

Mieczysław A. Krapiec OP

Nieprzemijająca nowość chrześcijaństwa

Rok 2000 stał się przypomnieniem nowości chrześcijańskiej kultury, której początek stanowi wydarzenie wcielenia Boga i przyjęcia przezeń ludzkiej natury. Fakt ten zmienił ludzkie życie, które otrzymało nowy wymiar, **nadnaturalny**, w realizowaniu człowieczeństwa, a więc w tym wszystkim, co człowiek czyni jako **osoba**, będąc twórcą kultury. Dotyczy to najpierw porządku ludzkiego poznania wraz z wiarą, które prowadzą do **prawdy**. Nade wszystko zaś wyraża się w ludzkim postępowaniu moralnym, realizującym nieklamane, lecz rzeczywiste dobro; przejawia się także w artystycznej twórczości realizującej piękno, które potrafi zachwycić ludzkiego ducha. Wszystkie te wątki ludzkiej kultury syntetyzuje religia i religijne życie człowieka, dając ostateczne uzasadnienie dla ludzkiego działania w prawdzie, dobru i pięknie poprzez osobową więź z Bogiem.

Religia chrześcijańska ogniskując ludzkie działania stała się przedmiotem i celem różnorodnych ataków jawnych i ukrytych nieprzyjaciół chrześcijańskiej kultury. A współczesność jest dobitnym świadectwem tych wrogich manipulacji we wszystkich dziedzinach kultury. Należy więc na nowo uświadomić sobie, przeżywany od 2000 lat, sens chrześcijańskiej kultury zarówno w religii, jak i w tych stronach życia osobowego, które objawiona religia spełnia w jednostkach, narodzie, ludzkości.

1

Sens życia Kościoła w doczesności

Religia Chrystusowa po Jego śmierci i zmartwychwstaniu rozwijała się bardzo intensywnie. Zyskując wielu wyznawców wśród różnych narodów, spotkała się również z gwałtownymi prześladowaniami, najpierw w samej Jerozolimie, a potem w innych częściach rzymskiego imperium. Zarazem wystąpiły na obrzeżach tej wiary znamienne jej wypaczenia w postaci gnozy, czerpiącej swe pomysły z różnych religijnych i parafilozoficznych systemów. Już za życia Apostołów gnostyckie wypaczenia spotkały się z ostrym sprzeciwem i potępieniem apostołów i różnych ośrodków kościelnych. Pod koniec pierwszego wieku chrześcijaństwa najdłużej żyjący apostoł – św. Jan Ewangelista, widząc walki, prześladowania i nawet odstępstwa, przedstawił w swych natchnionych pismach (Ewangelii, Listach i Apokalipsie) sens wiary objawionej przez Jezusa Chrystusa oraz przeżywanie tejże wiary przez Kościół Chrystusowy. Najbardziej wyraziście w swej Ewangelii ukazał boskość Jezusa, jako wcielonego Logosu – Syna Bożego, który jest Jedno z Bogiem Ojcem, który stawszy się człowiekiem przyszedł do swoich, lecz swoi Go nie przyjęli; ci zaś, którzy Go przyjęli, narodzili się do nowego życia z Boga (por. J 1, 10-12). Jan Ewangelista, będąc świadkiem rozwijającej się gnozy deformującej chrześcijańskie objawienie przy użyciu różnych fantasmagorii, poucza pierwszych chrześcijan o Bogu Odkupicielu – Baranku ofiarującym się za grzech człowieka, a w swej Apokalipsie, utworze literackim nawiązującym do pism proroczych, przedstawia istotny wymiar życia człowieka wierzącego. Ten wymiar przybiera postać wieczystego sprawowania liturgii uwielbienia Boga – w Baranku, poprzez którego Bóg stwarza wszystko nowe (por. Ap 21, 5).

Nowość życia w Bogu rozpoczęła się przez ofiarę Krzyża i Zmartwychwstanie Chrystusa, ale Kościół zjednoczony z Bogiem przez Chrystusa i w Chrystusie przechodzi proces odwiecznej walki i zwycięstwa. Jak cały Kościół, tak też każdy wierzący jest atakowany przez Zło osobowe – szatana. Ataki Złego na cały Kościół i na każdego wierzącego – do końca świata – dokonują się na różne sposoby i w różnym natężeniu jako kontynuacja ataków na Jezusa – Mesjasza. Jednakże zwycięstwo ostateczne jest pewne, bo Bóg jest pośrodku

Kościoła i pośrodku każdego wierzącego. Stąd zwycięstwo Boga przez Baranka prowadzi do „wielkiej nowości” – „oto wszystko czynię nowe” (Ap 21, 5). Wymiar czasu przeżywanego przez Kościół i każdego wierzącego liczy się w perspektywie życia wiecznego. Istotnym sensem życia chrześcijanina jest walka ku zwycięstwu.

Dwa tysiące lat chrześcijaństwa potwierdzają treść Apokalipsy jako przesłania objawionego sensu życia wierzącego i całego Kościoła, zjednoczonego ze zmartwychwstałym Chrystusem – Barankiem Ofiarnym całego stworzenia.

Od czasów apostołskich po dzień dzisiejszy trwa zmaganie o wiarę, jej czystość, która jest zanieczyszczana właśnie przez gnozę, stanowiącą „duszę” każdej herezji. Czymże bowiem jest gnoza wypaczająca i usuwająca wiarę? Pozornie jest ona pogłębionym poznaniem, głębszą wizją tego, co zostało objawione w wierze. Owo rzekomo pogłębienie poznania dokonuje się poprzez myślowe konstrukcje, niesprawdzalne, dotyczące Boga jak też człowieka w jego ostatecznym przeznaczeniu. W każdej herezji, w każdej sekcie są wątki gnozy, w myśl której trzeba odkryć, zakryty przed ludźmi, głębszy sens objawienia, będący „wiedzą tajemną” dostępną tylko dla wybranych. Wybrany jest właśnie wyznający ową gnozę. Patrząc zaś na gnozę z boku, przypatrując się jej jako swoistemu wypaczeniu wiary łatwo dostrzec, że taka gnoza, jaka ujawnia się w odpowiedniej herezji, jest czystym wymysłem, grą wyobraźni, często wyobraźni chorej – bez oparcia i w rzeczywistości, i w samym Objawieniu. Nie ma ona (gnoza i ujawniająca ją herezja) oparcia w rzeczy, w świecie realnym, gdyż dotyczy tego, czego nie ma i co nie podlega sprawdzeniu przez wielu lub przez specjalistów. Nie ma też oparcia w Objawieniu, do którego często się odwołuje w sposób niekompetentny. Objawienie bowiem zostało przekazane człowiekowi w języku metaforycznym. A metaforę objawioną może określić nie prywatna osoba i jej przewidzenia, ale Kościół ustanowiony przez Boga. W herezji i sektach jednak to właśnie prywatny człowiek – który wie lepiej – ustala sens wiary. Nawet ludzie niezupełnie psychicznie normalni pretendują do determinacji Objawienia, gdyż poczuli się jakoś „poruszeni”, jakoś „oświeceni”, jakoś dodatkowo „posłani” albo też poczuli się nawiedzeni przez, na przykład, archanioła Gabriela, który – wedle ich odczuć – przekazał

(nawet w złotym piśmie) objawienie. Wszystko to w normalnym biegu rzeczy bądź jest psychiczną chorobą, bądź też osobistą pychą równania się z Bogiem. I tak przez minione 2000 lat namnożyło się wiele różnych herezji, osłabiających i wypaczających objawioną wiarą, bo niektórzy „głębiej widzący” uznali się za boską istotę. Dziś też spotykamy się z takimi ludźmi i ich instytucjami, które „poczuły” w sobie „moc boską” i w imię tej „mocy boskiej”, zasobnej w ogromne pieniądze, dążą do „ubóstwienia” innych, tych, którzy poddadzą się ich władzy. Wszystko to jest stałym „dramatem” wiary w myśl powiedzenia Chrystusa: „Mnie prześladowali i was prześladować będą” (J 15, 20) – oraz: „[...] miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat” (J 16, 33).

2

Nowość Ewangelii

Jubileusz dwutysiąclecia chrześcijaństwa pobudza do zastanowienia się nad tym, co nowego chrześcijaństwo dało ludzkiej społeczności. Ogólna odpowiedź jest taka, że dało wszystko, co jest nowe (w Apokalipsie jest napisane, że odtąd „wszystko czynię nowe” – Ap 21, 5). Wiara ukazała nowość człowieka zbawionego przez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Boga-Człowieka, Syna Maryi. W tej nowości człowieka zbawionego zasadniczym wątkiem i jakby rdzeniem jest nowa więź każdego człowieka i całej ludzkości z Jezusem Chrystusem jako Bogiem wcielonym. On sam – Jezus Chrystus – wyraził to w porównaniu winnego krzewu, z którego wyrastają winne latorośle i winne owoce (J 15, 1-11). Chrystus, jako Słowo Wcielone, jest właśnie winnym krzewem dającym całe życie winnym latoroślom i owocom. Dlatego też dalej powiedział, że „beze Mnie nic uczynić nie możecie” (J 15, 5) i jeszcze: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J, 14, 6). Chrystus Pan wiedział, co mówi, a wiedza Jego płynęła z Jego boskiej świadomości, z boskiego nieskończonego poznania. On wiedział i wie dobrze, że człowiek, przez grzech odpadły od Boga, sam z siebie nie może się skutecznie związać z Bogiem, mimo iż w duszy każdego człowieka jest, wraz z aktem stworzenia, dane naturalne pragnienie szczęścia jako nieświadomione – lecz mające się uświadamiać – pragnienie samego Boga. To pragnienie może wypełnić i skutecznie

jedynie Ten, który jest zarazem człowiekiem i Bogiem, który boskość swą związał i odział swoim człowieczeństwem.

Los zatem człowieka (każdego człowieka, gdyż Chrystus jest bratem każdego) i jego przeznaczenie jest czymś zupełnie nowym, przekraczającym wyobraźnię i myślenie ludzkie, albowiem człowiek został realnie – realnością wcielenia, realnością życia, śmierci męczeńskiej na krzyżu, realnością zmartwychwstania – powołany do uczestniczenia w nieskończonym życiu Boga. To nie dlatego, że tak nam się podoba, nie dlatego, że w ludzkiej mocy leży osiągnięcie życia Bożego, ale jedynie dlatego, że Bóg przez wcielenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie realnie zaangażował się w zbawienie i ostateczne uszczęśliwienie człowieka. I ten plan i droga zbawienia została przekazana każdemu człowiekowi w sposób realny. I to jest nowością – „oto wszystko czynię nowe” – ewangeliczną dającą człowiekowi pełną, ostateczną Bożo-ludzką propozycję sensu życia, które ciągle głosi i przypomina chrześcijaństwo. Jest też obecna i druga strona tej chrześcijańskiej propozycji człowieczeństwa – jest nią czynne zaangażowanie się człowieka, który jest rozumny i wolny, a więc otwarty na cały świat innych ludzi i wreszcie samego Boga. Owa otwartość człowieka zobowiązuje go, by działał zgodnie ze swą stworzoną naturą – właśnie rozumną i wolną.

Chrześcijaństwo i wiara w Chrystusa zobowiązuje i przynagla, byśmy właśnie w sposób ludzki ustosunkowali się na co dzień do naszego chrześcijańskiego dziedzictwa. A więc najpierw trzeba bliżej zapoznać się z tym dziedzictwem, przede wszystkim z Objawieniem przekazanym nam w Nowym Testamencie. Jest bowiem przekazana nam prawda o istotnym sensie naszego życia. Treść Objawienia, zawarta w Piśmie świętym, jest ważniejsza dla człowieka od wszelkich wiadomości i informacji przekazywanych nam w jakiegokolwiek nauce. Ta bowiem dotyczy rzeczy ważnych, ale tylko tego, co jest przejściowe, co jest ważne w życiu doczesnym. Tymczasem człowiek żyje ku wieczności i dlatego wszelkie sprawy związane z życiem wiecznym człowieka są dla niego najważniejsze i niezbywalne. Wiedza, jak mówi św. Paweł w Liście do Koryntian, ustanie, bo tylko po części poznajemy, a gdy nastanie pełnia, wszystko to, co jest cząstkowe, ustanie (por. 1 Kor 13, 9-10). Stąd poznanie Objawienia Bożego

dotyczącego człowieka, jego losu i przeznaczenia, jest bezwzględnie w dziedzinie poznania czymś pierwszym i fundamentalnym. Gdybyśmy lepiej znali Objawienie dane człowiekowi, to na pewno byłoby mniej sekt i różnych zdradzieckich doktryn antyludzkich. Człowiek jest przez to człowiekiem, że ma rozum i kieruje się – ma się kierować – rozumem; dlatego używanie rozumu także w sprawach wiary – prowadzi do głębszego rozumienia człowieczeństwa.

Za poznaniem wiary idzie w normalnym biegu rzeczy umiłowanie treści tej wiary jako najważniejszego dobra, jakie w tym życiu możemy osiągnąć. Miłość Boga jest nieustannie sprawdzalna przez nasz stosunek do drugich. Może bowiem zagościć w ludzkiej duszy doktrynerstwo, a jedynie nasz stosunek do drugiego człowieka sprawdza naszą wiedzę i wiarę. Tego żąda chrześcijaństwo i Chrystus w przykazaniu miłości Boga, sprawdzanym nieustannie przez nasz stosunek do drugiego. Boga kochamy, gdy drugiemu – bliźniemu – czynimy dobrze. I właśnie chrześcijaństwo wniosło ludzkości i naszemu narodowi najgłębsze rozumienie człowieka, sensu jego życia oraz miłość bliźniego poprzez życzliwość dla drugiego w myślach, słowach, uczynkach. Przyjęcie takiej postawy, właśnie chrześcijańskiej, gwarantuje na ziemi pokój ludziom dobrej woli i wraz z pokojem możliwe dla człowieka szczęście dostępne już teraz w naszym pielgrzymim życiu.

3

Polski wymiar chrześcijaństwa

Gdy wraz z całym Kościołem zastanawiamy się nad dziejami chrześcijańskiej kultury, a w niej rozpatrujemy sens religijnych przeżyć wiary ludzi różnych krajów i epok, warto także poddać refleksyjnemu namysłowi niektóre doniosłe wątki naszego tysiącletniego chrześcijaństwa. Przed przyjęciem chrztu byliśmy już w organizacji państwowej, która kształtowała charakter poddanych książęcych. Jednak chrzest i przyjęcie wiary stał się wydarzeniem przełomowym tak dla całego państwa, jak i poszczególnych ludzi w tym państwie. Przyjęcie nowej religii, religii objawionej musiało inaczej ustawić ludzi w stosunku do Boga, do władzy państwowej, do drugich ludzi, aniżeli czyniły to religijne obyczaje przedchrześcijańskie. Niewątpliwie wszystko jawiło się jako nowe. W tej jednak nowości wiary i postępowania konkretny człowiek

ukazał się jako ktoś inny niż widziany w czasach przedchrześcijańskich. Wiara i wraz z wiarą wprowadzona kultura ukazała całą wyjątkowość człowieka. Tę wyjątkowość poszczególnego człowieka nazwano osobą. Już nie człowiek żyjący w rodzie, jako część rodu i plemienia, jako część przyrody liczył się w organizacji, ale każdy człowiek osobno stawał się przedmiotem działań kościelnych i państwowych. Uczono bowiem i przyjmowano za prawdę – że każdego człowieka osobno stwarza Bóg, że dla szczęścia każdego z osobna człowiek sam Bóg stał się człowiekiem. Każdego człowieka z osobna spotyka śmierć i życie po śmierci w szczęściu. Człowiek jest dziwnym stworzeniem – właśnie osobą, która poznaje swój los, poznaje, po co żyje, i przez swe poznanie ogarnia świat cały, ogarnia drugich i nade wszystko ogarnia siebie; ponadto człowiek może sam pokierować swym życiem, bo jest wolny. Podstawowa prawda chrześcijańska jest ta, że człowiek jest osobą świadomą siebie i świata i wolną w swym postępowaniu.

Wiara chrześcijańska ukazywała każdemu, kto się ochrzcił, że to właśnie dla niego Bóg stał się człowiekiem, w myśl wyznania wiary wspólnie wyznawanej w kościele, że „dla nas ludzi, dla naszego zbawienia Bóg zstąpił z nieba, za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Panny i stał się człowiekiem”. To powoli zmieniało stosunek ludzi do siebie samych, do drugich, do władzy. Kimś najważniejszym w społeczeństwie ochrzczonych jest poszczególny człowiek. On jako poznający, świadomie i w sposób wolny, może decydować o sobie i drugich i za swą decyzję staje się odpowiedzialny wobec Boga i społeczeństwa. Również i władza książęca czy królewska musi liczyć się z poszczególnym człowiekiem jako dzieckiem Bożym.

Człowiek jako konkretna osoba jest bytem społecznym; potrzebuje drugiego, aby przeżyć i rozwinąć się jako człowiek. Kościół więc wskazał na małżeństwo sakramentalne, nierozzerwalne, jako na źródło życia rodzinnego. Rodzina staje się pierwszą formą życia społecznego, umożliwiającą i godne urodzenie, i skuteczne wychowanie, i konieczną pomoc w rozwoju człowieczeństwa. Całe społeczeństwo jawi się zaś jako wielka „rodzina rodzin”, w której osoba ludzka jest zamieszkała. Społeczność rodzin ukierunkowana na wychowanie i dojrzewanie osoby ludzkiej musiała, siłą rzeczy, starać się służyć człowieko-

wi, by go wykształcić, by go bronić, by zapewnić w miarę możliwości godny człowieka sposób życia.

Zauważamy, jak Kościół tworzył sieć szkół różnego typu. Gdy tworzono Akademię Krakowską, było wówczas więcej szkół przykościelnych, aniżeli jest proporcjonalnie dzisiaj. Tworzono dla chorych szpitale przez różne kościelne i zakonne instytucje, tworzono sądy. Organizowanie życia społecznego zaczerpnięto z bogatej tradycji cywilizacji łacińskiej i rzymskiego tudzież kościelnego systemu prawnego. W myśl zasad przyjętej wiary wszystko to miało służyć człowiekowi i jego wiecznym celom życia w Bogu. Surowość tradycyjnych form życia społecznego stale łagodzą chrześcijańską moralnością i naczelnym nakazem miłości bliźniego, sprawdzianem rzetelności wiary. Spontanicznie, przy głębszym przeżyciu wiary rozrósł się kult i nabożeństwo do Matki Bożej. Wszystko to pozwalało czuć się we własnej społeczności jako domu ojczystym, którego warto bronić i z którym warto się utożsamiać. Pozwoliło to już w średniowieczu na wyrobienie poczucia polskiej narodowości i jedności polskiego narodu.

Dziś, po upływie z górą tysiąclecia historii polskiego społeczeństwa pojawiają się liczne zagrożenia dla tej społeczności, a przede wszystkim dla osoby ludzkiej. Uderzenie idzie właśnie w kierunku wykorzenia osoby z rodziny, z religii katolickiej, z rozumnej wizji świata. Zideologizowana nauka od kilkuset lat osłabia rozumienie człowieka, narodu, państwa w perspektywie celu. Sugeruje się jako cel życia użycie i sukces w pozorowanej wolności będącej nierozumną swawolą w dziedzinie poznania i postępowania. Relatywizm i wypaczona demokracja, nie licząca się z rozumnym dobrem, a tylko z ilością manipulowanych głosów, stają się cechą dzisiejszej tak zwanej „inteligencji”. Mamy inne, narodowe, racjonalne dziedzictwo chrześcijaństwa. Nie można go nie bronić w nauce, religii, pracy, sztuce i codziennym szlachetnym postępowaniu rozumnym. Naród silny wiarą i moralnością przewycięża i odrzuca niesprawdzaalne „nowinki”, tak jak to uczynił w czasach husytyzmu, protestanckiego „potopu” i kulturkampfu oraz najstraszniejszego ataku – ateistycznego marksizmu czasów ostatnich, odeprze też amoralny liberalistyczny globalizm.

4

Oslabianie człowieka przez deformację kultury

Docenienie godności ludzkiej osoby dokonało się w chrześcijańskiej kulturze i to w następstwie wcielenia Syna Bożego jako drugiej Osoby Boskiej. Dlatego też Kościół Chrystusowy poczuwa się zawsze do obrony osoby ludzkiej, stanowiącej ogniskową wszystkich nurtów kultury. Ona bowiem jest wytworzona przez człowieka i służy mu w procesie osobowego dojrzewania do wieczności. Manipulowanie zatem kulturą jest zarazem manipulowaniem ludzką osobą. W dziejach chrześcijaństwa tego rodzaju manipulowanie, zwłaszcza kulturą religijną, zawsze było i jest obecne. Jednakże czasy nowożytne, urodzajne w posiewie subiektywistycznych pomysłów filozoficznych, utajnionych organizacji masonskich, panteizujących poglądów, stały się szczególnie groźne dla ludzkiej osoby. Zagrożenie to ukazało się jako oczywiste w postaci różnych krwawych rewolucji, wzniesionych pozornie dla wolności, strasznych wojen, nowych form ekonomicznego zniewolenia, rzezi nie narodzonych niewiniątek, zwyrodniałych ruchów panseksualnych. To wszystko stało się możliwe w następstwie deformacji rozwoju kultury w jej nurcie naukowo-poznawczym, w nurcie moralno-obyczajowym, religijnym i artystycznym. Są to ogromne przestrzenie naturalnej ludzkiej działalności. Manipulowanie w tych przestrzeniach kultury jest zawsze manipulacją w stosunku do człowieka.

W dziedzinie nauki i naukowego poznania odstąpiono w dużej mierze od realizowania prawdy na rzecz sukcesu i postępu, który także nie liczy się z realnym dobrem człowieka. Pod wpływem karkołomnych myśli wypaczonych filozofii konstruowano także wypaczone koncepcje poznania naukowego, zacieśniając je – apriorycznie – już to do czysto subiektywnych wrażeń, już to do zmysłowo jedynie sprawdzalnych kryteriów. Oczywiście ludzie nauki jakoś sobie z tym radzą, ale straty poniesione za sprawą ideologizacji nauki są niewymierne, zwłaszcza gdy za tą ideologizacją stoją ministerstwa nauki i instytucje mające służyć nauce.

Zagrożenia człowieka w dziedzinie moralności i obyczajowości są jeszcze bardziej widoczne, gdy moralność poddaje się pod kierownictwo zideologizowanych apriorycznych etyk. Albowiem życie moralne człowieka, czyli ludzkie działanie, wtedy jest ludzkim, gdy realizuje

rzeczywiste dobro. Etyka chrześcijańska ukazuje dla moralnego postępowania uzasadnienie w postaci dążenia do celu, jakim jest najwyższe dobro – Bóg osiągany przez moralne postępowanie; wskazuje na normy rozumne i objawione, bezwzględnie prawdziwe; wskazuje na pomoc Boga. A dziś, niestety, dominują w środkach masowego przekazu etyki utylitarystyczne i hedonistyczne, w których osobisty czy partyjny sukces i przyjemność zmysłowa ma gwarantować człowiekowi szczęście. Jakie? To, które się ostatecznie skończy wraz z wrzuceniem trumny do ciemnego dołu przy zgaszonej świadomości.

A dziedzina sztuki, mająca służyć pięknu i zabezpieczeniu się przed ludzkimi brakami, została poddana niemal wyłącznie wewnętrznym popędom, a nie pracy rozumu, tych którzy chcą uchodzić za „twórców”. I tak zaczęliśmy żyć w strasznych blokowiskach, w halach sportowo-koncertowo-modlitewnych, gdzie trudno o modlitwę i modlitewne znaki. Twórczość stała się ekspresją zac zadzonej duszy.

W dziedzinie kultury religijnej, mającej zwi ązać osobiście człowieka z żywym Bogiem, kochającym i kochanym, wytworzono *sacrum* jako przedmiot kultu. A tym *sacrum* może być i kamień, i drewno, i abstrakcyjna ludzkość, i plemienne tabu, a nawet przesady i zabobony neopogańskie w postaci horoskopów i wróżb, i kosmiczno-satanistycznych sił.

Tak więc osłabia się ludzką kulturę, która w Europie zespoliła narody jako kultura chrześcijańska, kierująca się rozumem czytającym rzeczywistość stworzoną przez umysł Boga; kierująca się w swym postępowaniu miłością do bliźniego, gdyż tylko miłość bliźniego jest rzeczywistym sprawdzianem rzetelności samej religii, w myśl wezwania Chrystusa Pana: „Po tym poznają, że jesteście Moimi uczniami, jeśli jedni ku drugim miłość mieć będziecie” (J 13, 35). Miłość bliźniego, czyli wyświadczenie drugiemu dobra w myślach, mowie i uczynkach, nie niszczy prawdy jako rozumnej drogi życia ku wieczności.

Czyniąc rachunek sumienia nad naszą chrześcijańską kulturą i mając na względzie zagrożenia dla osoby – trzeba, by katolickie ośrodki kształcenia, a w tym także Instytut Edukacji Narodowej przy pomocy także Radia Maryja, pomogły ludziom poszukującym prawdy w zakładaniu kulturowym poprzez swe prace wydawnicze i wykłady orga-

nizowane w całym kraju. Chodzi o to, by człowiek sam dojrzał prawdę ludzką dotyczącą osoby i narodu, przemilczaną, przekształconą, okrajaną w publikacjach. Albowiem tylko prawda ma siłę oswojodzielską dla ludzkiego ducha. W służbie człowiekowi, któremu odślania się prawdę, buduje się i utrwała ojczystą kulturę, zaśmieconą często pozorami, ostatecznie osłabiającymi samego człowieka w jego pielgrzymowaniu do wieczności. A właśnie laicyzujące ośrodki – telewizja, radio, tendencyjne PRL-owskie podręczniki szkolne (zwłaszcza do nauki historii), czasopisma – trują stale, systematycznie i bardzo konsekwentnie różnymi postaciami zakłamania naszą młodzież; jej trzeba pomagać i otwierać szeroko oczy na „wilki przycho-dzące w owczej skórze” (Mt 7, 15). Posługa myślenia jest tak samo potrzebna jak posługa żywienia.

5

Zgromadzenia zakonne w służbie kultury i człowieka

Jubileuszowa refleksja nad sensem dwutysiącletniej kultury chrześcijańskiej przypomina nam kulturotwórcze dzieło zakonnych instytucji zarówno w Europie, jak i poza jej granicami. Przy bliższym spojrzeniu na te sprawy uwidacznia się, że chrześcijańską kulturę Europy w dużej mierze tworzyły zgromadzenia zakonne. Albowiem gdy pod wpływem najazdów różnych plemion, zwłaszcza germańskich, imperium rzymskie rozpadało się i wskutek wędrówki ludów formowało się nowe ludnościowe oblicze Europy, należało zachować najważniejsze zdobycze kulturowe świata antycznego, przeszczepić je do nowo powstającego organizmu ludów chrześcijańskich. I wówczas na Wschodzie tego trudu podjęli się mnisi bazylikańscy, a na Zachodzie benedyktyni. Oni to w zniszczonych krajach poczęli budować klasztor-y, gromadzić rękopisy i tworzyć biblioteki; oni to stworzyli, poprzez reformy Kasjodora, nowy system powszechnego kształcenia na trzech i na czterech drogach – słynne *trivium* i *quadrivium*; oni też dokonywali pierwszej syntezy tradycji biblijnej i grecko-rzymskiej tradycji antycznej. Oni przy tworzących się nowych ośrodkach władzy stanowili ciało doradcze. Zgromadzenie cystersów, powstające z benedyktyńskiej reguły, organizowało na nowo Europę, tworzyło kulturę rolną z płodozmianową uprawą roli, uprawą winnic, budowanymi

młynami wodnymi, hodowlą ryb i wprowadzaniem chrześcijańskich obyczajów wraz z modlitwą w myśl powiedzenia: *ora et labora* – „módl się i pracuj”. A wraz z upływem czasu powstawały i przemieniały społeczności nowo powstające zgromadzenia męskie i żeńskie – norbertynów, dominikanów, franciszkanów, karmelitów, którzy w ośrodkach powstających miast i organizowanych misjach przejęli inicjatywy apostołskie, naukowe, społeczne. Powstające nowe zakony szpitalnicze przejęły opiekę nad chorymi, budując szpitale i domy opieki dla potrzebujących leczenia.

W rozrastającym się świecie, przy odkrywaniu nowych kontynentów do pracy przystępowały nowe zgromadzenia zakonne, męskie i żeńskie, jak jezuitów, redemptorystów, urszulanek, przeróżnych trzecich zakonów ludzi świeckich. Całe społeczeństwo zostało oplecione bractwami, czyli organizacjami braterskimi, kierującymi się przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Europa chrześcijańska i nowe kraje w Afryce, Ameryce, Azji tworzyły niekiedy wzorowe społeczności chrześcijańskie, żyjące na co dzień kulturą duchową płynącą z Ewangelii.

Ale jest też prawda, że w czasach nowożytnych, w następstwie rozpadu chrześcijaństwa na Wschodzie i Zachodzie, w następstwie przemieszania różnych cywilizacji, pojawiły się prądy antychrześcijańskie organizacje tajnych i wspieranych zaborczą polityką dynastyczną zeświecczałych dworów książęcych. Doprowadziło to do rozprzężenia się i upadku, wskutek rewolucji i wojen, chrześcijańskiego ładu kulturalnego.

W warunkach zmagania się i walki powstawały nowe zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie, które przez swe rozliczne prace dla dobra człowieka utrzymywały, a nawet rozwijały kulturę duchową mającą swe źródła w Ewangelii. Powstawały więc instytucje zakonne kształcące i wychowujące młodzież – jak salezjanie, opiekujące się chorymi – jak bonifratrzy, poświęcające się szczególnie pracy misyjnej – jak werbiści.

W sytuacji obecnej, gdy myśl laicką i często antychrześcijańską przejęły różne organizacje partyjne i one wytworzyły systemy władzy społeczno-państwowej, w konsekwencji musiały zapanować nad podstawami kultury, aby przez to móc lepiej zapanować nad człowiekiem

i poddać go odpowiedniemu państwowotwórczemu instruktażowi myślowemu. Skupiło się to przede wszystkim w nowych reformach szkolnych, które od kilku wieków, jako ciągle nowe, wprowadza się w system szkolenia obywateli. A wraz z tym wprowadza się także reformę myślenia dostosowaną do potrzeb odpowiedniej władzy. Dlatego w ciągle żywym Kościele dostrzega się potrzebę akcentowania prawdy i chrześcijańskiego sposobu życia. Stąd obecnie powstają różne formy pracy dla dobra ludzkiej osoby, wychowywanej w kulturze chrześcijańskiej, która przetrwała wieki i zawsze dobrze służyła ludzkiej osobie. Nowe instytuty i stare zakony dostrzegają konieczność posługi myślenia, by człowiek nie stracił sensu życia. I w tym duchu trzeba spojrzeć na działanie Radia Maryja, które kontynuuje charyzmatyczny nurt w żywym Kościele; w tym też duchu trzeba widzieć niezwykle trudną działalność dydaktyczną i wydawniczą Instytutu Edukacji Narodowej, który ma na celu odświeżanie prawdy o człowieku żyjącym w kulturze, tak bardzo poznawczo zakłamaną. Posługa myślenia, posługa ukazywania prawdy jest dzisiaj tak samo potrzebna jak chleb codzienny. Chodzi przecież o ratowanie człowieka, czemu służy Kościół także poprzez życie i pracę zakonów i współczesnych form życia charyzmatycznego. Albowiem życie człowieka – jak to przypomina Apokalipsa – jest ciągłą walką w perspektywie wiecznego zwycięstwa. Nie można ustąpić z tego pola walki.

Zofia J. Zdybicka

Spełnienie się człowieka w religii

Wstęp

Koniec wieku i koniec tysiąclecia stanowią sprzyjającą okazję do dokonywania refleksji w wielu dziedzinach życia, przede wszystkim w dziedzinie kultury - tym szczególnym miejscu stawania się człowieka, jego rozwoju.

Wyniki refleksji są raczej zgodne. Kultura atlantycka, kultura naszego kręgu przeżywa kryzys mimo wspaniałych osiągnięć nauki i techniki, które w sposób istotny zmieniają warunki życia człowieka na ziemi.

Kryzys współczesnej kultury jest groźny. Dotyczy bowiem spraw najistotniejszych - prawdy o człowieku, a więc wizji człowieka, czyli tego kim człowiek jest, jaki jest sens i cel jego życia, jakie ma perspektywy rozwoju jako człowiek¹.

Jan Paweł II dokonuje często szczegółowej analizy współczesnych nurtów myślowych i kulturowych i zaniepokojony zawirowaniami wokół prawdy o człowieku stwierdza, że największą potrzebą współczesnej kultury jest potrzeba pełnej, nieokrojonej, niezdeformowanej prawdy o człowieku, uwzględniającej poznanie, do którego człowiek może dojść własnym rozumem, czyli prawdę filozoficzną, oraz tę, którą chrześcijaństwo czerpie z Objawienia. Rozum i wiara dopełniają

Zob. na ten temat: Z. J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Człowiek w kulturze” 1995, nr 4-5, s. 73-89.

się i są zdolne właściwie zinterpretować tę niełatwą do poznania rzeczywistość, jaką stanowi człowiek.

W myśli współczesnej, a właściwie w ciągu ostatnich dwustu lat największe deformacje i nieporozumienia wystąpiły na linii relacji człowieka do Boga oraz ich wzajemnych związków realizujących się w religii.

Najbardziej drastycznym wyrazem deformacji prawdy o człowieku jest postawienie go na miejscu Boga i oferowanie człowiekowi nowych dróg spełnienia się, zbawienia, które człowiek miałby osiągnąć bez Boga, bez religii².

Proces ubóstwienia człowieka, jego deifikacji, czyli uznania go za absolutnie niezależnego, samodzielnego twórcę swego losu i sprawcę historii, ma swe korzenie w tym kulturowym wydarzeniu, jakim była Rewolucja Francuska, która odrzuciła Prawdy Objawione, a istotne wartości wyrastające z chrześcijaństwa: „wolność, równość i braterstwo” oderwała od swoich korzeni i uznała, że człowiek bez Boga może je realizować. Wielu myślicieli proklamowało wprost boskość człowieka. Ludwik Feuerbach uznał, że człowiek jest twórcą Boga, który jest jedynie gatunkowym pojęciem człowieka, i że w religii człowiek czci człowieka. Wobec tego bogiem dla człowieka jest człowiek. Religia jest więc tworem czysto ludzkim. Myśl tę kontynuował na swój sposób Karol Marks, akcentując zdolność człowieka do stworzenia idealnego ładu na ziemi, w czym Bóg i religia przeszkadzają. Należy więc znieść religię, by człowiek osiągnął raj na ziemi. Fryderyk Nietzsche głosił „śmierć Boga” jako konieczny warunek osiągnięcia przez człowieka największej mocy, pełnej dojrzałości, by stał się nadczłowiekiem. Zygmunt Freud uważał religię za kolektywną neurozę ludzkości, utrudniającą prawidłowy rozwój człowieka. Jean-Paul Sartre natomiast, przypisując człowiekowi absolutną wolność, odrzucał Boga jako tego, kto miałby tę wolność ograniczać.

Dziś z doświadczenia wiemy, do jakich konsekwencji doprowadziły filozofie i ideologie, które proponowały człowiekowi pełne szczęście i pełny rozwój przez odrzucenie Boga. Proklamowana wol-

² Por. też, *Alienacja zasadnicza - człowiek bogiem*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998), z. 2, s. 51-68.

ność przerodziła się w tragiczne w swych skutkach totalitaryzmy i inne formy zniewolenia. Równość i braterstwo zastąpiły walka klas i nienawiść człowieka do człowieka jako motor dziejów. Ostatecznie rzekome ubóstwienie człowieka doprowadziło do utraty autentycznego sensu ludzkiej egzystencji, czyniąc z człowieka - w najnowszym nurcie kulturowym: modernizmie - sumę doznań i przeżyć w krótkich dziejach życia, które prowadzi donikąd. Deformacje wokół prawdy o człowieku, a szczególnie jego związku z Bogiem, w konsekwencji prowadzą do błędnego rozumienia religii.

Trzeba zwrócić uwagę na trzy współczesne stanowiska:

1. Traktowanie religii jako wyrazu subiektywności w oderwaniu od jej przedmiotu. Akcentuje się przede wszystkim przeżycie religijne, uczucie religijne i jego intensywność. Bóg staje się niezauważalny, gdzieś znika w takim rozumieniu religii, natomiast Jego miejsce zajmuje dość niesprecyzowane rzeczywistość *sacrum**.

2. Uznanie religii za zjawisko patologiczne (Feuerbach, Marks, Freud). Właściwym kontekstem człowieka staje się wówczas „ateistyczny humanizm”.

3. Sekularyzm, który polega na tym, że zjawisko religii się pomija. Obecność czy nieobecność religii nie ma większego znaczenia. Ludzie, nawet ci, którzy teoretycznie nie negują Boga, żyją tak, jakby Boga nie było⁴.

W jaki sposób przezwyciężyć te deformacje dotyczące wizji człowieka i religii i pokazać prawdziwy związek człowieka z Bogiem oraz wartość religii w procesie rozwoju, spełnienia człowieka, w dziedzinie sensu i celu ludzkiego życia?

Deformacje dotyczą spraw podstawowych, fundamentalnych, dlatego trzeba na nowo przemyśleć, kim jest człowiek, jaki jest cel jego życia i wskazać na właściwe relacje człowieka do Boga. Trzeba więc -w kontekście współczesnej kultury - zdobyć właściwą odpowiedź na pytanie kim jest człowiek, odpowiedź ugruntowaną w dostępnym dla

• Krytykę procesu zamiany Boga na *sacrum* przeprowadza m.in. A. Bloom (*Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 230-257).

⁴ Por. G. Cottier, *Pragnienie Boga*. w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 125-134.

człowieka doświadczeniu i refleksji niezdeformowanej przez istniejące w kulturze przekonania, których źródła są niezgodne z rzeczywistością człowieka.

