

ARKADIUSZ JABŁOŃSKI

FILOZOFICZNE I DOKTRYNALNE PODSTAWY SOCJOLOGICZNEJ ANALIZY OSOBY LUDZKIEJ W PISMACH LEONA DYCZEWSKIEGO

WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu będzie odkrycie wybranych podstaw ideowych myśli Leona Dyczewskiego dotyczącej różnych aspektów społecznego życia człowieka. Odpowiedzieć chcę na pytanie problemowe, czy istnieją spójne podstawy filozoficzne i doktrynalne refleksji socjologicznej Dyczewskiego. Stawiam tezę, że Dyczewski, korzystając z całego spectrum odniesień teoretycznych w ramach socjologii, zachowuje spójność ideową dzięki uwzględnianiu w swoich analizach kategorii osoby ludzkiej. Powstają jednak pewne napięcia między traktowaniem człowieka jako osoby o metafizycznych podstawach bytowych a socjologicznym wymiarem osoby widzianej w relacji do innych osób. Dlatego Dyczewski argumentację na rzecz prawdy o osobowym charakterze człowieka i jego godności jako osoby czerpie głównie z nauczania społecznego Kościoła katolickiego, jedynie pośrednio odnosząc się ustaleń filozoficzno-antropologicznych.

1. DYCZEWSKI W KONTEKŚCIE TRADYCJI SOCJOLOGII W KUL

Leon Dyczewski znany jest przede wszystkim jako badacz zajmujący się takimi subdyscyplinami socjologicznymi, jak socjologia rodziny (Szulich-Kałuża, 2018, s. 57-74), socjologia kultury (Świątkiewicz, 2018, s. 251-274; Baran, Jurek, 2018, s. 85-104) i socjologia mediów czy szerzej – komunikacji społecznej

Dr hab. ARKADIUSZ JABŁOŃSKI, prof. KUL – Katedra Teorii Społecznych i Socjologii Rodziny, Instytut Nauk Socjologicznych, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: arkadiusz.jablonski@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8081-2217>.

(Szulich-Kałuża, 2019, s. 32-46). Każda z tych subdyscyplin ma swoje własne podejścia teoretyczne, różne konceptualizacje i sposoby operacjonalizacji badanej rzeczywistości. Dyczewski swobodnie poruszał się w różnych obszarach badawczych, stosując właściwe im narzędzia analityczne i metodologiczne. U podstaw tych różnych podejść stał jednak syntetyczny obraz świata społecznego, który zbudował na podstawach określających socjologię uprawianą w KUL od ponad 100 lat (Jabłoński, Szymczyk, 2020). Była ona związana instytucjonalnie w okresie międzywojennym z Wydziałem Społeczno-Prawnym, a w okresie powojennym, do 1981 roku, z Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej. W ramach pierwszego z wydziałów była uprawiana jako socjologia katolicka ściśle związana z katolicką nauką społeczną, w ramach drugiego była rozwijana dodatkowo jako filozofia praktyczna, pochodna antropologii filozoficznej i etyki, wywiedzionych z tomizmu. Odniesieniem dla niej były ideały światopoglądu chrześcijańskiego, na podstawie którego formułowano całościową wizję świata, przekraczającą specjalistyczny wymiar nauk szczegółowych (Jabłoński, 2018a, s. 21-22).

Myśl socjologiczna Dyczewskiego była warunkowana tymi podstawowymi odniesieniami. Jego socjologia wychodziła od określenia przynajmniej najbardziej ogólnych odniesień filozoficznych oraz nawiązania do społecznego nauczania Kościoła. Jest to szczególnie widoczne w jego rozważaniach socjologicznych dotyczących rodziny:

Poczynając od Arystotelesa, aż do dzisiaj, wielu myślicieli podkreśla, że rodzina jest społecznością powołaną do wzbudzenia i kształtowania życia jednostkowego, a jednocześnie stanowi podstawę życia społecznego. Warto o tym pamiętać, by w epoce rozwoju państwowości i poszerzania się sektora państwowego, powstawania niezliczonej wprost liczby organizacji i instytucji nie tracić z pola widzenia rodziny, która „jest starsza od wszelkiego państwa” i od wszelkiej organizacji celowej (Dyczewski, 2003, s. 9).

Mamy zatem w jednym wprowadzającym passusie przywołanie zarówno klasycznej arystotelesowskiej koncepcji rodziny, jak i jej reinterpretacji wynikającej z pierwszej tzw. społecznej encykliki Leona XIII *Rerum novarum* (nr 9).

Socjologia warunkowana katolicką nauką społeczną musiała uwzględnić fakt, że jej właściwą wykładnię widziano w powiązaniu z dziełami św. Tomasza z Akwinu. Jak pisał Antoni Szymański, prawda płynąca z tych dzieł miała sprzyjać budowaniu namysłu nad kwestiami społecznymi, które zagrożone są „umysłową anarchią katolicko-społeczną” (Szymański, 1938, s. 7). Dlatego socjologia katolicka była wiązana „z odrodzeniem filozofii scholastycznej, tj. empirycznej, realistycznej, intelektualistycznej, a zatem ze sposobem ujmowania ontologicznych

kwestii w pojmowaniu społeczeństwa, wynikającym z filozofii klasycznej” (Hałas, 1999, s. 17). Szymański nadał też socjologii katolickiej zadanie racjonalnego sprzeciwu wobec bolszewickiego zakłamania rzeczywistości społecznej (Szymański, 1920). Powiązania takiego podejścia z katolickim nauczaniem społecznym dokonał Franciszek Mirek, uczeń Floriana Znanieckiego i największy z przedwojennych socjologów związanych z KUL. Dzięki analizie czynności społecznych podkreślał moralno-wspólnotowy charakter życia społecznego. „Pierwszą zatem cechą czynności społecznej jest połączenie «wspólnego» z «osobistym». To połączenie osobowe «wspólnego» z «osobistym», daje czynności nowe «znaczenie» i umożliwia w ten sposób wzajemne, określone konkretne zrozumienie. Zbyteczny staje się wtedy nieokreślony bliżej «współczynnik humanistyczny», którym posługują się niektórzy” (Mirek, 1948, s. 267-268). Opisałem to, odnosząc się do myśli socjologicznej Jana Turowskiego, jednego z powojennych współtwórców lubelskiego środowiska socjologicznego (Jabłoński, 2018b, s. 33-55).

