²¹⁶ Por. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005, s. 427.

Bardzo ciekawy jest dziś stosunek człowieka współczesnego do autorytetu. Z jednej strony bardzo potrzebuje on i szuka autorytetu, kiedy wyraża uznanie dla kompetencji wszelkiego rodzaju „ekspertów”, kiedy domaga się silnych osobowości, będących większym dlań magnesem niż programy rzeczowe. Z drugiej jednak strony zajmuje on wobec autorytetu postawę nieufną i obronną. Obawia się, by autorytet nie wkroczył natarczywie w sferę jego osobowej egzystencji. Postawa ta jest rezultatem gorzkich doświadczeń w przeszłości, ale również w teraźniejszości, kiedy „tak zwane autorytety” dokonywały nadużyć, przekraczając granice swoich kompetencji. Poza tym ludzie są coraz bardziej świadomi tego, że współczesna cywilizacja medialna stwarza sztuczne autorytety, na miarę ideologicznych czy komercyjnych potrzeb, wciągając człowieka w różnego rodzaju przestrzenie manipulacji. W takich sytuacjach człowiek traci ogólne zaufanie do autorytetów, wyzwala mechanizmy obronne wobec ich oddziaływania, obawiając się z ich strony zagrożenia dla swojej osobowej wolności²¹⁷.

Papież Franciszek bardzo często zwraca uwagę na potrzebę autorytetów w wychowaniu, przede wszystkim autorytetu rodziców. „Nadszedł czas, aby ojcowie i matki powrócili ze swego wygnania i w pełni podjęli swoją rolę edukacyjną” – stwierdza papież Franciszek podczas audiencji ogólnej 20 maja 2015 roku²¹⁸. I dalej wyjaśnia, wyraźnie nawiązując do dzisiejszych kontekstów wychowania, że trzeba się jednak przede wszystkim zastanowić, jak wychowywać, jaką tradycją dziś dysponujemy, by przekazywać ją naszym dzieciom. Uważa on, że wszelkiego rodzaju krytyczni intelektualiści na tysiące sposobów wyciszyli rodziców, aby uchronić młode pokolenia od szkód – prawdziwych czy wymagowanych – wychowania w rodzinie. Rodzina została między innymi oskarżona o autorytaryzm, deprawację, konformizm, represję uczuciową, która generuje konflikty. Jest dzisiaj wiele objawów otwartego rozłamu między rodziną a społeczeństwem, między rodziną a szkołą. Na przykład, w szkole osłabieniu uległy

²¹⁷ S. Rosik, *Związek autorytetu i wolności sumienia*, [w:] S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 213.

²¹⁸ Papież Franciszek, *Wychowanie rodzinne jest podstawą humanizmu*, <http://papiez.wiara.pl/doPc/2493069.Wychowanie-rodzinne-jest-podstawa-humanizmu>, dostęp: 20.01.2019.

relacje między rodzicami a nauczycielami. Czasami są napięcia i wzajemna nieufność. Konsekwencje tego oczywiście spadają na dzieci. Papież Franciszek tak ocenia to zjawisko: „Z drugiej strony, namnożyło się sporo tzw. ekspertów, którzy zajęli miejsce rodziców, nawet w najbardziej prywatnych aspektach wychowania. Wiedzą oni wszystko o życiu emocjonalnym, osobowości i jej rozwoju, ich prawach i obowiązkach, znają cele, motywacje, techniki. A rodzice muszą tylko słuchać, uczyć się i dostosowywać. Pozbawieni swojej roli, często stają się zbyt zaniepokojeni i zaborczy o swoje dzieci, aż do tego stopnia, by ich nigdy nie korygować. Mają tendencję do powierzania ich coraz bardziej „ekspertom”, nawet w kwestiach najbardziej wrażliwych i osobistych życia, sami stawiając się w kłacie. W ten sposób grozi dziś rodzicom, że wykluczą siebie z życia swoich dzieci, jest to niezwykle niebezpieczne! Nie dzieje się tak zawsze, ale niekiedy obserwujemy takie przypadki”²¹⁹. Podstawowym wnioskiem z tej refleksji jest potrzeba przywracania roli i znaczenia rodziców i nauczycieli jako podstawowych autorytetów moralnych w wychowaniu.

Podsumowując należy powiedzieć, że bycie autorytetem należy traktować jako bycie darem dla innych, który zobowiązuje do autentycznego świadectwa dobrego, prawdziwego i pięknego życia, prezentowanego w pracy wychowawczej. Bycie autorytetem moralnym przestaje być tylko samym „byciem w prawdzie”²²⁰, a staje się życiem w prawdzie dla innych. Autorytet ujawnia się w procesach wychowania i dla jakości moralnej tych procesów posiada ważne znaczenie. Nic tak szybko nie demaskuje wychowawcy i każdego człowieka, jak fałsz lub fałszowanie wartości. Dlatego współczesny świat wychowania, ze względu na siłę swego oddziaływania, potrzebuje autorytetów moralnych. Etyka wychowania powinna sięgać po autorytety moralne, odwoływać się do nich, pomagać rodzicom, szkole, państwu i Kościołowi w ich odkrywaniu i promowaniu, ukazując ich jako praktyczne przykłady słuszności i prawdziwości życia opartego na prawdzie o wartościach.

²¹⁹ Tamże.

²²⁰ Por. W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, „Ethos” 1997, nr 37, s. 32–35.

DIALOG Z NAUKĄ NA DROGACH POSZUKIWANIA PRAWDY

Kościół promuje naukę i szanuje jej autonomię

Problematyka dialogu Kościoła z nauką ukazuje z jednej strony świat nauki z jego celami, narzędziami i autonomią, a z drugiej strony misję i rolę Kościoła w rozwoju nauki i kultury, której częścią jest przecież nauka. Takie ustawianie problematyki może jednak implikować niepoprawnie czy wręcz błędnie rozumiany dyskurs, jakoby Kościół i nauka stawały wobec siebie frontem po dwóch stronach barykady. Tymczasem choćby tylko szkicowo podjęta analiza historyczna w duchu intelektualnej uczciwości pokazuje, że Kościół podjął z całym zaangażowaniem dziedzictwo kultury antycznej z jej aspiracjami rozumowego dociekania prawdy o świecie i stanął w pierwszym szeregu instytucji tworzącej i wspierającej szkoły i uniwersytety. To ludzie Kościoła byli mecenasami kultury i edukacji, upowszechniając wiedzę naukową równoległe z dziełem ewangelizacji. Dlatego jakakolwiek sensowna analiza roli naukowca we współczesnym świecie powinna uwzględniać zarówno nauczanie, jak i praktykę Kościoła w tym względzie²²¹.

Różnie można podchodzić do oceniania życia, pracy i działalności ludzi nauki. Można podchodzić z punktu widzenia przedmiotowego, wchodząc w dialog z poszczególnymi dziedzinami wiedzy. Można podchodzić z punktu widzenia odpowiedzialności etycznej poszczególnych pracowników różnych instytucji nauki: ośrodków badawczych, towarzystw naukowych i uniwersyte-

²²¹ Tekst tego opracowania był już w dużej części opublikowany, ale ze względu na walor tej publikacji o uniwersytecie i jego wielorakiej misji, przytaczamy go w niniejszej antologii. Zob. M. Drożdż, *Komunikować ludzki etos*, Kraków 2018, s. 241–252.

tów²²². Do tego zagadnienia podchodzi się czasem także w sposób zabarwiony ideologicznie, z punktu widzenia już przedawnionego, sztucznie i politycznie wywołanego przed wiekami, rzekomego konfliktu między nauką a wiarą. Tę relację oczyścił już zarówno postęp w dziedzinie filozofii nauki w wieku XX, jak również i Kościół, szczególnie od Soboru Watykańskiego II²²³, poprzez nauczanie, duchowość, ale także głęboką myśl intelektualną papieży Pawła VI, św. Jana Pawła II, Benedykta XVI, aż po posługę obecnego ojca świętego Franciszka. To dziedzictwo nauczania i świadectwo Kościoła w obronie ludzkiej racjonalności i posługi nauki jest ogromne, wystarczy wspomnieć Papieską Akademię Nauk, Papieską Akademię Społeczną, Papieską Akademię Życia, Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, tysiące szkół katolickich i uniwersytetów na całym świecie, liczne spotkania papieży z ludźmi nauki, wiele przemówień i dokumentów na temat ważnych społecznie problemów badań naukowych, wiele inicjatyw i projektów dialogu interdyscyplinarnego. Chciałbym tutaj wspomnieć między innymi projekt STOQ (*Science, Theology and the Ontological Quest*), powołany w ramach Papieskiej Rady Kultury oraz papieskich akademii i uniwersytetów przez Jana Pawła II w roku 2003, promujący dialog pomiędzy naukami empiryczno-technicznymi, teologią i filozofią. W ramach tego i wielu innych projektów naukowych Stolicy Apostolskiej aktywnie pracuje i jest ogromnie ceniony ksiądz profesor Michał Heller.

To dziedzictwo relacji nauki i wiary oraz zaangażowanie Kościoła w promocję nauki oraz pokazywanie jej etycznych aspektów jest bogate i różnorodne. Dlatego w moich analizach chciałbym się skoncentrować na kilku wybranych wątkach, ważnych w kontekście współczesnej kondycji człowieka i ludzkiej

²²² Zob. numer „Ethosu” pt. *Etyka badań naukowych*, 1998, nr 44.

²²³ Wiele dokumentów Soboru dowartościowuje rolę nauki w każdej dziedzinie życia człowieka i funkcjonowania społeczności, np. „rozwijające się nauki biologiczne, psychologiczne i społeczne nie tylko pomagają człowiekowi do lepszego poznania samego siebie, ale wspierają go też w tym, by stosując metody techniczne wywierał bezpośrednio wpływ na życie społeczeństw” (KDK, 5); „etnologia, historia religii, misjologia, lingwistyka, socjologia, pomagają misjonarzom” (DM, 34); „psychologia, pedagogika, dydaktyka pożyteczne dla wychowawców” (DWCH, 1); „nauki przyrodnicze i humanistyczne pomagają wzrostowi kultury” (KDK, 54) itd.

wspólnoty. Będę się odwoływał do dokumentów i praktyki Kościoła w tym względzie, wydobywając z tego skarbcza myśli i działań ważne impulsy do odkrywania roli naukowca we współczesnym społeczeństwie. Nie traktuję jednak tego rozdziału jako prezentacji zasad i wskazań Kościoła wobec naukowców, ale raczej, w duchu św. Jana Pawła II, jako odkrywanie konsekwencji obecności naukowca w blasku prawdy, której służy przecież na różnych poziomach ludzkiej racjonalności zarówno Kościół, jak i nauka.

Kościół i nauka w służbie prawdy i służbie człowieka

Jeśli nauka w istocie swojej misji jest i powinna być po stronie prawdy, to tym bardziej dla Kościoła proces poszukiwania prawdy nie jest – i nie może być – obcy. „Od chwili, kiedy w Tajemnicy Paschalnej otrzymał w darze ostateczną prawdę o życiu człowieka, Kościół pielgrzymuje drogami świata, aby głosić, że Jezus Chrystus jest «drogą i prawdą, i życiem» (J 14,6)” (FR, 2). Zatem misja odkrywania i głoszenia prawdy jest wspólna Kościołowi i nauce, co więcej, to jest istota ludzkiej racjonalności w jej fundamentalnym wymiarze: bycia otwartym na prawdę i życia prawdą.

Wszystkie, uczciwie rozumiane, role badawcze nauki i naukowców skupiają się na odkrywaniu prawdy i w miłości do prawdy, ale ze świadomością tego, że człowiek nie jest „twórcą” (kreatorem) prawdy, ale jej „odkrywcą”. Jeśli z perspektywy prawdy drogi nauki zdają się rzekomo „odchodzić” od drogi Kościoła, to być może dlatego, że komuś z „poszukiwaczy prawdy” może się zdawać, że jest inaczej, to znaczy, że prawdę się tworzy, a nie odkrywa. Jakże głębokie w swojej wymowie są w tym kontekście słowa Jana Pawła II rozpoczynające encyklikę *Fides et ratio*: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć tak-

że do pełnej prawdy o sobie” (FR, 1). Ten proces odkrywania dwóch skrzydeł, na których duch ludzki unosi się w kontemplacji prawdy ma już wielowiekową historię, która pozwala patrzeć na współczesną naukę i społeczeństwo w świetle minionych dziejów po to, „aby dać współczesnym, poszczególnym osobom i całym ludom, możliwość obudzenia w sobie, poprzez uważny powrót do «pamięci», żywego poczucia własnej «tożsamości»”²²⁴.

Tutaj dotykamy zasadniczej misji nauki i misji Kościoła. „Człowiek jest drogą Kościoła” – napisał Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*. Parafrazując te słowa w kontekście misji nauki, możemy powiedzieć, że człowiek jest drogą nauki. Ta parafraza oddaje samą istotę nauki, jakże często zapoznaną i lekceważoną przez wielu ludzi nauki, angażujących swój potencjał badawczy na szkodę człowieka. Człowiek jest tak bogatą rzeczywistością, że ten wysiłek naukowego odkrywania prawdy o nim, o jego życiu, o jego biologiczności i duchowości, o jego istocie i tożsamości, wysiłek konfrontacji koncepcji „starych i „nowych” dokonuje się na różnych drogach, różnymi metodami i w różnych celach, które łączy jednak wspólne przekonanie, że stawką tych pytań i odpowiedzi nie jest tylko abstrakcyjno-spekulatywny spór, ale prawda o człowieku, prawda o nas, będąca podstawą ludzkiego dobra i szczęścia.

Jedną z cech, które charakteryzują człowieka, jest dążenie do poznawania siebie samego i otaczającego go świata. Człowiek jest istotą, która chce wiedzieć, pragnie poznawać. Chce wiedzieć, jaki jest świat, skąd się wziął i dlaczego istnieje, skoro nie musi istnieć. Pragnie zrozumieć, czy i jaki głębszy sens ma ludzkie życie, oraz wiedzieć, dlaczego powinien tak, a nie inaczej postępować. Wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy, a przez to czynić swoje życie coraz bardziej ludzkim. Pytania o człowieka stawiane są dziś przy pomocy nowych narzędzi (genetyka, bioetyka, filozofia umysłu, teorie informacji, teorie komunikacji itd.). Wydaje się, że u podstaw ludzkich poszukiwań leżą dwojakiego rodzaju motywy.

²²⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 7.

Człowiek pragnie wiedzieć więcej dla zaspokojenia swojej ciekawości, dla samej wiedzy, dla jej posiadania, dla rozwoju intelektualnego. To są racje teoretyczne. Ale są także racje praktyczne. Człowiek pragnie też wiedzieć więcej po to, aby dobrze działać zarówno w wymiarze technicznym – sprawnie i skutecznie wytwarzając określone przedmioty, jak i w wymiarze moralnym – czyniąc dobro. Poznanie zatem jest jednym z centralnych problemów ludzkiej egzystencji. Rezultatem poznania jest wiedza, różna wiedza, począwszy od tej potocznej, codziennej, po wiedzę naukową. Ale jest też mądrość, wiedza mądrościowa, wiedza integrująca informacje i doświadczenia z różnych poziomów ludzkiej racjonalności, mądrość, która nie tylko pozwala odkrywać prawdę, ale ją kontemplować dla dobra człowieka, otwierając człowieka na Transcendencję, ponieważ ostateczną instancją, której poddane jest myślenie nauki, jest prawda oraz dobro prawdziwe konkretnego człowieka. Stąd rodzi się podstawowy cel nauki, ukazywany także z całym zaangażowaniem przez Kościół: odkrywanie prawdy i służenie dobru człowieka.

Episkopat Polski wydał dokument bioetyczny *O wyzwaniach bioetycznych, przed którymi stoi współczesny człowiek*. Ten dokument jest przykładem zaangażowania Kościoła, także w pokazywanie celów badań naukowych. Kościół jest tutaj obrońcą rozumu i naukowej racjonalności. Nie można się bowiem zgodzić z twierdzeniem, iż godność człowieka jest tylko efektem wyrafinowanej pracy genów. Nie można też zawężać wizji człowieka i moralności do najróżnorodniejszych mechanizmów socjo-społecznych i pragmatycznych. Nie można też zamknąć jej w labiryntach antyracjonalnych twierdzeń postmodernizmu. Musi przecież istnieć taki fundament argumentacji antropologicznej i wartościowania etycznego, który pozwoli człowiekowi czuć się pewnie i bezpiecznie we współczesnym świecie, ponieważ nawet w świecie pluralizmu aksjologicznego dobro będzie dobrem, a zło złem, niezależnie od kryteriów wartościowania. Człowiek ma bowiem prawo do prawdy, co więcej ma obowiązek jej poznawania i budowania na niej. Dlatego też poszukiwanie prawdy o człowieku powinno się dokonywać ze świadomością, że człowiek nie jest „ślepy mędrowcem”, błąka-

jącym się po bezdrożach moralności, ale jego wartość i godność domagają się odnajdywania obiektywnego fundamentu człowieczeństwa oraz obiektywnych i uniwersalnych zasad wartościowania etycznego jego wolnych działań, za które ponosi odpowiedzialność.

Myślenie ku dobru i prawdzie jako misja uniwersytetu

W swoich tekstach Jan Paweł II wiele razy odwoływał się z wdzięcznością i poczuciem bycia dłużnikiem wobec uniwersyteckiego domu, z którego czerpał jak ze skarbcza piękno, dobro i prawdę. Dlatego tym bardziej wyrażał swoją troskę o kondycję uniwersytetu, o jego status w życiu kulturowym społeczeństwa, w życiu narodu i państwa. Wszelkie reformy szkolnictwa wyższego, których różne pokolenia są świadkami, o tyle zaradzą problemom uniwersytetu i odpowiedzą na wyzwania czasów, o ile będą wyrazem autentycznej troski o wolność myślenia, wierność prawdzie i szacunku dla wartości i godności człowieka. W przeciwnym razie uniwersytet zostanie zredukowany do przedmiotowego przedsiębiorstwa, bez akademickiego ducha, będącego dziedzictwem pokoleń poszukujących prawdy i pragnących dobra. W obliczu wielu wyzwań, szans i zagrożeń, wobec których stoi uniwersytet XXI wieku, warto sięgnąć raz jeszcze do skarbcza myśli Jana Pawła II o uniwersytecie, „który poprzez pryzmat współczesności wskazywał w swoim nauczaniu na znaczenie tradycji i nieprzemijalnych wartości, na których zbudowana została kultura europejska, a wraz z nią uniwersytet, jako arcydzieło ludzkiej kultury”²²⁵.

Sięgając do myśli Jana Pawła II o uniwersytecie, chcemy stanąć w poczuciu wielkiej pokory wobec wielkości, świętości i mądrości Jana Pawła II, odsłaniając jego wieloraką troskę o dobro wszystkich, których oddziaływanie i promieniowanie uniwersytetu dotyczy. Ta troska wyrażała się w jego przejmujących

²²⁵ T. Rynkiewicz, *Rola uniwersytetu w kulturze – Jan Paweł II (cytaty)*, „Człowiek w Kulturze” 21, 2009/2010, s. 162.

przemówieniach i homiliach, w jego wielorakich spotkaniach i dialogach z ludźmi nauki, w jego życzeniach i przesłaniach do środowisk akademickich, w jego oficjalnych dokumentach wokół spraw uniwersyteckich, a przede wszystkim w jego nieustającej modlitwie za ludzi uniwersytetu. W przejmujący sposób Jan Paweł II mówił o tym w czasie audiencji do polskich pielgrzymów w dniu 13 października 1985 roku. „Dla mnie uniwersytet jest sprawą niesłychanie bliską i drogą, a zwłaszcza ten krakowski uniwersytet, który stanowi dla mnie, jak powiedziałem, *Alma Mater*. I dlatego nie przestaję się modlić za wszystkie polskie uniwersytety, za wszystkich uczonych i wszystkich studentów. Nie przestaję polecać Bogu tej ważnej sprawy dla przyszłości naszej kultury i drzę o to, ażeby ta sprawa nie została nigdy narazona na szwank. To mówię tu dzisiaj, tak, jakbym stał w kościele św. Anny w Krakowie. Jakbym przemawiał od grobu św. Jana Kantego. Od tego grobu płynie orędzie poprzez stulecia, poprzez pokolenia. Mówi ten święty profesor do nas wszystkich, mówi do Kościoła, ale mówi także i do Narodu. I ja tę jego mowę, to orędzie podejmuję tutaj dzisiaj i tak jak mogę wyrażam, przekazuję je. Przekazuję wszystkim ludziom uniwersytetów na całej ziemi polskiej, profesorom, studentom. Przekazuję także wszystkim, którzy za te uniwersytety, za naukę akademicką są w naszym kraju szczególnie odpowiedzialni. Przekazuję to orędzie Kościołowi w Polsce, Episkopatowi i wszystkim instancjom Kościoła, bo przecież Kościół był u początków uniwersytetów w całej Europie. Pragnę, ażeby te słowa były przyjęte w duchu pełnego zrozumienia. Są wypowiedziane z miłością do Ojczyzny, są wypowiedziane z miłością do polskiej kultury, są wypowiedziane z miłością do tego wielkiego dziedzictwa, którego symbolem jest Uniwersytet Jagielloński, a w szczególności św. Jan Kanty w ramach tego Uniwersytetu, święty, który z tego Uniwersytetu wyszedł, święty, który poprzez ten Uniwersytet patronuje całej polskiej nauce, środowiskom profesorów i studentów, wszystkim, którzy są z tym środowiskiem w jakikolwiek sposób związani, wszystkim, którzy są za naukę w Polsce i za kulturę polską odpowiedzialni”²²⁶.

²²⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie Jana Pawła II w czasie audiencji dla polskich pielgrzymów*, Watykan, 13 października 1985 r.

Jestem głęboko przekonany, że – wobec procesu reformowania szkolnictwa wyższego w Europie i w Polsce – istota nauczania Jana Pawła II o uniwersytecie nigdy nie straci na swojej aktualności. W cytowanym wyżej fragmencie przemówienia w czasie audiencji do polskich pielgrzymów Jan Paweł II zawarł swoje fundamentalne nastawienie do uniwersytetu, które nie jest tylko spojrzeniem z zewnątrz na jego sprawy, ale jest doświadczeniem z wewnątrz jako człowieka uniwersytetu noszącego w umyśle i w sercu jego wspólny obraz, wizję i misję.

Zostawiając w tle bogatą historię uniwersytetów europejskich i światowych, warto sięgnąć do pojęcia „uniwersytetu jako szczególnego środowiska, jako wspólnoty, w której spotykają się uczeni i uczniowie, profesorowie i studenci, przedstawiciele różnych pokoleń, zespoleni wspólnym celem i wspólnym zadaniem²²⁷. Jest to zadanie pierwszorzędnej wagi w życiu człowieka, a także w życiu społeczeństwa – narodu i państwa (...). Uniwersytety – to wszystkie te środowiska, te wspólnoty, w których służba poznaniu – czyli służba Prawdzie – staje się podstawą kształtowania człowieka. Wiemy, że był Ktoś, kto powiedział: «poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi» (por. J 8,32)²²⁸.

Elitarność uniwersytetu płynie z jego dostojności jako sługi prawdy i dobra dla człowieka i nie jest tak, jak się często uważa, że to dostojność uniwersytetu płynie z jego elitarności. Warto przypomnieć w tym momencie, że już w referacie *O dostojności uniwersytetu*, wygłoszonym przez Kazimierza Twardowskiego w roku 1930 z okazji przyznania mu tytułu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Poznańskiego, wybitny filozof powiedział: „Dostojność to płynie nie tylko z sędziwego wieku i chlubnych tradycji uczelni noszących tę nazwę, ma ono swe źródło w samej idei uniwersytetu, która się z biegiem czasu ustaliła i która wyznacza mu funkcję, jaką on ma pełnić w życiu zbiorowym współczesnej ludzkości i rozlicznych jej odłamów narodowych. (...) Według tej

²²⁷ Por. Jan Paweł II, *Spotkanie ze środowiskiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – 9 czerwca 1997*, [w:] *Jan Paweł II w Polsce, 8-14 czerwca 1987. Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1987, s. 26.

²²⁸ Jan Paweł II, *Do świata nauki. Przemówienie wygłoszone w auli KUL 9.06.1987*, „Ethos” 1989, nr 2-3, s. 11.

idei zadaniem uniwersytetu jest zdobywanie prawd i prawdopodobieństw naukowych oraz krzewienie umiejętności ich dochodzenia²²⁹. „Służąc temu celowi – mówił Twardowski – uniwersytet promieniuje istotnie dostojnością, spływającym na niego z olbrzymiej doniosłości funkcji, którą pełni. Wszak niesie ludzkości światło czystej wiedzy, wzbogaca i pogłębia naukę, zdobywa coraz to nowe prawdy i prawdopodobieństwa – tworzy jednym słowem najwyższe wartości intelektualne, które przypaść mogą człowiekowi w udziale²³⁰. Wydaje się, że także o dostojności uniwersytetu na początku XXI stulecia decydują dwie komplementarne racje. Chodzi więc nie tylko o chęć uczestniczenia, rozwijania i pogłębiania wiedzy, umiejętności i mądrości przez młodych ludzi, ale także o często niewypowiedziane pragnienie kształtowania własnego sumienia w duchu i prawdzie w przyjaznej człowiekowi wspólnotie akademickiej.

Uniwersytety mają ze swej natury przede wszystkim „oblicze” aksjologiczne. Ta funkcja aksjologiczno-formująca przejawia się w tym, że zdobyta wiedza i doświadczenie badawcze tam uzyskiwane, stosowane są przez studentów i wykładowców do wzbogacenia swojego życia, i to nie tylko pod względem materialnym, co jest dość oczywiste, ale również duchowym i moralnym. „Ileż to nienawiści, dzielącej ludzkość na zwalczające się obozy – pisze Kazimierz Twardowski – straciłoby grunt pod nogami, gdyby usiłowano, będące zarzewiem tej nienawiści kwestie sporne rozpatrywać sposobami naukowymi! Albowiem wtedy albo udałoby się kwestie te rozstrzygnąć obiektywnie, albo przekonano by się, że różne krzyżujące się zdania są w równej mierze pozbawione uzasadnienia, że więc żadne nie ma prawa żądać dla siebie posłuchu. Tak więc prawda obiektywna, a nawet samo rzetelne dążenie do niej wnosi ukojenie w spory i walki przeciwnych sobie poglądów i usuwając to, co ludzi przeciw sobie podnieca, daje im to, co ich godzi i nastraja ku sobie życzliwie. Tym sposobem służenie

²²⁹ K. Twardowski, *O dostojności uniwersytetu*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, 103, nr 3, s. 371n. Por. A. Lekka-Kowalik, *O dostojności uniwersytetu – raz jeszcze*, „Ethos” 2005, nr 75, s. 169.

²³⁰ K. Twardowski, *O dostojności uniwersytetu*, art. cyt., s. 371.

prawdzie obiektywnej nabiera znaczenia etycznego i stawać się może w stopniu coraz wyższym prawdziwym błogosławieństwem ludzkości”²³¹.

Powyższe słowa przywołują cztery istotne idee dotyczące prawdy, będącej głównym celem posłannictwa uniwersytetu. Po pierwsze, tylko prawda może stanowić fundament zgody i solidarności, także na poziomie społecznym, ponieważ stanowi autorytet rozstrzygający w najrozmaitszych sporach. Po drugie, prawda ma charakter wiążący, ma prawo żądać dla siebie posłuchu na mocy jedynie tego, że jest prawdą. Zignorowanie wiążącej mocy prawdy – jak ukazuje Tadeusz Styczeń – prowadzi do swoistego metafizycznego pęknięcia w człowieku, nie pozwalając mu realizować jego własnych potencjalności. Poddanie prawdy działaniu woli – a nie woli prawdzie – okazuje się zniewoleniem człowieka, a nie wyrazem jego wolności²³². Po trzecie, prawda dotyczy wszelkich sfer bytu, w tym także tych, które stanowią zarzewie nienawiści. Problemy nadające się do naukowego rozpatrzenia nie należą więc wyłącznie do sfery świata materialnego, ale istotnie wpływają na sferę ducha. Po czwarte, prawda jest dobrem dla człowieka, pozwalającym mu na budowanie własnego życia oraz struktur życia społecznego. Przez to ma ona wymiar nie tylko wiążący, ale i powinnościowy: należy do prawdy dążyć dlatego, żeby człowiek stawał się „bardziej człowiekiem”. W tym tkwi podstawowa funkcja uniwersytetu jako przestrzeni myślenia ku dobru i prawdzie w atmosferze współpracy, życzliwości całej wspólnoty akademickiej, w której człowiek urzeczywistnia swój potencjał intelektu i serca.

Codziennie funkcjonowanie uniwersytetu to spotkanie nauczycieli i studentów; to przekazywanie wiedzy i umiejętności, ale także wzajemne poznawanie się i kształtowanie. I w sali wykładowej, podczas dyskusji naukowej, i podczas dydaktycznych dyżurów, konsultacji i podczas wspólnego spędzania czasu w trakcie wszystkich wydarzeń towarzyszących akademickiemu życiu w centrum staje

²³¹ K. Twardowski, *O dostojeństwie uniwersytetu*, art. cyt., s. 379.

²³² Zob. T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1997–1998, 45–46, z. 2, s. 5–38.

spotkanie człowieka z człowiekiem. Spotkania kadry profesorskiej ze studentami z czasem mogą niebezpiecznie przybliżyć się do rutyny, do zetknięcia się urzędnika z petentem. Taki stan rzeczy destrukcyjnie wpływałby na spotkanie nauczyciela ze studentem, odbierając personalistyczny charakter współpracy osoby z osobą. Byłoby to druzgocące zarówno dla nauczyciela, jak i dla przekraczającego z zaufaniem i nadzieją progi uczelni młodego człowieka. To realne w praktyce uniwersyteckiej zagrożenie, którego trzeba się wystrzegać, a antidotum jest w tym przypadku niestanna autoformacja uczestników procesu nauczania i uczenia się. Jedną z odsłon tej ciągłej autoformacji może być przypomnienie i przemyślenie na nowo nauczania Jana Pawła II na temat misji uniwersytetu.

Ciągła formacja nauczycieli akademickich dotyczy wszystkich sfer ich działalności. Polega ona między innymi na niestannym uświadamianiu sobie odpowiedzialności pedagoga, kształtowaniu własnego sumienia, pogłębianiu postawy służby, osiąganiu mistrzostwa w dydaktyce i działalności naukowej. Obowiązek niestannej samoformacji, spoczywający na kadrze profesorskiej, wynika z faktu, że są oni powołani do towarzyszenia kolejnym grupom młodych osób na drodze ich własnego rozwoju intelektualnego i duchowego. Pracownicy uniwersytetów są powołani nie tylko do realizowania „godzin przy tablicy”, ale przede wszystkim do pomocy studentom w realizacji stojących przed nimi zadań. Jan Paweł II tak je określił: „Zadaniem studentów jest zdobywanie wykształcenia, które harmonijnie łączy wysoki poziom kultury humanistycznej ze specjalistyczną wiedzą zawodową. Kultura humanistyczna winna skłaniać studentów do niestannego poszukiwania prawdy i jej sensu w ciągu całego życia”²³³.

Współczesna epoka przyzwyczała nas do potrzeby ciągłego kształcenia kompetencji, do umiejętnego przekwalifikowania się w celu dostosowania do potrzeb rynku pracy. Uniwersytet idzie z duchem czasu i oferuje studentom zdobycie wiedzy, umiejętności i kompetencji społecznych, które zabezpieczą studentów na dalszych etapach ich życia zawodowego. Na tej samej zasadzie

²³³ *Konstytucja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich „Ex corde Ecclesiae”*, Watykan 1990, nr 20.

uniwersytet winien rozwinąć studentów pod względem duchowym, nauczyć potrzeby rozwoju wewnętrznego i poszukiwania sensu życia. Z szacunkiem dla studenta jako niepowtarzalnej osoby uniwersytet powinien spełniać względem młodzieży swe podstawowe zadanie: „Zadaniem uniwersytetu jest także uczyć, ale w gruncie rzeczy jest on po to, żeby człowiek, który do niego przychodzi, który ma swój własny rozum już co nieco rozwinięty i pewien zasób doświadczenia życiowego, nauczył się myśleć sam”²³⁴.

Uniwersytet nie jest w myśli Jana Pawła II przestrzenią kultu rozumu, ale jest przestrzenią myślenia ku dobru i prawdzie, myślenia, które pozwala człowiekowi ciągle na nowo wchodzić w obszary nadziei, bez fatalizmu i rezygnacji. „Nieustanne odnajdywanie twórczego dynamizmu ducha zakłada zdecydowana wola całej wspólnoty uniwersyteckiej, w szczególności profesorów i władz akademickich, przekraczania samych siebie i żywą cnotę teologiczną nadziei. Nauka, wiedza nie uznają fatalizmu, lecz starają się w wolności budować przyszłość... Przyszłość nie jest już fatalizmem, któremu trzeba się poddać, lecz programem, zadaniem do wspólnej realizacji, przy pomocy światła Bożego”²³⁵. Prezentowanie i kształtowanie takiej postawy nadziei w odkrywaniu prawdy jest zasadniczą misją uniwersytetu, z którego przez pokolenia wychodzili mądrzy i dobrzy ludzie, także ludzie święci, jak św. Jan Kanty, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ze środowiska polskiego uniwersytetu wyszedł także św. Jan Paweł II, którego głos troski o uniwersytet i środowiska akademickie oraz postawa szacunku tych ludzi niech będzie na nowo podjęta i przyjęta dla dobra polskiej nauki, ponieważ jego słowa były wypowiedziane z miłością do tego wielkiego dziedzictwa, którego symbolem jest uniwersytet.

²³⁴ *Przemówienie Jana Pawła II do profesorów i studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Częstochowa, 6 czerwca 1979 r.*

²³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do społeczności KUL, 9 czerwca 1987 r.*

Powinność naukowca oczyszczania dróg do prawdy

Jeśli nie da się zakwestionować oczywistego celu nauki, jakim jest odkrywanie prawdy, co byłoby intelektualnym absurdem, to niektóre nurty współczesnej kultury próbują kwestionować i eksperymentować na samej prawdzie, wprowadzając w dyskurs kulturowy epistemologiczny relatywizm, negujący obiektywność prawdy. Prawda, tak czy inaczej rozumiana, była naczelną wartością racjonalnego dyskursu całej filozoficznej i naukowej tradycji. Od Parmenidesa począwszy aż po filozofów współczesnych mentalność poznawczą kształtowano w oparciu o analizę relacji: umysł-rzeczywistość. Umysł ludzki z natury swojej zdolny jest poznać otaczające rzeczy, a z drugiej strony sama rzeczywistość mająca na sobie jakby stygmat poznawalności i racjonalności stanowi adekwatny przedmiot dla intelektualnych ujęć. Rozpoznawanie, odczytywanie przez umysł ludzki prawdy obiektywnej, a więc niezależnej od człowieka, z całą mocą podkreślane jest w realistycznej, klasycznie rozumianej filozofii. Tę epistemologiczną drogę zakwestionowali w XX wieku postmoderniści, odrzucając obiektywizm prawdy, podważając tym samym zasadność poznania i same fundamenty nauki.

Inną pokusą obecną w kulturze był swoisty kult ludzkiego rozumu, który absolutyzował drogę naukowego poznania, często ze szkodą dla samej nauki, czyniąc z niej „nową religię”. W historii myśli ludzkiej, a zwłaszcza w tak zwanych koncepcjach „postępu”, w skrajnych nurtach racjonalizmu i empiryzmu, wielokrotnie odwoływano się do ogromnych możliwości poznawczych człowieka i do jego osiągnięć naukowo-technicznych, niejednokrotnie je fałszywie absolutyzując. W parze z nimi szła często negacja moralności, duchowości, Transcendencji, której skutkiem było wykorzystanie owoców ludzkiego poznania i działania, a więc również techniki przeciwko samemu człowiekowi, do tego stopnia, że zamiast postępu ludzkości dokonywała się jej moralna degradacja. Tak po tym pisze Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei*: „Rewolucja Francuska podczas terroru zburzyła ołtarze poświęcone Chrystusowi, powali-

ła przydrożne krzyże, wprowadziła natomiast kult bogini rozumu. Na gruncie tego kultu deklarowała wolność, równość i braterstwo. W ten sposób duchowe, a w szczególności moralne dziedzictwo chrześcijaństwa zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego, do którego trzeba go znów doprowadzić, by odnalazło swą pełną żywotność. (...) Co to oznaczało? Oznaczało to, że człowiek powinien żyć, kierując się tylko własnym rozumem, tak jakby Bóg nie istniał. Nie tylko wypada poznawać świat obiektywnie, tak jakby Bóg nie istniał, gdyż założenie istnienia Stwórcy czy Opatrzności nie jest nauce na nic potrzebne, ale trzeba również postępować tak, jakby Bóg nie istniał²³⁶. Ta analiza pokazuje jedno ze źródeł nowożytnego i współczesnego ateizmu, głoszonego czasem w majestacie nauki, co jest jednym z podstawowych błędów metodologicznych, a który do dziś powieliła wielu quasi-naukowców, którzy – jak pisze Alan Sokal – głoszą w swoich publikacjach i w mediach „modne bzdury”²³⁷.

Służyć prawdzie w miłości – *veritas in caritate*

Człowiek jest powiązany ściśle ze światem przedmiotowym, z całym kosmosem, ale transcenduje go poprzez swoją racjonalność (poprzez świadomość, wolność, miłość). Człowiek jest jedyną istotą pośród bytów tego świata, która może go racjonalnie poznawać i badać. W tym kontekście sformułowano słabą i mocną wersję tzw. zasady antropicznej, która jako reguła metodologiczna pozwala spojrzeć na świat i badać go w kontekście obecności człowieka i jego racjonalnych możliwości poznawczych. W tym świecie człowiek chce poznawać i wiedzieć, chce wiedzieć coraz więcej, chce poznać naturę otaczającej go rzeczywistości, ale poszukuje także prawdy o *logosie* i *ethosie* tego świata, odkrywając i poznając obecne w nim wartości. Prawda jest zatem integralną częścią szerszego świata wartości:

²³⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 56–57.

²³⁷ Por. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Warszawa 1999, s. 59n.

- prawda jest bowiem podstawową wartością poznawczą, stanowiącą obok piękna i dobra podstawowy filar aksjologiczny kultury i cywilizacji;
- poszukiwanie prawdy jest także wartością, wynikającą z ludzkiej racjonalności, ponieważ tylko człowiek operuje prawdą;
- nauka ze swojej natury jest wartością, ponieważ realizuje podstawową powinność odkrywania prawdy o człowieku i świecie;
- mówienie o granicach etycznych w naukowym odkrywaniu prawdy, to nic innego, jak mówienie o wartościach, jak sięganie do wzajemnych uwarunkowań różnych wartości, gdyż granice etyczne nie są stanowione autorytarnie, ale wynikają w sposób naturalny z natury wartości, które etyka pokazuje i chce chronić²³⁸.

Poszukiwanie orientacji w naukowym poszukiwaniu i komunikowaniu prawdy wskazuje na potrzebę etyki naukowca, która nie jest tylko postulatem refleksji etycznej nad nauką, ale jest również koniecznością dla dobra człowieka oraz społeczności.

Nauka powinna demaskować zaściankowość i postawy ekskluzywizmu oraz odkrywać i pokazywać bzdury i mity współczesnego myślenia lub jego całkowitego braku, powinna odsłaniać wartość i potrzebę racjonalności we wszystkich obszarach ludzkiego zaangażowania w odkrywanie sensu wartości i celu, także w kontekście współczesnego relatywizmu i ironii, obecnych w kulturze współczesnej. „Istnieje pewna sfera obiektywnych ludzkich wartości, których nie jest w stanie usunąć żaden przełom deklarowany czy to przez media, polityków, czy filozofów. Świat, w którym brakłoby pojęcia prawdy, wierności czy altruizmu, byłby światem nieludzkim, nawet gdyby entuzjaści nowego ładu upatrywali w nim załączków nowej ludzkości” – pisał arcybiskup Józef Życiński w swoim *Elementarzu*²³⁹.

²³⁸ M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005, s. 365-466.

²³⁹ J. Życiński, *Elementarz księdza Życińskiego dla biskupa i świeckiego*, Lublin 2002, s. 41.

Można zapytać, gdzie jest przyczyna takiej deprecjacji i selektywności wartości. Przyczyną tego jest także fakt – pisze Jan Paweł II w *Fides et ratio* – że niejednokrotnie ci, którzy zostali powołani, aby w różnych formach kultury ukazywać owoce swoich przemyśleń, odwrócili spojrzenie od prawdy, przedkładając doraźny sukces nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę warto uczynić treścią życia. Nauka, która ze względu na swą wielką odpowiedzialność za kształtowanie myśli i kultury, i postęp społeczny, winna nieustannie wzywać do szukania prawdy, musi stanowczo powrócić do swego pierwotnego powołania (zob. FR, 6).

A tym pierwotnym powołaniem naukowca jest „służyć prawdzie w miłości” – to także imperatyw moralny, często akcentowany przez św. Jana Pawła II w przemówieniach do ludzi nauki. W Lublinie, w przemówieniu do świata nauki w 1987 roku, Jan Paweł II mówił z mocą o tym, że diakonia prawdy odżywa, a zarazem znajduje swe naturalne dopełnienie w słowach św. Pawła: „Prawdę czyńcie w miłości” (por. Ef 4,15). Służąc prawdzie, z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi²⁴⁰. Ta głęboka analiza prawdy, którą należy czynić w miłości, i prawdy, która wyzwala, na nowo przywołuje wielką odpowiedzialność człowieka za prawdę jako fundament indywidualnego duchowego rozwoju oraz fundament prawdziwości życia społecznego. Dlatego też nauczanie i działanie św. Jana Pawła II możemy bez wątpienia uznać jako blask Prawdy, w którym może się formować i kształtować prawdziwy człowiek, czyli człowiek prawego i prawdziwego sumienia, również człowiek nauki, a może szczególnie człowiek nauki.

Dążenie do prawdy, mimo różnych przeszkód, błędów i ograniczeń możliwości poznawczych człowieka, jest podstawową powinnością moralną osoby ludzkiej, która jest zdolna wartościować wszelkie swoje działania w oparciu o swoją podstawową zasadę etyczną poszanowania prawdy, zasadę prawdomówności. A więc możemy mówić o potrzebie moralności myślenia, jak pisze w swo-

²⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki*, Lublin 9 czerwca 1987 r.

jej książce pod takim tytułem ks. prof. Michał Heller. Przytoczę z niej siedem „prawideł rozumu”, które można również uznać za elementy etyki naukowca:

- dążność do ścisłości i informatywności w formułowaniu sądów i wypowiedzi w granicach języka,
- otwartość na dyskusję z innymi,
- samokrytycyzm,
- krytyczne rozpatrywanie innych możliwości,
- wewnętrzna spójność poglądów,
- poczucie konsekwencji,
- świadomość uwarunkowań własnych poglądów.

Te prawidła rozumu występują nie tylko w sferze prywatnej, gdyż – jak pisze ks. Heller – „irracjonalność sieje spustoszenie nie tylko na własnym podwórku (...), irracjonalność w skali społecznej to prawdziwy kataklizm. Niestety, historia ludzkości dostarcza silnego poparcia tezie głoszącej, że ludzkość musi się jeszcze sporo napracować, zanim osiągnie stan używania rozumu. Racjonalność jest moralnością myślenia, czyli po prostu częścią etyki. Niemoralność nie jest chorobą, lecz grzechem. Szaleństwo irracjonalności polega na tym, że grzech stawia się na miejscu Wartości”²⁴¹. Szaleństwo irracjonalności może się także pojawić w nauce i dlatego potrzebna jest etyka badań naukowych, która pozwoli dostrzec i nazwać zło stawiane na miejscu dobra jako konsekwencję braku elementarnej moralności myślenia.

Troska o postęp dla dobra człowieka

W ciągu ostatnich mniej więcej dwustu lat dokonuje się niezwykle silnych prób niemal całkowitego wykorzystywania nauki do rozwijania tzw. postępu naukowo-techniczno-dobrobytowego. Jesteśmy świadkami bardzo silnej ekonomiza-

²⁴¹ M. Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów 1993, s. 23-25.

cji nie tylko nauk ekonomicznych, przyrodniczych czy technicznych, ale i także nauk humanistycznych: granty, punkty, projekty, ramy, konkursy, parametry czynią z nauki pole wyścigów o pieniądze. Oczywiście, że potrzeba jasnych kryteriów weryfikacji jakości kształcenia i pracy naukowej, ale w granicach rozsądku i troski o wiedzę potrzebną człowiekowi i troski o autentyczne wartości. W nowej wizji zadań uniwersytetu wedle różnych wytycznych Krajowych Ram Kwalifikacyjnych w Polsce sprowadza się te zadania do trzech kategorii: wiedzy, umiejętności i kompetencji. Taka kategoryzacja ma sens, o ile zarówno przekaz wiedzy, kształtowanie umiejętności czy wypracowywanie kompetencji będą się opierały na prawdziwych wartościach, a nie na niezidentyfikowanym, enigmatycznie-humanistycznym postępie, który elementy „cywilizacji śmierci” wynosi na piedestał wartości, a sam postęp kojarzy się przede wszystkim z dobrobytem materialnym i konsumpcją dóbr materialnych.

Na naukowców chce się patrzeć prawie niemal wyłącznie jako na „producentów postępu”. Już w *Redemptor hominis* Jan Paweł II pytał o to, „czy nasze życie jest postępem czy zagrożeniem”. I daje między innymi taką odpowiedź: „dlatego też trzeba gruntownie śledzić wszystkie procesy rozwoju współczesnego, trzeba niejako prześwieślać poszczególne jego etapy pod tym właśnie kątem widzenia. Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać. Chodzi o to, aby – jak to sformułował współczesny myśliciel, a powtórzył Sobór – nie tyle „więcej mieć”, ile „bardziej być”. (...) Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów” (RH, 16).

Postęp jest czymś ludzkim i dlatego potrzebuje wymiaru etycznego. Podkreślają to papieże od Leona XIII do papieża Franciszka. „W dzisiejszym świecie, charakteryzującym się tak gwałtownym postępem nauki i techniki – czytamy w Konstytucji apostolskiej *Ex corde Ecclesiae* Jana Pawła II – zadania uniwersytetu stają się coraz ważniejsze i pilniejsze. Odkrycia naukowe i techniczne prowadzą bowiem z jednej strony do ogromnego rozwoju gospodarki i przemysłu,

z drugiej jednak stwarzają nieuniknioną konieczność jednoczesnego poszukiwania sensu, które ma zagwarantować, że nowe odkrycia będą służyć prawdziwemu dobru jednostek oraz społeczeństwa ludzkiego jako całości” (ECE, 7). W tym kontekście należy się wystrzegać myślenia według zasady równoważności nauki, etyki i prawa, tzn. według schematu, że jeśli coś jest technicznie i naukowo możliwe, prawnie dopuszczalne, to tym samym jest słuszne etycznie. Nie ma tutaj żadnego automatyzmu i bezpośredniego przełożenia zasad jednego obszaru do drugiego. Dlatego zarówno badania naukowe, jak i prawo potrzebują jasnych kryteriów etycznych, opartych na prawdzie o człowieku.

Troska o *recta ratio* – powinność zachowania prawnego sumienia

W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II odślonił prawdę o człowieku w świetle Prawdy i w świetle dobra, w świetle Miłości. Życie w blasku prawdy o sobie, w prawdzie o swojej godności i wartości, życie w prawości sumienia, życie w odpowiedzialności za siebie i innych: ileż razy te myśli nieustrudzenie kierował do nas Jan Paweł II. Prawdziwy człowiek, prawy człowiek: prawość to odpowiedzialność za człowieczeństwo. Prawość jest niezbędnym warunkiem wszelkiej odpowiedzialności, a przede wszystkim warunkiem umiejętności dostrzegania i odkrywania piękna dobrego i prawdziwego człowieczeństwa.

Karol Wojtyła powtarzał, że „piękną istotą jest człowiek, jeśli naprawdę jest człowiekiem”, nawiązując do starożytnych myślicieli, poetów Menandera czy Terencjusza, czy też do myśli Arystotelesa. Troska Jana Pawła II, by zachować żywe piękno, to troska, by zachować piękno człowieczeństwa, czyli prawe sumienie. Ono jest podstawą etyki. Dlatego Jan Paweł II tak mocno wołał o ludzi sumienia. W słynnym przemówieniu w Skoczowie mówił: „Nasz wiek XX był okresem szczególnie gwałtownych zadań ludzkim sumieniom. W imię totalitarnych ideologii miliony ludzi zmuszono do działań niezgodnych z ich najgłębszymi przekonania-

mi”²⁴². I tak się rodziło zło. Dobro wypływa z prawego sumienia, które wskazuje na dobro i do dobra prowadzi. „Prawdziwa odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się zawsze za sprawą odnowy sumień” – mówił Jan Paweł II²⁴³.

Ale mamy ciągle do czynienia z próbami zniekształcania ludzkich sumień, także pod zasłoną nauki. Peter Singer, wpływowy medialnie australijski bioetyk, reprezentuje tak zwany utylitaryzm preferencyjny, wedle którego preferencja korzyści jest podstawowym kryterium ocen moralnych, co w konsekwencji pozwala usprawiedliwiać etycznie aborcję, eutanazję, eugenikę, *in vitro* itd. Dlatego należy mocno podkreślić, że jakość etyki, która formuje sumienie naukowca, nie może być pozostawiona dowolności dyskursu etycznego. Bo człowiek jest zbyt ważny, jest taką niepowtarzalną wartością, że nie może być przedmiotem eksperymentowania etycznego. Pluralizm światów wartości oraz odmienne rozumienie etyki i jej uzasadnień nie zwalniają żadnego naukowca z realizacji wspólnego i uniwersalnego etycznego celu: obrony człowieka i jego osobowej wartości i godności. Kościół tego celu nie tworzy, nie tworzy też norm moralnych, które pomagają ten cel realizować, ale wyjaśnia i potwierdza je swoim autorytetem jako zasady porządku moralnego, które wynikają z samej natury ludzkiej.

Warto zatem przywołać trzy z tych zasad ukazywanych i potwierdzanych swoim autorytetem przez Kościół. Są to przejmujące teksty papieskie skierowane do ludzi nauki i wskazujące na rolę naukowca we współczesnym społeczeństwie.

Nadużywanie nauki do celów złych etycznie. Pierwszy tekst to ważny fragment z przemówienia Jana Pawła II w Paryżu w siedzibie UNESCO z 1980 roku. Warto go przywołać, bo stanowi ważny głos w kształtowaniu etyki naukowca: „O ile buduje nas w pracy naukowej ów rys bezinteresownego poznania prawdy, której uczoney służy z najwyższym oddaniem, a nieraz i z narażeniem zdrowia czy nawet życia – o tyle musi niepokoić wszystko to, co sprzeciwia się zasadom bezinteresowności i obiektywizmu, co z nauki czyni narzędzie innych, poza-

²⁴² Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na wzgórzu Kaplicówka*, 12 maja 1995, nr 3.

²⁴³ Jan Paweł II, *Przemówienie z 19 lutego 1998, Odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą sumień*, nr 2.

naukowych celów. (...) Czy sprawa tych pozanaukowych celów, o której mówię, ten problem, który tu poruszam, wymaga dowodów i komentarzy? (...) Zbyt często zdarza się, że nauka, zamiast pozostawać w służbie ludzkiego życia, zostaje wprzęgnięta w zniszczenie prawdziwej godności człowieka i jego życia. (...) Wiecie, co mam na myśli; wszak po zakończeniu ostatniej wojny światowej stawiano przed międzynarodowymi trybunałami także niektórych ludzi nauki. Szanowni Państwo! Proszę mi darować te słowa, ale nie spełniłbym tego zadania, gdybym także i tych słów nie wypowiedział – i to nie z uwagi na przeszłość, ale ze względu na przyszłość nauki i kultury, więcej jeszcze: przyszłość człowieka i świata! Myślę, że Sokrates, który w swojej niezwykłej prawości mógł utrzymywać, że wiedza jest zarazem cnotą moralną – wobec doświadczeń naszych czasów musiałby się załamać w swej pewności”²⁴⁴.

Potrzeba harmonii logosu i *ethosu*, rozumu i miłości. Drugi tekst pochodzi z przejmującego przemówienia Benedykta XVI w dniu 26 maja 2006 roku w Auschwitz-Birkenau. Jest to nawiązanie do faktu, kiedy ludzie i nauka zostały użyte przeciw Bogu, człowiekowi i prawdzie: „Wołamy do Boga – mówił Benedykt XVI – aby pomógł ludziom opamiętać się i zrozumieć, że przemoc nie buduje pokoju, ale rodzi tylko dalszą przemoc – potęgujące się zniszczenie, które sprawia, że w ostatecznym rozrachunku przegrywają wszyscy. Bóg, w którego wierzymy, jest Bogiem rozumu – takiego jednak rozumu, który na pewno nie jest tylko naturalną matematyką wszechświata, ale który stanowi jedność z miłością i dobrem. Prosimy Boga i wołamy do ludzi, aby ten rozum – rozum miłości i afirmacji mocy pojednania i pokoju – przeważał nad grożącym nam irracjonalizmem czy rozumem fałszywym, oderwanym od Boga”²⁴⁵.

Potrzeba intelektualnej pokory wobec mądrości. Trzeci tekst pochodzi z encykliki *Fides et ratio*. Niech on będzie zakończeniem moich refleksji, pokazując potrzebę intelektualnej pokory wobec Tajemnicy Mądrości, *mysterium fascino-*

²⁴⁴ Jan Paweł II, Przemówienie w siedzibie UNESCO w Paryżu w dniu 2 czerwca 1980, *Przyszłość świata idzie przez kulturę*, nr 20-21.

²⁴⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego podczas wizyty w Auschwitz-Birkenau*, 28 maja 2006.

sum. „Wszystkich proszę – pisał Jan Paweł II – aby starali się dostrzec wewnątrz człowieka. (...) oraz głębię jego nieustannego poszukiwania prawdy i sensu. Różne systemy filozoficzne wpołyły mu złudne przekonanie, że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób. Stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek postanowi zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do miłowania i poznania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie” (FR, 107).

II.

TROSKA O LUDZKIE OBLICZE MEDIÓW

OSOBA I MEDIA – PERSONALISTYCZNE UWARUNKOWANIA KOMUNIKACJI

Homo communicans

W każdym procesie komunikacyjnym obecny jest człowiek jako jego twórca, sprawca czy uczestnik. Każda komunikacja jest czynem osoby i w każdej z nich uczestniczą również inne osoby, zgodnie z naturą i charakterem komunikacji. Podstawową tezę, stanowiącą fundament moich refleksji, jest twierdzenie mówiące o tym, że człowiek, będący *homo communicans* i *homo communicus*, jest osobą. Boecjusz ujął już kiedyś tę podstawową prawdę o człowieku jako osobie przy pomocy głębokich w treści pojęć, określając osobę ludzką jako *rationalis naturae individua substantia*. Niezależnie od różnych prób opisowego określania człowieka,²⁴⁶ ukazujących różne wymiary człowieczeństwa i pokazujących jego podstawowe, konstytutywne cechy, człowiek jest racjonalnym i wolnym „podmiotem stanowiącym ognisko odniesień do wartości i ich przeżywania”²⁴⁷. Oznacza to, że człowiek jako osoba jest podmiotem komunikacji. Celem niniejszych analiz jest próba ukazania procesu komunikowania się jako czynu osoby, która jako istota komunikująca się sama stanowi podstawowe kryteria i uwarunkowania komunikacji. Można to ująć tak, iż komunikacja jako czyn

²⁴⁶ Każdy kierunek filozoficzny wypracował własne koncepcje antropologiczne, począwszy od starożytnego określenia Talesa, że człowiek jest „mikrokosmosem”, poprzez Pascalowską wizję człowieka jako „trzciny chwiejącej się na wietrze”, aż po współczesne projekty człowieka zagubionego w chaosie świata. Zob. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1998, s. 41n.

²⁴⁷ Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 19.

człowieka jest przede wszystkim uwarunkowana osobowo, dlatego też mówiąc o komunikacji rozumiem ją przede wszystkim jako przejaw ludzkiej racjonalności, jako proces porozumiewania się w kontekście ludzkiej racjonalności, jako proces intrapersonalny, interpersonalny czy też wspólnotowy. Staram się w tym rozdziale wykorzystać przede wszystkim uniwersalne znaczenie „osoby w czynie” i zaakomodować schemat myślenia i argumentacji Karola Wojtyły do analiz obecności i działań komunikacyjnych osoby. Jakakolwiek komunikacja, również medialna, jest według tego ujęcia czynem osoby i uczestnictwem w relacjach komunikacyjnych z innymi osobami. Czynem nazywamy – za K. Wojtyłą – wyłącznie świadome i wolne działanie człowieka. Można powiedzieć, że „czyn”, „działanie” „spełnianie się przez czyn” najściślej łączą się z tym, co nazywamy „komunikacją” osobową²⁴⁸. Komunikacja osobowa jest w pewnym sensie warunkiem komunikacji medialnej. W niniejszym artykule staramy się tę podstawową tezę pokazać i uzasadnić.

Wydaje się, że koncepcja osoby w czynie, wypracowana przez K. Wojtyłę, posiada w sobie ogromny potencjał heurystyczny, analityczny i argumentacyjny dla analizy procesów komunikacji. Nie została ona w żaden sposób „wykorzystana” w filozoficznych analizach komunikacji i medialności. Możemy z całą pewnością powiedzieć, że czyn człowieka ma charakter komunikacyjny. Jest on podstawowym działaniem medialnym, gdyż staje się on pierwszym „medium” osoby, która komunikuje się przez czyn, co więcej, która transcenduje siebie przez czyn. Pojęcie „czynu” zawiera w sobie bogate eksplikacje treściowe, w tym także komunikacyjne, które nie tylko wyjaśniają charakter i naturę ludzkiego działania, ale wskazują przede wszystkim na podmiot tego działania. To wyjaśnianie głębi treści ludzkiego czynu jest zarazem stopniowym odsłanianiem tej rzeczywistości, jaką jest osoba ludzka. K. Wojtyła uważa, że człowiek doświad-

²⁴⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 36. Zob. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002; M. Pokrywka, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota*, Lublin 2000; J. Podgórecki, *Moralne aspekty komunikacji społecznej*, [w:] *Homo communicus. Szkice pedagogiczne*, red. W. Kojs, Ł. Dawid, Katowice 2000, s. 23–29; M. Filipiak, *Homo communicans. Wprowadzenie do teorii komunikowania*, Lublin 2003, s. 13–53.

cza w sobie zarówno tego, co „wewnętrzne”, jak i tego, co „zewnętrzne”. Jedno i drugie może być świadomie i w sposób wolny komunikowalne poprzez czyn²⁴⁹. Kierunek badań podjęty przez Wojtyłę jest stosunkowo nowatorski w stosunku do tradycyjnych ujęć ontologicznych (*operari sequitur esse*). Tradycyjna filozofia arystotelesowsko-tomistyczna wyjaśniała ludzkie *agere* – możemy tu zaliczyć oczywiście także ludzkie *communicare* – poprzez ludzkie *esse*. Wojtyła natomiast uważa, że *esse* odsłania się poprzez *agere*. „Czyn zakłada osobę – pisze Wojtyła. Takiego ujęcia trzymano się w różnych dziedzinach wiedzy, która miała za przedmiot działanie ludzkie – w szczególności trzymano się tego ujęcia w etyce. Była ona i jest nauką o czynie, który zakłada osobę: człowieka jako osobę. W studium niniejszym natomiast zamierzamy odwrócić to ujęcie. (...) Będzie to mianowicie studium czynu, który ujawnia osobę, studium osoby poprzez czyn²⁵⁰. Również moje analizy starają się być studium komunikacji przez pryzmat osoby. Nawiązując do wyżej przedstawionej myśli Wojtyły, pokażę, iż osoba ludzka jest integrującym podmiotem własnych działań komunikacyjnych oraz platformą integracji interpodmiotowych działań medialnych, dlatego też można powiedzieć, że osoba jest *homo communicus* i *homo communicans* i odwrotnie, że *homo communicus*, które staje się *homo communicans*, jest osobą.

Komunikacja jako działanie osoby

Przez czyn – za K. Wojtyłą – rozumiem wyłącznie świadome i wolne działanie człowieka. W tradycji filozoficznej odpowiednikiem polskiego słowa „czyn” jest *actus humanus*. Należy przy tym podkreślić, że jakakolwiek komunikacja, jeśli ma pozostać dziełem ludzkim, zawsze powinna się mieścić w ramach owego

²⁴⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt. s. 37–38.

²⁵⁰ Tamże, s. 14, 29–30; 34–35; K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, nr 24, z. 2, s. 5–39; K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, nr 17, z. 2, s. 5–24; S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995, s. 25.

actus humanus. Czyn to tyle, co działanie właściwe człowiekowi jako osobie. Jeśli wyrażenie *actus humanus* ukazuje nam to działanie jako pewnego rodzaju „stawanie się” na gruncie potencjalności osobowego podmiotu, to jednocześnie pojęcie „czynu” wprowadza nas w niezmiernie złożony i bogaty świat komunikowania się człowieka. Można powiedzieć, że „czyn”, „działanie”, „stawanie się”, najściślej łączą się z tym wszystkim, co dotyczy człowieka obecnego i działającego w przestrzeni medialnej²⁵¹.

Pojęcie „czynu” zawiera w sobie bogate eksplikacje treściowe dotyczące przestrzeni komunikacji. Człowiek nie tylko poznawczo wchodzi w świat komunikacji i siebie samego odnajduje w tym świecie jako jeden z owych koniecznych elementów, zachodzących w nim procesów, ale także staje się świadomym własnego, aktywnego uczestnictwa w świecie komunikacji i mediów. Można powiedzieć, że *homo communicus* staje się *homo communicans*. Świadomość bowiem nie tylko odzwierciedla, ale także i w szczególny sposób „uwewnętrznia”, czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając temu wszystkiemu miejsce we własnym „ja” osoby. Zdaniem K. Wojtyły w człowieku możliwe jest doświadczenie zarówno tego, co „wewnętrzne”, jak i tego, co „zewnętrzne”. Jedno i drugie może być świadomie komunikowalne²⁵².

Człowiek nie tylko działa świadomie i w sposób wolny, ale także autorefleksyjny, to znaczy, że ma świadomość tego, że działa świadomie. Człowiek jest więc świadomy swojego czynu i siebie, jako osobowego podmiotu czynu. Jest więc świadomy czynu i jego podmiotu w ich dynamicznej korelacji²⁵³. W refleksji

²⁵¹ W swoich poprzednich analizach pokazałem, iż komunikacja medialna posiada cechy komunikacji interpersonalnej. Niezależnie jednak od tego przekaz medialny jest procesem komunikacji, w którym obecny jest człowiek ze swoim czynem. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt.; zob. D. McQuail, *Sociologia dei media*, Bologna 2001, s. 97n.

²⁵² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 37–38. Na temat interioryzacji bardzo dużo mówi dziś opracowania z zakresu psychologii komunikacji, por. np. J. Ratajczak, M. Zabierowski, *Psychologia w drugiej połowie XX wieku. Geneza i liderzy psychologii humanistycznej*, „Archeus” 2001, nr 2, s. 89–98; H.P. Lindsay, D.A. Norman, *Procesy przetwarzania informacji. Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1984, s. 7n.

²⁵³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 33–35. Por. szerzej wybrane typologie aktów komunikacyjnych: J. Stewart, *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, Warszawa 2002, s. 35–161; Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000, s. 51–89.

K. Wojtyła można zauważyć, ciekawe metodologicznie, odwracanie perspektyw. Z jednej strony K. Wojtyła czyni punktem wyjścia doświadczenie wewnętrzne człowieka, akty świadomości i wolności, które stanowią fundament działania etycznego. Natomiast punktem dojścia, w tak prowadzonej refleksji, jest metafizyka osoby ludzkiej²⁵⁴. Z drugiej jednak strony spotykamy w myśli K. Wojtyły kierunek odwrotny. Punktem wyjścia jest osoba transcendująca siebie w swoim czynie, natomiast punktem dojścia są różne odmiany więzi i komunikacji międzyludzkiej. Te dwie perspektywy pokazują zawsze w centrum osobę ludzką. Jakkolwiek ujmowalibyśmy procesy komunikacji, przestrzeń medialną, to zawsze w ich centrum będzie człowiek. Osoba ludzka jawi się nam zatem jako główny fundament i główna zasada etyki komunikacji. Przyjęcie osoby ludzkiej jako głównej zasady etyki może stać się wspólną platformą konstruowania deontologii medialnych dla wielu racjonalnych orientacji aksjologicznych. Zasadę tę należy tutaj rozumieć w potrójnym sensie: jako początek, jako drogę i jako cel. Osoba i jej transcendencja stoi u początku etyki, ponieważ człowiek, jako podmiot działający, doświadcza fundamentów swojego działania, doświadcza swojej racjonalności i wolności. Człowiek jako osoba jest również drogą respektowania godności każdej innej osoby. W tym sensie także staje się zasadą etycznego wartościowania. I wreszcie człowiek jest celem etyki, ukierunkowanej na jego samorealizację i doskonalenie jego człowieczeństwa.

Człowiek jako osoba sam stanowi fundament jednoczący różne elementy i jakości: sferę duchową i materialną, racjonalną wolność i biologiczne popędy, różne postawy i doświadczenia, wartości, konteksty itp. Pomimo ich dychotomicznego czy alternatywnego charakteru człowiek tworzy osobową jedność, tak iż wszystkie te elementy, tworzące czasem pary jakości przeciwnych, łączą się w jedną strukturę człowieczeństwa, w oparciu o osobową istotę człowieka.

²⁵⁴ Pierwsza część pracy pokazała dominujące tendencje we współczesnych teoriach mediów. Są nimi przede wszystkim ujęcia pragmatyczno-funkcjonalne, konstruktywistyczne, strukturalistyczne, postmodernistyczne. Cechuje je negatywny stosunek do metafizyki osoby. Brak tych odniesień sprawia, iż są one zawieszane jakby w próżni antropologiczno-aksjologicznej. Por. Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, dz. cyt., s. 90–119.

Człowiek jest jednością sfery ducha i sfery ciała. Obie te sfery są integralnymi elementami konstytutywnymi osoby ludzkiej, niezależnie od tego, jak pojęciowo i metodologicznie próbuje się je charakteryzować i wyjaśniać. Duchowy wymiar osoby wyraża się poprzez ciało i dzięki tej integralności osoby możliwa jest w ogóle komunikacja człowieka w najszerszym tego słowa znaczeniu. Mówimy przede wszystkim o komunikacji medialnej, ale łączy ona w sobie i zawiera inne formy komunikacji, np. wyrażanie opinii, komunikowanie aktów poznawczych, komunikowanie językiem ciała, komunikowanie przeżyć, komunikowanie wartości itp. Można postawić tutaj prostą, ale jakże ważną tezę, iż komunikacja medialna dlatego właśnie jest możliwa, że człowiek jako osoba jest *homo communicus* i równocześnie *homo communicans*. Należy tutaj również podkreślić, iż u podstaw możliwości komunikowania się człowieka leży jego racjonalność, która jest równocześnie fundamentem wartościowania etycznego.

Komunikacja transcendencją osoby „w prawdzie”

Każdy proces komunikacji winien się dokonywać w przestrzeni prawdy lub, inaczej mówiąc, niemożliwa jest jakakolwiek sensowna komunikacja bez odniesienia do prawdy²⁵⁵. Możemy zatem powiedzieć, iż czyn jest w pełni ludzki oraz komunikacja jest w pełni ludzka, o ile są one równocześnie „prawdziwe”. Gwarantem i źródłem tej prawdziwości jest transcendencja człowieka w prawdzie. Tak pojęta transcendencja, jako właściwość dynamizmu osoby, tłumaczy się częściowo poprzez porównanie do dynamizmu natury. Samostanowienie człowieka wnosi tutaj porównawczą nadrzędność własnego „ja” wobec jakichkolwiek uwarunkowań ludzkiej komunikacji.

²⁵⁵ Dyskusja na ten temat jest dziś ogromna i zakrojona na szeroką skalę. Poglądy na ten temat są zróżnicowane i często bardzo skomplikowane ze względu na to, że różni autorzy, nawet na ten sam temat, mówią różnymi językami. Por. m.in. J. Seifert, *Prawda a transcendencja człowieka*, „Ethos” 1988, nr 1, s. 37–47; *Postacie prawdy*, red. A. Jonkisz, Katowice 1999; *Prawda a metoda. Aporie myśli współczesnej*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wrocław 2003; *Dostęp do informacji i jego granice*, red. M. Jabłoński, K. Wygoda, Wrocław 2002.

Nadrzędność ta, płynąca z możliwości samostanowienia człowieka, pozwala człowiekowi transcendować to wszystko, co go ogranicza. Odrzucenie lub negacja takiej nadrzędności powoduje to, iż człowiek sam siebie sprowadza do roli przedmiotu zewnętrznych oddziaływań lub podmiotu działań determinowanych czy warunkowanych przez instynkty²⁵⁶. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z działaniem osoby w czynie i poprzez czyn (*persona in actu*), w drugiej zaś sytuacji możemy mówić o funkcjonowaniu *individuum* poprzez swoje reagowanie i działanie (*individuum in actu*). Jeśli zanegujemy lub odrzucimy w jakiegokolwiek teorii mediów owo działanie *persona in actu*, człowiek sam siebie sprowadzi do roli *individuum in actu*. Pozbawi on w ten sposób siebie tego, co jest w pełni ludzkie i stanie się tym samym tylko naturalnym „indywiduum”. Dla każdego czynu, w tym także dla wszelkich rodzajów komunikacji, właściwą formułą działania człowieka jest spełnianie i realizowanie czynów osoby, a nie działań indywiduum. Jakikolwiek komunikowanie w sensie ścisłym nie może się realizować tam, gdzie brak jest zdolności do uzależnienia własnych „zdynamizowań”, „czynów”, „wypowiedzi”, „relacji”, „więzów” i tym podobnych działań człowieka od osobowego „prawdziwego ja”²⁵⁷.

We właściwym zrozumieniu podstaw komunikowania się osoby niezmiernie ważne wydają się być dwa zwroty, a mianowicie „przyporządkowanie do prawdy” i „odniesienie do prawdy”. Obydwa te zwroty określają rzeczywistość, o jaką chodzi w dynamice ludzkiego czynu. Relacja do prawdy nie wyczerpuje się w strukturze chcenia, rozumianego jako akt intencjonalny, gdyż fundamentalnie decyduje ona najpierw, i to nie tylko w znaczeniu psychologicznym, o najgłębszym zakorzenieniu tegoż aktu w osobie. Każde chcenie, ponieważ wiąże się najgłębiej z rozstrzygnięciem czy wybieraniem, wykazuje swoistą zależność od osoby. Ta zależność od osoby staje się jednocześnie zależnością od prawdy. „Zależność w prawdzie” – jak mówi K. Wojtyła – zdaje się ostatecznie tłumaczyć transcendencję osoby w czynie, jej nadrzędność względem własnego dynamizmu²⁵⁸.

²⁵⁶ Por. tamże, s. 124.

²⁵⁷ Por. tamże, s. 125n.

²⁵⁸ Tamże, s. 144–145.

Poszukując podstaw komunikacji osoby, warto jeszcze raz spojrzeć na wspomniane już wcześniej „odniesienie do prawdy”. W każdym procesie komunikacji musi istnieć przynajmniej jeden moment „prawdy”. Wydaje się, że przez ów „moment prawdy” K. Wojtyła rozumie osobowe „kryterium prawdy”, czyli urzeczywistnianie się osoby w prawdzie²⁵⁹. Mówiąc inaczej, przez „moment prawdy” możemy rozumieć samą obecność osoby w procesie komunikacji. Prawda jest więc niepodważalną oczywistością i wartością osoby ludzkiej, bez której niemożliwa byłaby jakakolwiek komunikacja i jakiegokolwiek wydawanie sądów, wartościowań i opinii. Tak rozumiany „moment prawdy” wykracza zarówno poza prawdziwość treści przekazu komunikacyjnego, jak i poza wszelkie, ze wszech miar potrzebne, kryteria prawdziwości komunikowania. Transcenduje on subiektywne uwarunkowania komunikacji, wskazując na prawdę o podmiocie komunikacji, o osobie ludzkiej i jej godności, wskazując ją jako podstawę wszelkiego etycznego wartościowania. Jeżeli odwołamy się do doświadczenia człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem doświadczenia prawdy w moralności, to odkryjemy w nim podstawę etycznych rozstrzygnięć, opartych na odniesieniu człowieka do prawdy o własnej godności. „Tak więc nie ma mowy o tym, aby poszczególne wybory czy rozstrzygnięcia właściwe woli ludzkiej były zawsze prawdziwe. To samo dotyczy komunikacji. Człowiek często chce tego, co nie jest prawdziwym dobrem, i często też to, co nie jest dobrem prawdziwym, wybiera. Rozstrzygnięcie takie, czy wybór nie jest błędem, (...) błąd bowiem dokonuje się w myśli, a nie w woli. Rozstrzygnięcie czy też wybór mający za przedmiot to, co nie jest dobrem prawdziwym – zwłaszcza jeżeli jest to rozstrzygnięcie czy wybór wbrew temu, co jako dobro prawdziwe zostało poznane – nosi charakter winy i jest złe. Ale właśnie ta znana z doświadczenia moralności rzeczywistość winy, zła moralnego, tym pełniej ujawnia fakt, że w woli ludzkiej tkwi odniesienie do prawdy i wewnętrzna od niej zależność”²⁶⁰. Gdyby rozstrzygnięcie czy wybór człowieka nie były oparte na „momencie prawdy”, mówiąc nieco innymi słowami,

²⁵⁹ Zob. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 76–103. Por. T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, „Ethos” 1988, nr 1, s. 47–57.

²⁶⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 146.

gdyby nie dokonywały się poprzez swoiste odniesienie do niej, etos ludzkiego działania, przestrzeń moralności, jako najbliższa człowiekowi-osobie rzeczywistość, przestałaby być przestrzenią sensowną i zrozumiałą. Istotne bowiem dla tej rzeczywistości jest rozróżnienie dobra i zła moralnego. Rozróżnienie to nie tylko bazuje na relacji człowieka do prawdy, szczególnie prawdy o sobie, ale, co więcej, w komunikacji szeroko rozumianej – tę relację do prawdy znacząco rozbudowuje. Krótko mówiąc, rozróżnianie dobra i zła, tak bardzo ważne dla moralności, a w jej przestrzeni istotne także dla etyki mediów, zakłada, iż poznanie i chcenie wszelkich przedmiotów realizuje się na zasadzie prawdy o dobru, jakie te przedmioty stanowią. Poznanie i chcenie zła jest zawsze destrukcją owej relacji, a także mniejszą lub większą destrukcją własnego człowieczeństwa, gdyż samej prawdy o sobie i swojej godności człowiek sam zniszczyć nie może.

Manifestatio osoby poprzez komunikację

Podstawową tezę myśli K. Wojtyły jest twierdzenie, iż „osoba ujawnia się przez czyn”. Czyn ludzki odsłania człowieka jako osobę. Wojtyła uznaje bowiem doświadczenie czynu za podstawowe doświadczenie człowieka²⁶¹. Skoro w każdy czyn człowieka wpisana jest relacyjność i komunikacyjność oraz że komunikacja jest podstawowym czynem człowieka, to należałoby konsekwentnie przyjąć – w duchu myśli Wojtyły – iż każdy rodzaj komunikacji ujawnia i odsłania również człowieka jako osobę. Inaczej mówiąc, człowiek odsłania się jako osoba w procesach komunikacji. Wojtyła uważa, że każdy czyn jest jednocześnie doświadczeniem osoby. W czynie uczestni-

²⁶¹ Zdecydowało o tym wiele czynników. Wydaje się, iż nie bez znaczenia był czas oddziaływania w Polsce marksistowskiej koncepcji działania. Koncepcja Wojtyły była silną i skuteczną polemiką z marksizmem teoretycznym i praktycznym. Zdecydowanie odrzuca ona zawężone pojęcie *praxis*, jakie preferował marksizm, i ukazuje czyn człowieka jako głęboką rzeczywistość osobową, godną jedynie człowieka, zdolnego także do „uczestnictwa” w czynach innych ludzi. Por. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, nr 27, z. 1, s. 9–20; H. Niemiec, *Teoria moralności w filozofii kard. Karola Wojtyły*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1993–1994, nr 21–22, s. 179–182.

czy i najpełniej wyraża się cały człowiek. Analiza czynu pozwala więc uzyskać obraz człowieka, zawierający różne aspekty i wymiary ludzkiego bytu. Czyn człowieka jest taką rzeczywistością, której możemy doświadczać w dwojaki sposób. Po pierwsze, doświadczany jest on od strony wewnętrznej, przeżyciowej, świadomościowej oraz, po drugie, postrzegany jest od strony zewnętrznej, zarówno przez samego sprawcę czynu, jak i przez innych ludzi. Czyn ujmowany bywa zatem jako rzeczywistość fenomenologiczna, wynikająca z doświadczeń przeżywającej go świadomości oraz jako rzeczywistość ontyczna, obiektywna i etyczna, ponieważ podlega wartościowaniu etycznemu, opartemu na obiektywnych kryteriach²⁶².

Komunikacja osobowa jest – mówiąc ogólnie – wyrazem sprawczości ludzkiej. Człowiek jest twórcą i uczestnikiem procesów komunikacji. Procesy komunikacji nie dokonują się bowiem w oderwaniu od człowieka, ale na tle całego dynamizmu człowieka i w ścisłym, organicznym związku z nim. „Chodzi o dynamizm celowy, który jest nam dany w całościowym doświadczeniu człowieka. Nie wszystko, co nań się składa, znajduje swe odzwierciedlenie w świadomości. Tak na przykład cały dynamizm wegetatywny właściwy ciału ludzkiemu nie odzwierciedla się w świadomości. Nie wszystkie też fakty składające się na całościowy dynamizm człowieka są świadomie przeżywane (...). Tym niemniej dynamizm właściwy człowiekowi znajduje sobie nie tylko podstawowe odzwierciedlenie w świadomości, ale człowiek jest także świadom głównych kierunków swego dynamizmu, co łączy się z ich przeżyciem. Człowiek wszakże przeżywa działanie jako coś zasadniczo różnego od dziania się”²⁶³. Prawdziwa komunikacja osobowa staje się możliwa dzięki temu, iż człowiek jako osoba odznacza się właściwą sobie sprawczością. Nawiązując do analogii bytu, można zarówno działanie człowieka, jak i dzianie się, które w nim zachodzi, ujmować jako spełnienie pewnej możliwości. Zarówno jedno, jak i drugie jest aktualizacją – używając języka Arystotelesa – jest dynamiczną jednością aktu i możliwości. Skoro komunikacja jest swoistym „wyjściem” osobowym poza człowieka, w stronę innego człowieka, to człowiek może „przekazać” innym cały ów dynamizm ludzki, odzwierciedlający się w jego działaniu.

²⁶² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 29n.

²⁶³ Tamże, s. 62.

Co więcej, człowiek działający (komunikujący lub komunikujący się) może przekazać i uzewnętrznić siebie, zarówno w tym, co stanowi kontekst i treść jego działania, jak i w tym, co jest „dzianiem się” w nim i obok niego. Wszystko to dokonuje się na fundamencie ludzkiej racjonalności, a więc w sposób świadomy i wolny²⁶⁴. Człowiek zatem ujawnia się w procesach komunikacji w całej złożoności swojego świata wartości, ale przede wszystkim w swojej osobowej godności i wartości. Teza ta ma przede wszystkim zastosowanie w komunikacji interpersonalnej, ale dotyczy również komunikacji medialnej, w której – jak staramy się to ciągle pokazywać – uczestniczy i stale obecny jest człowiek. Komunikacja medialna posiada więc wymiar ludzki, stanowiąc przestrzeń czynów człowieka, odsłaniających jego osobową wartość. Odsłanianie się człowieka poprzez procesy komunikacji może stanowić właściwą platformę etycznego wartościowania wszelkiego ludzkiego działania, które dokonuje się w przestrzeni komunikacji medialnej.

Komunikacja osobowa jest wyrazem ludzkiej sprawczości. Warto przy tym podkreślić, że w komunikację, rozumianą szeroko, wpisują się dwie struktury obiektywne, a mianowicie to, iż „człowiek działa” oraz to, że „coś dzieje się w człowieku”. Struktury te wyznaczają dwa podstawowe kierunki dynamizmu właściwego człowiekowi. Są to kierunki w pewnym sensie przeciwstawne o tyle, iż w jednym z nich unaocznia się i zarazem urzeczywistnia komunikowalna aktywność, w drugim natomiast jego bierność i pasywność. Jeżeli ta bierność i pasywność jest jako taka postrzegana przez inne osoby, może być ona przez nie odczytywana jako rezygnacja z aktywności komunikacyjnej człowieka lub postawa prostej konsumpcji medialnej.

Warto zwrócić jeszcze uwagę, że wszystko to, co jest „bierne” w człowieku, ma również związek z procesami komunikacji. Za K. Wojtyłą możemy wyróżnić dwie postaci bierności, które wyrażają w zdaniach: „coś się dzieje w człowieku”

²⁶⁴ O psychologicznych aspektach komunikacji i mediów zob. szerzej: F.D. Chio, *L'analisi della televisione*, Milano 1998, s. 14n; „Journal of Media Psychology”, <http://www.calstatela.edu/faculty/sfischo/>, dostęp: 14.09.2010; zob. przykładowo niektóre publikacje na temat psychologii mediów, <http://www.apa.org/divisions/div46/>, dostęp: 14.06.2010.

i „coś się dzieje z człowiekiem”. W języku potocznym zdania te bywają używane zamiennie i niejednokrotnie mówiąc, że coś się dzieje z człowiekiem, mamy na myśli to, że coś się dzieje w człowieku. Wyrażając się jednak ściśle, to, co dzieje się „z człowiekiem”, wskazuje na doznawanie czegoś od zewnątrz. Jest to taki rodzaj bierności, która może być nawet elementem determinującym kształt komunikacji. Człowiek nie jest wówczas dynamicznym podmiotem działania się, które w nim ma swoje źródło, ale jest raczej tylko przedmiotem, z którym jakiś inny podmiot albo nawet jakaś inna siła (np. technologia medialna) coś czyni, on zaś tylko doznaje tego oddziaływania. Taki rodzaj bierności ujawnia się szczególnie w każdej manipulacji medialnej lub w procesach konsumpcji medialnej.