Trzeba więc iść za apelem Jana Pawła II, wyrażonym w encyklice *Fides et ratio*, który zwraca się do każdego człowieka, by dążył do poznania samego siebie, by zastanowił się głęboko nad tym, po co żyje, skąd pochodzi i dokąd zmierza, by nie dał się pochłonać wirowi bieżącego życia, by nie przyjmował bezkrytycznie istniejących w kulturze i rozpowszechnianych w mass-mediach modeli życia, które sytuują całe życie człowieka tylko w świecie i przez to deformują prawdę o człowieku, który pragnie życia bez końca i ma do tego podstawy. Trzeba je jakby na nowo „odkryć”, ukazać, wydobyć na światło dzienne.

Odczytanie rzeczywistej sytuacji egzystencjalnej człowieka ukazuje go jako istotę, która urzeczywistnia się ostatecznie przez osobową relację z osobowym Bogiem, a więc tylko religia jako osobowy związek człowieka z istniejącą Osobą Boga zapewnia człowiekowi właściwy cel życia i nadaje mu sens.

Potrzeba do tego trochę namysłu filozoficznego, czyli pewnej refleksji nad życiem, które wzbudza pytania i zmusza do szukania odpowiedzi. Chodzi o to, by życie ludzkie nie było bezmyślne, by człowiek nie dał się nawet nieświadomie kształtować przez wizje i modele życia, które nie sięgają spraw istotnych.

Status egzystencjalny człowieka, który jest osobą (bytem świadomym i wolnym) rozwijającą się w czasie (człowiek rodzi się osobą i staje się coraz bardziej osobą przez odpowiednie działanie), dany jest w podstawowym doświadczeniu ludzkim. Różnie ono może u każdego człowieka przebiegać, zazwyczaj jednak składają się na to doświadczenie pewne dominujące przeżycia: doświadczenie egzystencjalnej kruchości istnienia - człowiek w pewnym momencie pojawia się na ziemi, żyje, podlega nieustannym zmianom, wreszcie umiera. Wprawdzie człowiek nie ma bezpośredniego doświadczenia swojej śmierci, doświadczą jednak i boleśnie przeżywa śmierć osób bliskich. Ma więc pośrednio świadomość utracalności swego istnienia. Rodzi to wielki problem, który tak plastycznie wyraził św. Augustyn, który patrząc na

zwłoki swego przyjaciela powiedział: „Stałem się dla siebie wielkim pytaniem”.

1

Otwarcie człowieka na Boga

To otwarcie człowieka na Boga w filozofii klasycznej wyrażają różne określenia:

1. Człowiek w sposób naturalny jest skierowany („otwarty”) na dobro, wszelkie dobro pragnie dobra. Na tej linii może „spotkać się” z Dobrem Najwyższym - Bogiem. Tomasz z Akwinu określa więc człowieka jako *homo est capax Summi Boni*. Znaczy to, że człowiek nie może nie pragnąć dla siebie dobra, nie może nie pragnąć swego rozwoju, który polega właśnie na realizacji dobra, w myśl podstawowej zasady prawa naturalnego: „dobro należy czynić”⁵. Człowiek może się mylić co do wyboru dobra, może dobro szczegółowe uznać za dobro absolutne, nie może nie chcieć dobra.

2. Człowiek z natury pragnie szczęścia, rozumianego jako pragnienie realizacji swoich możliwości związanych z faktem bycia człowiekiem poprzez realizację dobra, które rodzi radość (szczęście). Jest to nieuświadomione pragnienie Boga - Dobra Najwyższego, które jedynie może w pełni zaspokoić człowiecze pragnienie szczęścia nieutralnego⁶.

3. Człowiek ze swojej natury jest zdolny poznać i pokochać Boga: *homo est capax Dei* - jak to wyraża *Katechizm Kościoła Katolickiego*⁷. Taka jest pojemność ludzkiego poznania i ludzkiej miłości.

⁵ Istotnym przejawem prawa w ludzkiej naturze jest uświadomienie sobie sądu „dobro należy czynić”. Nakaz prawa naturalnego: „dobro należy czynić” leży u podstaw wszelkiego działania moralnego. Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 207.

⁶ „Szczęście jest ostatecznym celem, którego człowiek w sposób naturalny pragnie” (*Summa contra Gentiles*, III, 48). „Szczęście jest właściwym i doskonałym dobrem człowieka” (*Summa Theologiae*, I-II, 2, 4).

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań 1994) poświęca tej problematyce pierwszy rozdział działu pierwszego części pierwszej: „Człowiek jest «otwarty» na Boga (*capax Dei*)” (s. 21-26).

4. Człowiek ma naturalne pragnienie widzenia Boga: *desiderium naturale videndi Deum* - albo, jak to dobitniej określa Św. Tomasz, „naturalnym pragnieniem każdego umysłu jest oglądanie Bożej substancji”⁸. Póki człowiek żyje na ziemi, to „widzenie” nie jest możliwe, jest pragnieniem nieskutecznym (*inefficax*) - suponuje więc dalszy ciąg życia w innych warunkach.

Człowiek więc swoim naturalnym rozumem może poznać, że jest osobą to znaczy istotą świadomą i wolną, podmiotem działań ludzkich dzięki którym poznaje rzeczywistość i z wybranym dobrem łączy się w aktach miłości. Człowiek, będąc z natury osobą, od początku swego życia (już nawet w stanie prenatalnym) staje się coraz bardziej osobą poprzez swoje czyny. Póki człowiek żyje w świecie, nigdy nie jest gotowy, spełniony, zawsze jest w stanie tworzenia się, spełniania się, zawsze dąży do czegoś „więcej”, co ostatecznie jest pragnieniem Boga, jak to wyraził Św. Augustyn: „Niespokojne jest serce moje dopóki nie spocznie w Tobie” (*Wyznania*, 1, 1, 1).

Człowiek, kierując się naturalnym, spontanicznym pragnieniem dobra, dąży do doskonałego szczęścia. W tym koniecznym dążeniu do dobra ostatecznego, które jedynie może nasycić ludzką wolę, znajduje się fundament ludzkiej wolności. Podmiot determinuje sam siebie w swoich konkretnych wyborach, ponieważ żadne dobro częściowe (a takie jest wszelkie dobro poza Dobrem Absolutnym) nie może wyczerpać całkowicie jego pojemności dobra. „Naturalne pragnienie doskonałego szczęścia objawia również istotę ducha stworzonego. Tak jak pragnienie oglądania Boga, chce ono transcendować ograniczenia czasu i wciąż trwać. Do istoty ducha stworzonego należy być wznoszonym ponad siebie”⁹.

Chodzi o to, by te dążenia ducha ludzkiego zostały przez człowieka uświadomione, by je uwzględnił przy świadomych wyborach. Są to sprawy ogromnej wagi. Przez samą swoją naturę człowiek - stworzona inteligencja - jest przyporządkowany do poznania Boga. Stanowi to związany z samą ludzką naturą religijny wymiar człowieka. Co

⁸ *Summa contra Gentiles*, III, 57-4.

⁹ Tamże.

więcej, jest to także podstawa otwarcia umysłu ludzkiego na Objawienie Boże.

Spełnianie się człowieka, jego rozwój dokonuje się najpełniej poprzez akty decyzji, będące wynikiem sprzężenia działania rozumu i woli. Każdy wybór jest bowiem syntezą prawdy i dobra - poznane dobro staje się udziałem człowieka. Poprzez te wybory człowiek spełnia się jako rozumna i wolna osoba. Kontekstem rozwoju osoby ludzkiej jest w pewnym sensie świat natury i techniki - człowiek wybiera różne rzeczy i narzędzia. W sensie właściwym kontekstem dla człowieka jest świat osób, z którymi człowiek łączy się różnymi relacjami, przede wszystkim związkami miłości. Być dla człowieka - to być z innymi i być dla innych. Wspólnie z innymi tworzy społeczności i wspólnie z innymi tworzy nowe wartości poznawcze, moralne, estetyczne - tworzy kulturę - jako drugie, obok natury, konieczne środowisko człowieka, w którym człowiek rozwija się i doskonali jako osoba.

Dobra poznane, nawet osoby dopełniają człowieka w różnych aspektach, nie napełniają go jednak dobrem, które byłoby proporcjonalne do jego pragnień i oczekiwań, dobrem, które wyczerpywałoby ludzką pojemność poznania i miłowania, ta bowiem jest nieskończona i domaga się dobra nieskończonego, proporcjonalnego do ludzkiej transcendencji. Pragnienie takiego dobra - jak wspomniano wyżej - które ostatecznie zaktualizowałoby ludzką pojemność osobową (możność, potencjalność), jest wpisane w naturę człowieka.

W człowieku jako „dobru w sobie” zawiera się także motyw działania w sposób szczególnie znaczący, bo człowiek stworzony jest „na obraz i podobieństwo Boże”. Zachodzi tu szczególnie rodzaj partycypacji (uczestnictwa). Bóg jest ostatecznie kochany we wszystkim, co jest kochane i co jest celem ludzkiego działania (każde dobro cząstkowe). Wszelkie dobro względne, skończone, partycypowane skierowuje człowieka do ostatecznego celu działania, jakim jest Dobro Absolutne.

W człowieku istnieje więc skierowanie na dobro w perspektywie Absolutnego Dobra, które ostatecznie usensownia wszelkie akty decyzji, akty miłości. W życiu ziemskim z powodu niepełnej poznawalności Dobra Absolutnego staje się Ono przedmiotem wolnej decyzji ze

strony człowieka, która jest fundamentalnym aktem religijnym. Polega ona na świadomym uznaniu Boga jako źródła swego istnienia i Pełni Dobra - ostatecznego celu życia ludzkiego. W ten sposób człowiek nawiązuje świadomy i wolny związek z Bogiem, związek religijny, który ogarnia całe życie człowieka. Jest uświadomionym życiem, które ostatecznie jest z Boga i ma prowadzić - poprzez świadome i wolne czyny - do Boga. Nic innego poza Dobrem Absolutnym - Bogiem, z którym człowiek nawiązuje kontakt w religii, nie jest w stanie spełnić pragnień ludzkich i nadać sens jego życiu osobowemu, jego nieraz heroicznym wyborom, takim np. jak oddanie życia za współwzięcia przez św. Maksymiliana Kolbego.

2

Antropologiczne i metafizyczne podstawy religii

Antropologiczne i metafizyczne podstawy religii stanowi właśnie otwarcie człowieka na Prawdę i Dobro Absolutne. Ich spełnienie dokonuje się w konkretnej religii, która zawsze suponuje eschatyczną transcendencję człowieka (nie znajduje pełnego spełnienia na ziemi). Znaczący to, że człowiek jest ze swej natury otwarty na życie po śmierci, życie przyszłe, w większości religii rozumiane jako życie wieczne. W życiu ziemskim, doczesnym pozostaje istotą niespełnioną i bez perspektywy życia przyszłego (życia z Bogiem) czy w oderwaniu od Niego ludzkie czyny, całe życie człowieka pozbawione byłoby ostatecznego sensu.

Każda religia podejmuje i rozwiązuje problem śmierci i ostatecznego wyzwolenia, zbawienia. Każda religia ukazuje perspektywę i drogi spełniania się najgłębszych pragnień człowieka. Są to drogi różne, różne bowiem są religie. W obecnej sytuacji kulturowej, która niepomernie ułatwia kontakt między narodami, kulturami i religiami, mówi się wiele i czyni wiele w kierunku wzajemnego poznania, uznania i współdziałania w wielu ludzkich problemach. W Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II nastąpiło wielkie otwarcie na inne religie. Otwarcie i dialog suponują jednak dobrą znajomość własnej religii i postępowanie zgodne z jej wymaganiami. Toteż mówiąc o spełnianiu się człowieka w religii, świadomie koncentruję się na paradygmacie religii chrześcijańskiej, głównej religii naszego kręgu

kulturowego, by przybliżyć istotne momenty spełniania się człowieka w religii chrześcijańskiej. Jest to paradygmat wyraźnie personalistyczny. Człowiek jako osoba nawiązuje osobowe relacje z Bogiem, który jest Osobą, co więcej - jest Wspólnotą Osób.

Na czym polega owo spełnianie się człowieka w religii chrześcijańskiej? Wyróżnioną wartością realizowaną w aktach religijnych jest świętość. Człowiek religijny ma stać się świętym. Termin „świętość” można określić za pomocą terminu „doskonałość”¹⁰.

3

Świętość jako doskonałość osoby

Maksymalna aktualizacja aktywności duchowej człowieka, zwłaszcza poznania, i aktywności wolitywnej, czyli miłości, stanowi doskonałość danego człowieka. Jeżeli ta aktywność, czyli poznanie i miłość, odnosi się do Osoby Najdoskonalszej - Boga, wówczas jest doskonałością swoistą, właśnie świętością. Tak rozumiana świętość byłaby równoznaczna z najwyższym rozwojem osoby ludzkiej, a więc oznacza stan człowieka w pełni doskonały.

Doskonałość, czyli świętość, polega na związku człowieka z Bogiem, który jest ostatecznym celem ludzkiego poznania i ludzkiej miłości i który je usensownia i dopełnia o dalszy etap życia (życie po śmierci). Ponieważ z wszelką osobą, także z Osobą Boga, człowiek najpełniej wiąże się przez miłość, wobec tego istotą świętości jest połączenie człowieka z Bogiem w akcie miłości: „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w Nim” (1 J 3, 16).

W obecnym życiu dostępną jest człowiekowi religijnemu doskonałość, która nie jest pełna. Jest ona raczej ruchem i procesem dążenia „ku Bogu”, czyli dążeniem do miłowania Boga całym sercem i pragnieniem wyeliminowania tego wszystkiego, co mu w tym przeszkadza. Tylko tego rodzaju doskonałość, a więc świętość, jest dostępna człowiekowi w obecnym życiu. Stopnie nasilenia ruchu ku Bogu i pragnienie wykluczenia tego wszystkiego, co go hamuje, mogą być oczywiście u poszczególnych ludzi bardzo różne.

¹⁰ Szerzej na ten temat: M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem osoby*, w: M. A. Krąpiec, *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Lublin 1982, s. 59-74.

Tak rozumiana doskonałość - świętość - zawiera dwa elementy wyróżnione przez współczesnych filozofów religii: moment negatywny - oczyszczenie i uwolnienie od tego, co niedoskonałe i zmienne, oraz pozytywny - aktualizację ludzkiej zdolności do poznania i miłowania Boga. W akcie religijnym następuje więc połączenie człowieka z Najdoskonalszą Osobą, Bogiem, przez najdoskonalszy akt ludzki - miłość. W realizacji świętości dokonuje się wobec tego najpełniejsze zaktualizowanie możliwości (potencjalności) człowieka. W zjednoczeniu z Bogiem przez miłość człowiek osiąga szczyt swoich możliwości rozwojowych. Osoba ludzka, będąca bytem w stawaniu się, przez aktywność religijną realizuje swoją najdoskonalszą możność i w wyniku tego osiąga najwyższą aktualizację, czyli dostępną jej doskonałość.

Życie religijne, aktywność religijna człowieka (modlitwa, ofiara, kult) aktualizuje, spełnia, czyli rozwija człowieka, tworzy go (*ut homo construatur* - jak to określa św. Augustyn) w porządku osobowym, najpełniej wiąże osobę ludzką z Osobą Najdoskonalszą - Bogiem, który będąc pełnią bytu, jest równocześnie pełnią wartości, dobrem, prawdą, pięknem, posiada w stopniu najwyższym wszelką doskonałość. Jest doskonały, święty istotowo - jest Świętością. Człowiek natomiast może być święty o tyle, o ile łączy się z Bogiem - Świętością i uczestniczy w świętości Boga.

4

Miłość a świętość

Najdoskonalszym aktem osoby ludzkiej jest akt miłości, który jest oddaniem siebie osobie kochanej - jest darowaniem siebie. Dotyczy to także stosunku człowieka do Boga. Oddanie się człowieka Bogu umożliwiające jest przez materię, ale również przez nią ograniczone. Sprawia to, że miłość jako ostateczne darowanie siebie nie może być realizowana w oderwaniu od czynnika materialnego, który jest nieodłączny od człowieka i który jakby wyzwala ludzkiego ducha, ale również nie może się ograniczyć do materii. Ciało ludzkie, jako swoisty element konstytutywny miłości i czynnik ją wyzwalający, nie jest jednak czynnikiem spełniającym. Ono bierze udział w ludzkiej miło-

ści, jednakże ono także uniemożliwia stałe przyłgnięcie do Boga, pełne zjednoczenie z Tym, który jest Czystym Duchem.

Miłość rozumiana jako wzajemne darowanie się, pełne zjednoczenie z Bogiem nie może być dziełem wyłącznie sił woli ludzkiej. Wprawdzie człowiek z natury jest otwarty na Boga, jest *capax Dei*, posiada *desiderium naturale videndi Deum*. Jest ono jednak *inefficax* - nieskuteczne". Człowiek otrzymuje pomoc „z góry”, od Boga, który proponuje człowiekowi spełnienie - zbawienie poprzez Osobowe Objawienie swojej miłości w Chrystusie.

Miłość powodowana jest obiektywnym dobrem i „obecnością” kochanej Osoby w podmiocie kochającym. Ta obecność Osoby Boskiej, wywołującej i dopełniającej miłość człowieka, nazywa się w teologii chrześcijańskiej łaską. Dzięki niej Bóg jest obecny w człowieku w inny, doskonalszy sposób niż w jakimkolwiek innym bycie stworzonym. Dzięki tej obecności Boga przez łaskę może nastąpić między Nim a człowiekiem nowa relacja.

Człowiek bowiem na mocy łaski staje się uczestnikiem natury Bożej, partycypuje w wewnętrznym życiu Boga, podobnie jak na mocy swego naturalnego istnienia uczestniczy w istnieniu Boga. Ta nowa rzeczywistość, będąca specjalną relacją między Bogiem a człowiekiem, jest owocem Wcielenia i Odkupienia dokonanego przez Chrystusa, „przez którego największe i kosztowne obietnice nam darował, abyśmy się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1, 4). „Jesteśmy dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8, 17).

Wprawdzie Bóg, będąc obecny w człowieku przez łaskę, nie przelewa na niego całej swej natury, jak to ma miejsce w Trójcy Świętej, udziela jej jednak czegoś ze swej natury, tak że dzięki łasce zachodzi pewnego rodzaju pokrewieństwo człowieka z Bogiem, staje się ono podstawą nowego, przyjacielskiego stosunku Boga do człowieka oraz źródłem nowej, jakby boskiej działalności człowieka, jego nadprzyrodzonego dynamizmu. Dzięki niemu człowiek podejmuje aktywność, która go coraz bardziej przemienia, upodabnia do Boga, przebóstwia

Nie jest możliwe widzenie Bożej substancji przez jakikolwiek intelekt stworzony inaczej jak przez działanie Boże, które transcenduje wszelkie stworzenie. *Summa contra Gentiles*, III, 52.

i przygotowuje do pełnego, już stałego zjednoczenia z Bogiem w życiu przyszłym. Tak więc człowiek realizuje wartość świętości, czyli jednoczy się z Bogiem przez miłość, nie tylko mocą własną, lecz mocą uprzedzającej łaski. W budowanie przeto świętości, czyli w proces pełnego rozwoju osoby ludzkiej, w sposób szczególny angażuje się Bóg, co jednak nie umniejsza osobistego wkładu człowieka i nie narusza jego wolności.

Doskonałość - świętość realizowana poprzez akty miłości stanowi najbardziej wewnętrzną wartość człowieka, która buduje, rozwija, doskonali i uzupełnia samą osobę ludzką. Tym różni się ona od miłości osób drugich, że w porządku naturalnym osoba kochana nie jest obecna realnie w kochającym. Jest tylko przy osobie kochanej, a nie w niej. Natomiast w akcie miłości Boga, czyli w porządku nadprzyrodzonym, zachodzi obecność realna, choć swoista, bo niematerialna - Boga w człowieku, a raczej człowieka w Bogu: „Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas, bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 27-28). Życie chrześcijanina jest życiem we wnętrzu Boga. Czym wobec tego jest aktywność religijna człowieka i jaka jest jej istotna funkcja w stosunku do całego życia ludzkiego i wszystkich jego przejawów?

5

Uduchowanie człowieka

Biorąc pod uwagę to wszystko, co dotychczas zostało powiedziane na temat świętości jako najwyższego spełnienia się osoby ludzkiej, proces uświęcania należy określić jako proces uduchowania, spirytualizacji człowieka, czyli takiego rozwoju osoby ludzkiej, w którym ona, będąc bytem materialno-duchowym, coraz bardziej aktualizuje się i uduchawia w sensie ontycznym i moralnym. Przez to coraz bardziej się upodabnia do Boga - Najwyższego Ducha, a więc w pewnym sensie przebóstwia się.

Proces spirytualizacji, który dokonuje się mocą aktywności religijnej człowieka, przebiega w trzech płaszczyznach:

1. W płaszczyźnie ontycznej: człowiek, będąc bytem materialno-duchowym, rozwija się w kierunku coraz pełniejszej spirytualizacji, czyli coraz bardziej uwalnia się od determinacji materii. Wprawdzie

stan życia przyszłego przewiduje związek człowieka z ciałem (zmarłychwstanie ciała), to będzie to materia w większym stopniu niż obecnie podległa prawom ducha.

2. W płaszczyźnie działania, i to działania w sensie przyrodzonym i nadprzyrodzonym: człowiek wprowadza wymiar duchowy w całość kształt realnego, także materialnego działania i przez to samo nadaje nową jakość i wartość wszelkim przejawom życia, a nawet całej rzeczywistości pozaludzkiej. Łaska natomiast uzdalnia człowieka do specjalnego duchowego działania, które człowieka przeobstwia, a przede wszystkim skierowuje go ku Bogu jako najdoskonalszemu przedmiotowi poznania i miłości. Dzięki łasce człowiek zdolny jest poznać i miłować Boga w sposób coraz bardziej duchowy, w pewnym sensie boski, „w Duchu i prawdzie” (J 4, 24) . Dynamizm tego typu działania ludzkiego ogarniającego i przenikającego człowieka najbardziej wewnątrz, czyli właśnie proces spirytualizacji działania ludzkiego, może postępować prawie w nieskończoność. „Bądźcie wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).

3. W płaszczyźnie moralnej: człowiek poznając wielkość i doskonałość Boga uświadamia sobie coraz wyraźniej własną niedoskonałość moralną oraz potrzebę przemiany wewnętrznej i doskonalenia własnego postępowania, by móc zbliżyć się do świętego Boga. „Nie stosujcie się do waszych dawniejszych żądz, gdy byliście nieświadomi, ale w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (1 P 1, 14-16).

Innym przejawem spirytualizacji jest coraz pełniejsza motywacja duchowa działania, przez którą wszystkie przejawy życia i aktywności ludzkiej dokonują się w obliczu Boga, w perspektywie wieczności i ze względu na Niego - źródło wszelkich wartości. W ten sposób uduchowanie ogarnia całego człowieka, przenika wszystkie warstwy jego egzystencji.

W tym sensie należy mówić o rewolucyjnej w stosunku do innych religii koncepcji świętości, którą przyniósł Chrystus i która zawarta jest w Ewangelii. Świętość jest świadomym, osobowym przyporządkowaniem poprzez akt miłości wszystkich przejawów ludzkiego życia Bogu jako Osobie kochającej i kochanej.

Zachodzi więc zasadnicza różnica między koncepcją świętości naturalistyczną, cząstkową, oddającą na użytek religijny pewne akty czy dziedziny życia ludzkiego (sakralizacja), właściwą wielu religiom, a koncepcją świętości ewangelicznej, przejawiającej się świadomym i wolnym akcie miłości, będącej darowaniem się osoby ludzkiej Osobie Boga, który pierwszy umiłował.

Chrystusowi wyraźnie chodziło nie tylko o sakralizację i uświęcenie niektórych dziedzin czy aktów życia ludzkiego, ale o spirytualizację, a więc związanie całego życia człowieka z Bogiem poprzez najbardziej wewnętrzny akt miłości, przenikający wszystkie akty duchowe i porywający je ze sobą ku kochającemu człowieka Bogu. Tak pojęta miłość jest więzią (zjednoczeniem) osoby ludzkiej z Osobą Boga („węzeł miłości”). Bóg, jako kochający człowieka i obecny w człowieku, przemienia sposób ludzkiego działania na działanie podobne do Jego działania, działanie jakby przebóstwa człowieka, w wyniku czego może on powiedzieć: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

Tak rozumiana świętość suponuje prawdziwe wartości ludzkie, dzięki którym rozwija się osoba ludzka, i wszystkie je przenika, stanowi najwyższe zaktualizowanie, a więc najwyższą doskonałość człowieka. Dzięki temu, że człowiek całego siebie darowuje Bogu i jednoczy się z Nim, staje się najpełniej osobą, staje się najpełniej sobą, ugruntowuje własną niepowtarzalność, zakotwicza się w Bogu. Podobnie zresztą dzieje się w ludzkiej miłości. Im człowiek bardziej i pełniej kocha, im bardziej „wychodzi z siebie”, by „być dla drugiego”, tym bardziej jest „w sobie” i „sobą”.

Jeśli istotą świętości jest związek osoby ludzkiej z Bogiem w akcie miłości, to nie stanowi ona tego rodzaju wartości, która istniałaby obok prawdy, dobra i piękna. Świętość jest wartością swoistą, jakby nabudowaną na tamtych, wartością, która implikuje i przenika inne wartości ludzkie. Stanowi swoiste spełnienie wszystkich wartości, jest formą przenikającą i ożywiającą je. Pozostałe wartości ludzkie są bez świętości jakby martwe, bo pozbawione ostatecznego horyzontu, głębi, perspektyw. Ich pełna konkretyzacja i usensownienie realizuje się dopiero przez akt miłości w stosunku do Boga - Osoby

transcendentnej, duchowej, wiecznej, nieskończonej, Pełni Wartości, Pełni Miłości.

Religia chrześcijańska wskazuje na właściwy, nieskończony - bo zakotwiczony w Bogu i w Bogu znajdujący swe dopełnienie - wymiar osoby ludzkiej, dowartościowuje najpełniej wszelką ludzką działalność i wszelki wysiłek, który właśnie w perspektywie wskazanej przez religię nabiera ostatecznego sensu.

Jarosław Paszyński SJ

Krótki traktat o powołaniu

Wstęp

Rzeczywistość powołania najczęściej wiązana jest z życiem kapłańskim i zakonnym, a także z życiem małżeńskim i rodzinnym. Mianem powołania określa się również niektóre zawody, jak na przykład bycie lekarzem czy nauczycielem. Mówi się także o powołaniu na jakiś urząd państwowy bądź, jak w niektórych krajach, o powołaniu do odbycia służby wojskowej. Jak widać, powołanie odnosi się do różnych rzeczywistości. Nie jest więc ono czymś jednoznacznym, ale analogicznym.

W artykule tym jednakże nie będzie chodziło o rozważenie wspomnianych rodzajów powołania. Będzie w nim natomiast chodziło o ukazanie, od strony filozoficznej i teologicznej, samej rzeczywistości powołania. I tak najpierw zostanie rozważone, czym jest powołanie jako takie i dzięki czemu jest ono realną rzeczywistością. Następnie zostanie podjęta refleksja nad powołaniem podstawowym, którym - jak się wydaje - jest powołanie wszystkiego do istnienia. W związku z tym zostanie tu rozważona specyfika powołania bytów duchowych i materialnych oraz specyfika powołania ludzkiego. Na tak przygotowanym gruncie zostanie podjęta refleksja nad tajemnicą powołania chrześcijańskiego. Celem bowiem tego artykułu jest ukazanie, iż powołanie chrześcijańskie stanowi głębię ludzkiego powołania, czyli

mówiąc inaczej, słowami papieża Jana Pawła II, że „człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”.

1

Rzeczywistość powołania

Mówiąc ogólnie o rzeczywistości powołania można stwierdzić, iż jest ona pewnego rodzaju wezwaniem do czegoś. Wezwanie to wskazuje z jednej strony na tego, który powołuje, z drugiej zaś na tego, który jest powoływany. Dalej, wezwanie to, będąc określonym słowem, wskazuje na osobowe źródło swego pochodzenia. Tylko bowiem osoba może wyrażać się w słowie i kierować je do określonego adresata. Z wezwaniem tym wiąże się moc (władza) powołującego, obejmująca zarówno tego, który jest powoływany, jak i to, do czego jest wzywany. Moc ta ma charakter uzdalniający adresata do podjęcia udzielanego mu dobra wyższego, które nie jest zależne od jego mocy. Powołanie jest więc pewną relacją, którą ustanawia osoba powołująca poprzez skierowanie do wybranego adresata wezwania do czegoś. Adresat jest wybrany, ponieważ wezwanie do niego skierowane ma swe źródło w postanowieniu woli powołującego. To zaś, co jest postanawiane, nie wypływa z konieczności, ale z wolnego wyboru. Jeśli tak, to bez tego wyboru (aktu woli) nie zaistniałaby rzeczywistość powołania. Motywem tego wyboru może być tylko jakieś dobro, które podmiot powołujący poznaje i chce realizować. W świetle tego poznania, w którym ujęta jest prawda o dobru, powołujący formułuje słowo-wezwanie, które aktem woli postanawia, czyli wybiera. W ten sposób konstytuuje się rzeczywistość powołania. Jej sprawczym źródłem jest akt woli, który jest zarazem aktem miłości.

Z rzeczywistością powołania wiąże się odpowiedź adresata. Charakter tej odpowiedzi uzależniony jest od natury powoływanego. Jeśli adresatem jest byt osobowy, to jego odpowiedź zawiera dwa elementy. Pierwszym jest poznanie (usłyszenie) wezwania, które ktoś do niego kieruje. Drugim jest ustosunkowanie się woli do poznanego wezwania. W związku z tym jeśli adresat nie poznał, nie usłyszał skierowanego

¹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1999, s. 22.

do niego wezwania, nie może być mowy o żadnej odpowiedzi. W sytuacji gdy powoływany słyszy wezwanie, może aktem swej woli dwojako się do niego ustosunkować. Po pierwsze, może odrzucić to wezwanie, nie dopuścić go do swego wnętrza, nie chcieć go usłyszeć. Jest to odpowiedź negatywna, która może mieć różne racje i uwarunkowania. Po drugie, powoływany może aktem swej woli przyzwolić na to wezwanie i rozpocząć proces swoistego z nim dialogu. W procesie tym akty poznania i woli wzajemnie się przenikają i warunkują, pozwalając tym samym dojrzeć powoływanemu do wydania owocu, jakim jest wybór, czyli odpowiedź na usłyszane wezwanie. Dialog ten rozpoczyna się od spotkania ze słowem, które go do czegoś wzywa. Spotkanie to dokonuje się we wnętrzu powoływanego, który aktem swej woli przyzwala na obecność słowa, starając się w nie wsłuchać i dobrze odczytać. Przyjęte i poznane słowo-wezwanie może dzięki swej mocy pociągnąć powoływanego do szukania źródła, z którego ono pochodzi, i celu, na który wskazuje. Jeżeli powoływany podejmuje drogę szukania, to wchodzi w kolejny etap dialogu, zasadniczo poznawczo-wolitywnego, w którym spotyka się z podmiotem powołującym i z rzeczywistością, do której jest wzywany. Jest to spotkanie o charakterze międzyosobowym, dokonujące się w klimacie prawdy i poszanowania wolności. Dialog ten ukazuje powoływanemu jego godność i wartość poprzez ofiarowywane mu z miłości wyższe dobro, którego nie posiada i którego nie byłby w stanie osiągnąć o własnej mocy. Prawda ta, poznana i przyjęta przez powoływanego, rodzi w nim wdzięczność dla powołującego, a poprzez pokorne uznanie swego bycia w zależności od kogoś innego staje się on gotowy do udzielenia odpowiedzi właściwej dla osobowej miłości. Odpowiedź taka może się dokonać jedynie w wolności serca, czyli w dojrzałej decyzji, w której opierając się na poznanej prawdzie o podmiocie powołującym i jego darze, powoływany swym rozumem przedkłada treści odpowiedzi (pozytywnej, których może być wiele, lub negatywnej) woli, ta zaś swym aktem wybiera tę, która ją z różnych racji bardziej pociąga ku umiłowanemu dobru. Tą decyzją powoływany określa swe osobowe oblicze. Jeśli jest to odpowiedź pozytywna, to powoływany tą decyzją nawiązuje szczególną osobową więź z powołującym, która ma swą podstawę we wzajemnym postanowieniu woli,

gdzie powoływany dostępuje udziału w mocy powołującego. Moc ta pozwala powoływanemu przylgnąć do umiłowanego dobra, będącego darem osoby powołującej. Jeśli jest to odpowiedź negatywna, to w zależności od rodzaju powołania może ona albo rodzić wewnętrzny niepokój i rozdarcie, albo stanowić wyraz przekroczenia siebie ku dobru jeszcze wyższemu.

Powoływany swą pozytywną odpowiedzią wiąże się w akcie decyzji z powołującym i jego darem w takiej mierze, jaką wyznacza wezwanie i natura udzielanego dobra. W tak określonych ramach zawiązana więź domaga się wzajemnej wierności, ze względu na jej osobowy - duchowy wymiar. Powołany będąc wierny udzielonej odpowiedzi rezygnuje tym samym z innych dóbr, co stanowi dla niego pewną ofiarę. Rezygnacja ta, będąc skutkiem, a nie celem, powinna stanowić środek wzmacniający postanowienie woli co do realizacji podjętego powołania. Inaczej mówiąc, ofiara ta winna stanowić dar, będący wyrazem i wzmocnieniem miłości powołanego, który na ofiarowane dobro powołania odpowiada jakimś darem z siebie.

2

Powołanie podstawowe (fundamentalne)

Mówiąc o powołaniu trzeba wskazać na jego fundamentalną postać, która jest podstawą wszelkich innych rodzajów powołania, i ukazać rację tego jej szczególnego charakteru.

Jak zostało wcześniej pokazane, powołanie jest pewnego rodzaju wezwaniem do czegoś. Wezwanie to będzie miało postać fundamentalną, o ile będzie dotyczyło czegoś podstawowego. Tym zaś, co jest najbardziej podstawowe, jest sama rzeczywistość jako taka. Dotyczy to każdego bytu jako istniejącego. Podstawą bowiem każdego bytu jest jego istnienie. A zatem jeśli powołanie jest pewnym wezwaniem do czegoś, a tym, co jest najbardziej podstawowe, jest każdy byt jako istniejący, to fundamentalnym powołaniem będzie wezwanie wszystkiego do istnienia.

Można tę prawdę dalej rozważyć i głębiej ukazać w porządku filozoficznym (metafizycznym). Jeśli podstawą każdego bytu jest jego istnienie, to powstaje pytanie - co jest przyczyną (źródłem) zaistnienia bytu? Otóż każdy byt, będąc czymś istniejącym, posiada zarazem

jakąś treść - istotę i akt istnienia tej treści. Każda istniejąca treść jest zawsze czymś konkretnym. Tak więc jeśli istnienie każdego konkretnego bytu jest różne od jego treści - istoty, a to trzeba przyjąć choćby ze względu na fakt wielości bytów, że źródło istnienia danego bytu nie może być w nim samym, lecz poza nim, w rzeczywistości transcendentnej. A zatem jeśli byt w swym (za)istnieniu nie tłumaczy się sam przez się, to musi mieć rację swego (za)istnienia w innym bycie, a ostatecznie w takim, który ma istnienie sam w sobie. W takim bycie, który istnieje sam przez się, istota nie różni się od istnienia, lecz jego istotą jest istnienie. Taki byt może być tylko jeden, ponieważ jest bytem prostym. Skoro każdy byt jest bytem dzięki temu, że istnieje, to byt, którego istotą jest istnienie, stanowi pełnię bytu. Taki byt nazywany jest Bogiem. Tak więc wszystko, co istnieje, istnieje w odniesieniu do Boga, który jest samym istnieniem, czyli pełnią bytu. Oznacza to, że każdy byt, który nie ma racji istnienia w sobie, czyli jest przygodny (niekonieczny), musi być powołany do istnienia, czyli stworzony przez Byt, który jest konieczny. Byt ten będąc pełnią bytu jest zarazem pełnią mocy. Dzięki temu może dokonać aktu stwórczego, czyli wezwać do istnienia inne byty, które wcześniej nie istniały. Ten stwórczy akt Boga jest początkiem zaistnienia innych bytów. To zaś, co jest początkiem, stanowi fundament dla tego, co dalej następuje. Tak więc wezwanie wszystkiego do istnienia stanowi fundamentalną postać powołania.

Specyfiką tego rodzaju powołania jest to, że Bóg ustanawia swego adresata, udzielając mu dobra, jakim jest jego (za)istnienie. Tak więc wszystkie byty stworzone istnieją nie dzięki własnej mocy, lecz dzięki stwórczej mocy Boga.

Każdy byt jest treściowo określony poprzez swoją formę substancjalną, dzięki której jest czytelny dla poznania intelektualnego. Poznanie zaś intelektualne w odniesieniu do treści rzeczy polega z jednej strony na uzgodnieniu się z rzeczą (akt sądu), a z drugiej na utworzeniu formy poznawczej (pojęcia), czyli obrazu rzeczy. Jeśli więc forma poznawcza - obraz rzeczy jest dziełem intelektu poznającego rzecz, to tym bardziej sama ta rzecz, określona przez formę substancjalną, musi być dziełem intelektu, poznania. Tak więc wszystkie byty mając jedno źródło swego (za)istnienia, mają tym samym jedno źródło

swego treściowego określenia. To wskazuje na to, że Bóg będąc samym istnieniem - pełnią bytu jest zarazem samym intelektem, poznaniem. Poznanie to jest Słowem, którym Bóg wzywa wszystko do istnienia. Słowo to stwórczo określa, czym jest każdy byt. To zaś, czym jest byt określony stwórczym poznaniem, nazywa się prawdą w sensie bytowym. Tak więc Bóg w tym rodzaju powołania nie tylko ustanawia swego adresata, ale zarazem określa prawdę o nim, czyli to, czym jest. Wskazuje to na to, że Bóg jest źródłem i pełnią prawdy.