Po drugiej wojnie światowej Czesław Strzeszewski, uczeń Szymańskiego, nadał katolickiej nauce społecznej w KUL wymiar interpretacji pism papieskich i innych oficjalnych dokumentów kościelnych jako alternatywnych wobec komunistycznych propozycji rozwiązań problemów społecznych, gospodarczych i politycznych (Strzeszewski, 1964). Podkreślał on też znaczenie filozofii jako podstawy nauk społecznych, wskazując na powiązanie socjologii z określonym systemem pojmowania człowieka. Rzeczywistość społeczna badana zgodnie z pryncypiami myśli chrześcijańskiej, rozumianej jako odniesienie do nauki objawionej, ale także opartej na wskazaniach filozofii odwiecznej, stała u podstaw socjologii Dyczewskiego. Jego namysł nad kwestiami społecznymi był warunkowany widzeniem człowieka jako mającej trwałą naturę, przekraczającej doczesność i odpowiedzialnej moralnie jednostki żyjącej we wspólnocie.

2. OSOBOWY CHARAKTER RODZINY

Zainteresowania naukowe Leona Dyczewskiego były także pochodną misji, jaką sobie wyznaczył, wstępując do zakonu franciszkanów. Pierwszy większy tekst poświęcił osobie i misji św. o. Maksymiliana Marii Kolbego. Wyznaczyło to praktyczny wymiar myślenia Dyczewskiego o bogactwie i możliwościach działań społecznych człowieka. Przez pryzmat dzieł i świętości życia Ojca Kolbego widział rzeczywistość społeczną jako przestrzeń do zagospodarowywania

cywilizacyjnego układu norm, wartości i celów w danym czasie historycznym. Dał temu wyraz po raz pierwszy, przygotowując pod kierunkiem Cz. Strzeszewskiego pracę magisterską *Milicja Niepokalanej jako forma oddziaływania społecznego według koncepcji o. Maksymiliana Kolbe*.

Postać Świętego Męczennika była dla Dyczewskiego przedmiotem refleksji socjologicznej. Chodziło o ukazanie warunków kształtowania własnego jestestwa, tak aby w czasie próby wykazać się zdolnością do pokornego przyjęcia woli Boga:

Nasze dojrzałe życie zależy przede wszystkim od nas samych. Wędrujemy tymi drogami, na które sami wkraczamy. Przyjaźnimy się z tymi osobami, które sami wybieramy. Czytamy takie teksty i oglądamy takie obrazy, które nam się podobają. Działamy według uwewnętrznionych przez nas wartości i zasad. Jesteśmy kowalami swojego losu, jak głosi ludowe powiedzenie. Ale czy wszystko, co w swojej dorosłości czynimy, wypływa tylko z nas samych? W dużej mierze zapewne tak, bo jesteśmy twórczymi istotami, ale w mniejszym bądź większym zakresie zależy to także od rodziny, w której wzrastaliśmy i która towarzyszy nam, kiedy jesteśmy już samodzielni. Postawy życiowe rodziców oraz rodzeństwa, środowisko naszego dzieciństwa, stanowią ważne źródło naszych wyobrażeń o świecie, ludziach i Bogu, mają wpływ na nasze wybory i działania, odwołujemy się do nich w osądach postępowania własnego i innych (Dyczewski, 2011, s. 5).

Życie i dzieło św. o. Kolbe zostało potraktowane przez lubelskiego socjologa jako materiał do analizy interesującej go kwestii relacji jednostka–społeczeństwo. Nie czynił to na poziomie rozstrzygnięć ontologicznych, ale wpisywał w ramy rozważań inspirowanych filozofią praktyczną.

Filozofia praktyczna wywodzona od Arystotelesa oznacza zajmowanie się działaniami i wytworami zależnymi od człowieka. Wiąże ona czynności ludzkie z cnotami i możliwościami właściwego wypełniania swoich obowiązków w ramach wspólnoty (Rybicki, 1963, s. 82). Chodzi o świadome i celowe działania, które podlegają sankcji oceny moralnej. Powiązanie wartości dobra, prawdy i piękna powoduje, że to, co moralnie dobre i słuszne, zyskuje rangę prawdy, a zatem domaga się także uzasadnienia w odniesieniu do ontologicznej koncepcji rzeczywistości. Takie jej postrzeganie jest możliwe jedynie wtedy, gdy wiedza cicha (typu „jak”) i wiedza jawna (typu „że”) nie wyklucza wiedzy mądrościowej typu „co”. Jest wiedzą o tym, „co” robić i czuć, aby działania były nacechowane „tego rodzaju sukcesem, który jest nagrodą dla istot rozumnych i który Arystoteles nazwał *eudaimonia*, co najczęściej tłumaczone jest jako szczęście lub spełnienie” (Scruton, 2010a, s. 55). Poza

widocznym w pismach Dyczewskiego bezwzględnym przywiązaniem do wiedzy mądrościowej wywodzi swoje rozumienie rodziny z antycznego *oikos*.

Odnajdujemy to w jego definicji rodziny: „Rodzina jest wspólnotą osób i instytucją społeczną opartą na miłości i wolnym wyborze kobiety i mężczyzny połączonych małżeństwem, którzy odpowiadając wzajemnie za siebie, rodzą i wychowują następne pokolenie w taki sposób, aby ono także rodziło i wychowywało nowe pokolenie” (Dyczewski, 1994b, s. 27). Rodzina definiowana jest więc jako wspólnota i instytucja zarazem, zarówno zatem w kategoriach więzi łączących jej poszczególnych członków, jak i podstawowego zasobu reguł kształtujących potencjonalność ludzkiej natury. Dyczewski, traktując rodzinę jako wspólnotę, wskazuje na jej socjologiczny wymiar stosunków, relacji i ról społecznych. Opierają się one jednak nie tylko na tworzeniu psychospołecznych warunków życia człowieka, ale są miejscem „duchowych narodzin” człowieka w warunkach akceptacji i miłości.