Natomiast drugie wyrażenie, iż „coś dzieje się w człowieku”, wprowadza nas w obszar ludzkich tajemnic, które mogą być odsłonięte tylko wtedy, kiedy sam podmiot te doświadczenia oceni, wprowadzi w krąg swej świadomości i zechce je w całości albo przynajmniej w części przekazać na zewnątrz. To przekazanie na zewnątrz dokonuje się zazwyczaj w procesach komunikacji, przy pomocy mediów, które ze swej natury należą do uwarunkowań zewnętrznych komunikacji. W tym kontekście jawi się nam cały obszar różnego typu uwarunkowań tworzenia, przekazywania i odbioru treści medialnych. Uwarunkowania te nadają w dużej mierze kształt komunikacji medialnej, współtworzą przestrzeń medialną, warunkując również wartościowanie etyczne, zachodzących w niej aktywnych procesów. Widzimy zatem, iż dwie struktury obiektywne ludzkiej komunikacji, a mianowicie fakt, iż to „człowiek działa” w przestrzeni medialnej, oraz fakt biernego „dziania się w człowieku”, mają nie tylko konsekwencje praktyczne w funkcjonowaniu mediów, ale również posiadają swoje konsekwencje aksjologiczne. Stanowią bowiem faktyczną platformę wartościowania etycznego, które się przecież dokonuje w kontekście tego, co dotyczy zarówno działania człowieka, jak również i „dziania się” czegoś z człowiekiem i w człowieku²⁶⁵.

²⁶⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 62–65. Por. M.M. Czarniecki, *W niewoli mediów*, Warszawa 2001, s. 34n; J. Gajda, *Dominująca rola mediów i hipermediów w kulturze i edukacji*, [w:] J. Gajda, *Edukacja medialna*, Toruń 2002, s. 45–77.

Zakorzenie komunikacji w racjonalności osoby

Komunikacja jest świadomym działaniem człowieka. Co więcej, człowiek jako osoba ma również świadomość swego działania. On nie tylko działa świadomie, ale ma również świadomość tego, że działa świadomie. Komunikacja ludzka realizuje się – ogólnie mówiąc – w przestrzeni racjonalności. Świadomość bowiem towarzyszy czynowi ludzkiemu, który dzięki niej odzwierciedla swoje osobowe zakorzenie. To odzwierciedlanie wpisuje się niejako we wszelką medialność osoby. Świadomość posiada swoją ciągłość i swą tożsamość, odrębną od konstytucji i tożsamości każdego z osobna ludzkiego czynu. Świadomość i wolność człowieka, a więc ludzka racjonalność, stanowią platformę zakorzenia ludzkich czynów, w tym także wszystkich procesów komunikacji.

Każdy proces komunikacji wyrasta z racjonalności i zostawia w ludzkiej świadomości „śląd” swojej obecności. Świadomość towarzyszy czynowi i odzwierciedla go, kiedy się rodzi i kiedy zostaje on zrealizowany. Właściwa funkcja świadomości to funkcja poznawcza. Świadomość poznaje i odzwierciedla to, co „dzieje się w człowieku”, oraz to, co człowiek „działa”. Owo „dzianie się” i „działanie” może być przekazywalne, to znaczy „komunikowalne” innym osobom²⁶⁶. Zakorzenie komunikacji w racjonalności osoby oznacza również związek komunikacji z samostanowieniem osoby.

Samostanowienie odnosi nas nie tylko do świadomości, ale i do wolności człowieka oraz jej roli w kształtowaniu zarówno osoby, jak i jej czynów. Wolność wewnętrzna człowieka odzwierciedla się poprzez czyny, a więc poprzez ludzką komunikację. Wewnętrzna wolność – jak twierdzi K. Wojtyła – „unaocznia się (...) nie tyle jako właściwość wewnętrzna czynu spełnionego przez osobę, ile jako właściwość osoby, która dlatego jest zdolna spełniać czyny, że właściwość

²⁶⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 35–36. Jeżeli świadomość i jej zdolności poznawcze zostają w jakikolwiek sposób zakłócone przez media, wówczas mamy do czynienia z szeroko rozumianą manipulacją. Por. m.in.: A. Lepa, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1995, s. 23n.

taką posiada. Można także ten stosunek odwrócić i powiedzieć, że to osoba unaczynia się poprzez wolę – a nie tylko wola poprzez osobę i w osobie. Każdy czyn potwierdza i zarazem konkretyzuje ten stosunek, w którym wola ujawnia się jako właściwość osoby²⁶⁷. Osoba staje się dzięki swojej wolności rzeczywistością komunikowalną. Ten dynamizm człowieka, polegający na wolnym odsłanianiu siebie jako osoby poprzez swoje działanie, stanowi sedno samostanowienia.

Samostanowienie wiąże się z całą dynamiką człowieka, z *fieri* osoby. Dzięki temu *fieri* możliwa jest też komunikacja. Jest to *fieri* osoby, która posiada własną odrębność ontyczną oraz własną przestrzeń aksjologiczną. Jeden i drugi wymiar wskazuje na moralność jako naturalną przestrzeń działania człowieka. Obie uwydatniają moralny charakter ludzkiego działania, zawierając w sobie elementy etycznej normatywności. Nie ulega wątpliwości, że samostanowienie, wyrażające całą dynamikę wolności osoby, jest rzeczywistością złożoną. Osoba jest mianowicie tym, kto samego siebie posiada – i zarazem kimś, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie. Samo-posiadanie jako specyficzna właściwość strukturalna osoby ujawnia się i potwierdza w działaniu poprzez wolną wolę. Ta z kolei ujawnia siebie poprzez komunikację, będącą specyficznym sposobem ludzkiego działania. Proste przeżycie „ja chcę” nie może być odczytane poprawnie, jeśli nie uwzględnimy całej dynamicznej rzeczywistości, jaką jest samo-posiadanie. Człowiek może „przyswoić” sobie bardzo dużo i może bardzo dużo posiadać. Może też – w większym lub mniejszym stopniu – zostać niejako „zawłaszczony” przez media i w ten sposób znacznie mniej być sobą, ograniczając tym samym swoją wolność działania. Samo-posiadanie łączy się również z drugą wewnętrzną relacją zachodzącą w samej strukturze człowieka jako osoby, a równocześnie najściślej związaną z wolą i wewnętrzną wolnością człowieka. Jest to wewnętrzna zdolność osoby do samo-panowania. Wpisuje się ono, z jednej strony, w całą dynamikę osoby, z drugiej zaś strony, we wszystkie sposoby jej komunikowania. Osoba, z jednej strony – przy całej swej złożoności – panuje nad samą sobą, a z drugiej zaś strony jest kimś, nad kim ona sama

²⁶⁷ Tamże, s. 109.

panuje. Owo panowanie samemu sobie, jako właściwość wyróżniająca osobę, zakłada samo-posiadanie i stanowi jego większą konkretyzację²⁶⁸.

Wydaje się sprawą pożyteczną dla naszych analiz, aby w tym miejscu przypomnieć to, co na temat posiadania pisał w *Być i mieć* G. Marcel: „W gruncie rzeczy wszystko sprowadza się do rozróżnienia pomiędzy tym, co się ma, a tym, czym się jest. Tylko że niesłychanie trudno wyrazić to w formie pojęciowej, a przecież powinno to być możliwe. To, co się ma, stanowi najwyraźniej coś zewnętrznego w stosunku do własnego «ja». Zewnętrzność ta nie jest jednak całkowita. W zasadzie tym, co się ma, są rzeczy (lub to, co może być upodobnione do rzeczy, i w tej dokładnie mierze, w jakiej upodobnienie to jest możliwe). W ścisłym znaczeniu tego słowa, mogę mieć tylko to, co posiada istnienie (...) niezależne ode mnie. Innymi słowy, to, co mam, dodaje się do mnie; więcej jeszcze, fakt, że coś jest przeze mnie posiadane, dodaje się do tych własności, cech itp., przynależnych do rzeczy, które mam. Mam to tylko, czym mogę (...) rozporządzać, innymi słowy, o tyle, o ile mogę być traktowany jako pewna moc, jako byt wyposażony w możliwości. Przekazać można to tylko, co się ma”²⁶⁹. Oznacza to, że człowiek może przekazywać, komunikować to, kim jest, i co posiada.

²⁶⁸ Tamże, s. 109–111.

²⁶⁹ G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986, s. 134. Marcel rozważa także możliwość komunikacji poprzez ciało. Pisze między innymi tak: „Nie mogę ześrodkować mojej uwagi na tym, co jest ściśle mówiąc «moim ciałem» – w przeciwieństwie do ciała-przedmiotu, które ma na myśli fizjolog – nie natykając się ponownie na nie dające się niemal zgłębić pojęcie posiadania. Czy jednak, ściśle rzecz biorąc, mogę powiedzieć, że moje ciało jako takie jest rzeczą? Jeżeli traktuję je jako rzecz, to, czym jestem ja, który je tak traktuje? W końcu – pisałem w «Dzienniku metafizycznym» (s. 252) – dochodzimy do następującego sformułowania: «moje ciało jest przedmiotem, ja jestem niczym». Idealizm ucieknie się do stwierdzenia, że «ja» jestem aktem, który stanowi o przedmiotowej rzeczywistości mego ciała. Czy to nie sztuka kuglarska? – dodawałem. Obawiam się tego. Pomiędzy tym idealizmem czy czystym materializmem, istnieje jedna tylko różnica, poniekąd zanikająca (...). Jest to tylko różnica w sposobie redukcji człowieka (...). Czyż zabicie samego siebie nie jest to rozporządzenie swoim ciałem (czy swoim życiem) tak jak czymś, co się ma, jak rzeczą? Czymże jest owa nieprzenikniona tajemnicza relacja pomiędzy własnym «ja» a sobą samym? Czy nie jest jasne, że relacja ta jest zupełnie inna w wypadku istoty, która odmawia zabicia się, ponieważ nie przyznaje sobie tego prawa, ponieważ do siebie nie należy? Czyż nie dostrzegamy pod tą – zdawałoby się – nieznaczną różnicą sformułowań jakiejś nie dającej się zapełnić przepaści, którą zbadać można jedynie krok za krokiem?” (por. tamże, s. 134–135). Por.

Komunikację medialną rozpatrujemy najczęściej w kontekście przekazywania, przekazu. Przekaz nie wyczerpuje jednak całości procesów komunikacji, jak to już wcześniej zaznaczyliśmy. Zarówno komunikowanie osobowe, jak i komunikacja medialna są procesami złożonymi, obejmującymi szerokie spektrum relacji i interakcji o różnym charakterze. Człowiek komunikuje przede wszystkim siebie jako osobę ze swoją osobową wartością i godnością w przestrzeni medialnej, w której urzeczywistnia się również *communio personarum*. Samo-posiadanie i samo-panowanie, będące niejako dwoma odśłonami samostanowienia osoby, ujawniają i manifestują zarówno porządek „bycia osobą”, jak i porządek jej racjonalnej niepowtarzalności, niedającej się zamknąć w schematach przedmiotowego świata mediów. Inaczej mówiąc, komunikacja medialna zakorzeniona jest w racjonalności osoby i wynikającej z niej podmiotowości ludzkiego działania. Dlatego też fundamenty wychowania i roli mediów w wychowaniu muszą mieć również racjonalny i podmiotowy charakter.

Integracja osoby w komunikacji

Człowiek żyje w bogatej przestrzeni wartości, co więcej, jest on podmiotem wartości ontycznych i kwalitatywnych, poprzez które urzeczywistnia swoje człowieczeństwo. Człowiek i wspólnota osób nie tylko żyją w świecie wartości, ale przede wszystkim w nim uczestniczą. Uczestniczenie podkreśla wymiar podmiotowej aktywności człowieka w relacji do świata wartości. Co więcej – dzięki temu uczestnictwu osoba ludzka może się w pełni rozwijać. Może też ona – poprzez rozmaite sposoby komunikacji osobowej – przekazywać wartości innym osobom. Zagadnienie wartości i ich przekazywania było i jest przedmiotem szerokiej refleksji aksjologicznej, zwłaszcza w ostatnim wieku. W wielu tego typu analizach świat wartości był traktowany albo jako rzeczywistość generowana

także: K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, art. cyt., s. 5–24; A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 1980, nr 32, s. 285–299.

subiektywnie przez człowieka i od niego zależna, albo ujmowany tak abstrakcyjnie, że przestawał mieć jakikolwiek żywotny związek z osobą. W pierwszym wypadku możemy mówić o skrajnym subiektywizmie i relatywizmie aksjologicznym, natomiast w drugim wypadku o różnego typu idealizmach aksjologicznych. Dyskusja wokół statusu i natury wartości jest dyskusją ciągle otwartą, angażującą wiele orientacji filozoficznych i generującą różne typy teoretycznych poglądów²⁷⁰. Dyskusja ta przenosi się również na świat mediów, będących przecież przestrzenią komunikacji wartości. Abstrahując jednak od wielu wymiarów tej polemiki aksjologicznej i jej argumentacji, przyjmuję założenie, że wartości etyczne, na których się szczególnie koncentruję, mają obiektywny charakter i są włączone w podmiotowość człowieka.

Świat wartości jest zintegrowany z osobową naturą człowieka. Tylko wtedy wartość może być przekazywana innym, o ile posiada w sobie walor obiektywności, i po drugie, o ile jest zintegrowana z przekazującą, komunikującą osobą. Wartość etyczna nie jest subiektywnym tworem, na przykład ludzkiej emocjonalności, ale jest wartością samą w sobie, posiadającą walor obiektywności. Należy również dostrzec drugi ważny faktor wartości etycznych, mianowicie ich podmiotowe zakorzenienie, ich zintegrowanie z człowiekiem, jako ich podmiotowym nosicielem. Wartość staje się wtedy „uosobiona”, co nie znaczy, że wartość etyczna uzyskuje status antropologicznej wartości ontycznej, ale to znaczy, że człowiek jako osoba staje się podmiotową platformą integracji, zakorzenienia się wartości, przestrzenią ich urzeczywistniania się. Tak „uosobione” wartości, to znaczy, związane, zintegrowane z osobą ludzką, mogą być, bezpośrednio czy też poprzez media, komunikowane innym. W zależności od tego, jakie rodzaje wartości etycznych się „uosabiają” w człowieku, możemy mówić o integracji lub dezintegracji etycznej człowieka.

Pojęcie „integracji”, „scalania”, oprócz wielu innych konotacji i zastosowań, ma przede wszystkim wydźwięk etyczno-prawny. Integracja etyczna zdaje się wskazywać nie tyle na łączenie się w jedną całość tego, co przed tym było rozłą-

²⁷⁰ Por. J. de Finance, *Grundlegung der Ethik*, Freiburg im Breisgau 1968, s. 267n.

czone, ile bardziej na urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności świata wartości etycznych na platformie podmiotowości człowieka²⁷¹ oraz manifestowanie się integralności człowieka w świecie wartości.

Wydaje się, że dla lepszego zrozumienia tego, czym jest uczestnictwo osobowe w wartościach i czym jest komunikacja wartości, może dobrze służyć oryginalna koncepcja integracji osoby w czynie, jaką zaprezentował K. Wojtyła. Idąc drogą jego rozumowania, wychodzimy znowu od „doświadczenia człowieka”, od tego, że człowiek „działa” i „komunikuje” w obszarze tego działania. Doświadczenie to odsłania sprawczość osoby, opartej na racjonalności, czyli odsłania wolność i świadomość osoby w jej działaniu. Doświadczenie, że człowiek „jest sprawcą” czynu, stanowi o działaniu i odróżnia to działanie jako czyn osoby od wszystkich – jakże licznych przejawów dynamizmu człowieka. To wszystko, co dzieje się w człowieku jako podmiocie, jeszcze bardziej uwydatnia dynamiczną specyfikę czynu kształtowaną przez świat wartości. Innymi słowy mówiąc, człowiek w czynie i poprzez swój czyn wyraża to, jakie wartości są dla niego ważne i jakie się w nim urzeczywistniają, a także, jakie z nich komunikuje innym.

Pojęcie integracji wiąże się również z pojęciem transcendencji osoby w czynie. Tę myśl podkreślał szczególnie K. Wojtyła. „Wyprowadzamy pojęcie integracji poniekąd z pojęcia transcendencji – pisał on – jako do niej komplementarne, gdyż pozwala nam ująć i określić drugi konieczny aspekt rzeczywistości zawartej w doświadczeniu «człowiek działa». Konieczny – o tyle, że bez niego sama transcendencja zawisłaby w jakiejś strukturalnej pustce. Sięgając jeszcze bardziej wstecz, do sprawy samostanowienia osoby, wyprowadzamy pojęcie integracji z rozważań na temat sprawczości i podmiotowości ludzkiego «ja» w działaniu. Człowiek przeżywa siebie jako sprawcę swojego czynu i w konsekwencji jest jego podmiotem. Przeżywa też siebie jako podmiot, chociaż przeżycie podmiotowości jest od przeżycia sprawczości różne. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot również i tego wszystkiego, co się w nim dzieje. Przeżycie podmiotowości zawiera bowiem zawsze jakąś bierność, przeżycie sprawczości

²⁷¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 202–203.

jest do samego rdzenia czynne – i dlatego ono stanowi o czynie ludzkim. Tym niemniej każdy czyn zawiera w sobie jakąś syntezę sprawczości i podmiotowości ludzkiego «ja». I jeżeli sprawczość jest jakby polem ujawniania się transcencji osoby, to podmiotowość – integracji²⁷².

Można powiedzieć, dokonując pewnego uogólnienia, że na gruncie podmiotowości osobowej dokonuje się także integracja wartości. Dzięki niej osoba staje się nie tylko nośnikiem wartości, ale także może w nich uczestniczyć. Doświadczenie wartości wiąże się z poznaniem wartości. Osoba jest platformą integrującą sferę aksjologicznego doświadczenia ze sferą intelektualnego poznania. Obydwie formy poznawcze stanowią podstawę samowiedzy człowieka, w której chodzi o zrozumienie siebie samego, o rodzaj poznawczego przenikania, zarówno tej jedynej i niepowtarzalnej wartości – wartości *sui generis* – jaką jest sama osoba, jak i wszystkich innych wartości, które służą jej integralnemu rozwojowi. Samowiedza jest aktem poznawczym, a więc obiektywizuje całokształt doświadczenia wartości, pozwalając człowiekowi na dokładniejsze ich poznanie²⁷³. Warto przy tym również podkreślić jedną myśl, mianowicie tę, iż wszelka antropologia, która abstrahuje od wartości, nie jest w stanie dostarczyć i wyrazić pełnej wiedzy o człowieku, oczywiście w granicach jej metodologicznej kompetencji. Analogicznie można również powiedzieć o teoriach mediów. Te koncepcje medialne, które z zasady wykluczają aksjologiczny wymiar przestrzeni medialnej, nie mogą stanowić właściwej platformy do analiz etycznych. Jak słusznie zauważa A. Szostek, że chociaż moralność i człowiek są różnymi rzeczywistościami, to jednak moralność nie funkcjonuje bez człowieka i nie można jej rozpatrywać w oderwaniu od człowieka. Człowiek żyje bowiem w przestrzeni moralności. „Moralność jest pewną właściwością ludzkiego czynu – dalej samego człowieka, który przez swe czyny staje się zły lub dobry. Człowiek natomiast nie jest właściwością moralności; stanowi rzeczywistość bardziej samoistną, ale też i w swej

²⁷² Tamże, s. 201.

²⁷³ Por. tamże, s. 38n.

strukturze ukrytą. Objawia siebie natomiast poprzez komunikację²⁷⁴. Do tego należy dodać, że odbywa się to dzięki integracji osoby w czynie, która z kolei komunikuje, poprzez czyn, zintegrowany z nią świat wartości.

Integracja osoby w czynie dokonuje się w przestrzeni naturalnych uwarunkowań ludzkiego życia, a więc w uwarunkowaniach sferą somatyczną i sferą duchowo-psychiczną. Nie stanowią one w żadnym wypadku determinantów ludzkiego życia, ale stwarzają odpowiednie ramy w pełni ludzkiego działania, w którym sfera duchowa pozostaje niezależna od sfery somatycznej i nią kieruje. Jedna i druga sfera jest otwarta również na oddziaływania zewnętrzne. Nie ulega dziś wątpliwości, że media potrafią coraz skuteczniej wpływać na człowieka, oddziałując pozytywnie lub negatywnie na te dwie sfery jego życia. Stąd też człowiek albo się integruje, albo się dezintegruje w przestrzeni medialnej.

Dezintegracja osoby w komunikowaniu

Z pojęciem „integracji”, z procesem integracji osoby w komunikacji wiąże się także pojęcie „dezintegracji”²⁷⁵. Człowiek może stać się również platformą integracyjną antywartości, to znaczy może się etycznie dezintegrować. Karol Wojtyła, omawiając znaczenie integracji osoby, dotyka również tego drugiego wątku, mianowicie dotyczącego dezintegracji. Zajmuje się on nie tylko analizą samego pojęcia „dezintegracji”, ale przede wszystkim analizą całej rzeczywistości, jaka się z nim wiąże. Termin „dezintegracja” jest terminem wieloznacznym. Odnosi się go do różnych dziedzin ludzkiej działalności społecznej i kulturalnej, a przede wszystkim do analiz dotyczących osobowości człowieka²⁷⁶. Najczęściej bywa on

²⁷⁴ Por. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, art. cyt., s. 287.

²⁷⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 213.

²⁷⁶ Zob. szerzej na temat dezintegracji pozytywnej, łączonej z teorią komunikacji: L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1996, s. 57–77.

stosowany w obszarze psychologii, gdzie jest nawet mowa o tzw. dezintegracji pozytywnej. W tych różnych kontekstach upatruje się przejawy dezintegracji w tym wszystkim, co w jakikolwiek sposób odbiega od ludzkiej normalności lub też do niej nie dociąga²⁷⁷. Wydaje się, że to potoczne – a zarazem naukowe, gdyż stosowane w różnych szczegółowych dziedzinach wiedzy – znaczenie dezintegracji jest znaczeniem podstawowym. W kontekście etyki dezintegracja ma zawsze negatywny wydźwięk. Dezintegracja wewnętrzna byłaby integrowaniem przez człowieka antywartości, natomiast dezintegracja zewnętrzna jest niczym innym, jak manipulacją. Obie jednak dotyczą przede wszystkim sfery wewnętrznej człowieka.

Podstawowe znaczenie dezintegracji należy odkrywać w kontekście podstawowego znaczenia integracji. „To podstawowe znaczenie integracji – pisze K. Wojtyła – jest zawsze w jakiś sposób integracją osoby w czynie i pozostaje w ścisłym związku z istotną dla osoby strukturą samo-posiadania oraz samo-panowania. Jest to struktura istotna dla samego bycia osobą, choć aktualizuje się w czynie i w nim się przejawia. To, co nazywamy osobowością psychologiczną lub osobowością moralną (etyczną), jest w stosunku do samego bycia osobą czymś pochodnym, wtórnym i poniekąd aspektowym. Integrację w znaczeniu podstawowym – również i dezintegrację – rozpatrujemy w stosunku do struktury podstawowej, a nie tylko w stosunku do struktur pochodnych, chociaż stosujemy te pojęcia również i do tamtych struktur (...). Tak tedy, przez dezintegrację w podstawowym znaczeniu tego pojęcia rozumiemy to, co uwydatnia się we właściwej danej osobie strukturze samoposiadania i samo-panowania jako

²⁷⁷ K. Wojtyła pisze tak: „W tym ujęciu człowiek zintegrowany to po prostu człowiek normalny, zdeintegrowany – to nienormalny lub nie całkiem normalny. Zachodzi pytanie, co w tych naukach bywa uważane za normę, czyli miarę ludzkiej normalności. Wydaje się, że miara ta jest w znacznej mierze przyjmowana intuicyjnie: po prostu zdrowy rozum natychmiast nam wskazuje, który człowiek jest normalny, a który nie lub nie całkiem. Nauki zajmujące się osobowością człowieka – w oparciu o taką intuicję normy – zdołały bardzo gruntownie przebadać szczegółowe przejawy dezintegracji w wymiarze sobie właściwym. Wymiar ten określa się w pojęciu osobowości psychologicznej, w którą wchodzi bardzo głęboko osobowość moralna człowieka” (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 204).

brak czy też jako niedomaganie tej struktury²⁷⁸. Dezintegracja osoby może się dokonywać na dwóch płaszczyznach czy w dwóch wymiarach. Pierwszy z nich to wymiar wewnętrzny, podstawowy. Wiąże się on z pozbawieniem się przez samego człowieka wewnętrznej zdolności do samo-posiadania i samo-panowania. W przypadku dezintegracji podstawowej człowiek jako osoba wydaje się być pozbawiony tych zdolności z własnej winy, integrując w sobie i komunikując dalej antywartości. Drugi rodzaj dezintegracji ma charakter zewnętrzny, wynikający z negatywnego, komunikacyjnego oddziaływania zewnętrznego. Człowiek dezintegruje się w tym wypadku na skutek manipulacji zewnętrznej, w której media odgrywają coraz skuteczniejszą rolę. Ogólnie mówiąc, dezintegracja osoby w czynie komunikacyjnym jest po prostu zakłamaniem i destrukcją wartości, z którymi ten czyn jest związany²⁷⁹.

Dzięki samostanowieniu w prawdzie człowiek siebie posiada i sobie panuje. Dezintegracja oznacza jakąś – mniej lub bardziej dogłębną – niezdolność posiadania siebie i panowania sobie samemu poprzez samostanowienie. Co więcej, osoba zdezintegrowana jest niezdolna do podporządkowania siebie samej prawdzie oraz do komunikacji pozytywnych wartości. Wady i braki integracji wartości w osobie ludzkiej stają się w konsekwencji wadami i brakami w komunikacji tych wartości. Niezdolność właściwego samostanowienia osoby prowadzi także do osłabienia zdolności poznawania siebie, a także poznawania świata wartości, co w konsekwencji odbija się negatywnie na jakości ludzkiego działania. Dezintegracja wpływa także negatywnie na kryteria i sam proces wartościowania etycznego oraz możliwość dokonywania właściwych wyborów. „Pojęcie dezintegracji pozwala od swej strony lepiej zrozumieć podstawowe znaczenie integracji, ten aspekt dynamicznej rzeczywistości osoby, który pojęciem tym

²⁷⁸ Tamże, s. 205.

²⁷⁹ „Wypadki takiej głębokiej, gruntownej dezintegracji są dobrze znane w naukach szczegółowych, posiadają też swoje kwalifikacje psycho-medyczne. Do tych faktów też tutaj nawiązujemy, poniekąd w drodze przykładu, gdyż chodzi nam nie o bardzo zróżnicowany opis zjawiskowy, ale o ujęcie podstawowego znaczenia dezintegracji. Znaczenie to – jak już zostało powiedziane – związane jest z dynamiczną strukturą osoby” (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 205).

pragniemy oznaczyć (...). W czynie ludzkim biorą udział różnorodne dynamizmy, właściwe dla człowieka w warstwie somatycznej oraz w warstwie psychicznej jego naturalnej potencjalności. Każdy czyn jest jakimś ich «scalaniem»²⁸⁰. To scalanie, także scalanie wartości, dokonujące się dzięki zdolności człowieka do samostanowienia, pozwala mu kształtować i rozwijać nie tylko zintegrowany świat pozytywnych wartości, ale przede wszystkim integralność osoby²⁸¹. Podmiotem wszystkich procesów komunikacji jest zawsze człowiek. O tyle będą one skuteczne i etycznie dobre, o ile ich fundamentem będzie zintegrowana przez wartości osoba ludzka²⁸².

Podsumowanie

Człowiek jest źródłem komunikacji, to znaczy, że w samą naturę komunikacji wpisana jest ludzka racjonalność. Konieczna obecność człowieka w przestrzeni komunikacji sprawia, iż podstawowym wymiarem wszystkich procesów w niej zachodzących powinien być wymiar ludzki, wymiar człowieczeństwa. Stąd możemy już wyprowadzić prosty, ale jakże fundamentalny wniosek, iż wymiar ten domaga się wartościowania etycznego. Obecność człowieka w przestrzeni komunikacji z jednej strony implikuje potrzebę etyki, a z drugiej strony wskazuje na samego człowieka, na jego godność i wartość, jako na podstawową normę wartościowania etycznego. Pojęcie godności ludzkiej jest pojęciem stosownym

²⁸⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 205, 210.

²⁸¹ Wydaje się, iż K. Wojtyła, analizując znaczenie integralności, rozumie to pojęcie w znaczeniu arystotelesowsko-tomistycznym. W swoim wyjaśnieniu posługuje się jeszcze trzema innymi terminami, a mianowicie: „reaktywnością”, „wegetacją” i „reprodukcją”. Gdy zabraknie człowiekowi życiodajnej integralności, wówczas człowiek spycha siebie lub zostaje zepchnięty przez innych w sferę reaktywności. „W ustroju ludzkiego organizmu zdolność reagowania na bodźce związana jest bezpośrednio z systemem nerwowym, który «obsługuje» całe ciało i wyznacza poszczególne kierunki jego reaktywnego dynamizmu oraz tkwiącej u jego korzeni potencjalności somatycznej” (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 223–224).

²⁸² Por. J. Szlaga, *Godność i upadek człowieka a jego środowisko*, [w:] *Człowiek, wartości, sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 150.

w różnych obszarach. Mówi się o nim w perspektywie antropologicznej, psychologicznej, socjologicznej i moralnej. Łatwiej ją czasem doświadczać i „czuć” niż poznawać i opisywać. Zawiera ona bowiem w sobie takie treści, jak: cześć, szacunek, dobra sława, dobre imię, poważanie, prestiż, honor, wartość człowieka itp. Człowiek jako osoba posiada godność, która określa jego osobową wartość, nieporównywalną z niczym innym. Dla jakiegokolwiek etyki komunikacji fundamentalne znaczenie ma to, czy i w jakim stopniu bierze ona pod uwagę ów konstytutywny i niezbywalny fundament godności ludzkiej.

INTEGRACJA ETYCZNA W PROCESACH GLOBALNEJ KOMUNIKACJI

Wstęp

Jan Paweł II był człowiekiem, który na nowo otworzył Kościół na media i przyczynił się w ogromnej mierze na otwarcie mediów na Kościół we współczesnym świecie globalnej komunikacji. To wzajemne otwarcie dokonało się w oparciu o podstawowe zasady etyczne szacunku dla każdego człowieka i troski o dobro wspólne. Wielokrotnie ukazywał on szanse, jakie otwierają media dla rozwoju ludzkiej cywilizacji. Jego nauczanie pokazuje, że życie i działanie człowieka w epoce globalnej komunikacji musi uwzględnić fakt, że świat mediów jest również naszym światem, w którym trzeba podejmować nieustannie pozytywną pracę budowania i umacniania świata podstawowych wartości ludzkich.

Jan Paweł II nieustannie przypominał, że refleksja etyczna w kontekście globalizacji musi się opierać na dwóch nierozzerwalnie powiązanych zasadach. Po pierwsze, na niezbywalnej wartości człowieka, który jest źródłem wszelkich praw ludzkich i wszelkiego ładu społecznego. Po drugie, na wartości ludzkich kultur, których żadna zewnętrzna władza nie ma prawa lekceważyć ani tym bardziej niszczyć. Globalizacja nie może być nową postacią kolonializmu. Musi respektować wielość kultur, które w ramach powszechnej harmonii narodów są jakby różnymi kluczami interpretacyjnymi ludzkiego życia. Postulat, by w świecie globalnej komunikacji każdy człowiek był traktowany podmiotowo, jest podstawowym postulatem etyki mediów, która ma na celu chronić w mediach wartość i godność człowieka. Takie też było podstawowe przesłanie Jana Pawła II do świata współczesnych mediów.

Procesy globalizacji bywają często postrzegane jako zjawiska negatywne współczesnego świata. Niewątpliwie, dynamika rozwoju i oddziaływania mediów utrwała i poszerza te procesy. Należy je jednak postrzegać jako szansę dla rozwoju człowieka i postępu społecznego i dopiero z takiej perspektywy dostrzegać ich negatywny wymiar. Takie postrzeganie możliwe jest dzięki włączeniu w ocenę współczesnych zjawisk perspektywy etycznej. Podstawowym zadaniem etyki w kulturze technologicznej i cywilizacji informatycznej jest pokazanie i kształtowanie *ethosu* ludzkich działań komunikacyjno-medialnych. Etyka ukazuje medialny *ethos* jako właściwy przejaw ludzkiej racjonalności. Racjonalność człowieka jest fundamentem etyki mediów, zarówno jako punkt wyjścia, jak i jako podstawowe kryterium wartościowania. Trudno bowiem mówić o świadomości działania i odpowiedzialności etycznej, odrzucając platformę racjonalności. Jeśli wartościowanie etyczne ma być prawdziwe, autentyczne, słuszne i odpowiedzialne, to musi się oprzeć na pewnym i trwałym fundamencie prawdy o człowieku. Ta prawda dostarcza obiektywnych informacji o racjonalności człowieka, otwiera drogę poznania jego wnętrza, ale także stanowi podstawę jego czynów i działań²⁸³. Celem niniejszych analiz jest pokazanie integracyjnej roli etyki mediów w przestrzeni komunikowania społecznego wobec wyzwań procesów globalizacji. Etyczna integracja postrzegana jest jako próba „scalania” mediosfery traktowanej jako całokształt ludzkich działań w przestrzeni medialnej. Chcemy pokazać możliwość personalizacji procesów medialnej globalizacji poprzez integracyjną rolę etyki mediów.

Media spełniają we współczesnej kulturze różne funkcje, realizują różne cele, integrując przy tym lub dezintegrując relacje i więzi społeczne oraz wewnętrzny świat osoby. Człowiek również podejmuje działania medialne i spełnia siebie w bardzo różnych przestrzeniach medialnych, w których zachodzą często procesy dezintegracji, fragmentaryzacji, pluralizacji, indywidualizacji, destrukcyjnej globalizacji itp. Wszystkie te procesy aktywnie i dynamicznie kształtują środowisko życia i działania człowieka, wpływając pozytywnie i negatywnie na

²⁸³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 32.

sferę moralności, na ludzki *ethos*. Wydaje się, że podstawowym zadaniem etyki mediów jest wspieranie wszelkich procesów integrujących zarówno indywidualną, konkretną osobę ludzką, jak i wszelkie wspólnoty i społeczności. Będzie to możliwe jedynie wówczas, gdy będzie istnieć jakaś podstawowa, niepodważalna platforma integracji. Stawiam tezę, którą postaram się w trakcie poniższych analiz uzasadnić, że taką uniwersalną platformą integrującą może i powinna być osoba ludzka oraz jej wartość i godność. Osoba ludzka jest i może być płaszczyzną integracji na różnych poziomach: antropologicznym, społecznym, kulturowym, psychologicznym, technicznym. Poziom aksjologiczno-etyczny wydaje się być najważniejszym z perspektywy dobra człowieka i wspólnoty, stanowiący podstawę dla wszelkich działań z zakresu edukacji medialnej.

Globalizacja jako integracyjne „scalanie światów”

W filozofii istnieje idea myślenia systemowego, w którym różnorodność rzeczy „wtapia się” poprzez partycypację w całość kulturową, w jeden zwarty system świata. Myślenie w kategoriach pozytywnej integracji leży także u podstaw etyki mediów, która ze swej natury jest wiedzą i siłą integrującą osobę w działaniach medialnych. Mówiąc krótko, etyka winna integrować osobę, wartości i normy moralne, służąc pełnemu rozwojowi człowieka. Rozwój ten jest jednak niemożliwy bez komunikacyjnego otwarcia się osoby na cały otaczający go świat zewnętrzny. Komunikacja winna człowieka integrować z sobą samym i ze światem. Nie jest to łatwy proces, gdyż zróżnicowanie owego świata zewnętrznego jest tak duże, iż człowiek-jednostka, a nawet całe społeczności, mogą się w nim łatwo zagubić. Nie znaczy to jednak, że alternatywą dla komunikacyjnego otwarcia się jest zamknięcie się w sobie i izolacja, ale takie kształtowanie komunikacji i jej uwarunkowań, aby pełniła ona rolę integrującą człowieka. W to kształtowanie uwarunkowań osobowych komunikacji wpisuje się funkcjonowanie etyki. Winna się ona oprzeć na prawdziwym obrazie świata, w którym człowiek działa.

Warto podkreślić, iż istnieje szeroka, wzajemna zależność „obrazu świata”, jaki człowiek posiada, od etyki, którą akceptuje. I odwrotnie, normatywność etyczna i akceptowany przez danego człowieka świat wartości decyduje o określonym „widzeniu świata”. „Pytanie o zależność czy niezależność etyki od obrazu świata – pisze Henryk Elzenberg – jest pytaniem aktualnym. Gdy mówię «etyka», rozumiem tu wyraźnie treść etyki, nie na przykład wiarę w nią (siłę przekonań, siłę motywacyjną), albo autorytet etyki, albo moralność faktyczną, zależną od sankcji. Treść etyki to treść wyznawanych faktycznie ocen i norm moralnych. Gdy mówię «obraz świata», rozumiem to, jaki sobie świat przedstawiamy, nasze prawdziwe czy fałszywe mniemania o świecie. A więc na przykład – czy treść etyki staje się inna, gdy wierzy się w Boga osobowego lub nie wierzy; albo: gdy się jest panteistą, gdy się wierzy w ewolucję w duchu Spencera i Darwina; albo: w zdeterminowany z góry kierunek dziejów”²⁸⁴. Niewątpliwie obraz świata określa kształt etyki i fundamenty wartościowań etycznych i odwrotnie, ale ta wzajemna zależność o tyle będzie tworzyć integralną platformę działania i wartościowania, o ile będzie oparta na prawdzie o rzeczywistości.

Można powiedzieć, że każdy człowiek ma swój wewnętrzny i zewnętrzny świat²⁸⁵. Słowo „świat” ma jakiś dynamizm ogólności. Świat człowieka to świat natury i świat kultury. Jest to świat techniki i związany z nim najściślej świat mediów, świat wartości i powinności, świat komunikacji i relacji. Do tego dochodzi wewnętrzny świat każdego człowieka: świat przekonań, świat akceptowanych wartości, świat odpowiedzialności, ale także świat pragnień, dążeń i celów, świat pozytywny i świat negatywny, świat iluzji i złudzeń, świat zniewolony, świat zła itp. W takim świecie

²⁸⁴ H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 270.

²⁸⁵ Por. K.-O. Apel, *Etica della comunicazione*, Milano 2003, s. 24–71. „Każdy z dzisiejszych ludzi ma swój własny świat i tym światem żyje, tworzy go, poznaje, zmienia, posługuje się nim. Człowiek cieszący się dobrym zdrowiem nie ma potrzeby, by stawiać pytania o świat cierpienia. Poezja literatury postmodernistycznej jest pewnego rodzaju sposobem szukania ulgi, odciążenia i ucieczki przed manią wątpliwości. Ale tych chorych bywa bardzo dużo i możemy, w interesie zdrowia, zapytać: w jakim stanie znajduje się myśl ludzka badająca moralność i jakie są zasady zachowania dobra na tym świecie?” (tamże, s. 24).

człowiek dokonuje wyborów i działa, komunikuje się i uczestniczy w działaniach medialnych. Co więcej, każdy z tych „światów” wpływa na świat mediów i odwrotnie, media, będące przecież dziełem człowieka, przekazują taki świat, jaki człowiek odkrywa i komunikuje innym. Obecność i funkcjonowanie mediów potęguje i poszerza różnorodność obrazów świata, tworząc mozaikę nowych światów medialnych. Człowiek żyje więc na skrzyżowaniu wielu światów, co więcej, w polu wspólnym dla wielu światów. To właśnie sam człowiek wyznacza tę przestrzeń wspólną wielu światów, a w pewnym sensie sam nią jest. Media są terenem niezmiernie wysublimowanej walki o jakość owego ludzkiego świata. W rzeczywistości jest to jednak walka o ludzką podmiotowość albo, mówiąc nieco innym językiem, o dusze ludzkie i rząd nad nimi²⁸⁶. Jest to walka o człowieka i jego wewnętrzny świat. Rodzi się zatem fundamentalne pytanie: skoro każdy człowiek jest „swoistym światem” i skoro istnieje w kulturze różnorodność wielu „subiektywnych światów”, to czy jest w ogóle możliwe to, aby z tych elementów powstał jakiś jeden „sumaryczny świat”, a przynajmniej uniwersalny obraz tego świata? Odpowiedzi na to i tym podobne pytania bywają dziś różne i muszą być różne ze względu na ogólność pojęcia „świat” oraz różnorodność aspektów i wymiarów tego zagadnienia. Pytanie to ma charakter aporii, wokół której kształtują się różne próby wyjaśnień. Niektórzy postrzegają świat przez pryzmat procesów jednoczących, mówiąc o globalizacji czy uniwersalizacji świata. Inni ukazują rzeczywistość fragmentarycznie, głosząc pochwałę wszelkich procesów indywidualizacji, subiektywizacji, fragmentaryzacji, uznając tendencje do uniwersalizacji i obiektywizacji rzeczywistości za przejaw dominacji destrukcyjnej racjonalności. Niezależnie jednak od różnych perspektyw ocen zjawiska uniwersalizacji i obiektywizacji rzeczywistości, wydaje się, że samo zagadnienie dobra i zła w świecie wymusza niejako spojrzenie uniwersalne i próbę integrowania, „scalania” wielu światów na płaszczyźnie etycznej, na której urzeczywistnia się dobro. Etyka może i winna integrować to, co uniwersalne w moralności, z tym, co subiektywne i podmiotowe, integrować wielość światów na platformie osoby ludzkiej i prawdy o rzeczywistości, odkrywanej w sumieniu człowieka.

²⁸⁶ Por. M. Iłowiecki, *Walka o dusze*, „Ethos” 1993, nr 24, s. 103–123.

Świat przedstawiany w mediach jest bardzo bogaty, różnorodny i powiązany z wieloma innymi światami, ze światem realnym, ze światami mentalnymi twórców i odbiorców oraz światami kulturowymi, obejmującymi zobiektywizowane formy doświadczenia, wiedzy i przekonań²⁸⁷. Człowiek uczestniczący w komunikacji medialnej, a zwłaszcza odbiorca przekazów medialnych, ma do czynienia z różnorodnością światów, w której potrzebuje dobrej orientacji, żeby odróżnić realność od iluzji, prawdę od fałszu, obiektywność od subiektywności, rzeczywistość od jej obrazu, dobro od zła itp. Orientacja taka dotyczy człowieka i jego różnych sfer poznania, doświadczenia i wyboru. Człowiek jest więc podmiotem, swoistą platformą spotkania się różnych światów. Jedność i integralność osobowego podmiotu sprawia, iż różność światów odnajduje w człowieku platformę jednoczącą, integrującą. W tej różności światów człowiek odnajduje elementy wspólne, które jest w stanie zintegrować z własnym światem osoby. Integracja ta dokonuje się poprzez prawdę i ze względu na dobro osoby. Człowiek nie może integrować świadomie i racjonalnie światów sprzecznych. Konsekwencją takiego działania byłaby zawsze wewnętrzna dezintegracja człowieka.

Perspektywa prawdy i dobra przenosi nas na platformę etyczną, na której możliwe jest „scalanie” światów ze względu na dobro, z zachowaniem ich odrębności, różności, innej funkcjonalności. Trzeba zauważyć, iż integracja poprzez dobro na platformie wartości osoby nie jest redukcjonizmem ani też izolacjonizmem czy neutralizowaniem, ani też unifikacją czy utożsamianiem. Jedność, w której jeden z elementów jest redukowany do drugiego, jest destrukcyjna, fałszywa w swych obietnicach harmonii i niszczy w konsekwencji integralność swych składników. Integracja na gruncie osoby nigdy nie będzie destrukcyjna, o ile będzie w pełni osobowa i racjonalna, ponieważ będzie tworzeniem jedności z zachowaniem różnorodności, a nie redukcją różnorodności do jedności. Tylko na gruncie racjonalności osoby różne światy medialne mają szansę speł-

²⁸⁷ Por. J. Zajdel, *Aporie w aplikacjach koncepcji światów możliwych do teorii mediów*, [w:] *Prawda a metoda*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, część I: *Aporie myśli współczesnej*, Wrocław 2003, s. 49–56.

niać swoje pozytywne role jako nośniki całego bogactwa wartości i informacji. Regulatorem tego integrowania może być tylko płaszczyzna moralna, ponieważ kryterium dobra, opartego na prawdzie, jest ostatecznym wyznacznikiem wartości i przydatności integrowanych światów dla człowieka. Integracja ma na celu ubogacanie człowieka o ciągle nowe wartości i poznanie prawdy.

Etyka mediów, która służy ubogacaniu człowieka poprzez „scalanie światów”, przyczynia się także do integracji całej kultury medialnej, a nie do jej fragmentaryzacji, oraz do integracji wspólnot, a nie do ich dezintegracji. Integracja kultury medialnej ma na celu budowanie fundamentalnej jedności na płaszczyźnie dobra, przy zachowaniu odrębności, zróżnicowania i autonomii różnych światów, współtworzących przestrzeń kultury medialnej. Taka integracja służy wzajemnemu ubogacaniu się różnych obszarów przekazów medialnych, ubogacaniu się społeczności i poszczególnych jednostek oraz dynamicznej wymianie i komunikacji pozytywnych wartości. Ubogacanie oznacza tutaj urzeczywistnianie dobra, odkrywanie prawdy i piękna, zakorzenianie różnych wartości, komunikację wartości. Głównym problemem w integracji jest jakość i wartość przekazywanych przez media światów. Ich różnorodność wiąże się także z ich różną wartością etyczną ze względu na komunikowane wartości lub antywartości. Zadaniem etyki jest nie tylko inspirowanie, wspomaganie i modelowanie procesów integracji tych różnych światów medialnych w człowieku, ale przede wszystkim takie kształtowanie działań medialnych ludzi, by tworzona przez nich rzeczywistość przekazów medialnych była nośnikiem dobra.

W dyskusji z różnymi teoriami mediów personalistyczna koncepcja mediów podkreśla stanowczo rolę i znaczenie realnego świata w relacji do różnych medialnych światów jako obrazów, odbić, fantomów rzeczywistości oraz do światów możliwych i niemożliwych²⁸⁸. Światy możliwe są albo określonym zbiorem

²⁸⁸ Zob. U.M. Żegleń, *Modalność w logice i w filozofii*, Warszawa 1990, s. 129–135; por. J. Zajdel, *Aporie w aplikacjach koncepcji światów możliwych do teorii mediów*, art. cyt., s. 49–56. Żegleń wyróżnia trzy najbardziej reprezentatywne stanowiska w teoriach światów możliwych: językowe, rzeczowe i epistemiczne. Próba aplikacji teorii światów możliwych do teorii mediów wiąże się z tym, że rzeczywistość medialna ma specyficzny charakter, wykazując cechy przypisywane

modalnych wyrażen językowych (aspekt językowy), albo zawierają rzeczy, które mogą czy mogły się zdarzyć (aspekt rzeczowy), albo są zbiorem pewnych możliwych sytuacji poznawczych (aspekt epistemiczny)²⁸⁹. W światach zaś niemożliwych mieszczą się stany rzeczy i sytuacje poznawcze, które nigdy nie mogą się zdarzyć. Niektórzy z teoretyków mediów próbują wprowadzić pojęcie świata aktualnego, niezależnie od tego, czy to będzie świat realny, czy medialny, czy możliwy lub niemożliwy, ważne jest tylko, że jest aktualny, to znaczy, że stany rzeczy, jakie w nim zachodzą, są dane aktualnie, w określonym momencie. „Znaczy to, że filmowy świat przedstawiony w chwili projekcji jest światem aktualnym. Nie ma już sensu pytanie, czy dany stan rzeczy mógłby się zdarzyć w świecie realnym. Zdarza się przecież w świecie całkowicie równoprawnym w stosunku do realnego. Nie powstaje więc uniwersum światów możliwych, lecz aktualnych”²⁹⁰. Media aktualizują *de facto* wszystkie możliwe światy, posługując się fikcjami, iluzjami, symulacjami lub tworząc świat wirtualny. Redukcja świata tylko do aktualnego stanu rzeczy i tylko do aktualnej percepcji ciągle zmieniających się i aktualizujących medialnych obrazów, zaciera granice pomiędzy realnością a jej obrazem, utrudniając człowiekowi poznanie prawdy o rzeczywistości.

Wprowadzenie kryterium aktualności jako jedyne kryterium wartościowania prawdziwości i realności świata medialnego jest niewystarczające, gdyż alienuje człowieka od realnego świata i prawdy o obiektywnym porządku moralnym, sugerując i symulując jednocześnie prawdziwość kreowanych przez media wartości. Tymczasem różnica między realnym światem a światem medialnym jest tak istotna, że prawdziwa ich integracja jest możliwa tylko na fundamencie tożsamości i racjonalności osoby. Podważenie tożsamości i racjonalności osoby pozbawia człowieka *de facto* możliwości odkrycia prawdy o świecie oraz możliwości „scalania światów” dla własnego dobra oraz dobra społeczności.

światom możliwym (iluzje medialne, obrazy rzeczywistości realnej) oraz światom niemożliwym (świat wirtualny).

²⁸⁹ Por. J. Zajdel, *Aporie w aplikacjach koncepcji światów możliwych do teorii mediów*, art. cyt., s. 50–54.

²⁹⁰ Tamże, s. 52. Zob. N. Wolterstorff, *Art in Action*, Grand Rapids 1980.

Nowe technologie medialne w znaczący sposób przyczyniają się do destrukcji tożsamości podmiotu we współczesnej kulturze medialnej. Poprzez swój bogaty repertuar możliwości eksponują one „możliwość wytwarzania i rozpraszania tożsamości oraz dominującej formy jej dyscyplinowania, jaką jest moda, która funkcjonuje w społeczeństwach konsumpcyjnych zgodnie z «regułą»: «żadnych zasad, tylko wybory; każdy może być każdym», czyli może doświadczać (kupować) wiele «ja», może łatwo przejąć rolę i poglądy «ty», może maskować swoją tożsamość, może nie tylko budować «drugie ja», ale odgrywać w różnych czasach i miejscach różne role, np. społeczne i płciowe”²⁹¹.

Takie medialne rozbitcie tożsamości na wiele różnych podmiotów czy „sub-podmiotów”, odgrywających fikcyjne role, przenosi się często na świat realny, w którym człowiek traci także poczucie realnych powinności i odpowiedzialności moralnej. Człowiek traci bowiem świadomość granic pomiędzy światem realnym a światem medialnych obrazów. E. Morin wyjaśnia to przy pomocy zasady „projekcji-identyfikacji”. Zgodnie z tą koncepcją w czasie percepcji jakiegoś przekazu medialnego odbiorca rzutuje niejako siebie, inaczej mówiąc, projektuje siebie w prezentowanej rzeczywistości, a jednocześnie wchłania tę rzeczywistość w siebie²⁹². Mamy więc do czynienia z podwójną możliwością zniekształcenia własnej tożsamości: poprzez projekcję siebie w medialny świat i utożsamienie siebie z fikcyjnym podmiotem oraz, po drugie, przez integrację świata medialnego w sobie z dostosowaniem siebie do jego realności. Z tymi wszystkimi procesami projekcji siebie w światy medialne oraz integracji tych światów w sobie wiąże się niebezpieczeństwo zacierania granic pomiędzy prawdą a fałszem oraz dobrem a złem, a także sprowadzenie tych wartości do poziomu fikcji i iluzji²⁹³. Dlatego też etyka mediów winna oprzeć się na solidnych kryteriach racjonalności, pozwalających odróżniać świat aktualny medialnie od świata rzeczywistości

²⁹¹ T. Miczka, *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Katowice 2002, s. 150–151.

²⁹² Zob. E. Morin, *Kino i wyobraźnia*, Warszawa 1975, s. 139n.

²⁹³ Por. J. Zajdel, *Aporie w aplikacjach koncepcji światów możliwych do teorii mediów*, art. cyt., s. 52–53.

aktualnego, odkrywać granice pomiędzy tymi światami po to, by je rzeczywiście integrować w sobie w poczuciu etycznej odpowiedzialności za dobro i za zło.

Z personalistycznego punktu widzenia można mówić o „scalaniu” różnych światów, nawet o ich komplementarnym „zestawianiu”, ale wyłącznie na bazie osobowego podmiotu i wspólnoty osób. Na tym gruncie można nawet mówić o komplementarności różnych światów, gdyż człowiek jako osoba jest „otwarty” i powinien być otwarty na wszelkie dobro, a jako istota racjonalna jest w stanie to dobro rozpoznać i integrować w swój świat działania. „Otwartość” człowieka na różne światy wymaga odpowiedniego „wyposażenia” poznawczego, gwarantującego właściwą orientację w gąszczu różnych światów. Do najbardziej podstawowych elementów tego wyposażenia należą: otwartość na prawdę, akceptacja obiektywności i realizmu świata, prawe i prawdziwe sumienie, otwarte na obiektywny porządek moralny, racjonalność poznania, wolność wyboru i działania. Na płaszczyźnie moralnej integracji ważna jest także akceptacja prawdy o sumieniu, które nie jest autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe, ale które odkrywa i promulguje w sobie obiektywny porządek moralny, stanowiący kryterium słuszności wyborów i działań moralnych. Człowiek bowiem dzięki swemu sumieniu uczestniczy w wartościowaniu świata, na który się otwiera. Nie stwarza w nim, czy dzięki niemu, prawdy moralnej, ale ją w nim odczytuje i interioryzuje w sobie dzięki swojej racjonalności²⁹⁴. W ten sposób kształtuje się w człowieku świadomość moralnej odpowiedzialności za swoje czyny, również czyny związane z integracją różnych medialnych

²⁹⁴ K.-O. Apel wprowadza inny, racjonalno-pragmatyczny sposób uzasadnienia normatywności etycznej. Zob. szerzej: K.-O. Apel, *Semiotyka transcendentálna a prawda*, „Principia” 1991, nr 4, s. 17–22; K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentálno-pragmatyczna*, [w:] *Komunikacja, rozumienie, dialog*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1990, s. 83–94. Apel odrzuca możliwość racjonalnego ugruntowania intersubiektywnie obowiązującej etyki komunikacji w oparciu o argumenty i odniesienia ontyczne. Uważa on, iż „jeśli obowiązujące rozumowanie lub myślenie nie jest niczym innym niż pewnym zinternalizowanym sposobem komunikacji, i jako takie jest zależne od struktury komunikacji idealnej, wówczas adekwatna refleksja nad warunkami możliwości idealnej komunikacji może także odkryć i określić reguły lub normy etyczne” (K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentálno-pragmatyczna*, art. cyt., s. 84).

światów w sobie. Przy pomocy takich dyspozycji i uwarunkowań „otwarcia się” na rzeczywistość różnych światów medialnych człowiek będzie miał moralną pewność, iż próba „scalania” w sobie różnych elementów medialnych przekazów, zarówno tych o proveniencji subiektywnej, jak i tych, które niosą prawdę o obiektywnym świecie, będzie służyć dobru i będzie urzeczywistniać dobro. Z innej perspektywy patrząc, takie dyspozycje ludzkiego ducha sprawią, iż człowiek nie będzie się także izolował od świata mediów, nie będzie ich postrzegał jako źródło potencjalnego zła, ale będzie się aktywnie i racjonalnie integrował w ten świat medialnych różnorodności, komunikując w nim pozytywne wartości, realizując dobro i nadając przestrzeni mediów ludzkie oblicze.

Integracja jako alternatywa dla globalizacji

W dobie globalizacji społeczeństwa informacyjnego dokonują się wielorakie przemiany moralne. Część z nich ma charakter pozytywny, część negatywny. Współczesne media nie tylko odzwierciedlają te procesy globalizacyjne, ale znacząco się do nich przyczyniają. Etyka mediów staje zatem wobec nowych wyzwań medialnej globalizacji. Wiążą się one szczególnie z pewnymi negatywnymi tendencjami, do których można zaliczyć między innymi takie zjawiska, jak: indywidualizacja i subiektywizacja moralności, złączona z negacją normatywności obiektywnej; promocja nieograniczonej wolności i autonomii jednostki; relatywizacja, pragmatyzacja i pluralizacja wartości; sekularyzacja moralności²⁹⁵. Takie przemiany wartości prowadzą w konsekwencji do relatywizmu moralnego. Globalizacja w sferze ekonomiczno-gospodarczej wzmacnia także tendencje konsumistyczne oraz zorientowanie człowieka na cele materialne i doraźne korzyści. Procesy globalizacyjne mogą doprowadzić do redukcjonistycznych ujęć człowieka, stwarzając realne zagrożenie dla prawdziwego dobra człowieka. Taki redukcjonizm domaga się etycznego *antidotum*, ponieważ człowiek posia-

²⁹⁵ Por. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001, s. 27.

da swoją godność i to ona właśnie stawia go „ponad” wszystkie inne struktury społeczno-ekonomiczne.

Procesy globalizacyjne warunkują nie tylko zmiany w przestrzeni moralności, ale również generują i wzmacniają związane z tymi zmianami koncepcje etyki. Do podstawowych, globalizacyjnych produktów refleksji etycznej można zaliczyć relatywizację wartości etycznych. Podkreślanie wartości racjonalizacji i efektywności produkcji dokonuje się często kosztem marginalizowania i relatywizowania wartości moralnych względem pragmatycznych celów i korzyści. „W warunkach modernizacji społecznej jakby nieuchronnie dochodzi do destrukcji wartości i norm moralnych, upowszechnia się relatywizm moralny. (...) Ważność norm jest relatywizowana z perspektywy czasowej i osobistej, a ich autorytet jest odnoszony do własnego osądu i indywidualnych potrzeb”²⁹⁶. Innym produktem globalizacyjnej refleksji etycznej jest komercjalizacja wartości, którą wzmacnia tendencja utylitaryzmu etycznego. W warunkach wzrastającej pluralizacji i indywidualizacji życia kształtują się postawy konsumpcjonizmu i utylitaryzmu. Autonomia utylitarna, kształtująca tożsamość osobową w dobie globalizacji, opiera się na absolutyzowaniu indywidualnej wolności i logice rynku według schematu: produkcja-konsumpcja²⁹⁷. Podstawowym kryterium oceny wartości człowieka staje się kryterium utylitarne, oparte na ocenie jego wydajności i użyteczności. „Poprzez decyzje dotyczące produkcji i konsumpcji ujawnia się określona kultura jako ogólna koncepcja życia (...). Określając nowe potrzeby i nowe sposoby ich zaspokajania, koniecznie należy się kierować integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkuje wewnętrznym i duchowym”²⁹⁸.

Etyka mediów dostrzega te zagrożenia, prowadzące do instrumentalnego i przedmiotowego traktowania człowieka i stara się im przeciwstawić, odkrywając w procesach globalizacji pozytywne płaszczyzny integracji etycznej. Procesy

²⁹⁶ Tamże, s. 178–179.

²⁹⁷ J. Życiński, *Humanizm chrześcijański w obliczu współczesnego kryzysu kultury*, [w:] *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 231–244.

²⁹⁸ CA, nr 36.

globalizacyjne oparte na integralnej wizji człowieka powinny afirmować podmiotowość każdej jednostki ludzkiej. Każda osoba ludzka jest wartością absolutną, jest bytem jedynym i niepowtarzalnym. Być osobą oznacza więc istnieć od siebie, w sobie i dla siebie. Oznacza to także, że osoba jest bytem autonomicznym i wolnym w decydowaniu o sobie, że jest zdolna zwrócić się ku sobie samej, a więc być świadomą siebie i swoich czynów. Tak rozumiana podmiotowość osoby prowadzi do przekonania, że osoba jest celem dla siebie samej i nie może być użyta jako środek²⁹⁹. Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich rozwiązań społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego. Nie można jednak przeakcentować wartości podmiotowości człowieka, ponieważ podmiotowość osoby ludzkiej, zdolnej do samopoznania i samookreślenia siebie nie może być jednak rozumiana w duchu indywidualizmu. Osoba ludzka jako istota duchowa, a więc rozumna i wolna, i zarazem zdolna do dialogu, nie jest zamknięta sama w sobie, lecz jest zdolna do autotranscendencji i komunikacji, a więc do integracji wspólnotowej i społecznej na gruncie poszanowania godności wszystkich ludzi.

Do istoty komunikacji należy otwartość na innych i wzajemna wymiana wartości. Prostą konsekwencją wszelkich procesów komunikacyjnych jest coraz większa sieć relacji, wspólnotowych więzi i społecznych odniesień. To łączenie się poprzez komunikację nie jest niczym innym, jak szeroko rozumianą integracją. Integracja „mojego ja” z „innymi ja” nie jest i nie może być globalizacją, uniwersalizacją w sensie tendencji unifikujących i relatywizujących tożsamości. Integracja osobowa i międzyosobowa, z punktu widzenia etycznego, może odbywać się jedynie na sposób uczestnictwa i współuczestnictwa, odpowiedzialności i współodpowiedzialności, pracy i współpracy itp. Warto zauważyć mianowicie fakt, że najczęściej mówi się o globalizacji w sensie politycznym, gospodarczym, społecznym, kulturowym, medialnym³⁰⁰, natomiast mniej o globalizacji w sen-

²⁹⁹ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997, s. 179.

³⁰⁰ Zob. szerzej: I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji*, Tarnów 2003, s. 196n; M. Bogunia-Borowska, M. Śleboda, *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, Kraków 2003, s. 88n, 118n; R. Borkowski, *Globalizacja, cywilizacja, ponowoczesność*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna*

się moralnym, co najwyżej porusza się aspekt moralny wcześniej wymienionych tendencji globalizacyjnych³⁰¹. W analizach etycznych podstaw globalizacji pojawiają się wzmianki o „jakiejś racjonalności”, o „potrzebie wspólnego bezpieczeństwa” czy o bliżej nieokreślonych „regułach koordynacji”, preferujących zmienne reguły etyk sytuacyjnych³⁰². Preferuje się oczywiście takie wartości, jak pokój, ład społeczny, solidarność międzyludzka, ale przeważnie w oderwaniu od obiektywnej hierarchii wartości i obiektywnego porządku moralnego. Niewątpliwie wartości te stanowią część ładu moralno-społecznego współczesnego świata i przyczyniają się do tworzenia dobra wspólnego. Dotyczy to pracy, wysiłków i współpracy wielu ludzi globu nad restrukturyzacją życia społecznego tak, by usuwać rażące dysproporcje społeczne w społeczności ogólnoswiatowej. Wystarczy przypomnieć krzywdzące współlistnienie dobrobytu, wystawnego stylu życia i wielkich możliwości rozwoju z obszarami nędzy, chorób, analfabetyzmu, zacołania, głodu i bezrobocia. I dobrze się dzieje, że na skutek globalizacji ekonomicznej w wielu regionach świata sytuacja dobrobytu materialnego ludzi zmienia się na lepsze. Niemniej jednak ciągle aktualnym pozostaje ważny problem destrukcji tych wartości, które są niezbędne dla pełnego rozwoju człowieka jako człowieka. W globalnym świecie nie wystarczy już uwzględnić tylko

wioska – szanse i zagrożenia, red. R. Borkowski, Warszawa 2003, s. 7–28; A. Regiewicz, *Globalne doświadczenie tożsamości*, [w:] tamże, s. 190–197; Ch. Lasch, *Bunt elit*, Kraków 1997, s. 33n.

³⁰¹ Pragmatyczny punkt widzenia reprezentuje zdecydowana większość autorów piszących na temat globalizacji. Mówią oni wprawdzie sporo o wartościach, ale problem jest w tym, że świat tych wartości bywa najczęściej zawężany do kręgu wartości tzw. ładu społecznego. E. Kośmicki pisze: „Potrzeba oparcia się na wartościach w przypadku procesów grup społecznych zaistniała już w kontekście procesu integracji europejskiej. Bez wartości trudno jest uzyskać ład społeczny (...). Należą tutaj liberalne wartości demokracji: prawa człowieka, podział władzy, państwo prawne, poszanowanie prawa, uczestnictwo w życiu publicznym, wolność i pokój przy równoczesnym odrzuceniu nietolerancji, wrogości wobec obcych, nacjonalizmu i innych form ekstremizmu” (T. Kośmicki, *Ekonomiczny wymiar globalizacji*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 2000, nr 2, s. 32).

³⁰² Por. K.-O. Apel, *Etica della comunicazione*, dz. cyt., s. 24n; K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentualno-pragmatyczna*, [w:] *Komunikacja, rozumienie, dialog*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1990, s. 85n; H. Juros, *Możliwość pluralizmu etycznego*, „Communio” 1983, nr 2, s. 90–102; S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno-moralne*, Poznań 1986, s. 31n.

te wartości, które służą ogólnemu ładowi społecznemu, szacunkowi dla różnic kulturowych, zapewnieniu bezpieczeństwa i efektywności działań we wszystkich obszarach życia, zaspokojeniu podstawowych potrzeb konsumpcyjnych i pragnień ludzi przy zachowaniu istniejących zasobów ekologicznych. Kiedy mówi się czasem odkrywczą o wynikającym z tych preferencji etycznych nowym „światowym *ethosie*” globalizacji, można odnieść wrażenie, że do tej pory ludzkość nie знаła uniwersaliów etycznych obowiązujących wszystkich ludzi. A przecież tak nie jest, gdyż preferowane globalne zasady ładu społecznego są tylko częścią uniwersalnego rozumienia wartości człowieka. Nowy *ethos* globalizacji traktuje jednak ten fundament osobowy bardzo selektywnie, wydobywając z niego i podkreślając tylko niektóre wymiary człowieczeństwa. Tymczasem etycznie integralne kształtowanie procesów globalizacji możliwe jest jedynie przy uwzględnieniu całości prawdy o człowieku i wynikających z niej zasad o charakterze uniwersalnym. Wydaje się zatem pilną potrzebą czasów globalizacji uwzględnienie całości osobowych fundamentów etyki, bo tylko wtedy będzie ona zdolna oprzeć się wszelkim destrukcyjnym dla człowieka zagrożeniom, wynikającym z procesów globalizacyjnych. Na takiej integralnej prawdzie o człowieku osadza się etyka personalistyczna, która ma szansę stać się uniwersalną etyką mediów w dobie globalizacji. Sama etyka nie potrzebuje globalizacji, ponieważ jest ze swej natury uniwersalna, ta sama dla wszystkich ludzi, w całym bogactwie ich kulturowego zakorzenienia. Zasady te nie są owocem nowego „globalnego *ethosu*”, ale odwrotnie, stanowią i powinny stanowić jego właściwy, uniwersalny fundament.

Integracja katalaktyczna jako szansa globalizacji

Skoro media generują i wzmacniają wiele procesów globalizacyjnych o negatywnym charakterze, to personalistyczna etyka mediów ma szansę nadać tym procesom pozytywny wymiar integracji. Podstawą tej integracji jest wartość i god-

ność człowieka. Oznacza to, że przemiany globalne, generowane przez działania człowieka, w każdym wymiarze powinny szanować i afirmować konkretnego człowieka i jemu właśnie służyć. W ten sposób rozwój społeczny nie będzie się ograniczał jedynie do kręgu przemian makrospołecznych, ale będzie uwzględniał niezbywalne prawa człowieka i jego moralne powinności. Z perspektywy personalistycznej globalizacja jest postrzegana nie tylko przez pryzmat integracyjnych procesów społeczno-ekonomicznych, ale przede wszystkim w świetle integracji ludzi i ich światów wartości na fundamencie ontycznej wartości człowieka. Nie można jednak tej integracji postrzegać jako zjawiska kompresji przestrzennej świata czy „globalnej wioski” oraz związanego z nimi poczucia narastającej współzależności wszystkich mieszkańców globu. Jeżeli globalizacja ma mieć wymiary prawdziwie personalistyczne, wtedy musi mieć także charakter uniwersalnej „cywilizacji prawdy, dobra i piękna” oraz tych wartości, jakie z nich wynikają³⁰³.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na katalaktyczny charakter procesów globalizacyjnych, który współtworzą również podmiotowe działania medialne ludzi. „Katalaksja” to pojęcie i określenie, które zostało na nowo odkryte przez Hayeka i Misesa i zastosowane do opisu procesów ekonomicznych wolnego rynku³⁰⁴. Poję-

³⁰³ Por. Jan Paweł II, *Etyka globalizacji musi być etyką solidarności*, „Ethos” 2002, nr 59–60, s. 15–19; por. P. Malizia, *Forme del comunicare. Teoria e sociologia dell'azione comunicativa*, Roma 2002, s. 163n; T. Czarnik, *Status wartości w czasach przemian współczesnych*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 58–60; zob. *O solidarność rodziny narodów świata*, „Ethos” 2002, nr 59–60.

³⁰⁴ Zob. F.A. Hayek, *The Collected Works of Friedrich August Hayek*, London–New York od 1989; L. von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, Irvington 1996; zob. *The Friedrich Hayek Scholars' Page*, <http://www.hayekcenter.org/friedrichhayek/hayek.html>, dostęp: 21.10.2009; L. von Mises, *Human Action*, <http://www.mises.org/humanaction.asp>, dostęp: 21.10.2010. F.A. Hayek – zwolennik neoliberalnej ekonomii, filozof polityki i prawa – opisuje naturę ładu rynkowego przy pomocy pojęcia „katalaksja”, pochodzącego od greckiego czasownika *katallattein* (lub *katallassein*), który oznaczał zarówno „wymieniać”, jak i – co ważne – „przyjmować do wspólnoty” i „przemieniać wroga w przyjaciela”. Wprawdzie Grecy nie mieli odpowiadającego temu czasownikowi rzeczownika, ale gdyby go posiadali, to miałby on zapewne formę *katallaxia*, którym to słowem Hayek określa „ład wytworzony przez grę sił rynkowych dzięki ludzkiej aktywności, która stosuje się do reguł prawa własności, szkód i kontraktu” (por. F.A. Hayek, *Ład rynkowy, czyli katalaksja*, [w:] *Filozofia wolnego rynku*, [Znak – idee 6] Kraków 1994, s. 49).

cie „katalaksji” bardzo ściśle wiąże się z procesami komunikacji, ukazując osobowy aspekt działań komunikacyjnych i medialnych. Najogólniej mówiąc, określa ono to wszystko, co zachodzi między dwiema jednostkami, które wchodzi z sobą w relację za pośrednictwem jakiegokolwiek aktu wymiany (pierwotnie było ono odniesione tylko do aktów wymiany o charakterze ekonomicznym), obejmując również komunikację wartości niematerialnych. Katalaksja pokazuje, że działania komunikacyjne tego rodzaju są czymś więcej niż samą tylko wymianą dóbr materialnych: są komunikowaniem wartości duchowych, odkrywaniem drugiego człowieka i jednocześnie odkrywaniem samego siebie. Wymiana, której uczestnicy muszą brać pod uwagę drugą stronę, zmienia ich zachowania i poglądy oraz godzi różne punkty widzenia i interesy, które wydają się być czasem sprzeczne. „Przemieniać nieprzyjaciela w przyjaciela” – taki jest pierwotny i głęboki sens *katallaktein*³⁰⁵. Kalaktyczny charakter komunikacji sprawia, że prywatne interesy, będące punktem wyjścia komunikacji, harmonizują ze sobą i tworzą w rezultacie dobra wspólne. Za tym procesem społecznym, który wydaje się być w pewnym sensie niezamierzonym skutkiem wolnego działania ludzi, stoi jednak konkretne, katalaktyczne działanie człowieka. Ujawnia się ono w ramach struktur społecznych, opartych na szacunku dla człowieka i jego wolności. Pojęcie „katalaksji” pokazuje ludzkie oblicze ekonomii i zachodzących w jej obszarze procesów. Pojęcie to możemy także z powodzeniem zastosować do opisu procesów komunikacji medialnej w obszarze społeczeństwa informacyjnego. Można powiedzieć, że etyka mediów ma na celu ujawnić i ugruntować katalaktyczny charakter komunikacji i mediów. Katalaktyczny wymiar ludzkich działań pozwala zrozumieć, dlaczego wymiana komunikacyjna prowadzi do harmonii. Wymieniać bowiem katalaktycznie to znaczy przede wszystkim otwierać się na innych, przekazywać im określone dobro, komunikować przy tym świat swoich wartości, czyli, krótko mówiąc, starać się służyć innym, co jest dla człowieka warunkiem koniecznym, aby doświadczyć otwarcia się innych i odbierać komunikowane przez nich dobro. Katalaksja pokazuje, że uwzględnienie i odwołanie się do komunikowanych przy tej okazji wartości duchowych, potęguje i wzmacnia użyteczność i sku-

³⁰⁵ Por. F.A. Hayek, *Ład rynkowy, czyli katalaksja*, art. cyt., s. 49.

teczność wymiany dóbr materialnych. Komunikacja katalaktyczna, uwzględniająca obecność i wartość dóbr duchowych w procesach wymiany dóbr ekonomicznych, tworzy nową płaszczyznę integracji ludzi. Dlatego *homo oeconomicus* i *homo faber* jest jednocześnie *homo communicans*, który służy innym przekazywanym dobrem. Te różne wymiary człowieczeństwa nie są ze sobą sprzeczne, o ile są podporządkowane podstawowemu, osobowo-duchowemu wymiarowi człowieka. Na bazie takiej wewnętrznej harmonii człowieka wszelka jego działalność ukierunkowana na produkcję dóbr będzie działaniem, mającym na celu zaspokajanie potrzeb innych ludzi jako istot duchowo-materialnych. W takim ujęciu widać, iż celem życia gospodarczego nie jest tylko mnożenie produkowanych dóbr, wzrost zysków czy władza. Jest nim przede wszystkim służba osobie, innym ludziom i całej społeczności. Człowiek, który służy, staje się z konieczności człowiekiem podejmującym inicjatywę, odnajduje nowe szlachetne motywacje działania, otwiera się na innych oraz potrafi nadać produkcji i konsumpcji ludzki, osobowy wymiar. „Człowiek nie produkuje i nie podejmuje inicjatywy sam dla siebie, lecz dla innych; bez klientów nie ma zysku; bez wymiany usług nie ma wartości”³⁰⁶. Tak rozumiana wymiana dóbr jest sposobem urzeczywistniania się człowieka w jego racjonalnej twórczości i wolności. „Poprzez swoją pracę człowiek angażuje się nie tylko dla samego siebie, ale także dla drugich i z drugimi: każdy współdziałając uczestniczy w pracy i dobru drugiego. Człowiek pracuje dla zaspokojenia potrzeb swojej rodziny i wspólnoty, do której należy. (...) Uczestniczy ponadto w pracy innych, w pracy dostawców i konsumpcji klientów włączonych w łańcuch solidarności, który stopniowo rośnie”³⁰⁷.

Takie ujęcie komunikacji jako wymiany dóbr posiada szczególne znaczenie w kontekście procesów globalizacyjnych, mających przecież przede wszystkim charakter integracji ekonomicznej. W takiej perspektywie odsłania się także pozytywny wymiar tych procesów. Globalizacja i integracja ekonomiczna niosą bowiem szansę, poprzez uwzględnienie wymiaru katalaktycznej, integracji ludzi na poziomie ich wzajemnej służby i wspólnego pomnażania dobra wspólnego.

³⁰⁶ J. Garelo, *Wolność i uczestnictwo w ujęciu Karola Wojtyły*, „Ethos” 2002, nr 59–60, s. 367.

³⁰⁷ CA, nr 43.

Etyka mediów ma pomóc znaleźć rację, aby utwierdzić się w przekonaniu, że poprzez integrację w świat mediów można znaleźć drogę osobistego rozwoju, a jednocześnie żyć w harmonii z innymi i służyć im poprzez otwartość działań medialnych, komunikujących prawdziwe wartości i niosących dobro.

Z personalistycznego punktu widzenia dla etycznej integracji w świecie „globalnej wioski” fundamentalne znaczenie ma także teoria uczestnictwa i wspólnoty. Nie wystarczy bowiem tylko to, że ludzie są i działają „razem”. Ważniejsza jest jakość komunikowanych przez nich wartości oraz jakość tworzonej przez nich wspólnoty. Dlatego też w rozważaniu globalności i integracji nie można przeceniać faktu, że człowiek bytuje i działa „razem” z innymi w skali globalnej. To, że działa i bytuje „razem”, nie mówi jeszcze wiele o rzeczywistej jakości tej społeczności. Mówi tylko o wielości bytów, podmiotów działających³⁰⁸. „Wspólnotą nie jest sam «materialny» fakt bytowania i działania wspólnie wielu ludzi, czy też człowieka wspólnie z innymi. Przez wspólnotę tę rozumiemy nie samą wielość podmiotów, ale zawsze specyficzną jedność tej wielości. Jedność ta jest przypadłościowa w stosunku do każdego i wszystkich. Powstaje jako relacja czy też suma relacji istniejących pomiędzy nimi (...). Przez samą relację czy też sam zespół relacji, poprzez które określona wielość ludzi – podmiotów osobowych – stanowi jedność społeczną, która to jedność kwalifikuje wszystkich i każdego w tej wielości, kwalifikuje od strony świadomości i przeżycia wszystkich jej członków i zarazem poniekąd każdego z nich”³⁰⁹. Wszelka integracja między ludźmi, jeżeli ma być integracją rzeczywistą, musi zasadać się na poszanowaniu wartości i godności osoby. Społeczność godząca się na negację wartości człowieka w jakikolwiek sposób lub naruszenie godności osobowej kogokolwiek spośród siebie – godzi w samą siebie i ulega moralnej degradacji. Integracyjna funkcja etyki personalistycznej polega więc na tym, by przy całej różnorodności form kultury, wielości procesów zachodzących we współczesnym

³⁰⁸ Procesy globalizacji oparte na wartościach ładu społecznego i „działania razem” mogą czasem jednak prowadzić do realnej depersonalizacji wielu społeczności ludzkich. Por. D. Cohen, *Kłopoty dobrobytu*, Kraków 1998, s. 9–10.

³⁰⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, nr 24, z. 2, s. 22.

społeczeństwie informacyjnym, dostrzegając ich negatywne, ale i także pozytywne wymiary, wskazywać na istnienie uniwersalnych wartości, stanowiących podstawę wszelkiego rozwoju i postępu. Te uniwersalne wartości, na których etyka personalistyczna jako uniwersalna etyka globalnych mediów się opiera, wypływają z prawdy o człowieku, jego integralnej duchowo-materialnej naturze, jego ontycznej wartości i niezbywalnej godności.

Reasumując, trzeba powiedzieć, że „globalizacja nie jest *a priori* dobra lub zła. Będzie taka, jaką uczynią ją ludzie. Żaden system nie jest celem samym w sobie, należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu”³¹⁰. Zasady te stanowią równocześnie podstawę personalistycznej etyki mediów w dobie globalizacji. Potrzeba takiej etyki, potrzeba jej zastosowania w przestrzeni współczesnych mediów i wzmacnianych przez nie procesów globalizacyjnych, wydaje się być pilnym wyzwaniem naszych czasów, zwłaszcza w kontekście coraz bardziej postępujących procesów globalizacyjnych z ich często negatywnymi skutkami dla człowieka i ludzkiej wspólnoty. Refleksja etyczna w tym kontekście musi się opierać na dwóch nierozzerwalnie powiązanych zasadach, mianowicie na niezbywalnej wartości człowieka, która jest źródłem wszelkich praw ludzkich i wszelkiego ładu społecznego oraz na wartości ludzkich kultur, których żadna zewnętrzna władza nie ma prawa lekceważyć ani tym bardziej zniszczyć. Globalizacja winna się zatem opierać na ładzie moralnym, respektującym prawa człowieka i prawa narodów. Taki ład moralny gwarantuje etyka personalistyczna. System wartości niesiony przez procesy globalizacyjne nie może zatracać wizji człowieka, jego natury i godności, jego praw i powinności. Człowiek jako istota społeczna winien zespalać się z innymi na różnych płaszczyznach, realizując swoje społeczne powinności, ale nie może zatracać odpowiedzialności za rozwój własny, rodziny i wspólnoty, w której żyje i działa. Globalizacja nie może od-

³¹⁰ Jan Paweł II, *Wychowywać do solidarności. Przemówienie do uczestników VIII Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych 11.IV.2002*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 2002, nr 6, s. 29.

rzucac prawdy o czlowieku, prawdy o tym, ze stanowi on najwyzsza wartosc na ziemi, a jego dobro i rozwoj powinny stanowic cel wszystkich dzialan, poczynajac od ekonomicznych az do kulturowych. Alternatywa dla globalizacji, zwlaszcza w jej negatywnych skutkach, jest integracja, afirmujaca pierwszenstwo etyki w kazdej przestrzeni ludzkich struktur, relacji i dzialan. „Ludzie musza przezwyciezac egoizm i okazyc sobie solidarnosc. Oby dzisiejsza ludzkość, dazaca do wiekszej jedności, solidarnosci i pokoju, potrafila przekazac przyszlym pokoleniom dobra stworzenia i nadzieje na lepsze jutro”³¹¹. Nasze analizy etyczne wpisuja sie w probe, bez watpienia najwazniejsza probe etyczna we wspolczesnym swiecie, formulowania podstawowych zasad uniwersalnej etyki jako etycznej odpowiedzi na zagrozenia i niebezpieczenstwa procesow medialnej globalizacji. Etyka personalistyczna mediow jest oparta na takim fundamencie antropologicznym, ktory jest mozliwy do przyjecia i urzeczywistnienia w powszechnym wymiarze dla dobra kazdej osoby ludzkiej i calaj spolecznosci swiata.

Podsumowanie

Media powiekszaja dzis przestrzen i intensywnosc komunikacji, jej jakosc i szybkość, nie przekreslaja jednak jej istoty, czyli ludzkiej zdolnosci do porozumiewania sie „między umyslami i sercami”. Podstawa wszelkiej komunikacji i dzialan medialnych jest bowiem racjonalnosc ich zrodel, a ich prawdziwym sensem jest komunikacja dobra i pozytywnych wartosci. Odkrywanie tego wymiaru mediow i komunikacji jest podstawowym zadaniem etyki. Tym bardziej wiec potrzebna jest taka etyka mediow, oparta na racjonalnosci czlowieka i jego duchowej godnosci, ktora bedzie pomniejszala sfera zla i powiekszala sfera medialnego dobra. Sluzyc odpowiedzialnie osobie ludzkiej, budowac wspolnote oparta na sprawiedliwosci i miłości oraz mowic prawde o zyciu czlowieka i jego transcendentnym celu – jest i pozostanie centralnym zadaniem etyki mediow w czasie globalnej

³¹¹ Tamże, s. 32.

komunikacji. O potrzebie kształtowania takiej etyki nieustannie mówił Jan Paweł II. „Ludzkość wkraczająca w erę globalizacji nie może się już dłużej obejść bez wspólnego kodeksu etycznego. Zasad życia społecznego trzeba szukać we wnętrzu człowieka jako takiego, w uniwersalnej naturze ludzkości, jaka wyszła z rąk Stwórcy. Takie poszukiwanie jest konieczne, jeśli globalizacja nie ma się stać jeszcze jedną formą absolutnej relatywizacji wartości, uniformizacji stylów życia i kultur. Przy całej różnorodności form kultury istnieją uniwersalne wartości ludzkie, które należy wyrażać i stawiać na pierwszym planie jako wiodącą siłę wszelkiego rozwoju i postępu”³¹². Budowanie, rozwijanie i stosowanie takiej etyki, na miarę wyzwań i potrzeb cywilizacji medialnej, jest zadaniem na dziś i na przyszłość dla nas wszystkich.

³¹² Tamże, s. 33.