Wszystkie byty stworzone, jak już była o tym mowa, są przygodne. Nie istnieją bowiem z konieczności, nie mając źródła istnienia w sobie. Jeśli więc byty stworzone nie istnieją z konieczności, to racją ich (za)istnienia musi być czyjeś postanowienie. Tak więc Bóg, który wszystko stwarza z niczego, czyni to na mocy własnego postanowienia woli, czyli wolnego wyboru, który jest aktem chcenia czegoś określonego. A zatem wszystko istnieje, gdyż jest chciane przez Boga. To zaś, co jest chciane przez Boga, określa się jako dobro. A ponieważ akt chcenia jakiegoś dobra nazywa się miłością, to wszystko jest wezwane do istnienia miłością Boga. Skoro zaś Bóg jest bytem niezłożonym, to Jego miłość jest Nim samym. Tak więc Bóg, będąc samym istnieniem i samym poznaniem, jest również samą miłością.

Jeśli byt, który wyraża się w słowie, czyli ma naturę rozumną, jest bytem osobowym, a Bóg jest samym poznaniem, Słowem, to jasną jest rzeczą, że Bóg jest najdoskonalszym bytem osobowym. A zatem Bóg, będąc pełnią bytu osobowego, w sposób stwórczy chce istnienia tego, co poznaje na zewnątrz siebie. Tak więc każdy byt, będąc powołany do istnienia, przeniknięty jest poznaniem (myślą) Boga i Jego miłością.

Bóg powołuje do istnienia różne byty, o różnej naturze i doskonałości. W ten bowiem sposób ujawnia On swoje niezmierzone bogactwo, swoją nieskończoną mądrość i dobroć. Tak więc zróżnicowanie stworzeń w pewnej mierze naśladuje (odzwierciedla), zgodnie z zamysłem Boga, Jego doskonałość.

Rzeczywistość ta dzięki Bożemu Objawieniu ujawnia swą głębię, która stanowi wielką Tajemnicę wiary. Otóż biorąc pod uwagę prawdy objawione można w porządku teologicznym głębiej wniknąć w tajemnicę tego rodzaju powołania. Objawienie Boże dokonuje się na dwa

sposoby. W pierwszym Bóg objawia się poprzez swoje stworzenie, które ujawnia Jego chwałę (por. Mdr 13, 1-9; Rz 1, 19-20). W drugim Bóg objawia się poprzez swoje Słowo, które najpierw kierował, w oznaczonym czasie, do wybranego przez Siebie narodu, przygotowując go na przyjście Zbawiciela, a następnie posłał swoje Odwieczne Słowo, aby stało się Ciałem i dokonało dzieła zbawienia. Otóż Bóg poprzez Słowo Wcielone objawia się jako Trójca Boskich Osób (por. Mt 3, 16-17). Tak więc Bóg, będąc jeden w swej istocie i naturze, jest Trójcą Osób: Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

Bóg jest Ojcem, ponieważ jest początkiem wszystkiego (por. Rdz 1,1), tak na zewnątrz jak i wewnątrz samego siebie. Jest Ojcem w relacji do swojego Syna, którego rodzi poznając siebie w Odwiecznym Słowie. Ojciec udziela wszystkiego Synowi oprócz własności bycia Ojcem. Tak więc Syn jest współistotny Ojcu. Syn jest w relacji do Ojca będąc przez Niego rodzonym jako Jego Słowo. Z Ojca i Syna pochodzi Duch Święty, który jest Miłością Ojca i Syna. Bóg będąc jeden w istocie jest również jeden w działaniu. Skoro zaś tę samą istotę i Bóstwo ma Ojciec, Syn i Duch Święty, to powołanie do istnienia wszystkich stworzeń jest wspólnym dziełem całej Trójcy Świętej. Bóg Ojciec jest początkiem całego dzieła stworzenia, dokonując go swoim Słowem w mocy Ducha Świętego, który panuje i ożywia. Bóg w tajemnicy swego wewnętrznego, Trójosobowego życia powziął zamysł i postanowienie, aby ujawnić swą chwałę przez dzieło stworzenia i udzielić jej stworzonym bytom osobowym. W Bogu więc jest początek, źródło określenia i cel powołanej do istnienia rzeczywistości.

Odpowiedź stworzenia na dar istnienia jest uzależniona od rodzaju natury danego bytu. Otóż Bóg w swej nieskończonej mądrości i dobroci na początku stworzył niebo i ziemię, czyli byty duchowe i materialne, a następnie człowieka jako byt duchowo-materialny. Byty te są zróżnicowane w swej doskonałości i z tego względu wzajemnie sobie podporządkowane. To bowiem, co jest mniej doskonałe, podporządkowane jest temu, co jest bardziej doskonałe, wszystko zaś temu, co jest najdoskonalsze, czyli Bogu w Trójcy jedynemu, który jest samą doskonałością.

2.1

Powołanie bytów duchowych

Byty duchowe, będąc bytami osobowymi, są powołane przez Boga, aby na miarę swej doskonałej duchowej natury poznały Go swym intelektem i swą wolą przyłgnęły do Niego z miłością w akcie wolnej decyzji, uwielbiając Go i służąc Mu we wszystkim. Tak więc byty duchowe wezwane są Odwiecznym Słowem do kontemplowania Boga i służenia Jego Boskiemu Majestatowi. Z tego względu byty te nazywane są aniołami, czyli posłańcami. Posłaniec bowiem wpatruje się w swojego pana i wsłuchuje się w jego słowo, aby z miłością wykonać jego nakazy. Tak więc aniołowie z miłością wpatrują się w Boga samego i wsłuchują się w Jego Odwieczne Słowo, aby z miłością wypełnić każde Jego polecenie. Słowo Odwieczne stanowi centrum świata anielskiego jak i wszelkiego innego stworzenia, albowiem „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 3). Tak więc wszystko należy do Niego, „bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16). A zatem byty duchowe powołane są Słowem Boga do szczególnego udziału w Jego chwale przez miłosną kontemplację Jego samego i pokorną służbę Odwiecznemu Słowu w budowaniu Jego Królestwa, którego istotę stanowi tajemniczy plan zbawienia. W Królestwie tym byty duchowe powołane są do pełnienia różnych zadań. Wielość funkcji wskazuje z jednej strony na hierarchiczne zróżnicowanie wśród bytów duchowych, z drugiej zaś na konkretny rodzaj powołania. I tak Pismo święte i Tradycja mówią o dziewięciu chórach anielskich, które podzielone są na trzy hierarchie. Do pierwszej stopniowo należą: Serafini, Cherubini i Trony, do drugiej: Panowania, Moce i Władze, a do trzeciej: Księżstwa (Zwierzchności), Archaniołowie i Aniołowie³. Ponieważ wyższe byty duchowe posia-

³ Por. Iz 6, 2; Rdz 3, 24; Ez 28, 14; Kol 1, 16; Ef 1, 21; Jud 9; Tb 12, 15; Łk 1, 19 nn.; Mt 18, 10; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 328-336; Św. Tomasz, *Streszczenie teologii*, w: *Dziela wybrane*, Kęty 1999, s. 126.

dają w sposób doskonalszy to, co niższe, a najniżej w hierarchii stoją aniołowie, z tego względu wszystkie byty duchowe mogą być określane mianem aniołów.

Specyfika odpowiedzi bytów duchowych na dar powołania polega na jej nieodwołalnym charakterze. Dzieje się tak ze względu na duchową naturę aniołów. Natura zaś danego bytu jest określonym źródłem jego działania. Skoro więc aniołowie posiadają naturę duchową, a duch, będąc czystą formą, jest stały i niezmienny, to również działanie aniołów - ich poznanie i chcenie - nosi te same znamiona. A zatem odpowiedź każdego anioła wyrażona w wolnej decyzji jest nieodwracalna. Byt duchowy swym wolnym wyborem - pozytywnym lub negatywnym - określa dogłębnie, istotowo swe osobowe oblicze. Jeśli odpowiedź anioła na Boże powołanie jest pozytywna, to staje się on uczestnikiem chwały Boga i narzędziem Jego mocy. Swoją istotą nierozzerwalnie wiąże się z Bogiem, przyjmując z miłością Jego Odwieczne Słowo. Pełen pokory uznaje i przyjmuje prawdę o wielkim obdarowaniu go przez Stwórcę, i w ten sposób pociągnięty Miłością Boga z wdzięcznością wychwala Jego Dobroć. Jeśli zaś odpowiedź anioła jest negatywna, to staje się on przeciwnikiem Boga, czyli szatanem. Swoją decyzją skierowuje się ku sobie, uważając siebie za źródło swej doskonałej natury. Przez to sprzeciwia się prawdzie, że Bóg jest jego Stwórcą i Panem. Nie chce uznać, że jego doskonałość jest darem miłości Boga, który powołuje go do (za)istnienia swoim Słowem. To znieprawienie - odwrócenie się od Prawdy czyni go kłamcą i zabójcą. Pełen bowiem pychy odrzuca wezwanie Boga i szukając swojej chwały nie chce służyć Odwiecznemu Słowu. Pociągnięty miłością własną, w odpowiedzi na Boże powołanie wybiera samego siebie, zamykając się tym samym na miłość Boga. Miłując siebie w nieprawdzie, pozbawia siebie życia wiecznego, czyli kontemplacji i miłości samego Boga. Nie chcąc na mocy swej nieodwołalnej decyzji unieżyć się przed Bogiem i uznać swej zależności od Niego, trwa pogrążony w śmierci, nienawidząc Boga całą swą istotą.

2.2

Powołanie bytów materialnych

Byty materialne Bóg powołuje do (za)istnienia ze względu na człowieka (por. Rdz 1, 26), aby stanowiły dla niego pomoc i środek w realizacji jego ostatecznego celu. Byty te, mając źródło istnienia w Bogu, w Nim również mają źródło swego treściowego określenia. Tak więc, będąc przeniknięte myślą - stwórczym poznaniem Boga, byty materialne stanowią dla człowieka otwartą księgę, poprzez którą Bóg mu się objawia. Człowiek poznając prawdy zapisane na kartach tej księgi może poznać jej Autora, który jest źródłem i pełnią wszelkiej prawdy i mądrości.

Byty materialne istnieją, ponieważ są chciane przez Boga aktem Jego Miłości. Stanowią więc dar, jaki Bóg ofiarowuje człowiekowi. Byty materialne będąc chciane przez Boga są dobrem. Dzięki temu są one w stanie wyzwolić w człowieku ich pożądanie (*appellitus*), czyli naturalną miłość. Człowiek zaś pożądając dla siebie tych dóbr w sposób uporządkowany budzi w sobie głębokie pragnienie, aby całym sercem przylgnąć do Dawcy wszelkiego dobra, czyli Boga, który jest samą Dobrocią i Miłością.

Byty materialne, nosząc w sobie ślady Bożej Mądrości i Miłości, są piękne. Dzięki temu mogą one wzbudzić w człowieku zachwyt i wyzwolić w nim tęsknotę i miłość do Niewysłowionego Piękna, którym jest Bóg.

Byty materialne, działając zgodnie ze swą naturą i dążąc do sobie właściwego celu, działają zgodnie z Bożym zamysłem, gdyż ich natura jest określona przez Boga. Stąd też człowiek poznając celowe działanie bytów materialnych poznaje tym samym porządek, jaki Bóg ustanowił w tym świecie. Poznaje również swoje miejsce w tej rzeczywistości, które jest miejscem szczególnym. Jemu to bowiem poddane są wszystkie byty materialne, aby posługując się nimi mógł dojrzeć do osiągnięcia celu, dla którego sam został powołany.

Powołanie człowieka

Zgodnie z Bożym zamysłem człowiek stanowi syntezę świata duchowego i materialnego. Nie jest to jednak połączenie autonomicznych rzeczywistości, ale dwóch składników - duchowego i materialnego w jedną naturę duchowo-cielesną. Dusza ludzka stanowi formę materii, którą sobie organizuje do bycia ludzkim ciałem. Dusza posiada istnienie w sobie, ciało zaś istnieje dzięki duszy. Dlatego też po rozłączeniu duszy od ciała w chwili śmierci dusza istnieje nadal, jest nieśmiertelna, ciało zaś ulega rozkładowi. Chociaż dusza, posiadając istnienie w sobie, jest w swym bytowaniu niezależna od ciała, to jednak w swym funkcjonowaniu od niego zależy. Tylko bowiem poprzez ciało dusza ludzka może się wyrazić i udoskonalić, czyli zaktualizować swoje osobowe potencjalności. To stanowi o specyfice ludzkiej natury.

Tak więc Bóg stworzył człowieka jako byt duchowo-cielesny. Poprzez swoje ciało człowiek jest głęboko zakorzeniony w rzeczywistości materialnej. Dzięki jednak swej duszy, która ma naturę rozumną, transcenduje ten świat nie znajdując w nim swego spełnienia. Dzieje się tak dlatego, gdyż źródłem (za)istnienia człowieka jest stwórczy akt Boga. Mówiąc dokładniej, Bóg bezpośrednio stwarza ludzką duszę, która dzięki temu posiadając istnienie w sobie udziela go materii, która zgodnie z Bożym zamysłem jest jej przyporządkowana, aby była przez nią organizowana w ludzkie ciało. Jako że człowiek jest w swej naturze złożony z duszy i ciała, a ciało jest uzależnione w bytowaniu od duszy, to zaistnienie człowieka wiąże się z zaistnieniem jego duszy, która stanowi o jego człowieczeństwie. Tak więc Bóg bezpośrednio stwarzając ludzką duszę powołuje do życia człowieka, który w Bogu mając swój Początek, w Nim tylko może znaleźć swoje spełnienie.

Człowiek posiadając naturę rozumną jest bytem osobowym. Będąc osobą, a więc istniejącym podmiotem natury rozumnej, ma szczególne odniesienie do źródła swego (za)istnienia i życia, czyli do Boga. Odniesienie to ma charakter osobowy, gdyż Bóg jest pełnią bytu osobowego, czyli - jak mówi Objawienie - Trójcą Boskich Osób. W świetle Bożego Objawienia rozjaśnia się głębia tajemnicy ludzkiego powo-

łania. Otóż, jak mówi Pismo święte, Bóg kończąc dzieło stworzenia rzekł: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Tak więc człowiek jest dziełem całej Trójcy Świętej, jest uczyniony (stworzony) na obraz i podobieństwo Trzech Boskich Osób. A zatem człowiek powołany jest do szczególnej więzi z Trójcą Boskich Osób. Człowiek, będąc stworzony na obraz Boga, odwzorowuje w sobie Bożą Rzeczywistość w postaci natury rozumnej. Tak więc Bóg jest dla człowieka nie tylko Początkiem i Celem, ale także Wzorem. Bóg Ojciec bowiem przez swoje Odwieczne Słowo stwarza człowieka aktem swojej Miłości, powołując go do współpracy z Duchem Świętym w dziele doskonalenia świata, a szczególnie samego siebie przez panowanie nad swoim ciałem i uświęcanie swojej duszy. To wezwanie do panowania nad sobą i wzrastania w świętości jest wezwaniem do pogłębiania Przymierza Miłości z Bogiem. W Przymierzu tym człowiek może uczestniczyć dzięki łasce Bożej, która jest darem uczestnictwa w wewnętrznym życiu Boga Trójosobowego i dzięki temu stanowi o podobieństwie człowieka do Trójcy Boskich Osób.

Bóg stwarzając człowieka aktem swej Miłości nie czyni tego z konieczności, ale z wolnego wyboru. Tak więc powołanie człowieka do istnienia i życia w łączności z Bogiem ma swe źródło w tajemnicy Bożego wyboru, czyli w tajemnicy Bożej Miłości. Tajemnicę tę odśłania św. Paweł pisząc, iż Bóg Ojciec w swoim Synu „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1, 4-6).

Człowiek będąc bytem stworzonym nie jest zdolny na mocy własnej natury uczestniczyć w życiu Boga, który jest Bytem niestworzonym i który w swej Boskiej Istocie jest ponad wszelkim stworzeniem. Skoro jednak Bóg powołał osobę ludzką do uczestnictwa w swoim wewnętrznym życiu, to stwarzając ją obdarował zarazem jej ludzką naturę łaską życia nadprzyrodzonego. Tak więc człowiek, zgodnie z Bożym zamysłem, w swej najgłębszej strukturze bytowej jest otwarty na życie nadprzyrodzone, czyli na życie samego Boga. Jeśli bowiem ludzkie ciało jest ożywiane przez duszę, która udziela mu istnie-

nia, to dusza otrzymując swe istnienie od Boga w Nim tylko może mieć źródło swego życia. Tak więc Bóg ofiarowuje człowiekowi łaskę życia nadprzyrodzonego jako Dar Osobowy, Dar wewnętrznej miłości Boga Trójjedynego. Jako taki, Dar ten wymaga od człowieka odpowiedzi osobowej. Bóg obdarowując pierwszego człowieka istnieniem i życiem naturalnym obdarował go zarazem łaską uczestnictwa w życiu Bożym. Bóg jednak zechciał, aby człowiek współpracując z Nim w doskonaleniu świata rozpoznał w dziele stworzenia Jego niezglębioną Mądrość i Dobroć; aby kontemplując stworzoną rzeczywistość zachwycił się jej pięknem i zatęsknił za jej niepojętym Źródłem. Bóg zechciał, aby człowiek, istniejąc dzięki Jego Miłości, poznał prawdę, że wszystko jest Jego darem, darem objawiającym Jego Miłość, aby poprzez to poznał i uwierzył, że Bóg jest Miłością, miłującym Ojcem, który przez swoje Słowo powołuje go do uczestnictwa w tej Miłości. Zechciał Bóg, aby człowiek poznawszy godność swego powołania z wdzięcznością je przyjął i z głębi serca sam, w odpowiedzi na Jego wezwanie, z miłości oddał Mu siebie, pokornie wychwalając Jego nieskończoną Dobroć. Zechciał wreszcie Bóg, aby człowiek w swej odpowiedzi był poddany próbie, aby w sposób wolny całkowicie do Niego przylgnął przez Jego Słowo, pozwalając Duchowi Świętemu rozpalic w sobie zar Bożej Miłości, aby służąc Mu we wszystkim w miłosnej kontemplacji i uwielbieniu, całym sobą, w swej duchowo-cieleśnej naturze, wyczekiwał na łaskę pełnego z Nim zjednoczenia w uszczęśliwiającym widzeniu Go w Jego Istocie.

Właściwym więc kontekstem bytowania dla człowieka jest świat osobowy. Głębię tej prawdy przedstawia Księga Rodzaju w słowach: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). A zatem Bóg stwarzając konkretnego człowieka stwarza zarazem wspólnotę ludzkich osób: mężczyznę i niewiastę. Osobowa wspólnota mężczyzny i niewiasty stworzona jest na obraz Wspólnoty Boskich Osób. Istotą wspólnoty jest wzajemne obdarowanie się płynące z miłości i z nakierowania na wspólny cel. Zgodnie z Bożym zamysłem mężczyzna i niewiasta w swym wzajemnym obdarowaniu się sobą stają się jednym ciałem (por. Rdz 2, 23-24) na obraz jedności samego Boga. W swym osobowym obdarowaniu mężczyzna i niewiasta stają się

także źródłem nowego życia na obraz Boga w Trójcy jedyne, który jest źródłem wszelkiego życia. Stworzywszy mężczyznę i niewiastę, „Bóg im błogosławił, mówiąc do nich «Badzcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»" (Rdz 1, 28). Tak więc Bóg stwarzając mężczyznę i niewiastę obdarza ich błogosławieństwem, które wiąże z realizacją powołania, do którego ich wzywa. Powołanie to, będąc wpisane w naturę osobowego obdarowania mężczyzny i niewiasty, ma się realizować w ich płodności, czyli w stałym nakierowaniu na życie i rozwój osobowy, oraz w przekazywaniu życia, czyli w powiększaniu rodziny ludzkich osób, aby w ten sposób zaludnić ziemię i uczynić ją sobie poddaną. Powołanie to ma się również realizować w panowaniu nad rzeczywistością materialną, aby za jej pomocą uczynić godnym społeczne życie, którego celem byłoby umożliwienie ludziom kontemplacji Boga i oddawania Mu czci i chwały za wszelkie dobro. Bóg błogosławiąc mężczyznę i niewiastę zaprasza ich tym samym do współpracy ze swoją łaską, czyli do uczestnictwa w Jego wewnętrznym, Trójosobowym życiu. Bóg będąc źródłem płodności i życia zaprasza mężczyznę i niewiastę do współpracy z Nim w przekazywaniu ludzkiego życia. Zaprasza ich, aby przez oblubieńczą miłość połączeni w jedno ciało w tajemnicy swej małżeńskiej płodności otwarli się na przyjęcie i przekazanie nowego życia. Tak więc poczęcie ludzkiego życia ma swe źródło w zbliżeniu mężczyzny i niewiasty, na którego kanwie Bóg powołuje do istnienia nowego człowieka, bezpośrednio stwarzając jego duszę w przyporządkowaniu do ciała przekazanego od rodziców. Nowa osoba ludzka, stworzona i poczęta w łonie matki, powołana jest przez swego Stwórcę do rozwinięcia w sobie życia Bożego, któremu służyć ma macierzyńska i ojcowska miłość rodziców, będąca obrazem i wyrazem Ojcowskiej Miłości Boga. Z tego względu Bóg, stwarzając pierwszych rodziców i udzielając im daru życia Bożego, który ze swej natury uwalniał ich od naturalnej śmierci, chciał, aby przez ich wierną współpracę z Jego łaską wszystko to stawało się dziedzictwem całego rodzaju ludzkiego.

Odpowiedź człowieka na powołanie otrzymane od Boga wiąże się, jak mówi Objawienie, z dramatem pierwszych rodziców. Obdarowani przez Boga radowali się szczęściem płynącym z zażyłej przyjaźni z Bogiem. Z namowy jednak złego ducha, z którym niewiasta podjęła dialog, pod wpływem jego kłamliwych słów zlekceważyła Słowo Boga - Jego nakaz i poddając się obudzonej pożądliwości zerwała więź z Bogiem, szukając poza Nim swego spełnienia. Zerwany owoc swojego grzechu podała mężowi, a on go zjadł, nie będąc wiernym wezwaniu Boga. Odwracając się od Boga mężczyzna i niewiasta utracili tym samym łaskę uczestnictwa w Jego życiu. Odarci z piękna Bożego podobieństwa poznali swą nagość i kruchość. Popołniając grzech pierwszy człowiek głęboko zranił swą ludzką naturę. Przez nieposłuszeństwo Bogu pozbawił się w swej duszy prawdziwego życia, przez co stał się nagim w swej śmiertelnej naturze. Ciało bowiem mając swe źródło życia w duszy brało tym samym udział w prawdziwym życiu duszy, czyli w nieśmiertelnym życiu Boga. Skoro człowiek popełnił w swej duszy śmiertelny grzech, pozbawiając siebie nadprzyrodzonego życia, to w konsekwencji pozbawił swoje ciało udziału w tym życiu. Tak więc konsekwencją śmierci duszy jest śmierć ciała. Człowiek odwracając się od Boga głęboko naruszył harmonię Bożego porządku. Konsekwencją bowiem buntu duszy przeciwko Bogu stał się bunt ciała przeciw duszy i świata przeciwko człowiekowi. Bunt ten rodzi wielorakie cierpienie człowieka, które w sposób szczególny przejawia się u niewiasty w trudzie jej brzemienności, bólu rodzenia dzieci i w podporządkowaniu mężowi (por. Rdz 3, 16), u mężczyzny zaś w mozolnym trudzie zdobywania środków do życia i w zmaganiu się z ziemią, która z jego powodu została przeklęta (por. Rdz 3, 17-19). Największe cierpienie wypełnia ludzką duszę z powodu jej buntu przeciwko Bogu. Dusza ludzka bowiem, ze swej natury nieśmiertelna, przeżywa niezmierną pustkę, będącą brakiem Bożego życia, dla którego człowiek został stworzony. Cierpienie to potęguje świadomość duszy, że w sposób świadomy i dobrowolny utraciła prawdziwe szczęście, płynące z uczestnictwa w Bożej Miłości. Świadomość ta jest dla duszy nie kończącym się wyrzutem sumienia. Zły duch, który przez zawiść namówił człowieka do grzechu, pragnie doprowadzić ludzką duszę do stanu, który sam przeżywa

(por. Mdr 2, 24). Stara się zatem, aby poczucie winy rodziło w człowieku złość na siebie i lęk wobec Boga. Chce, aby człowiek uznał, że wszystko jest już stracone, i tym sposobem pograżył się w rozpacz, która doprowadza do nienawiści Boga i pogardy samego siebie. Taki stan nazywa się piekłem, a człowiek, który się w nim znajduje, upodabnia się do złego ducha i tak samo jak on trwa w śmierci (por. J 3, 8).

Tak więc tajemnica ludzkiego grzechu wiąże się ściśle z tajemnicą upadku aniołów. Upadek ten, będąc buntem przeciw Bogu i Jego Królestwu, spowodował walkę świata duchowego. Apokalipsa bowiem mówi: „I nastąpiła walka na niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie, ale nie przemógł, i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło. I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie” (Ap 12, 7-9).

Chociaż niewiasta i mężczyzna swoim upadkiem odwrócili się od Boga, sprowadzając na cały rodzaj ludzki cierpienie i śmierć (Rdz 5, 12), to jednak Bóg, będąc nieskończenie znieważony ich grzechem, brakiem wdzięcznej miłości, nie odwrócił się od nich, pozostając wierny swej Odwiecznej Miłości. Upadek człowieka ze względu na jego duchowo-cieleśną naturę nie był nieodwracalny. Jeśli bowiem dusza może działać jedynie przez ciało, a ciało nieustannie podlega zmienności, to wszystkie osobowe akty człowieka mogą podlegać zmianie. Dzięki temu grzech nie zniszczył całkowicie człowieka i nie pozbawił go możliwości ratunku. Zgładzenie jednak grzechu i ponowne nawiązanie więzi z Bogiem wymagało interwencji samego Boga. Bogu zaś w Jego Dobroci i nieskończonej Miłości spodobało się to uczynić przez posłanie na świat swego Jednorodzonego Syna, aby każdy kto w Niego uwierzy miał życie wieczne (por. J 3, 16). Tę dobrą nowinę o odkupieniu człowieka Bóg zapowiedział zaraz po jego upadku. Jako że dzieło Odkupienia wiązało się ze zniszczeniem dzieł diabła (por. 1 J 3, 8), Bóg skierował do niego swe słowa, zapowiadające jego klęskę: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę” (por. Rdz 3, 15). Tak więc rozgorzała walka

o człowieka. Z jednej strony Bóg w swoim miłosierdziu ofiarowuje swojego Syna za życie świata: aby w Nim i przez Niego pojednać grzesznych ludzi ze sobą i uczynić ich swymi przybranymi dziećmi; aby w Nim i przez Niego ogłosić światu Królestwo Bożej Miłości; aby ostatecznie „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). Z drugiej zaś strony, jak mówi św. Piotr, „diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć” (1 P 5, 8). „Pałając wielkim gniewem, świadom, że mało ma czasu” (Ap 12, 12), wszystko czyni, aby zniweczyć zbawcze dzieło Boga i rozszerzyć wśród ludzi swoje królestwo bałwochwalstwa, kłamstwa, nienawiści i śmierci (por. Ap 12-20). Dzieje się tak, ponieważ Bóg, będąc Stwórcą i Panem całego stworzenia, w tajemnicy swej Opatrzności dopuszcza pojawienie się grzechu i działanie szatana.

3

Tajemnica chrześcijańskiego powołania

Powołanie chrześcijańskie stanowi głębię powołania ludzkiego, ponieważ -jak mówi św. Paweł - Bóg Ojciec „napenił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich - w Chrystusie” (Ef 1, 3). Tak więc człowiek, będąc - zgodnie z Bożym zamysłem - powołany do uczestnictwa w życiu Bożym, jedynie w Chrystusie może osiągnąć pełnię swego ludzkiego bytowania (por. 1 J 5, 11-12). W Chrystusie bowiem, swoim Jednorodnym Synu, Bóg Ojciec „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Powołanie chrześcijańskie jest więc wezwaniem, które Bóg Ojciec w oznaczonym czasie skierował do człowieka, aby przyjął swoje odwieczne wybranie w Jezusie Chrystusie. Celem tego wybrania jest szczególna więź z Bogiem i udział w Jego świętości. Wybranie to, będąc postanowieniem woli Ojca (por. Ef 1, 5c), ma swe źródło w Jego miłości. Jest to ta sama miłość, którą miłuje swojego Syna. Z tego to względu „z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 5). Uczynił to „ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1, 6). Zechciał więc Bóg, aby człowiek stał się Jego przybranym synem przez Jezusa Chrystusa. Dar przybranego

synostwa jest nieskończoną łaską, którą Bóg, w swym zamyśle, obdarzył człowieka w swoim Umiłowanym Synu.

I chociaż człowiek przez grzech odwrócił się od Boga, to jednak swym upadkiem nie zniweczył Bożego planu. Co więcej, Bóg posłużył się upadkiem człowieka, aby w sposób przedziwny objawić bezmiar swej nieskończonej miłości i obfitość swej łaski. Św. Paweł pisze: „Jeżeli bowiem przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich śmierć, to o ileż obficie spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa” (Rz 5, 15). Tak więc grzech pierwszych rodziców, który stał się przyczyną zepsucia pierwszego stworzenia, spowodował zarazem zapowiedź nowego stworzenia - odnowionego w Jezusie Chrystusie. Zapowiedź ta miała swą kontynuację w czasie, w którym Bóg ustanowił Przymierze z wybranym przez siebie narodem, do którego przemawiał przez swoich proroków. Przymierze to stanowiło przygotowanie i zapowiedź nowego, doskonałego Przymierza w Jezusie Chrystusie. A gdy „nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4-5). Tak więc Bóg, aby udzielić człowiekowi po jego upadku łaski przybranego synostwa, w swoim Synu Jezusie Chrystusie stał się Człowiekiem.

Słowo Odwieczne, przez które, w którym i dla którego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1, 16; J 1,3), dla odkupienia i zbawienia rodzaju ludzkiego „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Tak więc Jezus Chrystus w swej Boskiej Osobie połączył naturę Boską i naturę ludzką. Poprzez przyjęcie na siebie całego ciężaru grzechów wszystkich ludzi doświadczył przeogromnego cierpienia na duszy i ciele (por. Hbr 2, 17-18). W ten sposób przez mękę i śmierć na krzyżu odkupił całego człowieka, a przez swoje zmartwychwstanie wprowadził ludzką naturę - człowieka w swojej Osobie do chwały Ojca Przedwiecznego. W ten sposób Chrystus Pan otwarł człowiekowi bramę zbawienia, aby przez wiarę w Niego miał dostęp do wiecznego życia. Skoro bowiem przez grzech człowiek utracił dostęp do drzewa życia w rajskim mieszkaniu (por. Rdz 4, 22-24), to Bóg, „będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość” (Ef 2, 4), w tajemnicy

Wcielenia swojego Syna, zamieszkał pośród ludzi, aby „życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4, 9c). Tak więc Jezus Chrystus, będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem, stał się doskonałym pośrednikiem i rzecznikiem swych braci u Ojca. Swoją zaś krwią przelaną w przebłagalnej ofierze krzyża zgładził wszystkie ludzkie grzechy i pokonawszy przez swoją śmierć szatana (por. Hbr 2, 14) stał się nowym, wiecznym Przymierzem Boga z człowiekiem. W tym dziele Odkupienia Jezus Chrystus cierpienie i śmierć, będące konsekwencjami grzechu, uczynił narzędziem zbawienia. I tak jak za przyczyną pierwszej niewiasty - Ewy grzech stał się udziałem Adama, tak dzieło Odkupienia nowego Adama - Jezusa Chrystusa dokonało się za przyczyną nowej Niewiasty - Maryi. Jeśli bowiem Ewa przez pychę zlekceważyła Słowo Boga słuchając kłamliwych słów szatana i przez to utraciła łaskę Bożego życia, to Maryja przez swą pokorę rozważając Słowo Boże, oznajmione Jej przez anioła Gabriela, przyjęła Je w postawie służby i przez to, dzięki łasce Bożej, stała się Matką nowego Życia: Boga Wcielonego Jezusa Chrystusa. Stojąc zaś pod drzewem krzyża Niepokalana Dziewica współcierpiała ze swoim Synem, stając się tym samym Współodkupicielką człowieka. Z woli Jezusa Chrystusa Jej ból stał się bólem rodzenia przybranych synów Bożych, mających życie w Jezusie Chrystusie (por. J 19, 26-27). Maryja bowiem, będąc dzięki łasce Bożej Matką Syna Bożego Jezusa Chrystusa, stała się tym samym Matką Jego Mistycznego Ciała, czyli Kościoła.

Tak więc powołanie chrześcijańskie, będąc wezwaniem do uczestnictwa w życiu Bożym przez Jezusa Chrystusa, stało się dostępne dla człowieka, po jego upadku, dzięki dziełu Odkupienia i z tego też względu realizacja tego powołania nierozzerwalnie wiąże się z życiem Kościoła i Jego Matką - Maryją. Każdy bowiem, kto przez wiarę w Jezusa Chrystusa zostaje zanurzony w Jego śmierć i zmartwychwstanie, umiera dla grzechu i rodzi się do nowego życia - życia dziecka Bożego, aby wraz z Chrystusem żyć dla Boga Ojca w jedności Ducha Świętego. To powtórne narodzenie do życia w ścisłej łączności z Jezusem Chrystusem oznacza wejście do Bożego Królestwa (por. J 3, 5), którym jest Kościół. Życie zaś Kościoła jest życiem samego Chrystusa Pana, który z woli Boga Ojca został ustanowiony

„Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem" (Ef 1, 22c-23a). I tak jak pierwsza niewiasta została wzięta z boku Adama, którego Bóg pogrążył we śnie (por. Rdz 2, 21-23), tak też Kościół został wyprowadzony z boku nowego Adama - Jezusa Chrystusa, który został pogrążony w śmierci. Jak bowiem mówi prefacja o Najświętszym Sercu Pana Jezusa: „Z Jego przebitego boku wypłynęła krew i woda, i tam wzięły początek sakramenty Kościoła, aby wszyscy ludzie pociągnięci do otwartego Serca Zbawiciela, z radością czerpali ze źródeł zbawienia". I jak nierozzerwalne jest małżeńskie przymierze mężczyzny z niewiastą, tak też nierozzerwalne jest Przymierze Chrystusa z Kościołem, który jest „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym" (1 P 2, 9). Chrystus bowiem ustanowił Kościół, aby ogłaszał dzieła Jego potęgi (por. 1 P 2, 9), aby kontynuował Jego dzieło zbawienia, nauczając wszystkie narody i udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (Mt 28, 19). Tak więc Bóg przez posługę Kościoła wzywa każdego człowieka, aby uwierzył w Jezusa Chrystusa i przyjąwszy Jego łaskę osiągnął cel dla którego został stworzony. I tak jak jeden jest Chrystus, tak też jeden jest Kościół, który stanowi Jego mistyczne Ciało (por. J 15, 1-6). Ten to Kościół Chrystus zbudował na fundamencie swoich apostołów (por. J 20, 21-23), przekazując Piotrowi, którego uczynił pasterzem swojej Owczarni (por. J 21, 15-19), klucze królestwa niebieskiego (por. Mt 16, 17-19). I tak jak ciało zróżnicowane jest w swoich członkach dla dobra całego organizmu, tak samo Kościół posiada różne członki. Chrystus bowiem „ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż [dojdą] wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa" (Ef 4, 11-13). Tak więc chrześcijańskie powołanie, zgodnie z Bożym zamysłem, realizowane jest w życiu Kościoła na różny sposób. Droga powołania poszczególnych ludzi stanowi tajemnicę Odwiecznej Miłości Boga, który przez Jezusa Chrystusa na różny sposób wzywa ich, by poszli za Nim. To pójście za Chrystusem i upodobnienie się do Niego stanowi istotę powołania chrześcijańskiego. Bóg

bowiem „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby Ona był pierwotnym między wielu braćmi" (Rz 8, 29). Tak więc człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boga, tylko w Jezusie Chrystusie może odzyskać najgłębszy sens swojego bytowania. Również „stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności - nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał - w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8, 19-21). Jak bowiem przez grzech została naruszona harmonia stworzenia, tak przez dzieło Odkupienia Jezusa Chrystusa wszystko zostanie odnowione (por. Ef 1, 7-14; Ap 21-22, 15). Skoro „bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez Człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia. Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który Mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15, 21-28).