Narodziny duchowe, czyli kulturowe, to długotrwały proces wprowadzania człowieka w świat wartości, norm, zwyczajów i obyczajów regionalnej, narodowej i ogólnoludzkiej kultury, to „długi, cierpliwy proces, poprzez który uczymy człowieka zrodzonego z nas, rodziców, po prostu człowieczeństwa” (Dyczewski, 1994b, s. 30)¹.

Rodzina jako instytucja to przestrzeń życia osobowego przygotowująca do życia społeczno-kulturowego oraz miejsce przekładania wymogów życia społeczno-kulturowego na wzorce działań osobowych. Mamy zatem obraz instytucji jawnie nawiązujący do Arystotelesowskiej koncepcji jedności porządku życia domowego jako podstawy jedności porządku państwa², z zachowaniem istotnych różnic między *polis* i *oikos*³. Istnieje natomiast wzajemne powiązanie

¹ Dyczewski powołuje się na słowa Jana Pawła II poświęcone rodzinie i miłości, skierowane w Rzymie, 3 maja 1981 roku, do uczestników ruchu Fokolari (Jan Paweł II, 1983, s. 176).

² „Arystoteles obserwując greckie *polis* i analizując współczesne mu życie społeczne, a w konsekwencji i państwa (greckie *polis* było jednocześnie jednym i drugim), twierdził, że państwo, podobnie jak społeczeństwo, bierze swój początek z osoby i dla jej rozwoju istnieje. Jednocześnie utrzymywał, że składa się ono z rodzin i przez nie jednostka należy do społeczeństwa i do państwa. Jednostka należała więc do *polis* przez rodzinę i z reguły zajmowała w nim taką pozycję, jaką cieszyła się rodzina” (Dyczewski, 1994b, s. 179).

³ „Czyż nie jest to oczywiste, że Państwo może w końcu osiągnąć ten stopień jedności, że przestaje już być Państwem? Gdyż naturą Państwa jest bycie wielością, a w dążeniu od bycia Państwem, ku większej jedności, staje się ono rodziną, a następnie jednostką; gdyż można powiedzieć, że rodzina to coś więcej niż Państwo, a jednostka to coś więcej, niż rodzina. Tak więc nie powinniśmy osiągać tej większej jedności, nawet gdyby to było możliwe, gdyż pociągałoby to za sobą zniszczenie Państwa” (Arystoteles, *Państwo*, ks. II, rozdz. 2, 1261a 1-4).

między rodziną a społeczeństwem, które gwarantuje jedność społeczeństwa i ma charakter osobowy. Jak twierdzi Dyczewski:

Osobowy charakter wzajemnych powiązań pomiędzy rodziną i społeczeństwem ma podstawę w tym, że te same osoby uczestniczą w życiu rodzinnym i w życiu społecznym. Przynoszą więc do rodziny wartości, idee, normy, dążenia życiowe, upodobania, wzory zachowań i wytwory, jakie spotykają w centrach kształcenia, miejscach pracy, organizacjach, na ulicy czy w środkach społecznej komunikacji. Z kolei układy rodzinne, wartości, normy etyczne, upodobania i wzory zachowań rzutują na wszystko, co robią poza rodziną (Dyczewski, 2003, s. 10).

W takim rozumieniu osobowego charakteru powiązań między rodziną a społeczeństwem wyraźnie widać odcinanie się Dyczewskiego od uproszczonego traktowania człowieka jako elementu zbioru. Podkreśla relacyjny wymiar człowieka jako osoby, co pozwala zachować ontologiczną odrębność jednostki od grupy społecznej, a zarazem budować system relacji, dzięki którym człowiek zyskuje tożsamość – od rodzinnej po narodową i ogólnoludzką.

Rozumienie człowieka, przekonania na temat jego początku i celu ostatecznego, jego cech i zadań życiowych, mają wielki wpływ na ustosunkowanie się konkretnych osób do świata i do samych siebie, na kształt wzajemnych stosunków z innymi ludźmi oraz oczywiście na małżeństwo i życie rodzinne. W rodzinie bowiem człowiek się rodzi i – według formuły Soboru Watykańskiego II – jest ona „szkołą bogatszego człowieczeństwa” (Dyczewski, 2003, s. 181).

3. OSOBA LUDZKA OBDARZONA GODNOŚCIĄ

Pogłębiając interpretację namysłu Dyczewskiego nad człowiekiem i jego godnością jako osoby, sięgnę jeszcze raz do tradycji lubelskiej szkoły filozofii chrześcijańskiej. Mamy w niej do czynienia z dwoma zasadniczymi nurtami takiego podejścia – tomizmem egzystencjalnym i personalizmem. Powodowało to nawet spory wewnętrzne dotyczące, z interesującego nas tu punktu widzenia, kwestii widzenia natury człowieka. Wyznaczały je dzieła filozoficzno-antropologiczne dwóch największych przedstawicieli tej szkoły: Mieczysława A. Krąpca (1979) i Karola Wojtyły (1969).

Pierwszy z nich wychodził od ogólnego traktowania człowieka jako bytu pośród innych bytów i dochodził do racji istnienia i cech szczególnych dla takiego bytu. Jako współtwórca tomizmu egzystencjalnego zakładał pierwszeństwo

istnienia przed istotą, co domagało się pytań o podstawowe warunki egzystencji człowieka.

Człowiek wprawdzie jawi się jako byt niezwykle i uprzywilejowany co do swego sposobu zachowania się i pozycji w świecie. Wygląda nawet na osobliwy zwornik różnaitości ontycznej kosmosu. Świadomość ludzka bowiem pozwala ująć własną osobę jako swoje „ja” oraz wszystko inne jako dane podmiotu lub jego działanie. Niemniej jednak filozof nie powinien mówić o człowieku wyłącznie w pierwszej osobie. Ludzie nie wyczerpują również całego obszaru zainteresowania filozoficznego, a co ważniejsze – nie mogą stać się najgłębszą racją tłumaczącą wszelką rzeczywistość. Człowiek jest również elementem kosmosu. Stąd potrzeba teorii dotyczących typów bytu innych niż ludzie oraz ogólnej teorii bytu, aby w sposób pełny i ostatecznie wyjaśnić wszystko, co tak istnieje, że nie musi istnieć (Krapiec, 1979, s. 436).