TROSKA O ETYCZNOŚĆ REKLAMY

Wstęp

Jednym z ważniejszych elementów komunikacji marketingowej jest reklama. Posługująca się dziś wszystkimi możliwymi środkami przekazu jako nośnikami jawi się ona we współczesnym świecie „jako wszechobecna, przemożna siła, która wpływa na mentalność i zachowania ludzi” (ER, 1). Te słowa dokumentu Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu *Etyka w reklamie* wskazują na wagę problemu etycznej oceny reklamy, jak i na kierunki współczesnych analiz i badań związanych z etyką komunikacji społecznej, do której zaliczamy także komunikację marketingową. Wydaje się, że analiza problematyki deontologii reklamy jest dziś bardzo aktualna i potrzebna, gdyż zdecydowana większość bardzo wartościowych publikacji poświęconych reklamie jest związana raczej z ekonomią i marketingiem, z psychologią reklamy, pozostawiając na marginesie kwestię etyki w reklamie.

Reklama ma ogromny wpływ na życie każdego człowieka, a zainwestowane w reklamę „ogromne zasoby ludzkie i materialne”³¹³ sprawiają, że żyjemy w czasach, gdzie reklama jest siłą rządzącą sercami i umysłami ludzi³¹⁴. Wiąże się ona ściśle z życiem indywidualnego człowieka i społeczeństwa, z jego kulturą, mo-

³¹³ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Komunikowania, *Etyka w reklamie* [dalej: ER], Watykan 1997, nr 4.

³¹⁴ Por. W. Budzyński, *Reklama. Techniki skutecznej perswazji*, Warszawa 2001; B. Kwarciak, *Co trzeba wiedzieć o reklamie?*, Kraków 1999.

ralnością i religijnością³¹⁵. Trudno dziś nie zauważyć wszechobecności reklamy i jej ogromnego wpływu na każdego człowieka, który w różny sposób pozostaje w polu oddziaływania reklamowego. Spotykamy się z nią na każdym kroku, chcąc tego czy nie, nie mogąc uniknąć jej ogromnego wpływu. Nawet ci, którzy nie mają osobiście kontaktu z różnymi formami reklamy, podlegają dobrym i złym wpływom wszelkiego rodzaju treści i technik reklamowych³¹⁶. Warto zatem spojrzeć na wpływ reklamy na pojedynczego człowieka i całą społeczność. Wpływ ten analizowany jest z punktu widzenia prostego podziału metodologicznego, a mianowicie w aspekcie pozytywnym i negatywnym. Ta kolejność analiz nie jest przypadkowa. Trzeba bowiem docenić i dostrzec najpierw pozytywny i dodatni wpływ mediów i reklamy na życie indywidualnego człowieka i całych społeczeństw³¹⁷. W reklamie kryje się też znaczny potencjał dobra, który czasem znajduje urzeczywistnienie³¹⁸. Potępienie reklamy jako straty czasu, talentu i pieniędzy, jako działalności w istocie pasożytniczej nie jest do końca słuszną oceną³¹⁹. W takiej bowiem perspektywie „reklama nie ma żadnej samoistnej wartości, a co więcej jej wpływ jest absolutnie szkodliwy, prowadzi one bowiem do deprawacji jednostek i społeczeństwa”³²⁰. Wbrew pozorom i ocenom wielu krytyków reklama kryje w sobie ogromny potencjał dobra, które właściwie wykorzystane, może być realizowane we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia³²¹.

³¹⁵ Por. S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym Kościoła*, „Homo Dei” 1998, nr 2, s. 54; W. Bołoz, *Etyka w reklamie*, [w:] A. Strzałecki, *Percepcja reklamy. Zagadnienia psychologiczne*, Warszawa 1998.

³¹⁶ Por. ER, nr 4.

³¹⁷ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Komunikowania, *Instrukcja pastoralna „Communio et progressio”*, s. 28.

³¹⁸ ER, nr 4.

³¹⁹ Por. *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2001; Z. Sareło, *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2000; S. Juszczak, *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia*, Katowice 2000.

³²⁰ ER, nr 4.

³²¹ Por. S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu*, art. cyt., s. 54; zob. A. Stopka, *Zło konieczne?*, „W Drodze” 1997, nr 12, s. 56.

Pozytywne aspekty reklamy

Dokument *Etyka w reklamie* stwierdza, iż „reklama nie jest ze swej natury ani dobra, ani zła. Jest środkiem, narzędziem, którego można używać dobrze lub źle”³²². Dostrzega on, że oddziaływanie reklamy ma ambiwalentny charakter, a pozytywne i negatywne skutki reklamy dają się zauważyć w wielu dziedzinach życia³²³. Dokument nie neguje słuszności głosów krytyki negatywnego oddziaływania reklamy, pokazując w dalszej części analiz ich destrukcyjny i negatywny wpływ w wielu obszarach ludzkiego życia. Niemniej jednak rozpoczyna od pokazania obszarów potencjalnego dobra, które „czasem”³²⁴ – jak mówi – znajduje swe urzeczywistnienie w wielu obszarach życia, np. w obszarze gospodarki, polityki, kultury oraz życia religijnego i moralnego³²⁵.

Korzyści gospodarcze oddziaływania reklamowego

Każdy system gospodarczy przyjmuje jakieś normy, reguły, zasady postępowania. Etyka personalistyczna ciągle akcentuje potrzebę budowania mechanizmów ekonomii rynkowej na fundamencie zasad moralnych i dobra wspólnego, bo tylko w ten sposób mogą one w skuteczny sposób zaspokajać potrzeby człowieka i społeczeństwa³²⁶. System gospodarczy powinien respektować podstawowe zasady etyczne, a szczególnie zasadę dobra wspólnego, zakładając jako cel integralny rozwój osoby ludzkiej³²⁷. Tak funkcjonujące „machiny ekonomii rynkowej” jawią się we współczesnym świecie najbardziej skutecznymi narzędziami wykorzystania

³²² ER, nr 9.

³²³ Por. W. Bołoz, *Etyka w reklamie*, art. cyt., s. 11.

³²⁴ ER, nr 4.

³²⁵ Por. ER, nr 5–8.

³²⁶ Por. encykliki społeczne Jana Pawła II: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*, [w:] *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków, 1996, s. 144–216; 435–510, 619–704.

³²⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, [w:] tamże, 43.

zasobów i zaspokajania potrzeb społeczno-ekonomicznych³²⁸. W tak pojmowanym systemie gospodarczym pozytywną rolę pełni reklama stając się „pożytecznym narzędziem, pozwalającym utrzymać uczciwą i moralnie odpowiedzialną konkurencję, która przyczynia się do wzrostu gospodarczego, i służy autentycznemu postępowi ludzkości”³²⁹. „Reklama może odgrywać ważną rolę w procesie, który pozwala systemowi gospodarczemu, opartemu na normach moralnych i na zasadzie dobra wspólnego, przyczynić się do rozwoju człowieka”³³⁰.

Dokument pozytywnie ocenia konkurencję jako mechanizm rozwoju gospodarczego, zaznaczając wyraźnie jej etyczny wymiar. Musi ona być uczciwa i moralnie odpowiedzialna. W takiej konkurencji reklama może być jednym ze skutecznych czynników rozwoju gospodarczego.³³¹ Wydaje się, że reklama jako – jak ją nazywa dokument – pożyteczne narzędzie systemu gospodarczego powinna się również opierać na podobnych zasadach etycznych, co i mechanizm konkurencji, a zatem powinna również być uczciwą i moralnie odpowiedzialną.

Zaznaczyliśmy już, że reklama, będąc pożytecznym narzędziem podtrzymywania uczciwej i odpowiedzialnej konkurencji, przyczynia się do wzrostu gospodarczego³³². Wzrost gospodarczy natomiast może się przyczynić do podniesienia poziomu życia ludzi, poziomu bardziej ludzkiego i godziwego, poprzez tworzenie nowych miejsc pracy i wzrost dochodów wszystkich ludzi³³³. Trzeba zatem podkreślić pozytywny wpływ reklamy w całym procesie gospodarki rynkowej, która oparta na zasadach moralnych i respektująca dobro wspólne służy autentycznemu rozwojowi człowieka i ludzkości, prowadząc w konsekwencji do lepszego i godniejszego życia. Dokument wyjaśnia ten proces pozytywnego reklamowego oddziaływania na człowieka pozwalającego realizować wyżej

³²⁸ ER, nr 5.

³²⁹ Tamże.

³³⁰ Tamże.

³³¹ Por. W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, Warszawa 2001; A. Murdoch, *Język public relations. Jak promować firmę*, Warszawa 2000.

³³² Por. W. Bołoz, *Etyka w reklamie*, art. cyt., s. 11; zob. A. Stopka, *Zło konieczne*, art. cyt., s. 56.

³³³ Por. ER, nr 5.

wymienione cele w następujący sposób: „reklama osiąga te cele między innymi poprzez informowanie ludzi o dostępności nowych wyrobów i usług, słusznie uznawanych za atrakcyjne, oraz o ulepszeniach dokonanych w produktach już wcześniej obecnych na rynku, przez co pomaga konsumentom podejmować decyzje w sposób poinformowany i przemyślany”³³⁴. Ponadto „przyczynia się do wzrostu wydajności i spadku cen, pobudza postęp gospodarczy sprzyjając rozwojowi produkcji i handlu³³⁵, a co za tym idzie, lepszemu zaopatrzeniu ludzi. Rozwój infrastruktury przemysłowej i handlowej korzystnie wpływa na tworzenie się nowych miejsc pracy, do wzrostu dochodów i zapewnienia tym samym wszystkim bardziej godziwego i ludzkiego poziomu życia³³⁶.

Warto podkreślić jeszcze jeden pozytywny aspekt reklamy. Nie dotyczy on wprost samego procesu skutecznego oddziaływania reklamowego, ale wiąże się z konsekwencjami kosztów poniesionych na reklamę. Pochodzące z reklamy środki finansowe umożliwiają bowiem rozpowszechnianie wartościowych „publikacji i programów radiowo-telewizyjnych, (...) które są źródłem informacji, rozrywki i inspiracji dla narodów całego świata”³³⁷. Dokument podkreśla zatem możliwość finansowania różnych programów społecznych, realizowania misji społecznej mediów publicznych ze środków reklamowych.

Reasumując, można powiedzieć, iż korzyści gospodarcze, płynące z reklamy, mają wielorakie odniesienia. Wiążą się one ostatecznie z autentycznym postępem ludzkości, służąc integralnemu rozwojowi osobowemu i całościowemu człowieka. Pobudzając uczciwą i moralnie odpowiedzialną konkurencję, służą tworzeniu nowych miejsc pracy oraz osiągnięciu wyższych dochodów, gwarantując przy tym bardziej ludzki i godziwy dla wszystkich poziom życia.

³³⁴ ER, nr 5.

³³⁵ Tamże.

³³⁶ Por. tamże.

³³⁷ Por. tamże.

Korzystny wpływ reklamy na politykę

Reklama posiada swój pozytywny wymiar również w sektorze polityki. Dotyczy to przede wszystkim reklamy politycznej w demokratycznych systemach sprawowania władzy. W polityce reklama staje się narzędziem funkcjonowania demokracji, gdy przekazuje obywatelom informacje o programach poszczególnych partii i polityków oraz przyczynia się do walki z tendencjami monopolizowania władzy. „Reklama polityczna może wносить pozytywny wkład w funkcjonowanie demokracji, podobnie jak w systemie rynkowym inspirowanym normami moralnymi przyczynia się do dobrobytu moralnego”³³⁸ – mówi dokument *Etyka w reklamie*. W dziedzinie polityki reklama zajmuje znaczące miejsce, gdyż przyczynia się do funkcjonowania systemu demokratycznego³³⁹. Zastosowanie jej w życiu politycznym umożliwia obywatelom świadomy udział w wyborach i decyzjach politycznych. Informacja o partiach, o politykach i głoszonych przez nich poglądach pozwala ukazać społeczeństwu nowych kandydatów, którzy dotychczas nie byli znani szerszemu gronu odbiorców, a prezentują wartości osobowe i moralne, godne zainteresowania przez szersze gremium wyborcze. Reklama pozwala również przeciwstawiać się różnym grupom nacisku oraz tendencjom do monopolizowania władzy³⁴⁰ przez – jak czytamy w dokumencie – „oligarchie i grupy interesów”³⁴¹.

Reklama polityczna pełni zatem rolę ograniczającą tendencje monopolistyczne władzy, przyczyniając się do ugruntowania demokratycznego systemu sprawowania władzy, gdzie obywatele mają możliwość wyboru i kontroli sprawujących władzę. Reklama pełni tutaj przede wszystkim rolę informatora medialnego dostarczając opinii publicznej informacji o politykach i ich programach³⁴².

³³⁸ ER, nr 6.

³³⁹ Por. P. Hahne, *Siła manipulacji*, Warszawa 1997.

³⁴⁰ Por. W. Bołoz, *Etyka w reklamie*, art. cyt., s. 12.

³⁴¹ ER, nr 6.

³⁴² Por. tamże.

Reklama w przestrzeni kultury

Kultura jest specyficznym sposobem istnienia i życia człowieka. Tworzy ona zespół powiązań pomiędzy osobami żyjącymi wewnątrz każdej wspólnoty, określając międzyludzki i społeczny charakter bytu człowieka. Podmiotem i twórcą kultury jest zawsze człowiek, który znajduje w niej swój wyraz i równowagę³⁴³. W tak rozumianej przestrzeni kultury znajduje się również reklama. Epoka cywilizacji medialnej, w której żyjemy, pokazuje nam nadto wyraźnie, jaki wpływ ma reklama na życie społeczeństw i przestrzeganych przez nie wzorców kulturowych³⁴⁴. Reklama nie pełni zasadniczo kulturotwórczej roli. Wpływ reklamy na kulturę ma raczej charakter pośredni poprzez jej obecność w mediach, które w zdecydowany sposób powinny pełnić rolę kulturotwórczą³⁴⁵.

Reklama może zatem spełniać pożyteczną i skuteczną rolę w realizacji pozytywnych kulturotwórczych zadań środków społecznego przekazu³⁴⁶. Z jednej strony powinna wykorzystywać uprzywilejowane miejsca w środkach społecznego przekazu, z drugiej zaś strony stając się dla nich źródłem dochodów i finansowego wsparcia może uczestniczyć w kreowaniu przez nie pozytywnych wzorców kulturowych³⁴⁷. Co więcej, ze względu na wpływ, jaki reklama wywiera na środki przekazu, które są od niej uzależnione jako od źródła dochodów, reklamodawcy mogą też wpływać pozytywnie na same treści przekazywane przez media³⁴⁸. Użyte z reklam środki finansowe umożliwiają realizację wielu programów kultu-

³⁴³ Por. Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą a kulturą*. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1984, nr 2.

³⁴⁴ Por. M.A. Kowalski, *Reklama dźwignią fałszu*, Warszawa 2000, s. 32.

³⁴⁵ Por. *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000; M. Kunzlik, A. Zipfel, *Wprowadzenie do nauki o dziennikarstwie i komunikowaniu*, Warszawa 2000; T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe*, Warszawa–Kraków 1999; *Radio i telewizja. Informacja, kultura, polityka*, red. W. Dudek, Katowice 2000; P. Sorlin, *Mass media. Kluczowe pojęcia*, Wrocław 2001.

³⁴⁶ Por. D. de Kerckhove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, Warszawa 1996; A. Gwóźdź, *Kultura, komunikacja, film*, Kraków 1992.

³⁴⁷ S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym Kościoła*, art. cyt., s. 55.

³⁴⁸ Por. ER, nr 7.

ralnych³⁴⁹. Reklamodawcy mogą to czynić wspomagając produkcję programów o wysokiej jakości intelektualnej, estetycznej i moralnej, które uwzględniają zainteresowania publiczności³⁵⁰. Dokument *Etyka w reklamie* zwraca naszą uwagę szczególnie na powstawanie programów, które ze względu na koszty produkcji nie mogłyby być zrealizowane, szczególnie w zakresie grup mniejszościowych, które często, słabo reprezentowane w życiu państwa, są spychane na peryferie życia społecznego³⁵¹. Reklama poprzez twórczy i inspirujący wkład „może się ponadto przyczyniać do postępu społeczeństwa, jeśli oddziałuje budująco i inspirująco na odbiorców, aby skłonić ich do postępowania w sposób, który przyniesie pożytek im samym i innym”³⁵².

Reklama może w sposób pozytywny oddziaływać na odbiorców środków społecznego przekazu – jak mówi dokument – w sposób inspirujący i budujący, motywując ich do szlachetnego i pożytecznego działania. W tak formułowanej tezie etyka personalistyczna ukazuje reklamę jako zachętę i pozytywny bodziec do zachowań humanitarnych, do szukania dobra jednostki i ogółu, jak i również w sposób prosty i łatwo dostępny upowszechnia zdrowy styl życia, przyzwyczajają do określonej estetyki, wpływając w ten sposób na ogólny poziom życia³⁵³. Do korzyści dla kultury, płynących z reklamy obecnej w mediach, można również zaliczyć aktywny udział dzieł reklamowych w tworzeniu kultury masowej i rozrywki. „Reklama może uprzyjemnić życie chociażby przez typowe dla niej poczucie humoru, dobry smak i styl rozrywkowy”³⁵⁴. W charakterze i naturze reklamy widzi dokument możliwość jej wpływu na tworzenie popularnej sztuki i rozrywki. Ukazuje on reklamę jako małą formę kultury popularnej, która

³⁴⁹ Por. R. Bartoszcze, L. Słupek, *Telewizja – dobro kultury czy element rynku*, Rzeszów 2001; Z. Bajka, *Reklama w mediach*, [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000, s. 374–388.

³⁵⁰ Por. tamże.

³⁵¹ S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym Kościoła*, art. cyt., s. 55.

³⁵² ER, nr 7.

³⁵³ Por. W. Bołoz, *Etyka w reklamie*, art. cyt., s. 13.

³⁵⁴ ER, nr 7.

ubarwia i uprzyjemnia szarą codzienność. Akceptującą tezę, że „niektóre reklamy są arcydziełami sztuki popularnej, pełnymi oryginalnych pomysłów i niepowtarzalnego uroku” – dokument podkreśla pozytywny udział reklamy w tworzeniu kultury masowej.

Korzystny wpływ reklamy na życie moralne i religijne

Do wielu obszarów, które dotyka oddziaływanie reklamy, trzeba zaliczyć także obszar życia religijnego, dobroczynnego i moralnego, zarówno jednostek, jak i instytucji. Propagując treści dotyczące zdrowia, wychowania³⁵⁵, zachęcając do życia ludzkiego w pełnym jego wymiarze, nie omija także wymiaru religijnego ludzkiego życia³⁵⁶. W instrukcji czytamy: „w wielu wypadkach także społeczne instytucje dobroczynne, w tym również wyznaniowe, posługują się reklamą, aby upowszechniać określone treści; mogą to być treści religijne bądź patriotyczne, wezwania do tolerancji, współczucia, altruizmu, miłosierdzia wobec potrzebujących; treści dotyczące zdrowia i wychowania, treści konstruktywne i pozytywne, które wychowają i na wiele sposobów skłaniają ludzi ku dobru”³⁵⁷. Reklama jako jedna z form komunikacji i przekazu³⁵⁸ posiada korzystny wpływ na wiele obszarów ludzkiego życia i działania, spośród których zaprezentowany został obszar gospodarki, polityki, kultury, a także życia religijnego i moralnego.

³⁵⁵ Por. W. Zdaniewicz, *Religia a mass media*, Ząbki 1997; A. Lepa, *Media a postawy*, Łódź 2001; A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000.

³⁵⁶ S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu*, art. cyt., s. 55.

³⁵⁷ ER, nr 8.

³⁵⁸ „Z całą pewnością działalność reklamowa jest formą międzyludzkiej komunikacji. Mieści się ona w schemacie nadawca – komunikat – odbiorca. Może być użytecznym narzędziem podtrzymującym ideę uczciwie i moralnie odpowiedzialnej konkurencji, wspomagając w ten sposób wzrost gospodarczy poprzez rozwój produkcji i handlu, jak i służąc autentycznemu rozwojowi poszczególnych ludzi” (A. Stopka, *Zło konieczne*, art. cyt., s. 56.)

Negatywne aspekty oddziaływania reklamowego

Dotychczasowa analiza pozwoliła nam dostrzec pozytywne aspekty reklamy, szczególnie na płaszczyźnie skuteczności ich oddziaływania na człowieka i społeczność. Trzeba jednak zauważyć, że reklama posiada również negatywny wpływ na życie pojedynczego człowieka, jak i całych społeczeństw. Wprawdzie dokument *Etyka w reklamie* mówi, że „reklama nie jest ze swej natury ani dobra, ani zła. Jest środkiem, narzędziem, którego można używać dobrze lub źle”³⁵⁹. Reklama może przynosić i niejednokrotnie daje efekty pozytywne, ale może też wywierać i często wywiera negatywny, szkodliwy wpływ na osoby i społeczeństwa³⁶⁰. Dokument wskazuje najpierw na główne rodzaje niebezpieczeństw nadużywania potęgi reklamy. „Reklamodawcy, którzy reklamują wyroby szkodliwe lub całkowicie bezużyteczne, którzy zachwalają nieistniejące zalety sprzedawanych towarów, którzy wyzyskują najniższe skłonności człowieka, szkodzą społeczeństwu, a ostatecznie sami tracą wiarygodność i dobrą reputację. Ale przynosząc szkodę osobom i rodzinom także ci reklamodawcy, którzy tworzą fikcyjne potrzeby i natarczywie zachęcają do nabywania towarów zbędnych, odbierając w ten sposób nabywcom środki na zaspokojenie podstawowych potrzeb. Powinni też unikać bezwstydnego wykorzystywania w reklamach treści erotycznych i seksualnych w celach komercyjnych oraz technik odwołujących się do podświadomości, które są zamachem na wolność nabywców”³⁶¹.

Wymienione niebezpieczeństwa wpływu reklamy wynikają bezpośrednio z naruszenia przez twórców reklamy podstawowych zasad etycznych i troski o dobro wspólne. Pierwsze niebezpieczeństwo wynika z naruszenia zasady prawdomówności, drugie z przekreślenia zasady troski o dobro wspólne i umacniania tendencji konsumistycznych, trzecie zaś z odrzucenia wielu zasad moral-

³⁵⁹ ER, nr 9.

³⁶⁰ Por. tamże.

³⁶¹ Instrukcja pastoralna Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Communio et progressio*, nr 60.

nych stojących na straży podstawowych wartości i godności człowieka. Posługując się metodyką dokumentu i jego argumentacją, w dalszych analizach omówię szczegółowo negatywne aspekty oddziaływania reklamowego na gospodarkę, politykę, kulturę oraz moralność i religię.

Szkodliwy wpływ reklamy na gospodarkę

Manipulacja informacją reklamową

Naruszenie zasady prawdomówności i troski o dobro wspólne w szczególny sposób może odbić się negatywnie na życiu gospodarczym. Istotnym elementem, zawartym w reklamie, jest informacja, którą można zniekształcić, zmanipulować czy przekłamać. Negacja lub naruszenie prawdy w reklamie może dotyczyć nie tylko towarów i usług. Wykorzystując ekonomiczną presję, reklamodawcy mogą również wywierać różnoraki nacisk na media, jak mówi dokument: „nacisk na publikacje lub programy radiowo – telewizyjne, aby nie poruszały tematów, które mogłyby się okazać kłopotliwe lub niewygodne”³⁶². Reklama zawsze sprzeniewierza się swojej roli jako źródła informacji, jeśli pomija lub ukrywa istotne fakty. Naciski i szkodliwy wpływ reklamy poprzez manipulacje informacją może również zagrozić funkcji informacyjnej samych mediów. Najczęściej jednak reklama jest stosowana nie tylko jako narzędzie informowania, ale przede wszystkim jako narzędzie perswazji, aby nakłonić odbiorców do nabycia konkretnych produktów czy skorzystania z usług lub też poparcia wskazanych instytucji. Podstawowymi celami reklamy są: informacja, perswazja, marketing i *public relations*. Na wszystkich tych polach może dojść do nadużyć o charakterze etycznym³⁶³. Reklama jako narzędzie perswazji może wykorzystywać nieetyczne metody i prowadzić do niewłaściwych moralnie wyborów.

³⁶² EN, nr 9.

³⁶³ Por. ER, nr 10.

Reklama powinna rzeczowo informować o cechach danego towaru, ponieważ stanowi ona dla wielu zainteresowanych ważne źródło informacji. Pomijając lub zakrywając istotne fakty z życia gospodarczego, które są ważne dla konsumenta, szkodzi gospodarce, która z natury swej nastawiona jest na rozwój. Niebezpieczeństwo oddziaływania reklamy nabiera dodatkowego ciężaru, gdy w oparciu o metodę perswazji nakłania odbiorców do nabycia produktów, korzystania z usług, wyboru instytucji, które straciły wiarygodność na wolnym rynku³⁶⁴. Wśród negatywnych form reklamy jest również promowanie towarów niezależnie od ich faktycznej konieczności i użyteczności, ze względu na modę czy prestiż związany z określoną marką. Wspierając sprzedaż określonych towarów, twórcy reklamy mogą przyczynić się do dominacji na rynku jednych firm, a utrudniać rozwój innych, których produkty są tańsze i bardziej dopasowane do potrzeb konsumentów³⁶⁵. Dokument *Etyka w reklamie* wskazuje na niebezpieczeństwo związane z wykorzystaniem w perswazji reklamowej irracjonalnych elementów negujących lub przesuwających na plan dalszy podstawowe kryteria rozumnego wyboru, jakimi powinny być informacje o różnicach jakości i cen wyrobów. „Często między podobnymi wyrobami różnej marki – czytamy w dokumencie – istnieją tylko bardzo nieznaczne różnice i wówczas reklama może nakłaniać odbiorców do podjęcia decyzji na podstawie motywów irracjonalnych (wierność określonej marce, prestiż, moda, *sex appeal* itp.)”³⁶⁶.

Promowanie konsumistycznego stylu życia

Kolejnym zagrożeniem ze strony reklamy jest tworzenie i promowanie konsumpcyjnego stylu życia³⁶⁷. W naturze każdego człowieka bardzo mocno wpisane jest pragnienie lepszego życia, jednak „pragnienie, by żyć lepiej, nie jest

³⁶⁴ Por. S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym*, art. cyt., s. 56.

³⁶⁵ Por. W. Bołoz, *Etyka w reklamie*, art. cyt., s. 12.

³⁶⁶ ER, nr 10.

³⁶⁷ Zob. T. Lisowski, M. Łuczak, *Reklamowa nowomoda*, „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 36, s. 5.

niczym złym, ale błędny jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwięcej przyjemności³⁶⁸. W ekonomii wolnego rynku, w który nierozłącznie wpisana jest reklama, chodzi przede wszystkim o to, by nie tylko człowiekowi dostarczyć odpowiedniej ilości dóbr, ale także by zaspokoić jego zapotrzebowanie na jakość: jakość towarów produkowanych i konsumowanych; jakość usług, z których się korzysta; jakość życia wygodnego w ogóle³⁶⁹.

Dążenie do coraz lepszych i bardziej zadowalających warunków życia i coraz większej zamożności jest samo w sobie uzasadnione. Jest ono też wyrazem promocji ludzkiej. Trudno jednak nie podkreślić z naciskiem, że z tym wiąże się zjawisko konsumizmu, promowane często przez reklamę. Konsumistyczny styl życia charakteryzuje się między innymi tym, że dominantą życia ludzkiego staje się niepoohamowana chęć natychmiastowego zaspokojenia wszystkich pragnień człowieka; z wartości ekonomicznych czyni się probierz, normatyw, dla oceny wszystkich innych sfer życia ludzkiego i chce się w jakiś sposób skomercjalizować przeciwstawiając je wartościom duchowym; że preferuje się wszystkie te wartości, które są „szczęściodajne”, „przyjemnościowe”³⁷⁰. „Konsumizm jest pewną postawą, sposobem życia zmierzającym do wyciągnięcia z tegoż życia maksymalnych korzyści dla siebie, traktowaniem wszystkiego w kategoriach przyjemności, rozrywki. Nie dotyczy to bynajmniej jedynie dóbr materialnych – w równej mierze jest on obecny także w życiu społecznym czy kulturalnym, a nawet w życiu religijnym, choć wydaje się to paradoksem, gdyż te dwa pojęcia («konsumpcjonizm» i «życie duchowe») wewnątrznie się wykluczają. Ma on jednak miejsce, gdy człowiek pragnie tylko brać, korzystać z osiągnięć duchowych innych, zapominając, że sam ma też być twórcą takich dóbr. (...) Przejawem postawy konsumpcyjnej jest też samo obecnie panujące rozumienie osoby i praw jej przysługujących (o jej obowiązkach raczej się nie mówi). Prawa te

³⁶⁸ CA, nr 36.

³⁶⁹ Tamże.

³⁷⁰ Por. A. Drożdż, *Konsumizm*, Tarnów 1997.

pojmowanie są w sensie indywidualistycznym, mają na celu promocję osoby za wszelką cenę, często nawet kosztem dobra wspólnego³⁷¹.

Konsumizm czy konsumpcjonizm jest jednym z produktów cywilizacji materialistycznej, tworzonej w dużej mierze przy pomocy nowoczesnych technik reklamowych. Niebezpieczeństwo i zagrożenie konsumizmem, takim stylem życia wzrasta, jeśli promowany on jest przez odwoływanie się do sfery ludzkich instynktów. „Odwoływanie się bezpośrednio do instynktów [człowieka] i ignorowanie na różne sposoby wolnej i świadomej natury osobowej, może prowadzić do wytworzenia nawyków konsumpcyjnych i stylów życia obiektywnie niegodziwych lub szkodliwych dla fizycznego lub duchowego życia³⁷². „Taka praktyka, jeśli jest stosowana w społeczeństwie zamożnym, stanowi bardzo poważne nadużycie, obrazę ludzkiej godności i wspólnego dobra. Ale nadużycie jest jeszcze poważniejsze, kiedy konsumpcjonistyczne postawy i wartości są rozpowszechniane przez środki przekazu i reklamy w krajach rozwijających się, gdzie pogłębiają kryzys społeczno-gospodarczy i przynoszą szkodę ubogim³⁷³. Rozpowszechnianie przez reklamę konsumpcyjnego stylu życia przynosi szczególnie negatywne skutki w krajach rozwijających się. „Przemysłane wykorzystanie reklamy może pobudzać kraje rozwijające się do podniesienia swojego poziomu życia; natomiast szkodliwa byłaby dla nich reklama i propaganda komercyjna prowadzona bez żadnego rozeznania, kosztem tychże krajów, które z trudem próbują przejść od ubóstwa do pewnego minimum dobrobytu: ich mieszkańcy mogliby ulec błędnemu mniemaniu, że postęp polega wyłącznie na zaspokajaniu sztucznie stwarzanych potrzeb, i zaczęliby trwonić na nie większą część swoich zasobów ze szkodą dla rzeczywistych potrzeb i dla prawdziwego postępu³⁷⁴.

³⁷¹ W. Kawecki, *Jubileusz chrześcijaństwa czasem odnowienia wiary i świadectwa*, „Homo Dei” 1999, nr 4, s. 45.

³⁷² CA, nr 36.

³⁷³ ER, nr 10.

³⁷⁴ CP, nr 36.

Reklamowa promocja konsumpcjonistycznego stylu życia szkodzi szczególnie – w ocenie dokumentu – godności i dobrobytowi najuboższych i najsłabszych członków społeczeństwa³⁷⁵. Dokument potwierdza jeszcze bardziej tę negatywną ocenę etyczną oddziaływania reklamowego na ludzi biednych, przypominając, że „istnieją dobra, których ze względu na ich naturę nie można i nie należy sprzedawać i kupować”³⁷⁶ oraz nawołując do unikania „bałwochwalczej postawy wobec rynku, który przy współudziale reklamy lekceważy ten fakt o kluczowym znaczeniu”³⁷⁷.

Wprowadzanie reklamy z jej pełną gamą propozycji, może łatwo upowszechnić pragnienie tylko jednych wartości, materialnych. Nowe potrzeby i nowe sposoby ich zaspokajania koniecznie należy wiązać z integralną wizją człowieka, a więc z wymiarem nie tylko materialnym, lecz również wewnętrznym i duchowym³⁷⁸. W pogoni za dobrobytem należy pamiętać o ludziach najbiedniejszych i najsłabszych, gdyż to oni są najbardziej w tym wszystkim poszkodowani. Zadaniem reklamy winno być odpowiedzialne i roztropne rozbudzanie chęci rozwoju i posiadania³⁷⁹. Reklama powinna również uwzględnić także wymiar biedy krajów rozwijających się i będących w stanie gospodarczej transformacji, włączając się tym samym w proces wychowywania ludzi do właściwego korzystania z dóbr materialnych i usług.

Etyka personalistyczna podkreśla potrzebę wychowania społeczeństwa do właściwej konsumpcji i kultury bycia. Jest to zadanie wszystkich instytucji odpowiedzialnych za kształt wychowania człowieka, ale również jest to zadanie producentów i konsumentów, a więc dysponentów kapitału, inwestorów, przedstawicieli marketingu, handlowców, przedstawicieli środków masowego przekazu i reklamy, tych wszystkich, którzy mają wpływ na kształtowanie wolnego

³⁷⁵ Por. ER, nr 10.

³⁷⁶ Tamże, nr 40; por. ER, nr 10.

³⁷⁷ CA, nr 40.

³⁷⁸ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 9.

³⁷⁹ Por. S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym*, art. cyt., s. 57.

rynku³⁸⁰. Ojciec święty Jan Paweł II w swoim społecznym nauczaniu mocno akcentował, iż podstawą tego wychowania i właściwego używania narzędzi reklamowych promujących dobra materialne, siłą porządkującą ludzkie relacje do rzeczy powinna być miłość, bez której człowiek nie może żyć, kształtuje, niejako od wewnątrz, także wszystkie relacje człowieka do świata zewnętrznego.

Niebezpieczeństwa wpływu reklamy na politykę

Niepożądany wpływ reklamy wiąże się nie tylko z życiem gospodarczym, ale także politycznym³⁸¹. Reklama polityczna może wspomagać i pobudzać system demokratyczny, o czym pisaliśmy wcześniej, ale może również blokować i naruszać zasady demokracji³⁸². Dzieje się tak wówczas, „gdy wysokie koszty reklamy ograniczają współzawodnictwo polityczne do kandydatów lub ugrupowań zamężnych lub zmuszają ubiegających się o stanowiska publiczne do rezygnacji ze swoich zasad i autonomii przez uzależnienie się od finansowego wsparcia grup interesów”³⁸³. W procesie demokratyzacji życia reklama może przynosić poważne szkody. Wysokie koszty eliminują czy to niektórych kandydatów, czy partie polityczne lub zmuszają ich do porzucenia swych zasad w imię finansowego wsparcia przez grupy interesów³⁸⁴. Bardzo niebezpiecznym zjawiskiem jest uzależnienie polityki od grup biznesowych. Najczęściej bowiem finansowanie reklamy przez różne grupy interesów prowadzi do korupcji i całkowitego uzależnienia polityki od partykularnych interesów ludzi bogatych. Uzależnienie to jest zarówno w swoich przyczynach, jak i skutkach etycznie naganne i społecznie szkodliwe.

³⁸⁰ Por. CA, nr 36-40.

³⁸¹ Por. J. Sztumski, *Propaganda – jej problemy i metody*, Katowice 1990.

³⁸² Por. J. Condry, K. Popper, *Telewizja – zagrożenie dla demokracji*, Warszawa 1996; J. Semelin, *Wolność w eterze*, Lublin 1999.

³⁸³ ER, nr 11.

³⁸⁴ Por. S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym*, art. cyt., s. 58.

W strukturach demokracji przeszkodą staje się również taka reklama, która „zamiast być narzędziem rzetelnego przedstawienia poglądów i dotychczasowych dokonań kandydatów, próbuje przedstawiać w fałszywym świetle poglądy i dokonania przeciwników i bezpodstawnie podważa ich reputację. Dzieje się tak wówczas, gdy reklama odwołuje się do emocji i do niskich instynktów, do nieufności i wrogości wobec innych, do przesądów rasowych, etnicznych i tym podobnych zamiast do zmysłu sprawiedliwości i do dobra wspólnego³⁸⁵. Z perspektywy personalizmu można wymienić negatywne konsekwencje takiej reklamy politycznej, która w różnym stadium realizacji i oddziaływania narusza podstawowe zasady etyczne: zasadę prawdy i sprawiedliwości oraz zasadę dobra wspólnego i jako taka jest etycznie naganna. Konsekwencje takiej reklamy są skierowane nie tylko przeciw prawdziwej demokracji, ale przeciw godności człowieka i dobra społeczeństwa. Zwłaszcza w kampaniach politycznych usiłuje się przedstawiać w fałszywym świetle tak poglądy, jak i działalność przeciwników, podważając tym samym ich dobre imię³⁸⁶. Wprzęgnięta w ten proces reklama posługuje się fałszywymi przesłankami lub odwołuje się do stereotypów myślowych opartych na etnicznych, rasowych i religijnych uprzedzeniach, zapominając o godności człowieka i wspólnym dobru³⁸⁷.

Szkodliwy wpływ reklamy na kulturę

Zagrożenia wynikające z konsumpcjonizmu i propagowanie tego typu modelu i stylu życia w społeczeństwie wpływają ujemnie na tradycję i wartości kulturowe społeczeństw, którym narzuca się, poprzez ofertę reklamową, wzorce kulturowe i styl życia krajów bogatych. Dokument *Etyka w reklamie* zdecydowanie nawołuje do tego, aby „pamiętać też o szkodach kulturowych wyrządzonych tym krajom i ich mieszkańcom przez reklamę, której treść i metody odzwiercie-

³⁸⁵ ER, nr 11.

³⁸⁶ Por. S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym*, art. cyt., s. 58.

³⁸⁷ Por. W. Bołoz, *Etyka w reklamie*, art. cyt., s. 13.

dlają wartości dominujące w społeczeństwach rozwiniętych, a pozostają w konflikcie ze zdrowymi, tradycyjnymi wartościami kultur lokalnych”³⁸⁸. „Nadawcy i osoby decydujące o polityce przekazu medialnego winni służyć rzeczywistym potrzebom i interesom zarówno jednostek, jak i grup, na wszystkich szczeblach. Istnieje nagląca potrzeba budowania równości na szczeblu międzynarodowym, gdzie niesprawiedliwy podział dóbr materialnych między Północą i Południem pogarsza także zły podział zasobów komunikacyjnych i technologii informacyjnej, od czego zależy też w dużym stopniu wydajność i dobrobyt. Podobne problemy istnieją wewnątrz krajów bogatych, „gdzie nieustanne zmiany sposobów produkcji i użytkowania dóbr dewaluuje pewne zdobyte już umiejętności i przygotowanie zawodowe” i „ci, którzy nie potrafią dotrzymać kroku postępowi czasu, łatwo mogą znaleźć się na marginesie”³⁸⁹.

Etyka personalistyczna przypomina wszystkim uczestniczącym w tworzeniu i przekazie informacji reklamowych o ich powinności moralnej i odpowiedzialności za biednych tego świata w skali indywidualnej i skali globalnej. „Dzisiaj zwłaszcza wspólnota międzynarodowa i międzynarodowe grupy interesów w dziedzinie środków społecznego przekazu winny zająć wielkoduszne i globalne stanowisko wobec krajów i regionów, w których to, co czynią – lub nie czynią – środki społecznego przekazu, powoduje, iż są one po części odpowiedzialne za takie negatywne fakty, jak ubóstwo, analfabetyzm, represje polityczne i gwałcenie praw człowieka, konflikty międzyreligijne i społeczne, oraz likwidacja tubylczych kultur”³⁹⁰.

Kolejną negatywnie ocenianą pod względem etycznym konsekwencją nowoczesnej reklamy jest coraz bardziej posunięta komercjalizacja mediów³⁹¹. Chcąc bowiem uzyskać jak największe audytorium, a co za tym idzie zapew-

³⁸⁸ ER, nr 12.

³⁸⁹ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, Watykan 2000, nr 22.

³⁹⁰ Tamże, nr 22.

³⁹¹ Por. A. Lepa, *Świat propagandy*, Częstochowa 1994.

nić sobie opłacalne zlecenia reklamowe, „środki przekazu mogą ulec pokusie – a w rzeczywistości mniej lub bardziej ukrytym naciskom rezygnacji z wartości artystycznych i moralnych na rzecz powierzchowności, wulgarności i praktyk moralnie niegodziwych”³⁹². Postępując w ten sposób reklama przyczynia się do obniżania standardów życia społecznego, redukując potrzeby kulturalne człowieka do poziomu taniej, pospolitej rozrywki³⁹³. Ignoruje się przy tym potrzeby „wychowawcze i społeczne pewnych kategorii odbiorców – dzieci, starszych, ubogich, – które nie odpowiadają kryteriom demograficznym (wiek, wykształcenie, dochód, nawyki konsumpcyjne) tych grup odbiorców, do których pragną dotrzeć reklamodawcy”³⁹⁴. Konsekwencją takiego odrzucania pewnych grup odbiorców pozostających poza grupą docelową, określaną potrzebami i względami reklamy, jest obniżanie jakości przekazu medialnego i osłabienie czy wręcz zanik odpowiedzialności moralnej nadawców zniewolonych spiralą komercji³⁹⁵. Etyka personalistyczna ciągle ostrzega przed tego typu komercjalizacją wartości duchowych. „Mówi się często, że nakład, wskaźniki słuchalności, raporty kasowe wraz z badaniami rynku są często najlepszymi wyrazicielami opinii publicznej. W rzeczywistości są jedynymi wskaźnikami niezbędnymi, by prawa rynku mogły działać. Nie ulega wątpliwości, że w ten sposób można usłyszeć głos rynku, lecz decyzji, co do treści przekazu i polityki medialnej nie można pozostawić jedynie rynkowi i czynnikom ekonomicznym – zyskom”³⁹⁶. Nie można liczyć na to, gdy chodzi o zachowanie interesu publicznego, ani tym bardziej interesów mniejszości”³⁹⁷.

³⁹² ER, nr 12.

³⁹³ Por. W. Bołoz, *Etyka w reklamie*, dz. cyt., s. 13.

³⁹⁴ ER, nr 12.

³⁹⁵ Por. R. Bartoszcze, L. Słupek, *Telewizja – dobro kultury czy element rynku*, dz. cyt., s. 22–57; W.L. Rivers, C. Mathews, *Etyka środków przekazu*, Warszawa 1995.

³⁹⁶ Por. R. Funiok, U.F. Schmaelzle, Ch. H. Werth, *Medienethik – die Frage der Verantwortung*, Bonn 1999; A. Lepa, *Świat propagandy*, Częstochowa 1994; T. Zasępa, *Media. Człowiek i społeczeństwo. Doświadczenia europejsko-amerykańskie*, Częstochowa 2000.

³⁹⁷ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, nr 24.

Kolejną negatywną konsekwencją reklamy w obszarze kulturowym i moralnym jest naruszenie zasady poszanowania godności osoby ludzkiej. Reklamodawcy sortując potencjalnych odbiorców adresują swoje oferty do grup wystudiuowanych i szczegółowo przez siebie wyselekcjonowanych z naruszeniem czy całkowitym przekreśleniem godności człowieka, zarówno w treści reklamy, jak i w sposobie i kontekście przekazu. Szczególnie selektywnie i bardzo często negatywnie w reklamie traktuje się i wykorzystuje kobietę, ignorując jej naturalną godność, jej rolę żony i matki, wykorzystując ją instrumentalnie i przedmiotowo dla wyzwolenia i urzeczywistnienia chwilowych potrzeb³⁹⁸. W obronie godności kobiet wielokrotnie stawał papież Jan Paweł II, pisząc w jednym z orędzi na Dzień Środków Społecznego Przekazu, mówiąc o godności kobiety w społeczeństwie: „ileż razy kobiety są traktowane nie jako osoby o niezbywalnej godności, ale jako przedmioty, które mają zaspokoić cudzą żądzę przyjemności lub władzy? Ileż razy lekceważy się czy wręcz ośmiesza rolę kobiety jako żony i matki? Ileż razy rolę kobiety w miejscu pracy i w życiu zawodowym ukazuje się tak, jakby była ona karykaturą mężczyzny, pomijając specyficzne cechy kobiecej intuicji, jej zdolności współczucia i zrozumienia, jakże istotną dla cywilizacji miłości?”³⁹⁹.

Destrukcyjny wpływ reklamy na wartości moralne i religijne

Reklama to sztuka oparta na budowaniu skojarzeń. Istotne jest zatem, aby jej twórcy, a także ci, którzy decydują o jej rozpowszechnieniu w mediach, kierowali się jasnymi zasadami etycznymi. To ważne, ponieważ w dzisiejszym społeczeństwie reklama wywiera głęboki wpływ na to, w jaki sposób ludzie patrzą na życie, na świat i na siebie samych, zwłaszcza zaś kształtuje ich wartości oraz kryteria moralnych ocen i zachowań. Wykorzystywanie motywów religijnych w sposób prowokacyjny, częściowo ukryty lub niejednoznaczny, może wprowadzić wielki zamęt wśród odbiorców. Przede wszystkim może w nich zniszczyć

³⁹⁸ Por. S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym Kościoła*, art. cyt., s. 58.

³⁹⁹ Jan Paweł II, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1996*, nr 1, nr 6.

naturalny szacunek do *sacrum*, nie tylko do tego, co sam człowiek uznaje za święte, ale także do tego, co jest świętością dla innych.

Mimo wielkich możliwości pozytywnego oddziaływania przez reklamę na zachowania ludzkie, powoduje ona często poprzez swoje formy przekazu negatywne skutki w życiu religijnym i moralnym. Posługując się sposobami perswazy, często „bywa wulgarna i demoralizująca. Często odwołuje się świadomie do takich postaw, jak zawiść, dorobkiewiczostwo, chciwość. Dzisiaj niektórzy twórcy reklamy celowo też starają się szokować i podniecać, posługując się treściami niezdrowymi, perwersyjnymi i pornograficznymi”⁴⁰⁰. Dokument ocenia tego typu praktykę za demoralizującą i niszczącą godność człowieka, gdyż „upodobanie do przemocy i do pornografii to postawy bardzo pierwotne w doświadczeniu ludzkości, wyrażające najmroczniejsze wymiary ludzkiej natury zranionej przez grzech. Jednakże w ostatnim ćwierćwieczu rozpowszechniły się one na szerszą skalę i stwarzają poważne problemy społeczne. W okresie coraz większego zamieszania w sferze wartości moralnych środki przekazu udostępniają pornografię i obrazy przemocy szerokiej publiczności, w tym także młodzieży i dzieciom. Ta demoralizująca praktyka była kiedyś ograniczona do krajów bogatych, obecnie jednak za sprawą środków przekazu zaczyna podważać wartości moralne krajów rozwijających się”⁴⁰¹.

Innym zagadnieniem w przestrzeni moralnej oceny oddziaływania reklamowego jest problem wykorzystywania motywów religijnych dla celów czysto komercyjnych, gdy twórcy reklam „wykorzystują czasem motywy religijne lub posługują się obrazami i postaciami ze sfery religii, aby sprzedawać określone wyroby”⁴⁰². Reklama odwołując się do sfery religijnej, korzystając z obrazów, przedmiotów i postaci religijnych może – jak już pisałem wcześniej – przedstawiać obszar religijny w sposób „nacechowany należnym szacunkiem i niebu-

⁴⁰⁰ ER, nr 13.

⁴⁰¹ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Pornografia i przemoc w środkach społecznego przekazu: odpowiedź duszpasterska*, nr 6.

⁴⁰² ER, nr 13.

dający sprzeciwu” i urzeczywistniać tym samym szlachetne cele charytatywne i moralne. Praktyka ta jest jednak naganna i uwłaczająca, gdy traktuje się religię instrumentalnie lub w sposób lekceważący lub wręcz proponuje wzorce zupełnie sprzeczne z religijnymi⁴⁰³.

Reklama może również oddziaływać destrukcyjne na wartości moralne, zwłaszcza oddziałując na dzieci i młodzież. Ocena etyczna tego typu działań i praktyk jest jednoznaczna. Naruszenie zasad moralnych lub propagowanie postaw i wzorców zachowań sprzecznych z zasadami moralnymi jest naganne i niewłaściwe. Reklama popiera i promuje w ten sposób zawiść, dorobkiewiczostwo, chciwość, przemoc, pornografię⁴⁰⁴. Reklama może mieć bardzo negatywny i destrukcyjny wpływ na człowieka, jeśli w jej założonych celach, jej treści i w oczekiwanych skutkach zawiera się negacja wartości moralnych i religijnych. Taką praktykę można ocenić jako naganną i uwłaczającą człowiekowi i jego godności⁴⁰⁵.

Podsumowanie

Podsumowując powyższe analizy, należy powiedzieć, że nie może być reklamy dobrze zrobionej bez odniesienia zarówno jej treści, jak i sposobu przedstawienia do podstawowych zasad etycznych. Reklama bowiem zawsze winna się liczyć z zasadą godności człowieka, z zasadą odpowiedzialności, prawdomówności i dobra wspólnego⁴⁰⁶. Z punktu widzenia socjologii moralności reklama jest zaliczana do tak zwanej komunikacji perswazyjnej, to znaczy takiej, która orientuje człowieka, jego sądy, opinie, postawy i działania tak, jak tego pragnie nadawca⁴⁰⁷. Chociaż reklama nie utożsamia się z takimi środkami komunika-

⁴⁰³ Por. ER, nr 13; por. również: W. Bołoz, *Etyka w reklamie*, art. cyt., 13.

⁴⁰⁴ Por. S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym Kościoła*, art. cyt., s. 58.

⁴⁰⁵ Por. ER, nr 9-13.

⁴⁰⁶ Por. ER, nr 14-17.

⁴⁰⁷ Por. W. Budzyński, *Reklama. Techniki skutecznej perswazji*, Warszawa 2001.

cji masowej, jak prasa, radio, telewizja, sieć ogłoszeń, szyldów, to jednak z nich skutecznie korzysta. Jest wobec nich autonomiczna lub współtworzy ich treść i struktury organizacyjne. Z tego powodu stanowi ważny problem strukturalny, ekonomiczny, moralny, kulturowy i polityczny⁴⁰⁸.

W czasach współczesnych reklama stała się niemal „duszą” życia gospodarczego, oznaką żywotności rynku handlowego i wolnej konkurencji. Nie możemy też zapominać, że każda „banderola” reklamowa jest zarazem tworem artystycznym, jest gotowym wzorcem działania odwołującym się do indywidualnej recepcji (umysłu, wyobraźni, pamięci), sfery wolitywnej (ludzkich pasji, emocji, przyzwyczajzeń, rutyny, statusu społecznego), jak przede wszystkim do elementarnych potrzeb ludzkich lub nawet instynktów (seksualnych, potrzeby bezpieczeństwa itp.). Z tego powodu reklama ma do wyboru dwie drogi etyczne: „albo pomaga człowiekowi wzrastać w poznaniu i w praktyce prawdy i dobra, albo staje się siłą niszczącą, która sprzeciwia się pomyślności człowieka”⁴⁰⁹.

We współczesnej kulturze spotykamy dwa sposoby podejścia do reklamy. Pierwszy sposób podkreśla to, że współczesna reklama jest działaniem „odczłowieczającym”, ponieważ nie służy człowiekowi i jest tylko elementem struktury ekonomicznej, dając pierwszeństwo kapitałowi i wywołując sztuczny wzrost potrzeb ludzkich. Drugie podejście traktuje reklamę jako fakt i wydarzenie społeczne, z którym trzeba się liczyć, ponieważ stwarza „nowe potrzeby”, ale też daje możliwość integralnego rozwoju człowieka.

Celem moich analiz było pokazanie integralnej wizji reklamy, dalekiej od skrajnych ujęć. Podkreślenie wymiaru etycznego reklamy pokazało, że jest ona tylko narzędziem, nowoczesnym narzędziem, którego można używać dobrze lub źle. Reklama jako jeden ze środków społecznej komunikacji, sprzężona integralnie ze środkami masowego przekazu, jako coraz doskonalsze narzędzie

⁴⁰⁸ Zob. szerzej: Z. Sareło, *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2000, s. 144–169; S. Juszczyk, *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia*, Katowice 2000, s. 156–183.

⁴⁰⁹ ER, nr 14.

może stać się dobrem służącym integralnemu rozwojowi człowieka i ludzkiej wspólnoty, ale także może się stać narzędziem destrukcji i niszczenia godności ludzkiej i struktur społecznej sprawiedliwości. Narzędzie powinno zawsze służyć dobru człowieka i wspólnoty. Reklama jako narzędzie w rękach ludzi będzie służyć dobru człowieka i ludzkiej wspólnoty tylko wtedy, jeśli w całym procesie jej funkcjonowania, począwszy od jej wewnętrznej treści, motywacji, technik przekazu aż po jej faktycznie i skutecznie zrealizowane cele, zachowane zostaną zasady etyki i dobra wspólnego oraz społecznej sprawiedliwości. Nie powinni o tym zapominać zarówno specjaliści od reklamy, jak i jej odbiorcy. Problematyka etyki reklamy stanie się na pewno w przyszłości taką przestrzenią badawczą, w której pojawią się nowe, obszerniejsze opracowania i pogłębione analizy, ponieważ wymaga tego dynamiczny rozwój reklamy i technik jej oddziaływania na człowieka.

ZACHOWAĆ W MEDIACH OBLCICZE DOBREGO CZŁOWIEKA

Wstęp

Trzeba mieć w sobie wiele pokory, pisząc o dobru w kontekście medialnej refleksji nad dziedzictwem Jana Pawła II, tego wielkiego i dobrego człowieka. To poczucie w niczym nie narusza rzetelności i obiektywności spojrzenia na analizowane zjawiska oraz nie przeszkadza w naukowej refleksji nad medialną recepcją dobroci Jana Pawła II. Wręcz przeciwnie, pozwala nam spojrzeć z właściwej perspektywy na fenomen szeroko rozumianej medialności tego człowieka. Mówienie o dobru, nadziei, pamięci i przejściu Jana Pawła II stawia nas w samym centrum filozoficznej myśli. Dlatego też w moich analizach chciałbym sięgnąć do literackiego i filozoficznego dziedzictwa Jana Pawła, poszukując w nim różnych odsłon dobra i piękna w kontekście bycia człowiekiem. To krótkie spojrzenie pokaże nam, że nie jest łatwo sięgnąć do istoty dobra i piękna, do ontycznego wymiaru i uzasadnienia dobra, ale warto szukać, odkrywać i pokazywać, poetycko i filozoficznie, różne wymiary dobra i piękna w ludzkim życiu i ludzkiej śmierci. Dopełnieniem tych analiz będzie pokazanie Jana Pawła II jako dobrego człowieka, takiego, jakiego ukazywały zasadniczo media w czasie jego pontyfikatu, a co szczególnie się ujawniło w przekazach medialnych w dniach jego odchodzenia do domu Ojca.

Poetyckie poszukiwania dobra

Zainteresowania Karola Wojtyły kwestiami dobra, prawdy i piękna sięgają jego młodzińskich lat. W trudnych czasach dramatów historycznych, niesprawiedliwości, wojny, ludzkich krzywd szybko musiał dojrzewać. Jako młody człowiek napisał w profilu pt. *Myśli o dojrzewaniu* to, że „dobro można odkrywać w dojrzałości trudnych spotkań”⁴¹⁰. Analizując rozliczne wydarzenia historii, patrząc na liczne odsłony zła i ludzkiej bezsilności, młody Wojtyła szybko pyta o dobro i zło. W profilu poetyckim pt. *Robotnik z fabryki broni* młody poeta-filozof wprost stwierdza: „Świat, który tworzę nie jest dobry”. Dlatego nie dziwi nas wręcz dramatyczne pytanie robotnika z fabryki samochodów: „Mam duszę otwartą. Pragnę rozumieć. Z kim walczę, dla kogo żyję? Oto myśli mocniejsze niż słowa. Brak odpowiedzi. Takich pytań nie stawiaj zbyt głośno (...) Skąd wiesz, że na wadze świata przeważa człowiek?”⁴¹¹ Jest to równocześnie pytanie o Boga i o człowieka, a także o odpowiedzialność za dobro i zło świata.

Zdaniem Wojtyły dobro jest owocem „nieustannych nawróceń i nadziei, która sięga poza kres”. Jest to zgodne z jego zasadą, że „nie możemy się godzić na słabość”. Zakorzeniony w kształtach „dobrego Bytu” każdy człowiek szuka – jak to mówi Wojtyła – „własnych kształtów dobra” na wzór Człowieka, który zmierzył dobro wielkością „Misterium Paschalnego”. Dlatego w *Poezjach i dramatach* mamy tak wiele opisów i poetyckich przybliżeń różnych kształtów dobra, takich jak na przykład: „dobro Przyjaciół czystych jak woda”, „dobro niewiasty, która kołysząc w sobie dobro, podaje wodę u studni w Sychem”, jak „dobro Matki zdumionej nad Jednorodzonym”, jak dobro człowieka „dojrzewającego przez pracę, gdzie tworzywem jest kamieniołom”, jak dobro w *Profilach Cyrenejczyka*, jak dobro *Pasterzy u Źródła*, jak dobro w *Wędrowce do miejsc świętych*, jak „dobro Weroniki, jak dobro Stanisława”, jak dobro „Brata naszego Boga” czy dobro ludzi

⁴¹⁰ K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 91.

⁴¹¹ K. Wojtyła, *Robotnik z fabryki samochodów* [z poematu *Profile Cyrenejczyka*], [w:] tamże, s. 54.

Przed sklepem jubilera itp. Brat naszego Boga, mówiąc o różnych „kształtach” dobra, ostatecznie stwierdza, że wybierając dobro „wybiera większą wolność”⁴¹².

Filozoficzne poszukiwania dobra: dobro i wartości

W *Elementarzu etycznym* Karol Wojtyła zwięźle streszcza problemy związane z dobrem. Pisze: „Zagadnienie dobra obiektywnego jest tym ukrytym ośrodkiem, wokół którego kształtuje się cała etyka. Jest ona praktyczną nauką o działaniu człowieka, o jego postępowaniu, ale chodzi w niej właściwie o to, jak działaniu temu nadać wartość obiektywnego dobra. Człowiek bowiem przeżywa różne wartości, ale realizuje swymi czynami dobro”⁴¹³. Mówiąc nieco innymi słowy – człowiek dobry to człowiek wartościowy. Wartości zaś są bardzo różne. Wartością najwyższą jest osobowy Bóg. Wartością samą w sobie jest człowiek i jego człowieczeństwo. Są wartości intelektualne, moralne, duchowe, ekonomiczne, estetyczne itp. „Człowiek nie może urabiać sobie poglądu na swe czyny wedle tego, ile przyniosą mu one zadowolenia czy przyjemności, ale wedle tego, o ile służą temu celowi, jakim jest obiektywne dobro, na które jest ukierunkowany”⁴¹⁴. Wojtyła patrzy na dobro i wynikający z niego świat wartości w perspektywie celu życia człowieka. „Jest to dobro jego własnego bytu, obiektywne dobro, obiektywna doskonałość osoby. Jest to również dobro świata, do którego człowiek przynależy i względem którego angażuje się swoim działaniem”⁴¹⁵.

Wojtyła – zgodnie z etyką chrześcijańską – uczy, w jaki sposób człowiek powinien swemu postępowaniu nadawać wartość obiektywnego dobra. „Człowiek ma świadomość tego dobra. (...) Całe życie moralne człowieka upływa na przeżywaniu wartości, z nich czerpie ono swój – jeśli tak rzec można – koloryt.

⁴¹² Wszystkie cytaty i tytuły odnoszą się do dzieła K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, dz. cyt.

⁴¹³ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 72.

⁴¹⁴ Tamże.

⁴¹⁵ Tamże, s. 73.

Wartości te występują zawsze w pewnej hierarchii, jedne z nich są wyższe, drugie niższe. Wyższe człowiek bardziej ceni – wyraża się w tym przekonanie, że one bardziej go przybliżają ku obiektywnemu dobru, że więcej tego dobra mają w sobie. Człowiek zdaje sobie równocześnie sprawę z tego, że wartości, które więcej mu obiektywnie dają, więcej go też muszą subiektywnie kosztować⁴¹⁶. Dobro urzeczywistniane jest w świecie wartości. Wartości i wypływające z nich normy są zasadą i źródłem dobra jako podstawowej wartości etycznej.

Oblicza dobrego człowieka

Wojtyła powtarzał często – nawiązując do myśli starożytnych – że piękną istotą jest człowiek, jeśli naprawdę jest człowiekiem. Nie dziwi więc fakt, że w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II odsłania prawdę o człowieku w świetle Miłości⁴¹⁷. Można powiedzieć, że ta encyklika rozpoczyna papieskie odsłanianie oblicza dobrego człowieka w każdym człowieku. To była sztuka, zdolność i wielkie dzieło Jana Pawła II: wyzwalamie dobra z człowieka, odsłanianie również dobra każdego z nas. W świetle jego świadectwa ludzie mogli i mogą kształtować i odsłaniać dobro w różnych wymiarach życia.

1. Człowiek dobry – po pierwsze – to taki, który ma świadomość bycia człowiekiem. Nie jest ani zwierzęciem, ani aniołem – jest człowiekiem. Jest to człowiek nieustannie doskonalący siebie, człowiek, który ma w sobie ogromny potencjał dobra, które musi i powinien wyzwalać, by w pełni być człowiekiem⁴¹⁸. Bądź dobrym człowiekiem, czyli stań się tym, kim jesteś – można streścić tą pierwszą odsłonę dobroci człowieka. Być dobrym znaczy być w pełni człowiekiem, czyli osobą wolną i rozumną.

⁴¹⁶ Tamże.

⁴¹⁷ RH, nr 8.

⁴¹⁸ RH, nr 8.

2. Po drugie – człowiek dobry to taki, który jest człowiekiem prawego sumienia. Dlatego Jan Paweł II tak mocno wołał o ludzi sumienia. W słynnym przemówieniu w Skoczowie Jan Paweł II mówił: „Nasz wiek XX był okresem szczególnych gwałtów zadawanych ludzkim sumieniom. W imię totalitarnych ideologii miliony ludzi zmuszono do działań niezgodnych z ich najgłębszymi przekonaniem”⁴¹⁹. I tak się rodziło zło. Dobro wypływa z prawego sumienia, które wskazuje na dobro i do dobra prowadzi. „Prawdziwa odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się zawsze za sprawą odnowy sumień” – mówił Jan Paweł II⁴²⁰.

3. Po trzecie – człowiek dobry – to człowiek mający świadomość prymatu wartości moralnych nad wszelkimi innymi wartościami. „Dobroć, poszanowanie prawdy i pokora stoją ponad geniuszem, mądrością, kwitnącym zdrowiem – pisze Dietrich von Hildebrand. – To, co się dokonuje i olśniewa nas w akcie szczerego przebaczenia, wielkodusznego wyrzeczenia lub w akcie bezinteresownej żarliwej miłości jest bardziej znaczące, ważniejsze i trwalsze od innych wartości tkwiących w kulturze. Wartości moralne są węzłowym problemem świata; brak moralnych wartości jest największym złem, gorszym niż cierpienie, choroba, śmierć, gorszym niż upadek kwitnących kultur”⁴²¹.

4. Po czwarte – człowiek dobry to człowiek kultury, tzn. urzeczywistniający kulturę zgodnie z naturą człowieczeństwa. Człowiek tworzy kulturę, wyraża się w niej, ale nie jest tylko dzieckiem kultury, która może być także przestrzenią zła. „Nie można zaprzeczyć – pisze Jan Paweł II w *Veritatis splendor* – że człowiek istnieje zawsze w ramach określonej kultury, ale prawdą jest też, że nie wyraża się on cały w tej kulturze. Zresztą sam fakt rozwoju kultur dowodzi, że w człowieku jest coś, co wykracza poza kulturę. To „coś” to właśnie ludzka natura: to ona jest miarą kultury i to dzięki niej człowiek nie staje się więźniem żadnej ze swych kultur, ale

⁴¹⁹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na wzgórzu Kaplicówka*, 12 maja 1995, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., nr 3, s. 845.

⁴²⁰ Jan Paweł II, *Odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą sumień. Przemówienie z dnia 19 lutego 1998. Przemówienie do Biskupów Polskich*, Warszawa 1998, nr 2.

⁴²¹ D. von. Hildebrand, *Prawość*, „W Drodze” 1 (1973), s. 115-116.

umacnia swoją osobową godność, żyjąc zgodnie z głęboką prawdą swojego bytu⁴²². Prawda o człowieczeństwie odsłania nam wymiar dobra, wpisanego w sens ludzkiego życia. Odkrywanie tego dobra w prawdzie o sobie jest zadaniem każdego człowieka, który w ten sposób tworzy kulturę i w niej się wyraża.

5. Po piąte – człowiek dobry to człowiek odpowiedzialny przed własnym sumieniem i przed innymi ludźmi, przed Bogiem⁴²³. Prawość to odpowiedzialność za dobro – pisze Hildebrand⁴²⁴. Prawość jest niezbędnym warunkiem wszelkiej odpowiedzialności, a przede wszystkim warunkiem umiejętności dostrzegania wartości. Prawość jest również źródłem szacunku wobec obiektywnie zobowiązujących wymagań płynących od wartości i ku wartościom, ku dobru.

6. Po szóste – człowiek dobry cieszy się życiem, odkrywa jego piękno i sens, mimo trudności i problemów, jakie niesie życie. Jakże wymowne są w tym względzie słowa Jana Pawła II, schorowanego, cierpiącego człowieka, który pod koniec swojego życia pisał: „mimo ograniczeń mego wieku bardzo wysoko cenię sobie życie i umiem się nim cieszyć. Dziękuję za to Bogu. (...) Zarazem jednak głębokim pokojem napełnia mnie myśl o chwili, w której Bóg wezwie mnie do siebie – z życia do życia”⁴²⁵. Chciałbym się teraz zatrzymać nad medialnym obliczem dobra w dniach odchodzenia Jana Pawła II z „życia do życia”.

Zachować żywe piękno człowieczeństwa

Mówienie o pięknie stawia nas w samym centrum estetyki, w centrum filozofii wartości estetycznych. Piękno jest wartością estetyczną. Niełatwo jest jednak sięgać do istoty piękna, do ontycznego wymiaru i uzasadnienia piękna, ale warto

⁴²² VS, nr 53.

⁴²³ Por. szerzej: A. Drożdż, *Fundamentalne przestrzenie odpowiedzialności ludzkiej*, [w:] *Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie?*, red. A. Wuwer, Katowice–Piekary Śląskie 2007, s. 68-81.

⁴²⁴ D. von Hildebrand, *Prawość*, art. cyt. s. 122.

⁴²⁵ Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1999, nr 17.

szukać, odkrywać i pokazywać, poetycko i filozoficznie, różne wymiary piękna w ludzkim życiu, co czynił Jan Paweł II. Próba pokazania jego drogi odkrywania piękna, jego troski o zachowanie piękna, jest celem moich analiz w tym punkcie.

Nie będę sięgał do szczegółowych analiz estetyki, w różnych jej opcjach i kierunkach, dotyczących tej wartości, ale wydaje mi się, że mówienie o pięknie w kontekście myśli i osoby Jana Pawła II będzie właściwe na fundamencie klasycznego rozumienia piękna. W starożytnej Grecji pojęcie piękna było znacznie szersze niż w wiekach późniejszych, kiedy pojęcie „piękna”, zacieśniono do kategorii estetycznej. W starożytności wiązano je przede wszystkim z ideą dobra, duchowością, moralnością, myślą i rozumem; utożsamiano je wtedy z doskonałością jako warunkiem piękna i ludzkiej twórczości na najwyższym poziomie. W rozumieniu Arystotelesa pięknem jest wszystko, co wywołuje pozytywne emocje, zaś Platon uważał, że prawdziwe piękno jest ponadmysłowe i jest dobrem tak wielkim jak prawda. Nad pięknem w blasku prawdy zastanawia się św. Augustyn, który pisząc *Wyznania* mówi o Bogu odkrywającym w sobie: „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom pięknym, które stworzyłeś”⁴²⁶.

Piękno, tak jak prawda i dobro, przynależy do podstawowych wartości uniwersalnych, do uniwersaliów. Od wieków funkcjonuje to proste określenie, że „piękno jest tym, co się podoba”. W tym twierdzeniu zawiera się przekonanie o obiektywnym charakterze piękna, ponieważ nie dlatego coś jest piękne, że nam się podoba, ale dlatego nam się podoba, że jest piękne. Taka próba wyjaśnienia obiektywnej wartości piękna, takie obiektywne rozumienie wartości piękna w jej klasycznym, szerokim ujęciu, jednak odkrywanego i doświadczanego podmiotowo, subiektywnie przez każdego człowieka, stanowi punkt odniesienia moich refleksji. Będą one dotyczyć różnych odsłon piękna żywego, jakim jest człowiek. Zachowanie piękna człowieczeństwa było podstawową troską Jana Pawła II, tro-

⁴²⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, X, 27.

ską uwidacznianą w jego twórczości poetyckiej i dramatycznej, w jego działach filozoficzno-etycznych, aż po jego działalność i nauczanie papieskie.

Karol Wojtyła powtarzał, że piękną istotą jest człowiek, jeśli naprawdę jest człowiekiem, nawiązując do starożytnych myślicieli, poetów Menandera czy Terencjusza, czy też do myśli Arystotelesa. Troska Jana Pawła, by zachować żywe piękno, to troska by zachować piękno człowieczeństwa. Nie dziwi więc fakt, że w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II odsłania prawdę o człowieku w świetle Prawdy, w świetle dobra, w świetle Miłości⁴²⁷. Można powiedzieć, że piękno – należące do uniwersaliów – jest jakimś koniecznym „tworzywem”, jest „formą”, w którą „ubiera się” prawda, dobro i miłość. Piękno nabiera wymiaru antropologiczno-etycznego, połączonego z wymiarem estetycznym. „Samo piękno” w oderwaniu od „prawdy i dobra *de facto* przestaje „być piękne”⁴²⁸. Stąd mówi się już od czasów Platona, że piękno jest ideą, wartością, prowadzącą do dobra i prawdy. Wszelki sens przygody z pięknem polega zatem na otwarciu przed człowiekiem bardziej zasadniczego horyzontu – horyzontu dobra. A ten horyzont jest z gruntu horyzontem etyki. Prawdę tę głęboko wyraża potoczne doświadczenie, które mówi, że ktoś jest „dotknięty pięknem do żywego”, to znaczy, że jest się dotknięty pięknem w stronę dobra.

Idąc tropem myśli Jana Pawła II, interesuje nas właśnie owo dotknięcie pięknem w stronę dobra, które ujawnia piękno człowieczeństwa. Jan Paweł II był i jest mistrzem w odsłanianiu oblicza pięknego człowieczeństwa w każdym z nas. To była sztuka, zdolność i wielkie dzieło Jana Pawła II: wyzwalanie dobra z człowieka, troska o piękno człowieczeństwa we wszystkich jego wymiarach, co widzimy w jego dziele *Miłość i odpowiedzialność*, w której pokazuje piękno przyjaźni, miłości narzeczeńskiej, miłości małżeńskiej i rodzinnej⁴²⁹.

⁴²⁷ Zob. RH.

⁴²⁸ Zob. m.in. Platon, *Uczta*, Warszawa 1957, s. 210 A-B.

⁴²⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

Człowiek może w rozmaity sposób być pięknym, być nosicielem piękna (jego podmiotem) i różnie też może objawiać piękno. Na przykład człowiek, którego widzę, jest piękny całym wyglądem, chociaż jest bardzo skromnie ubrany, jest piękny spojrzeniem, piękny swobodą ruchów, np. w tańcu, piękny wrażliwością na świat, piękny mową, smutkiem, radością, zamyśleniem, płaczem, wewnętrznym zdziwieniem, pokorą, elegancją stroju itp. Piękno – odsłaniając się, odsłania od samego początku człowieka, a przede wszystkim – jak mówi od wieków nie tylko filozofia chrześcijańska – jego wnętrze, jego duszę. Odkrywając zaś w rozmaity sposób duszę człowieka, próbujemy odkrywać ogromną tajemnicę Bożego obrazu w człowieku.

Dla Karola Wojtyły odkrywanie piękna, prawdy i dobra jest zadaniem wręcz fascynującym przez całe życie. Wie o tym od najmłodszych lat. On myśli o Bogu i o człowieku kategoriami piękna osobowego. Młody Wojtyła w dramacie *Brat naszego Boga* wkłada w usta Adama Chmielowskiego słowa, że „sama inteligencja nie wystarcza”⁴³⁰. Potrzeba szukać czegoś więcej. Jako artysta malarz szuka piękna. I co znajduje? Na ciemnej ulicy znajduje pod latarnią człowieka. „Adam dzwiga włóczęgę ramieniem. Wlecze go, utykając tym silniej na prawą nogę. Adam mówi – «No chodź, przyjacielu. Nie mówisz nic? Nie możesz iść... No, chodź! Uratowałeś mnie»”⁴³¹.

Na czym polega ten ratunek? A na tym, że w tym biedaku odkrywa niepowtarzalne piękno, które – jak to nazywa – jest „drogą oczyszczenia” dla Adama Chmielowskiego, który po doświadczeniach z biedakami podnoszonymi z ulicy staje przy sztalugach malowanego obrazu *Ecce Homo, Oto człowiek*. Jak pisze w dramacie sam Wojtyła: „Adam pozostał sam i zatrzymując wzrok na obrazie mówi bardzo wolno: «Wyniszczyli Cię (...); Przy tym pozostałeś piękny; Najpiękniejszy z synów ludzkich; Takie piękno nie powtórzyło się już nigdy później; O, jakież trudne piękno, jak trudne; Takie piękno nazywa się Miłosierdzie»”⁴³².

⁴³⁰ K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, [w]: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 142.

⁴³¹ Tamże.

⁴³² Tamże, s. 155.

Ostatecznie Adam Chmielowski – w dramacie *Wojtyły* – analizując zwłaszcza to wszystko, czego dowiedział się o pięknie w malarstwie, stwierdza: „Dziwna rzecz, chyba żaden z moich przyjaciół w Monachium nie sprawdzał dokładności swego malarskiego widzenia w legowisku nędzarzy... Ani żaden chyba na świecie malarz... A może jednak?”⁴³³. Ta młodzieńcza wrażliwość Wojtyły na piękno człowieka dobrego, miłosiernego trwała i potęgowała się całe jego życie. Nie dziwi więc fakt, że Jan Paweł II szukał piękna człowieka wszędzie: w slumsach Ameryki Południowej, wtedy, kiedy ku przerażeniu zdumionych dziennikarzy przyciskał do twarzy chorych na AIDS, gdy samotnie rozmawiał w celi z Ali Agcą, kiedy napisał encyklikę *Redemptor hominis*, kiedy przytulał dzieci, i kiedy schorowany wyszedł do młodzieży i nie mógł im podziękować nawet jednym słowem, bo nie miał już sił, by mówić: oto człowiek!

Piękno „bycia człowiekiem” pojawia się niemal we wszystkich spotkaniach Jana Pawła II z młodzieżą. „Miej serce i patrzaj w serce! – mówił Jan Paweł II do młodzieży akademickiej w Warszawie, cytując A. Mickiewicza. „Człowieka więc trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha”⁴³⁴. A w roku 2002 mówił do młodych: „Ważne jest, byście zdali sobie sprawę, że wśród licznych pytań, jakie rodzą się w waszych sercach, te najistotniejsze nie zaczynają się od «co». Zasadnicze pytanie brzmi: «kto», «do kogo» się udać, «za kim» pójść, «komu» zawieźć swoje życie. W rzeczywistości, kiedy marzycie o szczęściu, szukacie właśnie Jezusa. (...) To on jest pięknem, które tak was pociąga. To (...) On wzbudza w was pragnienie, byście uczynili ze swego życia coś pięknego i wielkiego, byście szli za jakimś ideałem, nie dawali się pochłonać przeciętności. Daje odwagę, by pokornie i wytrwale dążyć do doskonalenia samych siebie i społeczeństw, czyniąc je bardziej ludzkim i braterskim”⁴³⁵.

⁴³³ Tamże, s. 155-156.

⁴³⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny*, Warszawa, 3.06.1979, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, s. 27.

⁴³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*, Tor Vergata, 19.08.2000 r., [w:] Jan Paweł II, *Jan Paweł II do młodzieży 1978-2005*, Poznań 2005, s. 353.

Jakimś wielkim streszczeniem wielkiego papieskiego wykładu na temat piękna duchowego w ogóle jest jego przemówienie do ludzi kultury w dniu 13 czerwca 1987 w Warszawie, w kościele św. Krzyża: „«Cóż wiesz o pięknie?... Kształtem jest Miłości». Waszym powołaniem, drodzy Państwo, jest piękno. Tworzyć przedmioty piękne. Wywoływać piękno w wielorakiej materii ludzkiej twórczości: w materii słów i dźwięków, w materii barw i tonów, w materii rzeźbiarskich czy architektonicznych brył, w materii gestów, którymi wyraża się i przemawia to najważniejsze tworzywo świata widzialnego, jakim jest ludzkie ciało. «Cóż wiesz o pięknie?... Kształtem jest Miłości». A zatem: czy nie pozostaje ono w jakimś intymnym, bardzo rzeczywistym związku z Tym, który umiłował do końca? Który objawił definitywną miarę miłości w dziejach człowieka i świata? A zatem: czy to piękno, które jest waszym powołaniem, waszym trudem (...) – nie pozostaje w ukrytej, niemniej realnej więzi z Odwiecznym Pięknem i Odwieczną Miłością? «Cóż wiesz o pięknie?... Kształtem jest Miłości»⁴³⁶.

⁴³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża*, Warszawa, 13.06.1987 r., [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 532.

III.

MEDIA ZNAKIEM NADZIEI

CZŁOWIEK I MEDIA – FORMACJA, UCZESTNICTWO, DIALOG

Potrzeba integralnego wychowania medialnego

Współczesna cywilizacja medialna stawia ludzi wobec ciągle nowych wyzwań. Wyzwania te odczytywane są szczególnie w obszarze wychowania przez wiele nauk: etykę, psychologię, pedagogikę, katechetykę, teologię, filozofię itp. Właściwa diagnoza tych wyzwań pozwala odnajdywać sposoby przezwycięzania rodzących się z nich problemów. Poniższe refleksje mają na celu pokazanie niektórych tylko wyzwań współczesnych mediów dla wychowania młodego pokolenia i ukazanie ich w świetle, zapominanej często, chrześcijańskiej ascezy, która jest przecież podstawowym elementem integralnego wychowania.

W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 1984 roku Jan Paweł II stwierdził: „Skoro kultura jest specyficznie ludzką drogą, prowadzącą do tego, ażeby coraz bardziej być i jeśli, z drugiej strony, przez wiarę człowiek otwiera się na poznanie najwyższego Bytu, na którego obraz i podobieństwo został stworzony (por. Rdz 1,26), każdy dostrzeże głęboki związek, jaki zachodzi pomiędzy jednym a drugim ludzkim doświadczeniem. Pozwala to zrozumieć, dlaczego Sobór Watykański II pragnął podkreślić, w jaki sposób tajemnica wiary chrześcijańskiej jest dla człowieka «wyższą pobudką i pomocą» do gorliwszego wypełniania misji budowania bardziej ludzkiego, a zatem w pełni odpowiadającego swojemu powołaniu świata (por. *Gaudium et spes*, 57)⁴³⁷”.

⁴³⁷ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą a kulturą*, nr 2, [w:] Jan Paweł II, *Orędzia*, Kraków 2002.

Realizacja powołania ludzkiego i chrześcijańskiego domaga się wychowania integralnego. W dzisiejszym świecie nie można więc pominąć roli mediów w tym procesie⁴³⁸. Dzieje się tak dlatego, że „kultura jest sama w sobie komunikacją – nie tylko i nie tyle człowieka ze środowiskiem, do panowania nad którym człowiek został powołany (por. Rdz 2,19-20), ile człowieka z innymi ludźmi. Kultura jest bowiem rzeczywistością relacyjną, wyrażającą społeczny byt człowieka, oświecanego wiarą. Wyraża ona także pełną komunikację człowieka z Bogiem w Chrystusie i w zetknięciu z prawdami objawionymi przez Boga, człowieka, który w Chrystusie znajduje fundament dla prawd ludzkich, który z tego powodu może działać na rzecz wspólnego dobra”⁴³⁹.

Patrząc na współczesną rzeczywistość medialną i na związane z nią problemy wychowania dzieci i młodzieży, nie sposób pominąć, czasem zapominanej w wychowaniu medialnym, czasem lekceważonej lub niezrozumiałej we współczesnych teoriach wychowawczych, duchowej ascezy. Warto w kontekście wychowania dzieci i młodzieży do odbioru mediów zapytać: czy asceza jest jeszcze potrzebna ludziom żyjącym w społeczeństwie medialnym? Czy rzeczywistość ascezy, tak czy inaczej nazywanej (umiarkowanie, krytycyzm odbioru, selektywność odbioru itp.) odgrywa jeszcze jakąś rolę w wychowaniu medialnym? A może znajduje swoje nowe „wcielenia” zawarte w kryteriach korzystania z mediów? Na te i tym podobne pytania warto dziś próbować dać odpowiedź. Choć nie jest ona prosta, między innymi z tego powodu, że dominująca w świecie mediów moralność indywidualistyczna i sytuacyjna wcale nie sympatyzuje z tym, co duchowość chrześcijańska określa mianem ascezy. „Trzeba mieć – pisze A. Lorizio – ogromny tupet intelektualny, żeby myśleć i mówić o Bogu w kulturze «bez Jego bycia». Trzeba mieć odwagę, żeby własną myśl i własne przekonania stawiać «ponad Bogiem» czy «obok Niego». W ten sposób wracamy do spekulacji, która staje się samym bałwochwalstwem spekulatywnym. Co więcej – to wszystko przenosi się na współczesne media. To one konkretyzują i wyrażają miłość, ale jeszcze bardziej nienawiść. To w nich znajdziemy ludzkie pasje, namięt-

⁴³⁸ Por. *Edukacja medialna w społeczeństwie informacyjnym*, S. Juszczyk, Toruń 2003, s. 13–112.

⁴³⁹ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą a kulturą*, nr 2.

ności i rozliczne emocje. To one skandalizują i na tym zarabiają. Perfidnie, dzień po dniu, żerują na instynktach i słabościach ludzkich. Kupczą nawet świętością chrześcijaństwa i uchodzi im to bezkarnie. Jeszcze raz się sprawdza, że rację miał przed stu laty jeden z braci Lumiere – wynalazca filmu – który powiedział: «Ten film, to nasze dziecko, zostało nam podstępnie zabrane, rozpieszczone, i ostatecznie zepsute. Nigdy nie zostało dobrze – to znaczy ascetycznie – wychowane»⁴⁴⁰.

Ta myśl wskazuje na konieczność ascezy, czyli duchowo umotywowanej konieczności wyboru większego dobra. Odślania nam również problematykę wychowania do właściwego odbioru treści medialnych w oparciu o kryteria duchowej ascezy. Dlatego warto dotknąć problematyki wzajemnych relacji pomiędzy stylami ascezy, wychowaniem i jej owocami oraz współdziałaniem mediów zarówno w wypracowaniu owych stylów, jak i w samym wychowaniu.