4

Odpowiedź na powołanie

Odpowiedź człowieka na chrześcijańskie powołanie wiąże się z jego zwróceniem się ku Bogu i całkowitym przyłgnięciem do Niego. Zwrócenie to polega na poznaniu prawdy i uwierzeniu miłości, jaką Bóg ma ku niemu w swoim Synu Jezusie Chrystusie (por. 1 J 4, 16). Dokonuje się to w osobowym spotkaniu człowieka z Odwiecznym Słowem, które dla Jego zbawienia stało się Ciałem. W spotkaniu tym Jezus Chrystus - jedyna Droga do Prawdziwego Życia - przez wielką swą miłość wzywa człowieka, aby uwierzył w Niego i przez to miał

udział w życiu wiecznym (por. J 3, 16). Wezwanie to człowiek w tajemnicy swej wolności może przyjąć albo odrzucić. Jeśli człowiek konsekwentnie odrzuca ten niezwykle dar, którym jest Wcielony Bóg, to tym samym wydaje na siebie wyrok potępienia. Każdy bowiem, „kto wierzy w [Jezusa Chrystusa], nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego" (J 3, 18). Tajemnica odrzucenia Chrystusa tkwi w tym, że „ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło" (J 3, 19), które przyszło na świat (por. tamże), „bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków" (J 3, 19-20). Tak więc człowiek odrzuca Boga, gdyż bardziej miłuje siebie, nie chcąc przez pychę uznać prawdy o własnej grzeszności. Jeżeli zaś człowiek pociągnięty miłością Boga (por. J 6, 44) przyjmie Jego Słowo, pokornie uznając prawdę o sobie, i uwierzy w Jezusa Chrystusa, to dzięki Jego dziełu Odkupienia odrodzi się w Nim do nowego życia w łączności z Ojcem w Duchu Świętym, stając się przez łaskę przybranym synem Bożym. Odrodzenie to dokonuje się w sakramencie chrztu świętego, poprzez który człowiek zanurzony jest w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa i dzięki temu jest w Niego wszczepiony, stając się Jego bratem i dzieckiem Bożym. Jak bowiem przez narodzenie z ciała i krwi człowiek jest uczestnikiem ludzkiej natury, tak przez narodzenie z Boga jest uczestnikiem Boskiej natury. Rzeczywistość ta, będąc największą łaską dla człowieka, z jednej strony uwalnia go od śmierci grzechu, z drugiej zaś wzywa go do współpracy z nią, aby człowiek coraz bardziej upodabniał się do swego Zbawiciela. Współpraca człowieka z łaską stanowi wyraz jego wzrastania w miłości do Boga i bliźniego. To wzrastanie w miłości, mające za wzór miłość Chrystusa (por. J 15, 12-17), wymaga od człowieka zaparcia się samego siebie i codziennego dźwigania swojego krzyża (por. Łk 9, 23-25). Człowiek bowiem krzyżując w sobie pożądliwości starego człowieka (por. Ga 5, 24; Rz 8, 13) i wiernie wypełniając wolę Bożą ma udział w paschalnym misterium Zbawiciela, dopełniając w swoim ciele „braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (Kol 1, 24). To paschalne misterium Kościół, zgodnie z poleceniem swojego Pana (por. Łk 22, 19-20),

uobecnia w sposób bezkrwawy w sakramencie Najświętszej Ofiary. Dzięki temu człowiek może wzmacniać swojego ducha pokarmem eucharystycznym, którym jest sam Chrystus Pan w swoim Bóstwie i Człowieczeństwie. Jezus Chrystus mówi bowiem: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 54-56). Tak więc człowiek łącząc się z Chrystusem realizuje swoje chrześcijańskie powołanie uwielbiając Boga w Trójcy jedynego. Żyjąc Chrystusem człowiek staje się, dzięki mocy Ducha Świętego, świadkiem Jego bezgranicznej miłości i apostołem Jego zbawczego orędzia. I tak jak Jezus Chrystus ustanowił swoje Królestwo zwyciężywszy szatana i jego dzieło, tak każdy człowiek jest wezwany w Jezusie Chrystusie, aby nieustannie czuwając i modląc się, rozszerzał Jego Królestwo i walczył „siłą Jego potęgi” (Ef 6, 10) „przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6, 12). Krocząc tą drogą człowiek, dzięki współpracy z łaską Bożą, przyobleka się w „człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 24). Tak więc człowiek przyjąwszy przez wiarę swe odwieczne wybranie w Jezusie Chrystusie staje się, dzięki Jego łasce, przybranym synem Bożym. Dar ten wyzwala w człowieku pełną ufności miłość, poprzez którą człowiek może upodobnić się do Boga, tak by w przejściu do nowego życia okazać się drugim Chrystusem ku chwale Bożego Majestatu, w jedności z Najświętszą Maryją Panną, aniołami i wszystkimi świętymi.

Vittorio Possenti

Filozofia jako *praeparatio evangélica*

Kiedy zabieram głos u św. Jana na Lateranie, moja myśl biegnie ku bazylice, która jest miejscem modlitwy i siedzibą wspólnoty akademickiej, gdzie to, co boskie, i to, co ludzkie, wiara i rozum spotykają się i wzajemnie uznają: mogą i powinny się uznawać. W tym nigdy nie kończącym się procesie filozofia ma coś do powiedzenia, posiada swój własny geniusz, który ją porusza, ów geniusz czy Sokratesowy *daimonion*, który jest głosem sumienia, a także znakiem Bożym. Filozofia nie kłania się przed wiarą: wychodzi jej naprzeciw, zadaje jej pytania, niekiedy zaś przyjmuje ją szukając porozumienia i współpracy. Wiara i filozofia powinny pozostawać w przyjaźni - są różne, czasami nawet idą innymi drogami, ale powinny darzyć siebie szacunkiem. Ostatecznie ich cel jest bowiem taki sam, chociaż prowadzą do niego różne drogi: jest nim poznanie prawdy i czerpanie z niej radości i zadowolenia. Celem filozofii jest poznanie rzeczywistości, bytu, a ostatecznie Boga. Może dojść do poznania Jego istnienia, do poznania pewnych Jego przymiotów, ale nie może Go dotknąć: kieruje spojrzenie ku temu, co jest poza światem, ku temu, co transcendentne, ale nie może nas tam zaprowadzić. Potrzeba, aby „z drugiej strony” przyszedł ktoś, kto weźmie nas za rękę i poprowadzi.

W moich rozważaniach, które są rozważaniami filozofa, przedstawię refleksje płynące z rozumu filozoficznego, który jest otwarty na całość rzeczywistości. Otwarta jest taka filozofia, która stosując metodę racjonalną i sprawdzalną uznaje, że nie jest w stanie dostarczyć wizji całościowej: świadoma własnych granic jest spontanicznie goto-

wa do dopełnienia elementami wiary tego, co osiągnęła za pomocą rozumu. Tego rodzaju postawa otwartości i dialogu nie narusza autonomii filozofii: nie jest ona niczym sługą. Jeśli przez wieki wysuwano obiekcje przeciw wyrażeniu, zgodnie z którym filozofia miałaby być sługą teologii, to dzisiaj należy się raczej obawiać tego, aby filozofia nie stała się *ancilla scientiarum*, coraz częściej bowiem to nauki narzucają jej tematy i wyznaczają przestrzeń, w której ma się poruszać. Nauka jest znacznie potężniejsza od filozofii co do możliwości zmieniania życia; teorie naukowe są jednak mniej pewne i bardziej zmienne od niektórych fundamentalnych zdobyczy filozofii. Moje rozważania będą odwoływały się do nauczania encykliki *Fides et ratio* (FR), która zawiera wiele głębokich i pozytywnych wypowiedzi o filozofii, których nie miałyby dzisiaj być może odwagi przedstawić żadna jednostka ani żadna instytucja. Mamy dzisiaj bowiem do czynienia z trudną sytuacją czy nawet radykalnym odrzuceniem filozofii w kulturze. Sądzę, że w tej sytuacji zarówno filozofowie wierzący, jak i niewierzący powinni być wdzięczni Janowi Pawłowi II i Kościołowi za wielki hołd złożony filozofii. Encyklika przypomina, że człowiek z natury jest filozofem, i przedstawia filozofię „jako jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości” (FR 3).

Relacja wiary i rozumu nie jest tematem, który dotyczy tylko Kościoła katolickiego czy chrześcijaństwa. Jest to kwestia uniwersalna, która dotyczy wszelkich kultur i wszelkich religii, zwłaszcza na Zachodzie, odkąd za sprawą sekularyzacji dusza, myśl i filozofia przeszły od służby Bogu do służby rzeczom. Duch sekularyzacji dzieł: charakterystycznym przypadkiem rozdziału wiary i filozofii jest próba myślenia i postępowania tak, jakby Bóg nie istniał (*etsi Deus non daretur*). Wzajemne otwarcie rozumu i wiary w sensie ich wzajemnej współpracy spotykało się i nadal spotyka się z krytyką. Obiera się wówczas jedną z dwu dróg: albo tę, która mówi *sola fides*, albo tę, która twierdzi *sola ratio*. Fideizm i racjonalizm stanowią dwa systemy, które wykluczają współpracę wiary i rozumu. W ramach racjonalizmu wyróżniają się dwa stanowiska: z jednej strony idea, rozpowszechniona w wiekach XVII i XVIII, że silny, triumfujący, dumny z sukcesów nauki rozum jest w stanie rozwiązać wszelkie tajemnice egzystencji; z drugiej strony popularne dzisiaj stanowisko,

według którego rozum jest sceptyczny, niepewny, problematyczny, zawodny; stanowisko, które uznaje co prawda własne ograniczenia, ale jest zamknięte na wiarę. *Sola ratio* może mieć zatem dwa znaczenia, ale oba w stosunku do wiary są negatywne.

1

Chodzi o prawdę i jej związek z wolnością

Niezależnie od tego, czy opowiemy się za wzajemną współpracą (*et-et*), czy za wzajemnym wykluczeniem (*aut-aut*) rozumu i wiary, w każdym przypadku w grę wchodzi temat prawdy. Co to jest prawda? Jak możemy ją poznać? Jakie są jej źródła? Bez trudu rozpoznajemy tu te źródłowe pytania, które dały początek filozofii, zwłaszcza filozofii spekulatywnej. Z nimi związane jest ludzkie pytanie o dobro i szczęście. Przesłanie encykliki na ten temat jest jasne: jej osią nie jest przede wszystkim szczęście, ani nawet wiara i rozum w wąskim sensie, lecz prawda, która dotyczy zarówno poznania pochodzącego z Objawienia, jak i poznania filozoficznego. Te dwa rodzaje poznania różnią się między sobą: w wierze to, co istotne, jest darem innego, w filozofii wszystko musi być zdobyte własnym trudem. We wprowadzeniu do encykliki - co potwierdza, że dotyczy ona tematu prawdy - czytamy: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. Tytuł encykliki mógłby zatem brzmieć: *Veritatis cognoscendae studium* - „Pragnienie poznania prawdy”.

Podejmując te tematy filozof spogląda w swoje wnętrze, ku innym i ku światu, wszędzie szukając pomocy w swoim przedsięwzięciu poznania prawdy. Jednym z najbardziej poruszających zdań zawartych w Wiecznej Księdze są słowa Jezusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Według Ewangelii wolność i wyzwolenie są owocami, które dojrzewają w słońcu prawdy. Istnieje zatem naturalne, konieczne, spontaniczne pierwszeństwo prawdy wobec wolności. Znacznej części kultury, która przenika współczesne społeczeństwa zachodnie, trudno się na to zgodzić. Ma ona raczej tendencję do opowiedzenia się za twierdzeniem odwrotnym: „Będziecie praktykować wolność, a wolność uczyni was prawdziwymi”. Tak wydaje się brzmieć centralna formuła nowej, świeckiej ewangelii, agnostycznej lub ate-

istycznej, w której wolność stoi na pierwszym miejscu. Przyjęcie nieograniczonej wolności - pozostając przy przykładzie życia społecznego - jest jednak źródłem takich postaw, które uniemożliwiają rządzenie państwem i zbudowanie sprawiedliwego społeczeństwa.

Wielkie zaufanie do wolności jest fenomenem życia duchowego, który skłania do refleksji. Właśnie w momencie gdy szerzy się sceptycyzm co do możliwości poznania prawdy, sceptycyzm osiągający niekiedy poziom uniwersalnej *desperatio de veritate*, pod niebo wynosi się wolność. Kwestia wolności była centralnym tematem myśli nowożytnej od Kartezjusza do Fichtego i Schellinga, od Kanta do Sartre'a. Są to wielkie, budzące szacunek nazwiska. Wolno jednak dodać: jest rzeczą niepodważalną, że każdy człowiek dąży do wolności, zwłaszcza jeśli rozumie się przez nią coś bardziej złożonego i bogatego niż zwykła wolność wyboru, do którego od jakiegoś czasu niektóre nurty filozoficzne i polityczne ograniczają dialektykę wolności, zapominając, że nie da się jej zredukować tylko do samostanowienia. Jest jednak również faktem, że człowiek pragnie poznać prawdę i nie chce pozostawać w błędzie. W więzi prawdy i wolności prymat przypada tej pierwszej. Istnieje pierwszeństwo prawdy przed wolnością, ta ostatnia jest radykalnie niezdolna do tworzenia prawdy; może ją natomiast poznać i urzeczywistnić, kierując się nią w swym działaniu. Miarą wielkości człowieka jest prawda, do której poznania jest zdolny, owo ziarno czy ślad Logosu, który nazywamy naturalnym światłem rozumu.

Jeśli wiarę i rozum pojmujemy jako dwie drogi skierowane ku poznaniu prawdy, to znika współzawodnictwo między nimi. Współzawodnictwo oznacza, że tego, co przypisuje się rozumowi, odmawia się wierze, i odwrotnie; jeśli jedna z tych rzeczywistości zyskuje, to druga musi stracić. Racjonalizm, a w końcu ateizm tak właśnie pojmowały relację Boga i człowieka: im bardziej człowiek wywyższa Boga, tym bardziej pozbawia siebie czegoś istotnego, ulega alienacji. Ten sam schemat odnajdujemy w przypadku problemu więzi między stworzoną wolnością człowieka i niestworzoną wolnością Boga. Według racjonalizmu to, co zostanie przypisane jednej z nich, zostanie zabrane drugiej. Odrzuca się ideę, że obie wolności mogą współpracować w tworzeniu dobra - wolność Boża jako pierwsza przyczyna, wolność ludz-

ka jako przyczyna druga, tak że dobre działanie całe pochodzi od Boga jako pierwszej przyczyny i całe od człowieka jako przyczyny drugiej.

2

Doświadczenia, z których rodzi się filozofia

Jeśli pozostajemy w obszarze filozofii, to w sposób naturalny nasuwa się pytanie: czy ograniczony i omylny rozum ludzki może osiągnąć prawdę, nawet jeśli nie całą prawdę, to przynajmniej jej najbardziej istotne elementy? Filozofia jest do tego zdolna, jeśli będziemy w stanie „powtórzyć” te źródłowe doświadczenia, które dały jej początek.

Istnieją dwa podstawowe doświadczenia, z których rodzi się filozofowanie: poczucie **zdziwienia** wobec bytu i życia oraz uczucie **bojaźni**, pojętej nie jako strach, lecz jako zatrzymanie się i medytacja nad przemijalnością bytu, nad zanikaniem życia i wszelkich innych rzeczy. Tak jak zdziwienie wywołuje w nas pragnienie filozofowania, podobnie skłania nas do niego *meditatio mortis*. Jeśli w Księdze Przysłów (1,7) czytamy: *Initium sapientiae timor Domini*, to przynajmniej pewien nurt filozofii mógłby powiedzieć: *Initium philosophiae meditatio mortis*.

Filozofia znajduje się w niebezpieczeństwie wówczas, gdy człowiek nie doświadcza zdziwienia w obliczu bytu, które porusza w nim coś głębokiego, lub też gdy nie odczuwa wyzwania absurdu, przed którym stawia nas pewność śmierci, ukrywając ją przed sobą. Na przykład nauka pojmuje śmierć wyłącznie jako wydarzenie czysto biologiczne, nie nasuwające dalszych pytań.

Oba wspomniane źródła filozofii nie były obce starożytnym: myśl biegnie tu do Arystotelesa i Platona, który w *Fedonie* przedstawia filozofię jako *meditatio - praeparatio mortis*¹. Jeśli zdziwienie wobec bytu i wobec życia zanika, jeśli nie podejmuje się już *meditatio mortis*, to istnieją dobre racje, by przypuszczać, że ludzki rozum został osłabiony, a także stał się leniwy. Rozum słaby, o którym dzisiaj tyle się mówi, jest rozumem zmęczonym, niezdolnym do zagłębienia się

¹ Platon, *Fedon*, 67.

w podstawowe doświadczenia egzystencji dotyczące życia i śmierci. Prowokacja, która rodzi się z wiary, może mu przywrócić energię i rozszerzyć horyzont. Jedno z bardziej charakterystycznych stwierdzeń encykliki brzmi następująco: „Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymał” (FR 14).

Mówiąc o rozumie nie chciałbym wywołać wrażenia, że chodzi wyłącznie o rozum logiczny, pojęciowy, dyskursywny. Oczywiście, zajmuje on niezastępowalne miejsce w życiu duchowym, jako że poznanie, którego poszukuje filozofia, jest poznaniem doskonałym, poznaniem, które osiąga prawdę i jest w stanie obronić ją przed atakami. Filozofia jednak jest tylko częścią życia duchowego, poza nią istnieją jeszcze sztuka, poezja, muzyka, literatura: w tych owocach ludzkiego ducha zaskakują nas często niespodziewane formy odkrywania przeblysku tego, co duchowe, w tym, co zmysłowe. Nie jest być może pełną prawdą powiedzenie Dostojewskiego, że to piękno zbawi świat. Filozofia wie jednak, że jednym z najwyższych imion Boga, być może najbardziej tajemniczym, jest „Piękno”. Na przykład Platońską *Ucztę* można odczytywać jako drogę ku kontemplacji piękna. Bóg jest Pięknem najwyższym. W medytacji metafizycznej postrzegamy piękno jako blask wszystkich transcendentaliów wziętych razem. Jeśli nie chcemy zatrzymać się przy ważnym, ale częściowym obszarze wiedzy pewnej i niepodważalnej, to musimy uznać, że rozum i wiara mogą współdziałać w kwestii piękna. Filozofia zmierza do piękna, które jest najwyższym wyrazem bytu, wiara zmierza do Boga - Piękna najwyższego.

W relację między wiarą a rozumem włącza się zatem nieoczekiwany gość: piękno, które z jednej strony wyraża imię Boga, a z drugiej przez swą kruchość, przez kruchość rzeczy pięknych, przypomina nam o śmierci, którą racjonalizm chciałby usunąć z pola widzenia rozumu. Aby rozum nie uciekał przed tymi aspektami rzeczywistości, o tym, co boskie trzeba myśleć nie tylko wedle modelu utylitarystycznego, naukowego, agnostycznego.

3

Model rozumu i architektura wiedzy

Właśnie w tym aspekcie encyklika Jana Pawła II zawiera istotny przyczynek, który w dotychczasowych komentarzach pozostał nieco w cieniu. Jedno z pierwszych pytań, jakie należałoby postawić w odniesieniu do relacji: wiara - rozum, dotyczy bowiem modelu rozumu. *Fides et ratio* rozszerza przyjmowany zazwyczaj model rozumu, wzorowany na sposobie postępowania nauki i racjonalizmie, nawet jeśli ten ostatni stracił dzisiaj dużo z zaufania do siebie, a poznanie naukowe uważane jest za niepewne. Encyklika rozszerza ten model odwołując się wielokrotnie do myśli greckiej, świata biblijnego i hebrajskiego (warto zwrócić uwagę na odniesienia do ksiąg mądrościowych), a nawet do myśli wschodniej. Wskazuje tym samym, że przeważający dzisiaj w kulturze zachodniej model rozumu jest w kryzysie: osłabiony został ruch rozumu ku egzystencji, jakkolwiek wszelkie nasze poznanie jest ostatecznie poznaniem bytu. Wydaje się, że szerząca się dzisiaj *desperatio de verdate* jest owocem modelu rozumu formalnego, słabego. Kiedy taki typ rozumu zwraca się ku chrześcijaństwu, to trudno mu w nim dostrzec coś więcej niż etykę. W ten sposób spotykają się dwie formy niezrozumienia: ta, która dotyczy blasku bytu i ta, która odnosi się do wydarzenia chrześcijańskiego, sprowadzonego, jak tego chciał Kant, do doktryny moralnej. W swoim największym dziele z filozofii religii - *Religia w granicach rozumu* - Kant podejmuje próbę wiania nowego wina chrześcijaństwa w nieco już popękane bukłaki czystej moralności. Jest to próba zamknięcia chrześcijaństwa w granicach, w których Wcielenie, Krzyż i Zmartwychwstanie zostają „oswojone” i podporządkowane systemowi.

Przewyciężenie racjonalizmu, irracjonalizmu i fideizmu nie może dokonać się inaczej, jak w tylko w ramach poszukiwania sensu i mądrości. Mądrość jest wiedzą głęboką, syntetyczną. Potrzebujemy jej do życia tak samo jak wody i powietrza. W kulturze współczesnej element mądrościowy znajduje się w sytuacji trudnej. Wydaje się nawet, że filozofia, a być może i teologia przestały interesować się mądrością, a tym samym mądrością chrześcijańską jako budowlą, która w swej zróżnicowanej jedności obejmuje w porządku wstępującym mądrość filozoficzną, teologiczną, mądrość świętych i mądrość jako

dar Ducha Świętego. Interesujące, ale wykraczające poza ramy naszych obecnych rozważań, byłoby prześledzenie fundamentalnych etapów kryzysu intelektualnego gmachu mądrości chrześcijańskiej, w ramach którego również filozofia (a w jej ramach przede wszystkim metafizyka) jest skromną, ale konieczną formą mądrości. Możemy tu tylko zauważyć, że rozwija się ona jako rodzaj wiedzy od Greków aż do nas, autorzy chrześcijańscy zaś dokonali na tej długiej drodze fundamentalnego kroku. Ich filozofię można nazwać filozofią bytu, gdyż ożywiana jest ona nieustającym wysiłkiem dotarcia do egzystencji, do fundamentów bytu.

Jeśli naturalne światło rozumu nie dochodzi do takiego zakorzenienia poznawczego, to rozum zaczyna wątpić w swe możliwości i zwraca się ku wiedzy fragmentarycznej. Owo **skupienie się na wiedzy fragmentarycznej** jest typową pokusą kultury współczesnej, co nieuchronnie prowadzi do rozbicia wizji globalnej. Proces ten trwają od dawna i potrzeba wiele wyobraźni, by zrozumieć, że nie jest łatwo go odwrócić. Już Hegel zauważał, że oświecenie jest skupieniem się nad tym, co „regionalne”. Zagubiliśmy wielkie dobro intelektualnej jedności cywilizacji. Jej odzyskanie nie może się dokonać, jeśli będziemy podążać pojętymi jako przeciwstawne drogami „samej wiary” i „samego rozumu”.

Proces ten sprawił, że w filozofii i w życiu wiary zmniejszyła się doniosłość „usprawiedliwiania” (*logon didonai*) - w pierwszym przypadku za sprawą osłabienia pierwotnych intuicji intelektualnych, w drugim za sprawą prymatu przypisywanego świadectwu i doświadczeniu. W konsekwencji chrześcijaństwo bywa pojmowane wyłącznie jako doświadczenie, a nie ponadto jako wiedza i mądrość. Do tego bardziej lub mniej świadomego zawężenia horyzontu przyczynia się bardzo ograniczona idea wiedzy, pojętej wyłącznie jako kompetencja techniczna, funkcjonalna, jako zdolność do realizacji celów praktycznych, która w dzisiejszej kulturze i w dzisiejszym nauczaniu stała się prawie jedynym paradygmatem pojęcia wiedzy, ze szkodą dla jej fundamentalnego aspektu mądrościowego.

4

**Filozofia jako przygotowanie do wiary?
Sokrates i Abraham - Jezus i Pilat**

W kontekście pytania o wiedzę pojawia się bardzo ważna, choć dzisiaj rzadko podejmowana kwestia: czy możemy pojmować filozofię jako przygotowanie do przyjęcia Ewangelii (*praeparatio evangélica*), to jest jako dziedzinę wiedzy, która przygotowuje do otwartego, pozytywnego, nieuprzedzonego słuchania przesłania chrześcijańskiego? A szczególnie - czy możemy tak myśleć o filozofii ponowożytnej? Samo to pytanie wywołuje zdziwienie. Nasuwa się zarzut: czy to nie w myśli nowożytnej i współczesnej spotykamy najbardziej radykalną kontestację chrześcijaństwa, Boga, Chrystusa? Czy w wielu swoich przejawach nie chciała ona być ateistyczna i antyteistyczna? Czy nie zmierza ona dzisiaj ku nihilizmowi? Wiele oznak przemawia za pozytywną odpowiedzią na te pytania. Z drugiej strony filozof nie przygotowuje recept na przyszłość; wystarczy, jeśli formuluje odpowiednie pojęcia. Ważne jest już samo wyjaśnienie, co rozumie się przez *praeparatio evangélica*. Mamy tu do czynienia z pojęciem starożytnym, którym posługiwał się Klemens Aleksandryjski, pojmując filozofię grecką jako drogę przygotowującą do Ewangelii. Podobną myśl znajdujemy u św. Augustyna w odniesieniu do filozofii platońskiej¹. Dla Klemensa „Testamentem”, którym posługiwali się poganie, była filozofia: ona usprawiedliwiała Greków, którzy w pewien sposób dostrzegali dwie fundamentalne prawdy dotyczące Boga jako tego, kto stwarza oraz karze i nagradza. Warto dodać, że tezie tej przeciwstawiały się twierdzenia gnostyków i marcjonistów, którzy filozofię pojmowali jako wiedzę diaboliczną, daną ludzkości przez upadłych aniołów: filozofia i poznanie pojęte tu były jako owoc poddania się pokusie węża.

Idea św. Klemensa może okazać się aktualna również dzisiaj, jeśli uda nam się wskazać na najbardziej nagłą obecnie formę przygotowania do Ewangelii, jaką powinna dać filozofia. Wydaje się, że takie przygotowanie powinno obejmować przede wszystkim odzyskanie

¹ Zob. *De civitate Dei*, VIII, 2-9.12.

poczucia prawdy i poczucia Boga. Poszukiwanie prawdy przez filozofię jest bowiem poszukiwaniem Boga.

Aby jednak filozofia mogła na nowo spełniać zadanie przygotowania drogi dla Objawienia, powinna pokonać nihilizm, zwłaszcza nihilizm teoretyczny, który najbardziej zagraża dzisiaj integralności człowieka i jego intelektu. Jest rzeczą charakterystyczną, że wraz z nadejściem nihilizmu została odrzucona nie tylko idea, że filozofia może być *praeparatio evangélica*, ale w kryzys popadło również inne „tradycyjne” zadanie filozofii, wedle którego filozofia jest troską o duszę.

Filozofia i teologia chrześcijańska, skupione w ostatnich dziesięcioleciach na konfrontacji z kulturą działania, zwłaszcza z marksizmem, mniej zajmowały się zagrożeniem płynącym ze strony nihilizmu. Powinniśmy zatem teraz zapytać: czy i w jaki sposób filozofia może pełnić rolę *praeparatio evangelical* Roszczenie tego rodzaju wydaje się przesadne, nawet jeśli rozumiemy je skromnie jako odnoszące się do poczucia prawdy, a nie do usprawiedliwienia i zbawienia. Być może bardziej niż Klemens jesteśmy przekonani, że filozofia nie zbawia, nie usprawiedliwia, a co najwyżej przygotowuje. Aby zrozumieć nieco bardziej wzajemną pomoc, jaką mogą sobie świadczyć wiara i filozofia, przywołajmy przed oczy naszego ducha cztery postaci: Sokratesa, Jezusa, Piłata i Abrahama.

Sokrates uznawany jest niekiedy za ojca filozofii, za godnego tej miłości, jaką Platon zachował dla niego przez całe życie, pamiętając o zdziwieniu, które pewnego dnia wywołało w nim spotkanie z Sokratesem. Również Nietzsche uznaje jego wyjątkowe znaczenie, chociaż to jemu przypisuje rozkład tragedii greckiej i narodziny, wraz z filozofią, lekkomyślnego optymizmu teoretycznego. Jezus jest wcielonym Słowem, a przynajmniej wyjątkową osobowością, wielkim mistrzem moralnym. Jeśli uważnie przypatrujemy się tym dwóm pod wieloma względami podobnym postaciom, to uderza nas i daje do myślenia fakt, że Sokrates **pyta**, natomiast Jezus **jest pytany**. Sokrates spaceruje po agorze zadając pytania i naprzykrzając się nieraz swoim rozmówcom. Pyta: Czym jest sprawiedliwość? Czym jest dobro? Co to jest szczęście? Z tych pytań oraz z wcześniejszych pytań filozofów jońskich narodziła się filozofia. Sokrates pyta, natomiast Jezus, wędrujący po drogach Galilei i Judei, jest adresatem pytań: pytają go fary-

zeusze i uczeni w Piśmie, bogaty młodzieniec, lud, Jego Matka, Piłat, najwyższy kapłan, apostołowie, uczniowie. Jest pytany, ponieważ odpowiadając daje świadectwo prawdzie.

Sokrates nie jest prawdą i dlatego pyta; pyta, aby wiedzieć, a także, aby w krytycznym dialogu podważać nieuzasadnione opinie. W Chrystusie Jego rozmówcy przeczuwają coś wielkiego i tajemniczego, być może samą Prawdę. Ten, kto pyta, nie wie, lecz szuka. Ten, kto jest pytany, wie - i jest pytany o to, co wie. Widzimy tu różnicę między tymi dwoma postaciami, różnicę, która jest różnicą między filozofią i tym, co boskie. Filozofia szuka Boga, ale nie jest boska; nie wie, ale poszukuje wiedzy, trzusi się poszukując prawdy, rzadko osiąga stan spokoju. Inna różnica dotyczy charakteru pytania: Sokrates zadaje pytania poszukując prawdy o istocie pojęć etycznych. Chrystus pytany jest ostatecznie o Niego samego: Kim jesteś?

Zarazem zadaje się Mu pytanie: Co to jest prawda? Pytanie o tożsamość Jezusa i pytanie o prawdę są od siebie zależne. Pytanie o prawdę zadał Piłat w czasie procesu Jezusa. Pyta on (por. J 18, 38): „Co to jest prawda?” (*quid est Veritas?*), ale nie oczekuje odpowiedzi. Nazbyt się śpieszy - śpieszy się, aby zakończyć sprawę i nie rozczarować zbyt wielu, których poparcie chciał sobie zapewnić. Jest przykładem tych wielu osobistości, na które zawsze oczekuje coś pilnego, choć nigdy nie robią one nic istotnego. Piłat nie oczekuje odpowiedzi, zwraca się do tłumu z pytaniem: „Co chcecie, abym z Nim uczynił?”. Pyta, ale nie chodzi mu o prawdę. Prawda nie odpowiada tym, którzy się spieszą. Jeśli z dialogu Jezusa z Piłatem płynie jakaś nauka, to jest to zaproszenie do spokoju i cierpliwości: trzeba powtarzać pytanie i cierpliwie oczekiwać odpowiedzi. Sokrates nie śpieszy się, niestrudzenie zadaje pytania. Jest człowiekiem kontemplacji, co potwierdza zdarzenie z kampanii wojennej, gdy przez cały dzień i przez całą noc pozostawał zatopiony w nieprzerwanej medytacji, wywołując zdziwienie swoich towarzyszy³.

Co mamy myśleć o Jezusie, Sokratesie, Piłacie? Jezus, pytany o boskość, znajduje się poza filozofią i wiarą. Sokrates jest przedsta-

³ Zob. *Uczta*, 220 C.

wicielem filozofii; postać Piłata można interpretować różnie: jest urzędnikiem, który nie jest wierny swemu zadaniu, być może również intelektualistą, który ma zawsze zbyt wiele do zrobienia. Znaleźliśmy przedstawiciela filozofii, ale nie spotkaliśmy jeszcze przedstawiciela wiary, którym nie może być ani Piłat, ani Słowo Wcielone. Dialog między rozumem a wiarą nie może się rozpocząć, jeśli nie przywołamy jeszcze Abrahama. Abraham jest ojcem wszystkich wierzących, jest tym, kto uwierzył wbrew wszelkiej nadziei (*spes contra spem*).

Nasze rozważania mogłyby się zakończyć w tym miejscu, to jest wraz ze wskazaniem przedstawiciela filozofii i rycerza wiary. Wierność rzeczywistości domaga się jednak, by nie pozostać przy tym, jakkolwiek ważnym wyniku i postawić pytanie, czy u ojca filozofii - Sokratesa i u ojca ludzi wierzących - Abrahama nie odnajdziemy analogicznych fundamentalnych postaw, które zbliżając te dwie postaci przybliżą do siebie również filozofię i wiarę.

Tym, co stanowi o pokrewieństwie tych dwu postaci, jest posłuszeństwo skierowanemu do nich słowu, które prowadzi do różnych konsekwencji. Aby być posłusznym głosowi sumienia i nie lekceważyć praw *polis*, Sokrates pozostaje w ateńskim więzieniu, wypijając cykutę i godząc się na śmierć. W posłuszeństwie słowu Boga Abraham opuszcza swą ziemię rodzinną. Pierwszy z nich **pozostaje** w więzieniu, drugi **wychodzi** ze swego kraju. Pierwszy idzie ku śmierci, drugi ku nieznanemu.

Obaj coś pozostawili, biorąc z sobą coś innego: Sokrates pozostawił pragnienie zachowania życia i zabrał ze sobą nadzieję na nieśmiertelność. Abraham, idąc, aby ofiarować Izaaka, pozostawił za sobą ludzkie miary, a wziął ze sobą wiarę. Obu ich jednak łączy wsłuchiwanie się w głos, który przemawiał w ich wnętrzu, głos, któremu okazują posłuszeństwo. Jest to głos, który przemawia w każdym człowieku. Ani Sokrates, ani Abraham nie odrzucili skierowanego do nich apelu, przyjęli go i próbowali go zrozumieć, dalecy od pychy skupionej na sobie myśli, która odrzuca to, co nie pasuje do jej własnych miar.

W szczytowych momentach ich życia przedstawiciel filozofii i rycerz wiary uważali, że nie można odmówić posłuszeństwa wzywającemu ich głosowi. Słuchali i byli posłuszni. Również ponowożytna

filozofia może stanowić - pomimo swego sceptycyzmu - *praeparatio evangélica*, pod warunkiem, że powróci do świadectwa Sokratesa, słuchając jego nauki, a jednocześnie nie zamykając oczu na świadectwo Abrahama.

*Z języka włoskiego przełożył
Jarosław Merecki SDS*

Bogdan Czupryn

Poznanie pełnej prawdy o człowieku według *Fides et ratio*

Opublikowana prawie dwa lata temu przez Jana Pawła II encyklika *Fides et ratio* (FR) wzbudziła zrozumiałe zainteresowanie w różnych środowiskach. Pojawiły się liczne publikacje, analizy, polemiki. Wydaje się, że na jej temat powiedziano już wszystko. Warto jednak powracać do sformułowań papieskich, aby jeszcze bardziej odkrywać głębie zawartych w nich myśli. Chodzi też o to, aby encyklika nie okazała się przejściowym fenomenem. Ten dokument porusza zbyt ważne sprawy, aby można było o nim po prostu zapomnieć bądź też potraktować jako jeszcze jeden głos w dyskusji. Istnieje zatem realna potrzeba popularyzowania zawartego tam przesłania. Musi się ono stać faktyczną inspiracją do budowania pozytywnego programu. Opublikowana na przełomie tysiącleci encyklika nie tylko zbiera doświadczenia minionego czasu, ale przede wszystkim wskazuje drogę autentycznego rozwoju człowieka; człowieka, który u schyłku wieku, bogaty różnymi osiągnięciami własnego geniuszu, jednocześnie tak często staje zagubiony i pełen lęku. Rysując pozytywny program odkrywania pełnej prawdy o człowieku, Jan Paweł II powraca do spraw podstawowych, w dużej mierze już znanych, przynajmniej w określonych kręgach kulturowych. Czyni to jednak w głębokim przekonaniu o pilnej potrzebie mówienia dziś o sprawach, które niczym fundament decydują o trwałości i jakości ludzkiej egzystencji. Obserwując współczesność można bowiem odnieść wrażenie, że człowiek buduje gmach swojej wielkości nie bacząc na to, co podstawowe. Towarzyszy temu

przekonanie, że atrakcyjna fasada lub komfortowo wyposażone wnętrza zastąpią solidne fundamenty.

Kierując się wyżej przedstawionymi racjami, warto podjąć jedno z podstawowych zagadnień encykliki, mianowicie rozumienie pełnej prawdy o człowieku. Aby w miarę wyczerpująco przedstawić problem, należy najpierw zająć się podstawowym rozumieniem pełnej prawdy, następnie pokazać potrzebę jej poznawania i propagowania, by ostatecznie - przynajmniej w ogólnym zarysie - określić drogę jej osiągnięcia.

1

Podstawowe rozumienie pełnej prawdy

Ojciec święty przyjmuje klasyczne rozumienie prawdy jako *adaequatio rei et intellectus*. Zarazem dodaje, że chodzi o poznanie obiektywne, czyli o zgodność myśli (sądu) z obiektywnie istniejącą rzeczą (zob. FR 82). W jakim sensie wspomniana wyżej zgodność może być pełna czy też całościowa (to drugie określenie częściej pojawia się w encyklice)? Wydaje się, że można mówić o zgodności w dwóch uzupełniających się aspektach. Po pierwsze, pełna zgodność dotyczy „prawdziwości” odbioru - ujęcie jest pełne, bo wiernie oddaje charakter poznawanego przedmiotu. Nie rozstrzyga to jeszcze, czy wiernie ujmowany jest cały („pełny”) przedmiot, czy tylko jakaś jego część. W drugim aspekcie rozumienie pełnej zgodności należy odnieść do całości poznawanego przedmiotu. W takim ujęciu poznanie jest pełne, bo w pełni (inaczej: w całości) ujmuje poznawany przedmiot. W tym miejscu rodzi się jednak uzasadnione pytanie, jak rozumieć całość przedmiotu. Czy chodzi o wszelką treść przysługującą danemu przedmiotowi, czy raczej o taki jego wymiar, który wyraża całościowe istnienie? Wyczerpujące ujęcie całej treści jest praktycznie niemożliwe. Na czym zatem polega ujęcie całościowe? Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy rozstrzygnąć, co decyduje o całości bytu. Właśnie - akt istnienia. Dzięki aktowi istnienia byt istnieje jako zintegrowana całość. Ojciec święty wyraźnie podkreśla, że filozofia musi się zająć „samym bytem przedmiotu poznania” (zob. FR 82). Zająć się samym bytem, to znaczy podać rację istnienia zarówno na poziomie ostatecznej przyczyny sprawczej, jak i ostatecznego sensu istnienia.

W *Fides et ratio* oba wyżej przedstawione aspekty pełnej prawdy o człowieku zostały uwzględnione. Realizując zatem postulat poznania pełnej prawdy o człowieku, należy dążyć do wiernego, to znaczy **zgodnego z obiektywnym stanem rzeczy**, całościowego ujęcia podstawowej struktury człowieka i odczytania **ostatecznego sensu** jego egzystencji. Filozofia nie tylko może, ale wręcz musi w ten sposób prowadzić rozważania nad człowiekiem. Istotna dla zrozumienia problemu jest następująca wypowiedź Ojca świętego: „Filozofia, która podważałaby możliwość istnienia ostatecznego i całościowego sensu byłaby nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna” (FR 81). Najczęściej przyczyną wspomnianej wyżej niechęci do poszukiwania ostatecznej racji są błędne założenia teoriopoznawcze. Przyjmuje się bowiem - a jest to smutne dziedzictwo filozofii Kanta - że poznanie obiektywnego sensu rzeczy jest niemożliwe.