Człowiek w takim ujęciu nie może być sprowadzany do aktów samoświadomości, samodoświadczenia, samorozumienia, bo o jego samookreśleniu, tożsamości i zachowaniu decyduje jego bycie zależne od podstawowych struktur obiektywnej rzeczywistości.

Dyczewski programowo unika jednak rozważań metafizycznych, starając się wydobyć mądrość o obiektywnych warunkach egzystencji człowieka bezpośrednio ze Słowa Objawionego i nauczania Kościoła⁴. Tym samym wyrażając prawdę o bytowaniu człowieka w społeczeństwie, podsumowuje ją odniesieniem do Boskiej transcendencji jako warunku pełnego istnienia. Czyni to, starając się pozostać w nurcie obowiązującego myślenia socjologicznego, które nakazuje wszelkie prawdy obiektywne relatywizować do wymiaru społecznego tworzenia rzeczywistości. Prawda o człowieku – jako bycie stworzonym przez Boga i przez niego podtrzymywanym w istnieniu – nie znajduje uzasadnienia racjonalnego, ale jest traktowana jako religijny sposób przekraczania doczesności:

Religia odnosi nas do innej rzeczywistości aniżeli ta, którą widzimy i dotykamy, którą możemy dokładnie opisać i określić za pomocą naszych narzędzi poznawczych. Tę inną rzeczywistość określa się najczęściej jako pozaempiryczną, pozanaukową, transcendentną, świętą, niecodzienną, nadprzyrodzoną, boską. Religię zatem można

⁴ „W rodzinie cały czas chodzi o człowieka, o jego rodzenie i kształtowanie. A chcąc samemu doskonalic w niej swoje człowieczeństwo oraz urodzić i kształtować innych, trzeba zdawać sobie sprawę, kim w ogóle jest człowiek. Inaczej te zadania wypełnia ten, kto uważa, że życie ludzkie należy wyłącznie do człowieka, i zamyka je w wymiarach doczesności, a inaczej ten, kto Boga uznaje za swego Stwórcę, a życie ziemskie uważa jedynie za niewielki czasowo fragment życia wiecznego, które trwa bez końca – od momentu poczęcia” (Dyczewski, 2003, s. 181).

by określić jako zbiór wartości i norm tworzących tę nadprzyrodzoną rzeczywistość. Jej naczelną wartością jest Bóg, przedstawiany najczęściej jako stwórca, ojciec, uświęciciel, sędzia, zbawiciel. Ta nadprzyrodzona rzeczywistość nadaje ostateczny sens zarówno wszelkiemu istnieniu, jak i życiu poszczególnego człowieka (Dyczewski, 1994a, s. 97-98)⁵.

Dyczewski w swoich pismach wydaje się w ciągłym napięciu między traktowaniem człowieka jako metafizycznie określonej substancji a traktowaniem go jako istoty społecznie ukształtowanej. Wyjściem dla niego staje się ukazanie sposobów kształtowania natury ludzkiej przez działania realizowane w ramach różnych systemów społeczno-kulturowych, w tym w ramach chrześcijańskiej wizji świata i człowieka, której wyraźnie nadaje prymat. „Ci, którzy interpretują duchowość Boga i człowieka, wykorzystując filozoficzno-teologiczną myśl Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, uważają, że podobieństwo człowieka do Boga uwidacznia się najpełniej w zdolności do poznania i chcenia, w możliwości kierowania swoim losem, w panowaniu nad stworzeniem i w kontynuacji Bożego dzieła stworzenia” (Dyczewski, 2003, s. 184). Na tej drodze znajduje sojusznika w koncepcjach wychodzących od szczególnego doświadczenia świata przez człowieka m.in. w pismach K. Wojtyły. Daje się to zauważyć już w zewnętrznej warstwie prac lubelskiego socjologa, który stosunkowo często odnosi się do pism lubelskiego profesora⁶ i późniejszego Papieża⁷. Nie są dla niego istotne szczegóły zmiany podejścia do człowieka z jednej strony filozofa, a z drugiej przywódcy duchowego Kościoła, gdyż Dyczewskiego interesuje ogólne podejście, które wychodzi od analiz ludzkich przeżyć i stanów świadomości oraz relacji do innych ludzi, które są

⁵ W dalszej części tego opracowania Dyczewski tłumaczy swoje podejście: „W niniejszym szkicu chodzi o ukazanie związków łączności między religią, czyli światem nadprzyrodzonym wartości, a osobami starszymi, o ukazanie funkcji religii w życiu ludzi starzejących się i o ukazanie potrzeb, jakie ona w nich zaspokaja. Nie będzie nas zatem interesowało bardzo ciekawe zagadnienie, skąd bierze się w człowieku przekonanie o istnieniu nadprzyrodzonej rzeczywistości. Wychodzimy po prostu z zaobserwowania faktu, że wielu ludzi uznaje tę nadprzyrodzoną rzeczywistość i wywiera ona swój wpływ na ich życie” (Dyczewski, 1994a, s. 99).

⁶ „Analizując działanie człowieka, Karol Wojtyła stwierdza nierozdzielność kultury i pracy. Łączność ta wyraża się w tym, że człowiek pracując, czyli działając, coś wytwarza, czyli realizuje jakąś wartość, realizuje jakieś dobro. Z kolei każde dobro łączy się z prawdą i pięknem. A to już świat kultury w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wartości stanowiące istotę kultury ukierunkowują ludzką działalność – pracę – motywują, porządkują i nadają jej sens” (Dyczewski, 1995, s. 18).

⁷ „Niniejsze refleksje pragnę zakończyć apelem skierowanym przez Jana Pawła II do przedstawicieli świata kultury w Seulu: «Jesteście wezwani do udzielania Kościołowi pomocy w jego stawianiu się twórcą kultury w stosunkach ze światem współczesnym». Papież twórcom wyznacza szczególną rolę, ale kulturę tworzymy wszyscy, tak jak ona kształtuje każdego z nas” (Dyczewski, 1995, s. 276).

poddawane obiektywizacji służącej wyznaczaniu ogólnej kondycji ludzkiej. Dlatego Dyczewski może w jednym zdaniu stwierdzić: „Taki pogląd wyraża m.in. obecny Papież: «Człowiek jest podobny do Boga – pisał w roku tysiąc dziewięćset siedemdziesiątym czwartym Karol kardynał Wojtyła, jeszcze jako profesor KUL – [...] z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami»” (Dyczewski, 2003, s. 184-185).