Dzisiejsza wiedza na temat funkcjonowania mediów – prasy, radia, telewizji, Internetu, telefonii cyfrowej – jest ogromna. Dużo też mówi się o znaczeniu mediów w wychowaniu dzieci i młodzieży. W związku z tym jawi się potrzeba przeanalizowania znaczenia wychowania ascetycznego w świecie opanowanym przez media, tworzące nowy rodzaj masowej elektronicznej kultury medialnej. Podstawowym pytaniem, wokół którego będzie się koncentrować nasza refleksja, będzie pytanie: czy asceza chrześcijańska jest w tym wszystkim jeszcze potrzebna, i do czego miałyby prowadzić w nowoczesnym wychowaniu medialnym, które zasadniczo nie tylko nie zna i nie operuje tym pojęciem, ale, zdaje się, nie zna również rzeczywistości, którą to pojęcie oznacza.

Rewalidacja ascezy w edukacji medialnej

Tradycyjna nauka chrześcijańska kładła w wychowaniu człowieka silny nacisk na praktyki ascetyczne. Kościół w ciągu wieków przypominał, że asceza obejmuje wszystkie obszary ludzkiego życia. Te głębokie w treści wskazówki – być

⁴⁴⁰ M. Jäckel, *Medienwirkungen. Ein Studienbuch zur Einführung*, Wiesbaden 2005, s. 272n.

może w nowej formie i terminologii – są aktualne także i dziś, w świecie opanowanym przez wszechobecne środki społecznego przekazu, w świecie tak zwanego społeczeństwa medialnego. W przeszłości niektóre praktyki ascetyczne były określane nawet przez prawo kościelne i przez liczne regulaminy i kodeksy wychowawcze. Często były one surowe i bardzo wymagające od ludzi. Choć z biegiem czasu stawały się w szerokim odbiorze coraz bardziej umiarkowane, to jednak ich znaczenie fundamentalne pozostaje ciągle aktualne, chociaż zmienione w formie i dostosowane do nowych uwarunkowań kulturowo-medialnych. Nie można sobie bowiem wyobrazić „korzystania” i „uczestnictwa” w mediach bez opanowania podstawowych skłonności i namiętności ludzkich, tym bardziej że produkcje medialne do tych poziomów człowieczeństwa się odwołują (do wygody, maksymalnej przyjemności, lenistwa itp.). Co więcej, współczesne „antypedagogiki” i filozofie preferujące permissywne⁴⁴¹ wychowanie wprost negują potrzebę ascezy we wszystkich obszarach wychowania. Media zdają się być głównym nośnikiem takich postaw, bardzo łatwych do przyswojenia przez niewiele świadomych prawdziwych zagrożeń młodych ludzi.

Błędne pojęcia, jakie narosły wobec ascezy chrześcijańskiej, jeszcze do dziś są źródłem wielu niejasności i wielu nieporozumień. Dosyć powszechnie mówi się, że człowiek współczesny nie rozumie już sensu uprawiania ascezy, zwłaszcza opartej na rezygnacji i umartwieniu, i nie widzi możliwości stosowania jej w dzisiejszym życiu. Tymczasem szczegółowe badania recepcji mediów zdają się coraz głębiej potwierdzać konieczność osobistej i wspólnotowej ascezy w korzystaniu z mediów.

Istnieje wiele słów określających przedmiot naszych analiz: umartwienie, opanowanie, umiejętność właściwego wyboru, samozaparcie, asceza itp. Pomiędzy tymi, że każde z nich ma swój własny kontekst semantyczny, to powszechnie używa się ich jako synonimów⁴⁴². Najczęściej używanym terminem jest „asceza” (od gr. *askesis* – trud, ćwiczenie, stawianie wymagań, opanowywanie wad, roz-

⁴⁴¹ Por. A. Drożdż, *Permissywizm moralny*, Kielce 2006.

⁴⁴² W. Cosgrave, *Asceticism and Christian Living*, „The Farrow” 1974, nr 4, s. 219.

wój cnót i wartości). Asceza zatem „oznacza trud duchowy oraz fizyczny podejmowany przez człowieka dla osiągnięcia doskonałości moralnej, zjednoczenia z Bogiem i zbawienia, przez opanowanie namiętności, samozaparcie, ograniczenie potrzeb życiowych, wyrzekanie się przyjemności i rezygnację z wygód”⁴⁴³.

Wydaje się, że dziś nie można mówić o sensowym uczestnictwie i o sensowym korzystaniu z mediów bez uprzednio ukształtowanych postaw ascetycznych. Można powiedzieć, że tylko ten człowiek ma w pełni prawo do korzystania z mediów, kto wcześniej odpowiedzialnie ukształtował w sobie właściwy poziom ascetyczny. Zauważył to już w 1985 roku, z okazji Światowego Dnia Młodzieży, Jan Paweł II, kiedy mówił: „Na miejsce wychowania przez tradycyjnych wychowawców, a zwłaszcza przez rodziców, usiłuje wejść wychowanie jednostronne, które pomija podstawowy stosunek międzyosobowy oparty na dialogu. W ten sposób zamiast kultury zbudowanej na wartościach, treściach, na jakości informacji, pojawia się kultura tymczasowości, która prowadzi do odrzucenia długoterminowych zobowiązań, oraz kultura masowa, skłaniająca do ucieczki od osobistych wyborów, inspirowanych wolnością. Formacji nastawionej na rozwój poczucia odpowiedzialności indywidualnej i zbiorowej przeciwstawia się postawę biernego przyjmowania mody i potrzeb narzuconych przez materializm, który pobudzając do konsumpcji pozostawia w ludzkiej świadomości pustkę. Wyobraźnia, właściwa wiekowi młodzieńczemu, stanowiąca wyraz zdolności twórczych, szlachetnych porywów, zmienia się w jałowe zżycie się z obrazem, to znaczy w przyzwyczajenie, które staje się nieudolnością i niweczy bodźce i pragnienia, zaangażowanie i pomysłowość”⁴⁴⁴.

Wydaje się ponadto, że asceza i wychowanie integralne człowieka wyraźnie eksponują wspólne trzy dynamizmy życiowe człowieka, a mianowicie: samokontrolę, samodyscyplinę i poświęcenie wartości niższych – wyższym⁴⁴⁵. Histo-

⁴⁴³ J. Bar, *Droga rad ewangelicznych*, Warszawa 1978, s. 14–15.

⁴⁴⁴ Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1985, nr 4.

⁴⁴⁵ G. Daly, *Prayer and Asceticism*, „Te Farrow” 1971, nr 11, s. 676.

ria ascezy jest dowodem na to, jak w ciągu wieków pojęcie to ulegało różnym interpretacjom. Również i czasy współczesne nie są wolne od walki o autentyczne rozumienie tego pojęcia. Proces sekularyzacji, jak i liberalna pedagogika, dążyły i dążą do pomniejszenia jej chrześcijańskiego znaczenia. Wśród wielu ludzi słowo „asceza” budzi ironiczny uśmiech i traktowane jest jako przedmiot niewielkiego zainteresowania⁴⁴⁶. Tymczasem najnowsze publikacje poświęcone błędom i brakom w wychowaniu młodego pokolenia coraz częściej biją na alarm. W opisie takich zjawisk i problemów wychowawczych, jak agresja i przemoc wśród dzieci i młodzieży, wrogość i antypatie, konflikty pomiędzy nauczycielami a uczniami, demoralizacja życia rodzinnego, alkoholizm, wulgaryzacja języka itp., poszukuje się ich fundamentalnych przyczyn.

Analizując powyższe zjawiska, również szeroko prezentowane w mediach, i przykładając do nich kryteria tradycyjnej ascezy, widać niezbicie, iż to właśnie wychowanie ascetyczne w wielu środowiskach zostało zaniedbane albo poważnie zniekształcone⁴⁴⁷. Nie można bowiem mówić o sensowym wychowaniu – nie tylko medialnym – gdy zabraknie w nim takich wartości, jak: roztropność, sprawiedliwość, opanowanie, męstwo, cierpliwość, wierność itp. Wszystkie to są wartości tak elementarne, że ich brak czy poważne zniekształcenie pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje życiowe zarówno dla wychowywanych, jak i wychowujących.

Preferencje „ascezy medialnej”

Po Soborze Watykańskim II sporo uwagi poświęca się integralnemu rozwojowi człowieka. Rozwój ten jest warunkowany wieloma czynnikami – w tym także szybko rozwijającą się kulturą medialną. Zauważał to na wiele sposobów i przy różnych okazjach swojej papieskiej posługi Jan Paweł II. „Dziennik, książka,

⁴⁴⁶ B. Przybylski, *Teologia życia wewnętrznego wyrażona językiem współczesnym*, „Ateneum Kapłańskie” 1975, nr 67, s. 107.

⁴⁴⁷ A. MacIntyre, *After Virtue. Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981, s. 9.

płyta, film, radio, zwłaszcza telewizja, a obecnie magnetowid, aż po coraz bardziej wymyślny komputer, stanowią dziś ważne, jeśli nie jedyne źródło, poprzez które młody człowiek styka się z zewnętrzną rzeczywistością i przeżywa własną codzienność. Do źródła środków przekazu młody człowiek sięga zresztą coraz częściej, czy dlatego, że ma więcej wolnego czasu, czy też dlatego, że nerwowy rytm współczesnego życia wyostrzył skłonność do rozrywki jako zwykłej formy ucieczki. Ponadto, na skutek nieobecności obojga rodziców, w sytuacji, gdy również matka zmuszona jest do pracy poza domem, rozluźnieniu uległa tradycyjna kontrola wychowawcza nad sposobem korzystania z tych środków. W ten sposób młodzi ludzie są pierwszymi i najbardziej bezpośrednimi odbiorcami społecznych środków przekazu, ale też i oni są najbardziej wystawieni na oddziaływanie wielości informacji i obrazów, które poprzez te środki wkraczają wprost do domu.

Z drugiej strony nie można nie dostrzegać niebezpieczeństwa pewnych treści przekazywanych nawet w godzinach największego odbioru przez młodą publiczność treści przemycanych w coraz bardziej jawnej i agresywnej reklamie lub ukazywanych w programach, z których wynika, że życiem człowieka rządzi wyłącznie prawo seksu i przemocy⁴⁴⁸.

Doświadczenie uczy, że jeśli ktoś chce prowadzić życie chrześcijańskie, miłując Boga i bliźniego, musi pokonać, nieuchronnie i z konieczności, wiele przeszkód. To samo dotyczy mediów i rzeczywistości, jaką one kreują. Człowiek musi najpierw pokonać tkwiące w nim samym inklinacje do złego oraz preferować prawdziwe wartości duchowe. Ascetyka mówi, że chrześcijanin winien te krzyżujące się i nieraz sprzeczne dążności uporządkować, wyznaczyć im odpowiednie miejsce w życiu, oczyścić ze złego oraz skierować do osiągnięcia szczęścia w Bogu. Asceza – także i ta związana z odbiorem mediów – zawiera w sobie podwójny aspekt: negatywny i pozytywny. Asceza negatywna pomaga opanować skłonności wiodące do grzechu i tamujące pełny rozwój osobowy. Asceza pozytywna natomiast rozwija działania zmierzające do kierowania się

⁴⁴⁸ Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*, nr 4.

we wszystkim prymatem wartości wiecznych nad doczesnymi⁴⁴⁹. Innymi słowy, nie od dziś jest wiadome, że życie wewnętrzne (moralne, duchowe, nadprzyrodzone, pełne wartości, charyzmatyczne) jest warunkiem pełnego człowieczeństwa⁴⁵⁰. W przeciwnym wypadku człowiek skazuje się na niedorozwój, który u każdego chrześcijanina – z różnymi objawami – przeradza się w pustkę, wypełnianą często „zastępczymi dobrami medialnymi”⁴⁵¹.

Mając to na uwadze, można też zauważyć, że po Soborze Watykańskim II spotykamy w kulturze następujące preferencje duchowo-ascetyczne. Po pierwsze, nastąpiła kulturowa zmiana przeżywania i uprawiania ascezy – z negatywnego na pozytywny. Nie koncentruje się ona wokół problemów nieopanowanych pożytków i przywiązań, ale jest nastawiona na realizację powołania chrześcijańskiego. W tym znaczeniu wszystkie wysiłki podejmowane w celu wyzbycia się wad i nabierania sprawności w wykonywaniu dobrych czynów mają sens pozytywny.

Jan Paweł II we wspomnianym wyżej orędziu pisze: „Kościół – poprzez Sobór Watykański II, którego dwudziestolecie zakończenia przypada w tym roku, i następnie poprzez swoje Magisterium – uznał wyraźnie wielkie znaczenie środków społecznego przekazu dla rozwoju osobowości ludzkiej: na płaszczyźnie informowania, kształtowania i dojrzewania kulturalnego, a także rozrywki i wykorzystania wolnego czasu. Sprecyzował on jednak również, iż są to narzędzia na usługach człowieka i dobra wspólnego, środki, a nie cele. (...) Chodzi tu o rewolucję, która nie tylko niesie ze sobą zmianę systemów i technik przekazu, ale ogarnia cały świat kulturalny, społeczny i duchowy osoby ludzkiej. W konsekwencji nie może ona stosować się po prostu do własnych reguł wewnętrznych, ale musi czerpać swe kryteria z najgłębszej prawdy człowieka i o człowieku, stworzonym na podobieństwo Boga”⁴⁵².

⁴⁴⁹ L. Kaczmarek, *Charakterologia i życie wewnętrzne*, Warszawa 1970, s. 18; W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, „Ateneum Kapłańskie” 1975, nr 67, s. 208; W. Pluta, *Życie wewnętrzne – warunkiem pełnego człowieczeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 1975, nr 67, s. 366n.

⁴⁵⁰ W. Pluta, *Życie wewnętrzne – warunkiem pełnego człowieczeństwa*, art. cyt., s. 367.

⁴⁵¹ W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne*, Poznań 1980, s. 148.

⁴⁵² Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*, nr 2.

Po drugie, opowiedzenie się ascezy za duchowością pozytywną koncentruje ją zarówno na krzyżu Chrystusa, jak i na Jego zmartwychwstaniu. W tym kontekście asceza jest nie tylko „ćwiczeniem”, ale przede wszystkim wyrażaniem miłości do Boga i do człowieka, jest urzeczywistnieniem chrześcijańskiego powołania do życia miłością.

Po trzecie, właściwy kierunek ascezy podkreśla zaangażowanie się człowieka w sprawy świata – w tym także dynamicznie rozwijających się mediów. Nie chodzi tutaj o ucieczkę ze świata czy też lekceważenie i zaniedbywanie podstawowych potrzeb ludzkich. Takie rozumienie ascezy w przeszłości (pod wpływem gnostycyzmu, manicheizmu czy pelagianizmu) rodziło przekonanie, że asceza może być tylko praktykowana przez „wybraną elitę”, a nie przez „szarego człowieka” żyjącego na tym świecie⁴⁵³. Sobór Watykański II widzi uświęcenie człowieka nie poprzez izolację od świata, ale przez jego sakralizację. Zatem współczesną ascezę cechuje postawa realistyczna wobec życia ziemskiego i wiecznego.

Po czwarte, miejsce dawnej ascezy, traktowanej bardzo indywidualistycznie, zajmuje ascetyzm społeczny. Rozciąga się on na wszystkie płaszczyzny życia wspólnotowego. Dokumenty Kościoła posoborowego zwracają raz po raz uwagę na nieumiejętności ludzi do współżycia na szczeblach życia rodzinnego, sąsiedzkiego, narodowego, międzynarodowego, ukazując jednocześnie potrzebę służby i wzajemnej solidarności. Jan Paweł II pisze: „«Opinia publiczna» polega na wspólnym i zbiorowym sposobie myślenia oraz odczuwania mniej lub bardziej licznej grupy społecznej, w określonym miejscu i czasie. Odzwierciedla ona to, co ludzie powszechnie myślą na jakiś temat, o jakimś wydarzeniu lub jakiejś sprawie posiadającej pewne znaczenie. Opinia publiczna powstaje w ten sposób, że znaczna ilość ludzi przyswaja sobie i uznaje za prawdziwe i słuszne to, co myślą i mówią pewne osoby lub grupy cieszące się szczególnym autorytetem kulturalnym bądź moralnym. Widać więc, jak poważna odpowiedzialność spoczywa na tych, którzy ze względu na swe wykształcenie i prestiż kształtują opinię publiczną lub w jakimś stopniu zgodny z tym, co prawdziwe i słuszne, od tego

⁴⁵³ F. Giardini, *L'abnegazione cristiana*, Roma 1962, s. 67n.

bowiem, co myślą i odczuwają, zależy ich postawa moralna. Jest ona prawidłowa wtedy, gdy sposób myślenia jest zgodny z prawdą⁴⁵⁴.

W wielu dyskusjach pedagogicznych, dotyczących także wychowania do odbioru mediów, pojawia się niebezpieczny postulat zbytniego „naturalizowania” czy „laicyzowania” ascezy. Dotyczy to również wszystkich psychologicznych i pedagogicznych wizji zawężających kryteria odbioru programów medialnych w oderwaniu od sfery duchowości i rozwoju życia nadprzyrodzonego człowieka. Niebezpieczeństwo skrajnej „naturalizacji” wychowania jest znane od dawna. Nie można o tym zapomnieć także w dyskusjach dotyczących stylów dzisiejszych przekazów medialnych. W tym miejscu należy przypomnieć, iż adhortacja apostołska *Catechesi tradendae* mówi o „elementach, których w wychowaniu nie wolno pominąć”, i stwierdza: „Należy również wyjaśnić dzieciom i młodzieży, że historia ludzkości, naznaczona łaską i grzechem, wielkością i nędzą, dopełniana jest przez Boga w Jego Synu Jezusie Chrystusie, dając już teraz «wyobrażenie nowego świata». Bez żadnych niedomówień należy naświetlić wymagania przyjmowane z zaparciem się siebie, lecz i z radością, które wynikają z tego, co Apostoł Paweł nazywa «nowym życiem», «nowym stworzeniem», istnieniem lub życiem w Chrystusie, «życiem wiecznym w Jezusie Chrystusie», a co nie jest niczym innym, jak życiem w świecie, ale oczywiście życiem według błogosławieństw, życiem, które ma być przedłużone i przemienione w niebie. Stąd tak ważne są w katechezie wymagania moralne dotyczące każdego i zgodne z Ewangelią, jak również postawy chrześcijańskie wobec życia i wobec świata: zarówno te heroiczne, jak i zwyczajne, które nazywamy cnotami chrześcijańskimi, albo ewangelicznymi. Stąd wynika troska i staranie, jakie katecheza włoży w to, żeby wychowując w wierze nie zapominać, a przeciwnie jasno przedstawiać takie sprawy, jak działalność człowieka w celu integralnego wyzwolenia, poszukiwanie społeczeństwa bardziej solidarnego i braterskiego, jak walka o sprawiedliwość i budowanie pokoju⁴⁵⁵.”

⁴⁵⁴ Jan Paweł II, *Kształtowanie opinii publicznej. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 1986, nr 2.

⁴⁵⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, Watykan 1979, nr 29.

Zasady ascetyczno-wychowawcze

Nie od dziś wiadomo w filozofii wychowania, że cały proces wychowawczy – tak dzieci, młodzieży, jak i dorosłych – jest nierozdzielnie związany z szeroko rozumianą ascezą. W procesie tym bowiem zawsze spotkamy elementy, które powinny być wyeliminowane lub ograniczone do „minimum”, oraz takie, które zasługują na nieustanną promocję i wsparcie. Cały ten proces ascetyczny – o czym zapomina się generalnie we współczesnych pedagogikach – jest związany z równowagą między koniecznym zadaniem a kontrolą nad nim wychowanka.

Kształtowanie orientacji życiowych niemożliwe jest bez ascezy osobistej, o czym wiedział już bardzo dobrze choćby Seneka, kiedy pisał o dobrym wykorzystaniu czasu, co jest chyba niezmiernie ważne w dobie medialnego marnowania czasu. „Tak właśnie postępuj, mój Lucyliuszu: wyzwalaj siebie dla siebie, a czas, który – jak dotąd był ci albo rabowany, albo kradziony, albo sam uchodził niepostrzeżenie, gromadź i oszczędź. Wierzaj, że tak się to przedstawia, jak tu piszę; pewne chwile są nam odbierane jawnie, inne odejmowane po kryjomu, a jeszcze inne wymykają się nam same. Najgorsza jest wszelako strata wynikająca z naszego niedbalstwa. I jeżeli zechcesz głębiej się zastanowić, pojmiesz, iż największa część życia schodzi nam na postępkach złych, duża część na bezczynności, a całe życie na czynieniu czegoś innego [niżby należało]. Kogóż mi wskażesz, kto by przyznawał czasowi jaką bądź wartość, kto by doceniał dzień. (...) Postępuj tedy, mój Lucyliuszu tak, jak piszesz, że postępujesz: zbieraj wszystkie godziny. W ten sposób osiągniesz, iż jeśli położysz rękę na dniu dzisiejszym, mniej będziesz zależał od jutrzejszego. Podczas gdy my odkładamy życie na później, ono uchodzi. Wszystko, Lucyliuszu, jest nie nasze, tylko czas stanowi naszą własność⁴⁵⁶.

Kształtowanie orientacji podmiotowej wychowanka jest procesem długotrwałym i trudnym. Odbywa się przez generowanie i strukturalizację doświadczeń zdobywanych przez wychowanka w sytuacjach tworzonych nie tylko przez

⁴⁵⁶ Lucjusz Anneusz Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Kraków 1987, 1.

wychowawcę bezpośredniego, ale i także przez wychowawcę pośredniego (jakim w dzisiejszych czasach są szeroko rozumiane media). Im częściej w tych sytuacjach wychowanek będzie w stanie w sposób wolny i odpowiedzialny podejmować odpowiednie decyzje, tym samym będzie miał prawo do wolnego i odpowiedzialnego korzystania z mediów. Problemy związane z odbiorem treści medialnych nie zależą od przedmiotowej strony mediów, ile raczej od ludzi prezentujących swoje poglądy i przekonania oraz od ludzi akceptujących bądź je odrzucających. Jest to zgodne z fundamentalną zasadą antropologiczną, która mówi, że takie są media, jacy są ludzie, którzy je reprezentują i odbierają. Ludzie zaś są tacy, jaka cechuje ich dojrzałość osobista, a ta z kolei jest niemożliwa bez formacji ascetycznej⁴⁵⁷.

Warto zaznaczyć, że do zadań integralnej teorii wychowania, która nie jest możliwa do realizacji bez odniesień do ascezy, w szczególności należy:

- określenie przedmiotu poznania odbieranego z mediów poprzez ukazywanie jego aspektywnego charakteru;
- ustalenie podstawowych założeń ontologicznych, epistemologicznych i antropologicznych, w oparciu o które dokonuje się opisów i wyjaśnień programów medialnych;
- definiowanie, klasyfikowanie, typologizacja etyczna oraz ustalenie wzajemnych powiązań pomiędzy podstawowymi pojęciami, tak aby tworzyły one określoną strukturę humanistyczną i logiczną zarazem;
- konstruowanie sądów i twierdzeń wpływających znacząco na postawy i przekonania ludzkie. Te ostatnie nigdy nie mogą zostać oderwane od ascezy, niezależnie czy są one podawane przez rodziców, szkołę, media czy jakąkolwiek inną instancję wychowawczą⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ R. Massa, *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Milano 1997, s. 45n.

⁴⁵⁸ C. Nanni, *Educazione e scienze dell'educazione*, Roma 1994, s. 23n.

Trzeba powiedzieć, że na gruncie pedagogiki chrześcijańskiej sporo mówi się o potrzebie akceptacji rzeczywistych wartości ludzkich i chrześcijańskich w procesie wychowania. Jest czymś zdumiewającym, że niewiele się mówi o kryteriach ascetycznych związanych z tym procesem. Tymczasem Jan Paweł II wielokrotnie wracał do tego problemu „wymagań od siebie i od młodzieży”. Interpretacja owych „wymagań” nie jest niczym innym jak właśnie pozytywnie ujętą ascezą. O takich wymaganiach w odniesieniu do mediów mówił między innymi: „Tu właśnie ukazuje się w pełni znaczenie XIX Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu. Jego temat sięga samego serca posłannictwa Kościoła, który ma nieść zbawienie wszystkim ludziom, głosząc Ewangelię «na dachach» (Mt 10,27; Łk 12,3). Przekaz społeczny posiada dziś wielkie możliwości; Kościół widzi w nim znak twórczego i zbawczego dzieła Bożego, które człowiek ma kontynuować. Środki przekazu mogą więc stać się potężnymi kanałami przekazywania Ewangelii, czy to na poziomie preewangelizacji, czy też na poziomie dalszego pogłębiania wiary, sprzyjając tym samym ludzkiej i chrześcijańskiej promocji młodzieży”⁴⁵⁹.

Wnioski, jakie Jan Paweł II wyciąga z faktu ewangelizacji medialnej, są oczywiste. Mogą one być także nazwane „zasadami ascetyczno-medialnymi”, gdyż wymagają:

- głębokiego działania wychowawczego w rodzinie, w szkole, w parafii, poprzez katechizację, mającego na celu nauczanie i prowadzenie młodych ludzi ku zrównoważonemu i zdyscyplinowanemu korzystaniu ze środków przekazu, pomagającego im w wyrabianiu sobie własnego, oświeconego przez wiarę, krytycznego sądu na temat tego, co oglądają, czego słuchają lub co czytają (por. *Inter mirifica*, 10, 16; *Communio et progressio*, 67-70, 107);
- dokładnego i specjalnego przygotowania teoretycznego i praktycznego w seminariach, w stowarzyszeniach apostołatu osób świeckich, w nowych ruchach kościelnych, zwłaszcza w młodzieżowych, polegającego nie tylko

⁴⁵⁹ Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*, nr 6.

na poznaniu środków społecznego przekazu, ale służącego takiej realizacji ich niewątpliwych możliwości, by sprzyjały umocnieniu dialogu w miłości i więzów jedności (por. *Communio et progressio*, 108, 110, 115-117);

- czynnej i spójnej obecności chrześcijan we wszystkich sektorach społecznego przekazu, wnoszącej nie tylko wkład ich przygotowania kulturalnego i zawodowego, ale również żywe świadectwo ich wiary (por. *Communio et progressio*, 103);
- zaangażowania wspólnoty katolickiej, która, jeśli będzie to konieczne, wystąpi przeciw spektaklom i programom godzącym w moralne dobro młodzieży, będzie walczyć o to, by informacje na temat Kościoła były prawdziwe i domagać się audycji pozytywnie inspirowanych autentycznymi wartościami życia (por. *Inter mirifica*, 14);
- ukazywania orędzia ewangelicznego w jego integralności: z całą troską o to, by go nie zdradzić, nie zbanalizować, nie sprowadzić do roli narzędzia idei społeczno-politycznych; ale także dostosowania przekazu – tak jak czynił to Chrystus, najdoskonalszy wzór w tej dziedzinie – do odbiorców, do mentalności ludzi młodych, do ich sposobu mówienia, do ich sytuacji i warunków, w jakich żyją (por. *Catechesi tradendae*, 35, 39, 40)⁴⁶⁰.

Jan Paweł II mówił wielokrotnie o „wymaganiach” stawianych chrześcijaninowi, mówi wyraźnie o drodze wyzwolenia, pokoju, odkrywania sensu życia, większej autentyczności życia, usuwania konfliktów i większej integracji, odkrywania zdrowych zdolności krytycznych, budowania bardziej sprawiedliwej wspólnoty ludzkiej, nowej ewangelizacji itd. Pojęcia te bez wątplenia należą do istoty chrześcijańskiej ascezy. Nie ulega wątpliwości, że nową kulturę pragnie Jan Paweł II budować razem z młodymi, kiedy stwierdza: „Do tej pory zwracałem się do świata dorosłych. Ale w rzeczywistości wy – młodzi – jesteście głównymi adresatami tego orędzia. Waga i ostateczne znaczenie środków społecznego przekazu zależą ostatecznie od tego, jaki użytek czyni z nich ludzka

⁴⁶⁰ Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*, nr 6.

wolność. Od was zatem, od tego, jak je wykorzystacie, od zdolności krytycznych, z jakimi będziecie z nich korzystać, zależy, czy owe środki będą służyć waszej formacji ludzkiej i chrześcijańskiej, czy, przeciwnie, obrócą się przeciwko wam, przytłaczając waszą wolność i niwecząc wasze pragnienie autentyczności. Zależać będzie od was, młodych, budowniczych społeczeństwa jutra, w którym nasilenie informacji i przekazów pomnażać będzie formy życia w zbiorowości, a rozwój technologiczny zburzy bariery między ludźmi i między narodami; od was będzie zależać, czy nowe społeczeństwo będzie jedną rodziną, w której ludzie i narody żyć będą mogły w najściślejszej współpracy i integracji, lub też czy w przyszłym społeczeństwie zaostrzą się te konflikty i te podziały, które rozdzielają współczesny świat⁴⁶¹.

Mając na uwadze te słowa, trzeba przypomnieć, że asceza jest integralną częścią budowania humanizmu chrześcijańskiego, który stanowi szerszy kontekst zarówno wychowania i funkcjonowania mediów. Humanizm, tak jak go rozumiemy, wypowiada się przeciwko wyborom moralnego relatywizmu. Pomijając sporne sprawy, jak myślimy, pomiędzy przedstawicielami etosu humanistycznego, dotyczące stosunku do zasady „niesprzeciwiania się złu przemocą”, należy uznać, iż etos ten przeciwstawny jest nie tylko amoralizmowi, ale i absolutnemu tolerancyzmowi wszechobecnemu dziś w mediach i także w stylach wychowania. Ów tolerancyzm zastępuje ludziom wiarę i urasta w ich przekonaniu do rangi wartości najwyższej, a przecież taką być nie może, bo jest czymś stworzonym przez ludzi i dla ludzi. Tymczasem humanizm osadzony w głębokiej wierze jest z gruntu czymś realistycznym, gdyż „zło dobrem zwycięża”.

⁴⁶¹ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*, nr 6-7.

Potrzeba formacji, uczestnictwa i dialogu

Jan Paweł II zwracając się 27 lutego 1986 roku do Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu powiedział: „Mówi się, że kolumny gazet, mikrofony radiowe i telewizyjne kamery są amboną, z której współczesne społeczeństwo czerpie wiele dla swych moralnych i duchowych postaw. Jest zatem rzeczą konieczną, aby Kościół nie tylko starał się o uznanie zdrowych wartości moralnych i duchowych przez prasę, kino, radio i telewizję, ale by bezpośrednio głosił Ewangelię przy pomocy nowoczesnych środków przekazu”⁴⁶².

Postawione wyżej zadanie dotyczy przede wszystkim ludzi mediów: zarówno duchownych, jak i ludzi świeckich, zaangażowanych w pracę medialną. Od ludzi mediów, przede wszystkim od dziennikarzy, zaangażowanych w ewangelizację medialną wymaga się rzetelnej wiedzy teologicznej, liturgicznej, wiedzy o Kościele i o duchowości chrześcijańskiej. Jest to zdanie kierowane zarówno do osób duchownych, jak świeckich, gdyż od wszystkich zależy „właściwy rozwój kultury audiowizualnej”⁴⁶³.

Rozwój kultury audiowizualnej wiąże się najpierw z formacją moralną nadawców programów. Wynika stąd, że dziennikarstwo nie jest tylko zawodem, ale wyjątkową rolą społeczną, zadaniem, misją, której etyczne wymagania są bardzo ważne; czasem są one ważniejsze od doskonałości profesjonalnej, ponieważ praca dziennikarza i producenta programów może przynieść wiele zła, może zagrażać rozwojowi odbiorcy i godzić w jego prawa. Ostrzega przed tym zagrożeniem Jan Paweł II, który dnia 27 stycznia 1984 roku powiedział do dziennikarzy: „W świecie tak bardzo pluralistycznym, jak obecny, który znamionuje nie mająca precedensu rewolucja technologiczna, jest oczywiste, że środki społecznego przekazu – jeśli są używane do niewłaściwych celów, lub co

⁴⁶² Jan Paweł II, *Aby Słowo Pańskie rozszerzało się*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 1986, nr 2, s. 32.

⁴⁶³ A. Lewek, *Kościół a mass media*, „Ateneum Kapłańskie” 1994, nr 123, z. 1, s. 74.

gorsza dostosowane do logiki jakiegokolwiek władzy, mogą powodować dalsze i jeszcze głębsze uszkodzenia tkanki społecznej. I przeciwnie, jeśli będą używane z normami etyki, która chroniąc prawa człowieka, podnosi go do roli czynnego podmiotu wymiany informacji, zamiast traktować go jako przedmiot czy też «użytkownika», środki te mogą uzyskać decydujące znaczenie dla przyszłości ludzkości, w procesie integracji i zjednoczenia, odnowy moralnej, rozpowszechnienia wykształcenia i kultury⁴⁶⁴.

W podobny sposób pisze Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*, rozważając doniosłą rolę ludzi świeckich w Kościele: „W posługiwaniu się środkami przekazu oraz ich odbiorze należy zatroszczyć się z jednej strony o czynne wychowanie zmysłu krytycznego, ożywianego umiłowaniem prawdy, z drugiej – o podejmowanie obrony wolności i poszanowania godności osoby. Jednak duszpasterska odpowiedzialność świeckich nie kończy się na podejmowaniu wyżej wspomnianych działań obronnych. Na wszystkich drogach świata, a więc także na jego wielkich arteriach, jakimi są prasa, film, radio, telewizja i teatr, musi być głoszone zbawcze słowo Ewangelii⁴⁶⁵.”

Istnieje coś takiego jak zespół. Istnieją pewne kryteria i kanony, którym podlega sztuka sakralna, sztuka kościelna, sztuka chrześcijańska. Kryteria te mogą służyć także jako kryteria „porządkujące” kulturę medialną.

Po pierwsze, dzieła sztuki kościelnej winny być zgodne z prawdami wiary. Nie mają zatem wiele wspólnego ze sztuką kościelną te dzieła, które utrwalają, wyrażają i przekazują błędy teologiczne.

Po drugie, sztuka pozostaje w służbie moralności. Z jednej strony jest inspirowana przez wiarę i moralność, z drugiej zaś strony sztuka wyraża morale artysty, twórcy, odbiorcy. Sztuka wyraża etos twórców i stawia odbiorcę wobec

⁴⁶⁴ Jan Paweł II, *Wymiar społeczny jest racją bytu nowoczesnego dziennikarstwa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 1984, nr 1–2, s. 9. Por. M. Iłowiecki, *Uwagi o etyce dziennikarzy*, Warszawa 1991, s. 54n.

⁴⁶⁵ ChL, 44.

etosu życia: dostarcza wzorów życia szlachetnego, ale też może być nośnikiem zgorzenia, rozsadnikiem zła⁴⁶⁶.

Po trzecie, sztuka religijna wyraża rzeczywistość *sacrum*. Oznacza to z jednej strony współuczestnictwo jej twórcy w „dynamice wiary”, z drugiej zaś strony wskazuje na obowiązek przestrzegania tego wszystkiego, co jest wyznaczone przez naturę *sacrum*. P. Tillich pisał: „Ten, kto wkracza w domenę wiary, wkracza do sanktuarium życia. Tam, gdzie jest wiara, jest i świadomość świętości. Jest to na pewno sprzeczne z wiarą bałwochwalczą”⁴⁶⁷.

Po czwarte, sztuka pełni rolę wychowawczą. Człowiek ma potrzebę piękna i dobrych wzorów moralnych. Sztuka winna zaspokajać tę potrzebę, ukazując i wyrażając – przy pomocy różnych form ekspresji – bogactwo świata wartości, będącego naturalną przestrzenią życia człowieka. W ten sposób sztuka pełni rolę wychowawczą, ukazując wartości jako coś osiągalnego dla człowieka i wartego poświęcenia i wewnętrznej pracy.

Te ogólne kryteria mogą także stanowić punkt odniesienia dla treści medialnych, służących ewangelizacji. Dzisiejsza „sztuka medialna” potrzebuje duchowej inspiracji, transcendentnych odniesień i etycznych kryteriów, aby przewyciężyć negatywne trendy w mediosferze: kult przemocy, poniżanie ludzkiej godności, wulgarność, fanatyzm, przedstawianie w fascynującym świetle tego, co niskie i degradujące, a ignorowanie i pomniejszanie tego, co buduje i uszlachetnia itd. Niezbędni są zatem ludzie mediów, którzy będą w stanie przewyciężać te negatywne tendencje i będą służyć dobru, szanując wolność i godność człowieka.

Wobec przedstawionej powyżej wizji wymagań ewangelizacyjnych oraz coraz doskonalszych metod medialnego oddziaływania bardzo ważną rzeczą staje się poziom warsztatu dziennikarskiego ludzi mediów katolickich oraz ich osobiste zaangażowanie w wierze. „Ważną rzeczą jest zagwarantowanie formacji i duszpasterskiej troski pracownikom przekazu. Ci mężczyźni i kobiety są często

⁴⁶⁶ Por. szerzej M. Golaszewska, *Ethos sztuki*, Kraków 1985, s. 15n.

⁴⁶⁷ P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 39.

przedmiotem szczególnych nacisków i stają wobec dylematów etycznych, jakie przynosi ich codzienna praca; wielu z nich «szczerze pragnie wiedzieć i praktykować to, co jest sprawiedliwe na polu etyki i moralności» i oczekuje od Kościoła wskazówek i wsparcia⁴⁶⁸.

Każdy rodzaj ewangelizacji domaga się duchowego fundamentu, osobistego zaangażowania w wierze, duchowego rozwoju, życia modlitwy i świadectwa chrześcijańskiego życia na co dzień. Tym bardziej więc praca w mediach katolickich nie jest i nie może być zwyczajnym spełnianiem obowiązków zawodowych. Skoro mediom tym stawia się konkretne cele ewangelizacyjne do realizacji, to tym bardziej ludzie, którzy je realizują, winni je nie tylko akceptować, ale także winni się w nie wewnątrznie zaangażować. Ludzie mediów są zobowiązani troszczyć się nie tylko o jakość i skuteczność tworzonego programu, ale także o jakość własnego duchowego rozwoju i jakość własnego świadectwa wiary. Trudno się zgodzić z tezą, że np. w strukturach redakcyjno-programowych radia katolickiego może pracować każdy, byle tylko był fachowcem w swojej branży. Wydaje się, że uwarunkowania funkcjonowania radia katolickiego stawiają wobec ludzi radia większe wymagania niż tylko profesjonalizm zawodowy, dlatego też nie każdy radiowiec może im sprostać ze względu na swój światopogląd i przyjmowany system wartości. Uczciwość wobec własnego sumienia oraz wobec słuchaczy domaga się przynajmniej pozytywnego odniesienia do wiary. Nie wykluczam oczywiście możliwości pracy ludzi o różnych światopoglądach w innych strukturach radia katolickiego, np. w marketingu i reklamie, o ile nie przeszkadza to prawidłowemu spełnianiu przez radio jego misji i stwarza tym ludziom szansę zawodowego i duchowego rozwoju. Wszystkie problemy związane z różnicami światopoglądowymi, różnicami w świecie wartości, należy rozpatrywać z szacunkiem dla wolności i godności każdego człowieka w duchu chrześcijańskiej miłości i ewangelicznej tolerancji.

Uwarunkowania pracy medialnej tym bardziej uświadamiają potrzebę formacji duchowej ludzi mediów katolickich, którzy czasem pozbawieni troski duszpasterskiej i obracający się zawodowo wokół *sacrum* mogą wpadać w stan obojęt-

⁴⁶⁸ Tamże.

ności religijnej. Tymczasem od ludzi mediów katolickich wymaga się więcej niż od innych dziennikarzy. Środowiska dziennikarzy katolickich same powinny stawać się środowiskami i wspólnotami dającymi przykład wcielania w życie prawd wiary i zasad moralnych, ewangelizując w ten sposób swoje własne środowisko medialne. Środowiska te dysponują dziś ogromnym potencjałem oddziaływania na ludzi, który, źle wykorzystany, może przynieść ogromne szkody moralne i społeczne. Warto w tym miejscu przywołać starą, mądrą zasadę: żeby wychowywać, trzeba być samemu wychowanym; żeby ewangelizować, trzeba być samemu człowiekiem wierzącym. Kościołowi jako orędownikowi i głosicielowi prawdy przysługuje więc prawo i obowiązek wychowania ludzi do poprawnego i autentycznego korzystania z „daru Bożego”, jakim są współczesne media, ale także Kościół posiada obowiązek duszpasterskiej troski o ludzi mediów, by zarówno jedni, jak i drudzy, a więc słuchacze i dziennikarze, nie zagubili się na coraz większym, a jednocześnie coraz ciasniejszym areopagu medialnym.

Realizację tych zadań formacyjnych można sprowadzić do trzech podstawowych opcji: formacja, uczestnictwo, dialog. „W pierwszym rzędzie konieczna jest szeroka praca formacyjna, tak aby media znane były i wykorzystywane w sposób świadomy i odpowiedni. Nowe języki, jakie one wprowadzają, zmieniają proces przyswajania i jakość stosunków międzyludzkich, dlatego bez odpowiedniej formacji istnieje niebezpieczeństwo, że zamiast bycia na służbie osób, doprowadzą one do ich instrumentalizacji i poważnego uzależnienia. Dotyczy to w sposób szczególny młodzieży, która przejawia naturalną skłonność do technicznych innowacji i również dlatego najbardziej potrzebuje wychowania do odpowiedzialnego i krytycznego korzystania z mediów. Po drugie, chciałbym zwrócić uwagę na sprawę dostępu do mediów i odpowiedzialnego uczestnictwa w ich zarządzaniu. Skoro środki społecznego przekazu stanowią dobro przeznaczone dla całej ludzkości, należy szukać coraz aktualniejszych form, ażeby możliwy był szeroki udział w ich zarządzaniu, również poprzez odpowiednie inicjatywy legislacyjne. Należy przyczynić się do wzrostu kultury współodpowiedzialności. Wreszcie nie należy zapominać o wielkim potencjale, jaki me-

dia posiadają w zakresie sprzyjania dialogowi, stając się nośnikami wzajemnego zrozumienia, solidarności i pokoju”⁴⁶⁹.

Te trzy zadania, ujęte w trzech kluczowych pojęciach: „formacja”, „uczestnictwo” i „dialog”, mają na celu pomóc w edukacji medialnej i formacji sumienia ludzi mediów, zarówno ich twórców, jak i odbiorców. Człowiek sumienia, obecny i działający w mediosferze będzie rzeczywiście kształtował jej prawdziwie ludzkie oblicze, wykorzystując ogromny potencjał mediów dla dobra człowieka i wszystkich społeczności, w których on żyje.

„Również światu mediów potrzebne jest Chrystusowe odkupienie – pisze Jan Paweł II w swoim Liście apostolskim *Szybki rozwój*. – Dla dokonania analizy oczyma wiary procesów i wartości społecznego przekazu niewątpliwą pomocą może być pogłębienie znajomości Pisma Świętego, które ukazuje się jako «wielki kodeks» przekazu orędzia nie ulotnego ani przypadkowego, lecz posiadającego zasadnicze znaczenie ze względu na swoją zbawczą wartość”⁴⁷⁰.

Każdy człowiek potrzebuje Chrystusowego odkupienia, także w wymiarach pracy medialnej, żeby mogła ona sprostać oczekiwaniom słuchaczy, będących częścią wspólnoty Kościoła, który oczekuje przecież od mediów katolickich realizacji celów ewangelizacyjnych, do których zostały one powołane. W tym celu narzuca się potrzeba podjęcia pewnych działań formacyjnych, które można sprowadzić do trzech podstawowych opcji: formacja, uczestnictwo, dialog⁴⁷¹. Wszystkie trzy opcje są obecne w medialnej trosce duszpasterskiej:

- formacja: wszelkie formy duszpasterskiej troski o ludzi mediów;
- uczestnictwo: bycie razem w zespołach medialnych, wzajemna pomoc, szacunek, zdrowa i uczciwa konkurencja, wspólne przeżywanie ważnych momentów życiowych itp.

⁴⁶⁹ SR, 11.

⁴⁷⁰ SR, 4.

⁴⁷¹ Por. SR, 11.

- dialog: w mediach prowadzi się nieustanny dialog na różnego rodzaju spotkaniach, kolegiach, odprawach; dialog jest nie tylko sposobem rozwiązywania trudności i problemów, ale jest zwyczajną drogą budowania wspólnoty medialnej.

Każdy rodzaj komunikowania jest aktem moralnym: „Dobry człowiek z dobrego skarbcza wydobywa dobre rzeczy, zły człowiek ze złego skarbcza wydobywa złe rzeczy. A powiadam wam: Z każdego bezużytecznego słowa, które wypowiedzą ludzie, zdadzą sprawę w dzień sądu. Bo na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony” (Mt 12,35-37). Te słowa Pisma Świętego mają dla ludzi mediów katolickich szczególne znaczenie, gdyż słowo jest podstawowym tworzywem i nośnikiem treści medialnych. Odpowiedzialność za słowo stanowi więc jedno z podstawowych kryteriów pracy redakcyjnej.

Poszukując sposobów urzeczywistnienia tego kryterium w codziennej pracy warto przywołać głębokie myśli Jana Pawła II z jego ostatniego dokumentu, jaki nam zostawił, a skierowanego do ludzi mediów. Jego słowa niosą szczególne przesłanie nadziei dla ludzi w mediach katolickich, stanowiąc jednocześnie wspaniały drogowskaz zarówno dla duchowego rozwoju ludzi mediów, jak i dla rozwoju i perspektyw przyszłości tych mediów. „Apostoł Paweł ma wyraźne przesłanie do tych, którzy działają w komunikacji społecznej – polityków, profesjonalistów komunikacji, widzów: «Dlatego odrzuciwszy kłamstwo: niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego (...). Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym» (Ef 4,25.29)⁴⁷².

W duchu tych słów świadectwo prawdzie i służba dobru stanowią więc podstawę wszelkich działań medialnych. Będzie to możliwe tylko wtedy, jeśli wszelkie działania ludzi w mediosferze, respektujące kryteria prawdy i sprawiedliwości w dojrzałym korzystaniu z wolności i odpowiedzialności, oparte będą na fundamencie prawnego i prawdziwie ukształtowanego sumienia.

⁴⁷² Jan Paweł II, *List apostolski „Szybki rozwój”*, Watykan 2005, nr 14 [dalej: SR].

Fundamentem kształtowania sumienia są dla chrześcijan nie tylko wartości etyczne, będące podstawą duchowej ascezy, ale wartości religijne, sam Chrystus jako osobowa wartość. Chrystus jest fundamentem bycia dobrym człowiekiem, dobrym chrześcijaninem w dzisiejszym świecie medialnym. Dlatego też wszystkie zasady duchowej ascezy, duchowych praktyk, życie sakramentalne, troska o wspólnotę, to wszystko należy włączyć w samowychowanie medialne i wychowanie medialne dzieci i młodzieży.

Podsumowanie

Na zakończenie warto jeszcze raz przywołać słowa Jana Pawła II z cytowanego już orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z 1985 roku. Ojciec Święty kieruje do młodzieży następujące słowa, które mają w sobie wpisana potrzebę ascezy integralnej: „Słowami Piotra Apostoła powtarzam życzenia, które skierowałem w liście do młodych chłopców i dziewcząt całego świata: abyście byli «gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest» (1 P 3,15). «Tak, właśnie wy, gdyż od was zależy przyszłość, od was zależy kres tego tysiąclecia i początek nowego. Nie trwajcie w bezczynności; podejmujcie odpowiedzialne zadania na wszystkich dostępnych wam polach w naszym świecie». Droga młodzieży! Moje wezwanie do odpowiedzialności, do zaangażowania jest przede wszystkim wezwaniem do poszukiwania «prawdy, która was wyzwoli» (J 8,32), a prawdą jest Chrystus (por. J 14,6). Dlatego też jest to wezwanie do umieszczenia Chrystusowej prawdy w centrum waszego życia; do świadczenia o tej prawdzie w codziennym tworzeniu waszej historii, w decydujących wyborach, jakich macie dokonywać, aby pomóc ludzkości wejść na ścieżki pokoju i sprawiedliwości»⁴⁷³. W tych pięknych i głębokich słowach winniśmy ciągle odkrywać etyczno-teologiczne fundamenty chrześcijańskiej ascezy, koniecznej w wychowaniu do życia w świecie cywilizacji medialnej.

⁴⁷³ Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*, 7.

TROSKA O PRZEKAZ WIARY W MEDIACH

Media a ewangelizacja

Od początku swojej misji ewangelizacyjnej Kościół starał się głosić Ewangelię „na areopagach”, wykorzystując różne sposoby i środki komunikacji międzyludzkiej. Należały do nich: świadectwo życia, liturgia, działalność charytatywna, modlitwa, budowle sakralne, sztuka sakralna, *Biblia pauperum*, muzyka itp. Podstawowym jednak sposobem przekazywania Ewangelii „wszystkim narodom” (Mk 16,15) było słowo mówione, pisane i później drukowane. W miarę rozwoju nowych form komunikowania myśli Kościół zaczął je kolejno wykorzystywać do celów apostołskich, ponieważ „byłby winien przed swoim Panem, gdyby nie użył tych potężnych mocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali”⁴⁷⁴.

W dobie cywilizacji medialnej stajemy wobec coraz większych szans, a także zagrożeń, jakie niesie postęp technologiczny, a wraz z nim coraz doskonalsze media jako narzędzia komunikacji. Stanowią one szczególnie wyzwanie dla edukacji, wychowania, formacji duchowej, a także dla przekazu i promocji wiary. Mówił na ten temat wiele razy Jan Paweł II. „Kościół «czułby się winny wobec swego Pana, gdyby nie posługiwał się tymi potężnymi środkami». Kościół bowiem nie tylko wezwany jest do tego, aby korzystać z mediów w celu szerzenia Ewangelii, ale – dzisiaj jak nigdy dotąd – do zespolenia zbawczego orędzia z «nową kulturą», którą potężne narzędzia komunikowania tworzą i nagłaśniają. Odczuwa on, że posługiwanie się techniką i technologią współczesnej komunikacji jest integralną

⁴⁷⁴ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja pastoralna „Aetatis novae”*, Watykan 1992, nr 45 (AN).

częścią jego misji w trzecim tysiącleciu⁴⁷⁵. Myślę, że Jan Paweł II w sposób wyjątkowy realizował to zadanie, które postawił Kościołowi, zespalając zbawcze orędzie nadziei i sensu z „nową kulturą medialną”. Benedykt XVI wkrótce po wyborze, spotykając się z czterema tysiącami dziennikarzy, powiedział: „Dobrze wiem, jak wiele wysiłku wymagało to od was, zmuszonych pozostawać z dala od waszych rodzin i domów, pracować po wiele godzin dziennie, w nie zawsze dogodnych warunkach. Zdaję sobie sprawę z profesjonalizmu i poświęcenia, z jakim spełnialiście ten niełatwy obowiązek. Chciałbym wam za to wszystko podziękować we własnym imieniu, a zwłaszcza w imieniu wszystkich, którzy mogli dzięki Wam dzielić z nami te poruszające momenty wiary w realnym czasie. Cuda i nadzwyczajne możliwości współczesnych środków komunikacji!”⁴⁷⁶

Celem niniejszych analiz jest próba pokazania możliwości wykorzystania tych „cudów współczesnych środków komunikacji” w promocji i przekazie wiary zarówno w teoretycznej, jak i praktycznej perspektywie. Ma zatem na celu, po pierwsze, prezentację niektórych kanonicznych i pastoralnych zaleceń Magisterium Kościoła, dotyczących przekazu wiary przez media. Punktem odniesienia w tym względzie będą przede wszystkim: mało znany w polskiej praktyce medialnej dokument Kongregacji Nauki Wiary z 30 marca 1992 roku *Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promowaniu nauki wiary*⁴⁷⁷, następnie program dla Kościoła w Polsce zakreślony w przemówieniach ojca świętego Jana Pawła II do biskupów polskich w czasie wizyty *ad limina* w 1998 roku,⁴⁷⁸ oraz ojca świętego Benedykta XVI w listopadzie 2005 roku⁴⁷⁹, a także wspomniany list apostolski Jana Pawła II z lutego 2005 roku

⁴⁷⁵ SR, 2.

⁴⁷⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie do dziennikarzy*, Watykan, 23 kwietnia 2005 r. <http://ekai.pl/kultura/?MID=9503>, dostęp: 20.09.2010.

⁴⁷⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promowaniu nauki wiary*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 381-389 [dalej: PNW].

⁴⁷⁸ Jan Paweł II, *Program dla Kościoła w Polsce. Jan Paweł II do polskich biskupów. Wizyta „Ad limina” 1998*, Kraków 1998.

⁴⁷⁹ *Benedykt XVI do biskupów polskich*, Poznań 2005.

Szybki rozwój. Najpierw pokażę wynikające z tych dokumentów niektóre normy kanoniczne i zalecenia pastoralne w przekazie wiary przez media, jak również dokonam krótkiego przeglądu polskiej recepcji Instrukcji z 1992 roku. W drugiej części poszukiwać będę praktycznych sposobów promocji i przekazu wiary w oparciu o wynikające z nauczania Kościoła zasady obecności ewangelizacyjnej w mediach. Ta część moich analiz jest traktowana jako próba poszukiwania skutecznych form medialnej ewangelizacji, jak również jest refleksją wokół tożsamości i funkcjonalności mediów katolickich.

Normy kanoniczne i zalecenia pastoralne w przekazie wiary przez media

Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary z 1992 roku *Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promowaniu nauki wiary* podkreśla przede wszystkim rolę i odpowiedzialność pasterzy, biskupów diecezjalnych, a także wyższych przełożonych zakonnych, w ramach ich kompetencji dyscyplinarnej, za przekaz i promowanie nauki wiary poprzez media. We *Wprowadzeniu* dokument podkreśla wagę i ważność współczesnych mediów w misji Kościoła, wskazując na podstawowe dokumenty Kościoła w tym względzie, przede wszystkim dekret Soboru Watykańskiego II *Inter mirifica* (1963) i Instrukcje pastoralne Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Communio et progressio* (1971) oraz *Aetatis novae* (22 lutego 1992), a także *Wskazania dla formacji przyszłych kapłanów odnośnie do środków społecznego przekazu* opublikowane przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego, a także *Kodeks prawa kanonicznego* (kan. 822-832)⁴⁸⁰.

Dokument Kongregacji został opublikowany miesiąc później po *Instrukcji pastoralnej „Aetatis nova”* Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, dlatego stanowi on dyscyplinarne, w duchu kanoniczno-pastoralnym, dopełnie-

⁴⁸⁰ Por. PNW, s. 381-382.

nie Instrukcji *Aetatis novae*. Warto zwrócić także uwagę na fakt, że oba dokumenty zostały opublikowane na początku lat dziewięćdziesiątych w kontekście zaangażowanej troski Kościoła w sprawę ewangelizacji przy pomocy mediów, widocznej także w dokumentach innych watykańskich instytucji. Instrukcja Kongregacji stanowi całościowe ujęcie prawodawstwa Kościoła w tym względzie, wspomagając tym samym pasterzy w wypełnieniu ich obowiązku troski o przekaz i promocję wiary w mediach, jak również zachęcając ich do dowartościowania roli mediów w wypełnianiu ich misji nauczania wiary.

Dokument składa się z czterech części. We wszystkich tych częściach *Instrukcja* przywołuje normy kanoniczne, zalecenia, wyjaśnienia, dotyczące odpowiedzialności pasterzy Kościoła za przekaz wiary poprzez media, koncentrując się tylko na mediach tradycyjnych (drukowanych). Szczegółowe normy prezentowane przez *Instrukcję* koncentrują się wokół trzech faktorów. Pierwszy dotyczy odpowiedzialności biskupów za przekaz wiary, drugi koncentruje się wokół troski o integralność wiary i moralności w harmonii z doktryną Kościoła, z kolei trzeci element podkreśla potrzebę komunii z pasterzami we wszystkich medialnych przekazach wiary, które winny się opierać na poszanowaniu autorytetu kościelnego. W toku następujących analiz przedstawię zasadnicze elementy i ducha tych norm i zaleceń, zachowując ich specyfikę normatywności kanonicznej.

Odpowiedzialność pasterzy za przekaz wiary

Odpowiedzialność pasterzy za przekaz i promocję wiary wyraża się przede wszystkim w następujących zasadach i postulatach *Instrukcji*:

1. Zachęta do współpracy pasterzy i wiernych, „by wykorzystanie środków społecznego przekazu było ożywione duchem ludzkim i chrześcijańskim (por. kan. 822, §2), a w ten sposób, by «Kościół, także przy pomocy tych środków mógł realizować swoje zadanie» (por. kan. 822 §3)⁴⁸¹.

⁴⁸¹ PNW, s. 383.

2. Obowiązek i prawo pasterzy do czuwania, „by nie wyrządzano szkody wierze i obyczajom wiernych przez pisma i wykorzystanie środków społecznego przekazu (kan. 823 §1)”⁴⁸².

3. Obowiązek interweniowania pasterzy przy pomocy odpowiednich środków, począwszy od braterskiego dialogu aż po ostateczne środki, takie jak kary dyscyplinarne, jeśli jest to rzeczywiście konieczne.

4. Kontakt z dykasteriami Kurii Rzymskiej w zakresie ich kompetencji, realizowany na zasadzie informacji, konsultacji czy też prośby o interwencję w sytuacjach potrzeby⁴⁸³.

Warunki aprobaty lub zezwolenia dla różnych kategorii pism

Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary przywołuje podstawowe warunki kano-niczne i pastoralne aprobaty i zezwolenia dla różnych kategorii pism. Warunki te dotyczą przede wszystkim troski o przekaz wiary w mediach drukowanych.

1. Ordynariusz miejsca ma prawo i obowiązek czuwać nad integralnością wiary i moralności, z którego wynika szczegółowy obowiązek aprobaty lub zezwolenia na wydawanie publiczne pism w sprawach wiary i moralności. Jest to, po pierwsze, aprobata obowiązkowa w sytuacjach określonych wyraźnie przez *Kodeks prawa kanonicznego* oraz aprobata zalecana w pojedynczych przypadkach przekazu wiary, odnoszących się do działań kapłanów, zakonników, wydawnictw, innych mediów katolickich itd., domagających się osądu Ordynariusza miejsca.

2. Instrukcja daje możliwość zwrócenia się przez autora medialnej promocii wiary do drugiego kompetentnego Ordynariusza w razie odmowy Ordynariusza miejsca autora czy Ordynariusza miejsca wydania książki. „Drugi Ordynariusz ze swojej strony nie może udzielić zezwolenia, nie otrzymawszy od poprzedniego Ordynariusza motywów odmowy (por. kan. 65 § 1)”⁴⁸⁴.

⁴⁸² PNW, s. 383.

⁴⁸³ Por. PNW, s. 382–384.

⁴⁸⁴ PNW, s. 386.

3. *Instrukcja* przywołuje także konieczność stosowania odpowiednich procedur postępowania w sytuacjach wydawania aprobaty dla medialnego przekazu wiary. „Nie wystarcza więc użycie formuły «za aprobatą kościelną», lub podobnej; powinno się drukować imię Ordynariusza, który jej udziela, a także czas i miejsce zezwolenia”⁴⁸⁵.

4. Dokument wskazuje na potrzebę rozważenia przez Ordynariusza miejsca sprawy udzielenia pozwolenia kapłanom i zakonnikom na publikowanie w mediach, które mają zwyczaj otwarcie atakować religię katolicką lub dobre obyczaje (por. kan. 831 § 1)⁴⁸⁶.

Apostolat wiernych na polu wydawniczym, a w szczególności pozycja i rola wydawnictw katolickich

Kolejnym obszarem tematycznym podejmowanym przez analizowaną *Instrukcję* jest zaangażowanie wiernych świeckich na polu medialnej ewangelizacji. Instrukcja zwraca przy tym uwagę na:

1. Obowiązek troski wiernych świeckich pracujących w mediach o rozpowszechnianie treści służących dobru ludzkiemu i chrześcijańskiemu odbiorców.

2. Następnie wskazuje na potrzebę określenia właściwego statusu i roli wydawnictw i mediów zależnych od instytucji katolickich. Powinny one funkcjonować w harmonii z doktryną Kościoła, w komunii z pasterzami, w posłuszeństwie przepisom kanonicznym, w poszanowaniu autorytetu kościelnego, z którym są złączone.

3. Szczególna troska o zależące od Kościoła instytucje wydawnicze i medialne powierzona jest pasterzom miejsca, by przekazy tych instytucji były zgodne z doktryną Kościoła i przyczyniały się skutecznie dla dobra ludzi⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ PNW, s. 387.

⁴⁸⁶ PNW, s. 387.

⁴⁸⁷ Por. PNW, s. 387–388.

Odpowiedzialność przełożonych zakonnych

Dokument Kongregacji Nauki Wiary wskazuje także na odpowiedzialność przełożonych zakonnych w obszarze medialnej promocji wiary, podkreślając ich zależność w tej kwestii od pasterzy Kościoła. Te normy i zalecenia pastoralne są tym bardziej ważne, iż duża część medialnych instytucji, zajmujących się przekazem wiary, jest prowadzona przez zakony, zgromadzenia i instytuty życia konsekrowanego.

1. Dokument podkreśla status przełożonych zakonnych w nauczaniu wiary, którzy chociaż nie są „w sensie ścisłym autentycznymi nauczycielami wiary i pasterzami, to jednak mają władzę, która pochodzi od Boga, za pośrednictwem zlecenia Kościoła”⁴⁸⁸.

2. Działalność apostołska (medialna) instytutów zakonnych powinna być pełniona w imieniu i na zlecenie Kościoła oraz winna być prowadzona w komunii z nim.

3. Przełożeni zakonni są odpowiedzialni, razem z Ordynariuszem miejsca, „za udzielanie zezwolenia członkom ich Instytutów na publikację pism, które dotyczą zagadnień religii lub moralności (por. kan. 824 i 832)”⁴⁸⁹. Przełożeni zakonni są odpowiedzialni, by w apostołacie realizowanym przez media członkowie instytutów wiernie szanowali normy kanoniczne w tym zakresie. Dokument podkreśla szczególnie konieczność współpracy – wyrażając to w słowach „niech działają” – przełożonych zakonnych z biskupami diecezjalnymi, także za pośrednictwem odpowiednich uzgodnień (por. kan. 681 §1–2).⁴⁹⁰

4. Instrukcja podaje także podstawowe zasady funkcjonowania wydawnictw i dzieł medialnych zależnych od instytutów zakonnych. Powinny one realizować swoje ewangelizacyjne zadania, zgodnie z zatwierdzonymi przez odpowiednie kościelne władze statutami czy regulaminami, według trzech pod-

⁴⁸⁸ PNW, s. 388.

⁴⁸⁹ PNW, s. 388.

⁴⁹⁰ Por. PNW, s. 388.

stawowych reguł: „na zlecenie Kościoła i prowadzone w komunii z nim; w wierności własnemu charyzmatowi Instytutu; w uległości Biskupowi diecezjalnemu (por. kan. 678 §1)”⁴⁹¹.

Zasady obecności ewangelizacyjnej w mediach

Poszukując podstaw ewangelizacyjnej i duszpasterskiej roli mediów, warto się odwołać do wielu myśli obecnych w nauczaniu Magisterium Kościoła, zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II, który wielokrotnie dowartościował rolę mediów w dziele nowej ewangelizacji i sam prowadził to dzieło w sposób medialny, niespotykany dotychczas w historii Kościoła. Tę misję troski o ewangelizację poprzez media kontynuują nadal kolejni papieże.

Zasada uczestnictwa w mediach jako integralna część misji Kościoła

Kościół odczuwa, „że posługiwanie się techniką i technologią współczesnej komunikacji jest integralną częścią jego misji w trzecim tysiącleciu. Powodowana tą świadomością wspólnota chrześcijańska uczyniła znaczące kroki w korzystaniu z narzędzi komunikacji dla informacji religijnej, ewangelizacji i katechezy, dla formacji duszpasterzy w tej dziedzinie i dla wychowania do dojrzałej odpowiedzialności użytkowników i adresatów rozmaitych narzędzi komunikacji”⁴⁹². Dzięki mediom, które mogą być „potężnymi kanałami przekazywania Ewangelii”, dokonuje się zarówno preewangelizacja, jak i postewangelizacja, czyli pogłębienie doświadczenia wiary. Wielu ludzi, często oddalonych od wielkich „centrów” życia duchowego i religijnego, może dzięki mediom uczestniczyć „na żywo” we wszystkim, co się w nich dzieje. Dotyczy to przede wszystkim uczestnictwa w transmisjach uroczystości religijnych. Badania słuchalności radia (IV

⁴⁹¹ PNW, s. 389.

⁴⁹² SR, nr 1 i 2.

kwartał 2010 r.) pokazują, że w skali tygodnia uczestniczy w transmisjach Mszy św. przez różne rozgłośnie radiowe w Polsce ok. 16% ludzi.

„Dzięki mediom wzbogaca się życie religijne wielu ludzi. Dostarczają one nowych wiadomości i informacji o wydarzeniach religijnych, ideach i postaciach; służą one jako nośniki dla ewangelizacji i katechezy. Dzień w dzień zapewniają inspirację, zachętę i sposobność do modlitwy dla osób zmuszonych do pozostania w swoich domach lub instytucjach opiekuńczych. Czasami media w nadzwyczajny sposób przyczyniają się do duchowego wzbogacenia swych odbiorców. Na przykład – dzięki nim – liczni słuchacze bądź telewidzowie na całym świecie stają się świadkami i w pewnym sensie uczestnikami ważnych wydarzeń z życia Kościoła”⁴⁹³. To wszystko jest niewątpliwie ogromnym dobrem, będącym owocem postępu technologicznego. „Ewangelizacja w dzisiejszych czasach powinna czerpać środki i możliwości z aktywnej i otwartej obecności Kościoła w świecie środków przekazu”⁴⁹⁴.

Zasada uczestnictwa wskazuje także na potrzebę aktywnego uczestnictwa ludzi wierzących w kształtowaniu wszystkich mediów. „Chciałbym zwrócić uwagę na sprawę dostępu do mediów i odpowiedzialnego uczestnictwa w ich zarządzaniu – mówi Jan Paweł II w ostatnim Liście apostolskim *Szybki rozwój*. Skoro środki społecznego przekazu stanowią dobro przeznaczone dla całej ludzkości, należy szukać coraz aktualniejszych form, ażeby możliwy był szeroki udział w ich zarządzaniu, również poprzez odpowiednie inicjatywy legislacyjne. Należy przyczynić się do wzrostu kultury współodpowiedzialności”⁴⁹⁵.

Warto zatem pamiętać, że życie i działanie w epoce medialnej musi uwzględnić fakt, że świat mediów jest również naszym światem, że współczesne duszpasterstwo nie może być prowadzone w totalnej lub częściowej negacji wobec świata mediów. Nie wystarczy tylko oceniać, krytykować pewne niepokojące

⁴⁹³ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w mediach*, Watykan 2000, nr 11.

⁴⁹⁴ AN, nr 11; RM, nr 37.

⁴⁹⁵ SR, nr 11.

zjawiska cywilizacyjne, społeczne, polityczne, ale trzeba podejmować nieustannie z perspektywy Kościoła pozytywną pracę budowania i umacniania świata wartości chrześcijańskich i humanistycznych w duchu Dobrej Nowiny we współczesnym świecie cywilizacji medialnej.

Zasada ewangelizacji kultury medialnej

Kościół nie tylko używa współczesnych środków przekazu w dziele współczesnej ewangelizacji, ale stara się ewangelizować także media, przenikając z duchem Ewangelii nową kulturę medialną. „Nie wystarczy (...) używać [mediów] do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę «nową kulturę», stworzoną przez nowoczesne środki przekazu (...) z ich nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi”⁴⁹⁶. W Liście apostołskim *Szybki rozwój* czytamy: „Kościół bowiem nie tylko wezwany jest do tego, aby korzystał z mediów w celu szerzenia Ewangelii, ale dzisiaj jak nigdy do zespolenia zbawczego orędzia z «nową kulturą», którą potężne narzędzia komunikowania tworzą i nagłaśniają”⁴⁹⁷. „Aktualne zjawisko społecznego przekazu skłania Kościół do swego rodzaju duszpasterskiej i kulturalnej rewizji, tak aby być w stanie podjąć w odpowiedni sposób epokowy przełom, którego jesteśmy świadkami”⁴⁹⁸. Wiele działań Kościoła pokazuje, że podejmuje on rzeczywiście wyzwania cywilizacji medialnej i włącza się ze swoim orędziem ewangelicznym w kształtowanie „nowej kultury medialnej” dla dobra człowieka i społeczności.

Włączenie orędzia chrześcijańskiego w nową kulturę medialną jest niczym innym, jak dziełem ewangelizacji. Jest to zadanie trudne i skomplikowane, wymagające wiedzy z wielu dziedzin. Przede wszystkim wymaga kompetencji teologicznej, orientacji w hierarchii prawd i wartości, umiejętności oddzielenia

⁴⁹⁶ AN, nr 11; RM, nr 37.

⁴⁹⁷ SR, nr 2.

⁴⁹⁸ SR, nr 8.

formy od treści, po to, by na miarę nowych wyzwań, nowych języków mediów i nowych technologii móc odpowiedzieć na wyzwania współczesnych mediów Dobrą Nowiną Ewangelii, z miłością i otwarciem się na wszelkie dobro, ale bez tanich kompromisów i rezygnacji z prawdy i miłości⁴⁹⁹. Tak więc solidna wiedza i osobiste świadectwo wiary to pierwszy i podstawowy wymóg włączania środków przekazu w dzieło ewangelizacji. Jest to wymóg stawiany przede wszystkim ludziom tworzącym media katolickie.

W kontekście duszpasterskiej misji Kościoła media katolickie pełnią rolę pomocniczą, w żaden sposób nie zastępując bezpośrednich form duszpasterstwa, ale je uzupełniając i wspomagając w docieraniu do tych, których nie ma i nie może być w kościele, np. chorych, cierpiących, niewierzących, obojętnych. Media, poprzez swój zasięg i formę przekazu, mają większą szansę zainicjowania czy zasiania twórczego niepokoju, będącego początkiem drogi powrotu czy nawrócenia.

Pomocnicza rola mediów dla duszpasterstwa wyraża się przede wszystkim w ich misji preewangelizacyjnej, postewangelizacyjnej i reewangelizacyjnej. Spośród wielu zadań w tym obszarze można wyliczyć między innymi:

- tworzenie szerszego kontekstu i tła świata wartości dla treści duszpasterskich;
- dekonstrukcja fałszywych i zmanipulowanych obrazów i stereotypów myślenia o chrześcijaństwie i Kościele;
- bezpośrednia konfrontacja z medialnym szumem i chaosem wartości i informacji poprzez nagłaśnianie i wydobywanie rzeczy dobrych i prawdziwych, czyli tzw. czyszczenie pola czy prostowanie dróg dla właściwej ewangelizacji;
- tworzenie klimatu życzliwości i otwartości dla Kościoła, czyli pozytywny *public relations* Kościoła;

⁴⁹⁹ Zob. AN, nr 40n.

- możliwość chrześcijańskiej oceny społecznych działań rządu czy samorządu czy innych instytucji, dotyczących spraw społeczno-moralnych;
- kontynuacja dzieła zapoczątkowanego w przestrzeniach sakralnych poprzez formy edukacji i ewangelizacji medialnej;
- tworzenie klimatu odważnego świadectwa chrześcijańskiego w miejscach pracy i wypoczynku, poprzez obecność mediów katolickich w tych miejscach ze swoimi treściami ewangelizacyjnymi⁵⁰⁰.

W tym zaangażowaniu się Kościoła w media oraz w relacjach Kościoła do mediów mogą się pojawić pewne pokusy, które trzeba zwalczać, ponieważ mogą generować od strony duszpasterzy fałszywe oczekiwania duszpasterskie od mediów, czy też prowadzić do tworzenia mediów katolickich o charakterze ekskluzywizmu religijnego. O pokusach tych wspomina jasno i wyraźnie dokument *Magisterium Kościoła Etyka w mediach*. Warto przytoczyć te słowa, żeby w tworzeniu i realizowaniu medialnej misji ewangelizacyjnej ustrzec się wielu kardynalnych błędów. „Ze strony religii występują następujące pokusy – czytamy w dokumencie – wydawanie wyłącznie kategoriycznych i negatywnych osądów wobec środków społecznego przekazu; brak zrozumienia, że uczciwe zasady warsztatu medialnego jak obiektywność i bezstronność, mogą wykluczyć specjalne traktowanie religii, a w szczególności jej instytucjonalnych interesów. Wykluczają one również przedstawianie treści religijnych w stylu opartym na emocjonalności i manipulacji, jak gdyby one były owocem rywalizacji na rynku obfitości. Wykorzystywanie mediów jako narzędzi kontroli i dominacji; zachowywanie niepotrzebnej tajemnicy wobec mediów. A nadto – grzesząc przeciw prawdzie – brak poszanowania dla wymogu Ewangelii dotyczącego nawrócenia, skruchy i poprawy życia, a zastępowanie jej religijnością banalną, która mało wymaga od ludzi; podsycanie fundamentalizmu, fanatyzmu i ekskluzywizmu religijnego, które rodzą pogardę i wrogość wobec innych”⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ Por. M. Drożdż, *Radio plus Dobra Nowina. Struktura, program, perspektywy*, Kielce 2006, s. 41-42.

⁵⁰¹ EM, nr 18.

W tekście tym odkrywamy wiele potencjalnych zagrożeń i błędów, którym mogą ulegać media katolickie. Warto mieć zawsze na uwadze te myśli w tworzeniu wizji programowej katolickich mediów.

Zasada formacji ludzi mediów

„Przed Kościołem w Polsce otworzyła się w ostatnich latach duża przestrzeń dla pracy ewangelizacyjnej. Swym zasięgiem winna ona objąć również wszystkich, którzy działają w świecie mediów, a także tych, którzy korzystają ze środków społecznego przekazu”⁵⁰² – mówił Jan Paweł II do biskupów polskich w 1998 roku. Uwarunkowania pracy medialnej tym bardziej uświadamiają potrzebę formacji duchowej ludzi mediów. Kościół posiada zatem obowiązek duszpasterskiej troski o ludzi mediów, by zarówno jedni, jak i drudzy, a więc słuchacze i dziennikarze, nie zagubili się na coraz większym, a jednocześnie coraz ciasniejszym areopagu medialnym. „W pierwszym rzędzie konieczna jest szeroka praca formacyjna, tak aby media znane były i wykorzystywane w sposób świadomy i odpowiedni. Nowe języki, jakie one wprowadzają, zmieniają proces przyswajania i jakość stosunków międzyludzkich, dlatego bez odpowiedniej formacji istnieje niebezpieczeństwo, że zamiast bycia na służbie osób, doprowadzą one do ich instrumentalizacji i poważnego uzależnienia”⁵⁰³.

Chodzi po pierwsze o formację intelektualną ludzi zaangażowanych w przekaz w mediach. Od ludzi mediów, przede wszystkim od dziennikarzy, zaangażowanych w ewangelizację medialną wymaga się rzetelnej wiedzy teologicznej, liturgicznej, wiedzy o Kościele i o duchowości chrześcijańskiej. Jest to zdanie kierowane zarówno do osób duchownych, jak świeckich, gdyż od wszystkich zależy „właściwy rozwój kultury audiowizualnej”⁵⁰⁴. Należy zatem podejmować

⁵⁰² Jan Paweł II, *Program dla Kościoła w Polsce. Jan Paweł II do polskich biskupów. Wizyta „Ad limina”* 1998, Kraków 1998, s. 52.

⁵⁰³ SR, nr 11.

⁵⁰⁴ A. Lewek, *Kościół a mass media*, „Ateneum Kapłańskie” 1994, nr 123, z. 1, s. 74.

kształcenie i fachowe przygotowanie kadr, rozumiejących społeczną specyfikę mediów, siłę ich oddziaływania, język i technikę oraz posiadających umiejętność posługiwania się nimi dla duchowego i materialnego dobra człowieka. Przygotowanie to winno również uwzględnić, po drugie, formację duchową studentów dziennikarstwa oraz pracowników mediów. Trzeba tym ludziom przybliżyć Ewangelię, zaznajamiać ich z katolicką nauką społeczną, z życiem i działalnością Kościoła oraz z problemami moralnymi współczesnego człowieka. Przy pomocy uformowanych w duchu chrześcijańskim ludzi Kościół może o wiele łatwiej dotrzeć do wielkiego audytorium, do różnych areopagów świata, do środowisk spragnionych Boga. „Również światu mediów potrzebne jest Chrystusowe odkupienie” – pisze Jan Paweł II w swoim Liście apostoelskim *Szybki rozwój*⁵⁰⁵.

Ten sam postulat formacji ludzi mediów jako zadanie dla Kościoła określił Kościołowi w Polsce ojciec święty Benedykt XVI w czasie wizyty ad limina pod koniec roku 2005. „Ważnym zadaniem pasterzy Kościoła, obok troski o fachowe przygotowanie pracowników mass mediów, jest przede wszystkim ich formacja duchowa, ludzka i etyczna”⁵⁰⁶. Te trzy zadania mają na celu pomóc w edukacji medialnej i formacji sumienia ludzi mediów, zarówno ich twórców, jak i odbiorców. Fundamentem kształtowania sumienia są dla chrześcijan nie tylko wartości etyczne, będące podstawą duchowej ascezy, ale wartości religijne, sam Chrystus jako osobowa wartość. Chrystus jest fundamentem wszelkiej formacji duchowej chrześcijanina. Dlatego też wszystkie zasady duchowej ascezy, duchowych praktyk, życie sakramentalne, troska o wspólnotę – to wszystko należy włączyć w formację medialną: samowychowanie medialne i wychowanie medialne wszystkich odbiorców. Człowiek sumienia, obecny i działający w mediasferze, będzie rzeczywiście kształtował jej prawdziwie ludzkie oblicze, wykorzystując ogromny potencjał mediów dla dobra człowieka i wszystkich społeczności, w których on żyje.

⁵⁰⁵ Por. SR, nr 11.

⁵⁰⁶ *Benedykt XVI do biskupów polskich*, dz. cyt., s. 12n.

Zasada odwrócenia znaczeń

Zarówno w Instrukcji *Aetatis novae*, jak i w Liście apostolskim *Szybki rozwój* odnajdujemy tzw. duszpasterską zasadę odwrócenia znaczeń i jej praktyczne konsekwencje. W Instrukcji *Aetatis novae* czytamy: „Uznając zasadność, a nawet pilność potrzeb związanych z działalnością środków przekazu, biskupi oraz inne osoby odpowiedzialne za wykorzystanie ograniczonych ludzkich i materialnych zasobów Kościoła powinny przyznawać tej dziedzinie należny priorytet. (...) Ta potrzeba jest może jeszcze pilniejsza dziś niż w przeszłości i to właśnie dlatego, przynajmniej częściowo, że wielki współczesny «areopag» – świat środków przekazu – był dotychczas przez Kościół w mniejszym lub większym stopniu zaniebdywany. Na fakt ten zwraca uwagę Ojciec Święty: «Na ogół uprzywilejowane bywają inne narzędzia ewangelicznego przepowiadania i formacji, podczas gdy środki społecznego przekazu pozostawia się inicjatywie jednostek czy małych grup, a do programu duszpasterskiego wchodzi one tylko drugorzędnie». Ta sytuacja wymaga poprawy”⁵⁰⁷.

Po kilkunastu latach od tych słów Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu (1992), możemy w Liście apostolskim *Szybki rozwój* odnaleźć myśli do swoistego rachunku sumienia z zaistniałych zaniedbań w tym względzie. „Właśnie z uwagi na wagę mediów już piętnaście lat temu uważałem – pisze Jan Paweł II – za niewskazane pozostawienie ich inicjatywie jednostek i wąskich grup i sugerowałem, aby uwzględnić je wyraźnie w programach duszpasterskich. Szczególnie nowe technologie stwarzają nowe możliwości komunikowania pojmowanego jako służba rządom pasterskim i organizacji rozlicznych zadań chrześcijańskiej wspólnoty”⁵⁰⁸.

Te myśli uwypuklają praktyczne konsekwencje duszpasterskiej zasady odwracania znaczeń, wskazując na pilną potrzebę wypracowania całościowej duszpasterskiej wizji ewangelizacyjnej przy pomocy mediów. Przeniesienie do-

⁵⁰⁷ AN, nr 20.

⁵⁰⁸ SR, nr 9.

tychczas drugorzędnego narzędzia ewangelizacji w samo centrum uwagi duszpasterskiej, wynika z prostego stwierdzenia. Świat ludzi to świat mediów. Dziś ludzie gromadzą się wokół mediów i żyją w mediosferze. Współczesne duszpasterstwo domaga się nowych form i środków, a współczesne media katolickie winny temu zapotrzebowaniu wychodzić naprzeciw, wspomagając duszpasterzy w tym względzie, by zarówno duszpasterzy, jak i ludzi mediów katolickich nie spotkał wyrzut, kierowany do Apostoła Narodów w Atenach. Św. Paweł, mając szczerą wolę, podejmując trud apostołowania aż po krańce ziemi, spotkał się jednak z zarzutem Ateńczyków: „Posłuchamy cię innym razem”. Brakło mu wystarczającej wiedzy o poglądach swoich słuchaczy. Ten sam błąd można popełniać w mediach katolickich, przygotowując głębokie w treści materiały, np. audycje i teksty religijne, które jednak z racji braku wystarczającej wiedzy o potrzebach i uwarunkowaniach odbiorców oraz z powodu niewystarczającej i nieskutecznej formy przekazu w ogóle do nich nie trafiają.

Poszukiwanie sposobów przekazu wiary

Jednym ze sposobów ewangelizacji jest tworzenie przez Kościół lub w ramach różnych instytucji kościelnych własnych mediów. Za jedną z podstawowych zasad tego tworzenia należy uznać zasadę, że nie ma jednego formatu medium katolickiego. Należy zatem preferować komplementarność różnych wizji programowych, uczestniczących w różnych w formach w przekazie ewangelicznych treści. Tak jak bogate jest życie Kościoła, tak bogate są także media katolickie w swoich formatach. Mają one jednak elementy wspólne, stanowiące niejako wyznacznik medium katolickiego.

Medium katolickie, tworzone zgodnie normatywnością kanoniczną i prawem świeckim powinny funkcjonować w harmonii z doktryną Kościoła, w komunii z pasterzami, w posłuszeństwie przepisom kanonicznym, w poszanowa-

niu autorytetu kościelnego, z którym są związane⁵⁰⁹. To są podstawowe zasady doktrynalno-prawne. Istnieją także zasady, wynikające z profesjonalizmu medialnego. Zgodnie z tymi zasadami medium katolickie powinno być ciekawe, miłe w odbiorze, bardzo ludzkie, bliskie ludzkich spraw w informacjach, w analizie problemów, w kontrolowanej interaktywności, w budzeniu wyobraźni miłosierdzia i w rzeczywistej pomocy potrzebującym. Medium katolickie powinno być w swoim programie radosne oraz pełne optymizmu i nadziei, niosąc równocześnie ludziom radość i nadzieję we wszystkich formach przekazu, bez podsycania wizji katastroficznych i wydobywania tylko ciemnych stron życia. Program oraz struktura zarządzania organizacją i realizacją programu powinny pokazać, że katolickość nie oznacza i nie powinna oznaczać w żaden sposób bylejakości, przeciętności, braku atrakcyjności, nieumiejętności zarządzania i konkurowania czy też literalnej fasadowości, ale znaczy i winna znaczyć to, co wyrażają w istocie oba słowa tego określenia, „medium” (radio, telewizja, prasa), a więc profesjonalizm, atrakcyjność, szybkość i nowoczesność przekazu itd., oraz „katolickie”, czyli wyrażające piękno i prawdę Dobrej Nowiny. Określenie „medium katolickie” nie daje oczywiście patentu na sukces medialny i ewangelizacyjny, ale wyraża prawdę o tożsamości i specyficie tego medium.