Postulat pełnej prawdy nie stoi w sprzeczności z faktem rozwoju nauk szczegółowych o człowieku, z odkrywaniem nowych treści z bogatej rzeczywistości ludzkiej. Nie przekreśla też prawdy o tym, że człowiek w pewnym wymiarze jest tajemnicą. Poznanie pełnej prawdy dotyczy tych fundamentów ludzkiej egzystencji, dzięki którym człowiek istnieje jako osoba ukierunkowana na rozwój znajdujący swoje dopełnienie w odniesieniu do Boga. I to poznanie w jakiejś mierze jest zakończone, choćby w perspektywie Objawienia. „Słowo Boże objawia ostateczny cel człowieka i nadaje całościowy sens jego działaniu w świecie. Właśnie dlatego wzywa filozofię, by starała się znaleźć naturalny fundament tegoż sensu, którym jest religijność wpisana w naturę każdego człowieka” (FR 81). Trzeba jednak idąc za wskazaniami Ojca Świętego pokazywać, że tak rozumiany sens wynika z natury ludzkiej, to znaczy, że każdemu przysługuje i przez każdego powinien być respektowany i realizowany. Poznawanie pełnej prawdy powinno polegać nie tyle na odkrywaniu, co raczej na ukazywaniu takich wymiarów ludzkiej egzystencji, które otwierają na przyjęcie obiektywnego sensu istnienia. Trzeba pokazywać, że pełne wykorzystanie naturalnych możliwości człowieka może być owocnie zrealizowane jedynie w perspektywie obiektywnego porządku prawdy i dobra.

W ramach podsumowania tej części rozważań warto przypomnieć następujące ustalenia:

1. Poszukiwanie pełnej prawdy musi dotyczyć tego, co obiektywne. Wobec przedmiotów subiektywnie danych pełnej prawdy praktycznie osiągnąć się nie da.

2. Poszukiwanie pełnej prawdy nie może się zatrzymać na poziomie opisu i wyjaśnienia tylko pewnej „części” człowieka, na przykład jego świadomości. Potrzebne jest ujęcie całościowe, a tego można dokonać w ramach poznania przed naukowego, które stanowi dla poznania filozoficznego zarówno bazę wyjściową, jak i jego podstawową weryfikację. Byłoby paradoksem dążyć do pełnej prawdy bazując na tym, co niepełne.

3. W poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku należy pokazać właściwą mu transcendencję, która znajduje swoje wypełnienie w relacji do Boga. „Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym - stwierdza Jan Paweł II - filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia” (FR 81).

2

Szczególna potrzeba poznawania i propagowania dziś pełnej prawdy o człowieku

Problemy i zagrożenia, o których mówi Jan Paweł II, a które stanowią uzasadnienie dla szczególnej promocji pełnej prawdy o człowieku, można ulokować na trzech płaszczyznach: **indywidualnego rozwoju, właściwej organizacji życia społecznego, skutecznej ewangelizacji.**

Właściwie realizowany **indywidualny rozwój** domaga się obiektywnych zasad dobrego postępowania. Te zaś wynikają z obiektywnej i pełnej prawdy o człowieku. Ojciec święty bardzo mocno podkreśla powiązanie etyki z antropologią. Bez tego jedyną drogą ustalania zasad moralności będzie umowa społeczna, a jej niejako narzędziem kompromis. W ten sposób ustala się między innymi takie „prawa człowieka” jak prawo do aborcji czy eutanazji. Obserwowany współcześnie kult kompromisu obnaża w całej pełni bezradność wobec ujęcia obiektywnej prawdy. I tak, skoro według zwolenników kompromisu w sprawach moralnych nie można rozstrzygnąć, czy człowiek istnieje od chwili poczęcia, to trzeba stworzyć taki układ prawny, który zadowolili

zarówno przeciwników, jak i zwolenników zabijania nie narodzonych. Ten sposób kreowania zasad moralnych prowadzi do chaosu aksjologicznego i, konsekwentnie, nihilizmu.

Ideologicznym uzasadnieniem dla tego typu myślenia jest indywidualizm etyczny i autonomizacja sumienia jako podstawowej i zarazem ostatecznej normy postępowania. „Zanik uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu - stwierdza Ojciec święty - 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" (FR 98). Jan Paweł II odwołuje się do rozważań przeprowadzonych wcześniej w encyklice *Veritatis splendor*, gdzie pokazuje negatywne konsekwencje przyjmowania tak zwanej „etyki indywidualistycznej”.

Właściwa organizacja życia społecznego domaga się prawdziwościowego rozumienia dobra wspólnego. Bez tego wiele społecznie nośnych problemów, takich jak rosnące bezrobocie, zwiększanie się sfery ubóstwa i głodu czy ochrona naturalnego środowiska nie znajdzie odpowiedniego rozwiązania. Obserwuje się obecnie wiele prób dialogu. Wspomniane wyżej zagadnienia stają się tematami różnych zjazdów i rozpraw, ale zadawalających rozwiązań nie widać. Z czego wynika taka sytuacja? Właśnie z błędnej koncepcji dialogu społecznego, który zamiast być narzędziem poszukiwania obiektywnej prawdy i rozwiązań pozwalających dobro wspólne wypełnić i realizować, staje się jedynie wyrazem szeroko rozumianej tolerancji. Konsekwentnie zamiast prowadzić do faktycznych przemian, pełni funkcję psychoterapeutyczną (rozmowa o problemie, dzielenie się własnymi przemyśleniami traktowane jest nieomal jako cel sam w sobie). Przyczyny takiego stanu rzeczy należy upatrywać właśnie w tym, że rozmaite koncepcje dobra wspólnego i przemian społecznych nie wynikają z obiektywnej prawdy o człowieku. Tolerancja dla różnych koncepcji nie wyklucza poszukiwania tej jedynej, pełnej prawdy o człowieku. Opowiadanie się za jedną prawdą

nie może być traktowane jako przejaw fundamentalizmu czy braku tolerancji.

Komentując opisaną wyżej sytuację, Jan Paweł II stwierdza: „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 świecie” (FR 7). Autentyczny dialog domaga się obiektywnej prawdy. W przeciwnym razie dojdzie do przedziwnego paradoksu: poszukiwaniu prawdy (bo tej funkcji dialogu raczej się nie neguje) będzie towarzyszyć przekonanie, że nie można jej znaleźć. Po co zatem szukać? „Wiara w możliwość poznania prawdy mającej wartość uniwersalną - podkreśla Jan Paweł II - nie jest bynajmniej źródłem nietolerancji; przeciwnie, stanowi nieodzowny warunek szczerego i autentycznego dialogu między ludźmi” (FR 92).

Skuteczna ewangelizacja polega na takim ukazaniu człowiekowi prawdy Chrystusa, aby ten, wsparty łaską Bożą, podjął owocną pracę nad własnym zbawieniem. Nie wystarczą zatem jedynie odpowiednie środki komunikacji. Trzeba tak ukazać „ofertę” zbawczą Chrystusa, by współczesny człowiek przekonał się, że wychodzi ona naprzeciw jego najgłębszym pragnieniom. Posłannictwo Chrystusa ujawnia swoją jedyną i niepowtarzalną wartość właśnie w perspektywie obiektywnej i pełnej prawdy o człowieku. Teologia, która pełni służebną rolę wobec ewangelizacji, winna oprzeć się na takiej refleksji filozoficznej, która odsłania obiektywną prawdę o człowieku. Bez tego oparcia łatwo popaść w skrajności: z jednej strony gnoza, z drugiej ukryty fideizm, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga. Rozpowszechnionym dziś przejawem tej fideistycznej tendencji jest „biblicyzm”, który chciałby uczynić lekturę Pisma św. i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia (FR 55). Kontynuując krytyczną refleksję nad fideizmem Jan Paweł II stwierdza: „Inne przejawy ukrytego fideizmu to lekceważąca postawa wobec teologii spekulatywnej oraz pogarda dla filozofii klasycznej, której

pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnianiu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych" (FR 55).

Przeprowadzona przez Ojca świętego na kartach *Fides et ratio* analiza sytuacji współczesnego świata, w tym również zadań Kościoła, w sposób jednoznaczny wskazuje na potrzebę poznawania i promowania pełnej prawdy o człowieku dla człowieka.

3

Droga do poznania obiektywnej prawdy o człowieku

Wskazania Ojca świętego są w tym względzie nader konkretne, biorąc oczywiście pod uwagę charakter wypowiedzi. Można je przedstawić w dwóch grupach. Najpierw te, które stanowią krytyczną ocenę modnych dziś kierunków filozoficznych. W dalszej kolejności zostaną zaprezentowane wskazania pozytywne, które wprost określają drogę prowadzącą do obiektywnej i pełnej prawdy o człowieku.

Krytyczna analiza różnych propozycji filozoficznych została przedstawiona w artykułach od 81 do 91. Najpierw Papież podaje ogólną zasadę: trzeba uznać za dalece niewystarczające te systemy, które jednoznacznie odcinają się od celów tradycyjnie przypisywanych filozofii. „Filozofia, która nie stawiałaby pytania o sens istnienia - nauca Ojciec święty - byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest sprowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych oraz utrata wszelkiego autentycznego zamiłowania do poszukiwania prawdy" (FR 81). Podobnie filozofia, „[...] która interesuje się tylko szczegółowymi i relatywnymi aspektami rzeczywistości [...]”, nie gwarantuje dotarcia do obiektywnej prawdy (FR 82). Stosując wyżej przytoczone kryteria, należy - zdaniem Jana Pawła II - uznać za niewystarczające następujące systemy filozoficzne (traktowane wyłącznie na zasadzie jedynie słusznej drogi, co oczywiście nie przekreśla ich aspektywnej wartości): hermeneutyka i analiza językowa (zob. FR 84), eklektyzm (zob. FR 86-87), scjentyzm (zob. FR 88), pragmatyzm (zob. FR 89), pozytywizm (zob. FR 91).

Wskazania pozytywne wyraźnie określają kierunek poszukiwań. Trzeba korzystając z dorobku poprzedników (historyzm) przywrócić filozofii jej wymiar mądrościowy (zob. FR 81), czego można dokonać poprzez związanie refleksji filozoficznej z bytem. „Nowoczesna filo-

zofia zapomniała - mówi Papież - że to byt powinien stanowić przedmiot jej badań [...]" (FR 5). Nietrudno zauważyć w tej wypowiedzi promocję drogi wskazanej przez św. Tomasza z Akwinu i kontynuowanej w ramach tomizmu egzystencjalnego. Ewentualne wątpliwości interpretacyjne dotyczące właściwego odczytania myśli papieskiej wydaje się skutecznie rozwiewać następująca wypowiedź: „Dzięki zastosowaniu metodologii historycznej wiedza o dziele św. Tomasza znacznie się poszerzyła, a liczni naukowcy potrafili śmiało włączyć tradycję tomistyczną w debatę nad problemami filozoficznymi i teologicznymi swojej epoki. Najbardziej wpływowi teolodzy naszego stulecia, których poszukiwania i przemyślenia stały się ważną inspiracją dla Soboru Watykańskiego II, zostali ukształtowani przez ten ruch odnowy filozofii tomistycznej. Dzięki temu Kościół w XX wieku miał do dyspozycji liczną grupę twórczych myślicieli, wychowanych w szkole Doktora Anielskiego" (FR 58).

4

Podsumowanie

W kontekście powyższego stwierdzenia oraz mając na uwadze kilkakrotnie podkreślaną przez Jana Pawła II aktualność myśli św. Tomasza, można wskazać bardziej szczegółowe warunki poznania obiektywnej prawdy o człowieku.

Po pierwsze, poznawany przedmiot musi istnieć obiektywnie, to znaczy niezależnie od podmiotu, jako inteligibilna rzecz. Jeżeli ktoś szuka obiektywnej prawdy wobec subiektywnego przedmiotu (na przykład tworu własnej świadomości), to już w punkcie wyjścia skazuje się na porażkę; szuka tam, gdzie znaleźć po prostu nie można.

Po drugie, w podstawowym odniesieniu poznawczym należy ująć to, co stanowi fundament obiektywności przedmiotu. Tym fundamentem jest właśnie akt istnienia. O obiektywności rzeczy, czyli jej niezależności od podmiotu, decyduje nie tyle układ treści, ale obiektywny akt istnienia. Podstawą obiektywnego poznania będzie zatem pierwotna afirmacja istnienia.

Po trzecie, poznanie obiektywne powinno zachodzić według zasad racjonalności, które wyrażają obiektywnie istniejącą rzeczywistość. Bardzo wyraźnie mówi o tym Papież już na początku swojej encykliki:

„Zasady te, właśnie dlatego, że w pewnej mierze uznają je wszyscy, powinny stanowić punkt odniesienia dla różnych szkół filozoficznych. Jeśli rozum potrafi intuicyjnie uchwycić i sformułować pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wyprowadzić z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej, zasługuje na miano prawego rozumu [...]” (FR 4).

To są podstawowe warunki obiektywnego poznania prawdy. Tworzą one fundament budowania zarówno koncepcji wielkości człowieka, jak też stanowią niezbędny punkt odniesienia dla jej praktycznej realizacji. Pełną prawdę można poznać wobec tego, co obiektywne. Człowiek nie może zamykać się w świecie własnej świadomości. Musi ujmować siebie w relacji do obiektywnego świata. Jedynie wówczas - w relacji do najbardziej obiektywnie istniejącego Boga - odnajdzie pełną prawdę o sobie. Niech podsumowaniem przeprowadzonych rozważań będzie następująca wypowiedź Największego Nauczyciela naszych czasów: „[...] im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia” (FR 5).

Andrzej Maryniarczyk SDB

W poszukiwaniu źródeł prawdy

Pytanie o prawdę, o jej źródło i sposób istnienia pojawiło się u starożytnych Greków wraz z pytaniem o byt. Z tej racji tak badanie bytu, jak i prawdy było pierwszorzędnym zadaniem metafizyki¹. Prawdziwym nazywano to, co rzeczywiste, a rzeczywistym było to, „co zawsze jest i nie zna narodzin ani śmierci”. Grecy tego typu dociekania określali mianem „gigantomachii”, a więc przedsięwzięcie trudne i wielkie. Z czasem badania te przybrały postać sporu, który w głównej mierze polegał na związywaniu lub odrywaniu prawdy od bytu. Spór ten dotyczył tego, czy ostatecznym źródłem prawdy jest byt, czy rozum. Opowiedzenie się po którejś ze stron zawsze pociągało za sobą nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne konsekwencje.

Dziś, z perspektywy czasu widzimy, że wszędzie tam, gdzie człowiek swoje poznanie oderwał od bytu, a ostatecznym źródłem i kreatorem prawdy uczynił własny rozum, tam rozpoczął się nieuchronny proces „żeglowania” w kierunku nihilizmu. Przypomniało tym Vittorio Possenti w swej bardzo interesującej książce *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*². Książka ta zmusza do postawienia na nowo i przemyślenia problematyki bytu i poznania oraz zachęca do ponownego włączenia się w nurt „trzeciego żeglowania” (dla ocalenia samej filozofii), które podjął w XIII wieku św. Tomasz z Akwinu, a które

Zagadnieniem tym dopiero później zainteresowała się logika i gnozeologia.

¹ Rzym 1998. Książka ta obejmuje spore fragmenty przelożonej na język polski wcześniejszej pracy tegoż autora noszącej tytuł *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998.

w czasach nowożytnych i współczesnych zostało porzucone. Istotą „trzeciego żeglowania” jest uczynienie realnie istniejącego bytu punktem oparcia i drogowskazem dla filozofii. Gdy rozum pokierowany jest prawdą rzeczy (*recta ratio*), dopiero wówczas staje się rozumem rzeczywiście racjonalnym, i taką staje się też cała filozofia. W mojej wypowiedzi chciałbym podjąć na nowo problem źródła prawdy. W poszukiwaniu zaś rozwiązania tego zagadnienia odwołam się do propozycji, którą przedstawił Tomasz z Akwinu w swej metafizyce.

1

Czym i dlaczego jest prawda?

Tomasz w poszukiwaniu źródeł prawdy wyprowadza nas na „równinę” istniejących bytów¹. Byty te są czymś jednostkowym i konkretnym. O ich jednostkowości i konkretności rozstrzyga jednostkowy akt istnienia. Z tej racji poszczególne rzeczy reprezentują same siebie, a nie jakieś gatunki czy rodzaje. Wraz z istnieniem w rzeczach jednostkowych złożona jest forma (istota) i treść (materia) ich istnienia.

Na „równinie” tej Tomasz każe nam popatrzeć na każdą konkretną rzecz jako *inter duos intellectus constituita* - „postawioną pomiędzy dwoma intelektami”. Jednym z nich jest intelekt Stwórcy, drugim zaś intelekt człowieka. Pierwszy z intelektów (Stwórcy) jest w stosunku do rzeczy „mierzącym” (*mensurans*), a więc określającym i ustalającym prawdę. Sam zaś nie jest przez nic „mierzony” (*non mensuratum*) i determinowany. On, będąc źródłem istnienia każdej rzeczy, jest też źródłem wszelkiej Prawdy i Tym, który określa i naznacza prawdę rzeczom (podobnie jak artysta swoim dziełom). Każda więc powołana do istnienia rzecz realizuje w sobie określoną prawdę, która wyraża zamysł (myśl, ideę) Stwórcy (lub twórcy).

Z kolei sama rzecz naturalna jest „mierzona i mierząca” (*mensurata et mensurans*), a więc określona co do prawdy i prawdę określa-

Wyrażenie „równina prawdy” (w tłumaczeniu W. Witwickiego - „zagony prawdy”) pochodzi od Platona - zob. Platon, *Fajaros*, 248 B-C, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999 (dalej cyt. jako *De Ver.*), q. 1, a. 2, resp.

jąca. Znaczy to, że w rzeczach została złożona wraz z ich istnieniem myśl (idea), którą dana rzecz realizuje w sobie. Drugi zaś intelekt (człowieka) jest tylko tym, który jest „mierzony”; sam zaś nie jest „mierzącym” w odniesieniu do rzeczy naturalnych (*mensuratus non mensurans*)[^] i w nim znajduje się prawda w sposób wtórny[^].

Czym zatem jest prawda i gdzie jest jej źródło? Prawda jest **miarą** złożoną przez Stwórcę (lub twórcę) w rzeczy i tym, czym **mierzony** jest intelekt poznający. Odnotujmy to pierwsze Tomaszowe odkrycie, które będzie miało kluczowe znaczenie dla rozumienia prawdy. Zauważmy przy tym, że chociaż Tomasz, podobnie jak Arystoteles, odróżnił porządek istnienia bytu od porządku jego poznania, to jednak podkreślił, że **ta sama i taka sama jest miara**, którą rzecz jednostkowa została **zmierzona** przez Stwórcę (lub twórcę), a która **mierzy** nasz intelekt. Stwórca bowiem powołuje do bytu rzeczy jednostkowe według jednostkowych (a nie ogólnych) idei. Z tej racji tą samą jest prawda bytowania rzeczy co i jej poznania. Co więcej, porządek istnienia rzeczy i porządek poznania nie przeciwstawiają się sobie, lecz nawzajem warunkują. Prawda złożona wraz z istnieniem w rzeczy jest tym, co przyczynuje poznanie, stąd poznanie jest skutkiem prawdy złożonej w rzeczach.

Aby można było dojść do takiego przekonania, Tomasz musiał wykazać, że świat nie ma w sobie ostatecznej racji istnienia, a skoro jest, to musiał zostać powołany do istnienia przez Stwórcę wraz ze wszystkim, co w świecie tym się znajduje. Musiał też uzasadnić, że stwarzanie jest aktem intelektu i woli Stwórcy, poprzez który powołuje On rzeczy do istnienia. Ponadto, stworzenie dotyczy nie tylko tego, że rzeczy są, ale i tego, czym te rzeczy są i w jaki sposób są. Z tej racji Dawca istnienia bytu - wyjaśnia Tomasz - „jest przyczyną bytów jednostkowych i pod względem formy, i pod względem materii [...]”

“Intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum (De Ver., q. I, a. 2, resp.).

^ In intellectu divino quidem Veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundo; in rebus autem improprie et secundo, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatem (De Ver., q. I, a. 4, resp.).

i z góry określa wszystkie byty jednostkowe . Rzeczy indywidualne zostały powołane do istnienia nie według jakichś idei ogólnych - jak to utrzymywali poprzednicy Tomasza - ale właśnie według idei jednostkowych. Powoływanie bowiem bytów do istnienia, dokonuje się w myśli i poprzez myśl Stwórcy. Równocześnie myśl ta dotyczy tego, że rzecz jest, i tego, czym oraz z czego i jaka rzecz jest. Myśl Stwórcy przenika całość powstającego bytu. Stwórca bowiem „myśli rzeczami”.

Temu zagadnieniu poświęca Tomasz swoje najbardziej dojrzałe dzieło - *De ideis*. Jest to praca, dzięki której uzyskał on tytuł magistra. W pracy tej przedstawia całą specyfikę własnego rozumienia idei oraz aktu powoływania rzeczy do istnienia według idei jednostkowych. W traktacie tym Akwinata uzasadnia, dlaczego tak Platon, jak i Arystoteles nie przyjmowali idei rzeczy jednostkowych, a tylko idee gatunków i rodzajów. Nie przyjmowali oni idei (form) jednostkowych między innymi dlatego, że - po pierwsze - według Platona i Arystotelesa idee nie mają mocy wytwarzania w bytach niższych materii a tylko formy. Po drugie, idee odnoszą się do tego, co „bytuje samo przez się”. A tak właśnie bytują gatunki (jako stałe, wieczne i same w sobie), a nie rzeczy jednostkowe⁸.

De ideis, w: *De Ver.*, q. 3, a. 1, resp.

⁸ W związku z tym Tomasz pisze: „Platon (w dialogu *O sprawiedliwości* i w dialogu *o naturze*) nie przyjmował idei bytów jednostkowych, ale tylko gatunków. Racją tego była dwojaka. Pierwsza - ponieważ, jego zdaniem, idee nie mają mocy wytwarzania w bytach niższych materii, ale tylko formę. Zasadą zaś jednostkowości jest materia, z uwagi na formę natomiast każdy byt jednostkowy zostaje umieszczony w gatunku. I dlatego idea nie odpowiada bytowi jednostkowemu jako jednostkowemu, ale tylko ze względu na (jego) gatunek. Drugą racją mogło być to, że idea odnosi się tylko do tego, co jest zamierzone samo przez się [...]. Natura zaś zmierza przede wszystkim do zachowania gatunku; stąd, chociaż kresem procesu rodzenia jest ten oto człowiek, to jednak natura zmierza do tego, aby zrodzić człowieka (w ogóle). Z tego powodu nawet Filozof powiada w XVIII ks. *Zoologii*, że przyczyn celowych należy szukać wśród przypadłości gatunków, nie zaś wśród przypadłości bytów jednostkowych, ale tylko sprawczych i materialnych; i dlatego idea nie odpowiada bytowi jednostkowemu, lecz gatunkowi. Z tej samej racji Platon nie przyjmował idei rodzajów, ponieważ kresem dążenia natury nie jest wytworzenie formy rodzaju, ale tylko formy gatunku. My jednak przyjmujemy, że Bóg jest przyczyną bytów jednostkowych i pod względem formy, i pod względem materii. Przyjmujemy również, że Boska opatrność z góry

Tomasz porzuca takie rozumienie idei, jako aprioryczne oraz wynikające z przyjętej teorii poznania, i wskazuje na idee rzeczy jednostkowych, które są przyczynami istnienia rzeczy materialnych i konkretnych. Wynikać to będzie przede wszystkim z odkrycia przez Tomasza nowej przyczyny powstawania rzeczy, którą jest **przyczyna sprawcza stwórcza**'.

Stwórca - dowodzi Tomasz - „jest przyczyną bytów jednostkowych i pod względem formy, i pod względem materii [...]. Dlatego jest konieczne, abyśmy przyjmowali **idee** bytów jednostkowych”¹⁰. Z tej racji wraz z istnieniem ustalane są wszelkie **miary** rzeczy według idei (zamysłu) Stwórcy. Nie ma więc nic w rzeczy, co nie byłoby **zmierzone myślą** Stwórcy i nią przeniknięte.

Ten fakt zadecyduje o tym, że istnieje **całkowita** inteligibilność (poznawalność) świata osób i rzeczy. Dzięki temu możliwa jest poznawalność tak istoty rzeczy, jak i jej elementów, tak materii, jak i jej struktury itd. Do tego czasu tak nie było. W myśleniu o byciu materia z natury swej była niepoznawalna i w konsekwencji niepoznawalny był cały świat materialny. Poznawalny był tylko ten aspekt, który dotyczy form i struktur rzeczy. Tomasz będzie mógł po raz pierwszy w dziejach filozofii wskazać na całkowitą inteligibilność (racjonalność) świata. Wynika to bowiem z tego, że „wszystkie [...] skutki (tak pierwotne, jak i wtórne) wywodzą się z uprzedniego określenia (ich w umyśle Stwórcy) - dlatego przyjmujemy idee nie tylko bytów pierwszych, ale i wtórnych, a tym samym substancji i przypadłości, lecz różnych przypadłości różnorako [...]. Przypadłością takiego rodzaju jest jego kwadratowość i inne jej podobne”¹¹.

Odkrycie przez Tomasza bytu jako całościowo zdeterminowanego (zmierzonego) **idea jednostkową** przez intelekt Stwórcy, wraz z udzieleniem mu aktu istnienia, legnie u podstaw znoszenia hiatusu, jaki powstał w arystotelesowskiej teorii poznania pomiędzy bytem

określa wszystkie byty jednostkowe. I dlatego jest konieczne, abyśmy,-przyjmowali idee bytów jednostkowych" (*De ideis*, tłum. A. Bialek, w: *De Ver.*, q. 3, a. 8, resp.).

' *De ideis*, w: *De Ver.*, q. 3, a. 8, resp.

De ideis, w: *De Ver.*, q. 3, a. 3, resp.

" *De ideis*, w: *De Ver.*, q. 3, a. 7, resp.

jednostkowym a jego poznawczym ujęciem. Jednostkowość, według Arystotelesa, nie konstituowała „prawdy rzeczy”, gdyż jej podstawą była materia, ta zaś jest niepoznawalna i z tej racji „jednostkowość” (a zatem i materia) nie wchodziła w poznanie rzeczy, poznawalne bowiem jest tylko to co ogólne i niematerialne.

Rozwiązanie, które zaproponował Tomasz, okazało się rewolucyjne tak dla rozumienia bytu, jak i możliwości jego poznania. **Rzeczy jednostkowe powstają według idei jednostkowych** i jako takie mogą być poznawane. Wynika to stąd, że akt istnienia jest zawsze aktem bytu jednostkowego. Akt stwarzania jest właśnie konstituowaniem jednostkowych bytów według jednostkowych idei. Akt ten możemy pojąć jak „myślenie rzeczami”, a nie ogółami - jak to przyjmowali Platon, Arystoteles czy św. Augustyn.

Prawda jednostkowej rzeczy nie może zatem być zasadniczo różna od jej poznawczego ujęcia. Prawda bowiem, którą intelekt ludzki ma w udziale, nie jest skutkiem poznania, jak to utrzymywał Arystoteles, lecz odwrotnie: **poznanie jest skutkiem jakiejś prawdy** - *cognitio est quidam veritatis effectus*². Takie postawienie sprawy jest zupełnie czymś nowym i rewolucyjnym w odniesieniu do arystotelesowskiej teorii poznania. Intelekt - jak mówi Tomasz - „jest mierzony prawdą rzeczy”, ta zaś jest konkretnym, czyli jednostkowym zamysłem (ideą) złożonym w rzeczy wraz z powołaniem jej do istnienia.

Skutkiem tego samo poznanie to coś więcej niż *adaequatio*, to przede wszystkim doskonalenie (*perfectio*) tego, kto poznaje. Poznanie staje się ważnym momentem aktualizacji osobowego życia człowieka.

2

Prawda jako „miara” rzeczy

Tomasz jest bardzo oryginalny w określeniu, czym jest prawda. Prawda jest miarą rzeczy - *mensuratio rei*. Tomasz nieprzypadkowo sięga po to słowo. Chce w ten sposób odciąć się od rozumienia prawdy jako bytu, jako wartości, czy jako skutku poznania i chce ją połączyć z jednostkowym aktem istnienia rzeczy.

² *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp.

Słowo *mensura* (miara) czy *mensuratio* (mierzenie, określenie, determinacja) podprowadza nas do pojmowania prawdy jako indywidualnej „determinacji” bytu. Z tej racji prawdę stanowi nie tyle akt intelektu uzgodniony z formą (gatunkową) bytu, jak chciał Arystoteles, czy akt oglądu jakiegoś idealnego wzoru, jak chciał Platon, lecz odczytana przez intelekt miara rzeczy, dzięki której sam intelekt został udoskonalony (zmierzony). Prawda przenika całość bytu, tak formę, jak i materię, tak istotę, jak i jej istnienie. Widzimy to na przykładzie wytwarzania rzeczy przez sztukę. Artysta ustala nie tylko ogólne idee rzeczy, lecz także wybiera (choć nie stwarza) rodzaj materiału, jego kolor, wielkość itd. W ten sposób w wytworzonej rzeczy (obrazie, krześle, stoliku) zakłada artysta jej miarę (prawdę) wraz z całym uposażeniem treściowym.

Ten fakt wskazuje na oryginalność myśli Tomasza, który określając prawdę jako miarę realnie istniejącej rzeczy, z powrotem wiąże prawdę z jednostkowym bytem. Tyle, że tym, który tę miarę zakłada (ustanawia) w rzeczy, jest jej Stwórca (lub twórca). Jest to tak zwana prawda ontyczna, a więc prawda „stworzona” przez intelekt. Pociągnie to za sobą bardzo poważną zmianę rozumienia rzeczy jednostkowych. Rzeczy jednostkowe, a tylko takie są realne, niosą w sobie i realizują w swym istnieniu zamysł, a więc prawdę. Wyrazi się to w tym, że wszelka prawda jest z nadania Stwórcy (lub twórcy w przypadku wytworów). Z kolei prawda złożona w rzeczy, zwana prawdą metafizyczną, jest tą, według której rzecz została „zmierzona” i która „mierzy” intelekt poznający. Intelekt zaś poznający nie ustala prawdy, gdyż jest tylko tym, który jest „mierzony” prawdą rzeczy i z którą się uzgadnia. Jest to tak zwana prawda logiczna.

Widzimy więc, że w każdym bycie została złożona prawda (myśl), która przenika wszystko czym byt jest, z czego jest, przez co jest i dla czego jest. Z tej racji Tomasz może powiedzieć, że „materia jest sprawiona przez Boga [...]. Jednakże nie można przyjmować, że materia pierwsza sama przez się ma w Bogu ideę odrębną od idei formy lub bytu złożonego, ponieważ idea w sensie ścisłym odnosi się do rzeczy, o ile ta może zaistnieć: materia zaś nie może zaistnieć bez formy ani na odwrót. Dlatego idea w sensie ścisłym nie może odpowiadać tylko materii ani tylko formie, ale całemu bytowi złożonemu odpowiada

jedna idea, która ma moc uczynienia całości i pod względem formy, i pod względem materii"¹³.

Widzimy więc, że także problem materii stawia Tomasz inaczej niż Platon czy Arystoteles. Dla Platona materia to wieczne miejsce, gdzie odbija się idea, dla Arystotelesa materia jako taka jest czymś nieokreślonym, czymś, co jest wiecznym prątworzywem świata. Tomasz natomiast wskazuje na materię jako pochodną od Stwórcy, która pojawia się wraz z powołaniem do istnienia konkretnych bytów. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że każdy jednostkowy byt określają tak zwane racje bytu, które składają się na prawdę rzeczy. Są to: racja (prawda) materialna, formalna, sprawcza i celowa.

Racje te wskazują, że rodzaj materii, jej struktura, jakość itp. dla danego bytu nie jest czymś przypadkowym. Nie jest bowiem czymś przypadkowym, że człowiek ma ciało, i to takie właśnie ciało, tak jak nie jest obojętne, że dom jest z cegły, a nie z papieru czy z mąki, i że jest taka, a nie inna jakość i struktura materii występującej w poszczególnych rzeczach. Tak jak artysta tworzy dzieło w odpowiedniej materii i niejako „wraz z materią” (której jednak nie powołuje do istnienia, a tylko przetwarza), tak Stwórca, powołując do istnienia świat, jak i poszczególne byty, stwarza (ustanawia) wraz z nimi odpowiednią dla nich materię. Ponadto materia nie jest sama z siebie bytem czy przyczyną bytu - jak utrzymują zwolennicy totalnej ewolucji świata. Materia została przyporządkowana określonym bytom wraz z powołaniem ich do istnienia. Również i forma jest podporządkowana intelektowi stwórczemu, który jest intelektem „mierzącym”, czyli ustalającym prawdę, i tak samo jest z celem zapisanym i ugruntowanym w rzeczach¹⁴.

Widzimy więc, że prawda przenika i determinuje całość bytu. Zostanie to wyrażone w metafizycznej zasadzie głoszącej, że *ens et verum convertuntur* - „byt i prawda są ze sobą zamienne”. Wszystko, co jest bytem, jest też na wskroś przeniknięte myślą.

¹³ *De Ideis*, w: *De Ver.*, q. 3, a. 5, *resp.*

¹⁴ *De Ver.*, q. 1, a. 2, *resp.*

3

Osobowy wymiar prawdy

Wraz z Tomaszowym rozumieniem prawdy pojawia się specyficzne rozumienie samego poznania. Poznanie to nie tyle *adaequatio*, lecz coś więcej - to przede wszystkim doskonalenie (*perfectio*) bytu osobowego. Dzieje się tak dlatego, że to nie prawda jest skutkiem poznania, jak to zwykle się twierdzić, lecz odwrotnie: poznanie jest skutkiem jakiejś prawdy (*cognitio est quidam veritatis effectus*)¹⁶. Gdyby nie było prawdy w rzeczach, nie byłoby poznania.

Tomasz odcina się tak od „reizacji prawdy” (prawda jest bytem), jak i od jej „absolutyzacji” (prawda jest przed bytem) oraz „instrumentalizacji” (prawda drogą do wyzwolenia) czy „logicyzacji” (prawda jest skutkiem poznania). Z tej racji sięga on po owo specyficzne jej określenie jako miary, dzięki której rzecz naturalna jest „mierzona i mierząca” (*mensurata* i *mensurans*). Prawda, którą poznajemy, jest miarą, którą został zmierzony nasz intelekt skierowany na poznanie bytu. Prawda jest więc, jak mówi Tomasz, następstwem miary istnienia bytu - *Veritas sequitur esse rei*. Prawda, która dana jest człowiekowi, nie jest więc pochodną poznania czy myślenia, jak to i dziś się przywykło powszechnie przyjmować, lecz została wraz z rzeczami ofiarowana człowiekowi. W związku z tym - dopowiada Tomasz - „poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego do rzeczy poznawanej, tak że wspomniane upodobnienie jest przyczyną poznania. Jak na przykład wtedy, gdy wzrok dzięki temu, że zostaje dysponowany przez formę poznawczą barwy, poznaje barwę”¹⁶. Samo zaś poznanie „jest jakiejś prawdy skutkiem” (*quidam veritatis effectus*). W tym właśnie - zauważa Tomasz - „formalnie urzeczywistnia się istota prawdy. A zatem to właśnie prawda nadaje bytowi, mianowicie współmierność czy też zgodność rzeczy i intelektu, z której to współmierności wynika - jak powiedziano - poznanie rzeczy. W ten więc

De Ver., q. 1, a. 1, resp.

¹⁶ Tamże.

sposób bytowość rzeczy wyprzedza pojęcie prawdy, poznanie zaś jest jakiejś prawdy skutkiem"¹⁷.

Aby więc rozwiązać wątpliwości tych, którzy - jak na przykład Kartezjusz - źródeł prawdy szukali w myśleniu czy - jak Kant - w strukturze intelektu, Tomasz podkreśla, że „byt nie może być pojęty bez prawdy, ponieważ byt nie może być pojęty bez tego, że odpowiada intelektowi lub uzgadnia się z nim”¹⁸.

Zauważmy, że prawda, która ujmowana jest w akcie poznania (jako efekt uzgadniania się) jest czymś przypadłościowym w stosunku do prawdy rzeczy, gdyż - jak dowodzi Tomasz - „prawda, którą mówimy o rzeczach w przyporządkowaniu do intelektu ludzkiego, jest w odniesieniu do rzeczy jakoby przypadłościowa, ponieważ założymy, że intelekt ludzki nie istniałby ani nie mógł istnieć, nadal trwałaby rzecz w swojej istocie”¹⁹.

Co więcej, zauważmy i to, że nie ma prawd wiecznych, pojętych jako wzory rzeczy, które istniałyby same dla siebie poza rzeczami. Wszystkie zatem prawdy są zapodmiotowane w bytach. Prawda bowiem to zamysł (Stwórcy lub twórcy) złożony w rzeczach w momencie powołania ich do istnienia.

Takie postawienie problemu prawdy zadecyduje o przeformułowaniu całej koncepcji poznania realistycznego. Poznanie nie dokonuje się poprzez analizę pojęć (od ogółu do szczegółu). Nie ma bowiem przejścia od idei ogólnych do wiedzy o rzeczach jednostkowych. Poznanie realistyczne dokonuje się przez **intelektualny ogląd** rzeczy. W aktach bowiem afirmacji istnienia ujmujemy jednostkową rzecz w jej jednostkowej idei (nie ogólnej). Treść tej jednostkowo istniejącej rzeczy wzbogacamy poprzez nieustanny nawrót do poznawanej rzeczy, a nie przez nieustanną eksplikację jej ujęć poznawczych.

Stąd w poznawaniu realistycznym w miejsce przechodzenia od ogółu do szczegółu mamy uwyrażnianie tego, co zostało ujęte niewyraźnie, a przede wszystkim doskonalenie osoby ludzkiej, która w obcowaniu z prawdą bytu aktualizuje swoją racjonalność.

De Ver., q. 1, a. 1, resp.

” De Ver., q. 1, a. 1, ad 3.

” De Ver., q. 1, a. 4, resp.