Stanowisko Wojtyły określa się powszechnie jako zgodne z teorią chrześcijańskiego personalizmu, „którą jednak interpretuje, eksponując rolę dynamizmu człowieka” (Kowalczyk, 2005, s. 91). Jak pisze Wojtyła:

Możemy się poznawczo zapuścić bardzo głęboko w strukturę człowieka, nie żywiąc obawy, iż poszczególne aspekty doświadczenia wprowadzają nas w błąd. Możemy powiedzieć, iż ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota. Sama zaś „złożoność” tego doświadczenia wskazuje po prostu na to, że na całokształt doświadczenia, a w ślad za tym poznania człowieka „składa się” zarówno to doświadczenie, jakie każdy z nas posiada względem siebie samego, jak też doświadczenie innych ludzi, zarówno doświadczenie od wewnątrz, jak od zewnątrz. Wszystko to raczej „składa się” w poznaniu na jedną całość, aniżeli powoduje „złożoność” (Wojtyła, 1969, s. 11).

Zdaniem wielu interpretatorów odnajdujemy w tej koncepcji udaną próbę łączenia metafizyki z podejściem fenomenologicznym. „Fenomenologia pozwala poznać, w jaki sposób metafizyczne *suppositum humanum* odzwierciedla się w świadomym istnieniu człowieka” (Jabłoński, Szymczak, 2021, s. 11)⁸. Nie rezygnując z uznawania substancjalnych podstaw potencjalnej aktywności ludzkich, Wojtyła wskazuje na potrzebę analizy możliwych ich aktualizacji w historycznie dokonywanych ludzkich wyborach. Wybory te wyrażają zarówno zdolność człowieka do kształtowania swojego życia w zgodzie z metafizyczną naturą świata, jak i zdolność do budowania relacji międzyludzkich. Wybory, które łączą substancjalny i relacyjny wymiar ludzkiej egzystencji jako osoby, realizuje człowiek w aktach miłości. „Miłość jest niemożliwa dla bytów, które są wzajemnie nieprzeniknione, tylko duchowość i związana z nią «wewnętrzność» osób stwarza warunki wzajemnego przenikania się, tak, że mogą one wzajemnie żyć w sobie i wzajemnie też żyć sobą” (Wojtyła 1982, s. 117).

⁸ R. Buttiglione w swojej interpretacji myśli Wojtyły wskazuje: „Metafizyka ma się tak do fenomenologii, jak wiedza o strukturze wewnętrznej ciała do doświadczalnej, przeżywaniowej, świadomości ciała” (Buttiglione, 1994, s. 16).

Miłość jako aksjologiczny wymiar natury społecznej człowieka określa zarówno relację „ja–ty”, jak i relację „my”.

Co znamienne, Dyczewski, analizując fenomen miłości, osadza ją, podobnie jak wcześniej kwestię Boga, w ramach reguł, jakie stawia przed ludźmi chrześcijaństwo. Akceptując zatem jej doniosłość w kształtowaniu relacji międzyludzkich, zwłaszcza budowania relacji małżeńsko-rodzinnych, wychodzi poza traktowanie miłości tylko jako wartości społecznej czy reguły kulturowej, formułowanej w ramach określonej teologii. Pojawia się znamienne dla jego pism napięcie między socjologicznym traktowaniem tej zasady obowiązującej w ramach wybranego światopoglądu lub religii a nadaniem tej zasadzie charakteru uniwersalnego. „Jeżeli życie ludzkie zostało zaplanowane na wzór życia Bożego, to tak jak w jednym Bogu istnieją odniesienia osobowe, a wzajemna miłość między trzema Osobami Boskimi tworzy boskie «My», tak też i u człowieka ludzkie «ja» musi mieć kogoś, z kim może wchodzić w dialog, dla kogo może żyć, z kim może współdziałać i tworzyć ludzkie «my»” (Dyczewski 2003, s. 187).

4. GODNOŚĆ LUDZKA MIARĄ ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Podejście Dyczewskiego do kwestii godności ludzkiej jest motywowane zajmowaniem się tym, jak wygląda współcześnie system aksjonormatywny poszczególnych grup społecznych, a nie tym, jak powinien wyglądać w świetle pryncypiów metafizycznych i antropologicznych. Pryncypia te przywołuje, aby wyrażać zaniepokojenie stanem rozwoju kultury, procesami zmian rodziny czy obawy wobec kierunku rozwoju nowoczesnych mediów, nawet wtedy, gdy zachodzą one w imię podkreślania wolności ludzkiej jako wartości autotelicznej. Pisząc przykładowo o wyzwaniach dla polskiej tożsamości kulturowej, wskazuje na sekularyzację i desakralizację⁹, fascynację niemożliwością i złem¹⁰, postmodernizm¹¹ i nowe wzory życia¹² jako jedne z wielu

⁹ „Zaczęto upowszechniać pogląd, że wszystko dla człowieka jest możliwe, wszystko przed nim stoi otworem. Jest wolny i sam sobie ustanawia prawa; podlega ciągłemu procesowi doskonalenia, urządzając ziemskie życie może przewycięzać swoje sprzeczności i sam siebie uszczęśliwić. Jest początkiem i końcem wszystkiego. Eliminowanie Boga najpierw ze świata w ogóle, a ostatnio z życia ludzkiego przybrało różne formy i występuje z różną siłą” (Dyczewski, 2002, s. 18).