Jednym z najważniejszych wyznaczników mediów katolickich winien być ewangeliczny duch miłości⁵¹⁰. Program, przekaz medialny, zarówno w formie, jak i w treści musi wyrastać z ducha miłości i szacunku dla każdego odbiorcy, dla każdego człowieka, o którym i do którego to medium adresuje swój przekaz. To jest najważniejsze: po miłości ludzie poznają, że jesteście uczniami moimi – mówi Chrystus. Miłość przenikająca ducha funkcjonowania tego medium powinna być podstawą jego tożsamości oraz jego znakiem rozpoznawczym dla odbiorców, dla opinii publicznej i dla ośrodków opiniotwórczych. Wszystkie media katolickie powinny być rozpoznawane po miłości, dobroci, odpowie-

⁵⁰⁹ Por. NPW, s. 387–388.

⁵¹⁰ Por. M. Drożdż, *Radio plus Dobra Nowina. Struktura, program, perspektywy*, dz. cyt., s. 382–386.

działności za słowo, życzliwości, prawdzie, radości. Są to są wielkie słowa, których nie wolno rozumieć jako hasła, ale należy je zamieniać na atrakcyjną twórczość przekazu i aktywną publiczną działalność tego medium. Te słowa znaczą również brak tolerancji dla zła, niesprawiedliwości, kłamstwa, oszustwa, szczególnie w wymiarze społecznym. Te działania muszą jednak wypływać z miłości do człowieka.

Warto w kontekście tych myśli pokazać kilka ważnych, być może oczywistych, ale mimo to wartych przypomnienia faktorów, które przedstawiam w formie postulatywnej, z perspektywy człowieka mającego doświadczenie tworzenia medium katolickiego. Warto przy tym podkreślić, iż przedstawione postulaty nie wynikają w żadnej mierze z myślenia i postawy, nazywanej czasem „jedyną słuszną drogą”. Wręcz przeciwnie, ta wizja ciągle mobilizuje i motywuje do poszukiwania tożsamości medium katolickiego, do wykorzystywania wszystkiego, co dobre w innych wizjach i formatach programowych, w budowaniu własnej tożsamości, w doskonaleniu własnego warsztatu oraz w pogłębianiu i lepszym rozumieniu misji ewangelizacyjnej.

1. Tworząc jakieś medium katolickie, należy tworzyć medium w założeniach i celach chrześcijańskie, a więc oparte na miłości i promujące miłość.

2. Tworząc wizje i strategie programowe oraz uczestnicząc w ich realizacji, winno się pozostać człowiekiem pokory, wiary i zawierzenia Bogu, bez skrajnej emocjonalności, fanatyzmu czy ekskluzywizmu. Ludziom mediów katolickich winna towarzyszyć świadomość, że ich wysiłek, wsparty Bożym błogosławieństwem, będzie przynosił owoc, nie tylko dzięki ich twórczym pomysłom, ideom i profesjonalnym wysiłkom, ale także i przede wszystkim poprzez działanie Tego, któremu winni służyć na miarę wyzwań czasu.

3. Tworząc program, należy go tworzyć bez świadomych czy podświadomych kompleksów religijnych, nie ukrywając na wszelkie sposoby swoich chrześcijańskich korzeni, celów i chrześcijańskiej tożsamości, nie czyniąc jednocześnie z nich sloganowych haseł i pustych szyldów. Nie można przesadzać w drugą

stronę, ekskluzywizmem czy egzaltacją religijną. Medium katolickie winno być otwarte na twórczy dialog wszystkich nurtów życia religijnego.

4. W tworzeniu programu należy się oprzeć w zdecydowanej mierze na ludziach świeckich, profesjonalnie przygotowanych i świadomych celów i założeń konkretnego medium. Wydaje nam się, że w strukturach programowych ludzie ci winni być chociaż trochę zaangażowani w wierze, żeby uniknąć przykrych sytuacji ignorancji religijnej i swoistego rozdarcia swojego świata wartości. Ludzie takiego medium powinni być odpowiednio uformowani, bez skrajności i fanatyzmu, i nie wstydzić się swojej wiary i religijnego zaangażowania. Nie należy się jednak zamykać jednocześnie przed ludźmi profesjonalnie przygotowanymi do różnych prac medialnych, mającymi być może problemy w wierze, ale uczciwie poszukującymi prawdy. Ich zaangażowanie w medium katolickim może być również owocne w różnych przestrzeniach funkcjonowania konkretnego medium, najczęściej w sferze pozaprogramowej, jeśli ich wiedza i umiejętności gwarantują skuteczność przekazu ewangelizacyjnego czy dobrego, fachowego kontekstu tego przekazu.

5. Platforma programowa medium katolickiego powinna się opierać na profesjonalnym warsztacie, gwarantującym atrakcyjność i skuteczność przekazu. „Uczciwe zasady warsztatu medialnego jak obiektywność i bezstronność, mogą wykluczyć specjalne traktowanie (...) instytucjonalnych interesów”⁵¹¹. W duchu tej tezy dokumentu Kościoła program medium katolickiego nie może być ukierunkowany tylko na „instytucjonalność”, we właściwym rozumieniu tej myśli.

6. Program medium katolickiego nie może przedstawiać treści religijnych w stylu opartym na emocjonalności, amatorszczyźnie, banalności czy wręcz prostactwie. Z drugiej strony trzeba się także strzec pokusy prezentowania treści religijnych, jak gdyby one były „owocem rywalizacji na rynku obfitości”⁵¹². Inaczej mówiąc, nie można treści religijnych emocjonalnie banalizować ani quasi-fachowo komercjalizować.

⁵¹¹ EM, nr 18.

⁵¹² EM, nr 18.

7. Zawartość przekazu medialnego, niezależnie od jej ewangelizacyjno-religijnej funkcji, winna być czytelna, jasna i klarowna, bezstronna politycznie, obiektywna, będąca przykładem respektowania etyki mediów, a jednocześnie zaangażowana ewangelizacyjnie w sposób dojrzały, nowoczesny, sugestywny i przekonujący, wierny duchowi Ewangelii, której nie może zastępować „religijnością banalną, która mało wymaga od ludzi”⁵¹³.

8. Przekazy medialne medium katolickiego nie mogą ludzi dzielić, antagonizować, wykluczać, przekreślać, naruszać ich godność, podsycając „fundamentalizm, fanatyzm i ekskluzywizm religijny, które rodzą pogardę i wrogość wobec innych”⁵¹⁴. Medium katolickie musi działać w duchu podstawowej prawdy Ewangelii, dotyczącej nawrócenia, skruchy i poprawy życia. Nie wolno mu dzielić i klasyfikować ludzi na świętych i grzeszników, bo wszyscy są grzesznikami, którzy potrzebują *metanoi* lub ją przeżywają. „Wreszcie nie należy zapominać o wielkim potencjale, jaki media posiadają w zakresie sprzyjania dialogowi, stając się nośnikiem wzajemnego zrozumienia, solidarności i pokoju”⁵¹⁵. Tę zasadę dialogu i potencjał dialogu powinny szczególnie realizować media katolickie.

9. Media katolickie powinny uwrażliwiać współczesny świat na dziedzictwo wartości chrześcijańskich. „Niech ich głównym celem – jak powiedział ojciec święty Benedykt XVI do biskupów polskich w 2005 roku – będzie zbliżanie wiernych do Chrystusa, budowanie wspólnoty Kościoła w duchu poszukiwania prawdy, miłości, sprawiedliwości i pokoju, z poszanowaniem autonomii sfery politycznej. Skoro jednak wykonują dzieło duszpasterskie, konieczne jest, aby miały otwarte i pełne zaufania relacje z biskupami, którzy są za tę dziedzinę odpowiedzialni”⁵¹⁶.

10. Każdy rodzaj ewangelizacji domaga się duchowego fundamentu, osobistego zaangażowania w wierze, duchowego rozwoju, życia modlitwy i świadectwa chrześcijańskiego życia na co dzień. Tym bardziej więc praca w mediach

⁵¹³ EM, nr 18.

⁵¹⁴ Tamże.

⁵¹⁵ SR, nr 11.

⁵¹⁶ *Benedykt XVI do biskupów polskich*, dz. cyt., s. 13n.

katolickich nie jest i nie może być zwyczajnym spełnianiem obowiązków zawodowych. Skoro mediom tym stawia się konkretne cele ewangelizacyjne do realizacji, to tym bardziej ludzie, którzy je realizują, winni je nie tylko akceptować, ale także winni się w nie wewnętrznie zaangażować. Ludzie mediów są zobowiązani troszczyć się nie tylko o jakość i skuteczność tworzonego programu, ale także o jakość własnego duchowego rozwoju i jakość własnego świadectwa wiary. Wydaje się, że uwarunkowania funkcjonowania medium katolickiego stawiają wobec ludzi tego medium wymagania nie tylko profesjonalizmu zawodowego, ale także duchowego fundamentu. Uczciwość wobec własnego sumienia oraz wobec odbiorców i adresatów przekazów ewangelizacyjnych domaga się od ludzi mediów katolickich przynajmniej pozytywnego odniesienia do wiary i religii. Wszystkie problemy związane z różnicami światopoglądowymi, różnicami w świecie wartości, należy rozpatrywać z szacunkiem dla wolności i godności każdego człowieka, w duchu chrześcijańskiej miłości i ewangelicznej tolerancji.

11. Działalność medium katolickiego winna się wpisywać w próby zespawania zbawczego orędzia Ewangelii z nową kulturą medialną. W tej działalności trzeba z odwagą i zaangażowaniem podejmować wyzwania tej kultury, nie na zasadzie odkrywania i piętnowania jej negatywnych trendów, ale raczej na pozytywnym przenikaniu w nią z duchem Ewangelii. Nie można się przy tym lękać ani konkurencyjności i wyzwań mediów, ani też negować cywilizacji medialnej w sposób bezkrytyczny i totalny. „Do pracowników komunikacji, a zwłaszcza do wierzących, którzy działają na tym ważnym polu społecznym, zwracam się z wezwaniem, które od początku mojej posługi kieruję do całego świata: «Nie lękajcie się!» – pisze ojciec święty Jan Paweł II w liście *Szybki rozwój*. – Nie lękajcie się nowych technologii! One są «pośród podziwu godnych wynalazków», które Bóg oddał do naszej dyspozycji, aby odkrywać, używać, zapoznawać z prawdą, także z prawdą o naszej godności i o naszym przeznaczeniu. (...) Nie lękajcie się również własnej słabości i własnych ograniczeń! Przekazujcie orędzie nadziei, łaski i miłości Chrystusa, zachowując stale żywą w tym świecie, który mija, wieczną

perspektywę nieba, perspektywę, której żaden ze środków przekazu nie będzie mógł nigdy bezpośrednio osiągnąć⁵¹⁷.

Ludzie tworzący media katolickie powinni być świadomi zarówno własnych ograniczeń i słabości, jak i zewnętrznych trudności we wszelkich działaniach, mających na celu włączanie orędzia ewangelicznego we współczesną kulturę medialną⁵¹⁸. Ta świadomość nie może wyzwalać lęku i postaw rezygnacji, paraliżować działań, wywoływać fałszywych mechanizmów obronnych czy też kompleksu „misyjności”. Przeciwnie, świadomość własnych ograniczeń uczy pokory, motywuje do doskonalenia siebie i własnych dzieł, pozwala przekraczać krępujące człowieka uwarunkowania i tworzyć odważne i zaangażowane projekty medialne, pomagające ludziom odkrywać „perspektywę nieba”.

Otwarte pytania

Ta analiza pozostawia wiele otwartych pytań, wokół których warto dyskutować i szukać na nie racjonalnych rozwiązań. Wymieńmy niektóre z nich.

1. We współczesnym świecie ewangelizacja dokonuje się nie tylko w Kościele, ale wszędzie tam, gdzie są ludzie z ich potrzebami i troskami, również przez media. Polega ona na roztroprnym towarzyszeniu ludziom z Dobrą Nowiną w coraz bardziej skomplikowanych mechanizmach życia społecznego i gospodarczego, z poszanowaniem autonomii porządku doczesnego i nadprzyrodzonego. Media docierają z treściami religijnymi zasadniczo do przestrzeni niesakralnych. Dlatego forma tych przekazów musi brać pod uwagę charakter *profanum* tych przestrzeni, w które wchodzi treść religijna. Dlatego ich medialny przekaz powinien wypływać z roztropnej troski o to, by nie został naruszony przez media charakter *sacrum* w misji ewangelizacyjnej, a z drugiej strony, żeby

⁵¹⁷ SR, nr 14.

⁵¹⁸ Por. M. Drożdż, *Radio plus Dobra Nowina. Struktura, program, perspektywy*, dz. cyt., s. 399–400.

przenikać roztropnie, w duchu miłości i wolności, z duchem Ewangelii w nową kulturę medialną, w mediosferę, która jest codziennym ludzkim światem. W tym kontekście otwartym pozostaje pytanie: jak budować właściwą proporcję między *sacrum* a *profanum* w mediach?

2. Współczesną mediosferę cechuje szereg nieznanych dotychczas procesów. Powstaje zatem kolejne otwarte pytanie: jak nadążać normatywnie za nowymi procesami technologicznym, skoro zjawisko konwergencji mediów, hybrydyzacji mediów, globalizacji czy digitalizacji mediów (np. powtarzalność i kopie) stwarzają problemy trudne do ujęcia w ramach normatywności?

3. Ostatnie dokumenty medialne Jana Pawła II koncentrowały się w dużej mierze na etycznym wymiarze mediów. Postulaty i zadania wskazywane przez ojca świętego Benedykta XVI także wskazują na potrzebę dialogu i życzliwego kontaktu ze środowiskiem dziennikarzy i innych pracowników mediów⁵¹⁹, wskazując tym samym na ogromną potrzebę formacji duchowej, intelektualnej oraz zawodowej ludzi mediów. Warto więc ciągle pytać nie tylko o to, jak ewangelizować przez media, ale jak ewangelizować same media.

4. Media są tak dynamiczną i zmieniającą się rzeczywistością, że refleksja teoretyczna czasem nie nadąża za praktyką medialną. Trzeba przy tym podkreślić, że wizja mediów Jana Pawła II w dziele ewangelizacji w dużej mierze wyprzedzała rzeczywistość. Warto zatem i należy nieustannie szukać odpowiedzi na pytania, jak skutecznie przekładać teoretyczne zasady na bogatą praktykę medialną.

5. Media w dniach odchodzenia Jana Pawła II „mówiły” językiem medialnym o śmierci jako o przejściu, w perspektywie nadziei i eschatologii chrześcijańskiej. To wszystko pokazało, że media kryją w sobie, w swoich strukturach i możliwościach, ogromny potencjał dobra, które można wyzwalać sposobami, jakimi czynił to Jan Paweł II: świadectwem autentycznej wiary, potęgą miłości do każdego człowieka, niezależnie od jego poglądów, mocą nadziei, która „przekracza progi i granice”. Aktualnym zatem pozostaje pytanie, będące zarazem

⁵¹⁹ *Benedykt XVI do biskupów polskich*, dz. cyt., s. 12n.

nieustannym wyzwaniem dla ludzi podejmujących troskę o promocje i przekaz wiary w mediach, jak otwierać ogromny potencjał dobra tkwiący w mediach dla dzieła ewangelizacji.

MEDIA ZNAKIEM NADZIEI

Wstęp

W swoim *Testamencie* Jan Paweł II napisał już w 1980 roku: „Przyjmując już teraz tę śmierć, ufam, że Chrystus da mi łaskę owego ostatniego Przejścia, czyli Paschy. Ufam też, że uczyni ją pożyteczną dla tej największej sprawy, której staram się służyć: dla zbawienia ludzi, dla ocalenia rodziny ludzkiej, a w niej wszystkich narodów i ludów”⁵²⁰. Patrząc z perspektywy wiary na to wydarzenie sprzed dwóch lat, można powiedzieć, że jego odejście, było przejściem, Paschą trwającą od czwartku do soboty. Przejście to dokonało się na oczach świata poprzez media. I w ten sposób stało się pożyteczne dla całego świata, jak o to prosił Boga w *Testamencie*. Na jeden z wymiarów tej pożyteczności, do której w dużej mierze przyczyniły się media, na wymiar nadziei chciałbym zwrócić państwa uwagę.

Na początek podam parę uwag natury metodologicznej, porządkujących moje myśli i ukazujących perspektywę moich refleksji.

1. Chciałbym dokonać krótkiego, syntetycznego spojrzenia na funkcjonowanie mediów w tych dniach z perspektywy filozofii i aksjologii mediów. Będzie to spojrzenie na całość medialnego przekazu z dystansu, na jaki pozwala uniwersalizm filozofii. Opieram się oczywiście na empirycznej bazie dokumentacji z tamtego czasu i próbuję z tego ogromnego bogactwa materiałów medialnych wyciągać wnioski natury filozoficznej i aksjologicznej.

⁵²⁰ Jan Paweł II, *Testament*, 24.02-1.03.1980 r., Tarnów–Watykan 2005.

2. Moim celem jest pokazanie historycznej i niepowtarzalnej roli polskich mediów, wspierających ludzi w Polsce w głębokim przeżywaniu odchodzenia Jana Pawła II, w duchu nadziei i wspólnoty. Media ujmują całościowo, począwszy od lokalnych pism i dzienników, aż po portale internetowe, ze szczególnym uwzględnieniem telewizji. Z tej analizy wynika zdecydowanie pozytywna ocena roli mediów, którą staram się w trakcie mojego wystąpienia pokazać i uzasadnić.

3. Samo sformułowanie: „odchodzenie do domu Ojca” już ukazuje metafizyczną perspektywę nadziei. Media polskie w dużej mierze podjęły i upowszechniły to sformułowanie, ukazując śmierć Jana Pawła II jako odchodzenie do domu Ojca – czyli ostatnie przejście, Paschę – mówiąc językiem teologicznym. Odchodzenie miało różne fazy: choroba, śmierć, żałoba i nadzieja, te wszystkie fazy ujmuję integralnie. Przekaz medialny przechodził w tym czasie także ewolucję, ale ujmując całościowo ten przekaz o odchodzeniu Jana Pawła II do domu Ojca, można z pewnością powiedzieć, w oparciu o szczegółową analizę zgromadzonej przeze mnie dokumentacji medialnej, że polskie media uczestniczyły aktywnie w tym wydarzeniu, ukazując je w duchu nadziei i sensu w wymiarach wspólnoty.

4. W takim kontekście chciałbym ukazać pozytywną i integracyjną rolę polskich mediów w kształtowaniu indywidualnych i społecznych postaw ludzi, szczególnie ducha nadziei i solidarności narodowej. Nadzieję narodową rozumiem jako nadzieję w kontekście wspólnoty narodowej, jaką jest Polska. Byliśmy również poprzez media świadkami faktu, że nam jako Polsce „świat” składał kondolencje. Samą zaś nadzieję ujmuję jako wartość, jako postawę, jako duchowe doświadczenie z kilku perspektyw: nadzieja jako odkrywanie sensu, nadzieja jako oczekiwanie dobra, jako przekraczanie granic.

5. Analiza treści przekazów medialnych będzie się koncentrować w moim wystąpieniu wokół czterech zagadnień: najpierw ukazę Jana Pawła II jako człowieka nadziei, następnie media jako znak nadziei. Trzecim zagadnieniem będzie nadzieja w wymiarach narodu, a na końcu ukazę medialne poszukiwania sensu przemijania.

Jan Paweł II człowiekiem nadziei

Pierwszy wymiar nadziei w przekazach medialnych odsłania się w samej osobie i świadectwie Jana Pawła II – świadka nadziei. Świadectwo życia i słowa Jana Pawła II możemy z całą pewnością nazwać świadectwem nadziei. Uzasadnienia tego twierdzenia możemy odnaleźć w wielu analizach teologicznych i filozoficznych dziedzictwa Jana Pawła II. Jedną z najlepszych biografii Jana Pawła II Georga Weigla nosi tytuł *Jan Paweł II – świadek nadziei*. Natomiast *Jestem wpisany w Ciebie nadzieją* – to tytuł publikacji księdza arcybiskupa Józefa Kowalczyka, ówczesnego nuncjusza spostolskiego w Polsce⁵²¹, która zawiera – jak sam tytuł mówi – świadectwa serca po śmierci Jana Pawła II. W tych świadectwach kryją się: ból po stracie wielkiego człowieka, ogromna wdzięczność Bogu za niego oraz nadzieja i optymizm dla nas, bo to, czym żył Jan Paweł II i o czym świadczył, nie umarło z nim, ale trwa nadal. I to jest istota tego świadectwa nadziei, jakie daje nam Jan Paweł II, a jakie starały się ukazać nam polskie media, które ze swojej natury powinny odkrywać i przekazywać prawdę o rzeczywistości. W tym wypadku wystarczająco dobrze odczytały to świadectwo i starały się rzeczywiście w tych dniach pokazać Jana Pawła II jako świadka nadziei, przy pomocy sobie właściwych sposobów, języka i metod przekazu.

Warto tutaj nawiązać do ostatniego dokumentu Jana Pawła II, listu apostolskiego *Szybki rozwój* z lutego 2005 roku. Ten dokument papieski o mediach został opublikowany miesiąc przed śmiercią wielkiego Papieża, który z ogromną życzliwością odnosił się zawsze do ludzi mediów i wniósł w sposób znaczący ducha Ewangelii we współczesną kulturę medialną. Myślę, że można ten list, który był ostatnim tej rangi dokumentem Jana Pawła II, interpretować jako szczególny znak o wymiarze testamentu, a więc przesłania nadziei na przyszłość cywilizacji medialnej. Podkreśla on szansę, jaką dają media dla rozwoju ludzkiej cywili-

⁵²¹ Por. J. Kowalczyk, *Jestem wpisany w Ciebie nadzieją. Świadectwa serca po śmierci Jana Pawła II*, Warszawa 2007.

zacji, a także szansę na przyszłość dzieła ewangelizacji. Można powiedzieć, że jest to dokument o potrzebie głoszenia nadziei chrześcijańskiej poprzez media. „Szybki rozwój technologii w dziedzinie mediów jest bezsprzecznie jednym z przejawów postępu dzisiejszego społeczeństwa. Patrząc na tę nowość, będącą w ciągłej ewolucji, wydaje się jeszcze bardziej aktualne to, na co zwrócił uwagę Paweł VI, że Kościół «czułby się winny wobec swego Pana, gdyby nie posługiwał się tymi potężnymi środkami». Kościół bowiem nie tylko wezwany jest do tego, aby korzystał z mediów w celu szerzenia Ewangelii, ale – dzisiaj jak nigdy dotąd – do zespolenia zbawczego orędzia z «nową kulturą», którą potężne narzędzia komunikowania tworzą i nagłaśniają»⁵²².

Myślę, że Jan Paweł II w sposób wyjątkowy realizował to zadanie, które postawił Kościołowi, zespalając zbawcze orędzie nadziei i sensu z „nową kulturą medialną”. Jednym ze znaków i dowodów tworzenia tej nowej kultury medialnej, przenikniętej nadzieją i sensem była postawa polskich mediów w dniach jego przejścia. We wspomnianym liście o mediach zwraca się pod koniec swojego życia z przejmującym apelem do ludzi mediów. „Przekazujcie orędzie nadziei (...), zachowując stale żywą w tym świecie, który mija, wieczną perspektywę nieba, perspektywę, której żaden ze środków przekazu nie będzie mógł nigdy bezpośrednio osiągnąć”⁵²³. Można powiedzieć, że w tych dniach media podjęły ten apel i to zadanie, przekazując jego orędzie nadziei, ukazując przede wszystkim Jana Pawła II jako człowieka nadziei. Zobaczmy kilka odsłon tego orędzia.

1. Jan Paweł II był i jest dla miliardów ludzi z wielu względów „osobowym znakiem nadziei”. Także z tej racji, że jest czytelnym „znakiem nadziei”. Media, posługując się swoimi narzędziami, symbolami i znakami, swoistym językiem, przekazywały ten znak nadziei światu. Sam Jan Paweł II dla mediów stał się – i nadal pozostaje – „Osobową Ikoną Nadziei” oraz osobą, która pokazuje znaki nadziei. W *Ecclesia in Europa* pisał: „Znaki, które budzą nadzieję: patrzmy z zadowoleniem na wszelkie działania, jakie podjęto, aby sprecyzować zasady posza-

⁵²² SR, nr 2.

⁵²³ SR, nr 12.

nowania praw człowieka (...) i wyrażamy gorące życzenie, aby w duchu twórczej wierności tradycji humanistycznej i chrześcijańskiej naszego kontynentu został zagwarantowany prymat wartości etycznych i duchowych⁵²⁴. W dniach odchodzenia Jana Pawła II do domu Ojca w polskich mediach, na różnych płaszczyznach ich funkcjonowania, bez wątplenia istniał prymat wartości duchowych.

2. Nadzieja jest zawsze związana z dobrem, obecnym, urzeczywistnianym tu i teraz, oraz z dobrem przyszłym; nadzieja jest oczekiwaniem dobra. Media ukazywały i podkreślały ogrom dobra wyświadczonego światu przez Jana Pawła II oraz dobra ukazane na przyszłość, którego warto oczekiwać i do którego warto dążyć, dobra w wymiarach ziemskich i eschatologicznych. To medialnie ukazywane dobro było orędziem odkrywającym i budzącym znaki nadziei, o których pisał Jan Paweł II w dokumencie *Tertio millennio adveniente*: „Fundamentalna postawa nadziei z jednej strony nie pozwala chrześcijaninowi stracić z oczu ostatecznego celu, który nadaje sens i wartość całej jego egzystencji, z drugiej zaś dostarcza mu trwałych i głębokich uzasadnień dla codziennego wysiłku przekształcania rzeczywistości zgodnie z Bożym zamysłem⁵²⁵. Te dwa wymiary dobra były obecne bardzo wyraźnie w przekazach medialnych.

3. Nadzieja wyzwala człowieka „od lęków”, daje duchowe moce na trudne chwile. Media ukazywały Jana Pawła II jako niezłomnego świadka prawdy oraz jego główne ewangeliczne orędzie nadziei, wyrażone słowami: „nie lękajcie się”. Te słowa można traktować jako duchowy testament, który pozostawił Jan Paweł II nam, Polsce, Kościołowi i światu na trzecie tysiąclecie, a więc na czas cywilizacji medialnej. „Nie lękajcie nowych technologii. One są (...) do naszej dyspozycji, aby odkrywać, używać, zapoznawać z prawdą, także z prawdą o naszej godności i o naszym przeznaczeniu⁵²⁶. Myślę, że chyba nikt na świecie nie miał takiego uniwersalnego i profetycznego obrazu świata i tendencji cywilizacyjnych, jakie w nim zachodzą, jak Jan Paweł II. Dlatego jego wołanie do wszyst-

⁵²⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Watykan 2003, 12.

⁵²⁵ Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, Watykan 1994, 46.

⁵²⁶ SR, nr 14.

kich: „nie lękajcie się w dobie medialnego postępu”, „nie lękajcie się mediów”, znalazło szczególną sympatię i pozytywną odpowiedź świata mediów: „nie lękajcie się nas, my także przeżywamy odejście Jana Pawła II”.

4. Odchodzenie autorytetu wzmacnia ludzkie tęsknoty za autorytetem. Jan Paweł II bez wątplenia jest niekwestionowanym autorytetem, już co najmniej dla trzech pokoleń, także niekwestionowanym autorytetem w świecie mediów, gdzie łatwiej o gwiazdy i idoli niż o autorytety. Media pokazały nieprzemijalną wartość autorytetu Jana Pawła II, podkreślając przy tym prawdę, że prawdziwe autorytety „nie odchodzą”. Oceniając pozytywnie poziom przekazów medialnych w tym czasie, jestem skłonny twierdzić, że poziom formy i treści przekazów medialnych był również dlatego wysoki, bo wielki był i jest Jan Paweł II. Na „plus” trzeba zaliczyć mediom to, że tej wielkości nie spłycały, co więcej, starały się swoimi przekazami z szacunkiem i respektem sięgać do tej wielkości.

5. Media były także narzędziem przekazu wdzięczności Jana Pawła II dla Polski i świata. Jan Paweł II pisze poprzez przekaz medialny „ostatnią” encyklikę o nadziei i sensie oraz o godności ludzkiego cierpienia i umierania. Jan Paweł II pokazał na oczach ludzkości, poprzez media, jak się „przechodzi z życia do życia”. W wielu komentarzach mówiło się, że ostatnia „encyklika” Ojca Świętego, przesłanie o cierpieniu, umieraniu i życiu wiecznym, pisana była językiem mediów.

6. W tych dniach media praktycznie realizowały myśli i przesłanie Jana Pawła II: budowanie wspólnoty ducha; budowanie więzi międzyludzkich ponad podziałami, utrwalanie priorytetu większych wartości (np. brak reklam, brak języka sporów politycznych); budowanie „cywilizacji miłości według wskazań Jana Pawła II; odkrywanie fundamentów nadziei w wartościach duchowych i wierze.

7. Nadzieja jest „mocą”, której nie widać, ale jest to „moc rzeczywista”. Tej mocy nie można wprawdzie „ukazać” kamerami, czy inną formą przekazu, ale można ukazać „człowieka duchowego” człowieka głębokiego, człowieka modlącego się, człowieka, który wytrwał do końca, pomimo cierpień, człowieka, który się nie lęka, pomimo wielu zagrożeń cywilizacji. Media ukazując Jana Pawła – ukazują niejako „gotowy

wzór” nadziei i jej wypełnienia. Ten wymiar nadziei, przebijającej z głębi ducha Jana Pawła II jako człowieka modlitwy, odkryć możemy w świadectwie kardynała Stanisława Dziwisza, który tak pisze o momencie jego przejścia: „W tym ostatnim momencie ziemskiej wędrówki Ojciec Święty stał się ponownie tym, kim był zawsze, człowiekiem modlitwy. Człowiekiem Bożym, głęboko zjednoczonym z Panem, dla którego modlitwa stanowiła nieprzerwanie fundament egzystencji. Gdy miał się z kimś spotkać czy podjąć ważną decyzję, napisać dokument czy udać się w podróż, najpierw zawsze rozmawiał z Bogiem. Najpierw się modlił”⁵²⁷. Polskie media starały się pokazać Jana Pawła II jako człowieka modlitwy, świadka nadziei, jako człowieka Bożego, pozostawiając w dalszym tle inne wymiary jego posługi apostołskiej.

Media znakiem nadziei

Drugi wymiar nadziei ujawnia się w samej funkcjonalności mediów w tamtych dniach. One same stały się znakiem nadziei. Odkrywanie znaków nadziei współczesnego świata w świecie mediów było też zasługą Jana Pawła II. „Środki społecznego przekazu – pisał on w 1998 roku – są bowiem nowym «areopagiem» współczesnego świata, wielkim forum, które – jeśli jest w pełni wykorzystane – umożliwi wymianę autentycznych informacji, konstruktywnych idei i zdrowych wartości, a w ten sposób tworzy wspólnotę. Środki społecznego przekazu – właściwie używane – mogą się przyczyniać do stworzenia i utrzymania ludzkiej wspólnoty, opartej na sprawiedliwości i miłości. Jeśli to czynią, są znakiem nadziei”⁵²⁸. Analiza przekazów medialnych pokazuje, że polskie media w tamtych dniach spełniały wystarczająco wspomniane warunki „właściwego używania”, współtworząc wspólnotę ludzi, opartej na miłości. Były zatem swoistym znakiem nadziei – mówiąc językiem Jana Pawła II.

⁵²⁷ S. Dziwisz, *Świadectwo, w rozmowie z Gian Franco Svidercoschim*, Warszawa 2007, s. 228.

⁵²⁸ Jan Paweł II, *Z pomocą Ducha Świętego głosimy nadzieję. Orędzie na Światowy Dzień Komunikacji Społecznej 1998*, 4 i 5.

Media na całym świecie cieszyły się w tych dniach sympatią i wdzięcznością ludzi za przybliżanie atmosfery, powagi i wymowy tamtych dni. Otrzymały one za to również wiele spontanicznych i oficjalnych słów wdzięczności. Świadczy o tym podziękowanie ojca świętego Benedykta XVI wypowiedziane wobec czterech tysięcy dziennikarzy: „Dobrze wiem, jak wiele wysiłku wymagało to od was, zmuszonych pozostawać z dala od waszych rodzin i domów, pracować po wiele godzin dziennie, w nie zawsze dogodnych warunkach. Zdaję sobie sprawę z profesjonalizmu i poświęcenia, z jakim spełnialiście ten niełatwy obowiązek. Chciałbym wam za to wszystko podziękować we własnym imieniu, a zwłaszcza w imieniu katolików, którzy żyjąc w krajach odległych od Rzymu mogli dzielić z nami te poruszające momenty wiary w realnym czasie. Cuda i nadzwyczajne możliwości współczesnych środków komunikacji”⁵²⁹. Również słowa Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 13 kwietnia 2005 roku podkreślały wyjątkową rolę polskich mediów. „Pragniemy podziękować dziś nade wszystko wiernym i ludziom dobrej woli w Polsce za wzruszające świadectwa przywiązania i miłości do Ojca Świętego. (...) Słowa wdzięczności i uznania należą się także pracownikom mediów, zarówno publicznych jak i komercyjnych, za wrażliwość, trud i oddanie, z jakim pomagali społeczeństwu przeżywać te wielkie i historyczne wydarzenia”⁵³⁰. Słowa te podkreślają szczególnie rolę misyjną mediów wobec społeczności, wobec wspólnoty narodu. Chciałbym pokazać kilka faktorów tego „bycia przez media znakiem nadziei”.

1. Media w dniach odchodzenia Jana Pawła II ujawniły w pełni swoje ludzkie oblicze, zarówno na poziomie dziennikarzy, jak i struktur właścicielskich i zarządzających. Dziennikarze odsłaniali swoje wnętrza, swoje możliwości mówienia językiem wiary. Pokazywali to, kim są, odsłaniali swój światopogląd, mówili językiem wiary w życie wieczne, jedni z łatwością i przekonaniem, inni z trudem, ale w duchu poszukiwania sensu. U zdecydowanej większości ludzi

⁵²⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie do dziennikarzy*, Watykan, 23 kwietnia 2005 r., <http://ekai.pl/kultura/?MID=9503>, dostęp: 15.09.2007.

⁵³⁰ *Słowo Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 13 kwietnia 2005 r.*, http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2005413_0, dostęp: 15.09.2007.

mediów dało się odczuwać ich prawdziwość, zaangażowanie, bycie razem. To był czas szczególnego medialnego świadectwa, swoisty sposób okazania wdzięczności dla ojca świętego Jana Pawła II, za jego świadectwo prawdy i miłości we współczesnym świecie. Papieskie świadectwo nie trafiło w próżnię. Reakcja mediów, podobnie jak reakcja całego świata na śmierć Jana Pawła II była jakby odpowiedzią miłości na miłość papieskiego serca. Ta odpowiedź przeszła wszelkie oczekiwania i dlatego spróbuję zanalizować tę odpowiedź, chociaż nie jest to łatwe, bo mamy do czynienia z sytuacją niepowtarzalną i wyjątkową. Można powiedzieć, że media się odwdzięczyły Janowi Pawłowi II za jego otwartość, szacunek i życzliwość, ale również była to wdzięczność za to, co jemu zawdzięczały: za przekaz nadziei i sensu we współczesnym świecie.

Trudno się zgodzić z niektórymi ocenami, że dziennikarze stracili w tym czasie potrzebny w dziennikarstwie dystans⁵³¹. Są bowiem sytuacje wyjątkowe, w których dziennikarze mają prawo do braku dystansu i ten brak dystansu nie jest ich słabością, ale przeciwnie, jest znakiem ich ludzkiej wielkości. Byliśmy świadkami pięknych przykładów tego, że dziennikarze również przeżywali te chwile, że okazywali swoje łzy, że mówili o swoich doznaniach. Ich przekaz był świadectwem: pozytywnym, dobrym, autentycznym. W takich wyjątkowych sytuacjach nie można oczekiwać beznamiętnych, suchych i tworzonych na zamówienie relacji. Dziennikarstwo z dystansem byłoby w tym wypadku błędem, nietaktem i mijałoby się faktycznie z tym, czym ludzie w Polsce żyli i co przeżywali. Myślę, że media dobrze odzwierciedlały i nadały za spontanicznością reakcji ludzi i ich sposobem przeżywania tamtych dni.

To wszystko pokazuje, że media kryją w sobie, w swoich strukturach i możliwościach, ogromny potencjał dobra, które można wyzwać sposobami, jakimi czynił to Jan Paweł II: świadectwem autentycznej wiary; potęgą miłości do każdego człowieka, niezależnie od jego poglądów i statusu społecznego, mocą nadziei, która „przekracza progi” i granice i ukazuje życie jako dar, a śmierć jako przejście.

⁵³¹ Por. M. Wysznińska, W. Staruchowicz, *Praca i emocje*, „Press” 2005, nr 4, s. 26.

2. Informacja medialna pozostawała zasadniczo w służbie misyjności mediów. Informacje medialne starały się wyrażać i uszanować indywidualne przeżycia, doświadczenia ludzi oraz integrować wokół wartości nadziei i wspólnoty.

3. Niecodzienne i niepowtarzalne dziennikarskie narzędzia w funkcjonowaniu mediów w tych dniach: specjalne studia, szata graficzna, dobór komentatorów itp.; osobiste zaangażowanie dziennikarzy w przekazywanie treści, bycie i współprzeżywanie z ludźmi; język wiary w przekazie dziennikarzy (np. przejście do domu Ojca itp.); dziennikarstwo zaangażowane i bez dystansu.

4. Świadek etosu dziennikarskiego. Funkcjonowanie mediów ujawniało pozytywną jakość etosu dziennikarskiego i jego znaczenie w pracy dziennikarskiej; odwoływanie się do etycznych wskazań Jana Pawła II; język zadumy, powagi, współprzeżywania, a jednocześnie życzliwości, otwartości, szacunku dla każdego (np. tonowanie polemicznych wypowiedzi odbiorców) – język nadziei. Przekaz medialny był przykładem promocji etyki mediów w wizji Jana Pawła II, który w swoim ostatnim dokumencie wyrażał troskę, by media stawały się narzędziami, które „w organicznej i prawidłowej wizji rozwoju istoty ludzkiej promują sprawiedliwość i solidarność, przekazując w sposób skrupulatny i prawdomówny wydarzenia, analizując w sposób wyczerpujący sytuacje i problemy, dopuszczając do głosu odmienne opinie. Najwyższe kryteria prawdy i sprawiedliwości w dojrzałym korzystaniu z wolności i odpowiedzialności stanowią horyzont, na którym sytuuje się autentyczna deontologia w korzystaniu z nowoczesnych potężnych środków społecznego przekazu”⁵³².

5. Dziennikarze dawali osobiste świadectwo wiary i wartości chrześcijańskich. W dniach odchodzenia Jana Pawła II do domu Ojca dziennikarze dali świadectwo swoim osobistym przekonaniom religijnym i wierze; wiara nie była tylko sprawą prywatną; *sacrum* obecne także w mediach i poprzez media; ewolucja języka przekazu: od języka informacji do języka wiary; odchodzenie i śmierć w kategoriach przejścia i „nowego spotkania”; medialny przekaz „*sacrum* na areopagu”.

⁵³² SR, nr 3.

Nadzieja w wymiarach narodu: tworzenie wspólnoty

Trzeci wymiar nadziei, który odkrywamy w przekazach medialnych, to wymiar nadziei narodowej, nadziei w kontekście społecznym, a więc oczekiwanie dobra we wspólnocie i ze wspólnotą. Nadzieja jest zawsze obecna tam, gdzie jest rzeczywistość „spotkania”. Media umożliwiły spotkanie się z Janem Pawłem II milionom ludzi i dały możliwość spotkania się ludziom przy Nim, razem, w duchu wspólnoty. Jan Paweł II od samego początku mówił „do nas” i mówił „za nas”, szczególnie w Polsce zniewolonej. Media pokazały, że Jan Paweł II mówi także w nas, poprzez swoje świadectwo pięknego życia. Jego „mówienie w nas” dało i daje nam możliwość uczestnictwa we wspólnej nadziei, w duchu pokory i ponad podziałami, bez skrajnej emocjonalności, fanatyzmu czy ekskluzywizmu. Analiza przekazów medialnych pokazuje, że w dużej mierze media się ustrzegły przed spływaniem, sloganami, pustymi i interesownymi szyldami wzniosłych myśli, przed religijną egzaltacją, czy też płytkimi, koniunkturalnymi przeżyciami. Można wymienić kilka wymiarów promocji nadziei w wymiarach społecznych i narodowych:

1. Medialna pomoc i uczestnictwo w przejściu od żałoby do nadziei. Przekaz medialny pomagał i umożliwiał przejście od braku i pustki do nadziei wspólprzeżywania; od indywidualnych przeżyć do nadziei i integracji w solidarnym przeżywaniu tożsamości narodowej; od braku wielkiego autorytetu do poczucia wzajemnej więzi i wspólnoty; od przemijających przeżyć do odkrywania trwałych i głębokich wartości ducha. Media wyrażały ten stan ducha Polaków, o którym pisze kardynał Stanisław Dziwisz: „A my, jednocześnie, niczym na rozkaz, zaczęliśmy śpiewać *Te Deum*. Nie *Requiem*, gdyż nie była to żałoba, ale *Te Deum*. W podziękowaniu dla Boga za dar, jaki nam przekazał, za dar w osobie Ojca Świętego, Karola Wojtyły”⁵³³.

⁵³³ S. Dziwisz, *Świadectwo, w rozmowie z Gian Franco Svidercoschim*, dz. cyt., s. 229.

2. Media utrwalają pozytywne postawy przeżywania dni odchodzenia Jana Pawła II. Przekazy medialne nie tylko odzwierciedlały spontaniczność i niepowtarzalność reakcji Polaków, ale w dużej mierze współtworzyły i stymulowały wspaniałe postawy społecznego, wspólnotowego i narodowego przeżywania tych wielkich chwil: solidarność, wspólnota, otwartość, współprzeżywanie, poczucie więzi ponad podziałami; nadzieja budowana na ulicach i placach; budzenie i kształtowanie tożsamości wspólnoty „pozostających”.

3. Prawdziwa i niepowtarzalna więź mediów z ludźmi. Dziennikarze byli blisko ludzi przeżywających te ważne, historyczne chwile, na placach, drogach, w kościołach itp. Niektórzy podkreślają wiodącą rolę dziennikarzy w podtrzymywaniu więzi wspólnoty w duchu dziedzictwa Jana Pawła II.

4. Medialna promocja szeroko rozumianego dialogu jako przestrzeni budowania wspólnoty ponad podziałami. Podczas pierwszej pielgrzymki Jan Paweł II wyraźnie otworzył polskie drogi nadziei, mówiąc o mocy ducha, o odnowie oblicza polskiej ziemi, wyzwalając od lęków i odkrywając moc godnego życia w wymiarach indywidualnych i społecznych poprzez nadzieję. „Musicie być mocni mocą nadziei, która przynosi pełną radość życia. (...); Musicie być mocni mocą tej (...) miłości świadomej, dojrzałej, odpowiedzialnej, która pomaga nam podejmować ów wielki dialog z człowiekiem i światem na naszym etapie dziejów – dialog z człowiekiem i światem. (...) Więc nie trzeba się lękać! Trzeba pracować na rzecz pokoju i pojednania pomiędzy ludźmi i narodami całej ziemi. Trzeba szukać zbliżeń. Trzeba otwierać granice”⁵³⁴. Przekaz medialny był dowodem na to, że Jan Paweł II, rzeczywiście otworzył granice różnych uwarunkowań i celów mediów, włączając je swoim świadectwem otwartości w budowanie wspólnoty ponad podziałami.

5. Utrwalanie żywego poczucia narodowej i ogólnoludzkiej tożsamości poprzez powrót do pamięci. Jan Paweł II podjął i przekazał nam refleksję „nad obecnymi zjawiskami w świetle minionych dziejów, w których usiłował odna-

⁵³⁴ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach, Kraków 10 czerwca 1979 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., 4–5, s. 204–205.

leżć korzenie tego, co teraz dokonuje się w świecie, aby dać współczesnym, poszczególnym osobom i całym ludom, możliwość obudzenia w sobie, poprzez uważny powrót do «pamięci», żywego poczucia własnej «tożsamości»⁵³⁵.

6. Nawiązywanie w mediach do całego dziedzictwa Jana Pawła II: pielgrzymki do Polski, spotkania z Polakami, słowa kierowane do Polaków. „I dlatego – zanim stąd odejdę, proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię «Polska», raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością. Abyście nigdy nie zwątpili i nie znużyli się, i nie zniechęcili; abyście nie podcinali sami tych korzeni, z których wyrastamy. Proszę was, abyście mieli ufność nawet wbrew każdej swojej słabości; abyście nigdy nie utracili tej wolności ducha, do której On «wyzwał» człowieka, abyście nigdy nie wzgardzili tą Miłością, (...) bez której życie ludzkie nie ma ani korzenia, ani sensu»⁵³⁶.

7. Postawy nadziei kreowanej przez media poprzez promocję cnót społecznych:

- odchodzenie zmienia jakość więzi międzyludzkich; perspektywa nowego i innego spotkania z Odchodzącym i odkrywanie duchowych więzi z tymi, którzy zostają;
- świadomość wspólnoty narodowej;
- solidarność przeżywania trudnych chwil we wspólnocie: transmisje z wielu uroczystości i spotkań modlitewnych;
- mobilizacja ducha, dumy narodowej w służbie więzi i solidarności z każdym człowiekiem;
- duch otwartości, wspólnoty, tolerancji i więzi ze wszystkimi;
- promocja społecznych i religijnych inicjatyw upamiętniających pontyfikat Jana Pawła II:

⁵³⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 7.

⁵³⁶ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach, Kraków 10 czerwca 1979 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., 5, s. 205.

- przechodzenie od żałoby narodowej do poczucia wspólnoty i nadziei na przyszłość z nową obecnością Jana Pawła II jako świętego i orędownika;
- utrwalanie otwartej tożsamości narodowej bez szowinizmu, nacjonalizmu, ekskluzywizmu w duchu otwartości i solidarności ze wszystkimi i solidarności wszystkich z nami w dniach żałoby.

Przemijanie ma sens: przekraczanie progu nadziei

Ostatni wymiar nadziei, o którym chcę powiedzieć w kontekście przekazów medialnych, to nadzieja w perspektywie transcendentnej i eschatologicznej: przekraczanie progu nadziei poza granice ludzkiej śmierci. Wydaje się, że właśnie ten wymiar nadziei był wyjątkowym fenomenem w polskich mediach. Nadzieja jest wartością, która istotnie należy do eschatologii. Gdy zabraknie perspektywy nadziei transcendentnej, pozostanie tylko utopia „skończonej szczęśliwości” i „raju na ziemi”, o której ludzie czują, że jest niewystarczająca. Media w dniach odchodzenia „mówiły” językiem medialnym o eschatologii chrześcijańskiej w perspektywie nadziei transcendentnej. Spróbujmy spojrzeć na kilka odsłon tego wymiaru nadziei:

1. Nadzieja sięga poza kres do rzeczywistości innego życia – jak pisał Karol Wojtyła w swoim poemacie *Rozważanie o śmierci*⁵³⁷ – i dlatego media sięgały głębiej do języka metafizycznego, mówiąc o przejściu Jana Pawła II „z życia do życia”.

2. Nadzieja to przekraczanie granic. Nadzieja ujawnia „już” i „jeszcze nie” człowieka. Media ukazywały „już” Jana Pawła II – co on zrobił dla świata – i równocześnie nasze „jeszcze nie”, pytając, co my powinniśmy zrobić w życiu dobrego, jak powinniśmy realizować dziedzictwo Jana Pawła II w naszym życiu.

⁵³⁷ K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 98–100.

3. Nadzieja jest wyrazem najgłębszych „tęsknot” ludzkich. W odchodzeniu Jana Pawła II do domu Ojca ujawniały się w medialnych przekazach najgłębsze ludzkie „tęsknoty” i oczekiwania. Żadna istota ludzka nie może żyć bez perspektyw na przyszłość. Media ukazywały – często intuicyjnie i nieświadomie – perspektywę naszej przyszłości, jaką ukazał nam Jan Paweł II: perspektywę, którą wyrażają słowa nadziei: „nie lękajcie się”.

4. Media ukazały też perspektywę nowej obecności Jana Pawła II: duchowej obecności w dziedzictwie, które pozostawił, ale również obecności w domu Ojca – co było także wyjątkowym fenomenem w mediach, ponieważ jej odkrywanie zakłada perspektywę wiary.

Podsumowanie

Ta analiza pozostawia wiele otwartych pytań: o trwałość tamtych doświadczeń, o ich wpływ na przyszłość, o uzasadnienie tego fenomenu medialnego, wykraczającego poza wiele narzędzi współczesnych badań mediów. Jedno wydaje się pewne: przekaz medialny tamtych dni był wyjątkowy i niepowtarzalny, dający odbiorcom możliwość głębszego przeżywania odejścia Jana Pawła II. Jakość i skala tamtych doświadczeń i przeżyć zależała oczywiście także od odbiorców, od ich stopnia otwartości na świadectwo Jana Pawła II. Niemniej jednak ludzie mediów starali się w tę otwartość trafiać z wrażliwością i zaangażowaniem oraz starali się uczestniczyć w tych wydarzeniach nie tylko na zasadzie neutralnego opisu tej rzeczywistości, ale aktywnego w niej uczestniczenia i osobistego przeżywania, co – jakkolwiek byśmy to zjawisko oceniali – jest fenomenem medialnym.

Podsumowując, należy powiedzieć, że przekaz medialny o odchodzeniu Jana Pawła II był w dużej mierze otwarty na transcendencję. Umieranie Jana Pawła II w przekazach medialnych wyzwalało i wzmacniało nadzieję oraz pozwalało odkrywać sens życia w duchowych wartościach. Wielu ludzi przeżywa-

ło, być może po raz pierwszy, śmierć jako „przejście z życia do życia”, ponieważ media pokazały ludzką śmierć w perspektywie transcendentnej nadziei i nowego spotkania. Media w dużej mierze utrwały przekonanie, że trzeba się zatrzymać nad życiem, bo przemijanie ma sens. „Zatrzymaj się, bo przemijanie ma sens”⁵³⁸ – czytamy w *Tryptyku rzymskim* Jana Pawła II. Media się w tamtym czasie niejako zatrzymały w swoim zwyczajnym biegu i wielu ludzi odkryło dzięki nim, że ludzkie przemijanie ma sens, również transcendentny i eschatologiczny.

⁵³⁸ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003, s. 10.

SACRUM W MEDIALNYM PROFANUM – MEDIALNE ODSŁONY ŚWIĘTOŚCI JANA PAWŁA II

Wstęp – troska o nasz świat mediów

Soborowy dekret *Inter mirifica* to jeden z pierwszych dokumentów soborowych, w którym ojcowie Soboru Watykańskiego II dostrzegli potrzebę troski o współczesne środki „przekazywania myśli”⁵³⁹. Dekret ten wyznaczył rozwijane później przez Kościół pozytywne patrzenie na świat mediów. Świat mediów jest naszym światem. Media są naszą przestrzenią życia. Mediów nie można traktować jako rzeczywistości obcej, ponieważ wszyscy jesteśmy w różnym stopniu i charakterze włączeni w świat mediów. Świat mediów jest bez wątpienia światem człowieka oraz integralną częścią współczesnej kultury. Historia i współczesność kultury pokazują, że nie może istnieć integralna, w pełni ludzka kultura bez odpowiedniego *ethosu*, odpowiadającego prawdzie o człowieku i porządku aksjologiczno-moralnym.

Soborowy dekret przypomina, iż podstawowym wymiarem mediów jest komunikacja wartości, która się dokonuje zawsze w perspektywie określonych, świadomych lub nieświadomych powinności i celów. W tym wyraża się cała istota funkcjonowania mediów. Media są już na trwałe wpisane w *logos* i *ethos* ludzkiego życia, dlatego też są również przestrzenią wartości, w której wykuwa się ludzki los. Większość dyskusji dotyczących misyjności mediów prowadzi do dyskursu nad wartościami. Można powiedzieć, że sam rdzeń dyskursu medialnego jest sporem o wartości,

⁵³⁹ Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*, Watykan 1963 [dalej: IM].

a miara misyjności mediów i miara misji dziennikarskiej wynika z priorytetów wartości w ludzkim sumieniu, a to jest etyka. Nie ma profesjonalizmu dziennikarskiego bez etyczności. Sobór wskazuje na uniwersalną płaszczyznę etyczności, umożliwiającą dyskurs etyczny na poziomie szacunku dla wartości i godności człowieka.

„Najwyższe kryteria prawdy i sprawiedliwości w dojrzałym korzystaniu z wolności i odpowiedzialności, stanowią horyzont, na którym sytuuje się autentyczna deontologia w korzystaniu z nowoczesnych potężnych środków społecznego przekazu”⁵⁴⁰ – te słowa napisał Jan Paweł II w swoim ostatnim, można dziś powiedzieć, profetycznym dokumencie *Szybki rozwój*, wskazując wyzwania i szanse rozwoju człowieka na czas cywilizacji medialnej w nowym tysiącleciu. Prawda i sprawiedliwość w dojrzałym korzystaniu z wolności i odpowiedzialności – to jest podstawa etyki dziennikarskiej. Te cztery wartości stanowią jakby ramy przestrzeni, w której się rozgrywają decyzje, wybory i działania dziennikarskie. Wartości te są ze sobą sprzężone i wzajemnie się warunkują, to znaczy wyznaczają jedne dla drugich granice etycznych działań. Wszystkie one służą dobru osoby, czyli poszanowaniu godności każdego człowieka oraz dobru społeczności, a więc temu, co stanowi istotę misyjności mediów.

W takim duchu troski o człowieka w świecie mediów należy rozumieć wołanie św. Jana Pawła II zawarte na końcu jego listu apostolskiego *Szybki rozwój*: „nie lękajcie się. Nie lękajcie się nowych technologii. One są (...) do naszej dyspozycji, aby odkrywać, używać, zapoznawać z prawdą, także z prawdą o naszej godności i o naszym przeznaczeniu, (...) zachowując stale żywą w tym świecie, który mija, wieczną perspektywę nieba”⁵⁴¹. Myślimy, że chyba nikt na świecie nie miał takiego uniwersalnego i profetycznego obrazu świata i tendencji cywilizacyjnych, jakie w nim zachodzą, jak Jan Paweł II. Dlatego jego wołanie do wszystkich: „nie lękajcie się w dobie medialnego postępu”, „nie lękajcie się nowych technologii”⁵⁴², znalazło szczególną sympatię i pozytywną odpowiedź świata mediów.

⁵⁴⁰ SR, nr 3.

⁵⁴¹ SR, nr 14.

⁵⁴² Por. SR, nr 14.

Media docierają z treściami religijnymi zasadniczo do przestrzeni nie-sakralnych. Medialny przekaz religijnego wydarzenia, jakim jest kanonizacja, jest dla mediów świeckich, i nie tylko, szczególnym wyzwaniem. Można jednak powiedzieć, że polscy dziennikarze, polskie media, nabyły już doświadczeń w przekazie treści religijnych w kontekście wielorakich wydarzeń związanych z Janem Pawłem II, jego pielgrzymkami, jego odejściem do domu Ojca, jego beatyfikacją.

Sam Jan Paweł II zostawił nam w swoim nauczaniu o mediach parę wskazówek, dotyczących kształtowania nowej kultury medialnej, a szczególnie obecności *sacrum* – świętości w przestrzeni medialnego *profanum*. Wskażę na dwie z nich:

1. Forma i sposób takich przekazów musi brać pod uwagę charakter *profanum* tych przestrzeni, w które wchodzi treść religijna.

2. Medialny przekaz powinien wypływać z rozropnej troski o to, by nie został naruszony przez media charakter *sacrum* wydarzeń religijnych, a z drugiej strony, żeby przenikać rozropnie, w duchu wolności i miłości, z wymiarem *sacrum* w medialną przestrzeń *profanum*.

Celem tych analiz jest ukazanie medialnych poszukiwań i prób pokazania świętości Jana Pawła II na przykładzie przyczynkowej analizy Programu I Telewizji Polskiej w dniach 26 i 27 kwietnia 2014 roku, w przeddzień i w dniu kanonizacji. Moja analiza jest próbą diagnozy, na ile ten przekaz mieścił się w ramach wymienionych reguł i w jaki sposób mierzy się niejako ze świętością Jana Pawła II. Próbuję w tych przekazach telewizyjnych odkrywać i pokazać medialne odślony świętości Jana Pawła II, w których jest ukazany jako autorytet duchowy, jako człowiek nadziei, jako człowiek dobry, jako człowiek dialogu itd. Obrazy te odsłaniają piękno i wartość ludzkiego życia w kontekście duchowych wartości, które współtworzą wymiar *sacrum*. Analiza ta w dalszej perspektywie badawczej pozwala także na diagnozowanie metod i narzędzi budowania relacji między *sacrum* a *profanum* we współczesnych mediach.

Jan Paweł II fascynował media swoją osobą. Jego głębokie umiłowanie Boga, umiłowanie prawdy, ewangeliczna prostota stały się źródłem szacunku, jaki zdobył w świecie mediów. Było tak i wtedy, gdy nie szczędził krytyki pod ich adresem, jeśli sprzeniewierzały się prawdzie, dobrym obyczajom i godziły w podstawowe wartości ogólnoludzkie. Zawsze jednak zachęcał dziennikarzy do wsłuchiwania się w problemy człowieka i do obrony jego praw, do bycia rzecznikami spraw ludzkich, przekazywania prawdy o człowieku i jego godności. Był głęboko przekonany, że otwarcie Kościoła na media przyniesie dobre owoce. W swoim *Testamencie* Jan Paweł II napisał już w 1980 roku takie słowa: „Przyjmując już teraz tę śmierć, ufam, że Chrystus da mi łaskę owego ostatniego przejścia, czyli Paschy. Ufam też, że uczyni ją pożyteczną dla tej największej sprawy, której staram się służyć: dla zbawienia ludzi, dla ocalenia rodziny ludzkiej”⁵⁴³.

Patrząc z perspektywy czasu na to wydarzenie, można powiedzieć, że jego odejście było przejściem, które się dokonało na oczach świata poprzez media. I w ten sposób stało się pożyteczne dla całego świata, stało się źródłem dobra i promieniuje na nas pięknem świętości, także poprzez media. Natomiast w liście *Szybki rozwój* Jan Paweł II wskazuje wprost na zadanie na nowe tysiąclecie dla ludzi mediów, które są „pośród podziwu godnych wynalazków, które Bóg oddał do naszej dyspozycji, (...) aby zapoznawać z prawdą o naszym wiecznym przeznaczeniu (...). Przekazujcie orędzie nadziei, łaski i miłości Chrystusa, zachowując stale żywą w tym świecie, który mija, wieczną perspektywę nieba, perspektywę, której żaden ze środków przekazu nie będzie mógł nigdy bezpośrednio osiągnąć, (...) «to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują» (1 Kor 2,9)”⁵⁴⁴. Trzeba mieć dużo taktu, delikatności i pokory, aby mówić w mediach o świętości i przesłaniu Jana Pawła II. Moje pytanie badawcze brzmi: jak Telewizja Polska poradziła sobie z pokazaniem świętości Jana Pawła II w dniach jego kanonizacji? Niniejsze analizy są próbą odpowiedzi na to pytanie.

⁵⁴³ Jan Paweł II, *Testament*, 24.02-1.03.1980 r., Watykan 2005.

⁵⁴⁴ SR, 14.

Ramy i formy przekazów telewizyjnych

W sobotę i w niedzielę 26 i 27 kwietnia 2014 roku Program I Telewizji Polskiej poświęcił w paśmie dziennym 12 godzin programu związanego tematycznie z kanonizacją Jana Pawła II. Razem na wszystkich kanałach TVP było około 300 godzin programu poświęconego osobie Jana Pawła II. TVP emitowała w czasie poprzedzającym kanonizację wiele programów publicystycznych i informacyjnych, filmów dokumentalnych, archiwalnych i nowych, między innymi film Elżbiety Ruman *Cud na Kostaryce*, o uzdrowieniu Floribeth Mora Diaz z tętniaka mózgu, cykl pięknego świadectwa Arturo Mari, fotografa papieskiego, o wspaniałym człowieczeństwie i świętości Jana Pawła II: *Metr od świętości*, trzydzieści odcinków; *Kolory miłosierdzia – koncert z Krakowa* – transmisja koncertu poświęconego Ojcu Świętemu na błoniach przed sanktuarium w Krakowie-Łagiewnikach⁵⁴⁵.

W sobotę i w niedzielę 26 i 27 kwietnia Program I Telewizji Polskiej emitował następujące programy związane tematycznie z kanonizacją Jana Pawła II.

Tematyka programów

26 kwietnia 2014 roku:

12.25-12.55: *Santo Subito III* – reportaż o drodze świętości Jana Pawła II.

14.00-15.00: *Brat papieża* – film dokumentalny, który skupia się na postaci Edmunda Wojtyły, starszego brata Karola, który w służbie medycynie i ludziom poświęcił 26-letnie życie.

16.45-17.00 i 22.45-23.00: *Metr od świętości* – odcinek 30: *Wyznanie* – Arturo Mari opowiada o ciężkiej operacji, której został poddany z powodu problemów z kręgosłupem. Jak zawsze w trudnej chwili zwrócił się w modlitwie do papieża, prosząc tylko o jedno, by w razie niepowodzenia pozwolił mu odejść we śnie.

⁵⁴⁵ Por. *Kanonizacja Jana Pawła II w TVP*, <http://www.tvp.pl/religia/programy-katolickie/papiez-jan-pawel-ii/wideo/kanonizacja/kanonizacja-jana-pawla-ii-w-tvp/14528903>, dostęp: 20.09.2015.

19.30: Specjalne wydanie „Wiadomości” z Watykanu.

20.25-22.40: *Kolory miłosierdzia – koncert z Krakowa* – transmisja koncertu poświęconego Ojcu Świętemu na błoniach przed sanktuarium w Krakowie-Łagiewnikach, prowadzący: Alicja Bachledda-Curuś, Agata Młynarska, Krzysztof Ziemiec.

Razem Program I Telewizji Polskiej wyemitował około 270 minut (4 i pół godziny) tematycznych audycji. Do tego należy doliczyć odniesienia tematyczne w innych pasmach programowych⁵⁴⁶.

27 kwietnia 2014 roku

8.30-14.30: „Między ziemią a niebem” – okolicznościowe, kanonizacyjne wydanie programu o charakterze informacyjno-publicystycznym poświęcone w całości kanonizacji Jana Pawła II.

10.00-12.30: Transmisja Mszy św. kanonizacyjnej Jana Pawła II i Jana XXIII.

Razem Program I Telewizji Polskiej wyemitował około 360 minut (6 godzin) tematycznych audycji. Do tego należy doliczyć odniesienia tematyczne w innych pasmach programowych⁵⁴⁷.

Formy programów: filmy dokumentalne, reportaże, informacje, komentarze, rozmowy, wspomnienia, świadectwa, materiały archiwalne procesu kanonizacyjnego i przemówień Jana Pawła II, transmisje itd.

Realizacja programów. Program ze studia w Warszawie prowadzony przez red. Joannę Ładzińską-Molak oraz ks. Rafała Szejkę oraz z czterech miast w Polsce prowadzonych przez ekipy reporterskie. Transmisje reporterskie z Jasnej Góry, Krakowa, Zakopanego i Wadowic. Obsługę informacyjną z Watykanu prowadziło siedem ekip realizacyjnych z reporterami oraz prowadzącymi program informacyjny: Piotrem Kraśką i Beatą Tadłą.

⁵⁴⁶ Program TVP1 z dnia 26 kwietnia 2014 roku, http://www.telemagazyn.pl/tvp_1/?-dzien=2014-04-26#program, dostęp: 20.09.2015.

⁵⁴⁷ Tamże.

Oglądalność. Kanonizacja Jana Pawła II i Jana XXIII była wydarzeniem, które spotkało się z wyjątkowym zainteresowaniem widzów. Polscy widzowie oglądali tę uroczystość przede wszystkim na antenach telewizji publicznej. Według danych Centrum Informacji TVP, w TVP 1 śledziło ją 6 mln 706 tys. osób (czyli aż 46% spośród mających w tym czasie włączony telewizor), w TVP INFO – 968 tys. widzów (udziały 6,6%), a w TVP Polonia 827 tys. osób (udziały 5,7%). W sumie więc za pośrednictwem Telewizji Polskiej wydarzenie to oglądało ponad 8,5 miliona widzów. Dodatkowo w tym czasie stronę tvp.pl odwiedziło 23 tys. internautów.

Generalnie w niedzielę Polacy najchętniej oglądali programy telewizji publicznej, gdzie wiele z nich dotyczyło mszy kanonizacyjnej oraz sylwetki i dokonania Jana Pawła II. Udziały wszystkich kanałów TVP wyniosły aż 40,2%, Polsatu – 18,5%, zaś TVN – 15,4%. Zdecydowanym liderem okazała się TVP 1, osiągając średnie dzienne udziały w wysokości 23,2%, czyli wręcz deklasując stacje komercyjne. Specjalne wydanie „Wiadomości” z Watykanu obejrzało 4 mln 706 tys. osób przy udziałach 29,8%, podczas gdy „Fakty” TVN 3 mln 706 tys. widzów (udziały 26,9%), a polsatowskie „Wydarzenia” 2 mln 579 tys. (udziały 19,2%).

Na podkreślenie zasługują też wysokie udziały TVP INFO – 3,7%. Kanał informacyjny telewizji publicznej zdecydowanie wyprzedził TVN 24 (udziały 2,6%). Niedzielne udziały TVP INFO były znacznie wyższe niż średnie tego-rocznej wiosny (2,5%). Natomiast TVP Polonia w niedzielę odnotowała najwyższe udziały w tym roku (1,85%)⁵⁴⁸. Warto docenić pracę ponad 40-osobowej ekipy TVP we Włoszech dysponującej własnym wozem satelitarnym i studiem, a także obszerne relacje reporterskie z wielu miejscowości w Polsce, które były związane z osobą Karola Wojtyły. Dodatkowo co najmniej dziesiątki tysięcy Polaków oglądały uroczystości kanonizacyjne na ekranach i telebimach w kinach, galeriach, klubach, domach kultury, kościołach czy w centralnych punktach

⁵⁴⁸ Dane z Centrum Informacji TVP, <http://www.tvp.pl/religia/programy-katolickie/papiez-jan-pawel-ii/aktualnosci/ponad-85-mln-polakow-ogladalo-msze-kanonizacyjna-w-tvp/14984967>, dostęp: 20.09.2015.

miast dzięki temu, że Telewizja Polska udostępniła relacje z Watykanu bezpłatnie, bez konieczności uzyskiwania indywidualnej specjalnej zgody na pokazy.

Należy podkreślić, że w weekend działał też specjalny wirtualny kanał na żądanie – „TVP Regionalna – śladami Jana Pawła II”, dostępny za darmo na tabletach, smartfonach, komputerach osobistych i na platformie hybrydowej TVP. Korzystając z aplikacji TVP Stream podczas Mszy kanonizacyjnej kanał odwiedziło 27 kwietnia 2014 roku 2,2 tys. osób, a za pośrednictwem strony tvp.pl ponad 9,5 tys.⁵⁴⁹

Założenia programowe prezentacji świętości Jana Pawła II

Redakcja katolicka Telewizji Polskiej przygotowała założenia programowe, które stanowiły podstawę i narzędzie ukazania świętości Jana Pawła II. Ks. Rafał Szejka opracował dziesięć kategorii tematycznych odzwierciedlających świętość Jana Pawła II⁵⁵⁰.

1. Miłość Boga. Jan Paweł II żył w bliskości Boga, żył modlitwą. „Szczególną miłość do rozmowy z Bogiem przekazali mu rodzice. To wielkie umiłowanie modlitwy przejawiało się w uczestnictwie Papieża w licznych nabożeństwach, spotkaniach modlitewnych, pielgrzymowaniu do sanktuariów wreszcie osobistych, długich medytacjach. Każdy, kto wraz z Papieżem uczestniczył we Mszy świętej widział jak głęboko przeżywał tajemnicę Eucharystii”⁵⁵¹.

2. Ufność i odwaga płynąca z wiary. Osobista, głęboka wiara Jana Pawła II miała moc świadectwa. Jan Paweł II „nie bał się podejmowania tematów niepopularnych i spornych, pielgrzymował także w te miejsca, gdzie wiedział, że spotka go

⁵⁴⁹ Tamże.

⁵⁵⁰ Por. R. Szejka, *10 powodów do świętości Jana Pawła II*, <http://www.tvp.pl/religia/programy-katolickie/papiez-jan-pawel-ii/10-powodow-swietosci>, dostęp: 20.09.2015.

⁵⁵¹ Tamże.

krytyka jego działań. Mimo to nie zniechęcał się i podejmował trudne tematy (jak na przykład podjęcie w Asyżu dialogu międzynarodowego czy rachunek sumienia Kościoła katolickiego, który zrobił papież na oczach świata w roku Wielkiego Jubileuszu). Cała ta siła i odwaga papieża wynikała z wielkiej wiary i ufności⁵⁵².

3. Miłość i fascynacja człowiekiem. Jan Paweł II kochał ludzi. Ta szczególna miłość do każdego człowieka przejawiała się na wielu płaszczyznach: „Papież chętnie spotykał się z młodzieżą, z artystami, z ludźmi kultury, sportowcami. Szczególnie chętnie spotykał się z ludźmi cierpiącymi i chorymi i to dla nich miał wielki szacunek. Bronił wartości i godności każdego człowieka, promując cywilizację życia i cywilizację miłości”⁵⁵³.

4. Miłość miłosierna. Jan Paweł II przez cały swój pontyfikat starał się przekazać ludzkości, że Bóg kocha człowieka bez reszty i nie ma takiej słabości, której Bóg nie wybaczył człowiekowi w swoim wielkim miłosierdziu. „Podczas ostatniej pielgrzymki do Polski w 2002 roku Jan Paweł II przypomniał, że kiedy był młodym człowiekiem, codziennie przechodził obok miejsca, gdzie teraz stoi sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach. Papież apelował do ludzi o czyny miłosierdzia także w obszarach społecznych: o wrażliwość na ludzką biedę, o troskę o chorych i ubogich, o ludzi, którzy są na różne sposoby wykluczeni przez społeczeństwo”⁵⁵⁴.

5. Życie zgodne z wiarą. Wiara była motorem życia papieża Jana Pawła II. „Wielki szacunek do człowieka i życie zgodnie z wiarą były znakiem rozpoznawczym Papieża Polaka. Przejrzystość działań papieskich wynikała z faktu przesiąknięcia jego życia Ewangelią. Żył na oczach świata jako głosiciel Dobrej Nowiny”⁵⁵⁵.

6. Praca. Papież nie bał się ciężkiej pracy: od młodzieńczych lat pracował, aby utrzymać siebie i ojca. „Praca fizyczna czy praca naukowa dawały mu

⁵⁵² Tamże.

⁵⁵³ Tamże.

⁵⁵⁴ Tamże.

⁵⁵⁵ Tamże.

poczucie dobrze przeżytego dnia. Nie bał się pracy i każdą wykonywał niezwykle starannie: czy to jako pracownik kamieniołomów czy jako student, później ksiądz, kardynał czy papież⁵⁵⁶.

7. Otwartość na Prawdę. Jan Paweł II był wielkim głosicielem Prawdy, odsłaniał blask Prawdy. W dzisiejszym świecie był obrońcą racjonalności i moralności myślenia.

8. Zawierzenie Maryi. „Matka Karola Wojtyły zmarła, kiedy ten miał kilka lat. Od kiedy stracił ziemską matkę, mały Lolek oddał się w opiekę Matce Bożej. Wielki kult Maryi wzmacniał w nim jego ojciec, z którym regularnie pielgrzymował do sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej. Ta prawdziwa pobożność maryjna widoczna była podczas całego pontyfikatu. *Totus Tuus* – Maryi w opiekę oddawał swoje życie i losy świata⁵⁵⁷.

9. Umiłowanie Ojczyzny. „Każda pielgrzymka papieska do Ojczyzny rozpoczynała się od symbolicznego pocałunku ojczystej ziemi. Papież podczas swoich pielgrzymek odwiedził wiele miejsc w Polsce: na trasach pielgrzymkowych znalazły się duże miasta i te mniejsze, ale jakże ważne dla naszego kraju: Gniezno, Oświęcim, Ludźmierz i wiele innych. Wszędzie nawoływał do szacunku do Ojczyzny i rodaków⁵⁵⁸. Mówił o Polsce: to jest moja matka ta ziemia... i tak też ją traktował. Wiele wspaniałych opisów przyrody mogliśmy usłyszeć w homiliach i przemówieniach papieskich.

10. Godność cierpienia. Jan Paweł II pokazał nam, jak godnie cierpieć i umierać, „jak zawierzyć się Bogu w ostatnich chwilach życia, jak przeżywać ból i stratę, jak zaufać Bogu nawet wtedy, kiedy po ludzku wiele rzeczy wydaje się nie mieć sensu. W swoich homiliach, przemówieniach i podczas spotkań z wierzącymi mówił, że właśnie cierpienie jest drogą do zbawienia. Uczył przebaczenia nawet w sytuacjach najtrudniejszych: przebaczył człowiekowi, który do niego

⁵⁵⁶ Tamże.

⁵⁵⁷ Tamże.

⁵⁵⁸ Tamże.

strzelał. Jan Paweł II całym swoim życiem wskazywał, co w życiu powinno być ważne dla każdego człowieka”.

Te założenia programowe w prezentacji świętości Jana Pawła II stanowiły wskazówkę do tworzenia programów informacyjnych i publicystycznych, nowych materiałów dokumentacyjnych oraz wykorzystania materiałów archiwalnych.

Odślony świętości Jana Pawła II w przekazach medialnych Telewizji Polskiej

1. Wielkość czy autorytet? Wiele badań socjologicznych, ale przede wszystkim nasze własne doświadczenia pokazują, że świat współczesny i my sami, będący pokoleniem JP2, bylibyśmy zapewne inni, gdyby nie było nauczania Jana Pawła II, jego pielgrzymowania i niepowtarzalnego świadectwa. Jan Paweł II był jednym z najwybitniejszych myślicieli naszych czasów, wielki świadek wiary, pielgrzym nadziei, człowiek niosący wszystkim dobro i miłość. Jego osoba i dzieło wymyka się też spod zimnych kryteriów badawczych, gdyż jest „prorokiem naszych czasów”, prawdziwym autorytetem. Trzeba jednak powiedzieć, że wymiar autorytetu był najslabiej eksponowany w przekazach telewizyjnych, ale chyba właśnie dlatego, że wielkość duchowa Jana Pawła II na miarę świętości jest niekwestionowanym autorytetem, którego nie trzeba dodatkowo medialnie wzmacniać. Przekazy TVP próbowały ukazać wielkość autorytetu w poczuciu swoistej pokory, ponieważ świętość – jak mówił sam Jan Paweł II – na swój sposób onieśmiela. Ta postawa widoczna była zarówno w postawach i sposobie prowadzenia programu, jak i w wypowiedziach rozmówców. To swoiste onieśmienie wobec świętości mogło wynikać z racji niemożności dotknięcia tajemnicy świętości narzędziami dziennikarskimi, ale spełniło swoją pozytywną rolę w kontekście refleksji nad świętością i dziedzictwem tego dobrego człowieka, którego wielkość i promieniowanie świętością pomagało widzom wyzwać z siebie dobro i konfrontować siebie z pięknym człowieczeństwem Jana Pawła II.

2. Przekazy telewizyjne utrwały wyjątkowość chwili, potrzebę przeżywania kanonizacji Jana Pawła II jako święta Polaków, jako wydarzenia aktualnego i historycznego, ważnego na dziś i na przyszłość. Formy prezentacji programu, postawy prowadzących, odświętność scenografii studia, bliskość ludzi i pokazanie ich przeżywania świętości Jana Pawła – to wszystko tworzyło i współtworzyło atmosferę święta. Ta atmosfera wyrażała także, wyzwalała lub utrzymywała, postawę wdzięczności za wielkiego rodaka. Jakość i skala tych doświadczeń i przeżyć zależała oczywiście także od odbiorców. Niemniej jednak ludzie telewizji starali się tę atmosferę odświeżać z wrażliwością i zaangażowaniem oraz uczestniczyć w tych wydarzeniach nie tylko na zasadzie neutralnego opisu tej rzeczywistości, ale aktywnego w niej uczestniczenia i osobistego przeżywania, co – jakkolwiek byśmy to zjawisko oceniali – jest wyjątkowym fenomenem medialnym. Reporterzy włożyli wiele trudu, żeby pokazać i uszanować *sacrum*, „*sacrum* na areopagu”, tworząc relacje reporterskie na żywo i blisko ludzi. Oceniając pozytywnie poziom przekazów TVP, na „plus” trzeba zaliczyć dziennikarzom jeszcze to, że wielkości Jana Pawła II nie spłykali, co więcej, starali się swoimi przekazami z szacunkiem i respektem sięgać do tej wielkości.

3. Świętość jako podstawa niekwestionowanego autorytetu. Juliusz Braun, ówczesny Prezes TVP, mówiąc o programach przygotowywanych na kanonizację Jana Pawła II, wskazywał na to, że Telewizja Polska chce na nowo pokazać osobę i dzieło Jana Pawła II, pokazać człowieka dobrego i człowieka nadziei. Podstawowym warunkiem autorytetu jest życie w prawdzie. Być autorytetem – to być za autorytet uznany. Autorytet ma to do siebie, że jest przede wszystkim wartością dla innych, i to jest istota autorytetu moralnego, być dla innych wartością w dobru i prawdzie. Uznanie i potwierdzenie świętości Jana Pawła II, jest potwierdzeniem nie tylko jego wielkości, ale też autorytetu. W takim też duchu należałoby odczytywać programy TVP, które koncentrując się na pokazaniu pięknego człowieczeństwa Jana Pawła II, nie wprost ukazały jego wielkość i jego autorytet.

4. Świętość jako inna obecność. Świętość Jana Pawła ukazuje perspektywę nowej obecności Jana Pawła II, duchowej obecności w wielkim dziedzictwie, które pozostawił, ale również nowej obecności jako naszego orędownika u Boga, „Brata naszego Boga”, który nadal jest z nami. Wymowna oprawa graficzna, wielokrotnie pokazywana pod znamienym tytułem *Jestem z Wami*, wprowadzająca zarówno w sekwencje prezenterkie, jak i oddzielająca program papieski od całości programu, podkreślała nową formę obecności Jana Pawła II w perspektywie innej rzeczywistości. To była próba dotknięcia tajemnicy świętych obcowania w duchu chrześcijańskiej eschatologii. To pokazywanie nowego wymiaru obecności Jana Pawła II z nami jest także wyjątkowym fenomenem w mediach, ponieważ jej odkrywanie zakłada perspektywę wiary. Telewizja Polska pokazała w ten sposób nieprzemijającą wartość autorytetu Jana Pawła II, podkreślając przy tym prawdę, że prawdziwe autorytety „nie odchodzą”, są z nami. Jan Paweł II jest z nami nadal w innych wymiarach obecności.

5. Świętość Jana Pawła jako swoiste przeniesienie w wymiar ikoniczności. Telewizja, posługując się obrazem, pokazywała Jana Pawła II jako „osobową Ikonę”, na wzór obrazu kanonizacyjnego przejętego z beatyfikacji. Ten obraz utrwalany w przekazach telewizyjnych stanowił wymiar dopełnienia dzieła Jana Pawła II, jakby zamknięcie medialnej obecności Jana Pawła II pośród nas w takiej skali dziennikarskiego i organizacyjnego zaangażowania. Takie ujęcie było ze wszech miar słuszną formą ukazania tajemnicy świętości. Jednak niestety medialne zainteresowanie św. Janem Pawłem II w pierwszą rocznicę kanonizacji było już znacząco słabsze. To świadczy również o tym, że świętość Jana Pawła II w formie aureoli świętości przeniosła go bardziej w przestrzeń sakralną, w której cieszy się ogromnym kultem i podziwem wiernych, kosztem mniejszego zainteresowania w sferze społecznej, publicznej i medialnej. Jest to zjawisko, które jest wyzwaniem dla mediów, w jaki sposób świętość Jana Pawła II przekuć na realia życia codziennego i przywrócić jego rolę w kształtowaniu cywilizacji miłości w życiu wspólnotowym i społecznym.

6. Świętość człowieka Bożego. Ten wymiar świętości był szczególnie widoczny w wypowiedziach gości programów informacyjnych i publicystycznych, w świadectwach spotkania ludzi z Janem Pawłem, np. w programach *Metr od świętości*, świadectwie osobistego fotografa papieskiego Arturo Mari. Choć trudno tę moc i to promieniowanie ukazać medialnie, to jednak kanonizacja Jana Pawła ułatwiała sięganie do tego głębokiego wymiaru świętości, opartego na wierze, modlitwie. Widzieliśmy obrazy papieża jako człowieka modlącego się, człowieka, który wytrwał do końca, pomimo cierpień, człowieka, który się nie lęka, pomimo wielu zagrożeń cywilizacji. Takie świadectwo o Janie Pawle II daje nam kardynał Stanisław Dziwisz, który tak pisze: „W tym ostatnim momencie ziemskiej wędrówki Ojciec Święty stał się ponownie tym, kim był zawsze, człowiekiem modlitwy. Człowiekiem Bożym, głęboko zjednoczonym z Panem, dla którego modlitwa stanowiła nieprzerwanie fundament egzystencji”⁵⁵⁹.

7. Świętość człowieka nadziei. Tematyka kanonizacji z samej natury tego wydarzenia domagała się języka medialnego w perspektywie nadziei i eschatologii chrześcijańskiej. Redakcja katolicka Telewizji Polskiej, która koordynowała większość tych programów, była i jest na to przygotowana, by szukać języka przekazu telewizyjnego wyrażającego tajemnice wiary i świętości. Świętość jako znak wymierny innego życia rodzi nadzieję. Dlatego telewizyjne obrazy Jana Pawła tchnęły nadzieją, zwłaszcza wydobywając z archiwalnych nagrań jego słowa: *Nie lękajcie się*. Zaangażowanie mediów w pokazanie jego świętości można odczytywać także jako odpowiedź mediów na słowa Jana Pawła II z ostatniego listu apostołskiego poświęconego mediom *Szybki rozwój*, w którym mocno wybrzmiewają profetyczne słowa do wszystkich „nie lękajcie się mediów”, a do ludzi mediów katolickich: „Przekazujcie orędzie nadziei (...), zachowując stale żywą w tym świecie, który mija, wieczną perspektywę nieba, perspektywę, której żaden ze środków przekazu nie będzie mógł nigdy bezpośrednio osiągnąć”⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ S. Dziwisz, *Świadectwo, w rozmowie z Gian Franco Svidercoschim*, dz. cyt., s. 228.