4

Analogia prawdy

Prawda jest związana z bytem i odpowiada bytowi. Byty zaś są jednostkowe, konkretne i zróżnicowane. Z tej racji jest tyle prawd, ile jest bytów. Nie jest tak - jak to było u Platona czy Arystotelesa - że dla mnogich jednostek jest jakaś jedna prawda ogólna (gatunkowa lub rodzajowa). Prawda bytu jednostkowego musi odpowiadać jego poznawczemu ujęciu. Dlatego - zaznacza Tomasz - do ujęcia istoty rzeczy musi wchodzić także jej istnienie. Istnienie zaś jest zawsze jednostkowe i indywidualne. Stąd „prawdy, które są w rzeczach, są liczne, jak i bytowość rzeczy”²⁰.

Daremne są więc różnego rodzaju zabiegi mające na celu jednoznaczny definicję prawdy, jak próżne jest zabieganie o jednoznaczny definicję bytu. I prawda, i byt są analogiczne, a więc przyporządkowane do sposobu istnienia konkretnej, jednostkowej rzeczy. Jednostkowość zaś bytu wyraża się tak w jednostkowym akcie istnienia, jak i w jednostkowej treści, która jest determinowana przez ten akt. W przeciwnym razie prawda poznania przeciwstawiałaby się prawdzie bytowania rzeczy. Dzięki takiemu postawieniu sprawy może zostać zniesiony rozdział między „prawdą-miarą” bytowania jednostkowej rzeczy a „prawdą-miarą” jej poznania. Z tej więc racji tak jak byt, tak też prawdę należy rozumieć analogicznie. Dlatego - zauważa Tomasz - możemy prawdę określać, po pierwsze, jako to, „co wyprzedza pojęcie prawdy i co jest podstawą prawdy”. W określeniu tym Tomasz nawiązuje do definicji Augustyna, który mówi, że „prawdą jest to, co jest”²¹, oraz Awicenny, który w I księdze *Metafizyki* pisze, że „prawda jakiegokolwiek rzeczy jest odpowiednością istnienia, które jej przynależy”²², czy do nieznanego autora, który mówi, że „prawda jest nierozdzieleniem tego, że jest i czym jest”. Ponadto, po drugie - dopowiada Tomasz - „prawdę definiuje się ze względu na to, co formalnie

Veritates autem quae sunt in rebus, sunt piltres, sicut et rerum entitates (De Ver., q. 1, a. 4, resp.).

²⁰ *De Ver., q. 1, a. 1, resp.;* por. Augustyn, *Soliloquia*, ks. II, rozdz. V.

²² *De Ver., q. 1, a. 2, resp.;* por. Awicenna, *Metafizyka, w: Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, rozdz. II.

stanowi pojęcie prawdy, i w ten sposób Izaak powiada, że prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu". Tomasz powołuje się także na św. Anzelma, który pisze, że „prawda jest to prawidłowość ujmowana jedynie umysłem”²³. Po trzecie - zauważa Tomasz - prawdę można definiować ze względu na wynikający z niej skutek. W ten sposób definiuje ją Hilary, kiedy mówi, że prawda jest „ujawniającym się i ukazującym istnieniem”, czy jak mówi też Augustyn, że „prawdą jest to, co ukazuje to, co jest”, oraz że „prawda jest tym, według czego osądzamy rzeczy niższe”²⁴.

W ten sposób Tomasz chce też zwrócić uwagę na bardzo ważną sprawę, a mianowicie na analogiczność samego rozumienia prawdy, jak i jej definicji.

Wnioski końcowe i konsekwencje

Na zakończenie warto zatrzymać się nad konsekwencjami, które z takiego typu rozumienia prawdy wynikają. Wśród najważniejszych można wskazać następujące:

1. Prawda nie jest czymś co istnieje samo w sobie i samo z siebie. Prawda jest w konkretnie istniejącym bycie i jest z bytem, ostatecznym zaś źródłem prawdy jest Dawca istnienia bytu. Stąd prawda występuje i pojawia się tylko i wyłącznie wraz z istnieniem bytu. Prawda bowiem determinuje (mierzy) całość realnie istniejącej rzeczy, a więc tak jej stronę treściowo-materialną, jak i formalną. Materia bowiem „jest częścią istoty całego bytu”, materia nie ma swej istoty, gdyż „powoływana jest do istnienia tylko w bycie złożonym”²⁵.

2. Prawda nie jest skutkiem poznania, nie jest też „naturalną kategorią działania intelektu”, lecz poznanie i myślenie jest „skutkiem prawdy”. W ten sposób zostanie też odsłonięta osobowa wartość prawdy. To poprzez poznanie prawdy doskonali się człowiek jako osoba.

De Ver., q. 1, a. 2, *resp.*; por. św. Anzelm, *De Veritate*, c. XII. PL 158, 467-486.

De Ver., q. 1, a. 1, *resp.*

De iudeis, w: *De Ver.*, q. 3, a. 5 *sed contra ad 1.*

3. Prawdy nie ustala dla rzeczy poznający ją intelekt, lecz prawda ta została intelektowi zadana do poznania. Prawdę trzeba czytać i odkrywać z rzeczy. Nie dlatego bowiem ktoś jest Janem, Adamem czy Ewą, że tak zostało ustalone w poznaniu przez intelekt, lecz dlatego tak intelekt ustalił, że takie w swej naturze te byty są.

4. Kryzys filozofii i kultury zrodził się i rodzi z oderwania poznania od bytu i porzucenia filozofii jako „sztuki czytania prawdy z rzeczy” na rzecz „komponowania i wytwarzania prawdy”. Nihilizm teoretyczny to nic innego jak analfabetyzm myślenia racjonalnego, spowodowany porzuceniem źródła *ratio*, którym jest realnie istniejący byt.

5. Najważniejszą jednak konsekwencją Tomaszowego rozumienia prawdy jest odkrycie podstaw inteligibilności (racjonalności) świata. Świat jest księgą (a nie czystym brulionem), w której każda realnie istniejąca rzecz niesie w sobie myśl (zamysł) Stwórcy lub twórcy. Tym zaś, który tę księgę może czytać, jest właśnie człowiek, pod warunkiem że nauczy się „alfabetu” i „reguł”, według których została ta księga zapisana. „Bo tylko filozof - jak pisał Arystoteles - żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę i żyje”²⁶.

Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, 50, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.

Piotr Jaroszyński

Meandry neoplatonizmu

i

Wprowadzenie

Jednym z najpoważniejszych zagrożeń dla kultury zachodniej jest jej orientalizacja. Wpływ cywilizacji wschodnich, jaki możemy zaobserwować choćby pod postacią ruchu *New Age*, przybierał w historii najrozmaitsze postaci. Jedną z nich było zaszczerpienie wschodnich idei zachodniej myśli filozoficznej. Kierunkiem, który okazał się najbardziej wpływowy, był neoplatonizm.

Mimo że Akademia Platońska trwała nieprzerwanie aż do początków VI wieku po Chrystusie, to jednak nie cały ten okres charakteryzuje się troską o wierność czy rozwój poglądów jej założyciela. Raczej można mówić o uleganiu przez długi czas innym prądom, takim jak choćby stoicyzm czy sceptycyzm. Dopiero w III wieku po Chrystusie pojawi się postać, która zaważy istotnie na powrocie Akademii do źródeł platońskich, ale równocześnie wycisnie na całym systemie swoje oryginalne piętno. Tą osobą jest Plotyn. Z nim też najmocniej łączy się kierunek filozoficzny zwany neoplatonizmem¹. Plotyn (204-270) urodził się prawdopodobnie w Lykopolis (dziś Asyut)

¹ Dzieje Akademii Platońskiej podzielić można na trzy okresy. Pierwszy to „Stara Akademia”, której ton nadawali uczniowie bliscy Platonowi. Drugi to „Średnia Akademia”, funkcjonująca w czasach wczesnego Imperium Rzymskiego. Trzeci to „Nowa Akademia”, którą zapoczątkował właśnie Plotyn, a która trwała aż do rozwiązania szkoły przez cesarza Justyniana w 529 roku. Zob. R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972, s. 1.

w Górnym Egipcie. Wykształcony był w duchu kultury greckiej, a filozofią zainteresował się dość późno, bo dopiero w wieku 28 lat. Wśród różnych filozofów w Aleksandrii uwagę jego przykuł platończyk Ammoniusz Sakkas, z którym przebywał jedenaście lat. W 243 roku Plotyn, jako członek grupy naukowców, przyłączył się do wyprawy cesarza Gordiana przeciwko Persom, mając zamiar zapoznać się z „mędrca-
mi” Persji i Indii. Ale cesarz został zabity w Mezopotamii, wyprawa się nie udała, a Plotyn już nigdy więcej nie podjął wschodniej eskapady. Nie wrócił jednak do Aleksandrii, lecz udał się do Rzymu, gdzie przez dziesięć lat nauczał, ale tylko ustnie; dopiero pod naciskiem uczniów zaczął pisać. Minęło jednak jeszcze następne dziesięć lat, nim pojawił się wśród jego uczniów Porfiriusz, któremu zawdzięczamy biografię Plotyna, a także zebranie, uporządkowanie i wydanie dzieł mistrza. Dzieła te noszą tytuł *Enneady* ze względu na to, że pogrupowane zostały po dziewięć (z greckiego *ennea* - dziewięć) części¹.

Poglądy Plotyna są z jednej strony nawiązaniem do trzech głównych nurtów filozofii, a mianowicie Platona, Arystotelesa i stoików, z drugiej zaś stanowią oryginalną wersję szczególnie platonizmu, i dlatego określone zostały mianem neoplatonizmu. Plotyn „umetafizyczna” Platona, a całemu systemowi nadaje bardziej zwartą i konsekwentną postać. Dużą rolę odegrała tu filozofia Arystotelesa - który od I wieku przed Chrystusem, dzięki edycji Andronikosa z Rodos, zaczyna być na nowo znany w świecie filozoficznym - oraz filozofia stoików; a trzeba pamiętać, że były wówczas silne tendencje do pokazywania zgodności szczególnie między Platonem i Arystotelesem, co niewątpliwie ułatwiało dokonanie nowej filozoficznej syntezy. Równocześnie jednak w systemie Plotyna pojawiły się wątki, które miały posmak orientalny, stąd zarówno w wieku XIX, jak i w wieku XX wielu historyków filozofii starożytnej uważało, że filozofia Plotyna ma zewnętrzną tylko szatę grecką, a *de facto* jest przeniknięciem Orientu do kultury zachodniej; chodzi tu zarówno o wpływy religii perskiej, jak i filozofii hinduskiej. Niezależnie jednak od tych wpływów, dla których w *Enneadach* nie znajdziemy bezpośredniego potwierdzenia, system Plotyna jest pewną racjonalną kontynuacją filozofii greckiej

¹ Tamże, s. 37-47.

i oferuje rozwiązania problemów, na które natykali się filozofowie greccy³. Równocześnie jednak w systemie tym filozofia przestaje być najwyższą dziedziną kultury, a tym samym i *theoria* jako *theoria* ulega degradacji. Najważniejszym zadaniem kultury jest zjednoczenie się z najwyższym bóstwem, które w systemie Plotyna nosi miano Prajedni. Tym samym mistyka staje ponad filozofią. O ile u samego autora *Ennead* ta droga do zjednoczenia biegła jeszcze przez filozofię, to u wielu jego następców pojawiła się pokusa ominięcia filozofii na rzecz wykorzystania w jej miejsce egipskiej, jak sądzono, teurgiki. Ale w ten sposób nowy, wydawałoby się jakże szczytny cel filozofii - zjednoczenie z Prajednią - który jest ponad filozofią, przyczynić się może do wyeliminowania filozofii i zburzenia całego porządku opartego na *theoria*. Gdy więc stoicy przyporządkowali filozofię moralności, to neoplatonicy podporządkowują filozofię mistyce; w obu wypadkach odbić się to musi na rozumieniu filozofii, łącznie z jej eliminacją.

2

Od filozofii ku mistyce (Plotyn)

System Plotyna zbudowany jest na schemacie emanacyjnym. W skrócie i obrazowo wygląda to w ten sposób, że na szczycie wszystkiego znajduje się Prajednią - źródło, z którego emanuje, niczym z promieniującego Słońca, postać bytu - hipostaza zwana Intelktem (*nous*). Z tej hipostazy wypływa kolejna hipostaza zwana Duszą (*psyche*). Jest to Dusza Świata, czyli taka zasada, z której emanuje świat i która ten świat, niczym jeden organizm, ożywia. Ostatnią emanacją jest materia, na której proces emanacji się kończy. Ruch wszechświata jest ruchem z Prajedni ku Prajedni; najpierw od Prajedni sukcesywnie wyłaniają się

Wśród neoplatoników w zasadzie nie było już Greków. Sam Plotyn pochodził z Egiptu, Jamblich i Damascenczyk byli Syryjczykami, Porfiriusz był Fenicjaninem, Proklos - Lycjaninem, natomiast gdy cesarz Justynian zamykał Akademię w Atenach, to spośród najważniejszych „siedmiu greckich filozofów” do Syrii udali się: jeden Syryjczyk, dwóch Fenicjan, jeden Gazańczyk i trzech pochodzących z Azji Mniejszej (z Cylicji, z Frygii i z Lidii). Tamże, s. 13.

kolejne hipostazy aż do materii (*proodos*), a następnie od materii poprzez te hipostazy następuje powrót do Prajedni (*epístrofe*).

Istotna dla naszych rozważań jest kwestia dotycząca Prajedni i pierwszej hipostazy - *nous*, a także pozycja człowieka w tym całym układzie. O ile w filozofii Platona status najwyższej idei, idei Dobra, nie był doprecyzowany zarówno w stosunku do innych idei, do Demiurga jak i całej rzeczywistości, a w filozofii Arystotelesa najwyższym bytem była samomyśląca się myśl (*noesis noeseos noesis*), to w systemie Plotyna następuje połączenie pewnych wątków jego wielkich poprzedników, ale równocześnie istotna innowacja. Intelpekt - *nous* nie poznaje tylko samego siebie, ale wszystkie idee, poczynając od najbardziej podstawowej idei bytu, te idee nie są w mitycznej pleremie, ale właśnie w Intelpekcie. Z drugiej jednak strony ów Intelpekt nie może być najwyższą zasadą, ponieważ w nim występuje zróżnicowanie na to, co poznaje (Intelpekt) i co jest poznawane (idee). To, co zróżnicowane, nie może być jednak absolutnie pierwsze, bo nie jest absolutnie proste. I w tym punkcie Plotyn, konsekwentnie, odejść musi zarówno od Platona, jak i od Arystotelesa. Na szczycie kosmosu umieszcza Dobro - Prajednię, coś absolutnie niezłożonego, absolutnie prostego. Jest to Dobro, ponieważ odeń na drodze emanacji wszystko pochodzi, jest to Prajednię, ponieważ jest czymś nie tylko jednym, ale i całkowicie prostym. Ale w tym momencie okazuje się, że o owej Prajedni nie można powiedzieć, że jest Intelpektem, ani też, że jest bytem, bo jest ponad Intelpektem i ponad bytem. Intelpekt i byt są czymś niższym i pochodnym od Prajedni. A to z kolei nastrocza szereg trudności w określeniu, czym Prajednię jest i jaka jest relacja szczególnie człowieka do niej. W zasadzie o Prajedni można mówić tylko negatywnie: czym nie jest, a nie czym jest, ponieważ wszelkie określenia pozytywne zaczerpnięte są „z tego świata”, czyli ze świata, „ponad” którym jest Prajednię. Język superlatywny z kolei nie dodaje istotnie nic nowego, wnosi tylko nowe słówko „ponad”, ale nie nową treść. W ten sposób filozofia grecka dociera do punktu, w którym musi jakby przekroczyć samą siebie, dociera do czegoś najważniejszego, co staje się z natury intelektualnie nieuchwytnie.

Ale przecież musimy pamiętać, że Plotyn, tak jak i stoicy, patrzy na filozofię jako na swoisty typ życia, który ma człowieka uczynić

szczęśliwym. A tym samym przekroczenie filozofii dla prawdziwego szczęścia nie jest jakimś wyjątkowym dramatem, jeśli szczęście tego będzie wymagać. Ale czy i jak człowiek do owej Prajedni może dotrzeć?

Aby na to pytanie odpowiedzieć, musimy wziąć pod uwagę status człowieka w całym kosmosie. Otóż Plotyn, w odróżnieniu od wszystkich swoich poprzedników, nie uważa, że ludzka dusza zostaje stracona z wyższego świata na ziemię czy to za jakieś domniemane przewinienia, czy to z innego powodu, ale sądzi, że najwyższa część ludzkiej duszy jest ciągle w tym wyższym świecie! Najwyższa część naszej duszy wystaje ponad ten ziemski świat. To sprawia, że mamy inną jakby pozycję wyjściową do zrealizowania najwyższych ludzkich aspiracji. Jednak niższa część duszy ciąży ku ziemi, przez co człowiek zapomina o swoim prawdziwym powołaniu. Chodzi więc o to, żeby człowiek już w tym życiu umiał uaktywnić tę część wyższą, bo dopiero wówczas otworzyć się może przed nim najważniejsza perspektywa - zjednoczenie z Prajednią. I właśnie taką rolę przygotowawczą, uaktywniającą naszą wyższą część duszy pełni sztuka, moralność i filozofia. Musimy bowiem jak najbardziej upodobnić się do Prajedni, aby z nią się połączyć, im zaś coś jest niżej w hierarchii bytu, tym stanowi dalszy emanat, tym bardziej jest różny od Praźródła, co zaś jest bliżej, jest tym samym bardziej podobne. Nasza wyższa część duszy przebywa na poziomie hipostazy pierwszej Intelaktu - *nous*, jako najbliższa jest najbardziej podobna, tylko trzeba ku niej się otworzyć, poprzez sztukę, moralność i filozofię. Bo „aby oko zobaczyło słońce - powie Plotyn - samo musi stać się słoneczne”. Sztuka, moralność i filozofia służą jakby „usłonecznieniu” naszej duszy.

Ale przecież Prajednią jest ponad Intelaktem i ponad bytem (ideami), tym bardziej zaś ponad ludzką duszą, w jaki więc sposób dusza nasza wspiąć się może ku samej Prajedni? Jak ją zobaczy, jeśli ta jest niewidzialna, a nawet sama siebie nie poznaje? I tu pojawia się ów wątek mistyczny teorii Plotyna. Potrzebna jest swoista ekstaza (*ekstasis*), czyli wyjście z siebie. Plotyn powie: „to już nie jest kontemplacja (*theamata*), lecz jakiś inny typ widzenia, wyjście z siebie (*ekstasis*), uproszczenie (*aplosis*), porzucenie samego siebie, pragnienie kontaktu,

zatrzymanie... . I jak podkreśla dalej, te określenia są tylko przybliżeniami (*mimemata*), one nie mogą dokładnie oddać tego stanu duszy zjednoczonej z Prajednią, bo jest on w sobie niewymowny, a także w sensie poznawczym i kontemplacyjnym - niepoznawalny⁴.

Porfiriusz twierdzi, że od czasu gdy poznał Plotyna, ten przeszedł cztery takie ekstazy, natomiast sam Porfiriusz osiągnął tylko jedną, gdy miał 68 lat.

Choć niektórzy historycy filozofii (np. Zeller, Bréhier) uważają, że ten mistycyzm Plotyna wykazuje duże podobieństwo do mistycyzmu wschodniego, co z kolei mogłoby sugerować jakąś inspirację wschodnim mistycyzmem, bo choćby w samej Aleksandrii krzyżowały się szlaki handlowe z różnych stron, nie wyłączając Indii - to jednak ważne jest z filozoficznego punktu widzenia, że mistycyzm Plotyna jest filozoficznie konsekwentny i że źródło tej konsekwentności tkwi w poglądach i Platona, i Arystotelesa, nawet jeśli sam Plotyn idzie 0 krok dalej. A wreszcie sam Plotyn odcina się zarówno od gnozy, jak i teurgiki⁵.

Jaki wobec tego powstaje problem z punktu widzenia koncepcji filozofii, gdy filozofia staje się drogą do mistyki? W jaki sposób to rzutuje na koncepcję filozofii?

3

Teurgika zamiast filozofii (Jamblich)

Myśl Plotyna o zjednoczeniu z Prajednią dzięki ekstazie stała się myślą integrującą cały ruch neoplatoński. Równocześnie jednak pojawiły się pewne zastrzeżenia, które doprowadziły do zaproponowania innej drogi niż ta, o której mówił Plotyn. Albowiem droga Plotyna była drogą dostępną dla nielicznych, bo i filozofowie byli nieliczni, a bez filozofii nie może być mowy o następującej po niej ekstazie. A kwestia była o tyle aktualna, że najpierw dzięki stoicyzmowi, a później dzięki chrześcijaństwu problem szczęścia formułowany był nie w kategoriach

⁴ *Enneady*, VI, 9, 11.

⁵ **Zob. Th. Whittaker, *The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism*, Hildesheim-Zürich-New York 1987, rozdz. VI.**

⁶ **Zob. R. T. Wallis, dz. cyt., s. 13-15.**

elitarnych, ale właśnie powszechnych. Chodziło o zarysowanie takich perspektyw, które otworzą szczęście przed każdym, a nie tylko przed wybranymi czy specjalistami. Niestety, teoria Plotyna to grono osób szczęśliwych nadzwyczaj zawężała. I właśnie na kanwie poglądów Plotyna, ale jako kontrpropozycja w stosunku do chrześcijaństwa, pojawiła się koncepcja syryjskiego platonika, Jamblicha (240-325), który równocześnie miał być głównym oparciem dla zaprojektowanej przez cesarza Juliana repoganizacji cesarstwa rzymskiego⁷.

Jamblich, uczeń Porfiriusza, przedstawił inną drogę do zjednoczenia z Prajednią, drogę, która zarówno może być dostępna dla wszystkich, jak też nie potrzebuje już - jako koniecznego warunku - filozofii! Miejsce filozofii zajmie teurgika, która powszechniej i skuteczniej otworzy możliwość zjednoczenia z Prajednią. Jamblich eliminuje więc filozofię z plotyńskiej *epístrofe*, a na jej miejsce wprowadza orientalną wiedzę ezoteryczną. Tyle tylko - i to należy podkreślić - że ta eliminacja nie jest czymś arbitralnym, została ona umożliwiona przez system filozoficzny, którego obraz kosmosu i wskazany cel ludzkiego życia taki zabieg umożliwiają. System Plotyna może więc być samobójstwem filozofii. I właśnie takiego aktu dokonuje Jamblich.

W swej krytyce filozofii jako drogi ku zjednoczeniu z Prajednią Jamblich nie szczędzi cierpkich uwag pod adresem w ogóle Greków za ich niestałość i ciągłe poszukiwanie innowacji⁸. Krytyka ta jest potrzebna po to, żeby z kolei pochwalić, a nawet wysławiać mądrość Egipcjan, tak jak to już wcześniej czynił Platon⁹. „Zrozum - pisze

⁷ Zob. G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995, s. 2.

⁸ *De Mysteriis*, 259, 5-14. Oryginalny tytuł tego dzieła brzmiał: *Odpowiedź Mistrza Abammona na „List Porfiriusza do Aneba”*, nowy tytuł jest autorstwa Marsylia Ficina (zob. G. Shaw, dz. cyt., s. 3, 6, 7).

⁹ *Prawa*, 657 A. Jamblich konsekwentnie wynajdywał w tekstach Platona te fragmenty, które byłyby zgodne z lansowaną dość powszechnie wówczas opinią, że nauczanie Platona nie odbiega od świętej tradycji Egipcjan, Chaldeczyków czy Asyryjczyków. Platon sam mówił, że jego pisma są tylko wstępem (*propaideia*) do głębszych mistriów (*List 7*, 341 CD), i nie ukrywał wpływu egipskiej „mądrości” na własne poglądy (*Polityk*, 290 CE; *Timajos*, 21; *Fajdros*, 275 B; *Prawa*, 819 B; *Fileb*, 18 B; *Charmides*, 156 B, 157 C). Zob. G. Shaw, dz. cyt., s. 6.

Jamblich do Porfiriusza - że ponieważ Egipcjanie byli pierwszymi, którym pozwolono na uczestniczenie w życiu bogów, więc bogowie są zadowoleni, gdy wzywa się ich na modłę egipską"¹⁰. „Barbarzyńcy - kontynuuje Jamblich - ponieważ są przywiązani do swoich zwyczajów, stale posługują się tymi samymi słowami. Dlatego są kochanymi przez bogów, a kierowane do nich inwokacje podobają się im. Żadnemu człowiekowi nie wolno w żaden sposób tych modlitw zmieniać"¹¹.

Aby uczestniczyć w życiu bogów, czyli zjednoczyć się z nimi, nie jest potrzebna filozofia grecka, potrzebne są starodawne obrzędy i modlitwy egipskie. I w tym właśnie momencie rozstajemy się z filozofią, jej miejsce zajmuje teurgika. Gdy jeszcze Porfiriusz uważał, że teurgika jest ewentualnym środkiem zastępczym do wzniesienia się ku Prajedni dla tych, którzy nie znają filozofii, to Jamblich pierwsze miejsce przyznaje teurgice¹².

Słowo „teurgika” pojawia się po raz pierwszy w dość tajemniczym dziele pt. *Wyrocznie chaldejskie*, pochodzącym z drugiej połowy II wieku po Chrystusie i napisanym za panowania Marka Aureliusza prawdopodobnie przez dwóch Julianów, ojca i syna¹³. Dzieło to odegrało ważną rolę nie tylko w „orientalizowaniu” filozofii greckiej, ale również w walce z chrześcijaństwem, ponieważ uzyskało status świętej księgi. Na dzieło to po raz pierwszy powołuje się Porfiriusz, on też napisał do niego komentarz w duchu neoplatońskim, co przyczyniło się do tego, że dla późniejszych neoplatoników skupionych w Szkole Ateńskiej autorytet *Wyroczni* był wyższy nawet niż Platona i takim pozostał aż do zamknięcia Akademii¹⁴.

¹⁰ *De Mysteriis*, 258, 3-6.

¹¹ Tamże, 259, 14-19; zob. G. Shaw, dz. cyt., s. 3.

¹² R. T. Wallis, dz. cyt., s. 108.

¹³ Zob. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 1978.

¹⁴ Zob. R. T. Wallis, dz. cyt., s. 105. Komentarz Porfiriusza był dlatego niezbędny, że *Wyrocznie chaldejskie* napisane zostały jeszcze przed Plotynem, a więc zawierają wcześniejszą wersję neoplatonizmu, bliską Numeniuszowi, który mówi nie o jednej, ale o dwóch Inteligencjach (tamże). Zob. też: G. Shaw, dz. cyt., s. 6.

Theurgos - to neologizm utworzony prawdopodobnie przez młodszego z Julianów, natomiast *Theurgika* - to tytuł napisanego przezeń traktatu wchodzącego w skład *Wyroczeni chaldejskich*. Jak pisze Hans Lewy: „Rzeczownik (*theurgos*) jest utworzony na wzór *theologos*: tak jak teologowie są *hoi ta theia legontes*, tak teurgowie są *ta theia ergazomenoi*”¹⁵. A więc teologowie tylko mówią o bogach, natomiast teurgowie dokonują już pewnych operacji.

Jamblich w cytowanym już dziele *De Mysteriis* wyjaśnia różnicę, jaka zachodzi między filozofią i teurgiką. Filozofia jest myśleniem o bogu, natomiast teurg dosięga boga dzięki prawidłowo przeprowadzonemu rytuałowi, dzięki pewnym magicznym czynnościom (*erga*). Czynności te mogą być niezrozumiałe dla niewtajemniczonego obserwatora, ale ich znaczenie zrozumiałe jest dla bogów, którzy odpowiadają wedle posiadanego poznania¹⁶.

Wedle Jamblicha w tym procesie dochodzenia do bogów filozofia może jeszcze odgrywać pewną rolę jako oczyszczanie duszy, jednak ów stan najwyższy jest osiąganym dzięki teurgice i jest to stan ponadpoznawczy. Ludzka inteligencja, twierdzi Jamblich, może jeszcze zobaczyć Idee, ale nie ich źródło. Aby nastąpił kontakt ze źródłem, potrzebny jest wyższy organ rozumowania - *anthos nou*, czyli „kwiat intelektu”. Jest to stan nadpoznawczy, podobny do boskiego szału (*mania*), o którym mówi Platon¹⁷. Dla takiego stanu człowiek potrzebuje odpowiedniej dyspozycji, zwanej przez Jamblicha „teurgiczną”¹⁸.

Metody teurgiki miały charakter magiczny, polegały na wcielaniu boskiej siły w różne materialne przedmioty: czy to jakąś statuetkę, czy kamień, czy nawet człowieka¹⁹. Dzięki temu jakiś adept mógł wejść w odpowiedni trans, który go miał wznosić coraz wyżej (*anagoge*)²⁰. Proklos starał się podać racjonalne uzasadnienie dla magii poprzez odwołanie do teorii kosmicznej sympatii, uznawanej nie tylko przez

¹⁵ H. Lewy, dz. cyt., s. 461.

¹⁶ Tamże, s. 462; *De Mysteriis*, II, 11.

¹⁷ Platon, *Timajos*.

¹⁸ H. Lewy, dz. cyt., s. 463.

¹⁹ R. T. Wallis, dz. cyt., s. 107.

²⁰ H. Lewy, dz. cyt., s. 487-489.

neoplatonczyków, ale również stoików¹¹. Zgodnie z tą teorią każda część wszechświata odbija jakąkolwiek część inną, a cały świat materialny jest odbiciem boskich niewidzialnych sił. Takie wzajemne powiązanie pozwala na to, aby umiejętne zadziaływanie na jakimś elemencie przyniosło skutek na elemencie zupełnie odległym. Neoplatonczycy uważali, że mogą czerpać siły ze sfer niebieskich poprzez umiejętne operowanie na określonych kamieniach, roślinach, zwierzętach, w których odbija się moc Słońca czy gwiazd²². Podczas jednak gdy sam Plotyn odrzucał możliwość magicznego oddziaływania na świat Idei, a tym bardziej na Prajednię²³, to od Jamblicha rozpoczyna się droga ku dominacji magii aż po Prajednię. To określone symbole, rytuały i obrzędy wnieść nas mogą ku temu, co najwyższe²⁴. Teurgika bowiem wyzwala boskie siły, bez których takie wzniesienie się byłoby niemożliwe²⁵.

W tradycji stoickiej i neoplatońskiej popularna była kwestia mantyki sztucznej i naturalnej. Pierwsza jest umiejętnością odczytywania znaków, taką umiejętność posiada astrolog „czytający z gwiazd”. Natomiast mantyka naturalna to umiejętność czytania - podczas snu lub ekstazy - pierwszych przyczyn zawartych w boskim umyśle²⁶. Jamblich przyznaje mantyce doniosłą rolę, ponieważ jest ona efektem zjednoczenia z transcendentną Inteligencją i w ten sposób ta naturalna mantyka staje się mantyką boską²⁷.

„Teurgika ma dwojaki charakter - pisze Jamblich. - Jeden to taki, że jest rytmem prowadzonym przez człowieka, dzięki czemu zachowujemy naturalny porządek we wszechświecie; drugi polega na tym, że jest wzmocniona przez boskie symbole (*synthemata*), i dzięki temu może wznosić się wyżej ku zjednoczeniu z bogami i harmonijnie włą-

O sztuce hieratycznej, VI, 148-151; R. T. Wallis, dz. cyt., s. 107.

R. T. Wallis, dz. cyt., s. 107.

Enneady.

R. T. Wallis, dz. cyt., s. 108.

De Mysteriis, II, 2; R. T. Wallis, dz. cyt., s.120.

Enneady, III, 1.3.13-17.

De Mysteriis, III, 3.

czyć w ich porządek. Ten drugi aspekt może być słusznie określony mianem «przybranie kształtu bogów» (*De Mysteriis* 184, 1-8)" .

Taka moc teurga prowadzi w końcu do tego, że staje się on Demiurgiem zaprowadzającym porządek w kosmosie²⁹. W ten sposób platoński filozof-polityk staje się neoplatońskim teurgo-Demiurgiem, a filozofia uzasadniła swą eliminację na rzecz magii.

4

Wnioski

Chrześcijaństwo, pozostając pod dużym wpływem neoplatonizmu, zwłaszcza zaś dzieł Pseudo-Dionizego, zahamowało proces niebezpiecznej orientalizacji filozofii. Filozofia w wydaniu neoplatońskim coraz mniej przypominała filozofię, a coraz bardziej wtapiała się w podejrzane praktyki wschodnich magów. Tendencja taka była niezwykle pociągająca, nadawała filozofii tajemniczości i powabu, tyle że kosztem samej filozofii. Wyraźne metodologiczne rozgraniczenie filozofii i teologii, rozumu i wiary, tego, co przyrodzone, od tego, co nadprzyrodzone, pozwoliło myślicielom średniowiecznym, zwłaszcza zaś św. Tomaszowi z Akwinu, odzyskać źródłowy, grecki sens pojmowania filozofii, nie odcinając jednak racjonalnej myśli ludzkiej od porządku Objawienia. Natomiast sam neoplatonizm wcześniej czy później prowadził do upadku filozofii. Brało się to nie tylko z dominacji filozofów pochodzących z orientalnych cywilizacji, ale nade wszystko z ponadpoznawczego usytuowania celu życia człowieka. Chrześcijaństwo odnalazło taki cel w *visio beatifica*, dzięki temu na właściwym miejscu znalazła się i filozofia, i teologia.

G. Shaw, dz. cyt., s. 51.

Tamże, s. 57.

Zbigniew Pańpuch

Znaczenie cnót dla realizowania się człowieka jako osoby

Jednym z ważniejszych osiągnięć starożytnych filozofów było stwierdzenie pewnych koniecznych związków między elementami składającymi się na życie ludzkie, i to niezależnie od sposobu ich pojmowania w danym systemie filozoficznym. Przede wszystkim zwrócono uwagę na fakt, że człowiek odróżnia dobro od zła i zgodnie z tym działa¹, co zakłada jakąś wolność wyboru sposobu postępowania lub działania. Po drugie, podkreślono moment celowości: człowiek zawsze kieruje się w swym postępowaniu ku czemuś, działa dla jakiegoś celu, dąży do osiągnięcia czegoś, co wydaje mu się być dobrym². Wskazuje to, po trzecie, na podstawowy fakt potencjalności, względnej niepełności bytu ludzkiego: dostrzeżony brak czegoś (potrzeba) jest subiektywnym powodem działania. Gdyby człowiek posiadał wszystko, co konieczne do dobrego życia, nie musiałby podejmować wielu trudów i starań. Dalej, zaspokojenie pewnych elementarnych i koniecznych potrzeb nie może być kresem życia i działania - w przeciwnym razie należałoby albo zakończyć życie, albo spać w oczekiwaniu na powtórne ich pojawienie się lub wystąpienie innych. Toteż pojawia się pole dla aktywności będącej wyrazem doskonałości bytowania ludzkiego, nie nakierowanej już tylko na zaspokajania potrzeb czy uzupełnianie braków.

¹ Zob. np. Arystoteles, *Polityka*, I, 1, 11, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1953; Platon, *Gorgiasz*, 468 C, w: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska (EN)*, 1094 a 1, tłum. D. Gromska, w: *Dziela wszystkie*, t. V, Warszawa 2000; Platon, *Gorgiasz*, 468 B-C.

Aktywność ta jest jakby realizowaniem się człowieka jako osoby, wyrazem jego sposobu bytowania. Po czwarte, jako oczywisty jawi się fakt doskonalenia się w działaniu - nie tylko teoretyczno-poznawczym (nauka) czy wytwórczym, artystycznym, technicznym (sztuka), ale także i moralnym. Oczywiście jest dla każdego doskonalenie się w dziedzinie naukowo-poznawczej. Pierwsze kilkanaście lat życia poświęca człowiek na zdobycie odpowiednich umiejętności. Każdy, kto zetknął się z uprawianiem sportów czy z wykonywaniem jakiegokolwiek sztuki, wie o podstawowej roli treningu czy symulacji, które to działania służą nabyciu odpowiednich sprawności w warunkach laboratoryjnych po to, aby w realnym życiu móc osiągnąć mistrzostwo. Potrzeba jednak pewnej przenikliwości, by odkryć, że to samo ma miejsce w naszym życiu moralnym. Po piątę, starożytni filozofowie szczególnie zadziwieni byli faktem poznania i z czasem odróżnili poznanie o charakterze zmysłowym od poznania zdobywanego dzięki działaniu umysłu, intelektu (Parmenides, Heraklit). Życie ludzkie upływa niejako w świetle poznania, jakoś życia ludzkiego zależy od jasności tego światła. Szczególnie dobitnie akcentowano rozumność człowieka - zdolność do odpowiedniego używania rozumu jako najlepszego elementu ludzkiej natury, boskiego³, wyróżniającego go ze świata pozostałych istot żywych. Życie człowieka jest życiem przede wszystkim racjonalnym. Pierwsza pod względem ważności i istotności (choć nie zawsze czasowo) oraz podstawowa dla pozostałych jest dziedzina wiedzy teoretycznej, poznania dla samego poznania, bezinteresownej kontemplacji rzeczywistości, od której w różny sposób zależą trzy pozostałe dziedziny: praktyczna - niezbędna do prawidłowego i skutecznego działania, poetyczna - związana z wytwarzaniem, oraz religijna, która dla starożytnych była bardzo bliska czy wręcz tożsama z samą teorią, lub odwrotnie: teoria miała charakter kultowy, dokonywała się w kontekście jakichś religijnych obchodów⁴.

Namysł nad tymi oczywistymi faktami i próby ich wyjaśnienia spowodowały pogłębione zainteresowanie się człowiekiem jako istotą z jednej strony wyjątkową, wyraźnie odróżniającą się od świata przy-

³ EN 1177 b 30.

⁴ A. Karl, *O platońskim rozumieniu filozofii*, Warszawa 1991, s. 33-39.

rody, a jednocześnie tak dalece z nim związaną, że w wielu działaniach i funkcjach podobną. Zaowocowało to - szczególnie pod wpływem rozważań teologów i filozofów w okresie wczesnochrześcijańskim, rozważań dotyczących Jezusa Chrystusa jako Boga i człowieka razem - powstaniem koncepcji osoby ⁵.