¹⁰ „W życiu artystycznym doprowadziło to do dominacji kryterium piękna, dziwności i sensacyjności nad kryteriami prawdy i dobra, w życiu moralnym do zacierania wyraźnych granic pomiędzy dobrem a złem, prawdą a fałszem, do oddzielenia miłości od seksu, seksu od rodzicielstwa, a rodzicielstwa od małżeństwa, w życiu politycznym ułatwiało wykształcenie się systemów

przejawów procesów globalizacyjnych. Rozumiejąc kulturę jako zjawisko semiotyczne, uważa, że jej elementy „swoją treść i formę, sposób powiązania i swoje znaczenia czerpią z osób, które je tworzą i nimi się posługują. W tej zależności elementów kultury od osób, które je tworzą i nimi się posługują, tkwi osobowy charakter kultury, którego żadna kultura w żaden sposób nie jest w stanie się wyzbyć. Dlatego kultura każdego społeczeństwa, każdej grupy jest taka, jakimi są ich członkowie, i z kolei wiele ich cech osobowościowych jest takich, jaka jest ich kultura” (Dyczewski, 2016, s. 32). Dlatego zdaniem Dyczewskiego w zależności od zasobów i wielkości danych społeczności uruchamiają się mechanizmy ochrony własnej tożsamości kulturowej – jako ważnego czynnika rozwoju osobowego.

Godność osoby ludzkiej wyraźnie odróżnia Dyczewski od czynienia człowieka miarą wszystkiego – Boga, świata, wartości. Podejmując analizę różnych przejawów życia społecznego, twórczo łączy myślenie o człowieku jako podmiocie działań społecznych (Rembierz, 2018, s. 123-156), z uznaniem go za społeczny konstrukt. Powołując się na stwierdzenie lubelskiego tomisty i personalisty, A. Rodzińskiego,¹³ w kulturze odnajduje pośrednika między tym, co społeczne i osobowe. Uznaje, że chociaż system kultury ontologicznie zależy od systemu społecznego, to jednak system kultury określa tożsamość społeczeństw. Za F. Znanieckim¹⁴ uznaje dalej, że „[...] osoby tworzące system

totalitarnych lub liberalnych, struktur zniewolenia i zła też niczym nieograniczonej wolności” (Dyczewski, 2002, s. 18-19).

¹¹ „Najczęściej wymieniane są następujące jako dla niej najbardziej charakterystyczne: wolność nieskrępowana dogmatami religijnymi i zasadami etycznymi, ani nawet odpowiedzialnością za dokonywane wybory i podejmowane działania, indywidualizm i autorealizacja, szczęście osobiste i to przeżywane jak najintensywniej, relatywizm poznawczy i etyczny [...]” (Dyczewski, 2002, s. 19).

¹² „Zamknięcie się człowieka na świat boski i ograniczenie się tylko do doczesnej egzystencji, umiłowanie wolności i swobody zdecydowane nastawienie na realizację własnego ‘ja’ i własnego szczęścia są już tak upowszechnione w krajach Europy, że na ich bazie wykształciły się nowe formy życia społecznego i sformułowano wiele nowych ustaw” (Dyczewski, 2002, s. 21-22).

¹³ „Osoba jako podmiot działań nie jest czymś wtórnym w stosunku do tego, w czym istnieje. Osoba w stosunku do kultury jest podstawowym i pierwotnym punktem wyjścia. Nie ma osoby, która by nie tworzyła kultury, ale też nie ma osoby, która by mogła się rozwijać bez kultury” (Rodziński, 1989, s. 27).

¹⁴ „Jeżeli więc chcemy poznać to, co jest naukowo wytłumaczalne w ludziach jako osobowościach społecznych, musimy naprzód zanalizować porównawczo te wzory kulturalne, według których osobnik organizuje swe różnorodne doświadczenia i czynności społeczne, później zaś rozpatrzeć dynamiczny związek między nimi w ciągu jego życia [...] Pamiętać jednak zawsze musimy, że tylko w analizie porównawczej oderwanych wzorów osobowych i wydzielonych dążeń osobotwórczych możliwe są ściśle uogólnienia naukowe, gdyż tam różnice indywidualne pominąć można. Wszelkie natomiast uogólnienia, dotyczące kierunku ewolucji osobowości społecznych, uwydatniającego się

społeczny są «pierwotnymi wartościami», natomiast wytwory kulturowe i ich powiązania stanowią «wartości wtórne», czyli nie są równoważne z «istotami ludzkimi». Są one «tylko ludzkimi wytworami lub naturalnymi przedmiotami, którym postawy ludzkie nadają wartość». W działaniu jednostek i grup «zazębiają się ze sobą pierwotne i wtórne wartości», czyli ludzkie podmioty i kultura” (Dyczewski, 2016, s. 34). Dlatego – w odróżnieniu od Znanieckiego – przedkłada ontologiczny prymat tego, co społeczne, nad to, co kulturowe.

Wyraża to w sposób jednoznaczny, analizując różne tradycje rozumienia więzi rodzinnych. Dzieli je na te o podstawach subiektywnych, czyli psychicznych doświadczeniach wolitywno-emocjonalnych spajających ludzi ze sobą, oraz te o podstawach obiektywnych, czyli zewnętrznych siłach (prawnych, obyczajowych, religijnych, politycznych, gospodarczych), które w sposób intersubiektywny łączą ludzi w rodzinę. Na tej podstawie wyróżnia trzy rodzaje więzi: strukturalno-przedmiotową, intymno-indywidualną i kulturową – jako aspekty decydujące o trwałości i przemianach rodziny. „Łączne występowanie czynników subiektywnych i obiektywnych stanowi pełną podstawę tworzenia się sił działających na rzecz pozostawania w rodzinie wszystkich jej członków i do kształtowania się między nimi trwałego spłotu różnorodnych kontaktów i stosunków” (Dyczewski, 1994b, s. 23). Uznanie właściwego balansu między subiektywnym i obiektywnym charakterem więzi rodzinnych pozwala, zdaniem Dyczewskiego, unikać całkowitego podporządkowania rodziny społeczeństwu-państwu oraz zwolnienia społeczeństwa-państwa z obowiązków względem rodziny.

Między rodziną-społeczeństwem-państwem istnieje nierozrwalna więź współzależności współpracy. Od rodziny wymaga się otwarcia i uczestniczenia w życiu oraz rozwoju społeczeństwa-państwa, zaś społeczeństwo-państwo przez różne swoje instytucje winno wzmacniać małżeństwo i rodzinę, strzec obydwie instytucje przed czynnikami je rozbijającymi i utrudniającymi pełnienie przez nie właściwych im funkcji, a jednocześnie aktywnie je wspomagać w ich pełnieniu (Dyczewski, 1994b, s. 182).