⁵⁶⁰ SR, nr 12.

8. Dobroć i miłość jako miara i znak świętości. Wiele wypowiedzi, programów, relacji podkreślało wymiar pięknego człowieczeństwa Jana Pawła II jako człowieka dobrego. Dobro przyciąga, fascynuje i pociąga. I taki wymiar świętości wyłania się z wielu świadectw ludzi, którzy chociażby na moment spotkali papieża w swoim życiu. Człowiek dobry niesie miłość i głosi miłosierdzie, żyje w blasku prawdy o sobie, w prawdzie o swojej godności i wartości, w prawości sumienia, w odpowiedzialności za siebie i innych. Telewizja na wiele sposobów próbowała odsłaniać dobroć Jana Pawła II: w jego otwartości dla innych, w głoszonym orędmu miłosierdzia, w szacunku dla ludzi, w przyciąganiu ludzi do siebie dobrocią. Ten wymiar dobra łączył obu papieży: Jana Pawła II i Jana XXIII, nazywanego już dawno papieżem dobroci. Ten wymiar dobroci obu świętych papieży Telewizja próbowała pokazać szczególnie w relacjach z Watykanu i relacji reporterskich w Polsce, między innymi z Krakowa, Zakopanego czy Wadowic.

9. Świętość jako duchowe piękno, piękno wartości, którymi żyje człowiek. Wiele razy, zwłaszcza w przywoływanych fragmentach przemówień, Jan Paweł II jawił się jako obrońca wartości. Wartością jest życie ludzkie, wartością jest młodość, jest nią człowiek i miłość. Jan Paweł II próbował często łączyć wartości etyczne, ontyczne i estetyczne, używając pojęcia „piękna”, mówiąc „piękno życia”, „piękno młodości”, „piękno człowieka”, „piękno miłości”. W ten sposób podkreślał ważność tych wartości i nadawał pięknu wymiar etyczny. Jego świętość ukazywana przez pryzmat pięknego człowieczeństwa, którego Jan Paweł II nas wszystkich uczył, wskazując na ważność takich wartości, jak: szczęście, dojrzałość, uczciwość, ład moralny, miłosierdzie. „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” – zwyciężanie dobrem jest miarą sumienia, jest miarą piękną sumienia, a tym samym piękną człowieka.

10. Świętość człowieka dialogu. Jan Paweł II nie traktował żadnego człowieka jako Innego, ale jako siostrę i brata w jednej rodzinie ludzkiej. Ten wymiar świętości poprzez otwartość i dialog był szczególnie widoczny w tych rzeszach wiernych z całego świata, których twarze na zbliżeniach transmisji mówiły więcej niż jakikolwiek komentarz: twarze radosne, szczęśliwe, ocierające łzy przeżyć. Jan Paweł II bardzo

często zaczynał swe przemówienia i spotkania z ludźmi od zwrotu: „bracia i siostry”. I nie był to w jego ustach jakiś zwrot wyłącznie „grzecznościowy” czy „pusty tradycyjny slogan”. W jego ustach te słowa były swoistym *credo* antropologicznym, odwołującym się do uniwersalnego braterstwa wszystkich ludzi i miłości każdego człowieka. Ten wymiar otwartości i dialogu był widoczny szczególnie w czasie transmisji Mszy świętej kanonizacyjnej i w programach *Metr od świętości*.

11. Świętość wielkiego Polaka, rodaka przeżywana i świętowana w Ojczyźnie. Telewizja nawiązywała w archiwalnych przekazach do całego dziedzictwa Jana Pawła II w naszej Ojczyźnie: pielgrzymki do Polski, spotkania z Polakami, słowa kierowane do Polaków. „I dlatego – zanim stąd odejdę – proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię «Polska», raz jeszcze przyjęli z (...) nadzieją i miłością”⁵⁶¹. W 1991 roku Jan Paweł II z tak wielkim przejęciem mówił o Polsce i o nas: „Oto matka moja i moi siostry i bracia. (...) To jest moja matka, ta ziemia! To jest moja matka, ta Ojczyzna! To są moi bracia i siostry!”⁵⁶². Tych braci i siostry Jana Pawła II cieszących się z kanonizacji swojego rodaka pokazywała Telewizja, szczególnie w relacjach z Wadowic, Krakowa i Zakopanego. Programy te starały się chociaż na chwilę przywołać „piękno wspomnień” o ludziach, miejscach, zdarzeniach, związanych ze Świętym. Świadczy o tym między innymi fragment bardzo osobistego przemówienia w Wadowicach 10 czerwca 1999 roku: „Z wielkim wzruszeniem patrzę na to miasto lat dziecięcych, które było świadkiem mych pierwszych kroków. Miasto mojego dzieciństwa, dom rodzinny, kościół parafialny, kościół mojego chrztu św. (...) Pragnę wejść w te gościnne progi, na nowo ukłonić się rodzinnej ziemi i jej mieszkańcom (...). A dom był tutaj, za moimi plecami, przy ulicy Kościelnej. A kiedy patrzyłem przez okno, widziałem na murze kościelny zegar słoneczny i napis: «Czas ucieka, wieczność czeka»”⁵⁶³.

⁵⁶¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*, Kraków, 10.06.1979 r.

⁵⁶² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie*, Kielce, 3.06.1991 r.

⁵⁶³ Jan Paweł II, *Przemówienie w Wadowicach*, Wadowice, 10.06.1999 r.

12. Świętość człowieka cierpienia. W programie *Metr od świętości* Arturo Mari opowiada o ciężkiej operacji, której został poddany z powodu problemów z kręgosłupem. Jak zawsze w trudnej chwili zwrócił się w modlitwie do papieża, prosząc tylko o jedno, by w razie niepowodzenia pozwolił mu odejść we śnie. Wiele obrazów cierpiącego papieża przywołała telewizja ze swoich archiwów, zwłaszcza te wymowne obrazy z Wielkiego Piątku, kiedy przyciskał tak mocno krzyż Jezusa, kiedy w czasie wielkanocnej modlitwy *Regina caeli* nie mógł już wydobyć ani jednego słowa. Jan Paweł II pokazał swoim życiem, że cierpienie to nie jest cel. Jakże wymowne są w tym względzie słowa Jana Pawła II, schorowanego, cierpiącego człowieka, który pod koniec swojego życia pisał: „mimo ograniczeń mego wieku bardzo wysoko cenię sobie życie i umiem się nim cieszyć. Dziękuję za to Bogu. (...) Zarazem jednak głębokim pokojem napęłnia mnie myśl o chwili, w której Bóg wezwie mnie do siebie – z życia do życia”⁵⁶⁴.

Świętość jako przejście z życia do życia – zakończenie

Na koniec warto pokazać ostatnią odsłonę świętości: świętość jako przejście z życia do życia. Jest to najtrudniejsza do pokazania medialnie odsłona świętości. To jest piękno życia wiecznego w perspektywie wiary. Dotykamy w tej odsłonie samej istoty świętości i kultu ludzi świętych, jak w programie *Santo subito*. Dotykamy istoty piękna życia ludzkiego, w które wpisane jest także przemijanie. Takie świadectwo Jana Pawła pozostawiło w nas przekonanie, że trzeba się zatrzymać nad życiem, dostrzegać jego piękno, bo przemijanie także ma sens, jak napisał Jan Paweł II w *Tryptyku rzymskim*⁵⁶⁵, i co pokazał swoim pięknym człowieczeństwem i pięknym życiem na wszystkich jego etapach.

⁵⁶⁴ Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1999, nr 17.

⁵⁶⁵ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, dz. cyt., s. 10.

Telewizja Polska próbowała taki wymiar świętości pokazać na miarę wyznaczonych przez siebie założeń i możliwości. Zapewne wiele odsłon świętości można by było ukazać lepiej i pokazać więcej, ale te obrazy telewizyjne, które TVP 1 wyemitowała w tych blisko dwunastu godzinach tematycznych programów w ciągu dwóch dni, były dobrą próbą pokazania świętości Jana Pawła II. Kończąc te analizy, trudno się oprzeć przekonaniu, że w naszym pokoleniu było to ostatnie tak wielkie wydarzenie związane z życiem Jana Pawła II, które Telewizja Polska starała się pokazać z wielkim zaangażowaniem, nie spływając świętości Jana Pawła II i pokazując ważność tego historycznego wydarzenia, które nasze pokolenie miało szczęście bezpośrednio przeżywać, a przyszłe pokolenia doświadczą go, sięgając do archiwów Telewizji Polskiej.

„Święci nie przemijają, święci żyją świętymi, święci wołają o świętość”⁵⁶⁶. To jest wymiar świętości, jaki nam zostawił Jan Paweł II, świętości dobrego człowieka i wielkości autorytetu, pokazującego i broniącego godności każdego człowieka. Niech jego świętość przenika nas i promieniuje na nas, byśmy w sobie i w innych kształtowali piękno człowieczeństwa.

⁵⁶⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w Starym Sączu*, Stary Sącz, 10.06.1999 r.

IV.

DZIEDZICTWO PRZYSZŁOŚCI

PIELGRZYM NADZIEI I ŚWIADEK MIŁOŚCI

Autorytet pielgrzyma

Im więcej upływa czasu od przejścia Jana Pawła II do domu Ojca, tym mocniej ujawnia się bogactwo jego świętości i świadectwo jego wiary, nadziei i miłości. Prosta obserwacja mówi, że nikt z nas nie byłby dziś takim, jakim jest, bez owoców jego nauczania, pielgrzymowania i niepowtarzalnego świadectwa. Pielgrzymie dzieło Jana Pawła II jest swoistym fenomenem w dzisiejszym świecie. Fenomenem osobowym, a więc w znaczeniu ideału osobowego, jest najpierw sam Jan Paweł II Wielki – świadek wiary, pielgrzym nadziei, człowiek niosący wszystkim dobro i miłość. Fenomenem – a więc czymś niepowtarzalnym – jest każda z pielgrzymek do tylu miejsc na ziemi, gdyż każda była, mimo podobnych przygotowań i ogromnej pracy wielu ludzi, czymś wyjątkowym. Fenomenem jest też i to, że tak naprawdę żadna z tych pielgrzymek tak naprawdę nie zakończyła się w znaczeniu historycznym, gdyż każda z nich „żyje” medialnie i żyje w sercach ludzkich, a papieskie przesłanie trwa nadal i do dziś dokonuje się – z różnymi skutkami – recepcja tego przesłania. Trzeba mieć dużo taktu i delikatności, aby mówić o przesłaniu Jana Pawła II. Był on na pewno jednym z najwybitniejszych myślicieli naszych czasów. Był heroicznym „Świadkiem” wiary, nadziei i miłości. Jego osoba i dzieło wymyka się też spod zimnych kryteriów badawczych, gdyż jest „Prorokiem naszych czasów”, prawdziwym autorytetem. W dziedzinie moralności nie tyle ważne jest to, że ktoś „ma autorytet”, ile raczej, że nim „jest”. Był nim i jest Jan Paweł II, od którego możemy się uczyć być autorytetem przez dobro. W takiej perspektywie dobra i nadziei widać autorytet Jana Pawła II, autorytet pielgrzyma, w który chcemy wnikać i uczyć się w naszym etosie pielgrzymiego życia.

Pielgrzymka jako fenomen „spotkania”

Każde spotkanie z Janem Pawłem II podczas każdej jego pielgrzymki do tylu miejsc na ziemi odsłania, aktualną do dziś, fenomenologię „spotkania”. Co więcej, można w nich nadal uczestniczyć, chociaż nieco inaczej – dzięki zapisom żywego papieskiego głosu i obrazu w archiwalnych już nagraniach. Kiedy mówimy o fenomenologii, mamy na myśli najpierw wagę i powagę samego „wydarzenia”, jakim było każde spotkanie pielgrzymów z Janem Pawłem, a następnie chodzi o głębię tego spotkania, które do dziś porusza umysły i serca ludzi. W tym miejscu warto przypomnieć jedną z fundamentalnych prawd etycznych, którą ciągle na różne sposoby przypominał Karol Wojtyła, a mianowicie prawdę o podstawach bytowania i działania osoby oraz sposobach jej uczestnictwa w dobru oraz w życiu wspólnym⁵⁶⁷. Jednym z podstawowych sposobów owego „uczestnictwa” jest kategoria „spotkania” osobowego. Głębia tego spotkania jest widoczna dla przykładu w bliskim naszemu sercu pielgrzymim spotkaniu z Janem Pawłem II w Tarnowie w 1987 roku. Wyraźnie mamy do niego nawiązanie już w pierwszych słowach Jana Pawła II, kiedy to „bez kartek”, a więc bez przygotowanego wcześniej tekstu, następcą św. Piotra powiedział: „Prawdopodobnie sobie myślicie, co ten papież przyjechał, wyszedł tu na górę, tak stoi i się patrzy. No właśnie, bo ja tu przyjechałem, żeby się napatrzeć. Jak się spotkać inaczej? Żeby się spotkać, trzeba się sobie przypatrzeć. Więcej, trzeba się na siebie napatrzeć. Jak się człowiek nie napatrzy, to się nie spotka. A tutaj jest się czemu napatrzeć, a raczej jest się komu napatrzeć”⁵⁶⁸.

⁵⁶⁷ Por. m.in. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1982, s. 42n; K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 477–490; K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 445–461; K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 1, s. 9–20; K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990.

⁵⁶⁸ Jan Paweł II, *Słowo do wiernych*, Tarnów 10 czerwca 1987, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 418 (w wydaniu warszawskim – Jan Paweł II, *Trzecia Pielgrzymka do Ojczyzny 8-14 czerwca 1987*, Warszawa 1987 – tekst ten nie został opublikowany,

Fenomenem Jana Pawła II była nie tylko ogromna rzesza wiernych przybywających na trasy pieskich pielgrzymek, ale i także ważne były „okoliczności spotkania”. Ojciec Święty, wiernie trwającym przy nim ludziom od razu, jeszcze przed Mszą świętą, przypominał wagę samego „spotkania” i wyjaśniał, że „miało się ono odbyć także przez przejazd pomiędzy zgromadzonymi, ale drogi się popsuły i nie można przejechać. Samochód ugrzęźnię w tych wytyczonych przejazdowych drogach. Więc jeśli się nie mogę napatrzeć z bliska, to przynajmniej z daleka”⁵⁶⁹.

W fenomen „spotkania” „wpisuje” Jan Paweł II zarówno „naturę” (ogromna rzesza zgromadzonych wiernych), kulturę, jak i przede wszystkim „nad-naturę”, czyli doświadczenie obecności Boga i Jego łaski w zgromadzonym Ludzie Bożym. Mówi o tym, że chce się „napatrzeć na wszystko to, co wyrosło z tej ziemi. Widać, że zielona, widać, że las. Nazywa się to Górka, Lisia Górka. Nie jest to jeszcze wielka góra, ale już górka. A dalej są też i góry. Widać więc i las, i tę zieleń, świeżą zieleń po deszczu. Widać także i bloki, ale to, co tu wyrosło, to nie tylko ta zieleń, nie tylko ten las, nie tylko te bloki – to wielkie zgromadzenie Ludu Bożego. I temu właśnie pragnę się napatrzeć nie tylko wzrokiem, nie tylko oczami ciała, ale także wzrokiem serca, bo ja wyrastam razem z wami”⁵⁷⁰.

Fenomenologia „spotkania” ma swoją głębię w eklezjologii „komunii”. W czasie spotkania z wiernymi w Tarnowie Jan Paweł II tak to formułuje: „Taki Lud Boży jest na całej ziemi i wciąż go spotykam na różnych miejscach, w różnych krajach, na różnych kontynentach. Różne kolory skóry, różne języki i też muszę mówić różnymi językami, ale tutaj to jest ten Lud Boży, z którego i ja wyrosłem. Więc się nie dziwicie, że się muszę napatrzeć. A gdy tak patrzę i myślę o tym, co się ma dokonać za chwilę, o tej beatyfikacji polskiej dziewczyny, córki polskiego ludu, to mi przychodzi na myśl słowo Pana Jezusa o krzewie winnym

podobnie jak i w kilku innych niskonakładowych wydaniach cenzurowanych przez władze komunistyczne).

⁵⁶⁹ Tamże.

⁵⁷⁰ Tamże.

i latoroślach. No tak, to tutaj w nas wszystkich i przez nas wszystkich jest On, Syn Ojca Przedwiecznego, który stał się jednym z nas, jak krzew winny, żebyśmy mogli z niego wyrastać, jak latorośle, wszyscy, i żeby Ojciec, który ten krzew winny uprawia, który uprawia swoją winnicę, nie musiał żadnej odcinać i odrzucić, żeby wszyscy mogli wyrosnąć w jedność tego krzewu razem z Chrystusem, tak jak wyrosła ta służebnica Boża, Karolina. Wspaniała latorośl tego ludu na tarnowskiej ziemi, wspaniała latorośl tego krzewu winnego, którym jest Jezus Chrystus⁵⁷¹. Słowa te odsłaniają głębię „komunii” z Chrystusem we wspólnocie Ludu Bożego, jakim jest Kościół.

Jan Paweł II – pielgrzymowanie profetyczne

Fenomen papieskich pielgrzymek Jana Pawła II nadal trwa i przynosi piękne owoce. Uczestnictwo w takiej fenomenologii profetycznej jest czymś wyjątkowym. Z papieskimi pielgrzymkami Jana Pawła II łączy się w sposób szczególny profetyzm z udziałem mediów⁵⁷². Witając Jana Pawła II w Tarnowie 1987 roku, arcybiskup Jerzy Ablewicz, prawdopodobnie nie znając jeszcze tekstu papieskich przemówień, przywołał prorocze słowa Izajasza o tym, „jak są błogosławione na górach nogi Zwiastuna Dobrej Nowiny” (Iz 52,7). Okazało się, że całe papieskie pielgrzymowanie, jego nauczanie i jego osobiste świadectwo jest „fenomenem zwiastowania” Dobrej Nowiny i że trwa do dziś⁵⁷³. Zauważa to już po pierwszej pielgrzymce do Polski kardynał Paul Poupard: „W naszym zeświecczonym świecie Papież staje się wyrocznią. Czy należy się temu dziwić, czy też starać się zrozumieć ten paradoks? W ostatnich miesiącach częsta zmiana pobytu: we Francji, w Rzymie, w Ameryce Łacińskiej oraz w samym sercu Europy central-

⁵⁷¹ Tamże.

⁵⁷² Por. szerzej M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005.

⁵⁷³ Por. szerzej na temat „słowa profetycznego”: P. Bovati, *La parola come atto profetico*, „La Rivista del Clero Italiano” 1996, 77, nr 1, s. 33–51.

nej – umożliwiła nawiązanie wielu kontaktów. Bezustannie nagabywany przez radio, telewizję, dziennikarzy z prasy codziennej i periodycznej, a także podczas licznych wywiadów, konferencji czy posiedzeń przy okrągłym stole, w Paryżu i w terenie, musiałem odpowiadać na rozliczne pytania na temat Rzymu, papieża, Kościoła. Po wyborze Wojtyły ujawnił mi się wówczas pewien czynnik stały, przewijający się przez zadawane mi pytania i podawane informacje: wszędzie, w całym świecie, z wyjątkiem olbrzymich Chin i małej Albanii, również poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego i różnorodnych wyznań chrześcijańskich, interesowano się żywo śmiercią papieża i wyborem jego następcy. Można w rzeczy samej mówić tutaj o jakiejś świadomości planetarnej: czyż ponad miliard osób nie uczestniczyło, dzięki telewizji, we Mszy św. inauguracyjnej papieską posługę Jana Pawła I, odprawianej na Placu św. Piotra w niedzielę 3 września 1978 roku? A było ich jeszcze więcej w dniu 22 października – wobec Jana Pawła II. Ponadto królowie, szefowie rządów, ministrowie wysłani w misji specjalnej do Watykanu, kardynałowie uczestniczący w konklawe i specjalnie wydelegowani dostojnicy kościelni włączali się w tłum wielobarwny i anonimowy, który zgromadził się jakby w jakiejś zмовie solidarności z tym szczególnym wydarzeniem duchowym na skalę światową. Dostrzegam w tym osobiście pewien znak i symbol, oczekiwanie i nadzieję. Świat jest zmęczony podziałami, a jeszcze bardziej waśniami oraz wewnętrznymi sporami między antagonistycznymi ideologiami; tęskni w głębi swego jestestwa za jednością, i to taką, która przewycięża wszelkie rozdarcia polityczne oraz przeciwieństwa ekonomiczne, a sytuuje się na płaszczyźnie duchowej⁵⁷⁴.

Jan Paweł II mówi w czasie swoich spotkań z ludźmi nowym językiem, językiem profetycznym, nie potępia, lecz przypomina i cierpliwie wyjaśnia, nie nakazuje, ale proponuje i na nowo otwiera ludzkie umysły i serca. To jest fenomen

⁵⁷⁴ P. Poupard, *Od Pawła VI do Jana Pawła II*, „Communio” 1988, 8, nr 5, s. 6n (zob. cały ten numer poświęcony Janowi Pawłowi II z okazji dziesięciolecia pontyfikatu, rok po Jego pielgrzymce do Tarnowa). Zob. także zeszyt „Ethosu” zatytułowany *Po pożegnaniu*, „Ethos”, numer specjalny 2005.

„otwierania” ludzi na Boga i na innych ludzi⁵⁷⁵. „Spotkanie” z Nim jest wydarzeniem duchowym, jakiego jeszcze nie znał świat. To on właśnie „sytuuje” ludzi w rzeczywistości odkupienia. Takie też „usytuowanie” na płaszczyźnie duchowej z łatwością odnajdujemy już w słowie wstępnym Jana Pawła II w Tarnowie, przed beatyfikacją Karoliny Kózki: „Więc przyszedłem się napatrzeć wam wszystkim, latoroślom, ile was jest, jaki to potężny krzew, skoro ma tyle latorośli. Żaden krzew w naturze, żadne najwspanialsze drzewo nie może się pochwalić tylu gałęziami, tylu latoroślami, tylu owocami. Więc widzicie moi drodzy, że trzeba się napatrzeć, trzeba zobaczyć poprzez to wszystko, co widzą oczy ciała i co widzą oczy serca, trzeba zobaczyć jeszcze to, co widzi wzrok wiary. Ja was tu wszystkich widzę wzrokiem wiary i widzę w was wszystkich Tego, który jest szczepem winnym, widzę Chrystusa, który w was żyje, który w was chce żyć, który chce, ażeby wszyscy z Niego życie mieli, żeby nikt nie był oddzielony. Czy to jest życie, gdyby wszystko kończyło się ze śmiercią i z grobem? Koniec człowieka? W Nim jest życie wieczne. On chce tego życia wiecznego dla nas wszystkich, dla każdego chce zbawienia, chce świętości. Ludu Boży, ludu powołany w Chrystusie do świętości, przychodzę tutaj, ażeby wraz z tobą świętować świętość twojej córki. To jest moja wielka radość. Dziękuję wam, że się mogłem na was napatrzeć”⁵⁷⁶. Te słowa Jan Paweł II wypowiadał swoją obecnością na każdym miejscu pielgrzymiego szlaku „Proroka naszych czasów”, co więcej, wszyscy odczuwali tę bliskość człowieka, który – wzorem swojego Mistrza, Jezusa Chrystusa – na każdego patrzy z miłością.

Pielgrzymie odsłony dobrego człowieka

W swoich pielgrzymich przemówieniach Jan Paweł II szeroko rozwija moralność agatoniczną. Trzeba przypomnieć, że chrześcijaństwo jest najwyższym do-

⁵⁷⁵ Por. szerzej J. Chelini, *Powrót profetyzmu: Jan Paweł II w Polsce*, „Communio” 1988, 8, nr 5, s. 14–30.

⁵⁷⁶ Jan Paweł II, *Słowo do wiernych*, 10 czerwca 1987, dz. cyt.

brem (*agathon*) i czynieniem dobra (*agathopoiesis*). Chodzi tu głównie o dobro wyższe, duchowe, personalne, a więc należą tutaj także wszelkie dobra moralne, ludzkie, socjalne, kulturowe. Inaczej mówiąc, prawdziwa religia jest w całej swej rozciągłości agatoniczna: wywodzi się z czystego dobra, żyje z dobra, tworzy dobro, dąży do Dobra. Musi to znaleźć wyraz w żywej kulturze. Należy podkreślić ogromną siłę wizji agatonicznej, normy, praktyki. Dla chrześcijaństwa i kultury istotna jest także owa *agathopraxis* – praktyka dobrego. „Spotkanie” z Janem Paweł II jest agatoniczne, to znaczy, że jest z gruntu ukierunkowane na dobro, otwarte na Dobro i Prawdę. Jest swoistym paradoksem, że w czasach dominacji kultury masowej ludzie w skali masowej odczuwają „głód agatoniczny”. Głód ten zaspokajał rzeczywiście ojciec święty Jan Paweł II jako „Świadek nadziei, która jest z Boga”. Istnienie tego dobra i jego czynienie, niweczone głównie przez laicyzm, marksistowski ateizm i relatywistyczny liberalizm, zaczęło się stawać coraz bardziej podstawową strukturą i metodą kultury. Sam laicyzm, zwłaszcza ateizm społeczny, okazał się przy tym ogromnie brutalny, bezwzględny, dziki, zniewalający, depreczujący wszelką godność prostego człowieka. Prowadziło to do zła i złoczyńienia (*kakopoiesis*). Jan Paweł II był świadom, że ten laicyzm stroi się w szaty największego dobroczyńcy ludzkości. W walce z tą kakonicznością (złem) kultury, świadectwo i misja słowa Jana Pawła II stała się nieodzowna. Uwidoczniła to patologia współczesnych kultur laickich, totalitarnych i nihilistycznych, odrzucająca wszelkie znaki chrześcijaństwa⁵⁷⁷.

Wojtyła powtarzał często – nawiązując do myśli starożytnych – że piękną istotą jest człowiek, jeśli naprawdę jest człowiekiem. Nie dziwi więc fakt, że w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II odsłania prawdę o człowieku w świetle Miłości⁵⁷⁸. Można powiedzieć, że ta encyklika rozpoczyna papieskie odsłanianie oblicza dobrego człowieka, w każdym człowieku. To była sztuka, zdolność i wielkie dzieło Jana Pawła II: wyzwalanie dobra z człowieka, odsłanianie również dobra każdego ze spotkanych na swoim pielgrzymim szla-

⁵⁷⁷ Cz. Bartnik, *Wkład chrześcijaństwa w kulturę*, „Ateneum Kapłańskie” 1992, 84, z. 1, s. 88.

⁵⁷⁸ RH, nr 8.

ku ludzi. W świetle jego świadectwa dobru, ludzie mogli i mogą kształtować i odsłaniać dobro w różnych wymiarach życia.

Człowiek dobry to taki, który ma świadomość bycia człowiekiem. Jest to człowiek nieustannie doskonalący siebie, człowiek, który ma w sobie ogromny potencjał dobra, które musi i powinien wyzwalać, by w pełni być człowiekiem⁵⁷⁹. Bądź dobrym człowiekiem, czyli stań się tym, kim jesteś – można streścić tą pierwszą odsłonę dobroci człowieka. Być dobrym, znaczy być w pełni człowiekiem, czyli osobą wolną i rozumną. Człowiek dobry to taki, który jest człowiekiem prawego sumienia, który ma świadomość prymatu wartości moralnych nad wszelkimi innymi wartościami, to człowiek odpowiedzialny przed własnym sumieniem i przed innymi ludźmi, przed Bogiem⁵⁸⁰. Prawość to odpowiedzialność za dobro, prawość jest niezbędnym warunkiem wszelkiej odpowiedzialności, a przede wszystkim warunkiem umiejętności dostrzegania wartości. Prawość jest również źródłem szacunku wobec obiektywnie zobowiązujących wymagań płynących od wartości i ku wartościom, ku dobru. Taka prawda o człowieczeństwie odsłania nam wymiar dobra, wpisanego w sens ludzkiego życia.

Świadectwo życia i słowa Jana Pawła II możemy z całą pewnością nazwać świadectwem dobra i nadziei. Uzasadnienia tego twierdzenia możemy odnaleźć w wielu analizach teologicznych i filozoficznych dziedzictwa Jana Pawła II. Jan Paweł II jest „świadkiem nadziei”, która zawieść nie może. Jest człowiekiem „wyzwolenia” z najróżnorodniejszych alienacji i kryzysów. Idea nadziei stanowi wielowymiarowe pojęcie, w którym daje się dostrzec wiele różnych znaczeń i odcieni. Można więc wyodrębnić nadzieję na osiągnięcie sukcesu, jak również – na głębszej płaszczyźnie – stan oczekiwania na wypełnienie się pragnień. W znaczeniu bardziej religijnym, nadzieja jest poruszeniem duszy, w którym

⁵⁷⁹ RH, nr 8.

⁵⁸⁰ Por. szerzej: A. Drożdż, *Fundamentalne przestrzenie odpowiedzialności ludzkiej*, [w:] *Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie?*, red. A. Wuwer, Katowice – Piekary Śląskie 2007, s. 68–81.

stawiamy pod znakiem zapytania teraźniejszość i wysiłki o sens życia⁵⁸¹. Objawia się w tym tajemnica ludzkiego nienasycenia⁵⁸².

W dzisiejszej literaturze spotykamy się z wykazywaniem egzystencjalnej potrzeby nadziei w naszym życiu. Tymczasem Jan Paweł II przybywa do ludzi z czymś wyjątkowo innym, ze świadectwem niezawodnej nadziei w Bogu. Ludziom skazywanym często na nieustannie rozczarowania, klęski duchowe, na zdziwienie i zakłopotanie, Jan Paweł daje poczucie godności i pełnego sensu życia. Każda papieska czynność, niemal każdy gest, każde słowo stanowią manifestację ludzkich ukrytych pragnień na miarę nowych czasów. Szczególnie aktualnie brzmią słowa Jana Pawła II z pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, kiedy w słowie pożegnalnym w Krakowie mówi: „Musicie być mocni, drodzy bracia i siostry! Musicie być mocni tą mocą, którą daje wiara! Musicie być mocni mocą wiary! Musicie być wierni! Dziś tej mocy bardziej wam potrzeba niż w jakiegokolwiek epoce dziejów. Musicie być mocni mocą nadziei, która przynosi pełną radość życia i nie dozwala zasmucać Ducha Świętego! Musicie być mocni mocą miłości, która jest potężniejsza niż śmierć. (...) Musicie być mocni miłością, która «cierpliwa jest, łaskawa jest, nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą, nie pamięta złego, nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą, która wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma, tej miłości, która nigdy nie ustaje» (1 Kor 13,4-8). Musicie być mocni, drodzy bracia i siostry, mocą tej wiary, nadziei i miłości świadomej, dojrzałej, odpowiedzialnej, która pomaga nam podejmować ów wielki dialog z człowiekiem i światem na naszym etapie dziejów – dialog z człowiekiem i światem, zakorzeniony w dialogu z Bogiem samym: z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym – dialog zbawienia”⁵⁸³.

⁵⁸¹ I. Verhack, *Znaczenie nadziei dla naszych czasów*, „Communio” 1997, 17, nr 3, s. 3–11.

⁵⁸² Zob. św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, tłum. J. Sułowski, Warszawa 1986, s. 397.

⁵⁸³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Świętej na Błoniach*, Kraków, 9 czerwca 1979, nr 4.

Pielgrzym odważny – poza bariery lęków egzystencjalnych

Jan Paweł II rozpoczyna swój pontyfikat od słynnych słów – „Nie lękajcie się otworzyć drzwi Chrystusowi”. Dziś wiemy, że we wszystkie papieskie pielgrzymki wpisany jest ewangeliczny imperatyw: „Nie bądźcie niespokojni...” „nie lękajcie się”, „nie poddawajcie się lękowi” (por. Łk 12,22-31). Bez względu na tłumaczenie, które lepiej oddaje to zalecenie Jezusa, okazuje się ono bardziej niż kiedykolwiek dostosowane do ludzkiego losu w naszych czasach, kiedy to rozpowszechniona „kultura śmierci” wraz z jej presjami totalitarnymi, mniej lub bardziej mocno, włączała nowoczesne społeczeństwa w nieznane obszary lęków, niepewności i przerażenia⁵⁸⁴. Trzeba przypomnieć, że Jan Paweł II ukształtowany w duchu kultury zachodniej, zna doskonale to, czym jest strach i przerażenie. Jako znawca filozofii Karol Wojtyła wie, iż w pogańskiej starożytności i ponownie w renesansie niepokój i lęk staje się jak gdyby moralną dźwignią filozofii, sercem życia duchowego. Kartezjusz, a później Pascal, rozumieli go w etymologicznym sensie zdziwienia, uważali go za podłoże wszelkich namiętności, za pierwotne uczucie zachwycenia wobec Boga – w pełni doskonałego i niezrównanego piękna Jego ogromnej światłości.

W naszych czasach, przynajmniej w naszych zachodnich społeczeństwach, raczej niepokój, a nawet smutek, budzi się w umyśle wielu, i to nie tylko kilku odosobnionych egzystencjalistycznych intelektualistów, ale niemal wszystkich postmodernistów. Motywem tego jest niewątpliwie fakt, że niezdolność trwania w nadziei życia stała się niemal czymś powszechnym⁵⁸⁵. W naukach społecznych mówi się często, że na pierwszym poziomie niepokój oznacza stan uczuciowego dyskomfortu, czy nawet udręczenia, które może się stać zaburzeniem czysto

⁵⁸⁴ J. Servais, *Niepokój i smutek: ku chrześcijańskiemu rozeznaniu*, „Communio” 2009, 28, nr 2, s. 46–63.

⁵⁸⁵ Według św. Tomasza z Akwinu smutek jest namiętnością duszy, powstającą w obliczu zła, co do którego nie wie, jak go uniknąć: „smutek tak ogarnia duszę, że nie wie już dokąd uciekać” (św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 35, a. 8).

patologicznym. Na poziomie wyższym nazywa się go smutkiem metafizycznym i moralnym, a określa on to, co Lavelle nazywał świadomością naszego osobistego przeznaczenia, która wydobywa nas w każdej chwili z nicości, otwierając przed nami przyszłość, gdzie decyduje się nasze istnienie⁵⁸⁶.

Karol Wojtyła miał głęboko przemyślane doświadczenie lęku i przeciwstawnego mu „męstwa bycia”. Taka patriotyczna wizja będzie silnie obecna w dziełach Karola Wojtyły, zwłaszcza po wybuchu II wojny światowej i rozpoczęciu okupacji Polski. W społeczeństwach totalitarnych strach był najbardziej pospolitym narzędziem wzbudzania terroru społecznego. Lęk był jakimś bliżej nieokreślonym uczuciowym stanem wywoływanym najczęściej przez obawę, strach, wrażenie bezpośrednio zagrażających niebezpieczeństw, cierpienia czy nieszczęścia, wobec których człowiek czuł się bezbronny⁵⁸⁷. Okazało się jednak, że już podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny ludzie okazali sobie i światu, że się „nie boją”. Ludzie odkryli razem z Janem Pawłem II to, że są przez Boga „dani samym sobie i innym ludziom w wolności”. O męstwie bycia mówi Jan Paweł II bardzo często. Oto przykład: „Pragnę przywołać w tym Apelu Jasnogórskim wszystkich moich braci i siostry, którzy doznają niedostatku, którzy odczuwają niedosyt wolności, trudności w przekazywaniu i odbiorze prawdy, którzy nie mają pracy lub pracy odpowiadającej ich kwalifikacjom, którzy nie mogą zrealizować swoich planów życiowych, słusznym aspiracji i rozwinąć swoich talentów; którzy w jakikolwiek sposób cierpią na ciele i duszy, niosąc z wiarą i nadzieją swój codzienny krzyż. O takich pisze poeta: «Błogosławieni, którzy w czasie gromów,/ Nie utracili równowagi ducha,/ Którym na widok spustoszeń i złomów/ Nie płynie z serca pieśń rozpaczy głucha,/ Którzy wśród nocy nieprzebytej cieni,/ Nie tracą wiary w blask rannych płomieni – Błogosławieni!» (Jan Kaspróicz, *Błogosławieni*)”⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ Zob. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, t. 1, Paris 1999, s. 59.

⁵⁸⁷ Por. szerzej: S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Arcydzieła wielkich myślicieli*, Warszawa 2002, s. 135n.

⁵⁸⁸ Jan Paweł II, *Apel jasnogórski*, 12 czerwca 1987, nr 3.

Pielgrzymi fenomen – *sequela Christi*

Z teologicznego punktu widzenia trzeba powiedzieć, że pielgrzymowanie Jana Pawła II jest nie tylko „w imię Chrystusa”, ale jeszcze głębiej – poprzez naśladowanie Mistrza. Ludzie doskonale „wyczuwali”, że z Janem Pawłem II mogą być sobą i że istnieje coś takiego, jak żywa moc Ewangelii. W rzeczywistości pielgrzymki Jana Pawła są fenomenalnym doświadczeniem naśladowania życia Jezusa Chrystusa. Poprzez wcielenie Syn Boży wszedł w historię i przeżył określoną „podróż w życiu ziemskim”, co znaczy, że także doświadczenie człowieka, który chce naśladować swego Mistrza, można rozumieć jako historię pielgrzymki przez ten świat ziemski ku „innemu” światu. „Historia ziemskiego życia Chrystusa staje się kluczem uczestnictwa każdego człowieka z osobna w doskonałości Boga: upodobnienie własnego życia do historycznego życia Chrystusa jest drogą prowadzącą do urzeczywistnienia własnego braterstwa z Chrystusem”⁵⁸⁹.

W tym świetle pielgrzymowanie staje się najbardziej przejrzystą metaforą naśladowania Chrystusa: jest ono drogą utworzoną z decyzji i czynów, które jasno wyrażają wolę podążania za Jezusem. Naśladuje się Go zarówno udając się do licznych sanktuariów, jak też idąc kontemplować Go razem z cierpiącymi ludźmi w szpitalach, czy nad grobami swoich bliskich. W życiu Jana Pawła II nie da się oddzielić duchowego doświadczenia pielgrzymowania od tego pragnienia naśladowania Chrystusa. Wszakże ta *sequela Christi* doznała w ciągu wieków, od czasów średniowiecza do nowożytności, głębokich przeobrażeń. Sceną, na której odbywa się pielgrzymowanie Jana Pawła II, jest nie tylko rzeczywisty wymiar geograficzny naszej ziemi, ale nieznaną granic pielgrzymowanie duchowe. Czegoś podobnego w historii świata i Kościoła jeszcze nie było.

⁵⁸⁹ B. Proietti, *Sequela Christi*, [w:] *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. VIII, s. 1287. Autor odróżnia pojęcie *sequela*, którego najbardziej wzniosłym wyrazem jest opuszczenie wszystkiego, aby odpowiedzieć na wezwanie Jezusa i pójść za Nim, oraz *imitatio Christi*, którego szczytem jest osiągnięcie takiej relacji z Ojcem, jaką ma z Nim Jezus.

Motyw chrystologiczny, motyw naśladowania Chrystusa, wybitnie wybijają się w papieskim pielgrzymowaniu. Ważnym jego streszczeniem są słowa wypowiedziane na Krakowskich Błoniach 9 czerwca 1979: „Zawsze z największym wzruszeniem słuchamy tych słów, w których zmartwychwstały Odkupiciel rysuje kontur dziejów ludzkości i zarazem dziejów każdego człowieka. Kiedy mówi: «Nauczajcie wszystkie narody», staje nam przed oczyma duszy ten moment, gdy Ewangelia dotarła do naszego narodu u samych początków jego historii – i kiedy pierwsi Polacy otrzymali chrzest w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. (...) Człowiek musi posiadać niezwykłą godność, skoro został wezwany do uczestnictwa w życiu Boga samego. Równocześnie cały ten historyczny proces świadomości i wyborów człowieka – jakże bardzo związany jest z żywą tradycją jego własnego narodu, w której poprzez całe pokolenia odzywają się żywym echem słowa Chrystusa, świadectwo Ewangelii, kultura chrześcijańska, obyczaj zrodzony z wiary, nadziei i miłości. Człowiek wybiera świadomie, z wewnętrzną wolnością – tu tradycja nie stanowi ograniczenia: jest skarbcem, jest duchowym zasobem, jest wielkim wspólnym dobrem, które potwierdza się każdym wyborem, każdym szlachetnym czynem, każdym autentycznie po chrześcijańsku przeżytym życiem. Czy można odepchnąć to wszystko? Czy można powiedzieć «nie»? Czy można odrzucić Chrystusa i wszystko to, co On wniósł w dzieje człowieka? Oczywiście, że można. Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: nie. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: nie. Ale – pytanie zasadnicze: czy wolno? I w imię czego «wolno»? Jaki argument rozumu, jaką wartość woli i serca można przedłożyć sobie samemu i bliźnim, i rodakom, i narodowi, ażeby odrzucić, ażeby powiedzieć «nie» temu, czym wszyscy żyliśmy przez tysiąc lat?! Temu, co stworzyło podstawę naszej tożsamości i zawsze ją stanowiło⁵⁹⁰. To przejmujące wołanie o wierność człowieczeństwu i chrześcijańskiemu powołaniu, które w podobnych słowach rozbrzmiewało na wszystkich kontynentach, wypływało z głębokiej wiary i ducha naśladowania Mistrza, Jezusa Chrystusa, Pana czasu i wieczności.

⁵⁹⁰ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Świętej na błoniach*, 9 czerwca 1979, nr 2. Por. Jan Paweł II, *Rozważmy: czy „polski czyn” podejmowany jest roztropnie*, „Ethos”, 2004, nr 67–68, s. 15–17.

Fenomen afirmacji człowieka

Jan Paweł II był blisko ludzi. To był niezwykle fenomen jego wielkiego pontyfikatu. Uczestnicy spotkań z Nim – do dziś – mają wrażenie, że dramat zbawienia „tu” się dopełnia, unosi się, ukazuje swój sens, w całym tym świecie pól, stadionów, sektorów, zmęczenia wielogodzinnym oczekiwaniem. Fenomenem do dziś trwającym jest to, „iż od czasu ustawienia Krzyża na komunistycznym Placu Zwycięstwa, ten Krzyż przyciąga wszystko. Dla pielgrzymów z pobliskich miast i wiosek, którzy wdrapują się na dachy domów, ludzi odmawiających różaniec w drodze, cały ich świat zostaje uświęcony: stworzenie, oni sami, a także ci, którzy pozostali w domach”⁵⁹¹. Każda pielgrzymka związana ze spotkaniem z Janem Paweł II jednoczy wspólnotę, także wiernych przybyłych z dalszych stron. Wystarczy tylko zobaczyć troskę pielgrzymów przy ozdabianiu miejsc spotkań, w restauracjach, na dworcach, w utrzymaniu zaopatrzenia, aby zdać sobie sprawę, jak szeroka jest ta gama przeżyć i zaangażowania. W analizie historycznej nad pielgrzymkami Jana Pawła II uderza mało ukazywany fenomen, a mianowicie to, że Jan Paweł przyjmował ludzi takich, jacy przychodzili. Często w komentarzach do papieskich pielgrzymek pojawia się motyw, że ludzie, konkretni ludzie ze swymi słabościami i zaletami, swoje emocje wyrażają w „manifestacyjnym” życiu Kościoła. Nie można jednak mówić powierzchownie, że były to tylko manifestacje „pobożności ludowej”. Mówi się czasem o pogaństwie źle schrytjanizowanym, o nieszczerych motywacjach, o pomieszaniu i dwuznaczności wielu form religijnych, określonych jako ludowe. Jan Paweł II całkowicie zmienia „jakość” i intensywność” tych spotkań z ludźmi, którzy zawsze są mu bliscy, zwłaszcza ci najbiedniejsi i społecznie degradowani. W spotkaniach Jana Pawła II z ludźmi uderza ich własna autentyczność. Jest ona możliwa dlatego, że są to równocześnie spotkania ludzi z Żywym Bogiem. Wniosek płynący z analiz tego fenomenu jest taki, iż Dobra Nowina jest „mocą” pozytywną, dość silną,

⁵⁹¹ A. Drożdż, *Nasze spotkanie z Ojcem Świętym*, [w:] *Byliśmy i jesteśmy na Jasnej Górze z Papieżem*, red. K. Macheta, Lublin 1980, (mps), s. 34.

aby służyć jako kryterium odniesienia dla historii, której nie ma i nie może być bez chrześcijaństwa.

Fenomen spotkania z Bogiem i z ludźmi Jan Paweł II współtworzył bardzo czytelnie. Były podobieństwa, ale i były za każdym razem różnice. Tak, na przykład, Jan Paweł II charakteryzuje fenomen spotkania w Tarnowie: „Prawdopodobnie sobie myślicie, co ten papież przyjechał, wyszedł tu na górę, tak stoi i się patrzy. No właśnie, bo ja tu przyjechałem się napatrzeć. Jak się spotkać inaczej? Żeby się spotkać, trzeba się sobie przypatrzeć. Więcej, trzeba się na siebie napatrzeć. Jak się człowiek nie napatrzy, to się nie spotyka. A tutaj jest się czemu napatrzeć, a raczej jest się komu napatrzeć. (...) Więc jeśli się nie mogę napatrzeć z bliska, to przynajmniej z daleka. Na wszystko to, co wyrosło z tej ziemi. (...) Widać także i bloki, ale to, co tu wyrosło, to nie tylko ta zieleń, nie tylko ten las, nie tylko te bloki – to wielkie zgromadzenie Ludu Bożego. I temu właśnie pragnę się napatrzeć nie tylko wzrokiem, nie tylko oczami ciała, ale także wzrokiem serca, bo ja wyrastam razem z wami”⁵⁹². Ta bliskość z każdym człowiekiem, odczuwana i doświadczana przez ludzi w sposób niepowtarzalny i osobisty wyzwalały siłę ducha i nadzieję, która przekraczała granice ludzkich słabości i życiowych trudności.

Pielgrzym przemienienia i błogosławieństw

W języku mediów mówi się, że papież stał się „ikoną rzesz”. To prawda, gdyż jego oddziaływanie trwa do dziś. Nie wolno jednak zapomnieć o tym, że tutaj chodzi o teologiczne – nie socjologiczne – rozumienie ikony. Mówi się, że Jan Paweł II zaczął „zmieniać oblicze ziemi – tej Ziemi”. Oznacza to przede wszystkim zmianę ludzkiego myślenia i sposobów wartościowania. Wielu znawców rozwoju społecznego jest zdania, że tych kierunków „przemian”, jakie zapoczątkował Jan Paweł II,

⁵⁹² Jan Paweł II, *Słowo do wiernych*, Tarnów 10 czerwca 1987, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 418.

nikt z ludzi nie był w stanie przewidzieć. Tymczasem Ojca Świętego interesowała fundamentalna sprawa „przemienienia w Chrystusie”. Paul Evdokimov, świecki profesor Prawosławnego Instytutu Teologicznego im. św. Sergiusza w Paryżu, w książce *Sztuka ikony – teologia piękna* przypomniał, iż Izraelici, wspinając się na górę Synaj, śpiewali Psalm *Judica me*: „Ześlij światłość swoją i swoją prawdę, niech one mnie wiodą i niech mnie przywiodą na Twoją świętą górę (Ps 43 [42],3)”. Następnie dodał, iż „ikona jest czymś więcej niż sztuką. Trzeba pójść za wezwaniem liturgicznym: «Niech umilknie wszelkie ludzkie ciało». Wtedy, w milczącym skupieniu otwierają się oczy, a ikona ożywa i tego, kto ją kontempluje, czyni wrażliwym na swe sekretne przesłanie przemienia człowieka w Bogu”⁵⁹³. Podobne doświadczenia przemieniania ludzkich serc i umysłów dokonywały się razem z Janem Pawłem II. Któż to jest w stanie ogarnąć?

Przyzwyczailiśmy się do tego, że „papież błogosławi”. To prawda. Jest następcą św. Piotra. Ale do Jana Pawła II ludzie od razu odnieśli zawołanie: *Santo subito!* Znaczy to, że można do niego odnieść treść ewangelicznego błogosławieństwa i że sam jest „błogosławionym” jako ubogi, czystego serca, sprawiedliwy, pokój czyniący, miłosierny itd. Ewangeliczne błogosławieństwa odegrały bez wątpienia rolę dość szczególną w chrześcijańskim myśleniu o życiu. Bossuet, umieszczając je na samym wstępie rozmyślań, które ułożył dla siostr z Zakonu Nawiedzenia, pisze: „Jeśli *Kazanie na Górze* jest streszczeniem całej doktryny chrześcijańskiej, to osiem błogosławieństw stanowi streszczenie Kazania na Górze”⁵⁹⁴.

Święty Dominik modlił się ponoć szczególnie o dary Ducha Świętego dla założonego przez siebie zakonu, tak by on sam i jego bracia mogli radować się i cieszyć życiem w duchu błogosławieństw. Tego powiązania błogosławieństw z darami Ducha Świętego dokonał jako pierwszy św. Augustyn, który napisał też komentarz do siedmiu prośb z *Modlitwy Pańskiej*. Teologowie średniowieczni, tworząc swój bardzo hierarchiczny model świata, wskazywali na błogosławieństwa jako na wzorzec doskonałości wyższy jeszcze niż ten, który zapowiadały

⁵⁹³ P. Evdokimov, *Sztuka ikony – teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 253–254.

⁵⁹⁴ B. Bossuet, *Meditation sur l'Évangile*, t. 1, Paryż 1966, s. 64.

dary Ducha. Wreszcie autorzy współczesnego lekcjonarza rzymskiego jak najtrafniej wybrali właśnie tekst błogosławieństw do czytania w dniu Wszystkich Świętych⁵⁹⁵. Podczas pielgrzymki do Polski w 1999 roku Jan Paweł II przynosi Polsce „błogosławieństwa”. Dnia 5 czerwca tegoż roku, rozpoczynając pielgrzymkę w Gdańsku, tak ją zapowiada: „Składam dzięki Bożej Opatrzności, że po raz siódmy mogę spotkać się z moimi rodakami jako pielgrzym i przeżyć radość odwiedzin mojej Ojczyzny. Sercem ogarniam wszystkich i każdego z osobna, całą polską ziemię i wszystkich jej mieszkańców. Przyjmijcie ode mnie pozdrowienie miłości i pokoju. Pozdrowienie miłości i pokoju, pozdrowienie od waszego rodaka, który przybywa z potrzeby serca, aby przynieść błogosławieństwo od Boga, który jest miłością”⁵⁹⁶.

Takiego właśnie człowieka, Jana Pawła II, Pielgrzymy ośmiu błogosławieństw doświadczali ludzie na całym świecie i do dziś zachowują w swoich sercach. Warto tutaj przypomnieć słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Tarnowie, które mogą stać się konkluzją moich refleksji: „Karolina Kózka była świadoma godności chrześcijańskiej. Świadoma tego powołania. Żyła z tą świadomością i dojrzewała w niej. Z tą świadomością oddała wreszcie swoje młode życie, kiedy trzeba było je oddać, aby obronić swą kobiecą godność. Aby obronić godność polskiej, chłopskiej dziewczyny. «Błogosławieni (...), albowiem oni Boga oglądają (por. Mt 5,8). Tak to orędzie ośmiu błogosławieństw wpisuje się nowymi zgłoskami w dzieje (...). Człowiek bowiem jest Chrystusowy – a Chrystus Boży» (por. 1 Kor 3,23)”⁵⁹⁷. Słowa te podkreślają raz jeszcze istotę świętości jako prawdziwej przynależności człowieka do Boga samego, świętości, do której każdy z nas jest powołany.

⁵⁹⁵ S. Tugwell, *Osiem błogosławieństw*, Poznań 1999, s. 11.

⁵⁹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas ceremonii powitalnej na lotnisku Rębiechowo*, Gdańsk, 5 czerwca 1999 r., nr 1, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt.

⁵⁹⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny*, Tarnów 10 czerwca 1987 r., nr 4, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt.

Fenomen wdzięczności

W podsumowaniu warto powiedzieć, że fenomen „spotkania” z Janem Pawłem II trwa nadal poprzez fenomen pamięci i wdzięczności. Był on widoczny szczególnie w dniach jego „Przejścia z życia do Życia”. „Spotkania” z Janem Pawłem II, inne niż za jego życia, są do dziś – bez wątpienia – jakimś rodzajem głębokiego poznania Boga i poznania człowieka. Poznanie Boga, które jest poznaniem siebie w Bogu, rodzi głęboko zakorzenioną postawę wdzięczności. Co więcej, nawrócenie, które rodzi się ze spotkania z Bogiem – poprzez Jana Pawła II – jest nawróceniem w Jezusie Chrystusie, ma swoje korzenie w doświadczeniu łaski, we wspólnocie stworzonej dzięki darmowej dobroci Boga. Człowiek wierzący, który poznaje żywego Boga i przyjmuje Go w oparciu o to poznanie, interpretuje całe swoje życie w świetle daru tego spotkania. Dlatego właśnie jest wdzięczny. Na mocy tego daru i żyjąc zgodnie z tym darem, człowiek wierzący rozumie, że jego życie może być spełnione, gdyż jest otwarte na przyszłość z całą jej pełnią, do której jest powołany. Żyje w dziękczynieniu za możliwość nadania kierunku własnemu życiu, dlatego że poznał Pana – przez posługę Jana Pawła II – Pielgrzymą nadziei i świadka miłości.

WOŁANIE O NADZIEJĘ DLA CZŁOWIEKA

Spór o człowieka

Człowiek był i jest od wieków przedmiotem szczególnej refleksji i autorefleksji. Wydaje się wszakże, iż pytania o człowieka, o jego istotę, o jego wartość i godność, o jego miejsce i rolę w świecie, o wartość jego działań i moralność, stają się pytaniami wyjątkowo dramatycznymi i aktualnymi w kontekście dynamicznych procesów cywilizacyjno-kulturowych oraz antropologiczno-aksjologicznych konfrontacji myśli o człowieku na przełomie wieków. Są to pytania o człowieka z perspektywy ontycznej i kulturowej, z perspektywy psychologicznej i aksjologicznej, z perspektywy społecznej i egzystencjalnej, z perspektywy kosmologicznej i teologicznej, z perspektywy ekonomicznej i medialnej. Wszystkie te pytania łączą się zasadniczo w jednym pytaniu, zarówno o charakterze ontycznym i uniwersalnym: kim jest człowiek, jak i w pytaniu o charakterze egzystencjalnym i podmiotowym: kim jestem ja, człowiek na przełomie tysiącleci. Perspektywa czasowa pytań o człowieka być może zmienia charakter i formę tych pytań o człowieka, ale czy zmienia odpowiedzi.

Te pytania warto postawić w kontekście współczesnej debaty antropologicznej. Warto je postawić nie tylko w duchu poznawczego wysiłku odkrywania prawdy o człowieku, ale także w duchu troski o dobro człowieka, szukającego siebie w meandrach współczesnej myśli i lawinie procesów cywilizacyjno-kulturowych, gdyż uważam, że zatrzymanie się nad człowiekiem i zmieniającymi się

uwarunkowaniami jego życia ma sens, oraz że trzeba się zatrzymać nad człowiekiem, bo przemijanie ma sens⁵⁹⁸.

Niepokojące oznaki gasnącej nadziei wielu ludzi, kryzysy moralno-społeczne, skutkujące wybuchami agresji i nienawiści, utrata pamięci własnej tożsamości, negacja duchowego dziedzictwa kulturowego, lęk przed przyszłością, fragmentaryzacja rzeczywistości: to tylko niektóre niepokojące znaki wołania o prawdę o człowieku, wołania o nadzieję dla człowieka. To nieme czasem wołanie trzeba usłyszeć i odważnie zapytać, kim jest dziś człowiek.

Stawianie pytań o człowieka nie oznacza tylko refleksji nad nowymi problemami i wyzwaniem, wobec których staje dziś człowiek, ale oznacza również refleksję nad tradycyjnymi zagadnieniami i problemami antropologicznymi (wartość ontyczna człowieka, człowiek jako mikrokosmos) przy pomocy nowych narzędzi (genetyka, bioetyka, filozofia umysłu). Przełom wieków skłania w sposób naturalny do spojrzenia w przeszłość, a także do patrzenia w przyszłość, do konfrontacji tego, co stare, z tym, co nowe. Poszukując nowych odpowiedzi na stare pytania o istotę człowieka, warto odkrywać stare, ale zawsze aktualne odpowiedzi, w nowym świetle współczesności. Taka jest mądrość filozofii, która jest zawsze nauczycielką samokrytycznej racjonalności i pozwala patrzeć w przyszłość, nie przekreślając przeszłości, i odwrotnie, patrząc w przeszłość, pozwala dostrzegać wyzwanie przyszłości. Filozoficzno-kulturowy dorobek refleksji nad istotą człowieka nie zapadł się w kulturowej nicości, dlatego, doceniając i ukazując współczesny dorobek antropologiczny, warto odkrywać i wydobywać z bogatego skarbcza ludzkiej myśli i ludzkich doświadczeń piękne i aktualne prawdy o człowieku. Sięganie do tego skarbcza jest także nowym wysiłkiem poznawczym, godnym podejmowania i ukazywania, gdyż odświeżanie antropologicznej „pamięci” pomaga odkrywać „tożsamość” człowieka. Moje analizy są głosem wobec współczesnych wyzwań antropologiczno-kulturowych na przełomie tysiącleci, wypowiedianym w duchu i dziedzictwie św. Jana Pawła II.

⁵⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, dz. cyt., s. 10.

Człowiek jest tak bogatą rzeczywistością, że ten wysiłek odkrywania prawdy o nim, o jego istocie i tożsamości, wysiłek konfrontacji koncepcji „starych i „nowych”, dokonuje się na różnych drogach, różnymi metodami i w różnych celach, które łączy jednak wspólne przekonanie, że stawką tych pytań i odpowiedzi nie jest tylko abstrakcyjno-spekulatywny spór, ale prawda o człowieku, prawda o nas, będąca podstawą ludzkiego dobra i szczęścia.

Współczesny antropologiczny, kulturowy i etyczny spór o człowieka to przede wszystkim:

1. Spór o „stare” i „nowe” wizje człowieka. Człowiek jest tak bogatą rzeczywistością, że wysiłek konfrontacji koncepcji „starych i „nowych” dokonuje się na różnych drogach, różnymi metodami i w różnych celach. Czy warto i dlaczego warto podejmować ten poznawczy wysiłek konfrontacji?

2. Spór o aktualność odpowiedzi z przeszłości. Sięganie do skarbcza myśli antropologicznej minionych wieków jest nowym wysiłkiem poznawczym, wartym podejmowania i ukazywania. Czy odświeżanie antropologicznej „pamięci” pomaga odkrywać „tożsamość” człowieka dziś?

3. Spór o hermeneutykę antropologiczno-cywilizacyjnych znaków czasu. Niepokojące oznaki gasnącej nadziei wielu ludzi, kryzysy moralno-społeczne, skutkujące wybuchami agresji i nienawiści, negacja duchowego dziedzictwa kulturowego, lęk przed przyszłością: to niepokojące znaki wołania o prawdę o człowieku, wołania, które trzeba podjąć i na nie odpowiedzieć. Czy te odpowiedzi są adekwatne do wyzwań cywilizacji?

4. Spór o „nowe narzędzia” pytań. Pytania o człowieka stawiane są dziś także przy pomocy nowych narzędzi (genetyka, bioetyka, filozofia umysłu, teorie informacji, teorie komunikacji itd.). Jak „nowe narzędzia” poznawcze odsłaniają prawdę o człowieku i jak jakość narzędzi wpływa na jakość odpowiedzi antropologicznych?

5. Spór o perspektywy antropologiczne. Pytania o człowieka stawiane są z różnych perspektyw: ontycznej i kulturowej, psychologicznej i aksjologicznej, społecznej i egzystencjalnej, kosmologicznej i teologicznej, ekonomicznej i medialnej. Czy i jak kształtują one integralną wizję człowieka?

Moje analizy dotyczą niektórych aspektów tych pytań i mają na celu pokazać konsekwencje niektórych błędnych odpowiedzi na pytanie o człowieka, odpowiedzi, które określa się z perspektywy personalizmu chrześcijańskiego jako „błąd antropologiczny”. Nie można się bowiem zgodzić z twierdzeniem, iż godność człowieka jest tylko efektem wyrafinowanej pracy genów. Nie można też zawężać wizji człowieka i moralności do najróżnorodniejszych mechanizmów socjo-społecznych i pragmatycznych. Nie można też zamknąć jej w labiryntach antyracjonalnych twierdzeń postmodernizmu⁵⁹⁹. Musi przecież istnieć taki fundament argumentacji antropologicznej i wartościowania etycznego, który pozwoli człowiekowi czuć się pewnie i bezpiecznie we współczesnym świecie, ponieważ nawet w świecie pluralizmu aksjologicznego dobro będzie dobrem, a zło złem niezależnie od kryteriów wartościowania.

Negacja fundamentów osobowej wartości i godności człowieka

Poprawnie zbudowana etyka jest możliwa jedynie na fundamencie integralnej antropologii. Sam rdzeń tzw. „błędu antropologicznego” tkwi w tym, że człowiek widziany jest i traktowany fragmentarycznie. U podstaw tego błędu są te kierunki filozoficzne, które niosą ze sobą destrukcję człowieka nie tylko w jego fundamentach osobowej godności, ale także w wymiarze duchowo-religijnym, w jego odniesieniu do Boga Stwórcy i Zbawcy. Błąd antropologiczny to inaczej błędna wizja człowieka, nie do końca spójna i scalona. Jest to błąd, który na podobieństwo komórek nowotworowych jest rozsiewany w kulturze, w moral-

⁵⁹⁹ Por. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005, s. 39.

ności, w duchowości medialnej, w różnych sferach wychowania, a także w budowaniu motywacji zachowań ludzkich. Jego główną inspiracją jest humanizm horyzontalno-ateistyczny. Przedstawicielami tego kierunku są znani klasycy myślenia destrukcyjnego, tacy jak chociażby K. Marks, F. Nietzsche, J.P. Sartre czy L. Feuerbach, ale także współcześni sympatycy antropologicznego chaosmu z kręgu kultury postmodernistycznej czy socjobiologii. W duchu tych negatywach antropologii najważniejszymi miernikami człowieczeństwa jest skrajnie rozumiana wolność i jej biologiczno-przyrodniczo-społeczne determinanty. U podstaw tych poglądów leży ateizm, odrzucenie Boga. „Feuerbach, należący do lewicy heglowskiej, dokonał w swojej filozofii ubóstwienia człowieka. Zdaniem tego myśliciela, jeśli świadomość człowieka jest miejscem pojawienia się Boga, to należy ją przeanalizować i wówczas dojdzie się do przekonania, że Bóg jest jej wytworem. Bóg jest projekcją człowieka. To człowiek stworzył sobie Boga w swojej świadomości, jako rezultat swoich niespełnionych pragnień”⁶⁰⁰. Ta ocena myśli Feuerbacha pokazuje, że wymiar osobowy został sprowadzony do wymiaru świadomościowego. Tak rozumiana świadomość zostaje uznana w wielu wymiarach kultury za kreatora rzeczywistości.

Dla Karola Marksa natomiast człowiek jest wyłącznie istotą społeczną, której potrzeby indywidualne mają charakter uboczny czy wtórny wobec pierwszeństwa potrzeb ogólnych, społecznych. Marks dokonał swoistej transformacji, polegającej na odrzuceniu niepowtarzalności jednostki-osoby na rzecz społeczeństwa⁶⁰¹. Miało to w myśli antropologiczno-etycznej XX wieku swoje zgubne następstwa w postaci rewolucji bolszewickiej.

„Następnym ogniwem w procesie deifikacji człowieka w imię negacji Boga jest myśl filozoficzna Sartre’a. Centralną ideą w jego antropologii jest wręcz ubóstwienie wolności. Sartre twierdzi, że człowiek jest z istoty swej samą wolnością i dlatego zdolny jest do bycia poza prawdą, i konsekwentnie, także poza dobrem

⁶⁰⁰ I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, [w:] *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 56-57.

⁶⁰¹ P. Poupard, *Kościół i nowa Europa*, „Znaki Czasu” 1991, nr 24, s. 3-8.

i złem. Sam staje się zdolny do ustanawiania nowych prawd i praw w porządku epistemologicznym oraz nowych wartości w porządku aksjologicznym. To wolność właśnie czyni go nadczłowiekiem, nadaje mu w porządku świadomości-wolności rangę samowystarczającego podmiotu. Zdaniem Sartre'a, człowiek uważa, że jest absolutną wolnością, która pozbawiona jest wszelkich determinantów, także Boga, który kiedyś był uważany za jedną z nich. Dlatego człowiek jest na tym świecie dramatycznie i beznadziejnie sam. Nic ani nikt nie jest w stanie go zbawić. Człowiek jest wolny i tragiczny zarazem, gdyż nic nie jest w stanie go usprawiedliwić. Nie dziwi więc fakt, iż Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* napisał tak: „Wydaje się bowiem, że czasy, w jakich żyjemy, i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. Tylu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, stan ducha wielu chrześcijan jest podobny. Liczne niepokojące oznaki pojawiły się na początku trzeciego tysiąclecia na horyzoncie kontynentu europejskiego, który, „choć jest pełen znaków i świadectw wiary, a jego społeczność niewątpliwie żyje w większej wolności i jest bardziej zjednoczona, odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych tkankach jej ludów, często rodząc rozczarowanie”⁶⁰².

Kontekst kulturowy rozszerzania się błędu antropologicznego

Najważniejszym kontekstem, niejako głębią duchową, rozszerzania się błędu antropologicznego jest kultura masowa ostatnich pięćdziesięciu lat⁶⁰³. Kultura ta nagłaśnia wrogość i dystans wobec chrześcijaństwa. Znana intelektualistka rosyjska, nawrócona na chrześcijaństwo, pisze między innymi tak: „W Europie musiałam kilka razy wysłuchać, że chrześcijaństwo nie jest religią. Jego wła-

⁶⁰² EiE, 7.

⁶⁰³ Przykładem takiej obszernej analizy jest dwutomowe dzieło: V. Messori, *Przemysłość historii. Katolicka interpretacja ludzkiego losu*, t. 1, Kraków 1998, t. 2, Kraków 1999.

ściwym celem ma być stworzenie tu, na ziemi, społeczności, społeczności bez transcendencji. Byli ludzie i to czasem wcale niegłupi, którzy mówili, że chrześcijaństwo jest ze swej natury bliższe marksizmowi, niż buddyzmowi lub hinduizmowi. Te płaskie komunały tak mnie znudziły, że chciałam strząsnąć z siebie ich ciężar, a tym samym również cały zbyte ludzki, europejski świat dobrobytu, który ciążył mi jak ołów. Do Rosji nie wpuszczają mnie”⁶⁰⁴.

Natomiast Jan Paweł II, jakby wchodząc w to doświadczenie konwertytki, stwierdza z mocą: „chciałbym przypomnieć utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego⁶⁰⁵, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołujące u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo”⁶⁰⁶.

Liczne badania empiryczne wskazują na to, że od kilku pokoleń wmówiono Europejczykom to, iż „niewiara jest czymś naturalnym”⁶⁰⁷. Co więcej, aż do naszych dni wiara jest traktowana albo w kategoriach absurdu⁶⁰⁸, albo co najwy-

⁶⁰⁴ T. Goryczewa, *Człowiek ustawicznie szuka szczęścia. Dziennik z podróży*, Wrocław 1991, s. 106.

⁶⁰⁵ „Pamiętki przeszłości” – takie sformułowanie z adhortacji *Ecclesia in Europa* – jest całkowicie na miejscu w obliczu postępującego odwrotu od korzeni chrześcijańskiej Europy. Wielkie dzieła kultury chrześcijańskiej zostają sprowadzane wyłącznie do muzealnych eksponatów minionych epok i pozbawiane są wpływu na rozwój współczesnego Europejczyka. Taką „pamiętką” jest np. sakrament pokuty, który w wielu krajach współczesnej Europy został prawie całkowicie odrzucony i traktowany jest jako relikwii przeszłości. Pojawiające się w różnych miejscach ruchy religijne związane z Kościołem próbują zrekompensować zauważalny brak uczestnictwa wielu społeczności w życiu liturgicznym Kościoła.

⁶⁰⁶ EiE, 7.

⁶⁰⁷ Por. szerzej J. Pałyga, *Na drodze wiary i niewiary. Trudności religijne dzisiejszego człowieka*, „Communio” 1988, 8, nr 3, s. 3–24.

⁶⁰⁸ Por. E. Guibert-Śledziwski, *Wiara w kategoriach absurdu*, „Communio” 1988, 8, nr 3, s. 25–36.

żej – zgodnie z modą końca lat XX wieku – jako coś indywidualnego, czyli jako „doświadczenie religijności pozainstytucjonalnej”⁶⁰⁹.

Jednym z najpoważniejszych paradoksalnych zjawisk ludzi Europy jest to, że żyją oni nieustannie pośród cudownych zabytków kultury chrześcijańskiej, mają do czynienia z literaturą piękną inspirowaną myślą chrześcijańską, a nie widzą i nie chcą widzieć tych oczywistości. Dlatego Jan Paweł II pisze z bólem: „Oczywiście na kontynencie europejskim nie brak cennych symboli chrześcijańskiej obecności, ale wraz z powolnym, stopniowo wkraczającym zeświecczeniem, powstaje niebezpieczeństwo, że staną się one jedynie pamiątkami przeszłości. Wielu ludzi nie potrafi już łączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem; wzrasta trudność przeżywania osobistej wiary w Jezusa w takim kontekście społecznym i kulturowym, w którym chrześcijańska koncepcja życia jest stale wystawiana na próbę i zagrożona; w wielu sferach publicznych łatwiej jest deklarować się jako agnostycy, niż jako wierzący; odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne”⁶¹⁰.

Doszło do tego, że wiara uwierzytelniana społecznie stała się głównie przedmiotem dociekań publicystycznych. Vittorio Messori tak ocenia tę sytuację: „Nieustannie obracamy się w świecie konkretnych danych i faktów (a nie mitów) (...). Hitler bynajmniej nie był, jak chce pocieszająca teza, typem alienata, złego Marsjanina przysłanego do nas – ludzi tak wzruszająco nastawionych pokojowo i demokratycznie – przez cyniczne, oszukańcze przeznaczenie. Hitler w rzeczywistości nie jest antytezą, lecz ukrytą prawdą XX wieku; jest tajemną duszą nowoczesności, punktem docelowym współczesnych ideologii (...). Tak, Hitler wywodzi się z samego serca nowożytnej Europy, od jej laickich proroków, także od tych samych, których nadal cześci określony nurt «antyfaszystowski». Wywodzi się z nacjonalizmu zainaugurowanego przez ludzi Oświecenia, a potem twórców rewolucji francuskiej; wywodzi się z darwinowskiego ewolucjonizmu, który znajduje bezpośrednie, nieuchronne

⁶⁰⁹ Por. szerzej: Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 1996.

⁶¹⁰ EiE, 7.

ujście w rasizmie biologicznym; wywodzi się z antychryścianizmu Nietzschego; wywodzi się też z mitu powszechnego głosowania, z woli ogółu, z głosów większości, postrzeganych zawsze i wszędzie jako zdolne wybrać to, co najlepsze (i faktycznie to nie zamach stanu, lecz szereg wolnych wyborów doprowadził Austriaka do władzy). Do niego więc musimy powrócić jako do konkretnego podmiotu, który pozwoli nam odkryć długofalowe ideologie, na pozór dość pociągające, i wyodrębnić często podziemne, lecz niepowstrzymane ruchy historii⁶¹¹.

Nastały czasy, że – jak pisze Messori – „lektury marksizujące i w ogóle socjologizujące – lansują bohaterów moralnie złych. Masy nie wymyślą same nic, dopóki ich porywy nie zostaną wydobyte przez kogoś, kto ucieleśnia w sobie ducha czasów i potrafi uczynić te porywy skutecznymi. Na pewno tłum stanowi *humus*, ale ta gleba nie wyda żadnych plonów, dopóki jej soki nie staną się ciałem i krwią konkretnego człowieka. Poczynając od roku 1968 pojawiły się naiwne mity «zgrupowań» zdolnych do samorządności, «ludu twórczego», «kolektywów» zdolnych tworzyć historię. A faktycznie tworzyły często jedynie małą, niejasną kronikę, dopóki wielość nie streściła się w liderze, który narzucał swoje prawo, prawo z gruntu złe⁶¹².

W tym miejscu warto przywołać kilka przykładów obrazujących obecną sytuację duchową ludzi Zachodu. Otóż „w sierpniu 2003 roku w stanie Alabama usunięto z tamtejszego sądu 2,5-tonowy postument z tekstem Dekalogu. (...) Usuwa się ze szkół w krajach rdzennie katolickich (Włochy, Bawaria) krzyże. Różne instytucje europejskie i amerykańskie wydają swoim pracownikom zakaz zamieszczania informacji o śpiewaniu kolęd i wysyłania kartek świątecznych z jakimikolwiek symbolami religijnymi⁶¹³.

Europa, która pozbawia się swojego dziedzictwa chrześcijańskiego, pozbawia się, jak to ujął Jan Paweł II – „duchowego zaplecza” – które od wielu wieków nadało kontynentowi europejskiemu jego duchowe oblicze. Chrześcijańska ducho-

⁶¹¹ Por. V. Messori, *Osoba i masy*, [w:] V. Messori, *Przemysłać historię*, Kraków 1998, t. 1, s. 390.

⁶¹² Tamże, s. 391.

⁶¹³ H. Przemyski, *Filozofowie diabła*, „Nasza Polska”, 6.05.2003, nr 18 (393), s. 11.

wość to duchowość personalistyczna, w centrum której jest człowiek, ale zawsze w relacji do Boga, do Chrystusa. Taka duchowość ukształtowała całą cywilizację naszego kręgu kulturowego. Wyparcie się tej tradycji jest swoistym samobójstwem, którego skutki są już odczuwane. O ile „elity”, mieniające się kreatorami współczesnych mód filozoficznych i społecznych, narzucające określony styl życia, są w zupełności pochłonięte wizją zniszczenia i odrzucenia chrześcijaństwa z całym jego dorobkiem kulturowym. Niektórzy piewcy nowej antropologii i duchowości z nieukrywaną satysfakcją wieszczą koniec chrześcijaństwa, nieświadomi tego, że historia dwóch tysięcy chrześcijaństwa zna już wielu takich fałszywych proroków, którzy przeminęli wraz ze swoimi złowrogimi wizjami. Warto przypomnieć, że również dla Habermasa „upłynął już czas chrześcijaństwa, dlatego nie jest ono już systemem narzucającym normy na świecie. Rozszerza się masowa ateizacja i «chrześcijański» dotychczas obywatel odmawia lojalności swojemu państwu”⁶¹⁴.

Trudno zrozumieć te myśli w kontekście reakcji wielu ludzi i społeczeństw, które mimo poddawaniu ich manipulacji medialnej, wyraziście sprzeciwiają się pomysłom głęboko nie tylko niechrześcijańskim, ale przede wszystkim głęboko nie-ludzkim, takim jak eutanazja, pedofilia, homoseksualizm itp. Niemniej jednak trzeba powiedzieć, że człowiek systematycznie poddawany jest swoistemu procesowi dechrystianizacji, który skutecznie prowadzi do dehumanizacji osoby ludzkiej. Negacja chrześcijaństwa z całym jego dorobkiem to zamach na człowieka. Przesłanie ewangeliczne zawiera w sobie całkowitą prawdę o człowieku, sytuując osobę ludzką w centrum świata, ale poddaną prawom Stwórcy, definiującą człowieka jako istotę rozumną, ale niestawiającą się „ponad Bogiem”, a nawet „przeciw Niemu”. Tymczasem wiemy – jak to już z mocą wyraża Sobór Watykański II – że „stworzenie bez Stworzyciela zanika”⁶¹⁵, a „bez Boga pozostają tylko ruiny ludzkiej moralności”⁶¹⁶.

⁶¹⁴ Cyt. za: tamże.

⁶¹⁵ KDK, 30.

⁶¹⁶ Jan Paweł II, *Bez Boga pozostają ruiny ludzkiej moralności*, [w:] Jan Paweł II, *Dekalog. Czwarta Pielgrzymka do Ojczyzny*, Pelplin 1991, s. 28.

Próba określenia błędu antropologicznego

Warto zatrzymać się nad faktem szerokiego opisywania błędu antropologicznego w *Ecclesia in Europa*. Wprawdzie w adhortacji samo wyrażenie „błąd antropologiczny” nie występuje, ale znajdujemy w niej wiele szczegółowych analiz pozwalających na jego łatwe rozpoznanie. Znajdujemy zatem pośrednie próby określania tego błędu. „Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei – czytamy w adhortacji – jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za «absolutne centrum rzeczywistości», każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka, i dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał⁶¹⁷.”

Kluczowym zdaniem w przytoczonym fragmencie jest to, które mówi o narzuceniu ludziom antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Widzimy, w jaki sposób odrzucenie Boga doprowadza do porzucenia człowieka. W kulturze szerzona jest absolutyzacja jednostki. To sam człowiek czyni siebie bogiem, czyniąc siebie pozornym zwycięzcą, ale *de facto* staje się on ofiarą relatywizmu, nihilizmu, wszechobecnej konsumpcji oraz pragmatyzmu, a nawet hedonizmu. Konsekwencją takiego stanu rzeczy są różne współczesne tendencje kulturowe na pograniczu racjonalności, takie jak New Age, czy też mentalność postmodernizmu. Łączy te ruchy i inspiracje przekonanie, że człowiek – świadomie albo nie – stwarza sobie coś, co jest namiastką religii⁶¹⁸.

⁶¹⁷ EiE, 9.

⁶¹⁸ O.S. Rouvillois, *New Age – kultura i filozofia*, Kraków 1996, s. 220n.

We współczesnym świecie, w którym celowo wykorzenia się Boga z życia całych społeczeństw, aby narzucić postmodernistyczny styl istnienia, wszelkie ruchy typu New Age⁶¹⁹ zyskują w kulturze na atrakcyjności. Ich atrakcyjność jawi się przede wszystkim w postawieniu człowieka w centrum świata, którego czyni się absolutnym panem świata. Do tego wszystkiego dochodzi jeszcze nowa – niechrześcijańska – eschatologia, która skierowana jest na wyzwolenie człowieka i na tworzenie raju na ziemi. Utopijnie – i manipulacyjnie – obiecuje się człowiekowi wyrwanie go z kręgu złego świata, pełnego wojen i nienawiści, i umieszczeniu go w erze ludzkiego i ziemskiego pokoju i miłości.

Akcent położony na człowieka nie jest jednakże czymś pozytywnym, czymś, co powodowałoby jego rozwój moralny czy duchowy. Absolutyzacja człowieka zmierza do zaspokojenia wszelkich potrzeb ludzkich, niezależnie od ich wartości moralnej. Człowieczeństwo zostaje sprowadzone do wymiaru odczuwania przyjemności. Tylko to, co daje człowiekowi satysfakcję, jest tak naprawdę wartościowe. Bóg to tylko dodatek, służący do zaspokajania ewentualnych potrzeb na Niego. Religia w postmodernistycznym ujęciu ma co najwyżej dostarczać radosnych, przyjemnych przeżyć – taki jest hedonistyczny obraz religii, która ma objąć panowanie w świecie ponowoczesności. „Milcząca apostazja”, jak pisze w adhortacji Jan Paweł II, doprowadziła do zepchnięcia Boga, a tym samym Chrystusa, na margines życia wielu Europejczyków. Wiara zostaje pozbawiona swojego wymiaru społecznego, wspólnotowego, a tym samym liturgicznego, a sprowadzona jedynie do wymiaru indywidualnego. Wiara ma być czymś wyłącznie prywatnym, zamkniętym w czterech ścianach domu. Rozbicie wspólnotowości, która jest nieodłącznym elementem konstytuującym religię, uderza w człowieka, pozbawiając go relacji komunii wobec innych osób i samego Boga. Człowiek zostaje sam w chaosie pojęć i marzeń, którym nadaje się jakieś namiastki duchowości. Takie podejście prowadzi nieuchronnie do zaprzeczenia całej duchowej tradycji Europy,

⁶¹⁹ Por. tamże, s. 260.

której korzenie są korzeniami chrześcijańskimi⁶²⁰. Taki obraz stanowi nie tylko diagnozę sytuacji chrześcijaństwa we współczesnym świecie, ale stanowi wołanie o powrót Europy do życiodajnych korzeni chrześcijaństwa.

Utrata nadziei – konsekwencja błędu antropologicznego

Wśród szczegółowych symptomów błędu antropologicznego Jan Paweł II wymienia wzrost „lęku” ludzi w kulturze Zachodu. Píše między innymi tak: „Z tą utratą chrześcijańskiej pamięci wiąże się swego rodzaju lęk przed przyszłością. Obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny. Bardziej boimy się przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia. Jednym z wyrazów i owoców tej egzystencjalnej udręki jest zwłaszcza dramatyczny spadek liczby urodzeń, zmniejszenie liczby powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego, trudności w podejmowaniu definitywnych wyborów życiowych – jeśli nie wprost rezygnacja – również w małżeństwie”⁶²¹.

Innym skutkiem błędu antropologicznego jest fragmentaryzacja ludzkiego życia i poczucie nieustannych kryzysów. Człowiek żyje „sytuacyjnie”, zgodnie z zasadą hedonistyczną *carpe diem*. Jan Paweł II tak ocenia te tendencje: „Jesteśmy świadkami rozpowszechnionej fragmentaryzacji egzystencji; dominuje poczucie osamotnienia; mnożą się podziały i kontrasty. Wśród innych przejawów tego stanu rzeczy w dzisiejszej sytuacji w Europie zauważa się niebezpieczne zjawisko kryzysów rodzinnych i słabości samej koncepcji rodziny, przeciągające się i powracające konflikty etniczne, odradzanie się pewnych postaw rasistowskich, a nawet napięcia międzyreligijne, egocentryzm izolujący jednostki i grupy od innych, narastanie powszechnej obojętności etycznej oraz gorączkowe zabieganie o wła-

⁶²⁰ Por. szerzej: E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998, 74n.

⁶²¹ EiE, 8. Por. szerzej: I. Alberti, *Śmiertelna pokusa ludzkości*, „Znaki Czasu” 1992, nr 25, s. 4-8.

sne interesy i przywileje. Wielu ludzi obawia się, że trwająca obecnie globalizacja, zamiast prowadzić ku większej jedności rodzaju ludzkiego, pójdzie za logiką, która spycha najsłabszych na margines i zwiększa liczbę ubogich na ziemi⁶²².

W relacjach społecznych groźnym zjawiskiem jest brak podstawowego zaufania i solidarności międzyludzkiej. „W powiązaniu z szerzącym się coraz powszechniej indywiduizmem dostrzega się coraz mniej przejawów solidarności międzyludzkiej: podczas gdy instytucje opieki pełnią godną uznania funkcję, zauważa się zanik poczucia solidarności, co powoduje, że ludzie – choć nie brakuje im tego, co konieczne pod względem materialnym – czują się bardziej osamotnieni, pozostawieni samym sobie, pozbawieni uczuciowego oparcia⁶²³. Ostatecznie – zachowania wielu ludzi świadczą, że ich jedynym *credo* jest nihilizm egzystencjalny i moralny. Świadczy o tym współczesny spór o człowieka oraz szeroka dyskusja o podstawach etyki i wychowania⁶²⁴.