Osoba charakteryzuje się zdolnością do poznania intelektualnego i miłości, wolnością, podmiotowością wobec praw, godnością i zupełnością. Godność wynika z trzech pierwszych własności i wskazuje na wyjątkowość człowieka w stosunku do całego świata jako jedynej istoty, która je posiada. Zupełność związana jest ze sposobem istnienia człowieka jako podmiotu natury rozumnej i oznacza jego wyższość i doskonałość w stosunku do społeczeństwa jako tworu relacyjnego, stąd nie można człowieka podporządkowywać społeczeństwu, lecz przeciwnie: to społeczeństwo jest dla osoby. Posługując się zaś społecznością i korzystając z niej sama ją współtworzy, kiedy w sposób wolny decyduje się na wniesienie do niej swych zdolności, umiejętności czy pracy. Toteż prawa stanowione w społeczności nie mogą sprowadzać osób do statusu niewolników - ożywionych narzędzi⁶, ale to właśnie osoby jako rozumne i wolne powinny uzgadniać sposoby funkcjonowania społeczności, jej organizowania za pomocą praw i kierowania ku odpowiednim dobrom tak, aby właściwy ustrój społeczny umożliwiał rozwój osobowy wszystkich członków społeczności⁷.

Właściwe życie osobowe polega zatem na poznaniu intelektualnym i miłości w stosunku do obranego przez siebie w sposób wolny dobra. Już dla Platona i Arystotelesa czynność poznania teoretycznego (naukowego) była najdoskonalszą z możliwych czynności ludzkich, wspólną bowiem z bogami (bogowie nie muszą ani działać, ani tworzyć, ponieważ posiadają wszelką doskonałość), dlatego też w niej upatrywali istotę szczęścia człowieka, tylko w ten sposób mogącego zbliżyć się do szczęśliwości, jaka jest udziałem bogów. „Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym

⁵ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 323-328.

⁶ Arystoteles, *Polityka*, I, 1, 4-5.

⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 328-329.

i istotnym, niedorzecznością byłoby, gdyby ktoś wolał życie nie swoje własne, lecz życie jakiegoś innego stworzenia. Co bowiem jest swoją właściwością każdego, jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszcześniejsze⁸.

Platon uwzględniał w prawdziwie ludzkim życiu moment pożądawczo-wolitywny: życie ludzkie ma charakter miłosnej drogi⁹, kończącej się oglądem piękna samego: „Zaczynasz - od tych rzeczy pięknych ku owemu pięknu zmierzając - stale iść w górę, niejako stopniami się posługując: od jednego do dwu i od dwu do wszystkich pięknych ciał, i od pięknych ciał do pięknych przedsięwzięć, i od przedsięwzięć do pięknych nauk, aż od nauk dokonasz kroku do owej nauki, która o niczym innym jest, jak o owym pięknie, i znasz na koniec samo to, co jest piękne. W tym miejscu życia, luby Sokratesie, rzekła wieszczozwycięska cudzoziemka, jeśli w ogóle gdziekolwiek warto żyć człowiekowi, ponieważ ogląda samo piękno¹⁰”.

Celem życia osobowego człowieka jest więc poznawanie najwyższej prawdy i piękna, czego ostateczne zrealizowanie jest możliwe, zgodnie z nauką zawartą w Objawieniu chrześcijańskim. Arystoteles wprawdzie w analizach działania człowieka wskazywał na zdolność spełnienia najdoskonalszego aktu przez najdoskonalszą władzę człowieka (intelekt, rozum) w stosunku do najdoskonalszego przedmiotu (Absolutu), co stanowi istotę szczęścia, Absolut jednak jest odkrywany tylko na drodze analiz filozoficznych i rozumowań, a więc bezpośrednio nie jest dostępny. Stąd też nie może być bezpośrednim i właściwym przedmiotem kontemplacji. Przed ostateczną frustracją w tej najważniejszej egzystencjalnie sprawie ratuje człowieka tylko prawdziwa przyjaźń, w której osoba przyjaciela staje się obiektem poznania i miłości polegającej na pragnieniu prawdziwego dlań dobra. W klimacie wzajemnej życzliwości jest możliwe wspólne przekraczanie granic własnego poznania i doskonalenie się w życiu osobowym.

* EN 1177 b 30 n.

⁸ Platon, *Biesiada*, 2 MB, tłum. E. Zwolski, Kraków 1993.

⁹ *Biesiada*, 211 C-D.

To jednak wymaga szczególnych starań. Arystoteles uważał, że prawdziwa przyjaźń jest cnotą lub czymś z nią związanym¹¹, ponadto najkonieczniejszym do życia - bo bez przyjaciół nikt nie pragnąłby żyć ani nie byłoby bez niej żadnej korzyści z wszelkiej nawet pomyślności. Jest dobrem, obecna przy każdej okazji, przejawia się w całym życiu, powinno się ją połączyć ze szczęściem¹². Polega na wzajemności i życzeniu dobra dla drugiego, czyli na wzajemnej życzliwości (to jest pragnieniu dobra dla drugiej osoby) ze względu na to, co stanowi powód zaistnienia przyjaźni. Widząc tu kilka możliwości: dobro, osobę przyjaciela, przyjemność oraz pożytek i korzyść, Arystoteles wskazywał, że doskonała forma przyjaźni realizuje się między ludźmi etycznie dzielnymi, ponieważ ci podobnie sobie życzą: ze względu na nich samych, a nie przy okazji realizowania innych celów. Te bowiem związki, które opierają się na przyjemności i korzyści, są przypadkowe i nietrwałe, jako że korzyść i przyjemność zmieniają się w czasie. Przyjaźń wymaga przebywania ze sobą, a tu współbycie występuje o tyle, o ile występuje korzyść lub przyjemność i o tyle ludzie tacy są dla siebie mili. W przypadku ludzi młodych motywem działania przeważnie jest przyjemność i przykrość, gdyż kierują się w życiu namiętnościami, toteż ich przyjaźnie szybko wybuchają i gasną.

Ludzie zaś cnotliwi (dzielni) są dobrzy w bezwzględnym słowa znaczeniu, a także przy tym korzystni i przyjemni. Ich przyjaźń jest trwała, bo cnota i dzielność są trwałe. Taka jej forma jest najbardziej godna pochwały, lecz zdarza się rzadko, bo prawdziwie dobrych ludzi jest mało. Jest trudna, bo każdy człowiek jest indywidualnością (jednostką) i nie może być tu jakichś ogólnych standardów, natomiast niezbędny jest wysiłek rozpoznania i uszanowania tej indywidualności, co wymaga czasu, poznania i odpowiednio długiego współbycia. Nie każde więc przebywanie i związek międzyludzki to przyjaźń. Ludzie źli wiążą się często dla nieprawej korzyści lub przyjemności, ich wspólnota więc staje się złą.

Ponieważ przyjaźń opiera się na równości, trudno to osiągnąć w przypadku, gdy jej motywem staje się korzyść lub przyjemność.

¹¹ *EN 1155 a 1.*

¹² *Etyka wielka, 1208 b 5.*

Człowiek dobry, stając się przyjacielem, staje się zarazem dobrem dla drugiego. Każdy kochając to, co dobre dla niego, odpłaca się równą miarą: strony tego samego doznają i życzą sobie, i wymieniają to samo. Przyjaźń to wzajemna życzliwość, wynik wyboru, ten zaś wynika z trwałej dyspozycji. Toteż długa rozłąka niszczy ją i podkopuje, bo będąc trwałą dyspozycją, podobnie jak inne cnoty, wymaga aktualizowania¹³.

Określając przyjaźń jako trwałą dyspozycję i jedną z cnót, największe dobro ludzkie i miejsce, gdzie realizują się najwyższe rozumne zdolności ludzkie, a życie ludzkie jest życiem prawdziwie osobowym - Arystoteles wskazywał na jej związek z innymi cnotami, ponieważ życie nieustanną teorią i realizacją tylko potencjalności osobowych byłoby życiem na miarę pierwiastka boskiego w nas, nasza zaś natura jest złożona i przekracza możliwości człowieka co do życia całkowicie na sposób boski. Człowiek skazany jest więc na życie praktyczne, na działanie; jest ono drugie w hierarchii, podporządkowane jest bowiem pierwszemu, które stanowi jego cel. Sam tylko intelekt nie wystarcza do teoretycznej kontemplacji i wola do miłości osobowej w warunkach złożonej natury człowieka, lecz koniecznym staje się też osiągnięcie zdrowia fizycznego, pożywienia oraz zaspokojenia innych potrzeb. Dobra zewnętrzne i cnoty regulujące ich użycie mają się zatem do życia osobowego jak środki do celu. Zasada celowości spaja te dwa rodzaje życia - życie intelektu i woli oraz działanie zgodne z cnotami realizującymi się w życiu praktycznym. Te dwa rodzaje życia są nieodłączne: życie praktyczne bez realizacji najwyższych ludzkich potencjalności staje się życiem przebiegłego zwierzęcia, gonitwą bez wyraźnego kresu i sensu, jako że żądza posiadania i doznawania przyjemności nie może zostać nigdy zaspokojona¹⁴, a życie osobowe bez zaspokojenia innych potrzeb prędko ustąpi miejsca pod naciskiem głodu, zimna czy pragnienia.

Życie osobowe wśród przyjaciół jako jedynie dające szczęście, wymaga więc różnorodnych dóbr jako niezbędnych środków do jego osiągnięcia. Człowiek właśnie jako istota spotentjalizowana, a więc ograni-

¹³ EN 1155-1157.

¹⁴ Platon, *Politeia*, 442 A.

czorta przez wielorakie potrzeby, nie posiada ich sama z siebie i dlatego domaga się innych ludzi jako naturalnego kontekstu życia, którzy, po pierwsze, dadzą mu życie (rodzina), po wtóre zaś utrzymają i ukształtują je tak, aby stał się zdolny do samodzielnego i odpowiedzialnego działania. Rodzina i gospodarstwo (gr. *oikos*) jest zatem wspólnotą elementarnych dóbr i potrzeb, gwarantującą ich zaspokojenie. Jako że sama jest niewystarczająca do zaspokojenia wszelkich potrzeb, pojawia się konieczność wspólnoty wyższego rzędu - gminy, narodu, państwa (gr. *polis*), gdzie możliwa jest *autarkia* (pełna samowystarczalność pod względem zaspokojenia wszelkich potrzeb), dysponującej wszelkimi środkami dla umożliwienia prowadzenia dobrego, to jest szczęśliwego życia wszystkich jej członków. Stąd nastąpiło dowartościowanie życia praktycznego w myśli filozoficznej począwszy od Platona i Arystotelesa oraz zwrócenie szczególnej uwagi na zagadnienia wychowawcze i polityczne decydujące o całej egzystencji człowieka i stanowiące codzienny kontekst jego życia.

Ta dwoistość życia ludzkiego - życia osobowego wśród innych osób, realizującego się w dobru godziwym, i życia istoty cielesnej, potrzebującej dóbr użytecznych i przyjemnościowych - wymaga harmonizacji i wzajemnego dopasowania. Stąd też odpowiednie działania wymagają z jednej strony właściwych dla siebie usprawnień, zwanych tradycyjnie cnotami, a z drugiej właściwego kontekstu życia społecznego. Usprawnienia te mogą dokonywać się w dziedzinie poznania - noszą one wtedy nazwę cnót dianoetycznych oraz w dziedzinie charakteru i postępowania, gdzie zwane są cnotami etycznymi.

Droga do pełni cnót rozpoczyna się dla człowieka bardzo wcześnie, bo już przed narodzeniem¹⁵, i przebiega w dwojakim kontekście: wychowania oraz struktur społecznych (*oikos* i *polis*). Wychowanie ma jednak charakter społeczny, a jego organizacja staje się podstawowym zadaniem *polis*¹⁶. Tym bardziej uwyrażnia się to na tle koncepcji poli-

¹⁵ Arystoteles, *Polityka*, 1335 b 5.

¹⁶ *EN* 1180 a 25: „W jednym tylko państwie lacedemońskim lub w niewielu innych prawodawca poświęcił, jak się zdaje, wiele uwagi wychowaniu i wykształceniu młodzieży; w większości jednak państw rzecz ta jest w zupełnym zaniedbaniu i każdy żyje, jak chce [...]. Najlepszą jest więc rzeczą, by o te sprawy troszczyło się państwo, i to w sposób właściwy”. Zob. też *Polityka*, 1260 b 15 n.

tycznych platońskich, gdzie państwo ma stanowić - przeciwnie niż było w przypadku Sokratesa - przestrzeń życiową umożliwiającą człowiekowi prawdziwe życie, a jest nim życie miłośnika mądrości - prawdziwego filozofa. To, co doprowadziło do skazania i śmierci „najmędrszego z ludzi” - Sokratesa - zły ustrój, powinno zostać usunięte, a w to miejsce ma zapanować ustrój sprzyjający wychowaniu, rozwojowi i życiu ducha, człowiek bowiem w istocie to duch żyjący w świecie będącym tylko podobieństwem do przedmiotów „rzeczywiście rzeczywistych” (idei) i jako taki ma doprowadzić ludzkiego ducha do przypomnienia sobie całej wiedzy nabytej przed upadkiem i wcieleństwem, a tym samym umożliwić życie polegające na kontemplacji Idei wspólnie z bogami w *hyperuranium* - miejscu nadniebnym¹⁷. Tylko prawdziwy filozof, znający przeznaczenie człowieka, potrafi zorganizować odpowiedni porządek życia w *polis*. Ustrój i prawodawstwo mają służyć przewyżczeniu materii i rozumnemu, na miarę prawdziwej istoty człowieka, zorganizowaniu jego życia.

Arystoteles zaś podkreślał rolę *polis* jako koniecznego momentu ludzkiego bytowania i ostatniego etapu jego doskonalenia. Wskazuje na fakt, że motywem ludzkiego działania jest dobro, pojęte jako cel wszelkiego dążenia. Człowiek jest bytem różnorodnie spotencjalizowanym i jako taki domaga się zrealizowania, urzeczywistnienia we wszystkich aspektach swego bytowania. To, dzięki czemu dokonuje się aktualizacja, realizacja jego możliwości, potencjalności, jest dobrem i człowiek z natury, podobnie jak każdy byt, jest przypisany do wielu przedmiotów - dóbr koniecznych do życia i wielorako je doskonalących. Wśród dóbr istnieje hierarchia: jedne są kresami ludzkich dążeń, inne tylko środkami do ich osiągnięcia. Życie człowieka przebiega w kontekście dóbr i jego spełnienie polegać będzie na osiągnięciu najwyższego z nich - celu ostatecznego dążeń, nieustannie bowiem zdobywanie tylko dóbr cząstkowych (nieskończony łańcuch środków i celów cząstkowych) powodowałoby wieczną frustrację człowieka i wskazywałoby na absurdalność - brak ostatecznej racji - wszelkich jego działań. Tym dobrem-celem ostatecznym jest szczęście - całkowite spełnienie się człowieka we właściwych relacjach osobowych, nato-

¹⁷ Platon, *Phaidros*, 246 A-248 B, tłum E. Zwolski, Kraków 1996.

miast poprawne rozpoznanie jego natury, a następnie właściwa organizacja całego życia taka, aby realnie umożliwiła osiągnięcie tego najwyższego celu, przez dobór odpowiednich środków - działań cząstkowych jemu przyporządkowanych, jest naczelnym zadaniem życiowym każdego człowieka. Zaniedbanie tego powoduje rozproszenie aktywności ludzkiej i skupienie się na osiąganiu doraźnych korzyści, dóbr zaspokajających jedynie podstawowe potrzeby człowieka. Takie przypadkowe życie w konsekwencji prowadzi do frustracji i niespełnienia się człowieka jako istoty wolnej i rozumnej.

Ponieważ wszelkie działanie człowieka ma charakter wynikający z jego struktury bytowej, a więc potencjalny, to i ono również domaga się usprawnienia, udoskonalenia, jeśli ma być działaniem najlepszym, zgodnym z cnotą i -jako takie - umożliwiającym osiągnięcie wszelkich dóbr, włącznie ze spełnieniem się człowieka w życiu osobowym. Dlatego zagadnieniem niezwykle ważnym egzystencjalnie jest wiedza o tym, na czym polegają cnoty i jak je nabywać. Dobre działanie bowiem nie bierze się z przypadku, lecz jest wynikiem posiadania odpowiedniej dyspozycji¹⁸. Naturalnym celem wszelkich sprawności są odnośne czynności, które dzięki posiadaniu tych sprawności są właśnie wykonywane w sposób możliwie najdoskonalszy.

Cnoty należą więc do trwałych dyspozycji, które są tym, „dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy; tak na przykład do gniewu odnosimy się źle, jeśli czynimy to w sposób gwałtowny lub zbyt słaby, dobrze zaś, jeśli czynimy to z umiarem, i podobnie do innych namiętności”¹⁹. Sama zaś dyspozycja „oznacza wewnętrzny układ przedmiotu, który ma części, albo według miejsca, albo potencji (zdolności), albo według formy”²⁰. Można więc pojąć dyspozycję jako swego rodzaju „wewnętrzne ułożenie człowieka”²¹. Jest ono takie, że umożliwia dzięki odpowiedniej strukturze „elementów” (rozłożeniu sił duchowo-psychicznych) wykonywanie właściwej funkcji

¹⁸ Greckie *heksis* - etymologicznie „stan” lub „pozysk”, „to, co sobie człowiek zdobydzie”.

¹⁹ EN 1105 b 18.

²⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 1022 b 1-3, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1997.

²¹ Platońska *taksis* - zob. H. J. Kraemer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1956, s. 118-145.

w sposób najlepszy: „[...] wszelka cnota jest źródłem doskonałości przedmiotu, którego jest zaletą, jak też i właściwej mu funkcji [...]. Cnota ludzka będzie trwałą dyspozycją, dzięki której staje się dobry i dzięki której spełnia należycie właściwe sobie funkcje”²².

Cnota uzdalnia człowieka do właściwego odnoszenia się do doznawanych namiętności i (tym samym) do właściwego działania. To staje się podstawą właściwego wychowania, jako że przyjemność często staje się powodem złych czynów, a przykrość bywa powodem powstrzymywania się od czynów pięknych. „Dlatego trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym poniekąd, jak mówi Platon, do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić”²³.

Oprócz wspomnianych wcześniej podstaw wychowawczych Arystoteles podkreślał rolę świadomych wysiłków podejmowanych w celu nabycia cnót. Jego zdaniem człowiek z natury jest zdolny do nabywania trwałych dyspozycji (stanowiących podstawę cnót), a rozwija je w sobie dzięki przyzwyczajeniu. Nie są one jednak wrodzone, lecz wrodzone są predyspozycje do ich nabywania, jako że czynności naturalne nie podlegają zmianie przez przyzwyczajenie. Czynność wrodzona ma za podstawę wcześniejszą zdolność umożliwiającą dokonywanie czynności, np. widzenie i słyszenie: to nie dzięki częstemu widzeniu i słyszeniu nabyliśmy takich zdolności, „cnót natomiast nabywamy dzięki uprzedniemu wykonywaniu czynów, jak to się dzieje także w dziedzinie innych sztuk. Tych bowiem rzeczy, których trzeba się nauczyć, by je wykonywać, tych uczymy się właśnie przez ich wykonywanie, tak na przykład budowniczowie kształcą się budując domy, a cytryści grając na cytrze [...]. Czynności, których się dokonuje w przypadkach jednostkowych, są tym, co kształtuje charakter”²⁴. Rola przyzwyczajenia okazuje się też w polityce, gdzie dzięki niemu prawodawcy wyrabiają w obywatelach cnoty.

Niezwykle ważne jest, że „wszelka cnota zanika skutkiem tych samych przyczyn i pod wpływem tych samych czynników, którym

EN 1106 a 15.

£/V 1104 b 14.

EN 1144 a 7.

zawdzięcza swe powstanie". Dlatego też „trzeba czynności swe ukształtować w pewien sposób, jako że za różnymi czynnościami idą rozmaite dyspozycje”.

Oczywiście istnieje też możliwość nabycia niewłaściwych dyspozycji zwanych wadami. Będą to trwałe dyspozycje do złego działania, powstające raczej z braku odpowiednich cnót przy okazji dopuszczania się złych czynów. Nie mamy bezpośredniego wpływu na powstawanie i kształtowanie się w nas dyspozycji, nie możemy ich dowolnie wywoływać czy likwidować, ale mamy wpływ na własne czyny przez dopuszczanie się ich czy świadome wykonywanie.

Pojawia się tutaj niebezpieczeństwo błędnego koła w rozumowaniu. Jeśli bowiem nabywamy dyspozycji do dobrego działania, a dobre działanie jest działaniem wypływającym z dyspozycji, to powstaje pytanie, skąd bierze się „pierwsze” działanie, gdzie znajduje się początek procesu. Arystoteles przywołuje tu powszechnie stosowaną w medycynie zasadę środka między skrajnościami oraz zasadę słusznej oceny (*orthos logos* w odniesieniu do *orthē doksa*²⁶). Różnica polega na tym, że *doksa* wskazuje na podmiotowy (subiektywny) charakter kryterium, a *logos* - obiektywny, przedmiotowy.

Ponadto Stagiryta podkreśla fakt współwystępowania z trwałymi dyspozycjami przyjemności lub przykrości podczas spełniania odnośnych czynności, które informują o charakterze działającego²⁷. W celu zachowania równowagi Arystoteles podaje regułę kierowania się w stronę przeciwną do tej, ku której skłania towarzysząca działaniom i sytuacjom namiętność.

Ostatecznie początkiem (w porządku genetycznym) wszelkich działań zdaje się być, według Arystotelesa, naśladowanie, które jest człowiekowi wrodzone²⁸. Dyspozycje lub stany można zmieniać lub kształtować mając na uwadze powyższe trzy reguły. Podstawowa jest reguła środka, przy czym Arystoteles rozróżnia między środkiem ze względu na przedmiot, a środkiem dla nas. Ten pierwszy jest jedna-

EN 1103 b 23.

Platon, *Menon*, 98 B.

EN 1104 b 6.

Poetyka, 1148 b 5-10.

kowy dla wszystkich i możliwy do ścisłego określenia lub wyliczenia. Natomiast „środek dla nas” określa się jako to, co „nie jest nadmiarem ani niedostatkiem”. Przywołana tu zostaje reguła odżywiania się polegająca na tym, że różna ilość pokarmu będzie stosowna na przykład dla atlety, a różna dla człowieka początkującego w ćwiczeniach gimnastycznych. Zarówno nadmiar, jak i niedomiar są szkodliwe. W dążeniu do środka należy trzymać się z daleka od tego, co sprzeciwia się środkowi, ponieważ jedna ze skrajności jest zawsze bardziej szkodliwa. Konkretnie przypadki są przedmiotem wycucia. Na teorii środka opiera Arystoteles swoją klasyfikację cnót ilustrując je na tle odnośnych wad powstających w wyniku nadmiaru bądź niedostatku: na przykład w dziedzinie strachu i zaufania niewłaściwe są tchórzostwo z jednej strony, a z drugiej lekkomyślność i brawura, pożądana jest natomiast odwaga jako skutek *arete* usprawniającej działania w tym zakresie - męstwa. Każde działanie i dziedzina życia może posiadać charakterystyczną cnotę

Cnota została więc określona jako trwała dyspozycja do postawienia (wyborów, decyzji) polegająca na zachowaniu środka, określonego przez *logos* (obiektywne reguły) i tak jak określiliby go człowiek rozsądny: środek pomiędzy dwoma złymi - nadmiarem i niedostatkiem w działaniu i doznaniach z wyjątkiem nie dopuszczających średniej miary, tych, które już same w sobie są złe: zazdrość, morderstwo, cudzołóstwo.

Roztropność natomiast jest podstawową cnotą ludzi rozsądnych i polega na związanej z prawdziwym sądem (oceną) dyspozycji do trafnego działania w tym, co dobre i pożyteczne. Dotyczy przede wszystkim namysłu (czyli sedna poznania praktycznego), który służy wyborowi środków wiodących do celu. Umożliwia człowiekowi znalezienie właściwych proporcji między koniecznościami życiowymi płynącymi z cielesnej strony naszej natury, jak i wymaganiami życia osobowego. Wraz z innymi cnotami stanowi konieczny warunek dobrego działania ludzkiego i ostatecznego spełnienia się człowieka jako osoby. Dzięki niej bowiem można właściwie zorganizować życie i maksymalnie skupić się na relacjach osobowych, które są naturalnym środowiskiem życia człowieka i sposobem jego realizacji, również w perspektywie ostatecznej, religia bowiem jawi się jako szczególne odniesienie (relacja) i więź z Osobą o charakterze absolutnym, z Osobą Boga.

Henryk Majkrzak SCJ

O praszumieniu według św. Tomasza z Akwinu

i

Sumienie jako obszar działania praszumienia (synderezy)

Termin „sumienie” oznacza, że człowiek jest świadomy dobra lub zła swoich własnych czynów; dzięki sumieniu zostaje wydany sąd, który informuje człowieka o dobru lub złu czynów przezeń wykonanych. Właśnie sumienie osądza, czy dany czyn jest dobry lub zły, czy należy go więc wykonać czy też unikać. Pochwala ono lub gani to, co zostało wykonane. Tak więc sumienie jest praktycznym sądem na temat moralności czynu. Sw. Tomasz z Akwinu pisze na temat sumienia w 17 kwestii wchodzącej w skład *Quaestiones disputatae De Veritate - De Conscientia*. Akwinata opisuje tam naturę sumienia, jego zdolność do błędzenia, pójście za sumieniem błędnym i związku sumienia z autorytetem. Tomaszowa koncepcja sumienia i praszumienia odgrywa bardzo ważną rolę w jego systemie moralnym¹.

Jaka jest natura sumienia według Tomasza? Otóż według niego sumienie nie jest władzą ani też sprawnością (*habitus*), ale czynnością: „O sumieniu wyrażamy się, że jest ono świadkiem, wiąże, rusza, oskarża, gryzie lub wyrzuca. A wszystko to jest następstwem stosowania jakowegoś naszego poznania lub wiedzy do naszego postępowania. Stosowanie to może dziać się w trojaki sposób: Pierwsze, uznajemy,

Por. T. Urdanoz, *La conciencia moral en s. Tomas y los sistemas morales*, „Ciencia tomistica” 1952, s. 529-576.

żeśmy coś uczynili lub nie uczynili [...]. Drugie, my w naszym sumieniu sędzimy i wiemy, że to należy uczynić lub tego nie należy uczynić; i wówczas mówimy: jestem związany czy zobowiązany w sumieniu, lub: sumienie go ruszyło. Trzecie, po spełnieniu uczynku my w naszym sumieniu osądzamy, czy ów uczynek był dobrze, czy też źle spełniony; i wtedy wyrażamy się: mam spokojne sumienie, ono mnie usprawiedliwia, sumienie oskarża, gryzie, wyrzuca. Jasne, że wszystkie te wypadki są następstwem aktualnego stosowania wiedzy do naszego postępowania. Stąd też właściwie mówiąc, sumienie oznacza czynność².

2

Pierwsze zasady w nauczaniu Akwinaty

By zrozumieć naukę Tomasza na temat prasuimienia, należy zapoznać się z jego nauką na temat pierwszych zasad. Definiuje on zasadę jako „to, od czego coś pochodzi”³. Termin „zasada” jest bardziej ogólny od terminu „przyczyna”⁴. Pierwsze zasady bytu, działania i poznania odpowiadają tutaj pierwszym zasadom metafizyki, moralności i logiki. Z kolei pierwsze zasady moralności to te, które tworzą fundament prawa naturalnego. Wbrew relatywizmowi i subiektywizmowi etycznemu Akwinata utrzymuje, że istnieją pierwsze zasady rozumu spekulatywnego i pierwsze zasady rozumu praktycznego: „nie czyń zła”, „zachowuj przykazania Boże”⁵.

W jaki sposób Tomasz pojmuje samo poznanie pierwszych zasad? Otóż nie jest to całkiem jasne. Wyklucza on poznanie ich na drodze procesu abstrakcji, gdyż nie ma się tutaj do czynienia z substancjami. Pierwsze zasady nie są również owocem rozumowania, gdyż są u początkowi u podstawjakiegokolwiekrozumowaniasppekulatywnego i praktycznego. Akwinata zdaje się tu opowiadać za teorią wrodzoną, bo mówi, że „pierwsze zasady są poznawalne w sposób naturalny”⁶.

² *STh I*, q. 79, a. 13.

³ *STh I*, q. 33, a. 1.

⁴ Tamże, ad 1.

⁵ // *Sent.*, 24, q. 2, a. 3 *soi*; *De Ver.*, q. 16, a. 1

⁶ // *Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2 ad 4; d. 3, q. 1, a. 6 ad 2; / *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 3 *soi*; *De*

Popęłniłby jednak błąd ten, kto widziałby tu podobieństwo do teorii idei wrodzonych św. Augustyna, bo do poznania pierwszych zasad potrzebna jest, według Tomasza, pomoc zmysłów⁷.

3

Tomaszowa koncepcja prasumienia (synderezy)

Tomaszowa koncepcja synderezy jest rezultatem historycznego procesu⁸. Sw. Bonawentura umieszczał synderezę w woli człowieka, która jako naturalna siła kieruje do dobra moralnego. Bonawentura uważał, że jako wola naturalna syndereza jest nieomylna, natomiast w konkretnym wykonaniu może błędzić, gdy ulega zaślepieniu duszy, namiętności lub uporowi woli. Sw. Albert Wielki odłączył synderezę od woli i przeniósł ją w dziedzinę rozumu praktycznego. Tym śladem poszedł Akwinata. Sam termin „syndereza” (*synderesis*) został wprowadzony do chrześcijańskiej spekulacji przez św. Hieronima⁹. Pochodzi on z greckiego *syntheresis* i oznacza „zachowanie”, „przestrzeganie”. Termin ten był powszechnie używany w doktrynie moralnej scholastyków, którzy na oznaczenie prasumienia posługiwali się również i innymi terminami: *intellectus primorum principiorum operabilium*, *naturale iudicatorium*, *scintilla animae*, *scintilla conscientiae*, *ratio naturalis*. Według Tomasza syndereza to sprawność pierwszych zasad praktycznych, to własność naturalna, praktyka ludzkiego ducha albo wreszcie poznanie bezpośrednie i z całą oczywistością pierwszych zasad porządku moralnego: „Wszczepione nam z natury zasady czy też zaczątki w dziedzinie postępowania nie należą do specjalnej władzy, ale do specjalnej naturalnej sprawności, która zwie się *synderesis* - «prasumienie». Dlatego to o prasumieniu mówi się, że pobudza do dobrego, a wzdraga się przed złem, w sensie: w oparciu o pierwsze zasady szukamy właściwej drogi postępowania, a znalezionej osądzamy

Ver., q. 14, a. 2.

⁷ /// *Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2 ad 1

⁸ O. Lottin, *Synderèse et conscience au XII et XIII siècles*, w: *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, t. II, Gembloux 1948, s. 103-349.

⁹ *Comm. In Euch.*, I, c. 1. PL 25, 22.

również w oparciu o nie"¹⁰. Rozum w człowieku w sposób naturalny odbiera pierwsze zasady dotyczące czy to porządku spekulatywnego, czy to praktycznego, czyli moralnego. Chodzi tutaj o zasady, których nie zdobywa się poprzez proces abstrakcji, ale które są znane w sposób naturalny. Nie należą one do specjalnej władzy, ale tworzą specjalną sprawność, ze względu na którą intelekt nazywa się „intelektem czytającym zasady”, jeżeli mają one charakter spekulatywny, i syndereza, jeżeli mają charakter praktyczny”. Władzą jest tutaj rozum, natomiast prasumienie pełni rolę sprawności¹¹. Prasumienie tworzy fundament naszego człowieczeństwa, bo nie można wymazać z ludzkiej duszy fundamentalnej zasady, że należy dobro czynić, a zła unikać. Syndereza jest sprawnością poznania zasad prawa naturalnego.

4

Sumienie a prasumienie (syndereza)

Tacy autorzy jak św. Hieronim czasami utożsamiali sumienie z prasumieniem¹², jednakże Akwinata precyzyjnie oddziela sumienie od prasumienia¹³. Zadaniem prasumienia jest wskazywanie sumieniu, jak powinno działać, by człowiek mógł czynić dobro, a zła unikać. Dokładnie mówiąc, sumienie jest aktem, za pomocą którego stosuje się pierwsze zasady synderezy do poszczególnych czynów. Gdy na przykład syndereza proponuje: „Unikaj każdego zła”, to wyższy rozum stwierdza: „Cudzołóstwo jest złem, gdyż jest zabronione prawem Bożym”, natomiast niższy rozum dodaje: „Jest to zło, gdyż jest to rzecz niesprawiedliwa i nieuczciwa”. Wtedy właśnie sumienie wnioskuje, że cudzołóstwa należy unikać¹⁴. Jako sprawność dotycząca praktycznych

¹⁰ *STh I*, q. 79, a. 12.

Por. J. Petrin, *L'habitus des premiers principes et la synderèse*, „Revue de l'Université d'Ottawa” 1948, s. 208-216.

¹¹ *STh I*, q. 79, a. 12 ad 3.

¹² Por. *STh I*, q. 79, a. 13.

¹³ Por. J. De Blic, *Synderèse ou conscience?*, „Revue d'ascétique et de mystique” 1949, s. 146-157.

¹⁴ Por. J. A. G. Junceda, *La sindéresis en el pensamiento de s. Tomas*, „Augustinus” 1961, s. 429-464.

zasad, syndereza jest zbyt uniwersalna, by można ją było odnosić do pojedynczych czynów, do czasu, miejsca i okoliczności. Akwinata uważał, że jeżeli sumienie może pobłdzić, to syndereza nie może zbłdzić¹⁶. Istnienie synderezy było zawsze połączone z koncepcją ludzkiej natury. Nic też dziwnego, że to piękne zagadnienie zostało nieco zapomniane w czasach, gdy istnienie samej natury człowieka stawia się pod znakiem zapytania.

¹⁶ A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de St Thomas*, Paris 1942, s. 387.

Julia Maria Jaskólska

Prawa człowieka - fakt realny czy subiektywne odczucie jednostek?

Tytułowe pytanie postawione w świecie rządzonego zasadami zdrowego rozsądku, umiłowaniem prawdy w jej klasycznym rozumieniu i poszanowaniem tradycyjnych wartości brzmiałoby zapewne niedorzecznie. Zupełnie natomiast uprawnione wydaje się być w obecnym kryzysie kulturowym, przejawiającym się przede wszystkim w kryzysie filozoficznej prawdy o człowieku i w kryzysie prawdy o wszystkim, co z faktem człowieczeństwa związane, a więc również w dobie kryzysu prawdy o ludzkich prawach.

Postawienie kwestii w ten sposób - prawa człowieka należy rozumieć jako fakt czy raczej jako subiektywne odczucie? - zostało sprowokowane rozpowszechnionym dziś dowolnym, wręcz niefrasobliwym traktowaniem praw ludzkich, i to zarówno w teorii, jak i w praktyce. Dowolnym często na tyle, jakby prawa ludzkie były rzeczywiście czymś subiektywnym, tylko pomyślanym, a nie realnym faktem, z którym nie można się nie liczyć.

Zastanawianie się nad prawami człowieka dziś może doprowadzić do wniosków zdumiewających, czasami wręcz wzajemnie się wykluczających. Już na pierwszy rzut oka nietrudno zauważyć, że staliśmy się świadkami pewnego paradoksu. Z jednej strony ostatnie półwiecze, od czasu powstania ONZ - organizacji, którą zrodziła idea uniwersalnych praw człowieka, jest czasem wzmożonego zainteresowania ludzkimi prawami, okresem ich szczegółowej kodyfikacji i działania na rzecz praktycznej ich ochrony. Szczególnie koniec wieku XX, który przyniósł zawalenie się komunistycznego totalitaryzmu i rozciągnął na

cały świat walkę o prawa człowieka, jest okresem przydawania niebywałego znaczenia ich realizacji. Trudno byłoby dziś na świecie wskazać polityka, który zrezygnowałby z frazeologii praw człowieka. Nie będzie też przesadą stwierdzenie, że w świadomości współczesnych konkretna realizacja praw ludzkich jest uznawana za najwłaściwsze kryterium oceny systemów politycznych, programów gospodarczych czy działalności poszczególnych polityków. Jednocześnie jesteśmy świadkami faktów, które zaprzeczają temu niekwestionowanemu, jakby się zdawało, uznawaniu priorytetowego znaczenia praw ludzkich. Wystarczy przypomnieć tu stosunkowo niedawne wydarzenia w byłej Jugosławii, w Czeczenii, ciągle nie unormowaną pod tym względem sytuację w Chinach, zapoznać się z raportami *Amnesty International*, czy nawet zastanowić się nad różnymi manipulacjami socjotechnicznymi godzącymi w dobro człowieka - by przekonać się, że zjawisko naruszania praw ludzkich jest niezmiennie aktualne.

Nie należy oczekiwać tu, prowadząc refleksje nad przyczynami tej paradoksalnej sytuacji - rozpowszechnionego na świecie naruszania praw człowieka w dobie wzmożonej na nie wrażliwości - całkowicie pewnych konkluzji. Nie można jednak też uniknąć pytania, czy taki stan rzeczy nie jest w znacznej mierze rezultatem niewystarczającego zrozumienia praw ludzkich, nieświadomości sobie konieczności ich przestrzegania, czy wreszcie efektem wspomnianego już kryzysu prawdy o człowieku. Wątpliwości takie pogłębia fakt częstego deprecjonowania znaczenia pojęcia praw człowieka. Nie należą do odosobnionych przypadki zaliczania do kategorii praw ludzkich, wbrew odczuciom powszechnym, często wynaturzonych swobód różnych „dyskryminowanych” grup (na przykład prawa tak zwanych mniejszości seksualnych, „równouprawnienie” kobiet itp.), czy równie liczne przypadki przydawania nadmiernego znaczenia pewnym tylko prawom, przy jednoczesnym marginalizowaniu innych, tak samo lub niekiedy nawet bardziej niezbędnych (choćby nadawanie wysokiej rangi prawom dziecka czy prawom ucznia przy jednoczesnym ograniczaniu praw rodziców do decydowania o kształcie wychowania w szkole). Wsłuchując się w wypowiedzi tych polityków, którzy próbują być kreatorami zamiast lektorami ludzkich, przyrodzonych praw, przy braku poważnej refleksji nad ludzkimi, naturalnymi inklinacjami moż-

na by nawet odnieść wrażenie, że kategoria ludzkich praw jest tak rozciągliwa, że znaczy wszystko i nic. Niepokojącym i powszechnym dziś zjawiskiem jest też inflacja postaw roszczeniowych, zapominanie, że odwrotną stroną uprawnień są powinności.