Brak zrozumienia dla takiego widzenia relacji między rodziną, społeczeństwem i państwem jest według Dyczewskiego efektem uproszczeń nowoczesności, absolutyzującej albo interesy społeczeństw i państw, albo ludzkich indywiduów.

Jest to efekt Weberowskiego odczarowywania świata, który u wielu współczesnych analityków kultury budzi obawy co do przyszłego rozwoju

w całkowitych ich biografiach, mają tylko charakter mniej lub więcej dokładnych wytycznych dla orientacji przybliżonej w różnorodności osobników ludzkich” (Znaniecki, 1974, s. 117-118).

cywilizacji zachodniej i kultury europejskiej. Roger Scruton wyrażał w swoich pismach wiele takich zastrzeżeń wynikających z nazbyt łatwego odrzucania przez ludzi świata pojęć nie poddających się naukowej operacjonalizacji. „Naukowemu dążeniu do wyjaśnienia «głębi» świata ludzkiego towarzyszy szczególne niebezpieczeństwo – uniewrażliwia nas ono bowiem na to, co na powierzchni, a przecież w tym właśnie wymiarze żyjemy i działamy” (Scruton, 2000, s. 28). Przebijający się przez analizy angielskiego filozofa ton pesymizmu (Scruton, 2010b), charakterystyczny dla wielu konserwatywnych krytyk czasów współczesnych, był obcy Dyczewskiemu. Nowoczesność traktował jako szansę, a nie jedynie zagrożenie dla kultury. Daleki od akceptacji ponowoczesnych form życia kulturowego oraz różnych form tzw. kultury alternatywnej, miał jednak zrozumienie dla zmian obyczajowych i kulturowych związanych z postępem cywilizacyjnym. Kryzys kulturowy Europy oceniał jako poważny i głęboki, ale miał nadzieję na zadziałanie naprawczych mechanizmów wpisanych w sam rdzeń jej cywilizacyjnych podstaw. Za najważniejszy uznawał mechanizm samokrytycznej refleksji, która pozwala na obserwowalne w historii odradzanie się zniszczonych norm, wartości i celów. Uważał, że projektom groźnym dla rozwoju kultury można przeciwstawiać projekty budowane na tradycyjnych modelach kultury. Starał się zatem pokazać znaczenie tradycyjnego modelu kultury jako szczególnie ważnego w oswojaniu i wykorzystywaniu nowoczesnych technologii informatycznych zmieniających kulturę w jej medialny kształt¹⁵. Poprzez swój masowy zasięg wytwory kultury medialnej tworzą wzorce zachowań, style życia i wszelkie obowiązujące mity związane z zaspokajaniem ludzkich popędów. Ludzie uczestniczą w spektaklach, wytworzonych przez kulturę medialną obrazach rzeczywistości, ale dzięki swojemu osobowemu charakterowi nie tracą podstawowych zdolności orientujących ich w świecie. Dlatego Dyczewski pozostaje optymistą, uznając, że zarówno w cywilizacyjnych podstawach kultury, jak w narodowych formach ich realizacji tkwi wystarczająca siła, pozwalająca im przetrwać mimo permanentnych kryzysów.

Nie ma innych sposobów obronienia się przed nowymi strukturami zła jak te, które już wypróbowali ci, którzy przeszli koncentracyjne obozy, jak Auschwitz-Birkenau czy Majdanek. Ale są to sposoby nadzwyczaj proste. Przede wszystkim należy kształcić: człowieka twórczego i w pełni odpowiedzialnego za wszystko, co robi i mającego

¹⁵ W ujęciu M. Golki kultura medialna charakteryzuje się następującymi cechami: „stechnicyzowaniem przekazu, ogromną liczbą uczestników, brakiem kulturowej autonomii, dominacją atrakcyjności w jej treściach i przekazach, zmianami w procesie twórczym, wytwarzaniem systemu zjawisk projekcji i identyfikacji oraz nieokreślonym związkiem z rzeczywistością” (Golka, 2014, s. 8).

poczucie odpowiedzialności za swoją rodzinę, swoje miejsce pracy, swoją ojczyznę; człowieka powiązanego z innymi więzami wzajemnego zrozumienia i chęci pomocy, pragnieniem sprawiania innym radości; człowieka o wydłużonej perspektywie, przekraczającej życie doczesne i zakotwiczonej w Bogu, którego uznaje za ostatecznego prawodawcę i ojca; człowieka poszukującego nieustraszenie prawdy, czyniącego dobro i rozkochanego w pięknie (Dyczewski, 2012, s. 46-47).

WNIOSKI

Leon Dyczewski nie stworzył własnej teorii i nie aspirował do oryginalnego traktowania różnych przejawów życia społecznego człowieka. W całej twórczości starał się natomiast godzić przekonanie o trwałych podstawach bytowych człowieka jako osoby z uznaniem społecznego charakteru człowieka, także w odniesieniu do jego życia osobowego. Ponad dążeniem do niesprzeczności między odmiennymi sposobami filozoficznego ujmowania człowieka jako podmiotu życia społecznego interesuje go bardziej nadanie aksjologicznego wymiaru interpretacjom danych socjologicznych, zgodnie ze społecznym nauczaniem Kościoła i etyką chrześcijańską. Pozwala mu to pozostawać optymistą, mimo analizowanych i opisywanych procesów rozkładu, upadku czy kryzysu cywilizacyjnego i kulturowego, gdyż ponad logiką zawirowań doczesności odnajduje zawsze logikę wskazującą na wyznaczony przez Boga plan zbawienia.

BIBLIOGRAFIA

- Baran K., Jurek K. (2018), *Leona Dyczewskiego koncepcja kultury*, [w:] M. Halicka, A. Szafranek, L. Dakowicz (red.), *Mistrz i przyjaciel. Ojciec Profesor Leon Benigny Dyczewski OFMConv.*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 85-104.
- Buttiglione R. (1994), *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 9-42.
- Dyczewski L. (1994a), *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Dyczewski L. (1994b), *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dyczewski L. (1995), *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dyczewski L. (2002), *Trwałość i zmienność kultury polskiej*, Lublin: Oficyna Wydawnicza Wojewódzkiego Domu Kultury.
- Dyczewski L. (2003), *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dyczewski L. (2011), *Źródła wielkości, czyli o środowisku rodzinnym św. Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów-Lublin: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów w Niepokalanowie.