* * *

Indywidualistyczna i kolektywistyczna alienacja człowieka oraz obecne w kulturze liberalnej i postmodernistycznej relatywne traktowanie dobra i zła pociągają za sobą sceptycyzm, co do możliwości istnienia i osiągnięcia obiektywnych wartości ludzkich, a tym bardziej chrześcijańskich. Ich nieustannym skutkiem są różne stany prawdziwej alienacji człowieka, zagubionego w meandrach cywilizacyjno-kulturowych współczesnego świata, tracącego nadzieję na życie w pełni ludzkie. Ta sytuacja człowieka we współczesnym świecie, wyalienowanego ze świata obiektywnych wartości i prawdy o sobie, będąca skutkiem filozoficznych i kulturowych błędów antropologicznych jest jednocześnie wołaniem o nadzieję, o sens, o prawdę o człowieku, wołaniem o chrześcijańską nadzieję. Kończę moje refleksje słowami Jana Pawła II, który we współczesnym świecie przywró-

⁶²² EiE, 8.

⁶²³ Tamże.

⁶²⁴ Zobacz zeszyt „Ethosu” pt. *O nowej edukacji*, „Ethos” 2006, nr 75.

cił życiu jego ewangeliczne zakorzenienie, prawdzie należny jej blask, rozum i wiarę uczynił dwoma skrzydłami ludzkiego ducha w kontemplacji prawdy, człowiekowi pokazał prawdziwego Zbawcę, a światu całemu i Europie ukazał w Chrystusie źródło odnowy nadziei. W ten sposób z całym zaangażowaniem i świadectwem wiary i rozumu naprawił antropologiczny błąd, który tyle zła wyrządził człowiekowi i całej społeczności ludzkiej. „Należy sprowadzić pojęcie alienacji do wizji chrześcijańskiej, dostrzegając, że alienacja polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej «zdolności transcendencji» osoby ludzkiej. Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii. Będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć. Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności”⁶²⁵.

⁶²⁵ Tamże.

POLSKA – TO JEST MOJA MATKA, MOJA OJCZYZNA

Dziedzictwo Jana Pawła II trwa i zobowiązuje

Podjmując tematykę niepodległości i patriotyzmu, nie można pominąć osoby i spuścizny św. Jana Pawła II – najwybitniejszego syna polskiej ziemi. Myśli o Ojczyźnie stanowią ważną i bogatą część w całym dziedzictwie działania i nauczania św. Jana Pawła II, co potwierdza jego wielką troskę o dobro Ojczyzny i jej synów i córki. Pojęcie niepodległości to tylko punkt wyjścia do szerszej refleksji nad całym szeregiem spraw, problemów i zadań – począwszy od historycznych korzeni polskiej państwowości oraz tożsamości i podmiotowości narodowej, poprzez odniesienia do kultury, tradycji i wielorakiego dziedzictwa narodowego, a skończywszy na osobistym świadectwie patriotyzmu i przeżywaniu losów Ojczyzny przez Jana Pawła II.

Osoba i dzieło Jana Pawła II wymyka się czasem spod zimnych kryteriów badawczych, gdyż dla kilku pokoleń Polek i Polaków jawi się jako największy spośród synów naszej Ojczyzny, jako prawdziwy autorytet, jako świadek wiary i miłości, świadek nadziei, zarówno w wymiarach indywidualnych i narodowych. Tę nadzieję pięknie wyraził w poemacie *Myśląc Ojczyzna* z 1974 roku: „więc schodzimy ku tobie, Ziemi, by poszerzyć cię we wszystkich ludziach – Ziemi naszych upadków i zwycięstw, która wznosisz się we wszystkich sercach tajemnicą paschalną. Ziemi, która nie przestajesz być częścią naszego czasu. Ucząc się nowej nadziei, idziemy poprzez ten czas ku Ziemi nowej. I wnosimy

Ciebie, Ziemi dawna, jak owoc miłości pokoleń, która przerosła nienawiść⁶²⁶. Takie myślenie o Ojczyźnie, o Ziemi umiłowanej, o owocu miłości pokoleń, o Matce, której należy się szacunek i pocałunek, o wszystkich synach i córkach tej ziemi, którzy są jego braćmi i siostrami, takie myślenie o Ojczyźnie wypływa z jego słów, jego gestów i czynów, z jego modlitwy za Ojczyznę. Prezentowane w tej publikacji teksty św. Jana Pawła II są tego dowodem. Sięgając do myśli Jana Pawła II o Ojczyźnie chcemy stanąć w poczuciu wielkiej pokory wobec wielkości i świętości Jana Pawła II, zatrzymując się nad jego dziedzictwem myślenia o Ojczyźnie. Wyraża się ono w jego przejmujących przemówieniach i homiliach, w jego wielorakich spotkaniach i dialogach z rodakami, w jego życzeniach i przesłaniach do Polaków, a przede wszystkim w jego nieustającej modlitwie za Polskę i jej synów i córki. To myślenie Jana Pawła o Ojczyźnie jest nie tylko ogromnym historycznym już zbiorem przejętego przez kolejne pokolenie dziedzictwa, ale stanowi niewyczerpane i świeże źródło troski o dobro wspólne, jakim jest nasza Ojczyzna, oraz stanowi także wciąż aktualny fundament budowania nowoczesnego patriotyzmu, dumnego z wolności i niepodległości Polski w jednej ludzkiej rodzinie narodów Europy i świata. Żywe dziedzictwo Jana Pawła II trwa i zobowiązuje.

W poemacie *Mysłąc Ojczyzna* Karol Wojtyła pisał w 1974 roku: „Obyśmy nie stracili sprzed oczu tej przejrzyistości, z jaką przychodzą ku nam wydarzenia zabłąkane w niewymiernej wieży, w której człowiek jednakże wie, dokąd idzie. Miłość sama równoważy los. Obyśmy nie rozszerzali wymiarów cienia. Promień światła niechaj pada w serca i przeświecła mroki pokoleń. Strumień mocy niech przenika słabości. Nie możemy godzić się na słabość⁶²⁷. Mamy nadzieję, że prezentowane w tej publikacji myślenie o Ojczyźnie św. Jana Pawła II będzie jak promień światła padający w serca jego Rodaków świętujących 100-lecie odzyskania niepodległości. Oby strumień światła i mocy jego słów przenikał mroki, cienie i słabości naszego pokolenia córek i synów ojczystej ziemi i Polaków i po-

⁶²⁶ K. Wojtyła, *Mysłąc Ojczyzna...*, Lublin 2005, s. 8.

⁶²⁷ Tamże, s. 8.

zwoił wszystkim Rodakom rozumieć, że tylko miłość sama może równoważyć losy wolnej i niepodległej Ojczyzny.

Patrzeć na Ojczyznę jako duchowe dziedzictwo

Podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny w 1979 roku Jan Paweł II zostawił swoim rodakom ważne zadanie włączenia się w dzieło odnowy oblicza wspólnej Ojczyzny. Mocnym i przejmującym do głębi duszy głosem prosił wtedy wszystkich synów i córki tej ziemi: „dlatego – zanim stąd odejdę, proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię «Polska», raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością”⁶²⁸. W tej prośbie Jan Paweł II wyraźnie pokazał Polakom, zamkniętym do tego czasu w komunistycznym getcie, nowe perspektywy odnowy własnej tożsamości narodowej i otwarcia się na innych w duchu chrześcijańskiej miłości. „Musicie być mocni mocą nadziei, która przynosi pełną radość życia. (...); Musicie być mocni, mocą tej (...) miłości świadomej, dojrzałej, odpowiedzialnej, która pomaga nam podejmować ów wielki dialog z człowiekiem i światem na naszym etapie dziejów – dialog z człowiekiem i światem. (...) Więc nie trzeba się lękać! Trzeba pracować na rzecz pokoju i pojednania pomiędzy ludźmi i narodami całej ziemi. Trzeba szukać zbliżeń. Trzeba otwierać granice”⁶²⁹. Jan Paweł II rzeczywiście przyczynił się w sposób nie do przecenienia do zburzenia murów komunistycznego zniewolenia naszej Ojczyzny i zaszczepił w sercach swoich rodaków nowe poczucie swojej narodowej godności, dumy i przynależności do rodziny córek i synów Ojczyzny jako naszej Matki. W 1991 roku Jan Paweł II z wielkim przejęciem i troską mówił o Polsce i o nas: „Oto matka moja i moi siostry i bracia”. To jest moja matka, ta ziemia! To jest moja matka,

⁶²⁸ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*, Kraków, 10.06.1979, nr 5.

⁶²⁹ Tamże, nr 4–5.

ta Ojczyzna! To są moi bracia i siostry!”⁶³⁰ Jego myślenie o Ojczyźnie i patriotyzm, którego nas uczył, nie miały nic wspólnego z ciasnym myśleniem narodowym czy nacjonalizmem. Przeciwnie, Jan Paweł II otworzył granice różnych uwarunkowań, granice kultur i religii, budując swoim świadectwem otwartości wspólnotę rodziny ludzkiej ponad podziałami. Papieskie przesłanie i działanie w słowach, gestach i czynach przekraczało granice kultur, a nawet religii, bo wszystkich ludzi Jan Paweł II postrzegał i traktował jako osoby, członków jednej rodziny ludzkiej, dla której, jak pisał, zawsze pragnął dobra. „Miłość ojczyzny jest zatem wartością, którą należy kultywować, «jednak bez ciasnoty duchowej», miłując zarazem całą ludzką rodzinę i wystrzegając się postaw patologicznych, które ujawniają się, gdy poczucie przynależności prowadzi do wywyższania się ponad innych i do odrzucenia wszystkiego, co jest inne, przybierając formy nacjonalizmu, rasizmu i ksenofobii”⁶³¹. W taki uniwersalizm rodziny ludzkiej wpisane było jego myślenie o Ojczyźnie. Bo kiedy mówimy o Ojczyźnie, to najpierw przychodzi nam na myśl jakaś kraina lub ziemia. Każdy człowiek wiąże się z jakąś najbliższą sobie ziemią o jedynej dla jego wyobraźni rzeźbie terenu, gór, dolin, pól, łąk, pór roku, dróg, nawet fauny i flory. Jest to ziemia objęta szczególnie mocnymi przeżyciami jakby zlewająca się z obrazem matki i ojca. Jej przykładem jest krajobraz z lat dzieciństwa i młodości. Z czasem, oczywiście, krajobraz ten poszerza swoje granice coraz bardziej, kiedy ludzie tworzą swoje nowe rodzinne gniazda. Ojczyzna zatem łączy się następnie z żyjącymi na danej ziemi ludźmi: rodzicami, braćmi, krewnymi, rodami i wszystkimi „swoimi”. Jest to szczególnie „ziemia przodków i kraj rodzinny” (Rdz 31,3; Lb 10,30; Ne 2,3; 4,8). W rezultacie z obrazem ziemi ojczystej łączą się rozmaite kręgi „swoich” ludzi: od rodziców, poprzez grupy koleżeńskie, zawodowe, klasowe aż do narodu włącznie. Nie dziwi więc fakt, że Jan Paweł II uważał, że troska o Ojczyznę to podstawowa troska człowieka. To nam przypomina nasze korzenie,

⁶³⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie*, Kielce, 3.06.1991, nr 8.

⁶³¹ Jan Paweł II, *Dialog kultur. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, Watykan 2000, nr 6.

to nam przypomina zobowiązanie naszych ojców i matek, to nas zobowiązuje do wierności. „Słaby jest lud, jeśli godzi się na swoją klęskę, gdy zapomina, że został posłany, by czuwać, aż przyjdzie jego godzina. Godziny wciąż powracają na wielkiej tarczy historii”⁶³². Jan Paweł II przez wszystkie lata swojego życia i papieskiego pontyfikatu wlewał w serca rodaków moc nadziei, by nie godzić się na żadną klęskę, ale by czuwać, aż nadjedzie godzina wolności i prawdziwej niepodległości. I wymodlił dla Ojczyzny tę godzinę i doczekał dnia, kiedy mógł złożyć synowski pocałunek na ojczystej ziemi wolnej i niepodległej.

Jesteśmy pokoleniem, które przejęło to chrześcijańskie, europejskie i polskie dziedzictwo wartości. Na naszym pokoleniu ciąży zatem szczególnie odpowiedzialność za prymat tych wartości w duchu dziedzictwa myśli i nauczania Jana Pawła II. Jego myślenie o Ojczyźnie jest pełnym mocy przesłaniem nadziei, jakże koniecznym dla współczesnego pokolenia Europejczyków zagubionego w meandrach utraconej pamięci własnej chrześcijańskiej tożsamości. Jego nauczanie ma uniwersalny charakter. Dlatego warto na nowo odświeżyć wielkie wołanie św. Jana Pawła II, które nam pozostawił jako duchowy testament na trzecie tysiąclecie, „nie lękajcie się”. W dobie współczesnego wielowątkowego dyskursu społecznego nad przyszłością świata nękanego kryzysami, nad niepokojami człowieka w tym świecie, to wielkie wołanie i przesłanie Jana Pawła II: „nie lękajcie się” podtrzymuje i budzi nadzieję.

Pośród różnych aspektów analizy dziedzictwa nauczania i działania Jana Pawła II nie można pominąć i zmarginalizować Jana Pawła II jako człowieka modlitwy, świadka nadziei, jako człowieka Bożego, pozostawiając w dalszym tle inne wymiary jego posługi apostolskiej. Dlatego ostatnia część niniejszej antologii zawiera teksty modlitw św. Jana Pawła II za Ojczyznę. Patrząc z chrześcijańskiej perspektywy na myślenie Jana Pawła II o Ojczyźnie można powiedzieć, że modlitwa za Ojczyznę stanowi najważniejszy wątek jego ojczyźnianego dziedzictwa. Ta modlitwa Jana Pawła II za Polskę miała i po dzień dzisiejszy ma głęboki rys maryjny, bo maryjny charakter ma też jego odczytywanie polskie-

⁶³² K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna...*, dz. cyt., s. 8.

go „duchowego dziedzictwa”. „Bogurodzico Dziewico, Królowo i Matko naszego Narodu! Jednoczymy się przy Tobie w ufnej modlitwie i dziękujemy Ci za wszystko, co uczyniłaś dla naszej Ojczyzny, za to, że nas obroniłaś, że nie pozwoliłaś nam zginąć. Dziękujemy Ci, że obudziłaś nasze sumienie narodowe. (...) Wiemy, że jako dzieci Narodu możemy liczyć tylko na Chrystusa i na Ciebie. Nie pomoże nam nikt z zewnątrz. Musimy dźwignąć się sami. W sobie musimy znaleźć siłę do głębokiej, moralnej odnowy Narodu. Gdy będziemy mieli czyste serce i czyste ręce, nie zwycięży nas nikt, bo sam Bóg będzie naszą mocą”⁶³³. Takiej modlitwy zawierzenia uczy nas św. Jan Paweł II nadal, by nowe pokolenie rodaków nie zapomniało prawdziwych źródeł duchowej mocy i fundamentów prawdziwych wartości.

Odkrywać piękno wartości Ojczyzny i w Ojczyźnie

Jan Paweł II jako etyk i humanista najwyższej klasy wiedział dobrze, że człowiek nie może żyć bez wartości. Wartość – to coś cennego. A wartości etyczne są z gruntu wartościami osobowymi. Bez nich człowiek nie może „objawiać się” jako człowiek. Wartości są różne. Są wartości witalne, konieczne do życia, są wartości ekonomiczne, rodzinne, ojczyzniane, estetyczne itp. Wartością jest życie ludzkie, wartością jest młodość, wartością jest człowiek, wartością jest miłość. To są różne wartości z punktu widzenia aksjologii. Jan Paweł II próbuje jednak często łączyć wartości etyczne, ontyczne i estetyczne, używając pojęcia „piękna”, mówiąc „piękno życia”, „piękno młodości”, „piękno człowieka”, „piękno miłości”. W ten sposób podkreśla ważność tych wartości i nadaje pięknu wymiar etyczny. W bogatym nauczaniu Jana Pawła II piękno opisywane jest przy pomocy takich wartości, jak: szczęście, dojrzałość, doskonałość, uczciwość, ład mo-

⁶³³ Jan Paweł II, *Modlitwa za Ojczyznę*, Watykan, 3 maja 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Drogowskazy dla Polaków. Komputerowy zbiór wypowiedzi Ojca świętego skierowanych do rodaków*, Kraków 1999.

ralny, świętość. Wartości te są nie do pomysłenia w oderwaniu od przeżywanego osobowo piękna od doświadczenia piękna własnego człowieczeństwa.

Jan Paweł II mówi o „pięknie szczęścia”, którego słusznie pragnie każdy człowiek. Jest to piękno uczestniczenia w prawdziwych wartościach, prawdy, dobra i piękna. One koncentrują się wokół człowieka i konstytuują człowieka jako osobę: dzieci, rodziców, młodzież, ludzi zdrowych i chorych, twórców kultury, męczenników naszych czasów, biednych i bogatych. W *Liście do młodych* Jan Paweł II pisze między innymi o pięknie młodości, nazywając młodość bogactwem: chodzi o „piękno mądrego zagospodarowania młodości”⁶³⁴. To odpowiedź, która dotyczy całego życia człowieka, który został stworzony do szczęścia. W słynnym przemówieniu do młodzieży na Westerplatte w dniu 18 czerwca 1987 roku Jan Paweł II mówi o najważniejszych wartościach, które decydują o szczęściu człowieka. Chodzi bowiem o wartości trwałe i niezmiennie. „Každy z was, młodzi Przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje «Westerplatte». Jakiś wymiar zadań, które trzeba podjąć i wypełnić. Jakąś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić. (...) Jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba «utrzymać» i «obronić»”⁶³⁵. Taka troska o szczęście, szczęście własne i drugiej osoby, kosztuje, bo wszystko, co jest cenne, musi kosztować. Wszystko, co piękne i wartościowe musi kosztować.

W nauczaniu Jana Pawła szeroki jest motyw „piękna dojrzałości życiowej”. W Częstochowie podczas pożegnalnego spotkania z młodzieżą Jan Paweł II przypomniał podstawową zasadę dojrzewania do doskonałości. Pojęcie piękna i pojęcie doskonałości moralnej ściśle się ze sobą wiążą. Jan Paweł II tak to streszcza: „Wzrastać, dojrzewać: oto zadanie młodego człowieka. W sferze biologicznej zastój, brak rozwoju jest znakiem rozpoczynającej się starości. To samo prawo odnosi się do życia duchowego. Różnica jest tylko jedna: duch nie zna biologicznych ograniczeń wzrostu. I właśnie dlatego nie podlega procesom

⁶³⁴ Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata „Parati semper”*, Watykan 1985, nr 3.

⁶³⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 481-482.

wi starzenia się. Oto zadanie, jakie mamy: «wzrastajcie jako osoby, rozwijajcie talenty właściwe dla ciała i dla duszy, wzrastajcie jako ludzie w dążeniu do duchowego piękna»⁶³⁶.

W obszarze piękna aksjologicznego możemy mówić za Janem Pawłem II także o „pięknie uczciwości”. W dniu 7 czerwca 1991 w Płocku wyraźnie mówił o pięknie uczciwości: „I bardzo też uważajmy, żebyśmy się nie stali społeczeństwem, w którym wszyscy wszystkim czegoś zazdroszą. Przywracajmy blask naszemu pięknemu słowu uczciwość: uczciwość, która jest wyrazem ładu serca, uczciwość w słowie i czynie, uczciwość w rodzinie i stosunkach sąsiedzkich, w zakładzie pracy i w ministerstwie, w rzemiośle i handlu, uczciwość, po prostu uczciwość w całym życiu. Jest ona źródłem wzajemnego zaufania, a w następstwie jest także źródłem pokoju społecznego i prawdziwego rozwoju”⁶³⁷.

Pojęcie piękna moralnego jest nieodłączne w nauczaniu Jana Pawła od pojęcia ładu – w tym ładu moralnego. Jest to „piękno czystych sumień”. W dniu 22 maja 1995 w Skoczowie mówił o potrzebie ludzi sumienia: „Dlatego Polska woła dzisiaj nade wszystko o ludzi sumienia! Być człowiekiem sumienia, to znaczy przede wszystkim w każdej sytuacji swojego sumienia słuchać i jego głosu w sobie nie zagłuszać, choć jest on nieraz trudny i wymagający; to znaczy angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło, w myśl słów św. Pawła: «Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!» Zwyciężanie dobrem jest miarą sumienia, jest miarą piękna sumienia, a tym samym piękna człowieka”⁶³⁸.

Jan Paweł II nie miał nigdy wątpliwości, że mistrzami piękna duchowego są rodziny. Wiele razy mówił o pięknie macierzyństwa i ojcostwa. Warto zauważyć, że w bogatym papieskim nauczaniu słowo „piękno” zastępowane jest przez „godność” lub odwrotnie. Już podczas pierwszej pielgrzymki do Polski – 5 czerwca

⁶³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne do młodzieży*, Częstochowa, 15.08.1991 r., [w:] tamże, s. 815.

⁶³⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Płock, 7.06.1991, [w:] tamże, s. 699.

⁶³⁸ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Skoczowie*, Skoczów, 22.05.1995 r., [w:] tamże, s. 844.

1979 roku – w Gnieźnie mówił: „pragnę na tym miejscu, oddać hołd polskiej matce, oddać hołd polskiej kobiecie w wymiarach tysiąclecia! Mówimy «Gniezno» – to znaczy «gniazdo»! Gniazdo narodu, kolebka. Nad kolebką zawsze pochyła się kobieta, matka. Pragnę oddać hołd polskim matkom na naszej ojczyściej ziemi!”⁶³⁹.

Rezerwuarem piękna jest cała „tradycja chrześcijańska i narodowa”. W Kalwarii Zebrzydowskiej 7 czerwca 1979 roku mówił, że „te góry przyciągały ludzi (...). Kalwaria ma w sobie coś takiego, że człowieka wciąga. Co się do tego przyczynia? Może i to naturalne piękno krajobrazu, który stąd się roztacza u progu polskich Beskidów (...). Zapraszają nas one, aby tu wrócić na nowo – i na nowo się w nie zagłębić. W tych tajemnicach wyrażone jest zarazem wszystko, co składa się na nasze ludzkie, ziemskie pielgrzymowanie, na piękno «drózek» dnia powszedniego. Co za wspaniała zresztą nazwa – «dróżki», trudno znaleźć w innych językach jakiegokolwiek słowo, które by temu odpowiadało”⁶⁴⁰.

Kilka dni później w Nowym Targu w 1979 roku rozwija motyw piękna wypoczynku i wyjaśnia: „Odpocząć – napisał kiedyś Norwid – to znaczy «począć na nowo»”⁶⁴¹. Ważnym, narodowym źródłem „odnowy” i „piękna duchowego” jest Jasna Góra. Podczas trwającego jeszcze stanu wojennego, w przemówieniu na Karlplatz w Wiedniu dnia 12 września 1983 roku Jan Paweł II przypominał, iż źródłem duchowych mocy jest Jasna Góra: „Jasna Góra jest bowiem znakiem i źródłem tych wartości, (...) które kształtują ducha i serca ludzi żyjących na naszej ziemi; które gasnące oczy zapalają nadzieją, które porażkę nawet zmieniają w zwycięstwo. Nasz poeta, wyznając w swoim wierszu Boga gospodarzem świata, dodaje z wielką prostotą: «A czy wiecie, gdzie byłem, gdzie się tego uczyłem? Częstochowskie ja dziecię, stamtąd idę piechotą, choć daleko, z ochotą!» (C.K. Norwid)”⁶⁴².

⁶³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do pielgrzymów zgromadzonych na błoniach w Gębarzewie*, Gniezno, 3.06.1979 r., [w:] tamże, s. 31.

⁶⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do pielgrzymów zgromadzonych w sanktuarium Matki Bożej*, Kalwaria Zebrzydowska, 7.06.1979 r., [w:] tamże, s. 148-149.

⁶⁴¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Nowy Targ, 8.06.1979 r., [w:] tamże, s. 159-160.

⁶⁴² Jan Paweł II, *Do Polaków w Austrii*, Wiedeń, Karlsplatz, 12.09.1983 r., <http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=dzw06>, dostęp: 10.03.2011.

Jan Paweł II – przywołując największych myślicieli i najpiękniejsze postaci z naszej historii – Długosza, św. Jadwigę, św. Kingę, Norwida, Mickiewicza i Kraśińskiego, ks. Jerzego Popiełuszkę i kardynała S. Wyszyńskiego, dawnych i współczesnych męczenników, w każdym zakątku naszej Ziemi, uczy nas nie tylko wrażliwości na wszelkie odsłony piękna, ale i o „rzeczpospolitej pięknych dusz”.

Warto na koniec dotknąć jeszcze ostatniego wymiaru piękna, trudnego piękna, którego świadectwo dał Jan Paweł II, piękno życia, które przekracza próg, próg śmierci, próg nadziei, jak to określił, mówiąc, że ludzkie przemijanie ma sens. Przekraczanie progu nadziei poza granice ludzkiej śmierci, to nie jest doświadczenie, które łatwo człowiekowi przyjmować. Ale takie jest ludzkie życie, a Jan Paweł II pokazał swoim przejściem z „życia do życia” perspektywę piękna życia poza granicami śmierci. To piękno życia wiecznego jest fundamentem ludzkiej nadziei. To było jego szczególne świadectwo i wyjątkowy fenomen medialny w skali świata, kiedy na oczach całego świata, Jan Paweł II pokazuje, jak piękne jest ludzkie życie, mimo że przemija, ponieważ śmierć jest przejściem „z życia do życia”. Takie świadectwo Jana Pawła pozostawiło w nas przekonanie, że trzeba się zatrzymać nad życiem, dostrzegać jego piękno, bo przemijanie także ma sens, jak napisał Jan Paweł II w *Tryptyku rzymskim*, i co pokazał swoim pięknym człowieczeństwem i pięknym życiem na wszystkich jego etapach⁶⁴³.

Piękno wspomnień drogą ku przyszłości

Każda pielgrzymka papieska do Ojczyzny rozpoczynała się od symbolicznego pocałunku ojczystej ziemi. Jan Paweł II podczas swoich pielgrzymek odwiedził wiele miejsc w Polsce: na trasach pielgrzymkowych znalazły się duże miasta i te mniejsze, ale jakże ważne dla naszego kraju: Gniezno, Oświęcim, Kraków, Jasna Góra i wiele innych. Wszędzie nawoływał do szacunku dla Ojczyzny i rodaków.

⁶⁴³ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, dz. cyt., s. 10.

Mówił o Polsce: „to jest matka ta ziemia”... i tak też ją traktował. Wiele wspaniałych opisów przyrody mogliśmy usłyszeć w homiliach i przemówieniach papieskich. Jego słowa są świadectwem umiłowania ojczystej ziemi, do której zawsze z radością wracał wspominając ludzi i miejsca. Wszystkie odsłony piękna wspomnień o ludziach, miejscach, zdarzeniach, stawia Jan Paweł II w perspektywie piękna wieczności. Świadczy o tym między innymi fragment, bardzo osobistego przemówienia w Wadowicach w dniu 16 czerwca 1999 roku: „Z wielkim wzruszeniem patrzę na to miasto lat dziecięcych, które było świadkiem mych pierwszych kroków, pierwszych słów i tych – jak mówi Norwid – «pierwszych ukłonów», co są «jak odwieczne Chrystusa wyznanie: Bądź pochwalony!» (por. *Moja piosnka*). Miasto mojego dzieciństwa, dom rodzinny, kościół parafialny, kościół mojego chrztu św. (...) Pragnę wejść w te gościnne progi, na nowo uklonąć się rodzinnej ziemi i jej mieszkańcom (...). A dom był tutaj, za moimi plecami, przy ulicy Kościelnej. A kiedy patrzyłem przez okno, widziałem na murze kościelny zegar słoneczny i napis: «Czas ucieka, wieczność czeka»⁶⁴⁴.

To wadowickie wspomnienie zawiera w sobie osobiste doświadczenia Jana Pawła II swojej własnej małej Ojczyzny. Wskazuje ono na ważne źródła w ludzkim życiu, które warto nie tylko wspominać, ale warto z miłością do nich wracać: rodzinny dom i ojczysty dom. Św. Jan Paweł II, mówiąc o Ojczyźnie, zawsze prowadził i prowadzi ludzi do czystych źródeł Ewangelii. Zostawił nam przesłanie takiej drogi, która wie, gdzie jest źródło życia i sam o tym Źródle dał piękne świadectwo w poemacie *Źródło z Tryptyku rzymskiego*.

„Zatoka lasu zstępuje
w rytmie górskich potoków.
Jeśli chcesz znaleźć źródło,
musisz iść do góry, pod prąd.
Przedzierać się, szukaj, nie ustępuj.
Wiesz, że ono musi tu gdzieś być
Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?!

⁶⁴⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do mieszkańców Wadowic*, 16 czerwca 1999 r., nr 1.

WARTOŚĆ EUROPY DUCHA

Nieusuwalność duchowych wartości ó Europey

Integracja Europy na różnych poziomach i w różnych wymiarach domaga się refleksji nad jej aksjologicznymi fundamentami. W dobie kulturowych wyzwań, wobec których staje Europa w połowie drugiej dekady XXI wieku, warto wciąż na nowo podejmować wysiłek odkrywania i pokazywania duchowych fundamentów Europy stanowiących o jej chrześcijańskiej tożsamości. Niniejsze analizy stanowią próbę spojrzenia na Europę jako wspólnotą wartości. Na ten temat napisano już wiele, dyskutowano na wielu konferencjach naukowych, edukacyjnych, społecznych, a także na spotkaniach politycznych. Wydaje się jednak, że spojrzenie na Europę przez pryzmat wartości jest konieczne, żeby nie zatracić tego wspaniałego dziedzictwa, z którego wyrastamy, żeby ten fundament wartości tworzący Europę ciągle odświeżać, co więcej, żeby go nie fałszować, nie lekceważyć i przekazywać nowym jej pokoleniom, „żeby nie podcinać korzeni, z których wyrastamy”⁶⁴⁷, oraz przede wszystkim żeby łączyć wymiar strukturalno-organizacyjny Europy z wymiarem jej ducha, po to, by budowa i przebudowa europejskiego domu opierała się na wartościach, które są naszym wspólnym dziedzictwem.

Moje refleksje traktuję jako głos dyskusji o potrzebie troski o wspólne dobro ludzi Europy, o potrzebie umacniania w niej solidarności ducha, o potrzebie odpowiedzialności za godność i wartość każdego człowieka. Cywilizacja euro-

⁶⁴⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach w Krakowie*, 10 czerwca 1979 r., [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 205.

pejska i chrześcijańskie przesłanie, które leży u jej podstaw, ciągle sobie towarzyszą, nie wyczerpując się jednak ani nie zastępując się wzajemnie. W moich refleksjach nawiązuję do nauczania wielkich synów Europy św. Jana Pawła II i papieża Benedykta XVI na temat europejskiej wspólnoty wartości. Św. Jan Paweł II formułuje i ukazuje wizję zjednoczonej Europy jako „wspólnoty ducha”, nawiązującej do jej bogatego wielokulturowego i wieloreligijnego dziedzictwa⁶⁴⁸, podkreślając dziejową rolę chrześcijaństwa, które w najpełniejszy sposób wpłynęło na kształt jej kultury. „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha”⁶⁴⁹ – powiedział do prezydentów siedmiu krajów europejskich, przybyłych na spotkanie z nim u grobu św. Wojciecha w Gnieźnie 3 czerwca 1997 roku. Taką wizję Europy ukazuje także papież Benedykt XVI. Europa ma wymiar duchowy, kulturowy i historyczny⁶⁵⁰. U podstaw tożsamości Europy są zarówno ludzie, ziemia (kontynent), wielorakie dziedzictwo (tradycja), a przede wszystkim określona kultura wywodząca się ze spuścizny grecko-rzymskiej i chrześcijańskiej. Dlatego w moich analizach chcę pokazać Europę jako wspólnotę wartości, bo tylko na takim fundamencie ducha i wartości można i należy budować jej przyszłość. Taka wizja leżała u początków jej powojennej integracji w koncepcjach Roberta Schumana, Konrada Adenauera i Alcide de Gaspariego.

⁶⁴⁸ *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, opr. A. Sujka, Kraków 2000; *Europa zjednoczona w Chrystusie*, Kraków 2002; *Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy?*, opr. P. Dyrda, Kraków 2003. Zob. także: *Kultura w kręgu wartości. Lubelski Kongres Kultury – Lublin 11-14 listopada 2000 r.*, red. L. Dyczewski, Lublin 2000.

⁶⁴⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w Gnieźnie*, 3 czerwca 1997 r., [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 911.

⁶⁵⁰ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 9n.

Wartość fundamentów

Nasze jednoczenie się jest elementem realnym i koniecznym – podkreślał wielokrotnie św. Jan Paweł II – jest współtworzeniem domu⁶⁵¹. W perspektywie ukazanej przez św. Jana Pawła II i Benedykta XVI można wyróżnić trzy poziomy istotne dla procesów współtworzenia tego domu: fundament aksjologiczny kulturowego dziedzictwa Europy, różnorodne tradycje historyczne, które przenikały się i dopełniały wzajemnie w kształtowaniu tożsamości europejskiej, oraz wzorce zachowań charakterystyczne dla europejskiego stylu bycia, które winny inspirować postawy życiowe w obliczu nowych wyzwań niesionych przez współczesne transformacje kulturowe⁶⁵². W perspektywie ukazanej przez św. Jana Pawła II i Benedykta XVI można wyróżnić istotne fundamenty dla procesów współtworzenia europejskiego domu. W dziejach Europy dopełniały się wzajemnie: judeochrześcijański personalizm akcentujący godność każdej osoby ludzkiej, rzymskie poczucia państwa prawa, greckie dowartościowanie racjonalnej refleksji oraz znamienne dla chrześcijaństwa przesłanie do miłości i uniwersalnego braterstwa w jednej rodzinie Ojca z niebios. Połączenie to przyniosło integrację aksjologiczną, której doniosłości nie wolno ignorować w budowaniu europejskiej wspólnoty. Od Roberta Schumana, Konrada Adenauera i Alcide de Gaspariego – trzeba powiedzieć, że Europa jest przede wszystkim wspólnotą wartości, chociaż, wydaje się, nie wszyscy za tą myślą dziś podążają i nadążają.

⁶⁵¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim*, Strasburg, 11 października 1988, [w:] *Europa zjednoczona w Chrystusie*, Kraków 2002, s. 114.

⁶⁵² Por. B. Trzeciak, M. Przeworski, *Europa w wizji i działaniach Kościoła, czyli wspólnota tradycji i wartości*, <http://www.pwe.org.pl/pdf/4202.pdf>, dostęp: 15.12.2015; *Europejska wspólnota wartości. Przesłanie II Kongresu Kultury Chrześcijańskiej*, Lublin 2004, http://system.ekai.pl/kair/?screen=depezzatekstowo&scr_depesza_id_depeszy=339389, dostęp: 15.12.2015; J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XU/eurowspolny.html>, dostęp: 15.04.2009; J. Życiński, *Europejska Wspólnota Ducha*, http://ekai.pl/wydarzenia/-ciekawostki/x4102/europejska-wspolnota-ducha/#Scene_1, dostęp: 15.12.2015.

Święty Jan Paweł II w wielu swoich przemówieniach i działaniach przedstawiał fundamenty aksjologiczne integracji Europy i fundamenty aksjologiczne zjednoczonej Europy, fundament kształtowany przez wpływy chrześcijaństwa. Jako szczególnie istotne dla tej tradycji jawią się:

1. Antropologia uznająca centralną i nieporównywalną z niczym wartość osoby ludzkiej,
2. Wiara w sens historii i możliwość postępu,
3. Afirmacja rozumu, nauki, ludzkich dążeń do budowy sprawiedliwego świata,
4. Nadzieja na zbudowanie świata opartego na sprawiedliwości i solidarności,
5. Optymizm skłaniający do poszukiwania środków przeciwdziałania złu,
6. Konsekwencja, w której dąży się do trudnych ideałów, mimo lokalnych niepowodzeń i rozczarowań,
7. Otwarcie na transcendentny wymiar rzeczywistości odkrywanej w Bogu,
8. Zespolenie troski o rozwój duchowy z odpowiedzialnością za przemianę świata⁶⁵³.

Listę tę można by jeszcze długo rozwijać, wprowadzając dalsze ważne dystynkcje. Mija się to jednak z celem, gdyż w alternatywnych ujęciach usiłuje się traktować wszelkie odniesienia do hierarchii wartości jako wyraz indoktrynacji ideologicznej, której nie można akceptować w pluralistycznym społeczeństwie praktykującym tolerancję wobec różnorodnych systemów wartości⁶⁵⁴. W pluralistycznym społeczeństwie dzisiejszej Europy odrzuca się dziś lub inaczej rozumie te wartości, z których Europa wyrasta. W podejściu takim jedność Europy mogłaby znowu być jedynie wynikiem regulacji prawnych i pragmatyki funkcjonowania instytucji; nie można by natomiast poszukiwać jej fundamentów

⁶⁵³ Por. J. Życiński, *Europejska Wspólnota Ducha*, http://ekai.pl/wydarzenia/-ciekawostki/x4102/europejska-wspolnota-ducha/#Scene_1, dostęp: 15.12.2015.

⁶⁵⁴ Tamże.

aksjologicznych. Projekt ten pozostaje rażąco niezgodny z doświadczeniem europejskiego dziedzictwa wartości.

Jerzy Mirewicz, pisząc o „sługach i obrońcach Europy”, mówi, że „Europa miała swoich obrońców. Nie wszyscy byli świętymi, nie wszyscy geniuszami, ale łączyła ich troska, wyrażana w różny sposób, o wspólne dziedzictwo, o wspólną ojczyznę, za którą uważali Europę. Europa bowiem to nie tylko miejsce o granicach wyznaczonych rzekami, górami i morzami, lecz przede wszystkim ognisko kultury i cywilizacji, niewymierna przestrzeń duchowa, kształtowana logiczną myślą, wiarą w prawdę i prawa zawarte w Ewangelii oraz ofiarnym, aż do śmierci męczeńskiej, czynem. Do obrony tej przestrzeni i do jej poszerzania zgłaszali się zawsze ochotnicy w każdej, nawet najtrudniejszej epoce”⁶⁵⁵.

Wartość wspólnoty losu i doświadczeń

Święty Jan Paweł II daje nam przykład spojrzenia, które obejmuje cały proces budowanie europejskiego domu z całą jego wewnętrzną dynamiką rzeczy pozytywnych i negatywnych, nadziei i rozczarowań. „Oglądając się wstecz, musimy przyznać, że obok Europy kultury z wielkimi ruchami filozoficznymi, artystycznymi i religijnymi, które ją wyróżniają, obok Europy pracy z osiągnięciami naukowo-technicznymi informatycznymi istnieje też niestety Europa krwi, łez i najbardziej przerażających okrucieństw (...) Trzeba reagować”⁶⁵⁶. Europejczycy mają swą własną historię. Mają swoje „doświadczenia” wspólnego losu. Oprócz wojen – historia ta jest wyznaczana przez wiele czynników decydujących o tożsamości Europy. Św. Jan Paweł II wyraźnie wskazuje, jakie wartości winny się znaleźć u fundamentów wspólnej konstrukcji europejskiej. Jest przekonany, że przyszła Europa będzie

⁶⁵⁵ J. Mirewicz, *Obrońcy Europy*, Kraków 2003, s. 5–6.

⁶⁵⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do bułgarskiego świata kultury, nauki i sztuki*, 24 maja 2002 r., [w:] B. Trzeciak, M. Przeciszewski, *Europa w wizji i działaniach Kościoła, czyli wspólnota tradycji i wartości*, art. cyt., s. 15.

opierać się na humanizmie europejskim – on właśnie powinien być podstawowym twórcyem jedności kontynentu. Chodzi w tym wypadku o szacunek dla wartości podstawowych, takich jak godność człowieka, świętość życia, znaczenie rodziny, wolność myśli i wyboru wiary. „Wartości te stanowią najbardziej charakterystyczny wkład umysłowy i duchowy, który ukształtował tożsamość europejską w ciągu wieków, i należą do skarbcza kulturowego tego kontynentu. Jak wspominałem wiele razy, dotyczą one: godności osoby; świętego charakteru życia ludzkiego; centralnego miejsca rodziny opartej na małżeństwie; ważności oświaty; wolności myśli, słowa i wyznawania swych przekonań i swojej religii; prawnej ochrony jednostek i grup; współpracy wszystkich dla dobra wspólnego; pracy uznanej za dobro osobiste i społeczne; władzy politycznej rozumianej jako służba, podlegająca prawu i rozumowi, oraz ograniczonej prawami osoby i narodów”⁶⁵⁷.

Wartością jest człowiek

Europa to przede wszystkim ludzie Europy. Mają oni specyficzne poczucie człowieczeństwa. To właśnie w Europie wypracowano i szeroko rozwinięto greckie i rzymskie inspiracje dotyczące racjonalności i wolności człowieka, a tradycja judeo-chrześcijańska pokazała człowieka w perspektywie stworzenia i odkupienia, wypracowując wizję fundamentalnej wartości człowieka i jego niezbywalnych ludzkich praw. Można powiedzieć, że zarówno racjonalność, jak i wolność stały się wartościami samymi w sobie, kształtując nie tylko antropologię osoby, ale każdą dziedzinę życia Europejczyków⁶⁵⁸.

Człowiek jest sprawą wielką sam w sobie, jest najwyższym i najdoskonalszym ze stworzeń. Każdy człowiek bez wyjątku ma swoją niepowtarzalną godność. Od-

⁶⁵⁷ Jan Paweł II do uczestników zjazdu „Ku konstytucji europejskiej. Watykan, 20 czerwca 2002, Serwis KAI z dnia 24 czerwca 2002.

⁶⁵⁸ Zob. szerzej: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987; J.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, Poznań 2003.

woływanie się do godności człowieka jest powszechne w każdej dziedzinie życia⁶⁵⁹. Na wizji człowieczeństwa – nawet tych ateistycznych z XIX i XX wieku – zaważyła myśl grecka i tradycja chrześcijańska. Wszystko to razem składa się na szczególne dobro człowieka, jego wyjątkowe znaczenie, na to, że jest osobą. Z tego wynika też prymat osób przed rzeczami, prymat etyki przed techniką, prymat tego, co wieczne – przed tym, co doczesne, prymat być przed mieć, prymat miłości przed sprawiedliwością⁶⁶⁰. Te „prymaty” są fundamentem europejskiej kultury. Ta prawda o człowieczeństwie ma również inny wymiar. Jest to wymiar praktyczny, ujawniający się w deklarowaniu podstawowych praw człowieka, szczególnie prawa wolności, także prawo do wolności religijnej w sferze prywatnej i publicznej. Mówiąc o podstawowych wartościach europejskich, św. Jan Paweł II apelował zawsze o należne im miejsce w wymiarze indywidualnym, jak i publicznym i społecznym. W ten sposób podejmuje wyraźną polemikę z postoświeceniową spuścizną zakładającą wprawdzie prawo do wolności religijnej, ale ograniczającą je na ogół do sfery prywatnej. Spójną wykładnię swego stanowiska św. Jan Paweł II zawarł w programowym przemówieniu do Parlamentu Europejskiego w Strasburgu. „Europa od prawie dwóch tysięcy lat dostarcza bardzo znamiennej przykładowej płodności chrześcijaństwa, które ze względu na samą swą naturę nie może być spychane do sfery prywatnej. Powołaniem chrześcijaństwa jest przecież publiczne wyznawanie wiary i czynna obecność we wszystkich dziedzinach życia. Moją zatem powinnością jest stanowcze głoszenie prawdy, że gdyby religijne i chrześcijańskie podłoże kultury tego kontynentu zostało pozbawione wpływu na etykę i kształt społeczeństwa, oznaczałoby to nie tylko zaprzeczenie całego dziedzictwa europejskiej przeszłości, ale i poważne zagrożenie dla godnej przyszłości mieszkańców Europy”⁶⁶¹.

⁶⁵⁹ Por. J. Mazurek, *Społeczno-prawne konsekwencje zasady godności osoby ludzkiej*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1989, 21, nr 6, s. 1–9.

⁶⁶⁰ Por. szerzej: Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO, Paryż 2 czerwca 1980*, nr 8; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 42n; zob. J. Gałkowski, *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] *Kultura w kręgu wartości. Lubelski Kongres Kultury Polskiej 2000*, red. L. Dyczewski, dz. cyt., s. 87–97.

⁶⁶¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim. Strasburg, 11 października 1988*, [w:] *Europa zjednoczona w Chrystusie*, Kraków 2002, s. 115.

Wartością jest wspólna kultura

Europa jest niemożliwa do oderwania od wspólnej kultury – i to kultury nie byle jakiej, ale chrześcijańskiej, z całym jej zróżnicowaniem i bogactwem. Nie da się pomyśleć kultury bez ludzkiej podmiotowości i ludzkiej sprawczości. „W dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwotnym: pierwotnym i podstawowym”⁶⁶². Mając to na uwadze trzeba powiedzieć, że w znaczeniu najszerszym kulturę rozumie jako całość wartości i środków, którymi człowiek wyraża bogactwo swojej osobowości we wszystkich wymiarach – to jest życia codziennego, sztuki, literatury, pracy, moralności, religijności, polityki itp.⁶⁶³ „Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej jest człowiekiem. (...) Kultura jest podstawowym wyrazem człowieka jako jednostki, jako wspólnoty, jako ludu, jako narodu, człowieka sumienia, inteligencji i woli, człowieka żyjącego w wielorakiej wspólnotcie: z człowiekiem, społeczeństwem, kosmosem, Bogiem. Jest wyrazem człowieka aktywnego, twórczego”⁶⁶⁴. Kultura europejska jest z łatwością rozpoznawalna. Zawdzięczamy to nie tylko językowi greckiemu czy łacinie, ale i całemu dorobkowi duchowemu i materialnemu Europejczyków i tych wszystkich, którzy znaleźli tutaj swój dom. Źródłem tożsamości kulturowej są bez wątpienia jej chrześcijańskie korzenie oraz to, że między człowiekiem a kulturą istnieje istotna i nierozzerwalna więź. Nie ma kultury poza człowiekiem i bez człowieka, tylko człowiek tworzy kulturę jako swoją naturalną przestrzeń życia i przestrzeń urzeczywistniania się jego człowieczeństwa⁶⁶⁵. Można definiować człowieka przez inteligencję, wolność i język, ale można i należy rozumieć go poprzez kulturę. Z drugiej strony człowiek jako istota dynamiczna,

⁶⁶² K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Ethos” 1989, nr 4, s. 41–42.

⁶⁶³ Tamże, s. 41.

⁶⁶⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO. Paryż, 2.06.1980*, nr 7, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym–Lublin 1988, s. 62.

⁶⁶⁵ Zob. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005, s. 139–166.

uznaje kształtowanie swojego losu w kulturze za swoją właściwość i zobowiązanie. Dokonuje tego poprzez kulturę. „W swoich dwóch podstawowych ujęciach: jako kształtowanie jednostki i formowanie duchowego kształtu społeczeństwa, kultura ma za cel realizację osoby we wszystkich wymiarach, wraz z wszystkimi jej zdolnościami. A zatem człowiek – dodaje św. Jan Paweł II – nie jest prefabrykatem. Musi on stworzyć samego siebie własnymi rękami i swoją myślą”⁶⁶⁶. Wzrost i rozwój człowieka jest jego losem i zadaniem. By wzrastać musi coś „dodać”, coś do swojego bytowania. Nie ma w sobie gotowych zasobów, by z nich czerpać. Tworzy je dla podtrzymywania i rozwoju, tworzy wartości. Twórcza myśl, wyrażona w wiedzy, szczególnie w filozofii, ukazuje, czym jest, kim jest człowiek, a przez to ukazuje odpowiadający mu model działania i tworzenia się. Strukturze człowieka odpowiada struktura wartości. „W tym mieści się – mówi św. Jan Paweł II – (...) owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym jest człowiek, a tym, co posiada, pomiędzy «być» a «posiadać». Na tym opiera się także hierarchia wartości – prymat osoby wobec rzeczy, wyższość ducha nad materią, pierwszeństwo etyki przed techniką”⁶⁶⁷. Te „prymaty” są fundamentem europejskiej kultury.

Źródłem tożsamości kulturowej Europy są bez wątpienia jej chrześcijańskie u humanistyczne zarazem korzenie. Dlatego europejską tożsamość kulturową tworzyli i tworzą ludzie, ujawniając swojego ducha. Nie można jednak mówić o kulturze europejskiej w kategoriach ekskluzywizmu. Mówiąc o chrześcijańskim dziedzictwie kontynentu, św. Jan Paweł II zarazem podkreślał niemal przy każdej okazji, że wierność temu dziedzictwu należy postrzegać w kategoriach uniwersalnych, także jako otwartość na inne elementy, które ukształtowały i wzbogaciły kulturową jedność Europy. Mówił o tym bardzo wyraźnie, ogłaszając w 1999 roku Edytę Stein (s. Teresę Benedyktę od Krzyża) jedną ze współpatronów Europy. „Ogłosić dzisiaj św. Edytę Stein współpatronką Europy znaczy wznieść nad starym kontynentem sztandar szacunku, tolerancji i otwar-

⁶⁶⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie z dnia 18.10.1986*, nr 7, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 78.

⁶⁶⁷ RH, nr 16.

tości, wzywający wszystkich ludzi, aby się wzajemnie rozumieli i akceptowali, niezależnie od różnic etnicznych, kulturowych i religijnych, oraz by starali się budować społeczeństwo prawdziwie braterskie⁶⁶⁸.

Wartość ideałów moralnych

Ideał – to wartość wzorcza i inspirująca. U podstaw ideałów europejskich jest już przekonanie Rzymian, wyrażone na początku II wieku po Chr., iż jestem człowiekiem i wszystko, co ludzkie nie jest mi obce. Do tego dochodzi ideał związany z wartościami skupionymi wokół triady: „Bóg, honor i ojczyzna”. Żywą i jednoczącą wszystko siłą jest przez wieki „instytucjonalny Kościół”, który – niezależnie od tego czy tego ktoś chce, czy nie chce – jest częścią duszy i ciała Europy⁶⁶⁹. Świadczą o tym do dziś o tym, choćby zabytki kultury materialnej i duchowej⁶⁷⁰. Europa wypracowała przez wieki – i była temu wierna – własne „myślenie aksjologiczne”, które określało europejskie ideały. Zastanawiające jest jednak to, jak próbuje się dziś narzucić jedną dominującą czy nawet wykluczającą triadę aksjologiczną, triadę oświeceniową „wolność – równość – braterstwo”, zarzucając i odrzucając ewangeliczną triadę chrześcijańskich wartości i cnót „wiary – nadziei – miłości” oraz klasyczną triadę „prawdy – dobra – piękna”. Trzeba jednak powiedzieć, iż te trzy triady – pomimo różnie rozkładanych akcentów – są w różnych proporcjach, odzwierciedlających prawdę historyczną, nieodłączne od duszy Europy i myślenia aksjologicznego. „Rewolucja Francuska podczas terroru zburzyła ołtarze poświęcone Chrystusowi, powaliła przydrożne krzyże, wprowadziła natomiast kult bogini rozumu. Na grun-

⁶⁶⁸ Jan Paweł II, *List apostolski ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy, 1 października 1999*, [w:] *Europa zjednoczona w Chrystusie*, dz. cyt., s. 350.

⁶⁶⁹ Do prawdy tej nawiązuje szeroko: J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005.

⁶⁷⁰ Por. szerzej: L. Dyczewski, *Miejsce i funkcje wartości w kulturze*, [w:] *Kultura w kręgu wartości. Lubelski Kongres Kultury Polskiej 2000*, red. L. Dyczewski, Lublin 2000, s. 29–47.

cie tego kultu deklarowała wolność, równość i braterstwo. W ten sposób duchowe, a w szczególności moralne dziedzictwo chrześcijaństwa zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego, do którego trzeba go znów doprowadzić, by odnalazło swą pełną żywotność⁶⁷¹. Ta oświeceniowa aksjologia wpisuje się w jakże charakterystyczną dla dużych odłamów europejskiej intelektualnej elity XX wieku postawę indyferentyzmu lub negacji religijnej, w światopogląd zbudowany na idei wartości „post-chrześcijańskich” opartych na wizji Nietzschego, że „Bóg umarł”, ale przecież „wartości” chrześcijańskie pozostały. Zostały, by ochronić intelektualistów przed nihilizmem, ocalić dla ludzi nadzieję życia godnego człowieka, ale człowieka pozbawionego już nadziei ostatecznej, jaką daje myśl chrześcijańska.

Wartość sensu życia

Sens życia – jest to idea wyrażająca przeświadczenie, że istnieje odpowiedź pozytywna na podstawowe pytania człowieka: czy życie ma jakiś rozumny cel, czy warto żyć i po co mimo cierpienia i śmierci, mimo nieszczęść, niesprawiedliwości i nienawiści. Pogląd przeciwny temu zamyka się w twierdzeniu, że życie ludzkie jest absurdalne, gdyż niepodobna mu przypisać jakiegokolwiek zasadnej celowości. Upowszechniły go współcześnie niektóre zwłaszcza nurty egzystencjalizmu (J.P. Sartre, F. Nietzsche)⁶⁷². Przez wieki Europejczyków łączyła świadomość, że Zmartwychwstanie Chrystusa jest fundamentem sensu życia. Taka świadomość sensu życia jest człowiekowi niezbędna do istnienia. Przez wieki Europejczycy budowali swe indywidualne i wspólnotowe życie na idei, że życie ma sens w wymiarze ziemskim i wiecznym⁶⁷³.

⁶⁷¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 56.

⁶⁷² Por. M. Drożdż, *Nietzscheańskie korzenie postmodernizmu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2002, nr XXI/1-2, s. 148–156.

⁶⁷³ Z. Płużek, *Człowiek w poszukiwaniu siebie samego*, [w:] *Człowiek, istnienie i działanie*, red. R. Darowski, Kraków 1974, s. 9–26; zob. *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 237–261.

Chrześcijaństwo radykalnie odrzuca istnienie ślepego *fatum*, broniąc wolności człowieka i idei Boga, który jest „bliski każdemu człowiekowi w Chrystusie”⁶⁷⁴. W obronie tej wartości, jaką jest sens życia, chrześcijaństwo odwoła się aż do „argumentów męczeństwa”⁶⁷⁵. Ostatecznie fundamentem człowieczeństwa jest odkupienie od zła, śmierci, piekła i szatana przez Jezusa Chrystusa. To On – staje się – fundamentem sensu życia Europejczyków. To trudne zagadnienie streszcza św. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*, gdy pisze: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością. (...) Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. (...) Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”⁶⁷⁶, które było, jest i będzie dla Europy fundamentem nadziei.

Wartość nadziei

Europa potrzebuje dziś nadziei, wobec wielu procesów i niepokojących znaków gaśnięcia nadziei. Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. „Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał – pisał św. Jan Paweł II w *Ecclesia in Europa*. W takim kontekście konkretyzują się próby – pojawiające się również ostatnio – by przedstawiać kulturę europejską z pominięciem wkładu chrześcijaństwa, który wywarł wpływ na jej historyczny rozwój i jej rozprzestrzenienie się po całym świecie. Jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury, (...) której cechy charakterystyczne i treści często sprzecz-

⁶⁷⁴ Por. szerzej np.: R. Guardini, *Bóg daleki – Bóg bliski*, Poznań 1991.

⁶⁷⁵ Por. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984.

⁶⁷⁶ RH, nr 10.

ne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej. Do kultury tej należy też coraz bardziej rozpowszechniony agnostycyzm religijny, związany z pogłębiającym się relatywizmem moralnym i prawnym, który jest następstwem zagubienia prawdy o człowieku jako fundamencie niezbywalnych praw każdego. Oznaką gaśnięcia nadziei bywają niepokojące formy tego, co można nazwać «kulturą śmierci»⁶⁷⁷. Człowiek nie może żyć bez nadziei: jego życie straciłoby bez niej wszelkie znaczenie i stałoby się nie do zniesienia. Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* wskazuje na potrzebę odbudowania nadziei, jako wartości, jako postawy, jako duchowego doświadczenia z kilku perspektyw: nadzieja jako odkrywanie sensu, nadzieja jako oczekiwanie dobra, jako przekraczanie granic⁶⁷⁸.

Świadectwo życia i słowa św. Jana Pawła II są przykładem dobra i nadziei. Ten wymiar nadziei, przebijającej z głębi ducha św. Jana Pawła II jako człowieka modlitwy, odkryć możemy w świadectwie kardynała Stanisława Dziwisza, który tak pisze o momencie jego przejścia: „W tym ostatnim momencie ziemskiej wędrówki Ojciec Święty stał się ponownie tym, kim był zawsze, człowiekiem modlitwy. Człowiekiem Bożym, głęboko zjednoczonym z Panem, dla którego modlitwa stanowiła nieprzerwanie fundament egzystencji. Gdy miał się z kimś spotkać czy podjąć ważną decyzję, napisać dokument czy udać się w podróż, najpierw zawsze rozmawiał z Bogiem. Najpierw się modlił”⁶⁷⁹. Polskie media starały się pokazać św. Jana Pawła II jako człowieka modlitwy, świadka nadziei, jako człowieka Bożego, pozostawiając w dalszym tle inne wymiary jego posługi apostołskiej. Nadzieja potrzebuje autorytetu i oparcia. Św. Jan Paweł II bez wątpienia jest niekwestionowanym autorytetem dla Europy i świata, co pokazały media w dniach Jego odchodzenia, podkreślając przy tym prawdę, że prawdziwe autorytety nie przemijają.

⁶⁷⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Ecclesia in Europa”*, Watykan 2003, nr 9.

⁶⁷⁸ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Watykan 2007.

⁶⁷⁹ S. Dziwisz, *Świadectwo w rozmowie z Gian Franco Svideroschim*, Warszawa 2007, s. 228.

Chrześcijańskie świadectwo wartości

Ortega y Gasset porównywał Europę do roju pszczół w locie, który może przybierać różnorodne kształty zależnie od warunków lotu. Postać przyszłej Europy nie jest skończonym projektem. Jej ostateczny kształt nie może zależeć od decyzji grupy, która rezerwowałaby dla siebie monopol na europejskość. Niezależnie jednak od regulacji prawnych stanowiących podstawę przyszłych europejskich wzorców, świadectwo życia inspirowanego ewangelicznymi wartościami stanowi istotną rolę w kształtowaniu duchowego oblicza dzisiejszej i przyszłej Europy. Apostołowie – inspirowani duchem Wieczernika Pięćdziesiątnicy – zdobyli się na odwagę niesienia Ewangelii „na krańce ziemi” (Dz 1,8). Wierność temu zadaniu niesie zobowiązanie dla Kościoła prowadzącego dzieło nowej ewangelizacji. Radykalizm łączący świadectwo nadziei i miłości pozostaje zadaniem dla wszystkich budowniczych nowej Europy ducha. Fundamentem jedności europejskiej nie może stać się wiara w magiczną moc instytucji. Fundamentu tego trzeba szukać w duchowej wspólnotcie zakorzenionej w wartościach ukazanych w Ewangelii. Prawo i ekonomia, mimo swych niekwestionowanych zasług, nie są w stanie przynieść tych następstw, które zależą od świadectwa konsekwentnego życia Ewangelią. Budując jedność inspirowaną duchem Ewangelii i Wieczernika, trzeba nam stawać się darem dla innych, aby budować duchową jedność rodziny dzieci Bożych. To budowanie wspólnoty wszystkich ludzi jako rodziny dzieci Bożych ponad podziałami i granicami nie ogranicza się tylko do Europy. Trzeba się bronić przed swego rodzaju europejskim egoizmem, tak charakterystycznym dla krajów bogatych. Podczas spotkania z delegatami europejskich Episkopatów w trakcie obchodów Wielkiego Jubileuszu w 2000 roku. Św. Jan Paweł II apelował: „Europa nie może zamykać się w sobie! Nie może i nie powinna ignorować reszty świata, ale przeciwnie – powinna zachowywać pełną świadomość, że inne kraje i kontynenty oczekują od niej śmiałych inicjatyw, aby można było zapewnić krajom najuboższym środki rozwoju i organizacji spo-

łecznej oraz budować świat bardziej sprawiedliwy i braterski”⁶⁸⁰. Europa winna być znakiem nadziei dla świata.

* * *

Kończąc nie można nie dostrzec kilku niepokojących zjawisk współczesnej Europy, które mogą negatywnie wpływać na jej przyszłość. Po pierwsze, to najprostsza obserwacja, iż wartości chrześcijańskie są poddawane, pomimo ich trwania w dwutysiącletniej tradycji i wzorach życia, nieustannym presjom sekularyzmu. Przetrwają jednak, gdyż są wartościami uniwersalnymi. Problemem jest to, czy przetrwają i rozwiną się w Europie, czy poza nią.

Po drugie, coraz częściej wartości negatywne i pseudo-wartości w kulturze europejskiej otrzymują nową medialną i polityczną szatę „atrakcyjności” i „nowoczesności”, tak, że cywilizacja śmierci i niszczenia rodziny jawi się jako jedynie słuszna droga nowoczesnej Europy. Potrzeba mądrości, by nie dać się zwieść fałszywym wartościom w pięknej szacie tradycyjnych wartości, równości, wolności i miłości.

Po trzecie, minimalizacja wartości, „kult małych absolutów”. Pod nieobecność wartości wielkich i największych, proponuje się często zamiast „wartości” – kategorie oboczne lub zastępcze, najczęściej „korzyści”: dobrobyt i pomyślność; młodość, zdrowie i sprawność; sukces, szczęście, „pełnia życia” i samorealizacja; przyjemność aż do euforii i ekstazy; ryzyko, przygoda i wolność – stanowią o istocie tej odmiany kultury, u której podstaw leżą mini-wartości lub pseudo-wartości.

Po czwarte, preferowanie modelu życia według schematu postmodernistycznego w jego wersji skrajnej, który wszystko poddaje radykalnej dekonstrukcji i niwelacji. Życiem jednostki i zbiorowości ludzkiej – według tego modelu i w tej filozofii – rządzą inne zgoła kategorie przewodnie: potrzeby (zwłaszcza

⁶⁸⁰ Jan Paweł II, *Przesłanie do Plenarnego Zgromadzenia Rady Europejskich Konferencji Episkopatów (CCEE)*, Watykan 16 października 2000, [w:] *Europa zjednoczona w Chrystusie*, dz. cyt., s. 373.

konsumpcyjne), determinanty genetyczne, fizjologiczne (np. hormony), popędy i imperatywy psychologiczne, wytwory psycho-kulturowe – stereotypy, mity, iluzje, symulakry, bohaterowie wirtualni. Świat skonstruowany z „dobrze skoordynowanych konieczności”, prawdopodobieństw, możliwości i atrakcyjności staje się całkiem bez-aksjologiczny, moralnie płaski, estetycznie neutralny. Świat taki, sam przez się pozbawiony „sensu”, zadawała się „grą znaczeń”. Jest to świat uprawomocnionego „absurdu”, „chaosu”, „ryzyka” i ostatecznie moralnej „niepewności oraz nieprawości życia”. Wiele współczesnych procesów cywilizacyjnych zdaje się systemowo ogarniać świat, kształtować całościowo nową świadomość według wartości odwróconych o sto osiemdziesiąt stopni względem tych, na których zbudowano cywilizację Europy.

Trzeba także dostrzegać pozytywne zjawiska. Europa jest kontynentem ludzi poszukiwania i otwarcia. W pluralizmie występujących w niej nurtów uderza nie tylko obojętność religijna, konsumizm i moralny relatywizm, ale również duchowe przebudzenie, obalające mit głoszący, że przeznaczeniem Europy jest sekularyzacja. Europa jest kontynentem, który zмага się o swą duszę. Od nas wszystkich zależy, by to zmaganie o cywilizację życia, ukazało nową perspektywę nadziei dla Europy i świata w blasku prawdy o ostatecznym przeznaczeniu człowieka⁶⁸¹.

⁶⁸¹ Zob. *Moralny fundament Europy, czyli o cywilizację życia*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2002.

NIE USTAWAĆ W BUDOWANIU CYWILIZACJI MIŁOŚCI

Cywilizacja na fundamencie miłości

Jan Paweł II bardzo często odwoływał się do uniwersalnego braterstwa wszystkich ludzi i miłości każdego człowieka. Fundamentem jedności i najgłębszych więzów międzyludzkich jest miłość Boga i ludzi⁶⁸². Jan, Apostoł miłości, z naciśkiem podkreśla, że aby poznać tajemnicę nieskończonego Boga, trzeba kochać: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Dlatego rację ma Lew Tołstoj, który mówi: „Wszystko, wszystko, co rozumiem, rozumiem dlatego, że Kocham”⁶⁸³. W nauczaniu Jana Pawła II możemy znaleźć szeroką dziedzinę, która może być nazwana „allocentryzmem miłości” będącym podstawą nowej wizji cywilizacji, którą możemy określić jako cywilizacja miłości. Miłość Boża pulsująca w sercu człowieka rozlewa się szeroko, obejmuje najbliższych, całą wspólnotę ludzi, przelewa się na wszystkich uczestników gatunku *homo rationalis*. Nosi dziś modne miano allocentryzmu, altruizmu, zachowania prospołecznego, proegzystencji, pozytywnego ustosunkowania interpersonalnego, miłości braterskiej, a wszystkie te terminy są po prostu synonimami miłości bliźniego. Ten antropologiczny wymiar miłości w niektórych współczesnych kierunkach teologicznych, np. w latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, z którą zmierzył się pozytywnie Jan Paweł II, jest czasem podkreślany z przesadą i grawituje w kierunku absolutnego antropocentryzmu. W rzeczywistości nie istnieje żadne

⁶⁸² Zob. S. Olejnik, *Wiara, nadzieja i miłość w kształtowaniu życia chrześcijańskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 1975, nr 67, s. 64–70.

⁶⁸³ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, Warszawa 1950, t. 4, s. 79.

napięcie między miłością braterską i miłością Boga. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II tak reasumuje myśl o konieczności heroicznej miłości człowieka: „Przez swoje słowa i czyny Jezus jeszcze wyraźniej ukazuje pozytywne wymogi przykazania dotyczącego nienaruszalności życia. [...] Dzięki Jezusowi te pozytywne wymogi zyskują nową żywotność i rozmach, ukazując cały swój zasięg i głębię: obejmują nie tylko troskę o życie brata (krewnego, członka tego samego narodu czy cudzoziemca mieszkającego w kraju Izraela), ale także odpowiedzialność za obcych, a nawet miłość nieprzyjaciół”⁶⁸⁴.

Papieski program budowy cywilizacji miłości streszczony jest w słowach encyklik *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia*: ludzkość winna usilnie zabiegać o poczwórny prymat w ukierunkowaniu ludzkiego ducha, a mianowicie o prymat osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, usiłowania o „bardziej być” przed „więcej mieć” i miłosierdzia przed sprawiedliwością. Można by opisać ten program także jako rewindykację praw człowieka oraz budowanie sprawiedliwego i braterskiego świata. Ostatni termin wskazuje na ten kierunek działania, który pragnie przeciwstawić cywilizację miłości programowej cywilizacji śmierci. „Autentyczny dialog między kulturami nie tylko kształtuje postawę wzajemnego szacunku, ale niewątpliwie pogłębia też wrażliwość na wartość życia. Życie ludzkie nie może być traktowane jak przedmiot, którym wolno swobodnie dysponować, ale jako rzeczywistość najbardziej święta i nietykalna, jaka istnieje na tym świecie. Pokój nie jest możliwy, jeżeli nie chroni się tego fundamentalnego dobra. Nie można domagać się pokoju i jednocześnie gardzić życiem”⁶⁸⁵. Elementarny szacunek dla życia stanowi zatem najbardziej podstawowy warunek budowania cywilizacji miłości.

⁶⁸⁴ EV, nr 41.

⁶⁸⁵ Jan Paweł II, *Dialog kultur. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, Watykan 2000, nr 19.

W *Lineamenta* dla XIII zwyczajnego Synodu Biskupów z roku 2011⁶⁸⁶ znajdujemy między innymi takie słowa: „Celem całego procesu przekazu wiary jest budowanie Kościoła jako wspólnoty świadków Ewangelii. Pisze Papież Paweł VI: «Jako wspólnota wierzących, jako wspólnota nadziei wyrażanej życiem i dzielonej z innymi oraz wspólnota braterskiej miłości, musi ciągle słuchać tego, w co wierzy, i motywów swej nadziei, i nowego przykazania miłości. Jako Lud Boży, który żyje wśród świata i często jest kuszony przez jego bożki, ustawicznie musi przyjmować wieść o wielkich sprawach Bożych, dzięki którym nawrócił się do Pana, żeby znowu być przezeń wzywany i zgromadzonym w jedno. Mówiąc krócej, Kościół zawsze winien być ewangelizowany, żeby mógł zachować swą świeżość, żarliwość i moc w głoszeniu Ewangelii»⁶⁸⁷. Taki jest fundament tego, co określamy mianem cywilizacji miłości.

Cywilizacja zawsze wiąże się z określoną wspólnotą ludzką i z jej kulturą⁶⁸⁸. Józef Krasieński pisze, że „cywilizacja europejska, która ma dziś charakter pankontynentalny, sięga swymi korzeniami kultury antycznej Greków i Rzymian, ale wzrosła i ukształtowała się przede wszystkim na drożdżach Ewangelii i na glebie Kościoła. Chrześcijaństwo wniosło do kultury europejskiej zasady miłości, wolności i sprawiedliwości⁶⁸⁹. Autor ten nieco dalej wyjaśnia: „System etyczny Kościoła był wielką siłą kształtującą naszą cywilizację – stwierdza J.J. Lipski, a Bolesław Prus Biblię przyrównywał do starego domu, w którym w ciągu wieków schronienie znajdowała cywilizacja europejska. Ta koneksja chrześcijaństwa z cywilizacją, która dziś wyruszyła na podbój kosmosu, eksponowana jest

⁶⁸⁶ Synod Biskupów – XIII zwyczajne zgromadzenie biskupów, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta*, Watykan 2011. Tekst *Lineamenta* został zamieszczony na watykańskiej stronie internetowej: <http://www/vatican.va>.

⁶⁸⁷ *Lineamenta*, nr 17.

⁶⁸⁸ Cywilizacja jest zasadą interpretującą poszczególne elementy różnych kultur. U podstaw wszystkich wielkich cywilizacji leży inspiracja religijna. Religia to po prostu kolebka cywilizacji. A. Toynbee w swoim wielkim dziele *A Study of History* wyróżnia aż dziewiętnaście wielkich cywilizacji, obejmujących zarówno kulturę materialną, jak i duchową, które wyrosły na podłożu religijnego doświadczenia transcendującego świat empiryczny. A. Toynbee, *A Study of History*, t. 1–12, London 1933–1961.

⁶⁸⁹ J. Krasieński, *Przez wiarę, nadzieję i miłość ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, s. 531.

w dziełach wielu uczonych, takich jak: A. Toynbee, Ch. Dawson, R. Hooykaas, E. Benz, D. Bell. Równocześnie nasza cywilizacja atlantycka na skutek daleko posuniętej desakralizacji przeżywa głęboki kryzys. Stąd rodzi się postulat «powrotu do źródeł». Ponowne oparcie się o system chrześcijańskich wartości jest szansą dla zagrożonego świata⁶⁹⁰. Ta propozycja zainicjowana przez Pawła VI, a rozwijana z predylekcją przez Jana Pawła II, nosi nazwę „cywilizacji miłości”. Jest „nową cywilizacją” – jedynie sensowną alternatywą w stosunku do materialistycznej cywilizacji konsumpcji i złowrogich znaków czasu.

Przeciwko „złowrogim znakom czasu”, przeciwko „cywilizacji śmierci”, jak ją określa Jan Paweł II⁶⁹¹, Kościół wypracowuje koncepcję nowej cywilizacji powszechnej, która w oparciu o Ewangelię, zachowując wszelkie pozytywne wartości wypracowane przez ludzkość, mogłaby zabezpieczyć dalsze istnienie rodzaju ludzkiego i jego rozwój. Dla ludzkości istnieje jedna droga – i już dostrzegamy jej oznaki – droga, która prowadzi do cywilizacji uczestnictwa, solidarności i miłości, do cywilizacji jedynie godnej człowieka. Ta chrześcijańska cywilizacja miłości, oparta na Ewangelii, jest jedynie sensowną odpowiedzią na wszystkie egzystencjalne zagrożenia człowieka i ludzkości, wywodzące się z materialistycznego podłoża współczesnej kultury⁶⁹². Niniejszy tekst jest próbą analitycznej prezentacji wybranych elementów tego ewangelicznego fundamentu,

⁶⁹⁰ Tamże, s. 531. Por. także J. Tomkowski, *Pozytywista w poszukiwaniu religii*, „Znak” 1984, nr 36, s. 454; A. L. Szafranski, *Szanse cywilizacji miłości we współczesnym świecie*, „Chrześcijanin w Świecie” 1983, nr 12, s. 1–18.

⁶⁹¹ EV, nr 27; DV, nr 67.

⁶⁹² Jan Paweł II, *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj*, [w:] *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983, s. 56. J. Krasieński wyróżnia cztery typy zniszczeń spowodowanych przez współczesną cywilizację: zniszczenia ekologiczne, szkody biologiczne, psychologiczne i moralne. Por. J. Krasieński, *Przez wiarę, nadzieję i miłość ku cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 539. Zob. na temat różnych negatywnych symptomów współczesnej cywilizacji: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, „Kolekcja *Communio*” 2006, nr 17; J. Krucina, *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” 1976, nr 10, s. 11–20; J. Ladriere, *Nauka, świat i wiara*, Warszawa 1978, s. 167 n; S. Oiejnik, *Kryzys moralny cywilizacji*, „Chrześcijanin w Świecie” 1980, nr 6, s. 25–34; M. Piotrowska, *Przeciwko cywilizacji śmierci*, „Chrześcijanin w Świecie” 1983, nr 12, s. 104–115; A. Drożdż, *Ludzkie niepokoje i ateizm. Studium etyczne*, Kielce 2011.

który Jan Paweł II czyni podstawą działań odnowy „oblicza ziemi” w kierunku cywilizacji miłości.

Odkupienie fundamentem nowej cywilizacji

Jan Paweł II jest świadom tego, że nowa cywilizacja miłości jest zakorzeniona chrystocentrycznie⁶⁹³. Nie byłoby tej cywilizacji bez wcielenia Chrystusa i Jego misterium paschalnego. Nowa era cywilizacji zaczyna się wraz z historią Jezusa Chrystusa – jedynego Zbawiciela świata i człowieka. Trzeba powiedzieć więc, że cywilizacja miłości jest cywilizacją trwającego Odkupienia. Aby objawić się ludziom, Chrystus posłużył się trzema postaciami słowa: ucieleśnionym, pisany i przepowiadany. To wszystko składa się na „wydarzenie Jezusa”, które kreuje nieustannie nową erę⁶⁹⁴. Dlatego Jan Paweł II już w *Redemptor hominis* pisze, że „człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa”⁶⁹⁵.

Cywilizacji miłości nie jest w stanie „stworzyć” żadna ideologia. Ją tworzy jedynie chrześcijaństwo w perspektywie odkupienia. A. Nossol pisze: „Wszakże odwieczne Słowo Boże ucieleśniło się w wydarzeniu Wcielenia, gdyż sam Bóg zstąpił na ziemię. Dlatego też chrześcijaństwo radykalnie pojęte, tj. ściśle teologicznie potraktowane, wcale nie jest jedną z religii. To zupełnie nowa postawa ludzkiej egzystencji w wierze, której nie sposób opisać religiolologicznie. Podczas gdy w każdej religii wybija się na pierwszy plan pewien element prometejski, zgodnie z którym sam człowiek mocą wpojonej mu dynamiki ducha usiłuje przekroczyć barierę bóstwa, tzn. drogę dostania się «na Olimp», traktując przy tym ziemię jako odskocznnię, to w chrześcijaństwie sam Bóg zstępuje do człowieka, ucieleśniając

⁶⁹³ Por. szerzej: J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości. Studium filozoficzne*, Wrocław 1994, s. 12 n.

⁶⁹⁴ A. Nossol, *Karol Barth jako obrońca boskości ludzkiego Boga*, [w:] A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 250–251.

⁶⁹⁵ RH, nr 8.

się w Tajemnicy Jezusa Chrystusa. I ten ruch odgórny ma znaczenie podstawowe. Człowiek religii zaciera tylko przepaść-diałazę, bezwzględny dystans między sobą a Bogiem; on Boga antropologizuje. Dlatego też religia jest ostatecznie surogatem, tworem ludzkim a w pewnym znaczeniu nawet «bezbożnictwem». Jej zaś absolutnym przeciwieństwem jest chrześcijańska wiara⁶⁹⁶.

Mając na uwadze żywy kontekst chrześcijańskiej wiary encyklika *Evangelium vitae* mówi, że „w tym wielkim wysiłku tworzenia nowej kultury życia wspiera nas i ożywia ufne przekonanie, że Ewangelia życia, tak jak królestwo Boże, wzrasta i wydaje owoc obfity (por. Mk 4,26-29). Istnieją oczywiście ogromne dysproporcje między licznymi i potężnymi środkami, w jakie są wyposażone siły działające na rzecz «kultury śmierci», a tymi, którymi dysponują obrońcy «kultury życia i miłości». My jednak wiemy, że możemy ufać w pomoc Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego (por. Mt 19,26)”⁶⁹⁷.

U podstaw cywilizacji miłości jest trwające przez wieki dzieło zbawienia. Jest to historia zbawienia, o której tak często mówi Jan Paweł II. „Kościół bowiem – to warto zauważyć już tutaj – wierzy w człowieka: nie tylko w świetle doświadczenia historycznego, nie tylko przy pomocy wielorakich metod poznania naukowego myśli o człowieku i odnosi się do niego – ale myśli o nim przede wszystkim w świetle objawionego Słowa Boga Żywego, a odnosząc się do człowieka, stara się być wyrazicielem tych odwiecznych zamierzeń i tych transcendentnych przeznaczeń, jakie z człowiekiem związał ten Żywy Bóg: Stwórca i Odkupiciel”⁶⁹⁸.

Święty Paweł mówi o naszej proegzystencji w skrótowej formie – *esse in Christo* (powtórzony aż 143 razy). W słowach tych św. Paweł nie tylko zawarł całą treść swego dzieła ewangelizacyjnego, ale daje równocześnie wyraz samemu niejako rdzeniowi nowej egzystencji człowieka żyjącego z wiary w Jezusa Chrystusa. Otóż powołanie człowieka do nowego życia, do innego sposobu ist-

⁶⁹⁶ A. Nossol, *Karol Barth jako obrońca boskości ludzkiego Boga*, art. cyt., s. 251.

⁶⁹⁷ EV, nr 100.

⁶⁹⁸ LE, nr 4.

nienia, dokonało się przez całokształt tajemnicy paschalnej. W dzieje ludzkie wkroczył Syn Boży, Jezus Chrystus, Bóg Wcielony, od którego zaczęła się nowa egzystencja. Odtąd „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”⁶⁹⁹. Rozpoczęte z Chrystusem chrześcijaństwo jest równoznaczne z nową epoką życia, z rzeczywistością „naszą erą” ludzkich dziejów. Jest to jest era cywilizacji miłości.

Warto zapytać teraz o to, w jaki sposób kształtuje się w nas to właśnie nowe, otrzymane od Chrystusa, życie, jak się ono rozwija, by człowiek wedle zamysłu Bożego doznał autentycznej przemiany i doszedł do pełni doskonałości będącej świętością, do której są powołani wszyscy ludzie⁷⁰⁰. Zamiast wyszczególniać tu istotne elementy ontyczne i sprawnościowe chrześcijańskiego życia wewnętrznego, nie można nie podkreślić nieodzowności faktu naśladowania Chrystusa jako *conditio sine qua non* chrześcijańskiej wiary, która działa z miłości (Gal 5,6) i jako „wiara kochająca ziemię”⁷⁰¹ stanowi jednocześnie o naszym *esse in Christo*. Żyjący Chrystus wzywa wszystkich ludzi, przede wszystkim zaś nas chrześcijan, jego wyznawców, do osobistego pójścia jego śladami. Ma to być jednak nie kopiowanie czy literalnie pojęta imitacja, lecz osobiste i zindywidualizowane naśladowanie Chrystusa na zasadzie korelacji, odpowiedniości. To „ja” mam Chrystusowi całkowicie „zawierzyć” i kierując się drogowskazami jego działania, iść moją osobistą drogą. Jest to ogromna możliwość, której nie należy traktować jako przymus, ale jako nieoczekiwaną szansę i prawdziwy dar, jako autentyczną łaskę. Jest to łaska, która nie stawia warunków wstępnych, która nie wymaga niczego innego jak tylko tego, by ją w wierze i ufności przyjąć i według niej orientować swoje życie, co w konsekwencji oznaczać będzie nowy styl życia i działania⁷⁰². Jest to styl budowania cywilizacji miłości – albo jej destrukcji, *tertium non datur*.

⁶⁹⁹ KDK, nr 22; RH, nr 14.

⁷⁰⁰ KDK, nr 22.

⁷⁰¹ K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg 1966, s. 3.

⁷⁰² A. Nossol, *Chrystocentryzm życia wewnętrznego*, [w:] tenże, *Teologia bliższa życiu*, dz. cyt., s. 280–291. Por. także: P. Carloti, *Nauka społeczna Kościoła i ewangelizacja*, „Społeczeństwo” 1995, nr 2, s. 378–380.

Przez prawdę do cywilizacji miłości

Mówiąc o znaczeniu i oryginalności nauki Jana Pawła II o cywilizacji miłości nie można pominąć faktu, że jest to „cywilizacja prawdy”. O Janie Pawle II nie sposób inaczej myśleć jak właśnie w kontekście prawdy i miłości. Jest on bowiem nie tylko nieprzejednanym głosicielem prawdy, ale zawsze usiłował być tym, który ją czyni w miłości. Jakżeż często lubił cytować w swoim nauczaniu zdanie z listu do Efezjan: „byśmy czyniąc prawdę w miłości wzrastali we wszystko w tym, który jest głową, tj. w Chrystusie” (Ef 4,15). Boże źródło prawdy, jej rozliczne ludzkie konteksty, chrześcijańska konkretyzacja, związana z nią radość oraz jej wypełnienie w miłości – to również jakby najogólniejsze ramy pracowitego życia Błogosławionego Papieża. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II tak mówi: „Powołani do zbawienia poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa, «światłość prawdziwą, która oświeca każdego człowieka» (J 1,9), ludzie stają się «światłością w Panu» i «dziećmi światłości» (por. Ef 5,8) i uświęcają się przez «posłuszeństwo prawdzie» (por. 1 P 1,22). To posłuszeństwo nie zawsze jest łatwe. W następstwie tajemniczego grzechu pierworodnego, popełnionego za podpuszczeniem szatana, który jest «kłamcą i ojcem kłamstwa» (J 8,44), człowiek ustawicznie doznaje pokusy, by odwrócić wzrok od Boga żywego i prawdziwego i skierować go ku bożkom (por. 1 Tes 1,9), przemieniając «prawdę Bożą w kłamstwo» (por. Rz 1,25); przytępia to również jego zdolność poznawania prawdy i osłabia wolę poddania się jej. W konsekwencji człowiek, ulegając relatywizmowi i sceptycyzmowi (por. J 18,38), zaczyna szukać złudnej wolności poza samą prawdą. Ciemności błędu i grzechu nigdy jednak nie zdołają do końca zgasić w człowieku światła Boga Stwórcy. W głębi serca stale tęskni on za absolutną prawdą i pragnie w pełni ją poznać, czego wymownym dowodem są niestrudzone poszukiwania, jakie człowiek prowadzi na każdym polu i w każdej dziedzinie. Jeszcze dobitniej tego dowodzi jego poszukiwanie *sensu życia*”⁷⁰³.