- Dyczewski L. (2012), *Obrońca godności i praw człowieka*, Częstochowa, Kuria Metropolitalna w Częstochowie, Tygodnik Katolicki „Niedziela”.
- Dyczewski L. (2016), *Kultura jednoczy i różnicuje*, red. D. Wadowski, Lublin (mps).
- Golka M. (2014), *Czy można ukryć się przed kulturą medialną?*, *Opuscula Sociologica*, nr 1, s. 5-14.
- Hałas E. (1999), *Socjologia a etyka społeczna w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1998)*, [w:] E. Hałas (red.), *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1998)*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 13-14.
- Jabłoński A. (2018a), *Od filozofii społecznej do socjologii filozoficznej*, [w:] W. Szymczak (red.), *100 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Idee – Teorie – Badania*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 21-44.
- Jabłoński A. (2018b), *Realistyczny ogląd społeczeństwa w socjologii Jana Turowskiego*, [w:] M. Wódka, S. Fel (red.), *Jan Turowski (1917-2006). Myśl socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 33-55.
- Jabłoński A., J. Szymczyk (2020), *Realist-axiological perspectives and images of social life. A century of sociology at the John Paul II Catholic University of Lublin*, Berlin: Peter Lang.
- Jabłoński A., W. Szymczak (2021), *Aktywność obywatelska w kontekście modelu partycypacji społecznej. Socjologiczna aplikacja personalistycznych idei Karola Wojtyły*, *Przegląd Sejmowy*, nr 1, s. 9-30.
- Jan Paweł II (1983), *O małżeństwie i rodzinie 1978-1982*, wybór A. Wieczorek, T. Żeleźnik, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kowalczyk S. (2005), *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krąpiec M.A. (1979), *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mirek F. (1948), *Zarys socjologii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Rembierz M. (2018), *Pedagogiczne perspektywy personalistycznej socjologii. Nurty pedagogicznej refleksji w badaniach i troskach społecznych Leona Dyczewskiego*, [w:] M. Halicka, A. Szafranek, L. Dakowicz (red.), *Mistrz i przyjaciel. Ojciec Profesor Leon Benigny Dyczewski OFMConv.*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 123-156.
- Rodziński A. (1989), *Osoba, moralność, kultura*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Rybicki P. (1963), *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Scruton R. (2000), *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, tłum. S. Sowa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scruton R. (2010a), *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Scruton R. (2010b), *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, tłum. B. Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Strzeszewski C. (pseud. S. Jarocki) (1964), *Katolicka Nauka Społeczna*, Paris: Société d'Éditions Internationales.
- Szulich-Kałuża J. (2018), *Wartość rodziny w dobie przemian społeczno-kulturowych w refleksji Leona Dyczewskiego*, [w:] M. Halicka, A. Szafranek, L. Dakowicz (red.), *Mistrz i przyjaciel. Ojciec Profesor Leon Benigny Dyczewski OFMConv.*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 57-74.
- Szulich-Kałuża J. (2019), *Kulturotwórcze konteksty komunikacji społecznej w ujęciu Leona Dyczewskiego*, [w:] J. Szulich-Kałuża, O. Bialek-Szwed (red.), *Jakie media? Konteksty, badania, postulaty. 10-lecie Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej KUL*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 32-46.

- Szymański A. (1920), *Bolszewizm*, Poznań–Warszawa: Nakład Księgarni Św. Wojciecha.
- Szymański A. (1938), *Katolicka myśl społeczna w uchwałach synodu*, Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej.
- Świątkiewicz W. (2018), *Ojciec Profesor Leon Dyczewski OFMConv. jako nauczyciel i wychowawca; badacz kultury*, [w:] M. Halicka, A. Szafranek, L. Dakowicz (red.), *Mistrz i przyjaciel. Ojciec Profesor Leon Benigny Dyczewski OFMConv.*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 251-274.
- Wojtyła K. (1969), *Osoba i czyn*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Wojtyła K. (1982), *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Znaniecki F. (1974), *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa: PWN.

FILOZOFICZNE I DOKTRYNALNE PODSTAWY
SOCJOLOGICZNEJ ANALIZY OSOBY LUDZKIEJ
W PISMACH LEONA DYCZEWSKIEGO

Streszczenie

W artykule ukazano wybrane podstawy filozoficzne i doktrynalne myśli Leona Dyczewskiego dotyczącej różnych aspektów społecznego życia człowieka. Odpowiedziano na pytanie problemowe odnoszące się do tego, czy istnieją spójne podstawy ideowe refleksji socjologicznej lubelskiego socjologa. Argumentowano na rzecz tezy, że Dyczewski, korzystając z dorobku światowej socjologii, zachował spójność ideową dzięki uwzględnianiu w swoich analizach kategorii osoby ludzkiej. Wykazano, że nie uniknął on jednak pewnych napięć między traktowaniem człowieka jako osoby o metafizycznych podstawach bytowych a socjologicznym wymiarem osoby widzianej w relacji do innych osób.

Słowa kluczowe: osoba; rodzina; kultura; socjologia; życie społeczne.

PHILOSOPHICAL AND DOCTRINAL FOUNDATIONS
OF THE SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF HUMAN PERSON
IN THE WRITINGS OF LEON DYCZEWSKI

Summary

In the article I presented selected philosophical and doctrinal foundations of Leon Dyczewski's thoughts on various aspects of human social life. I answered the question of whether there are any coherent ideological foundations for the sociological reflection of the Lublin sociologist. I argued in favor of the thesis that using the achievements of world sociology, Dyczewski maintained ideological coherence thanks to taking into account the category of the human person in his analyzes. I showed that he did not avoid certain tensions between treating a person as a person with metaphysical living bases and the sociological dimension of a person seen in relation to other people.

Keywords: person; family; culture; sociology; social life.