⁷⁰³ VS, nr 1–2.

I nieco dalej: „Światłość Bożego oblicza jaśniej pełni swego piękna w obliczu Jezusa Chrystusa, w tym «obrazie Boga niewidzialnego» (por. Kol 1,15) i «odblasku Jego chwały» (por. Hbr 1,3), «pełnym łaski i prawdy» (por. J 1,14): On jest «drogą i prawdą i życiem» (J 14,6). Dlatego ostatecznej odpowiedzi na każde pytanie człowieka, zwłaszcza na jego pytania religijne i moralne, udziela jedynie Jezus Chrystus. Więcej, sam Jezus Chrystus jest odpowiedzią, jak przypomina Sobór Watykański II: «tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego». Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie»⁷⁰⁴.

Prawda ma swe ostateczne źródło w Bogu, dlatego nigdy nie może być Mu przeciwstawiana. Takiej ontologicznej i teologicznej zarazem wizji prawdy zawsze nas uczył Jan Paweł II, ale nie tylko uczył, lecz sam nią żył na co dzień. Dlatego w podejściu do prawdy nie dopuszczał żadnego kompromisu. Dla tej Prawdy był wielorako męczennikiem naszych czasów. Nie znosił tzw. półprawd, ponieważ one z góry jakby wykluczały jego teologię prawdy, jej nadprzyrodzone upodmiotowienie i teologiczną genezę. Jako filozof i teolog patrzył na wszystko z punktu widzenia ludzkich i Bożych racji, *sub aspectu aeternitatis*. Dlatego nadal nas uczy odróżniać prawdę od fałszu i dobro od zła. Mówi nam, że cywilizację miłości buduje się poprzez *ordo cognoscendi veritatis*, ponieważ chodzi o *ordo essendi*⁷⁰⁵. *W takim porządku, w ludzkim kontekście prawdy, nie powinniśmy abstrahować od miłości. Ten egzystencjalny związek od razu dochodzi tutaj do głosu. Wiemy, że w praktyce swego błogosławionego życia Jan Paweł nakłania do tego, daje wciąż aktualny postulat, by nie podawać drugiemu człowiekowi „prawdy nagiej”, bo wtedy może ona nawet zabić. Prawda, choćby najboleśniejsza winna być*

⁷⁰⁴ VS, nr 2.

⁷⁰⁵ W. Granat, *Chrystus Bóg-człowiek*, Lublin 1958, s. 281–285.

podawana w miłości. Fakt ten dopiero w pełni jest zrozumiały w aspekcie chrześcijańskiej konkretyzacji prawdy. Bóg bowiem jako Wiekuista Prawda wypowiada się najpełniej w Słowie, w swoim odwiecznym Logosie. A oto właśnie „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1,14). I tu kulminuje się cała historia zbawienia w zbawczym paradoksie, który znalazł bodajże najkonkretniejszy opis w słowach naszej przepięknej kołedy: „Bóg się rodzi”. Dlatego Jan Paweł II przy każdej okazji lubił nawiązywać do jej treści. Tajemnica Jezusa Chrystusa – Drogi, Prawdy i Życia polega wszakże na „uczasowieniu” Wieczności, na historycznym ukonkretnieniu Nieskończoności, na „zamianie” dalekiego Boga, mieszkającego na wyżynach i w niedostępnej światłości, na Emmanuela, to jest „Boga z nami”, będącego bratem każdego człowieka. Tak oto Prawda przyjęła ludzkie kształty ucieleśnionego Boga⁷⁰⁶. Od tej chwili jesteśmy w stanie życiowo pojąć, kiedy nie pozwolimy jej tkwić tylko w sferze teorii. Prawda dana człowiekowi w Ewangelii ma to do siebie, że chce być „czyniona” i to mianowicie „w miłości”, *veritatem facere in caritate!*⁷⁰⁷

Mówiąc o tym w *Veritatis splendor* Jan Paweł II mówi o chrystocentrycznej koncentracji prawdy w miłości. Pisze między innymi: „W «dziesięciu słowach» Przymierza zawartego między Bogiem a Izraelem i w całym Prawie Bóg pozwala się poznawać i rozpoznawać jako Ten, który «jeden tylko jest Dobry»; jako Ten,

⁷⁰⁶ A. Nossol komentuje te słowa tak: „Tu też zaczyna się cała egzystencjalna radość prawdy, bo odtąd już zawsze idziemy *ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, jak głosi tytuł dwutomowego posoborowego podręcznika dogmatyki ks. W. Granata. Jezus Chrystus jest jako Prawda nasza drogą do życia. Choć w jego tajemnicy ograniczyło się Bóstwo, to jednak równocześnie przebiła ona wszystkie grzechem powodowane ograniczenia człowieka, ze śmiercią włącznie. Wszakże konanie Jezusa Chrystusa na krzyżu było w swej zbawczej wymowie śmiercią śmierci... Misterium paschalne! Wcielenie, życie ziemskie, cierpienie i śmierć Syna Człowieczego to tylko fazy tej tajemnicy, bo jej dalszymi etapami są zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego, którego mocą Boże *nunc aeternum* wdziera się wszystkimi szparami w ludzką przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Co za potęga ewangelicznej radości: każdy, kto kroczy drogą Wielkiego Piątku, musi dojść do brzasku wielkanocnego poranka, do życia. Prawda Ewangelii to rzeczywiste radosne Nowina, a nie orędzie groźby i nękania ludzkości” (A. Nossol, *Znaczenie i oryginalność teologii Wincentego Granata*, [w:] tenże, *Teologia bliższa życiu*, dz. cyt., s. 267).

⁷⁰⁷ Por. W. Chudy, *Miejsce prawdy w systemie wartości. Postawa klasyczna a postawa liberalistyczna i ich konsekwencje aksjologiczne*, „Chrześcijanin w Świecie” 1993, nr 2, s. 54–62; tenże, *Między wolnością prawdziwą a zniewoleniem*, „Chrześcijanin w Świecie” 1994, nr 2–3, s. 110–121.

który mimo grzechu człowieka pozostaje «wzorem» moralnego postępowania, zgodnie z własnym wezwaniem: «Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!» (Kpł 19,2); jako Ten, który pozostaje wierny swej miłości do człowieka i obdarza go swoim Prawem (por. Wj 19,9-24; 20,18-21), aby przywrócić pierwotną harmonię ze Stwórcą i z całym stworzeniem, a bardziej jeszcze, aby wprowadzić go w swoją miłość: «Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem» (Kpł 26,12)⁷⁰⁸. I nieco dalej: „Życie moralne jawi się jako właściwa odpowiedź na bezinteresowne działania, które miłość Boża wielokrotnie podejmuje wobec człowieka. Jest odpowiedzią miłości, zgodną z formułą najważniejszego przykazania zawartą w *Księdze Powtórzonego Prawa*: «Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpoisz je swoim synom» (Pwt 6, 4-7). Tak więc życie moralne, włączone w darmość Bożej miłości, ma odzwierciedlać Jego chwałę: «dla tego, kto kocha Boga, wystarczy, gdy podoba się Temu, którego miłuje»: nie można bowiem szukać innej nagrody, większej niż sama miłość, miłość zaś pochodzi od Boga, jako że Bóg sam jest miłością»⁷⁰⁹.

Życie chrześcijańskie jako proegzystencja i budowanie cywilizacji miłości

Z antropologicznego i moralnego punktu widzenia cywilizację miłości może budować tylko człowiek. Buduje ją najpierw „w sobie” budując i rozwijając tożsamość człowieka miłości miłosiernej, a następnie „wokół siebie” poprzez nieustanne poszerzanie tego oddziaływania⁷¹⁰. A. Nossol uważa, że trzeba w budo-

⁷⁰⁸ VS, nr 10.

⁷⁰⁹ VS, nr 10. Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, Lublin 1995.

⁷¹⁰ Por. R. Coste, *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, tłum. M. Stokowska, Rzym – Lublin 1992, s. 12n.

waniu cywilizacji miłości zaczynać od docenienia egzystencji chrześcijańskiej. Jest ona nieodłączna od niesionej mocą Bożego Ducha akcji odnowienia świata⁷¹¹. Cywilizacja miłości jest możliwa dzięki działaniu Ducha Świętego w Kościele i w świecie. „Duch nie jest zatem nikim innym jak samym Bogiem jako ten, który jest człowiekowi i światu bliski, jako obejmujący, ale nie obejmowalny, jako obdarowujący, ale nie dysponowalny, jako obdarzający życiem, ale również jako sącząca potęga i siła. Nie ma więc niczego innego między Bogiem i człowiekiem, jak tylko osobista bliskość Boga. W szczególności należy Ducha pojmować z punktu widzenia rozstrzygającego momentu, wielkiego przełomu czasu – śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Ponieważ zostało tu objawione, że Bóg sam działał w Jezusie, może więc być Duch Boży rozumiany równocześnie jako Duch wywyższonego Boga Jezusa, jako Duch Jezusa Chrystusa, jako Duch Syna. Bóg oraz wywyższony Jezus – jakkolwiek wyraźnie odróżnieni jako «osoby» – są jednak w aspekcie działania nierozdzielni: Bóg dokonuje zbawienia przez Jezusa. Jako wywyższonemu Panu przysługuje mu tak dalece Boża moc, siła i Duch, że nie tylko posiada on Ducha i nim dysponuje, ale także na mocy zmartwychwstania może być sam za Ducha uważany; on stał się składającym życie Duchem»⁷¹².

Trzeba powiedzieć, że nasze codzienne bycie chrześcijaninem, czyli egzystencjalny charakter naszej wiary chrześcijańskiej winien się przeto objawiać przede wszystkim w niesionym mocą Bożego Ducha naśladowaniu Jezusa Chrystusa, jego radykalnym zwróceniu się ku innym, w jego istnieniu i życiu dla innych. Tę to właśnie postawę radykalnej orientacji „na innych” współczesna teologia określa mianem pro-egzystencji⁷¹³. Decydującym modelem naszego życia musi się więc stać realnie proegzystencja samego Chrystusa Pana. Szczere naśladowanie tej postawy naszego Pana posiada równocześnie też wyraźnie ka-

⁷¹¹ A. Nossol, *Duch Święty a odnowienie świata*, [w:] tenże, *Teologia bliższa życiu*, dz. cyt., s. 309–310. Por. także: W. Kasper, *Jesus Christus*, Mainz 1974, s. 305 n.

⁷¹² A. Nossol, *Duch Święty a odnowienie świata*, art. cyt., s. 310.

⁷¹³ Tamże, s. 311.

irologiczny charakter i dlatego musi być dziełem Tego, „przez którego miłość Boża rozlana jest w naszych sercach” (Rz 5,5). Nie należy się przeto dziwić, iż jest on naprawdę w stanie ugruntować, zbudować i pogłębić w naszym, coraz bardziej zżeranym destruktywną chorobą złości i nienawiści świecie „cywilizację miłości”⁷¹⁴. W tym fenomenie należy dzisiaj widzieć dla naszego świata ratunek i ocalenie. Dlatego też domagał jej się w swych zamierzeniach tak usilnie, będący niewątpliwie dziełem Ducha Świętego, II Sobór Watykański. O nią wołał również całą nowością swej postawy „Sługi sług Bożych” – Jan Paweł II. Ten głos szczególnie mocno wybija się w jego encyklice *Dives in misericordia*. W tym dokumencie tak pojęta cywilizacja budowana jest na tym, co nazywamy *magna charta* przesłania ewangelicznego.

Jan Paweł II już na początku pontyfikatu wołał w Bonn: „Pomóżcie mi zbudować uniwersalną cywilizację miłości”, podkreślając, że „nadszedł czas, byśmy zaczęli myśleć o przyszłości Europy nie z pozycji siły i przemocy, nie ze stanowiska przewagi gospodarczej oraz własnej korzyści, lecz właśnie z punktu widzenia cywilizacji miłości, która umożliwi – każdemu narodowi pozostać sobą, a wszystkim narodom zarazem wziętym uwolnić się od groźby nowej wojny i wzajemnego wyniszczenia się”⁷¹⁵. Podstawą tego jest to, co Ojciec Święty mówi w *Redemptor hominis* o pro-egzystencji: „Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tyłu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego, i zarazem społecznego – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten

⁷¹⁴ A. Nossol, *Der Geist als Gegenwart Jesu Christi*, [w:] *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Hrsg. W. Kasper, Freiburg 1979, s. 132–154.

⁷¹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w Bonn*, [w:] *Pierwsze pielgrzymki Jana Pawła II*, Kraków 1980, (mps), s. 127.

człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia⁷¹⁶.

Ten sam motyw pojawia się w *Evangelium vitae*, kiedy Jan Paweł II mówi: „Wobec niezliczonych i poważnych niebezpieczeństw, jakie zagrażają życiu we współczesnym świecie, czujemy się jakby przygnieceni poczuciem bezsilności: wydaje się, że dobro nigdy nie znajdzie dość sił, aby pokonać zło! W obliczu takiej właśnie sytuacji Lud Boży, a w nim każdy wierzący, zostaje powołany, aby z pokorą i odwagą wyznać swą wiarę w Jezusa Chrystusa, «Słowo życia» (por. 1 J 1,1). *Ewangelia życia* nie jest jedynie refleksją, choćby oryginalną i głęboką, nad ludzkim życiem; nie jest też wyłącznie przykazaniem, które ma uwrażliwiać sumienia i wywołać głębokie przemiany społeczne; tym bardziej też nie jest złudną obietnicą lepszej przyszłości. *Ewangelia życia* jest rzeczywistością konkretną i osobową, gdyż polega na głoszeniu osoby samego Jezusa⁷¹⁷.

W *Dives in misericordia* Jan Paweł II widzi pro-egzystencję także w perspektywie budowania „lepszego świata”: „Ów ludzki świat może stawać się «bardziej ludzkim» tylko wówczas, gdy we wzajemne stosunki, które kształtują jego moralne oblicze, wprowadzimy moment przebaczenia, tak istotny dla Ewangelii. Przebaczenie świadczy o tym, że w świecie jest obecna miłość potężniejsza niż grzech. Przebaczenie też stanowi podstawowy warunek pojednania – nie tylko w stosunku Boga do człowieka, ale także w stosunkach wzajemnych pomiędzy ludźmi. Świat, z którego wyeliminujemy przebaczenie, może być tylko światem zimnej, bezwzględnej sprawiedliwości, w imię której każdy będzie dochodził swych praw w stosunku do drugiego, a drzemiące w człowieku egoizmy różnego

⁷¹⁶ RH, nr 14. Por. A. Nossol, *Elementy chrystologiczne encykliki „Redemptor hominis”*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1979, s. 129–141.

A. Nossol, *Z czym w jutro chrześcijańskiej Europy?*, [w:] *Świadcstwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy środkowowschodniej. Księga Kongresu Teologicznego Europy środkowowschodniej KUL 11-15 sierpnia 1991*, red. J. Nagórny i in., Lublin 1994, s. 89–104.

⁷¹⁷ EV, nr 29.

gatunku mogą albo zamienić życie i współżycie ludzi w system ucisku słabszych przez silniejszych, albo też w arenę nieustannej walki jednych przeciw drugim”⁷¹⁸.

Przeciw cywilizacji śmierci

W przemówieniu wygłoszonym 28 września 1964 roku przez Radio Watykańskie, kardynał Karol Wojtyła komentował Konstytucję duszpasterską o Kościele *Gaudium et spes*. Mówił między innymi: „Świat współczesny przez pracę myśli i rąk człowieka, jako wypadkowa twórczości, umiłowań i szlachetnych dążeń – ale zarazem: grzechu, nienawiści, destrukcji – stał się inny: nowy w dobru, ale także i złu. Są w nim nowe wartości, ale także nowe kryzysy; jest to świat nowej bliskości między ludźmi i narodami, ale też zarazem świat w nowy sposób groźny i niebezpieczny dla każdego człowieka i dla całych społeczeństw. Świat postępu i luksusu, w którym równocześnie większość ludzi cierpi głód. Świat konfliktów tak głębokich i tak angażujących jednostki i społeczeństwa, jak może nigdy dotąd; równocześnie świat żarliwego wołania o pokój, bo wojna może oznaczać samounicestwienie.

Jest to przy tym świat ludzi; ludzi bardzo zróżnicowanych i coraz bardziej świadomych swojej jakości, przy równocześnie narastającej wymowie cyfr, ludzi niespokojnych i przygnębionych, ludzi Zwróconych ku doczesności, gdy ona odkrywa im nie tylko swoje wartości, ale i swoją znikomość”⁷¹⁹.

⁷¹⁸ DM, nr 14.

⁷¹⁹ K. Wojtyła, *Kościół w świecie współczesnym*, [w:] K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 212. Do tego lęku, płynącego z uwarunkowań strukturalnych otoczenia, dochodzi przerażenie rodzące się z doświadczenia tego, że wiele wytworów człowieka wymyka się spod jego kontroli i staje się jego wrogiem. W sytuacji kryzysu wstrząsającego współczesnym światem Jan Paweł II uświadamiał ludziom niebezpieczeństwa grożące samemu człowiekowi wskutek upadku podstawowych wartości etycznych, stanowiących niewątpliwie dobro moralności nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu ogólnoludzkiej. Biskup Rzymu przestrzegał przed dewaluacją słowa, odrzucaniem prawdy w stosunkach międzyludzkich, jak również wskazywał

Trzeba powiedzieć, że istnieje dziś wiele poważnych symptomów moralnej słabości człowieka. Wśród przykrych cech współczesnego świata, świata nieustannych napięć i walk między ludźmi, co jest codziennie potwierdzane przekazami medialnymi, należy przede wszystkim wymienić niepokojące pojawianie się nowych i powiększanie dotychczasowych obszarów nędzy. W świecie dzisiejszym codziennie toczy się walka, giną ludzie, powiększa się wiele rejonów wielkiej biedy. Co więcej – zwłaszcza telewizja – codziennie ukazuje ludziom świat wielkiego dobrobytu zarezerwowanego dla ludzi żyjących w środowiskach głębokiej konsumpcji. Okazuje się, że zarówno biedni, jak i bogaci, żyjący w dobrobycie, jak i w biedzie, nie są wolni od rozpacz, frustracji i rozgoryczenia⁷²⁰.

Główną przyczyną słabości moralnej ludzi jest preferowanie rzeczy przed osobą, ekonomii przed moralnością. Wielu ludzi, i to od pokoleń w rodzinach, ma zaburzoną właściwą hierarchię wartości. W wielu rodzinach na pierwszym miejscu wysuwa się kategorię „mieć” przed „być”. Nastawienie tylko na konsumpcję dóbr materialnych odbiera głębszy sens życiu ludzkiemu, zamykając je w jednowymiarowej płaszczyźnie sił materialnych. Dokonuje się to w czasie, gdy miliony ludzi cierpią głód, a wielu umiera z braku podstawowych środków do życia. Istnieją całe „blokowiska” ludzi biednych, całe dzielnice, w których ludzie nie radzą sobie w warunkach liberalnej gospodarki. Dla wielu młodych ludzi marzenia skupiają się przede wszystkim wokół doświadczeń „przyjemnościowych”. W świecie ich marzeń staje się nieograniczony dostęp do kawiarenek internetowych, posiadania i nieustanne korzystanie z telefonów komórkowych oraz „improwy” styl życia.

Trzeba powiedzieć, że zarówno dziedzictwo post-komunistyczne, jak i nowe fale liberalne, jednoznacznie zmierzają do poderwania człowiekowi wiary w pozadoczesny sens jego egzystencji. Na gruncie teoretycznym, jak i w prak-

na niebezpieczeństwo płynące z desakralizacji, która najczęściej prowadzi do dehumanizacji człowieka i społeczeństwa. Por. DM, nr 10–11.

⁷²⁰ W. Czamara, *Słabość moralna współczesnego człowieka a szansa jego moralnej odnowy w ujęciu papieża Jana Pawła II*, [w:] *Vivere in Christo. Księga pamiątkowa ku czci ks. Profesora Seweryna Rosika*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1996, s. 346.

tycznym myśleniu kwestionuje się transcendentny wymiar osoby ludzkiej. W konsekwencji prowadzi to do lekceważenia człowieka i jego niezbywalnych praw ludzkiej osoby⁷²¹.

Badania życia rodzinnego wskazują, że w wielu domach brakuje atmosfery pokoju. Można powiedzieć, że elementarny brak szacunku do człowieka, obojętność religijna, stwarzają „klimat bezprawia”, podporządkowują człowieka grze ślepych sił społecznych, lub wprost interesom gospodarczym rozmaitego rodzaju lokalnych mafii. Dla wielu młodych ludzi „wzorcem” zachowań stają się ci, którzy potrafiли się szybko i bezkarnie wzbogacić. Nieobce są w tej sytuacji zjawiska różnorodnych form dyskryminacji, przemocy, terroru czy też stosowania tortur, jak również głębokich przejawów nienawiści. U podstaw takich zachowań jest materializm, permisywizm i egocentryzm. To one stają u podstaw takich zachowań i ich motywacji, co widać gołym okiem, że tłumią one możliwość istnienia wartości prawdziwie moralnych i duchowych, jedynie w pełni mogących dać prawdziwą i trwałą satysfakcję⁷²².

⁷²¹ Głębokich przyczyn dzisiejszego przykrego stanu ludzkiego ducha należy szukać w uwarunkowaniach stworzonych dużo wcześniej. Warto przypomnieć, że wiek XIX był w istocie wiekiem rewolucyjnym. Tej rewolucji nie należy jednak szukać na barykadach, które zresztą jej tak naprawdę nie czynią. Należy jej szukać w ludzkich umysłach i sercach. Tak się też stało w wieku XIX, który wyzwolił w ludziach wielką nienawiść do innych. I stało się. Oto zwyczajni ludzie, olbrzymie masy społeczne – znaleźli się nagle w warunkach życiowych diametralnie różnych od tych, w których dotychczas żyli. Życie publiczne zostało wywrócone do góry nogami. Okazało się, że wbrew inspiratorom rewolucji, rewolucja nie tyle była powstaniem przeciwko istniejącemu porządkowi gospodarczemu, lecz była wprowadzeniem nowego porządku moralnego, z gruntu niechrześcijańskiego. Dlatego też nie ma żadnej przesady w powiedzeniu, że z punktu widzenia życia publicznego człowiek zrodzony przez wiek XIX jest kimś zupełnie nowym w stosunku do poprzednich pokoleń: jest człowiekiem nieufnym i zamykającym się w świecie materialnym. Człowiek dał sobie wmówić, że nie nikt nie powinien go skłaniać do jakichkolwiek ograniczeń. Rozbudzona natomiast w wieku XX presja szybkiego dobrobytu wciąż temu człowiekowi podpowiada nowe potrzeby, które, teoretycznie rzecz biorąc, mogą być napędzane w nieskończoność.

⁷²² W. Czamara, *Słabość moralna współczesnego człowieka a szansa jego moralnej odnowy w ujęciu papieża Jana Pawła II*, art. cyt., s. 347. Zob. podaną tam bibliografię.

Poszukując genezy tych antykulturowych fenomenów, trzeba powiedzieć za Janem Pawłem II, że „zakłócenia równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat, w istocie wiążą się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w sercu ludzkim. W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić (Rz 7,14). Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdzwieków rodzi się w społeczeństwie”⁷²³.

Bardzo wielu ludzi, których życie skażone jest praktycznym materializmem, odwraca się od jasnego ujęcia tego dramatycznego stanu rzeczy, natomiast uciśniani nędzą doznają przeszkody w zastanowieniu się nad nim. Wielu sądzi, że znajdują spokój w różnorakim tłumaczeniu świata, jakie im się podaje. Niektórzy wreszcie oczekują prawdziwego i pełnego wyzwolenia rodu ludzkiego od samego wysiłku człowieka i są przeświadczeni, że przyszłe panowanie człowieka nad ziemią zadowoli wszystkie pragnienia jego serca. Nie brak i takich, co zwątpiwszy w sens życia, chwalą śmiałość tych, którzy uważając egzystencję ludzką za pozbawioną wszelkiego znaczenia, usiłują je nadać swojemu życiu w całości wedle własnego tylko pomysłu.

Jan Paweł II najszerzej rozwija wątek starcia pomiędzy „kulturą życia” a „kulturą śmierci” w encyklice *Evangelium vitae*. Pisze już w części wstępnej tego dokumentu tak: „W istocie, choć wiele poważnych problemów, występujących we współczesnym społeczeństwie, może tłumaczyć w pewnej mierze, dlaczego tak powszechny jest klimat niepewności moralnej i zmniejszać czasem subiektywną odpowiedzialność poszczególnych osób, jest również prawdą, że stoimy tu wobec rzeczywistości bardziej rozległej, którą można uznać za prawdziwą *strukturę grzechu*: jej cechą charakterystyczną jest ekspansja kultu-

⁷²³ RH, nr 14.

ry antysolidarystycznej, przybierającej w wielu wypadkach formę autentycznej «kultury śmierci». Szerzy się ona wskutek oddziaływania silnych tendencji kulturowych, gospodarczych i politycznych, wyrażających określoną koncepcję społeczeństwa, w której najważniejszym kryterium jest sukces⁷²⁴.

Szeroko rozwinięty jest w *Evangelium vitae* wątek współczesnych zmaganiań pomiędzy „kulturą życia”, a „kulturą śmierci”, czyli *anty-kulturą*. W dokumencie tym znajdujemy między innymi aktualne do dziś słowa: „Poszukując najgłębszych korzeni walki między «kulturą życia» a «kulturą śmierci», nie możemy uznać za jej jedyną przyczynę wspomnianej wyżej, wynaturzonej idei wolności. Trzeba dojść do sedna dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim *osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka*, zjawisko typowe w kontekście społecznym i kulturowym zdominowanym przez sekularyzm, którego wpływy przenikają nawet do wnętrza wspólnot chrześcijańskich i wystawiają je na próbę. Kto poddaje się oddziaływaniu tej atmosfery, łatwo może się znaleźć w zamkniętym kole, które wciąga go niczym straszliwy wir: *tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka*, jego godność i życie; z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga⁷²⁵”.

Józef Krasieński w swym komentarzu o destrukcyjnym oddziaływaniu kultury śmierci, uważa, że „laicka kultura naukowo-techniczna objawia coraz mocniej swoje oblicze antyhumanistyczne. Proklamowana przez systemy ateistyczne «śmierć Boga» zbiega się coraz bardziej z fenomenem «destrukcji człowieka» (śmierci człowieka). Wspaniałe osiągnięcia nauki i techniki, zmieniające tak gruntownie oblicze ziemi i sięgające w kosmos, pociągają równocześnie za sobą wielkie zagrożenia dla gatunku *homo sapiens*, autora owego postępu. Scjenty-

⁷²⁴ EV, nr 12. Por. J. Nagórny, *Między „kulturą śmierci” a „kulturą życia” – wyzwania współczesności*, [w:] Jan Paweł II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, Lublin 1999, s. 135–159; A. Szostek, *Filozofia życia w „Ewangelii życia”*, [w:] Jan Paweł II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 161–172.

⁷²⁵ EV, nr 21. Por. A. Szostek, *Filozofia życia w „Ewangelii życia”*, art. cyt., s. 169–170.

styczno-techniczny model kultury prowadzi do instrumentalnego traktowania człowieka i absolutyzacji wartości bezosobowych, takich przede wszystkim, jak Nauka, Postęp, Technika. Są to nowe idole postawione w miejsce prawdziwego Boga, alienujące i dehumanizujące człowieka. A przecież te wszystkie dobra kultury i nauki powinny mieć na względzie dobro człowieka i służyć człowiekowi⁷²⁶.

Dziś wiemy, że apoteoza produkcji za wszelką cenę, ustawiczne przetwarzanie środowiska materialnego powoduje dominację postawy *mieć* nad *być* i preferuje konsumpcyjny styl życia. Postawa konsumistyczna, bagatelizując potrzebę rozwoju osobowości, dąży do *maksimum przyjemności*⁷²⁷. „Znajduje to swój wyraz m.in. w daleko posuniętej erotomanii, prymitywnym seksualnym wyżywaniu się, które prowadzi do destrukcji miłości, małżeństwa, rodziny, prokreacji. Zdaniem biologa, Konrada Lorentza, ten chorobliwy, nieraz maniackalny seksualizm przypomina wyizolowany, oderwany od całości rozwój tkanki nowotworowej, która rozwija się nieproporcjonalnie, rośnie do gigantycznych rozmiarów, paraliżuje działanie innych tkanek, organów, przyczyniając się ostatecznie do destrukcji całego organizmu. Hiperseksualizm to po prostu społeczna choroba raka. Inne ukierunkowanie postawy konsumpcyjnej stanowią substancje powodujące uzależnienie fizyczne i psychiczne. Nikotynizm, a zwłaszcza alkoholizm i narkomania, to bardzo ewidentne i tragiczne symptomy «cywilizacji śmierci»⁷²⁸.

Aktualne nadal są słowa Jana Pawła II z *Dives in misericordia*: „Mając przed oczyma obraz pokolenia, do którego należymy, Kościół podziela niepokój tylu współczesnych ludzi. Musi poza tym niepokoić upadek wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu ludzkiej moralności, kultury moralnej – takich, jak poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozzerwalnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi

⁷²⁶ J. Krasieński, *Przez wiarę, nadzieję i miłość ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, s. 336.

⁷²⁷ A. Drożdż, *Konsumizm. Ocena moralna na podstawie encyklik Jana Pawła II*, Tarnów 1997, s. 13 n.

⁷²⁸ Cyt. za: J. Krasieński, *Przez wiarę, nadzieję i miłość ku cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 337.

przede wszystkim w tę najczulszą dziedzinę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatracone poczucie prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w «dehumanizację». Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest «święte» – wbrew wszelkim pozorom – ulega moralnej dekadencji⁷²⁹. „W rezultacie – czytamy w *Evangelium vitae* – stając w obliczu życia, które się rodzi, i życia, które umiera, człowiek nie potrafi już sobie zadać pytania o najbardziej autentyczny sens swego istnienia, przyjmując w sposób prawdziwie wolny te przełomowe momenty swego «bycia». Interesuje go tylko «działanie» i dlatego stara się wykorzystywać wszelkie zdobyte techniki, aby programować i kontrolować narodziny i śmierć, rozciągając nad nimi swoje panowanie. Te pierwotne doświadczenia, które powinny być «przeżywane», stają się wówczas rzeczami, człowiek zaś rości sobie prawo do ich «posiadania» lub «odrzućenia». Nie dziwi zresztą fakt, że gdy raz wykluczy się odniesienie do Boga, znaczenie wszystkich rzeczy ulega głębokiemu zniekształceniu, a sama natura, przestając być *mater*, czyli matką, zostaje sprowadzona do «materiału», którym można swobodnie manipulować⁷³⁰».

Mimo to wobec dzisiejszej ewolucji świata z każdym dniem coraz liczniejsi stają się ci, którzy bądź stawiają zagadnienia jak najbardziej podstawowe, bądź to z nową wnikliwością rozważają, kim jest człowiek, jaki jest sens cierpienia, zła, śmierci, które istnieją nadal, choć dokonał się tak wielki postęp, na cóż te zwycięstwa tak wielką okupione ceną, co może człowiek dać społeczeństwu, a czego się od niego spodziewać, co nastąpi po tym życiu ziemskim? „Kościół zaś wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał (2 Kor 5,15) może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i siły, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni (Dz 4,12). Podobnie

⁷²⁹ DM, nr 12.

⁷³⁰ EV, nr 22.

też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu. Kościół utrzymuje nadto, że u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających swą ostateczną podstawę w Chrystusie, który jest Ten sam, wczoraj, dziś i na wieki (Hbr 13,8). W świetle więc Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wszystkiego stworzenia (Kol 1,15), Sobór pragnie przemówić do wszystkich, aby wyjaśnić tajemnicę człowieka oraz współdziałać w znalezieniu rozwiązania głównych problemów naszego czasu⁷³¹.

* * *

W podsumowaniu należy powiedzieć za encykliką *Evangelium vitae*, że „potrzebna jest powszechna mobilizacja sumień i wspólny wysiłek etyczny, aby wprowadzić w czyn wielką strategię obrony życia. Wszyscy razem musimy budować nową kulturę życia: nową, to znaczy zdolną podejmować i rozwiązywać istniejące dziś, a dawniej nieznanne problemy związane z ludzkim życiem; nową, to znaczy bardziej zdecydowaną i czynnie przyjętą przez wszystkich chrześcijan; nową, to znaczy zdolną pobudzić do poważnej i śmiałej konfrontacji kulturowej z wszystkimi. Nagląca potrzeba tej odnowy kultury wynika z sytuacji dziejowej, w jakiej obecnie żyjemy, ale przede wszystkim jest zakorzeniona w samej misji ewangelizacyjnej, powierzonej Kościołowi. Ewangelia bowiem zmierza do «przemienienia od wewnątrz i odnowienia ludzkości»; jest jak zaczyn, który zakwasza całe ciasto (por. Mt 13,33) i dlatego ma przenikać wszystkie kultury i ożywiać je od wewnątrz, aby wyrażały całą prawdę o człowieku i o jego życiu⁷³²».

⁷³¹ KDK, nr 10; RH, nr 14. Niewłaściwy podział dóbr cywilizacji i zasobów świata umacnia również niesprawiedliwe struktury społeczne, a ideologie, zwane hańbą naszych czasów, poprzez narzucone struktury życia społecznego stwarzają sytuację neoniewolnictwa. Nic więc dziwnego, że rodzi się dziś, szczególnie na gruncie cywilizacji materialistycznych, uzasadniony lęk człowieka, że może on stracić swą wolność, stając się ofiarą przewagi innych jednostek, środowisk, czy też społeczności.

⁷³² EV, nr 95.

Zadaniem na przyszłość jest konieczność „odnowy kultury życia wewnątrz samych wspólnot chrześcijańskich. Zbyt często ludzie wierzący, nawet ci, którzy uczestniczą czynnie w życiu Kościoła, ulegają tendencji do odrywania wiary chrześcijańskiej od jej wymogów etycznych dotyczących życia, co prowadzi do subiektywizmu moralnego i do pewnych niedopuszczalnych zachowań. Musimy zatem z całą jasnością i odwagą postawić sobie pytanie, jaka kultura życia jest dziś rozpowszechniona wśród poszczególnych chrześcijan, rodzin, stowarzyszeń i wspólnot w naszych diecezjach. Równie jasno i zdecydowanie musimy określić działania, jakie mamy podjąć, aby służyć życiu w świetle pełnej prawdy o nim”⁷³³.

Cywilizacja miłości opiera się na szacunku dla wartości godności każdego ludzkiego życia. Kierując się światłem prawdy odkrywanej ludzkim rozumem, należy mocno podkreślić, że istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od chwili swojego poczęcia i dlatego od tej samej chwili należy uznać jej prawa osoby a wśród nich nade wszystko nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia.

Rzeczywistość istoty ludzkiej przez całe jej życie, przed narodzeniem i po narodzeniu, nie pozwala mówić ani o zmianie natury, ani o stopniowym wzroście wartości moralnej, posiada ona bowiem pełną kwalifikację antropologiczną i etyczną. A zatem embrión ludzki od samego początku ma godność właściwą osoby. Poszanowanie tej godności należy się każdej istocie ludzkiej, gdyż są w niej zapisane w sposób niezatarty właściwa jej godność i wartość.

Warto na koniec przywołać istotne nauczania Kościoła, broniącego życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Nie można bowiem tego głosu Kościoła traktować tylko jako głosu sprzeciwu wobec „cywilizacji śmierci”. Należy go traktować jako głos za „cywilizacją życia”. Głos Kościoła jest zawsze ewangelicznym krzykiem w obronie ubogich tego świata, tych, którzy są zagrożeni, otoczeni pogardą, i których prawa ludzkie są gwałcone⁷³⁴. Za każdym „nie” wypowiedzia-

⁷³³ EV, nr 95.

⁷³⁴ EV, nr 5.

nym w wyniku wysiłku racjonalnego rozróżnienia dobra i zła, kryje się wielkie „tak” uznania godności i niezbywalnej wartości każdej poszczególnej i niepowtarzalnej istoty ludzkiej powołanej do istnienia⁷³⁵.

Wypowiedź Magisterium należy do jego misji pogłębiania formacji sumień poprzez autentyczne nauczanie Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem wyjaśnianie i potwierdzanie swoim autorytetem zasad porządku moralnego, które wynikają z samej natury ludzkiej. Spojrzenie Kościoła jest rzeczywiście pełne ufności, ponieważ „życie zwycięży: ta nadzieja nie może nas zawieść. Tak, życie zwycięży ponieważ po stronie życia stoi prawda, dobro, radość, prawdziwy postęp. Po stronie życia stoi Bóg, który miłuje życie i obficie nim obdarza”⁷³⁶.

⁷³⁵ DP, nr 37.

⁷³⁶ DP, nr 3; Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników VII Zgromadzenia Papieskiej Akademii „Pro Vita” (3 marca 2001)*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol., 2001, nr 5, s. 23.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc to spotkanie intelektualne i duchowe z myślą św. Jana Pawła II, warto przywołać jego słowa z Wadowic z 1999 roku, które nie miały tylko charakteru sentymentalnych wspomnień, ale przypomniały nam o potrzebie powracania w życiu do źródeł. „W każdym razie tu w tym mieście Wadowicach wszystko się zaczęło. I życie się zaczęło, i szkoła się zaczęła, i studia się zaczęły, i teatr się zaczął, i kapłaństwo się zaczęło”⁷³⁷. Wszystko w świecie ma swój początek i kres. I my mamy swój ludzki początek, i mamy swoje źródło, to niezamącone kurzem czasu, mamy swoje źródło w pięknych miłościach, w bezgranicznym zaufaniu, w pierwotnych gorliwościach, w bezinteresownych relacjach, w obiecanych wiernościach. To są źródła, do których warto wracać, tak jak wracał do Wadowic Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Nie chodzi o sentymenty i uczucia, ale o to, by przywołując dziedzictwo św. Jana Pawła odkrywać w pamięci i wspomnieniach swoje źródła, swój rodzinny dom, swój kościół, swoje wspólnoty dzieciństwa i młodości, źródła pięknych i wiernych miłości, źródła życiowego powołania, źródła swoich własnych rodzin, te źródła naszego dojrzałego życia, do których warto wrócić z miłością i wdzięcznością dla tych, którzy już przekroczyli próg nadziei. „Z wielkim wzruszeniem patrzę na to miasto lat dziecięcych, które było świadkiem mych pierwszych kroków, pierwszych słów i tych – jak mówi Norwid – «pierwszych ukłonów», co są «jak odwieczne Chrystusa wyznanie: ‘Bądź pochwalony!’» (por. *Moja piosnka*). Miasto mojego dzieciństwa, dom rodzinny, kościół mojego chrztu świętego... Pragnę wejść w te gościnne progi, na nowo uklonąć się rodzinnej ziemi i jej mieszkańcom. (...) Z synowskim oddaniem całuję próg domu rodzinnego, wyrażając wdzięczność Opatrzności Bożej za dar życia przekazany mi przez [moich] Rodziców, za

⁷³⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w Wadowicach*, Wadowice, 10 czerwca 1999 r.

ciepło rodzinnego gniazda, za miłość moich najbliższych, która dawała poczucie bezpieczeństwa i mocy, nawet wtedy, gdy przychodziło zetknąć się z doświadczeniem śmierci i trudami codziennego życia w [trudnych] czasach⁷³⁸.

Te wspomnienia wskazują na trzy ważne źródła w ludzkim życiu, które warto nie tylko wspominać, ale warto z miłością do nich wracać. Po pierwsze, to rodzinny dom, z którego wyrastamy, i który człowiek tworzy całym swoim życiem. Obyśmy, wzorem Jana Pawła II, doceniali to źródło i odnajdywali drogi wdzięczności za rodzinny dom. Drugi dom, to dom wartości: religijnych, duchowych, etycznych, intelektualnych itp. Z perspektywy czasu człowiek boleśnie doświadcza, ile z tych wartości zagubił, zmarnował, zlekceważył, odrzucił. I doświadcza braku. To doświadczenie braku może być pozytywnym impulsem, może zainicjować poszukiwanie utraconych wartości, powrót do niezmaconych źródeł, tęsknotę za utraconym dobrem. I trzeci dom, to dom zaangażowanej miłości. Tyle miejsc, sytuacji, a przede wszystkim osób można przywoływać i wspominać, w których doświadczyliśmy miłości i obdarowaliśmy miłością innych. Możemy przywoływać te osoby, miejsca, wspólnoty, domy i środowiska pracy z naszego życia, które nam przypominają, że trzeba się spieszyć z miłością, bo ludzie tak szybko odchodzą.

Te wspomnienia z życia Jana Pawła II przenoszą nas pamięcią w przeszłość do naszych źródeł, ale też są dla nas zaproszeniem w teraźniejszość i przyszłość, byśmy odkrywali w sobie ogromne pokłady dobra, które w nas są, byśmy wyzwalali ten ogromny potencjał życzliwości i miłości do ludzi, który w nas jest. Niech w tym odkrywaniu dobra, miłości i mądrości w sobie nie przeszkadza nam doświadczenie przemijania. Świadectwo Jana Pawła pozostawiło w nas przekonanie, że trzeba się zatrzymać nad życiem, dostrzegać jego piękno, bo przemijanie także ma sens, jak napisał Jan Paweł II w *Tryptyku rzymskim*, i co pokazał swoim pięknym człowieczeństwem i pięknym życiem na wszystkich jego etapach. Jan Paweł II zostawił nam przesłanie takiej drogi, która wie, gdzie jest źródło życia, i sam o tym Źródle dał świadectwo pięknego życia. Niech to świadectwo będzie dla nas i następnych pokoleń dziedzictwem przeszłości.

⁷³⁸ Tamże.

BIBLIOGRAFIA

- „Journal of Media Psychology”, <http://www.calstatela.edu/faculty/sfischo/> (14.09.2019).
- A. Nossol, *Znaczenie i oryginalność teologii Wincentego Granata*, [w:] A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 267.
- Alberti I., *Śmiertelna pokusa ludzkości*, „Znaki Czasu” 1992, nr 25, s. 4–8.
- Apel K-O., *Etica della comunicazione*, Milano 2003.
- Apel K-O., *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentarno-pragmatyczna*, [w:] *Komunikacja, rozumienie, dialog*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1990, s. 83–94.
- Apel K-O., *Semiotyka transcendentarna a prawda*, „Principia” 1991, nr 4, s. 17–22.
- Bajda B., *Możliwość syntezy nadziei doczesnej i nadziei eschatologicznej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12 (1974), nr 2, s. 77–102.
- Bajda J., *Sumienie i osoba a autorytet Magisterium*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 197–206.
- Bajka Z., *Reklama w mediach*, [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000.
- Bar J., *Droga rad ewangelicznych*, Warszawa 1978.
- Barth G., *Pojęcie i rozwój personalizmu*, <http://hosting0800050.az.pl/personalizm/?p=142>, dostęp: 28.08.2019.

- Bartnik Cz., *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979), nr 1–3, s. 51–60.
- Bartnik Cz., *Wkład chrześcijaństwa w kulturę*, „Ateneum Kapłańskie” 1992, nr 84, z. 1, s. 83–97.
- Bartoszcze R., Słupek L., *Telewizja – dobro kultury czy element rynku?*, Rzeszów 2001.
- Benedykt XVI do biskupów polskich*, Poznań 2005.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Watykan 2007.
- Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni. Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2009 r.*, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do dziennikarzy*, Watykan, 23 kwietnia 2005 r., <https://papiez.wiara.pl/doc/371837.Benedykt-XVI-i-dziennikarze/2>, dostęp: 20.05.2020.
- Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego podczas wizyty w Auschwitz-Birkenau*, 28 maja 2006.
- Berger P.L., *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, tłum. pol. J. Łoziński, Warszawa 2007.
- Blau U., *Wahrheit von innen und außen*, [w:] *Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche*, red. L.B. Puntel, Darmstadt 1987.
- Bogunia-Borowska M., Śleboda M., *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, Kraków 2003.
- Bołoz W., *Etyka w reklamie*, [w:] A. Strzałecki, *Percepcja reklamy. Zagadnienia psychologiczne*, Warszawa 1998, s. 8–20.

- Borkowski R., *Globalizacja, cywilizacja, ponowoczesność*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska – szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski, Warszawa 2003, s. 7–28.
- Bossuet B., *Meditation sur Evangelle*, t. 1, Paryż 1966.
- Bovati P., *La parola come atto profetico*, „La Rivista del Clero Italiano” 77 (1996), nr 1, s. 33–51.
- Brienza G., *Powrót prawa naturalnego*, „Społeczeństwo” 23 (2013), nr 1, s. 103–124.
- Budzyński W., *Reklama. Techniki skutecznej perswazji*, Warszawa 2001.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1991.
- Camus A., *Upadek*, tłum. Joanna Guze, Warszawa 1957.
- Carlotti P., *Nauka społeczna Kościoła i ewangelizacja*, „Społeczeństwo” 1995, nr 2, s. 378–380.
- Chelini J., *Powrót profetyzmu: Jan Paweł II w Polsce*, „Communio” 8 (1988) nr 5, s. 14–30.
- Chio F.D., *L'analisi della televisione*, Milano 1998.
- Chrobak S., *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999.
- Chudy W., *Filozofia kłamstwa*, Warszawa 2003.
- Chudy W., *Między wolnością prawdziwą a zniewoleniem*, „Chrześcijanin w Świecie” 1994, nr 2–3, s. 110–121.
- Chudy W., *Miejsce prawdy w systemie wartości. Postawa klasyczna a postawa liberalistyczna i ich konsekwencje aksjologiczne*, „Chrześcijanin w Świecie” 1993, nr 2, s. 54–62.

- Chudy W., *Światło dla wszystkich*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 251–274.
- Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy*, opr. P. Dyrda, Kraków 2003.
- Cohen D., *Kłopoty dobrobytu*, Kraków 1998.
- Condry J., Popper K., *Telewizja – zagrożenie dla demokracji*, Warszawa 1996.
- Cosgrave W., *Asceticism and Christian Living*, „The Farrow” 1974, nr 4, s. 219.
- Coste R., *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, tłum. M. Stokowska, Rzym – Lublin 1992.
- Crosby J., *Dialektyka podmiotowości i transcendencji osoby ludzkiej*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 57–65.
- Czamara W., *Słabość moralna współczesnego człowieka a szansa jego moralnej odnowy w ujęciu papieża Jana Pawła II*, [w:] *Vivere in Christo. Księga Pamiętkowa ku czci Ks. Profesora Seweryna Rosika*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1996, s. 346–347.
- Czarniecki M.M., *W niewoli mediów*, Warszawa 2001.
- Czarnik M., *Status wartości w czasach przemian współczesnych*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 55–61.
- Czarny J., *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości. Studium filozoficzne*, Wrocław 1994.
- Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987.
- Człowiek i osoba*, <http://www.fronda.pl/blogi/blog-bez-tytulu/czlowiek-osoba,11193.html?page=1&>, dostęp: 14.09.2019.
- Daly G., *Prayer and Asceticism*, „The Farrow” 1971, nr 11, s. 676.

- Dane z Centrum Informacji TVP*, <http://www.tvp.pl/religia/programy-katolickie/papiez-jan-pawel-ii/aktualnosci/ponad-85-mln-polakow-ogladalo-msze-kanonizacyjna-w-tvp/14984967>. dostęp: 20.09.2015.
- Dec I., *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, [w:] *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 49–72.
- Dec I., *Osoba jako podmiot w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, „*Collectanea Theologica*” 1987, nr 4, s. 6–18.
- Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche*, red. L.B. Puntel, Darmstadt 1987.
- Dostęp do informacji i jego granice*, red. M. Jabłoński, K. Wygoda, Wrocław 2002.
- Dramatyczne pytania naszego wieku*, „*Kolekcja Communio*” 2006, nr 17.
- Drożdż A., *Fundamentalne przestrzenie odpowiedzialności ludzkiej*, [w:] *Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie?*, red. A. Wuwer, Katowice – Piekary Śląskie 2007, s. 68–81.
- Drożdż A., *Konsumizm. Ocena moralna na podstawie encyklik Jana Pawła II*, Tarnów 1997.
- Drożdż A., *Ludzkie niepokoje i ateizm. Studium etyczne*, Kielce 2011.
- Drożdż A., *Nasze spotkanie z Ojcem Świętym*, [w:] *Byliśmy i jesteśmy na Jasnej Górze z Papieżem*, red. K. Macheta, Lublin 1980 (mps), s. 28–42.
- Drożdż A., *Permisywizm moralny*, Kielce 2006.
- Drożdż M., *Etyczne orientacje w mediosferze*, Tarnów 2006.
- Drożdż M., *Komunikować ludzki etos*, Kraków 2018.
- Drożdż M., *Nietzscheańskie korzenie postmodernizmu*, „*Tarnowskie Studia Teologiczne*” XXI/1-2 (2002), s. 148–156.
- Drożdż M., *Osoba i media w prawdziwe i uczciwości (Osoba i Media 1)*, Kraków 2018.

- Drożdż M., *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005.
- Drożdż M., *Radio plus Dobra Nowina. Struktura, program, perspektywy*, Kielce 2006.
- Dyczewski L., *Miejsce i funkcje wartości w kulturze*, [w:] *Kultura w kręgu wartości. Lubelski Kongres Kultury Polskiej 2000*, red. L. Dyczewski Lublin 2000, s. 29–47.
- Dylus A., *Czyn*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zubierbier, wyd. II poprawione, Katowice 1998.
- Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000.
- Dziwisz S., *Świadectwo, w rozmowie z Gian Franco Svidercoschim*, Warszawa 2007.
- Edukacja medialna w społeczeństwie informacyjnym*, red. S. Juszczyk, Toruń 2003.
- Elzenberg H., *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991.
- Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- Etyka badań naukowych*, „Ethos” 1998, nr 44.
- Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, opr. A. Sujka, Kraków 2000.
- Europa zjednoczona w Chrystusie*, Kraków 2002.
- Europejska wspólnota wartości. Przesłanie II Kongresu Kultury Chrześcijańskiej*, Lublin 2004, http://system.ekai.pl/kair//?screen=depeszatekstowo&_scr_depesza_id_depeszy=339389, dostęp: 15.12.2020.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony – teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999.

- Filipiak M., *Homo communicans. Wprowadzenie do teorii komunikowania*, Lublin 2003.
- Finance J. de, *Grundlegung der Ethik*, Freiburg im Breisgau 1968.
- Franciszek, *Wychowanie rodzinne jest podstawą humanizmu*, <https://papiez.wiara.pl/doc/2493069>. Wychowanie-rodzinne-jest-podstawa-humanizmu, dostęp: 20.01.2019.
- Funiok R., Schmaelzle U.F., Werth Ch.H., *Medienethik – die Frage der Verantwortung*, Bonn 1999.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
- Gajda J., *Dominująca rola mediów i hipermediów w kulturze i edukacji*, [w:] J. Gajda, *Edukacja medialna*, Toruń 2002, s. 45–77.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.
- Gałkowski J., *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] *Kultura w kręgu wartości. Lubelski Kongres Kultury – Lublin 11-14 listopada 2000 r.*, red. L. Dyczewski, Lublin 2000, s. 87–97.
- Garaudy R., *Perspektywy człowieka*, Warszawa 1968.
- Garello J., *Wolność i uczestnictwo w ujęciu Karola Wojtyły*, „Ethos” 2002, nr 59–60, s. 355–369.
- Giardini F., *L'abnegazione cristiana*, Roma 1962.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998.
- Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe*, Warszawa – Kraków 1999.

- Gogacz M., *Wielość koncepcji człowieka dominujących we współczesnej antropologii filozoficznej*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 120–148.
- Golaszewska M., *Ethos sztuki*, Kraków 1985.
- Goryczewa T., *Człowiek ustawicznie szuka szczęścia. Dziennik z podróży*, Wrocław 1991.
- Granat W., *Chrystus Bóg–człowiek*, Lublin 1958.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, wyd. 2. poprawione i poszerzone, red. K. Guzowski, H.I. Szumił, Lublin 2006.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Granat W., *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, „Ateneum Kapłańskie” 1975, nr 85, s. 195–209.
- Guardini R., *Bóg daleki – Bóg bliski*, Poznań 1991.
- Guibert-Śledziwski E., *Wiara w kategoriach absurdu*, „Communio” 8 (1988), nr 3, s. 25–36.
- Gwóźdź A., *Kultura, komunikacja, film*, Kraków 1992.
- Habermas J., *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy*, [w:] *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1997, s. 51–78.
- Hahne P., *Siła manipulacji*, Warszawa 1997.
- Hayek F.A., *Ład rynkowy, czyli katalaksja*, [w:] *Znak – idee*, 6, *Filozofia wolnego rynku*, Kraków 1994.
- Hayek F.A., *The Collected Works of Friedrich August Hayek*, London – New York 1989.

- Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 2004.
- Heller M., *Moralność myślenia*, Tarnów 1993.
- Herbut J., Majdański S., *Autorytet*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 68–70.
- Hildebrand D. von, *Ethik*, Stuttgart 1974.
- Hildebrand D. von, *Fundamentalne postawy moralne*, [w:] D. von Hildebrand i in., *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 10–50.
- Hildebrand D. von, *Gesammelte Werke*, t. 1–10, Regensburg – Stuttgart 1971–1984.
- Hildebrand D. von, *Kategorie ważności*, [w:] *Z fenomenologii wartości*, red. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 131–160.
- Hildebrand D. von, *Prawość*, „W Drodze” 1973, nr 1, s. 110–121.
- Hildebrand D. von, *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1982.
- Hildebrand D. von, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, „Znak” 1975, nr 256, s. 1289–1308.
- Hildebrand D. von, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985.
- Łowiecki M., *Czas wielkiego ściemniania*, [w:] *Media i kultura*, red. A. Kobyliński, Płock 2002.
- Łowiecki M., *Uwagi o etyce dziennikarzy*, Warszawa 1991.
- Łowiecki M., *Walka o dusze*, „Ethos” 1993, nr 24, s. 103–123.
- Jäckel M., *Medienwirkungen. Ein Studienbuch zur Einführung*, Wiesbaden 2005.
- Jan Paweł II, *Aby Słowo Pańskie rozszerzało się*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 1986, nr 2, s. 32.

- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Watykan 1982.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski*, 12 czerwca 1987.
- Jan Paweł II, *Bez Boga pozostają ruiny ludzkiej moralności*, [w:] *Jan Paweł II, Dekalog. Czwarta Pielgrzymka do Ojczyzny*, Pelplin 1991, s. 28.
- Jan Paweł II, *Człowiek obrazem Boga*, [w:] *Jan Paweł II, Do ludu Bożego*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol., 1996, nr 4, s. 20.
- Jan Paweł II, *Dialog kultur. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, Watykan 2000.
- Jan Paweł II, *Do Polaków w Austrii*, Wiedeń, Karlsplatz, 12.09.1983 r., <http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=dzw06>, dostęp: 05.05.2020.
- Jan Paweł II, *Do świata nauki. Przemówienie wygłoszone w auli KUL 9.06.1987*, „Ethos” 1989, nr 2–3, s. 11.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* Watykan 1993.

- Jan Paweł II, *Etyka globalizacji musi być etyką solidarności*, „Ethos” 2002, nr 59–60, s. 15-19.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny, Tarnów 10 czerwca 1987 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na wzgórzu Kaplicówka, 12 maja 1995.*
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie konsekracji kościoła św. Maksymiliana Kolbego, Kraków–Nowa Huta, 22 czerwca 1983.*
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 481–482.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 czerwca 1991.*
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w Starym Sączu, Stary Sącz, 10 czerwca 1999.*
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Skoczowie, Skoczów, 22.05.1995 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 844.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św., Nowy Targ, 8.06.1979 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 159–160.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św., Płock, 7.06.1991*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 699.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona 14 czerwca 1999 roku w Łowiczu, Łowicz 1999.*
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach, Kraków 10 czerwca 1979 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 198-205.

- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Świętej*, Olsztyn 6 czerwca 1991.
- Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie braterstwa i solidarności wśród ludzi i narodów. Orędzie na 22. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1988 r.*, Watykan 1988.
- Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1985*, Watykan 1985.
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich „Ex corde Ecclesiae”*, Watykan, 15 sierpnia 1990.
- Jan Paweł II, *Kształtowanie opinii publicznej. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1986*, Watykan 1986.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Augustinum Hipponensem” z okazji 160 rocznicy nawrócenia św. Augustyna*, Watykan 1986.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Szybki rozwój”*, Watykan 2005.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, Watykan 1994.
- Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata „Parati semper”*, Watykan 1985.
- Jan Paweł II, *List apostolski ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronkami Europy, 1 października 1999*, [w:] *Europa zjednoczona w Chrystusie*, Kraków 2002, s. 350.
- Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1999.
- Jan Paweł II, *Modlitwa za Ojczyznę*, Watykan, 3 maja 1980 roku, [w:] *Drogowskazy dla Polaków. Komputerowy zbiór wypowiedzi Ojca świętego skierowanych do rodaków*, Kraków 1999.

- Jan Paweł II, *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj*, [w:] *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983.
- Jan Paweł II, *Odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą sumień. Przemówienie z dnia 19 lutego 1998. Przemówienie do biskupów polskich*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1996*, Watykan 1996.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach w Krakowie, 10 czerwca 1979 r.*, Kraków 2005, s. 205.
- Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w Gnieźnie, 3 czerwca 1997 r.*, Kraków 2005, s. 911.
- Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, oprac. J. Kupczak, Kraków 2006.
- Jan Paweł II, *Program dla Kościoła w Polsce. Jan Paweł II do polskich biskupów. Wizyta „Ad limina” 1998*, Kraków 1998.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do bułgarskiego świata kultury, nauki i sztuki, 24 maja 2002 r.*, [w:] B. Trzeciak, M. Przeciszewski, *Europa w wizji i działaniach Kościoła, czyli wspólnota tradycji i wartości*, <http://www.pwe.org.pl/pdf/4202.pdf>, dostęp: 15.12.2020.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do mieszkańców Wadowic, 16 czerwca 1999.*
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny, Warszawa, 3.06.1979*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 27.

- Jan Paweł II, *Przemówienie do pielgrzymów zgromadzonych na błoniach w Gębarzewie, Gniezno, 3.06.1979 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 31.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do pielgrzymów zgromadzonych w sanktuarium Matki Bożej, Kalwaria Zebrzydowska, 7.06.1979 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 148–149.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów i studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Częstochowa, 6 czerwca 1979.*
- Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świat nauki*, Lublin, 9 czerwca 1987.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża, Warszawa, 13.06.1987 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 532.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do społeczności KUL*, Lublin, 9 czerwca 1987.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników VII Zgromadzenia Papieskiej Akademii „Pro Vita” (3 marca 2001)*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol., 2001, nr 5, s. 23.
- Jan Paweł II, *przemówienie do uczestników zjazdu „Ku konstytucji europejskiej”*, Watykan, 20 czerwca 2002.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas ceremonii powitalnej na lotnisku Rębiechowo, Gdańsk, 5 czerwca 1999 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego, Tor Vergata, 19.08.2000 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Jan Paweł II do młodzieży 1978-2005*, Poznań 2005, s. 353.

- Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne do młodzieży*, Częstochowa, 15.08.1991 r., [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 815.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Bonn*, [w:] *Pierwsze pielgrzymki Jana Pawła II*, Kraków 1980, (mps), s. 127.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie audiencji dla polskich pielgrzymów*, Watykan, 13 października 1985.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim. Strasburg*, 11 października 1988, [w:] *Europa zjednoczona w Chrystusie*, Kraków 2002, s. 114–115.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO w Paryżu, Przyszłość świata idzie przez kulturę*, Paryż, 2 czerwca 1980 [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym – Lublin 1988, s. 62.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Wadowicach*, Wadowice, 10 czerwca 1999.
- Jan Paweł II, *Przemówienie z dnia 18.10.1986*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym – Lublin 1988.
- Jan Paweł II, *Przesłanie do Plenarnego Zgromadzenia Rady Europejskich Konferencji Episkopatów (CCEE)*, Watykan 16 października 2000, [w:] *Europa zjednoczona w Chrystusie*, Kraków 2002, s. 373.
- Jan Paweł II, *Rozważmy: czy „polski czyn” podejmowany jest roztropnie, „Ethos”* 2004, nr 67–68, s. 15–17.
- Jan Paweł II, *Słowo do wiernych*, Tarnów 10 czerwca 1987, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 418.
- Jan Paweł II, *Spotkanie ze środowiskiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – 9 czerwca 1997*, [w:] *Jan Paweł II w Polsce, 8-14 czerwca 1987. Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1987.

- Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą a kulturą*, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą a kulturą*, [w:] Jan Paweł II, *Orędzia*, Kraków 2002.
- Jan Paweł II, *Testament, 24.02-1.03.1980 r.*, Watykan 2005.
- Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski. Medytacje*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001.
- Jan Paweł II, *Wychowywać do solidarności. Przemówienie do uczestników VIII Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych 11.IV.2002*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 2002, nr 6.
- Jan Paweł II, *Wymiar społeczny jest racją bytu nowoczesnego dziennikarstwa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 1984, nr 1–2, s. 9.
- Jan Paweł II, *Z pomocą Ducha Świętego głosimy nadzieję. Orędzie na Światowy Dzień Komunikacji Społecznej*, Watykan 1998.
- Juros H., *Możliwość pluralizmu etycznego*, „Communio” 1983, nr 2, s. 90–102.
- Juszczak S., *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia*, Katowice 2000.
- Kaczmarek L., *Charakterologia i życie wewnętrzne*, Warszawa 1970.
- Kanonizacja Jana Pawła II w TVP*, <http://www.tvp.pl/religia/programy-katolickie/papiez-jan-pawel-ii/wideo/kanonizacja/kanonizacja-jana-pawla-ii-w-tvp/14528903>, dostęp: 20.09.2015.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953.
- Kasper W., *Jesus Christus*, Mainz 1974.

- Kawecki W., *Jubileusz chrześcijaństwa czasem odnowienia wiary i świadectwa*, „Homo Dei” 1999, nr 4, s. 85–96.
- Keller A., *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1982.
- Kerckhove D. de, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, Warszawa 1996.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku. Arcydziała wielkich myślicieli*, Warszawa 2002.
- Kijania-Placek K., *Prawda i konsensus. Logiczne podstawy konsensualnego kryterium prawdy*, Kraków 2000.
- Kłósak K., *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 1973-1974, nr V–VI, s. 81–84.
- Kluckhohn G., Kroeber A., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952.
- Kołakowski L., *Horror metaphisicus*, Warszawa 1990.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promowaniu nauki wiary*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 381–389.
- Korporowicz L., *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1996.
- Kośmicki T., *Ekonomiczny wymiar globalizacji*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 2000, nr 2.
- Kowalczyk J., *Jestem wpisany w Ciebie nadzieją. Świadectwa serca po śmierci Jana Pawła II*, Warszawa 2007.

- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1996.
- Kowalczyk S., *Polski personalizm współczesny*, „Roczniki Nauk Społecznych” 14 (1986) z. 1, s. 97–121.
- Kowalczyk S., *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995.
- Kowalski M.A., *Reklama dźwignią fałszu*, Warszawa 2000.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1974.
- Krąpiec M.A., *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 1965, nr 17, s. 1129–1146.
- Krasiński J., *Przez wiarę, nadzieję i miłość ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987.
- Krucina J., *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” 1976, nr 10, s. 11–20.
- Kultura w kręgu wartości. Lubelski Kongres Kultury – Lublin 11-14 listopada 2000 r.*, red. L. Dyczewski, Lublin 2000.
- Kunczik M., Zipfel A., *Wprowadzenie do nauki o dziennikarstwie i komunikowaniu*, Warszawa 2000.
- Kwarciak B., *Co trzeba wiedzieć o reklamie*, Kraków 1999.
- Ladriere J., *Nauka, świat i wiara*, Warszawa 1978.
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, t. 1, Paris 1999.
- Lasch Ch., *Bunt elit*, Kraków 1997.
- Lekka-Kowalik A., *O dostojności uniwersytetu – raz jeszcze*, „Ethos” 2005, nr 75, s. 162–174.

- Lepa A., *Media a postawy*, Łódź 2001.
- Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000.
- Lepa A., *Świat manipulacji*, Częstochowa 1995.
- Lepa A., *Świat propagandy*, Częstochowa 1994.
- Lewek K., *Kościół a mass media*, „Ateneum Kapłańskie” 1994, nr 86, s. 67–76.
- Lindsay H.P., Norman D.A., *Procesy przetwarzania informacji. Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1984.
- Lisowski T., Łuczak M., *Reklamowa nowomoda*, „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 36, s. 5.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia*, Kraków 1996.
- MacIntyre A., *After Virtue. Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981.
- Malizia P., *Forme del comunicare. Teoria e sociologia dell'azione comunicativa*, Roma 2002.
- Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1986.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. B. Pawlak i M. Reiter, Gliwice 2016.
- Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001.
- Maritain M., *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Massa R., *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Milano 1997.
- Mazurek F.J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
- Mazurek J., *Společno-prawne konsekwencje zasady godności osoby ludzkiej*, „Chrześcijanin w Świecie” 21 (1989), nr 6, s. 1–9.
- McInerny R., *O miejsce dobra i zła. „Veritatis splendor” przeciwko pokrętnemu moralizowaniu*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 235–242.

- McQuail D., *Communication Models*, London 1993.
- McQuail D., *Sociologia dei media*, Bologna 2001.
- Merecki J., *Dokument nie pozwalający przejść obojętnie. „Veritatis splendor” w komentarzach anglosaskich*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 295–301.
- Merecki J., *Sumienie a prawda i prawo moralne*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 207–220.
- Messori V., *Osoba i masy*, [w:] V. Messori, *Przemysłać historię. Katolicka interpretacja ludzkiego losu*, t. 1, Kraków 1998.
- Messori V., *Przemysłać historię. Katolicka interpretacja ludzkiego losu*, t. 1, Kraków 1998.
- Messori V., *Przemysłać historię. Katolicka interpretacja ludzkiego losu*, t. 2, Kraków 1999.
- Michalski K., *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984.
- Miczka M., *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Katowice 2002.
- Między prawdą i normą a błędem*, red. E. Żarnecka-Biały, Kraków 1997.
- Mirewicz J., *Obrońcy Europy*, Kraków 2003.
- Mises L. von, *Human Action*, <http://www.mises.org/humanaction.asp>, dostęp: 21.10.2020.
- Mises L. von, *Human Action: A Treatise on Economics*, Irvington 1996.
- Montani M., *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, Roma 1996.
- Moral in einer Kultur der Massenmedien*, red. W. Wolbert, Freiburg 1994.
- Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2001.

- Moralny fundament Europy, czyli o cywilizację życia*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2002.
- Morawski W., *Socjologia ekonomiczna*, Warszawa 2001
- Morin E., *Kino i wyobrażenia*, Warszawa 1975.
- Murdoch A., *Język public relations. Jak promować firmę*, Warszawa 2000.
- Nagórny J., *Między „kulturą śmierci” a „kulturą życia” – wyzwania współczesności*, [w:] Jan Paweł II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, Lublin 1999, s. 135–159.
- Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997.
- Nagórny J., *Teologia moralna jako eklezjalna nauka wiary w świetle „Veritatis splendor”*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 275–290.
- Nanni C., *Educazione e scienze dell'educazione*, Roma 1994.
- Nęcki Z., *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000.
- Niemiec H., *Teoria moralności w filozofii kard. Karola Wojtyły*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1993-1994, nr 21–22, s. 179–182.
- Nossol A., *Chrystocentryzm życia wewnętrznego*, [w:] A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 280–291.
- Nossol A., *Der Geist als Gegenwart Jesu Christi*, [w:] *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Hrsg. W. Kasper, Freiburg 1979, s. 132–154.
- Nossol A., *Duch Święty a odnowienie świata*, [w:] A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 309–310.
- Nossol A., *Elementy chrystologiczne encykliki „Redemptor hominis”*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1979, s. 129–141.

- Nossol A., *Karol Barth jako obrońca boskości ludzkiego Boga*, [w:] A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 250–251.
- Nossol A., *Z czym w jutro chrześcijańskiej Europy?*, [w:] *Świadectwo Kościoła Katolickiego w systemie totalitarnym Europy środkowowschodniej. Księga Kongresu Teologicznego Europy środkowowschodniej KUL 11-15 sierpnia 1991*, red. J. Nagórny i in., Lublin 1994, s. 89–104.
- Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta*, Watykan 2011.
- O nowej edukacji*, „Ethos” 2006, nr 75.
- O solidarność narodów świata*, „Ethos” 2002, nr 59-60.
- O solidarność rodziny narodów Europy*, „Ethos” 2002, nr 56-57.
- O’Brein D., *Papież nieznany. Drogi życia Jana Pawła II i Jerzego Klugera*, Warszawa 1998.
- Olejniki S., *Kryzys moralny cywilizacji*, „Chrześcijanin w Świecie” 1980, nr 6, s. 25–34.
- Olejniki S., *Wiara, nadzieja i miłość to kształtowanie życia chrześcijańskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 1975, nr 67, s. 64–70.
- Pałyga J., *Na drodze wiary i niewiary. Trudności religijne dzisiejszego człowieka*, „Communio” 8 (1988), nr 3, s. 3–24.
- Pamuła S., *Reklama w nauczaniu społecznym Kościoła*, „Homo Dei” 1998, nr 2.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Komunikowania, *Etyka w reklamie*, Watykan 1997.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Komunikowania, *Instrukcja pastoralna „Communio et progressio”*, Watykan 1971.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w mediach*, Watykan 2000.

- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, Watykan 2000.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja pastoralna „Aetatis novae”*, Watykan 1992.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Pornografia i przemoc w środkach społecznego przekazu: odpowiedź duszpasterska*, Watykan 1989.
- Parsons T., *The System of Modern Societies*, New Jersey 1971.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 2004.
- Pieper J., *Sztuka podejmowania słusznych decyzji*, [w:] *O trudnościach wiary – dzisiaj*, Warszawa 1994.
- Piotrowska M., *Przeciwko cywilizacji śmierci*, „Chrześcijanin w Świecie” 1983, nr 12, s. 104–115.
- Platon, *Uczta*, Warszawa 1957.
- Pluta W., *W trosce o życie wewnętrzne*, Poznań 1980.
- Pluta W., *Życie wewnętrzne – warunkiem pełnego człowieczeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 1975, nr 84, s. 353–370.
- Płużek Z., *Człowiek w poszukiwaniu siebie samego*, [w:] *Człowiek, istnienie i działanie*, red. R. Darowski, Kraków 1974, s. 9–26.
- Po pożegnaniu*, „Ethos” numer specjalny 2005.
- Podgórecki J., *Moralne aspekty komunikacji społecznej*, [w:] *Homo communicus. Szkice pedagogiczne*, red. W. Kojs, Ł. Dawid, Katowice 2000, s. 23–29.
- Pokrywka M., *Osoba, uczestnictwo, wspólnota*, Lublin 2000.
- Postacie prawdy*, red. A. Jonkisz, Katowice 1999.
- Poupard P., *Kościół i nowa Europa*, „Znaki Czasu” 1991, nr 24, s. 3–8.

- Poupard P., *Od Pawła VI do Jana Pawła II*, „Communio” 8 (1988), nr 5, s. 6–13.
- Prawda a metoda. Aporie myśli współczesnej*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wrocław 2003.
- Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987.
- Program TVP1 z dnia 26 kwietnia 2014 roku*, http://www.telemagazyn.pl/tvp_1/?-dzien=2014-04-26#program, dostęp: 20.09.2015.
- Proietti B., *Sequela Christi*, [w:] *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. VIII, s. 1287.
- Przemyski H., *Filozofowie diabła*, „Nasza Polska”, 6.05.2003, 18 (393), s. 10–11.
- Przybylski B., *Teologia życia wewnętrznego wyrażona językiem współczesnym*, „Ateneum Kapłańskie” 1975, nr 67, s. 107.
- Psychologia mediów*, <http://www.apa.org/divisions/div46/>, dostęp: 14.09.2019.
- Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992.
- Radio i telewizja. Informacja, kultura, polityka*, red. W. Dudek, Katowice 2000.
- Rahner K., *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg 1966.
- Ratajczak J., Zabierowski M., *Psychologia w drugiej połowie XX wieku. Geneza i liderzy psychologii humanistycznej*, „Archeus” 2001, nr 2, s. 89–98.
- Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005.
- Regiewicz, *Globalne doświadczenie tożsamości, Globalopolis. Kosmiczna wioska – szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski, Warszawa 2003, s. 190–197.
- Rickert H., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Mit Anmerkungen und einem Nachwort*, Stuttgart 1986.
- Rivers W.L., Mathews C., *Etyka środków przekazu*, Warszawa 1995.

- Rodziński A., *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1980.
- Rosik J., *Związek autorytetu i wolności sumienia*, [w:] S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992.
- Rosik S., *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno-moralne*, Poznań 1986.
- Rouvillois O.S., *New Age – kultura i filozofia*, Kraków 1996.
- Rożdzeński R., *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 2003.
- Rozpoczyna się festiwal filmów o człowieku*, <http://film.onet.pl/wiadomosci/rozpoczyna-sie-festiwal-filmow-o-czlowieku/223dx>, dostęp: 28.08.2019.
- Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1997.
- Rynio A., *Autorytet osób znaczących w kształtowaniu osobowości dojrzałej*, „Ethos” 1997, nr 37, s. 121–132.
- Rynkiewicz T., *Rola uniwersytetu w kulturze – Jan Paweł II (cytaty)*, „Człowiek w Kulturze” 2009/2010, nr 21, s. 161–178.
- Saint-Exupéry A. de, *Mały Książe*, przeł. J. Szwykowski, Warszawa 1967.
- Salij J., *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995.
- Sareło Z., *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2000.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesamtelte Werke, t. 2, Bonn 1980.
- Schooyans M., *Moralność społeczna według „Veritatis splendor”*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 247–250.
- Seifert J., *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 169–188.

- Seifert J., *Prawda a transcendencja człowieka*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 37–46.
- Seifert J., *Sumienie, poznanie, prawda*, „Ethos” 1991, nr 15–16, s. 40–48.
- Semelin J., *Wolność w eterze*, Lublin 1999.
- Seneka, *Dialogi. O życiu szczęśliwym*, tłum. J. Jachimowicz, Poznań 1996.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Kraków 1987.
- Seneka, *O dobrodziejstwach*, Virtualo 2010.
- Servais J., *Niepokój i smutek: ku chrześcijańskiemu rozeznaniu*, „Communio” 28 (2009), nr 2, s. 46–63.
- Siemianowski A., *Człowiek i prawda*, Poznań 1986.
- Sikorski D., *Godność człowieka jej podstawy i uprawnienia*, [w:] J. Kowalski, D. Sikorski, G. Ślęzak, *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, Częstochowa 1983, s. 15–23.
- Simon Y.R., *General Theory of Authority*, Notre Dame 1962.
- Słowo Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 13 kwietnia 2005 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/kep_rstala_13042005.html, dostęp: 15.09.2020.
- Smith W.B., *Bez prawdy nie ma wolności*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 189–193.
- Smoleński S., *Norma personalistyczna*, „Analecta Cracoviensia” 1971, nr 3, s. 310–319.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*, Watykan 1963.

- Sochoń J., *Cierpienie za innych – czy to nie lekkomyślność?*, „W Drodze” 1996, nr 1, s. 23–34.
- Sochoń J., *Kaznodziejstwo księdza Jerzego Popiełuszki i Msze Święte w intencji Ojczyzny*, „Słowo – dziennik katolicki” z 10-11-12-13 listopada 1994 r., s. 7–9.
- Sokal A., Bricmont J., *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Warszawa 1999.
- Sorlin P., *Mass media. Kluczowe pojęcia*, Wrocław 2001.
- Spaemann R., *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniem*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 243–246.
- Stewart J., *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, Warszawa 2002.
- Stolarczyk I., *Dylematy globalizacji*, Tarnów 2003.
- Stopka T., *Zło konieczne?*, „W Drodze” 1997, nr 12, s. 56.
- Stróżewski W., *Filozofia wartości*, „Znak” 1965, nr 17, s. 399–407.
- Stróżewski W., *Tak – tak, nie – nie. Kilka uwag o prawdzie*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 29–36.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, „Ethos” 1997, nr 37, s. 33–35.
- Styczeń T., *Człowieka portret własny*, [w:] Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła teologii ciała, Lublin 1981.

- Styczeń T., *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46 (1997-1998) z. 2, s. 5-38.
- Styczeń T., *W drodze do etyki*, Lublin 1984.
- Styczeń T., *Wolność w prawdzie*, „Ethos” 1988, nr 1, s. 47–57.
- Styczeń T., *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki Veritatis splendor*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 127–168.
- Styczeń T., *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.
- Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej koncepcji człowieka*, Warszawa 1963.
- Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, tłum. J. Sułowski, Warszawa 1986.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978.
- Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 35, a. 8.
- Szafrański L., *Szanse cywilizacji miłości we współczesnym świecie*, „Chrześcijanin w Świecie” 1983, nr 12, s. 1–18.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1998.
- Szłaga J., *Godność i upadek człowieka a jego środowisko*, [w:] *Człowiek, wartości, sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996.
- Szostek A., *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 1980, nr 32, s. 285–299.
- Szostek A., *Filozofia życia w „Ewangelii życia”*, [w:] Jan Paweł II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, Lublin 1999, s. 161–172.
- Szostek A., *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor”*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 2001, s. 221–232.

- Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995.
- Sztejka R., *10 powodów do świętości Jana Pawła II*, <http://www.tvp.pl/religia/programy-katolickie/papiez-jan-pawel-ii/10-powodow-swietosci>, dostęp: 20.08.2020.
- Sztumski J., *Propaganda – jej problemy i metody*, Katowice 1990.
- Szymura J., *Czy prawda może nie istnieć?*, [w:] *Postacie prawdy*, red. A. Jonkisz, Katowice 1999, s. 11–26.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, Kraków 2002.
- The Friedrich Hayek Scholars' Page*, <http://www.hayekcenter.org/friedrichhayek/hayek.html>, dostęp: 21.10.2020.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1987.
- Tołstoj, *Wojna i pokój*, Warszawa 1950.
- Tomkowski J., *Pozytywista w poszukiwaniu religii* „Znak” 1984, nr 36, s. 447–457.
- Toynbee A., *A Study of History*, t. 1–12, London 1933–1961.
- Trzeciak B., Przeworski M., *Europa w wizji i działaniach Kościoła, czyli wspólnota tradycji i wartości*, <http://www.pwe.org.pl/pdf/4202.pdf>, dostęp: 15.12.2020.
- Tugwell S., *Osiem błogosławieństw*, Poznań 1999.
- Twardowski K., *O dostojeństwie uniwersytetu*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 103 (1990), nr 3, s. 365–378.
- Verhack I., *Znaczenie nadziei dla naszych czasów*, „Communio” 17 (1997), nr 3, s. 3–11.
- Weiler J.H., *Chrześcijańska Europa*, Poznań 2003.
- Wileński J., *Epistemologia*, t. III: *Prawda i realizm*, Kraków 2003.
- Winston W., *Misunderstanding Media*, Boston 1986.

- Wojtyła K., *Aby się nami Chrystus posługiwał*, Kraków 1987.
- Wojtyła K., *Brat naszego Boga*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991.
- Wojtyła K., *Kościół w świecie współczesnym*, [w:] K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 212.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, [w:] K. Wojtyła, *Człowiek i moralność*, 1, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962.
- Wojtyła K., *Mysł jest przestrzenią dziwną*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Mysząc Ojczyzna...*, Lublin 2005.
- Wojtyła K., *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, „Znak” 11 (1959), nr 6, s. 693–697.
- Wojtyła K., *Nowożytny utylitaryzm i próby jego przewyciężenia*, [w:] K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, t. 3, Lublin 1986, s. 215–291.
- Wojtyła K., *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 1951, nr 6, s. 6–20.
- Wojtyła K., *O poznawalności i poznawaniu Boga*, Kraków 2000.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, [w:] *Człowiek i moralność*, IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994.

- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, wyd. II poprawione i uzupełnione, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 5–39.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 5–39.
- Wojtyła K., *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 13 (1961), nr 5, s. 664–675.
- Wojtyła K., *Pieśń o Bogu ukrytym*, [w:] Jan Paweł II, *Prawda. Antologia tekstów*, oprac. J. Kupczak, Kraków 2006.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i to, co „nieredukowalne” w człowieku*, „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 21–28.
- Wojtyła K., *Poezje i dramaty*, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 5–24.
- Wojtyła K., *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Ethos” 1989, nr 4, s. 39–49.
- Wojtyła K., *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 1, s. 9–20.
- Wojtyła K., *Profile Cyrenejczyka*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Robotnik z fabryki samochodów*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 1974, nr 66, s. 347–361.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999.
- Wojtyła K., *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Lublin 2000.

- Wojtyła K., *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 477–490.
- Wojtyła K., *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 445–461.
- Wojtyła K., *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990.
- Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia* „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) z. 2, s. 5–12.
- Wolterstorff N., *Art in Action*, Grand Rapids 1980.
- Wyszyńska M., Staruchowicz W., *Praca i emocje*, „Press” 2005, nr 4, s. 26–29.
- Zajdel J., *Aporie w aplikacjach koncepcji światów możliwych do teorii mediów*, [w:] *Prawda a metoda. Aporie myśli współczesnej*, część I, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wrocław 2003, s. 49–56.
- Zasępa T., *Media. Człowiek i społeczeństwo. Doświadczenia europejsko-amerykańskie*, Częstochowa 2000.
- Zdaniewicz W., *Religia a mass media*, Ząbki 1997.
- Zdybicka Z.J., *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*, [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982.
- Żegleń U.M., *Modalność w logice i w filozofii*, Warszawa 1990.
- Znaniecki F., *The Method of Sociology*, New York 1968.
- Zürcher D., *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Tübingen 1998.

Życiński J., *Elementarz księdza Życińskiego dla biskupa i świeckiego*, Lublin 2002.

Życiński J., *Europejska wspólnota ducha*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XU/eurowspolny.html> ,dostęp: 15.12.2020.

Życiński J., *Humanizm chrześcijański w obliczu współczesnego kryzysu kultury*, [w:] *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 231–244.