Zastanawianie się nad wspomnianymi zjawiskami, a szczególnie dostrzeżenie, że stopień uświadomienia sobie praw ma decydujący wpływ na rozmiary ich poszanowania, staje się punktem wyjścia do postawienia pytania podstawowego w poruszanej materii: czym są prawa człowieka i na jakiej zasadzie obowiązują? Odczucia powszechne mówią o obowiązywaniu jakiegoś bliżej nie sprecyzowanego **prawa niepisanego**, którego żadne państwo nam nie nadaje, albowiem jako ludzie i tak je posiadamy. W tym kontekście rodzi się jednak pytanie o to, czym lub kim jest owa wyższa instancja, do której należałoby odnieść nasze przeświadczenia.

Błędem w takiej sytuacji, gdy gwałtownemu wzrostowi zainteresowania prawami człowieka nie towarzyszy odpowiednia erudycja w tej dziedzinie, jest pomijanie lub traktowanie marginalne **Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka** ONZ, dokumentu kodyfikującego podstawowe ludzkie prawa i zawierającego cenne wskazania dla ich interpretacji.

Deklaracja jako jedyne z dotychczasowych sformułowań praw człowieka spełnia wymóg powszechności. Wcześniej sformułowania odnosiły się albo nie do wszystkich ludzi (na przykład przysługiwały na zasadzie przywileju stanowego), albo adresowane były tylko do grupy ludzi zamieszkujących jakieś terytorium. Prawa potwierdzone w **Deklaracji** przysługują wszystkim ludziom, wszędzie na świecie, a nie na przykład tylko obywatelom państw członkowskich ONZ, które przyjęły **Deklarację**. Obecnie uznaje się ponadnarodowy, powszechny charakter praw człowieka.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest też pierwszym w dziejach całościowym sformułowaniem praw ludzkich. Dotyczy całokształtu życia i działania ludzkiego. Do praw tak zwanych wolnościowych - cywilnych i politycznych, gwarantowanych w poprzedzających ją kodyfikacjach praw człowieka, dołącza nowe, dotąd nie uwzględniane - uprawnienia przysługujące człowiekowi z tytułu jego działalności gospodarczej, społecznej i kulturalnej.

Istotne znaczenie ma też sposób, w jaki doszło do ustalenia treści praw potwierdzonych w **Deklaracji**. W marcu 1947 roku UNESCO, aby wspomóc wysiłki Komisji Praw Człowieka ONZ mającej przygotować projekt dokumentu, postanowiło zbadać, jak rozumiane i na ile wówczas były uświadomione prawa człowieka. W tym celu rozesłano do wyselekcjonowanej listy uczonych, pisarzy, prawników (pochodzących z różnych krajów, a tym samym wychowanych w różnych tradycjach i wyznających różne religie) kwestionariusz z pytaniami o ich zapatrywania na zagadnienie praw człowieka. UNESCO posłużyło się przy tym celowo metodą indukcyjną, socjologiczną. Chodziło bowiem o to, by nowego sformułowania praw człowieka nie opracowywać na podstawie jakichkolwiek przyjętych w punkcie wyjścia założeń ideologicznych, filozoficznych czy wyznaniowych, bo takie nie mogłoby być przyjęte przez wszystkich i nie znalazłoby zastosowania w praktyce. Metoda bezzałozeniowa, jaką się posłużono, dała w rezultacie sformułowanie o uniwersalnym charakterze. To odwołanie się do światowej opinii publicznej ma szczególną wymowę. Nie chodziło wszakże o zadośćuczynienie jakimś tradycjom, przyjmowanym wzorom myślenia, ale już w ten sposób odwołano się do podstawowego wymiaru człowieczeństwa, jakim jest dostępne każdemu bezpośrednio doświadczenie faktu bycia człowiekiem i spontaniczne przeżywanie własnego człowieczeństwa. Zebranie i podsumowanie wyników ankiety na temat praw człowieka, a później przyjmowanie każdego fragmentu tekstu drogą głosowania, wyklucza możliwość sformułowania praw na podstawie jakichkolwiek przyjętych w punkcie wyjścia założeń teoretycznych i sprawia, że **Powszechna Deklaracja Praw Człowieka** jest najbardziej bezstronnym sformułowaniem praw opracowanym przez organizację ogólnoswiatową, reprezentującą autorytet bezprecedensu, a nie prywatną kodyfikacją poszczególnego autora. To należy uznać za największy atut **Deklaracji**, dzięki któremu - najprościej rzecz ujmując - nie odbiega od rzeczywistości przez przyjęcie jakiegoś *a priori* w punkcie wyjścia, ale liczy się z faktami takimi, jakie są nam dane w niepowątpiewalnym, bezpośrednim doświadczeniu faktu człowieczeństwa.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jako sformułowanie o charakterze powszechnym, całościowym i odwołujące się do wyprzedzającego wszelkie analizy poznania przednaukowego, opartego na

bezpośrednim doświadczeniu - zapewnia właściwe odczytanie znaczenia ludzkich praw, nie zawsze do końca uświadomionych bądź celowo błędnie interpretowanych, a przede wszystkim współczesne rozumienie człowieka i jego pozycji w porządku społeczno-prawnym, które można z treści deklarowanych praw odczytać.

Deklaracja jednoznacznie stwierdza, że każdy, kto tylko narodził się człowiekiem, już jest obdarzony potwierdzonymi w niej prawami. Prawa te uznaje za coś realnie istniejącego. Fakt istnienia i obowiązywania praw i fakt bycia człowiekiem są ze sobą nierozzerwalnie związane. Prawa ludzkie są niezbywalne, co znaczy, że nikt nie może ich człowiekowi ważnie nadać ani nikt nie może ważnie człowieka jego praw pozbawić. Prawa te mogą być jedynie w praktyce społecznej zawieszane, naruszane, łamane częściowo lub masowo. W niczym to jednak nie umniejsza ich zawsze ważnego obowiązywania. To samo odnosi się do uprawnień, jak i do korelatywnie im odpowiadających obowiązków, bo wszystkie prawa człowieka to zarazem uprawnienia i powinności. Akcentowana wielokrotnie w **Deklaracji** niezbywalność praw ludzkich jest aspektem najbardziej wyrażającym ich charakter i wyrażającym zasadniczy sens praw człowieka, którym jest nieodłączne wpisanie praw w ludzkie działanie. Taki też wydaje się być zasadniczy rys treści **Deklaracji** - stwierdzenie nieodłączności dwu faktów: faktu bycia człowiekiem i faktu istnienia i obowiązywania praw.

Gwarantowanie każdemu człowiekowi szeregu praw wynikających z jego godności, z samego faktu narodzenia się człowiekiem suponuje określone rozumienie człowieka jako takiego. Jeśli prawa te dotyczą każdego człowieka wszędzie i są od niego nieodłączne w całej rozciągłości jego życia i w każdej życiowej sytuacji, to można z analizy treści tych praw odczytać współczesną interpretację faktu ludzkiego. Jest to szczególnie ważne, bo wszystko wskazuje na to, że bezkrytyczne przyjmowanie pewnych wizji człowieka (choćby lansowanego ostatnio modelu „człowieka sukcesu”) nie liczących się z podstawowym ludzkim faktem, takim jaki jest on nam dany w bezpośrednim, wyprzedzającym wszelkie rozważania doświadczeniu - staje się zasadniczą przeszkodą rozumienia praw, ich rangi i konieczności ich prze-

strzegania, i przez to rzutuje negatywnie na stopień poszanowania praw.

Tymczasem obraz człowieka, jaki daje się dostrzec w treści deklarowanych praw, to nic innego, jak tylko zdroworozsądkowa wizja człowieka, u której podstaw leży wszystkim dostępne, oparte na bezpośrednim doświadczeniu poznanie przednaukowe i własne, spontaniczne przeżywanie człowieczeństwa.

W świetle **Deklaracji** człowiek jako istota rozumna, wolna i posiadająca sumienie powinien odnosić się do drugiego „po bratersku”, nigdy antagonistycznie. Będąc obdarzony rozumem powinien w drugim rozpoznawać to samo człowieczeństwo. Ze względu na przyrodzoną godność, którą każdy człowiek jest obdarzony na równi z innymi, istota ludzka winna być zawsze celem, nigdy środkiem działania. Jednocześnie każdy, z tytułu swojej przyrodzonej wolności i rozumności, jest podmiotem prawa. Oznacza to, że w realizowaniu prawa, czy to stanowionego, czy to podmiotowych praw ludzkich, zawsze ma pierwszorzędne znaczenie akt dobrowolnej ludzkiej decyzji. Z treści **Deklaracji** wynika też jednoznacznie, że człowiek jest bytem suwerennym, i to nie tylko suwerennością obywatelską, nadaną mu przez państwo (taka zawsze może zostać odebrana, bo leży w gestii państwa), ale na mocy urodzenia się człowiekiem. W **Deklaracji** możemy znaleźć prawa aresztowanych, ubiegających się o azyl, zdobywających wykształcenie. Zawsze mamy do czynienia z konkretnym człowiekiem, przedstawionym w konkretnej sytuacji życiowej i w całej rozciągłości życia. **Deklaracja** nie mówi o jakimś abstrakcyjnie pojętym człowieku w ogóle. Z analizy treści potwierdzonych praw wynika, że człowiek jest rozumiany jako byt konkretny. **Deklaracja** nie hierarchizuje praw pod względem ich doniosłości dla człowieka. Nie mówi w żadnym miejscu o tym, że - powiedzmy - prawa związane z rozwojem duchowym są ważniejsze od tych odnoszących się do bytowania biologicznego. To z kolei sugeruje integralne pojmowanie człowieka, rozumienie go jako bytu materialno-duchowego. **Deklaracja** przyznaje też każdemu człowiekowi prawa do wolności wyznania religijnego, do sprawowania kultu i swobodnego wyrażania swoich uczuć religijnych. Gwarantowanie każdemu prawa do wolności religijnej wskazuje, że człowiek w świetle **Deklaracji** to istota religijna, otwarta na Boga. Ponadto w treści **Deklaracji** wydaje się być jakoś domniemane prawo

naturalne. Artykuły 1-15 dokumentu to prawa zachowania życia, artykuły 16 i 17 - prawa przekazywania życia, a w ostatniej grupie artykułów od 18 do 28 Narody Zjednoczone wyszczególniają prawa rozwoju osobowego w zorganizowanym społeczeństwie.

Proponowany w *Deklaracji* wzór postępowania w niczym nie sprzeciwia się naczelnemu nakazowi prawa naturalnego: „czyń dobro!”, gdyż zaleca braterskie odnoszenie się do drugich i traktowanie drugiego człowieka zawsze jako dobra nadrzędnego, jako celu, a nie środka działania. To domniemanie w treści *Deklaracji* prawa naturalnego należy odnosić z kolei do sugerowanej wizji człowieka, że każdy człowiek jest przyporządkowany „z natury” do trzech dóbr: zachowania życia, przekazania życia i jego rozwoju w warunkach społecznych. W *Deklaracji* jest przy tym wyraźnie zaznaczone, że optymalny rozwój ludzkiej osoby może dokonywać się tylko w społeczeństwie. Człowiek jest istotą społeczną, otwartą na drugich. Relacje z innymi ludźmi są dla każdego człowieka konnaturalne.

Tezę o tym, że prawa człowieka realnie obowiązują i stanowią nieodzowny element ludzkiego bytowania, można dopiero w pełni uzasadnić na gruncie filozofii, a konkretnie w odniesieniu do realistycznej koncepcji człowieka - osoby, która nie odrzuca danych poznania przednaukowego i w niczym nie sprzeciwia się deklarowanym prawom, ale uzasadnia je, tłumaczy ich sens i podstawy obowiązywania. Wizja człowieka, jaką daje się dostrzec w *Deklaracji*, chociaż - jako zgodna z danymi poznania zdroworozsądkowego - właściwie rzecz ujmuje, to nie jest przecież antropologią filozoficzną i nie jest władna ostatecznie wyjaśnić, dlaczego prawa ludzkie są niezbywalne. Zagadnienie domaga się filozoficznego, racjonalnego uzasadnienia, w którym z jednej strony należy ostatecznościowo wyjaśnić fakt ludzki i ukazać te czynniki, dzięki którym człowiek jest tym kim jest, z drugiej - przedstawić prawo jako fakt w jego podstawowym rozumieniu *ius*, określić, jakiego rodzaju bytem jest prawo-uprawnienie i na jakiej zasadzie jest trwałe i niezmiennie wpisane w ludzkie działanie. Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają jednak na przedstawienie tego rodzaju rozważań.

Możemy jedynie zaznaczyć, że szczegółowe analizy uporządkowanej refleksji filozoficznej potwierdzają tylko akcentowaną w *Deklaracji*

nierozerwalność faktu bycia człowiekiem i faktu obowiązywania ludzkich praw. Należy uznać, że przekonanie o istnieniu niepisanego prawa, zakorzenione niezmiennie od czasów starożytnych w odczuciach powszechnych, ma swoje realne podstawy, które można racjonalnie uzasadnić. Prawa człowieka nie są w żadnym przypadku subiektywnym odczuciem jednostek, ale są one jednym z faktów składających się na świat realny. Stanowią one realną międzyludzką relację nacechowaną powinnością działania (lub jego zaprzestania) ze względu na dobro każdej ludzkiej jednostki. Chodzi o to, by moje działanie nie uniemożliwiało rozwoju drugiego i aby drugi przestrzegał tej zasady wobec mnie. Wszyscy bowiem jesteśmy przyporządkowani do realizowania dobra wspólnego, czyli - innymi słowy - do optymalnego rozwoju własnej osoby. Owo **debitum**, czyli powinność - należność działania w określony sposób, zarówno z naszej strony wobec drugich (powinność), jak i w odniesieniu do postępowania drugich w stosunku do nas (należność), znajduje swój subiektywny wyraz w psychice ludzkiej, ale w żadnym wypadku nie jest czymś subiektywnym.

Na gruncie zarysowanej tu zaledwie kwestii, zawsze otwartej i aktualnej, rodzi się szereg pytań, w szczególności o przeszkody, jakie istnieją w rozumieniu praw ludzkich dziś, a na które wskazuje jednoznacznie zjawisko rozpowszechnionego i nieprzypadkowego łamania praw człowieka. Nie ulega przy tym wątpliwości, że problem tkwi zasadniczo w często niewłaściwej interpretacji faktu ludzkiego.

Różne czynniki życia społecznego, aplikowane nam niekiedy niepostrzeżenie, innym razem znów nachalnie, chociażby w postaci modne ostatnio ideologii **network marketingu** czy rozbudowanej już do niebezpiecznych rozmiarów inżynierii genetycznej, nabadowane jedynie na pytania **to know how** („wiedzieć jak”) - kreują nowy, zafałszowany model człowieka. Te proponowane wizje człowieka przeczą, w obu wymienionych przykładach, ludzkiej godności i pozornie tylko uszczęśliwiają ludzi. Chwalą tylko to kult urody ciała, majątku, to znów przez ustalenie genotypów oceniają człowieka jedynie pod względem jego przydatności do określonych zawodów, ale nie dają odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek i tak naprawdę niewiele mówią nam o ludzkiej kondycji.

W tego typu „postępowych” teoriach nie ma miejsca na prawa człowieka, a uznanie ich za właściwe pociąga za sobą niebezpieczeństwo zmniejszenia (niekiedy wręcz przekreślenia) szansy ochrony praw ludzkich. Człowieka coraz wyraźniej i częściej się instrumentalizuje, ocenia i traktuje ze względu na coś innego niż fakt samego człowieczeństwa.

Aspekt zagrożeń ludzkich praw stanowi istotne dopełnienie zagadnienia współczesnej interpretacji faktu ludzkiego i niezbywalnego charakteru ludzkich praw. Rodzi się tu istotne pytanie o to, jakie istnieją dziś przeszkody w przyjęciu takiego wzoru postępowania, jaki proponuje ***Powszechna Deklaracja Praw Człowieka***.

Być może warto by znów, tak jak UNESCO w 1947 roku, posłużyć się socjologiczną, indukcyjną metodą i zapytać o uświadomienie ludzkich praw dziś. Tym razem nie celem sformułowania nowego katalogu praw, ale po to, by wskazać, które z nieuprawnionych, bo przeciwstawiających się ludzkim prawom, teorii mają współcześnie największy zasięg oddziaływania i najbardziej zagrażają prawom człowieka. Taki materiał badawczy mógłby wskazać, przeciwko którym tendencjom należy się uzbroić najbardziej.

Pytając o zagrożenia praw człowieka nie należy oczekiwać całkowicie pewnych odpowiedzi. Zastanawianie się nad nimi nie wskaże z pewnością ani na jedną teorię, ani na jednego autora jako na jedyne źródło, jedyne pomysłodawcę fatalnych rozwiązań. Warto jednak wskazywać te interpretacje faktu ludzkiego, które nie zgadzają się z ludzkimi, przyrodzonymi prawami. Trzeba je ukazywać jako kontrastowe i nieuprawnione, bo nie liczące się z faktami. Jednocześnie należy więcej uwagi poświęcać ***Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*** i odnosić się do niej nie tylko jak do katalogu konkretnych ludzkich praw, ale przede wszystkim dlatego, że ***Deklaracja*** zapewnia nowe, współczesne rozumienie człowieka jako bytu obdarzonego godnością, który powinien być celem postępowania.

Oczywiście „realiści” wzruszą na taki apel ramionami, dla niektórych będzie to tylko „wyważanie otwartych drzwi”. Powiedzą, że prawa należy realizować, a nie prowadzić rozważania na ich temat. Prawdziwy jednak realizm nakazuje zrobić wszystko, by z zagadnienia praw ludzkich uczynić przedmiot największego zainteresowania, gdyż

wszystko wskazuje na to, że stopień ich uświadomienia ma niekwestionowane znaczenie dla ich realizacji. Może wtedy uda się wskazać źródła inflacji postaw roszczeniowych, powody nagminnego deprecjonowania ludzkich praw, jak i źródła wielu innych błędnych opinii na temat praw człowieka. Trzeba nieustannie ukazywać tendencje „odpowiedzialne” za błędne interpretowanie praw i pozycji człowieka w porządku społecznym, by móc dopiero skutecznie się przeciwko nim uzbroić.

Marek Czachorowski

Wiek walki z rodziną - ku wiekowi rodziny

Wstęp

Zdaniem Jana Pawła II nasze stulecie to „wiek rodziny”: „W przyszłości naukowcy będą mogli powiedzieć, iż wiek nasz był wiekiem rodziny. Nigdy bowiem, tak jak w tym stuleciu, rodzina nie była narażona na tyle niebezpieczeństw, ataków i erozji. Lecz jednocześnie nigdy jak w tym wieku nie wychodziło się rodzinie naprzeciw z tak wielką pomocą”. Łatwo dostrzec wagę owego „ataku na rodzinę”, skoro jest to atak na to wyjątkowe miejsce, w którym każdy z nas wkracza w świat w swojej jedyności i niepowtarzalności i poprzez które przechodzi cała ludzka społeczność. Kim zatem staje się człowiek niejako „bez rodziny”? Jakie oblicze przybiera społeczeństwo „bez rodziny”? Oto pytania, które należy pilnie postawić przystępując do budowania następnego stulecia, które konsekwentnie stanęłoby w obronie rodziny. Aby jednak tworzyć „epokę rodziny”, trzeba wpierv - zgodnie z zasadą *per opposita cognoscitur* - przyjrzeć się dwudziestowiecznemu „atakowi na rodzinę”. Na czym zatem polega ten dwudziestowieczny zorganizowany „atak na rodzinę”? Jakie są główne jego przejawy?

Wydaje się, że atak ten nie ma charakteru tylko spontanicznego procesu, ale został zaplanowany przez najbardziej wpływowych w tym stuleciu myślicieli: Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego, Zygmunta Freuda. Wszyscy trzej są jednak dziedzicami tej samej, typowo nowo-

Jan Paweł II, Przemówienie w czasie spotkania z rodzinami 12 października 1980, w: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie (lipiec-grudzień 1980), Poznań-Warszawa 1986, s. 463.

żytej koncepcji człowieka, dopuszczającej trzy warianty ujęcia tego, co najbardziej istotne dla człowieka (są to warianty komplementarne, dlatego też pojawiło się w naszym stuleciu szereg prób syntezy antropologii Marksa, Nietzschego i Freuda). Ojcem nowożytności jest - jak wiadomo - Kartezjusz. Uczynienie przezeń punktem wyjścia filozofii badania świadomości zamiast badania obiektywnej rzeczywistości otworzyło drogę przywołanym trzem „mistrzom podejrzeń” naszego stulecia. Marks w swej analizie świadomości uwydatnił nade wszystko przeżycie pożądanego dóbr materialnych, Freud - przeżycie pożądanego seksualnego, a Nietzsche - przeżycie pożądanego panowania nad innymi. Każdy z tych filozofów podporządkował zarówno człowieka, jak i rodzinę realizacji któregoś z tych pożądań². Istotnym pośrednikiem sukcesu tych trzech „mistrzów podejrzeń” są, z jednej strony, potężne „salony”, pozostające w dalszym ciągu do ich dyspozycji, z drugiej zaś - ludzka słabość, której usprawiedliwienia podjęli się ci filozofowie.

W prezentacji dwudziestowiecznego ataku na rodzinę ograniczę się do przedstawienia tylko hobbesowskiego i nietzscheańskiego pomysłu zniszczenia rodziny. Pokażmy w pierw jego korzenie w fundamentach filozofii nowożytnej³, które zostały położone przez Kartezjusza. Założenia te również i jego samego doprowadziły do widzenia w rodzinie instytucji wrogiej człowiekowi.

1

Kartezjańskie dziedzictwo

Zdaniem Kartezjusza miłość między mężczyzną a kobietą to tylko „najważniejsze pożądanie, [...] które pochodzi z wyobrażenia sobie doskonałości w pewnej osobie, o której myślimy, że mogłaby stać się naszym drugim «ja»; albowiem wraz z różnicą płci, którą natura ustanowiła zarówno u ludzi, jak i u bezrozumnych zwierząt, umieściła ona także pewne wrażenia w mózgu, które sprawiają, że w pewnym wieku i pewnym okresie uważa się człowiek jakby za istotę niezupełną i jakby tylko za połowę całości, której drugą połową ma być osoba płci od-

² Zob. M. Czachorowski, *Wiek rewolucji seksualnej*, Warszawa 1999.

³ Analizę tych założeń przedstawił Karol Wojtyła w: *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 50(1958), s. 20-33.

miennej; toteż osiągnięcie tej połowy natura przedstawia nam niejasno jako największe z wszelkich możliwych dóbr"⁴. Widać zatem, że interesująca nas tu „miłość” jest dla ojca myśli nowożytnej ukierunkowana na własne dobro podmiotu, czyli polega na traktowaniu drugiej osoby jako tylko środka do własnego celu.

To wykluczenie z miłości małżeńskiej elementu życzliwości (wbrew chociażby Arystotelesowi, który uważał, że małżeństwo może osiągnąć postać przyjaźni) widoczne jest również w rozróżnieniu przez Kartezjusza rodzajów miłości. Obok uczucia, „jakie żywi człowiek ambitny dla sławy, chciwy dla pieniędzy, pijak do wina, brutal dla kobiety, którą chce zgwałcić, człowiek szlachetny dla swego przyjaciela [...] i dobry ojciec dla swych dzieci”, ojciec nowożytności wymienia także uczucie „człowieka szlachetnego dla swej kochanki”. Jeśli cztery pierwsze „uczucia” to miłość „jedynie dla posiadania przedmiotów, do których się ich namiętność odnosi, dla których żywią tylko pożądanie pomieszanę z innymi specjalnymi uczuciami”⁵, to tę ostatnią uważa za najbliższą uczuciu „człowieka szlachetnego dla swojego przyjaciela”. Wydawałoby się zatem, iż miłość „człowieka szlachetnego dla swej kochanki” byłaby postacią przyjaźni. Problem jednak w tym, że - po pierwsze - dla Kartezjusza wszystkie te „miłości” są tylko postaciami uczuć (a nie aktów woli), czyli dynamizmem mającym charakter tylko doznań, czegoś, co w człowieku tylko „dzieje się”. „Namiętności” to bowiem „sposprzeżenia lub uczucia, albo wzruszenia duszy, które [...] są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych”⁶. Spontaniczna „życzliwość” nie jest zatem jeszcze życzliwością na miarę zarówno osoby podmiotu, jak i osoby swego adresata i zagadkowe jest, w jaki sposób mogłaby być obiektywnie dobroczynna. Po drugie, brak wyraźnego zastrzeżenia Kartezjusza, że „człowiek szlachetny” ze swej istoty nigdy nie traktuje cudzej żony jako „swej kochanki”, rodzi przypuszczenie, iż nie jest ważne dla omawianej „miłości” to przedmiotowe rozróżnienie „cudzej żony” od „własnej żony”. Jeśli jednak ta obiektywna różnica nie jest

R. Descartes, *Namiętności duszy*, Warszawa 1986, s. 120.

⁴ Tamże, s. 114.

⁶ Tamże, s. 82. Pomijam dyskusję z innymi elementami kartezjańskiej definicji uczuć.

ważna, znaczy to, że owa „miłość człowieka szlachetnego dla swojej kochanki” ukierunkowana jest mocą swej własnej dynamiki ku jakiemuś dobru tylko podmiotu tej miłości. Druga osoba - w tym przypadku kobieta - byłaby tylko w pozycji środka do przeżywania uczucia. Nic zatem dziwnego, że chociaż Kartezjusz twierdzi, że przyjaźń polega na poważaniu przedmiotu swej miłości „na równi z sobą”,⁷ to jednak z drugiej strony odrzuca stare rozróżnienie między miłością pożądanczą a życzliwością, twierdząc, że nie ma między nimi istotnej różnicy (a jedynie różnica skutków), albowiem „skoro tylko złączyliśmy się przy pomocy woli z jakimkolwiek przedmiotem, jakiegokolwiek by on był natury, żywymy względem niego życzliwość, tzn. łączymy z nim także przy pomocy woli te rzeczy, które się uważa za odpowiednie dla niego”. Wydaje się, że również określenie adresata interesującej nas tu „miłości” (kobiety) jako tylko obiektu i źródła emocjonalnego zaangażowania (na co wskazuje dobrane słowo „kochanka”) wyraźnie uznaje za nieistotne uwzględnienie ontycznego i aksjologicznego statusu kobiety w tej miłości, zredukowanej tylko do przedmiotu zakochania. Sądzę, że na przedłużeniu tego zinstrumentalizowania kobiety Kartezjusz wprawdzie wygłasza apoteozę miłości ojcowskiej, to jednak zaskakująco milczy na temat miłości macierzyńskiej. Ponadto oderwanie pierwszej od drugiej rzucać musi cień i na samą miłość ojcowską, skoro realizuje się ona poprzez obdarowanie macierzyństwem (i *vice versa*).

Kartezjusz wprawdzie mówi o miłości ojcowskiej (znów jednak jako formie „namiętności”), że „jest tak czysta, że niczego on od nich dla siebie nie pożąda i nie chce wcale inaczej ich posiadać, niż je ma, ani też być jeszcze bardziej z nimi związanym, niż już jest, ale uważając je za drugie swoje «ja», stara się o ich dobro jak o swoje własne lub nawet z jeszcze większą troskliwością, ponieważ przedstawiając sobie, iż stanowią one z nim całość, której jest on nie najlepszą częścią, przenosi często ich korzyści nad swoje i nie wzbrania się ofiarować siebie dla ich ocalenia” - to jednak cóż to za miłość ojcowska, skoro

⁷ Tamże, s. 115.

⁸ Tamże, s. 114.

⁹ Tamże, s. 114-115.

nie obdarowuje dziecka miłością do jego matki i na jego życiowym starcie „obdarowuje” je tylko instrumentalną postawą? Ostatecznie zatem dla Kartezjusza rodzina nie jest oparta na fundamencie miłości, czyli nieużytkowego odnoszenia osoby do osoby. Z tego też powodu nie zabezpiecza człowiekowi na jego życiowym początku świata miłości, ale jedynie świat przemocy.

2

Przemoc w rodzinie (Tomasz Hobbes)

Drogą Kartezjusza poszedł już wyraźnie Tomasz Hobbes. Początek *Lewiatana* to „przeniesienie” na człowieka politycznego tego, co **Rozprawa o metodzie** mówi o człowieku obdarzonym intelektem¹⁰. Zdaniem Hobbesa „stanem naturalnym człowieka” jest „stan wojny każdego z każdym”¹¹, kiedy to „ludzie żyją nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu”¹². Owa wojna „każdego z każdym” dopuszcza wszelkie środki w celu osiągnięcia zwycięstwa, czyli jest walką poza dobrem i złem: „Nic tutaj nie może być niesprawiedliwe. Pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie mają tu miejsca. Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości. Siła i podstęp są w wojnie dwiema kardynalnymi cnotami”¹³. Za „uprawnienie przyrodzone” (*ius naturale*) Hobbes uważa „używanie swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania”¹⁴. Jednakże „regułą ogólną rozumu” jest to, że „każdy człowiek winien dążyć do pokoju, jak dalece tylko ma nadzieję go osiągnąć

¹⁰ M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 54.

¹¹ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 113.

¹² Tamże, s. 109-110

¹³ Tamże, s. 112.

¹⁴ Tamże, s. 113.

nąć"¹⁵, albowiem w stanie wojny każdego z każdym „nie może być bezpieczeństwa dla żadnego poszczególnego człowieka"¹⁶. Pokój ten zabezpiecza państwo: poza państwem „każdemu przysługuje prawo do wszystkiego tak dalece, że nie może z żadnej rzeczy korzystać. W państwie natomiast każdy korzysta bezpiecznie z ograniczonych uprawnień"¹⁷. Ostatecznie więc do zaprzestania walki z wszystkimi innymi pcha ludzi tylko własny interes, a konkretniej „strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne dla wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć"¹⁸. Łączenie się ludzi w społeczność nie wynika zatem „z natury rzeczy"¹⁹, czym Hobbes zaprzeczył wprost tezie Arystotelesa, że człowiek jest *zoon politikon* i z tego powodu żyje społecznie. Hobbes zdaje się to uważać za oczywisty fakt, bo „gdyby [...] człowiek miłował innego człowieka z natury rzeczy, [•••] to nie można by wskazać żadnej racji, dla której każdy człowiek nie miłowałby w równej mierze każdego innego, jako w równej mierze człowieka; i nie można by wskazać, dlaczego częściej odwiedza tych, których towarzystwo przynosi jemu samemu więcej zaszczytu i korzyści niż innym. Nie towarzystwa ludzi więc szukamy z natury naszej, lecz pragniemy, by ludzie przysparzali nam zaszczytów lub korzyści; tego ostatniego pragniemy bezpośrednio, towarzystwa ich zaś pośrednio"²⁰. Koniec końców „każde zrzeczenie powstaje [...] za sprawą miłości własnej, nie zaś miłości bliźnich [...] Trzeba więc stwierdzić, że źródłem licznych i trwałych społeczności nie jest i nie była wzajemna ludzi życzliwość, lecz że była ich obawa wzajemna"²¹.

Z jakich to jednak powodów Hobbes widzi „stan natury" człowieka jako stan konfliktu i walki z innymi? Widocznie, jego zdaniem, egoistyczne dążenie do własnego dobra jest wszystkim, na co stać czło-

¹⁵ Tamże, s. 114.

¹⁶ Tamże, s. 114.

¹⁷ Tenże, *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1956. s. 341.

¹⁸ Tenże, *Lewiatan*, s. 112.

¹⁹ Tenże, *Elementy filozofii*, t. II, s. 204.

²⁰ Tamże, s. 205.

²¹ Tamże, s. 208.

wieka. Według Hobbesa w naturze człowieka znajdujemy „trzy zasadnicze przyczyny waśni. Pierwsza, to rywalizacja; druga, to nieufność; trzecia, to żądza sławy. Pierwsza sprawia, że ludzie dokonują napadów dla zysku; druga, że czynią to dla swego bezpieczeństwa; trzecia zaś, że czynią to dla swej sławy”²². Z pewnością można by poddać pewnej korekturze to twierdzenie, ponieważ Hobbes nie dostrzega jeszcze, że niektórych tych „napadów” ludzie dokonują także dla zaspokojenia „pożądliwości ciała” a nie tylko „pożądliwości oczu” i „pożądliwości ducha”.

Zauważmy jednak, że głównym pożądaniem jest, wedle Hobbesa, „ogólna skłonność wszystkich ludzi, stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią”²³.

Na gruncie widzenia w człowieku tylko tych egoistycznych dążeń dobro i zło dla Hobbesa to tylko „nazwy, co oznaczają nasze apetyty i awersje, które są różne przy różnych usposobieniach, zwyczajach i poglądach ludzi [...]. Póki więc człowiek pozostaje w pierwotnym stanie natury (który jest stanem wojny), jego osobisty apetyt jest miarą dobra i zła”²⁴. Widać zatem, że u Hobbesa nie ma miejsca na inne niż zmysłowo uchwytywalne dobro i zło, czyli *bonum delectabile*, co - z racji subiektywnego i tylko aktualnego charakteru tego dobra - uniemożliwia realizację miłości (jako afirmacji nieinstrumentalnej wartości osoby). Każda zatem wspólnota musi być oparta tylko na dążeniu do dobra przyjemnego.

Jeśli zatem - jak widzieliśmy - dla Hobbesa ostateczną przyczyną wchodzenia w związek z innymi „są widoki na zachowanie własnej osoby i na bardziej szczęśliwe dzięki temu życie”²⁵, to oczywiście także małżeństwo i rodzina muszą redukować się do tego egoistycznego układu. Nie mogą one być czymś innym, jak tylko wykalkulowaną ugodą służącą własnemu egoizmowi, czy też zaspokajaniu

²² Tamże, s. 109.

²³ Tamże, s. 85. W jeszcze innym miejscu Hobbes podkreśla, że ludzie z natury rzeczy „miłują władzę nad innymi”.

²⁴ Tenże, *Lewiatan*, s. 140-141; por. s. 45.

²⁵ Tamże, s. 147.

własnych „apetytów”. Dlatego też Hobbes rodzinę porównywał do małej monarchii²⁶, gdzie mężczyzna „rządzi”²⁷. Rozumiał przez nią wspólnotę składającą się z mężczyzny i jego dzieci²⁸, co znaczyłoby, że kobieta nawet nie jest częścią rodziny. W każdym razie ma ona podlegać silniejszemu mężczyźnie; przez małżeństwo Hobbes rozumie „umowę o współżycie między mężczyzną a kobietą”, gdzie władza należy do mężczyzny²⁹. Ten ostatni nie może jednak „zdobyć władzy nad kobietą bez wojny”³⁰.

Widzimy zatem, że dla Hobbesa małżeństwo i rodzina nie są oparte na fundamencie miłości, ale na fundamencie używania pozostałych członków rodziny dla jakiejś własnej korzyści. W zależności od tego, jak pojmie się ową korzyść, mamy do czynienia z nieco odmiennym widzeniem zagrożenia, na które natrafiamy w rodzinie. Hobbes - jak pamiętamy - zagrożenie to identyfikuje nade wszystko w chęci innych ludzi panowania nad wszystkimi innymi.³¹

3

Rodzina a wola mocy (Fryderyk Nietzsche)

Tomasz Hobbes zrodził również antropologię Fryderyka Nietzschego z jego „wolą mocy” (ewentualnie - w języku św. Jana Ewangelisty - „pożądliwością ducha”) jako naczelną sprężyny ludzkiego działania. Wedle Nietzschego dobre jest to „wszystko, co uczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi”³². Zdaniem Nietzschego to „właśnie moralność byłaby temu winna, że nigdy nie osiągnięto możliwości samej w sobie, najwyższej mocarności i okazałości człowieka jako takiego [...]. Tak iż właśnie moralność byłaby zagrożeniem nad

²⁶ Tamże, s. 180.

²⁷ Tamże, s. 209.

²⁸ Tamże, s. 180; por. s. 209; por. tenże, *Elementy filozofii*, t. II, s. 336.

²⁹ Tamże, s. 332.

³⁰ Tamże, s. 330.

³¹ Tenże, *Lewiatan*, rozdz. XVII. Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 137.

³² F. Nietzsche, *Antychryst*, Warszawa 1907, s. 6.

zagrożeniami". Szczególnie jednak niebezpieczny ma być etos chrześcijański z jego naczelną zasadą miłości. Według Nietzschego Apokalipsa Janowa to „najbrzydliwszy z wszystkich utrwalonych na piśmie wybuchów, jakie ma na sumieniu zemsta”³⁴. Nad bramą do chrześcijańskiego raju powinna zatem znajdować się inskrypcja: „Także mnie stworzyła wiekuista nienawiść”³⁵. W tak zarysowanym świecie - świecie poza dobrem i złem, świecie poza miłością - nie ma oczywiście miejsca na realizację miłości w związku między mężczyzną a kobietą, nie ma miejsca na oparcie rodziny na fundamencie miłości. Zdaniem Nietzschego małżeństwo jest oparte na chęci „posiadania (żony i dzieci jako własności), pragnieniu władzy”³⁶. W innym zaś miejscu twierdził on, że „miłość to w środkach swych wojna, w istocie swej śmiertelna nienawiść płci”³⁷. Dlatego też filozof ma stronić „od małżeństwa i wszystkiego, co chciałoby go nakłonić do małżeństwa - stronić od małżeństwa jako przeszkody i fatalnego kroku na swej drodze do *optimum* [...] Żonaty filozof jest postacią z komedii”. Jeśli zatem małżeństwo i rodzina przeszkadzają realizacji pragnienia panowania nad innymi, to - wynikałoby z tego wywodu - należy je odrzucić.

Wiadomo, że naziści potraktowali Nietzschego jak prekursora własnej ideologii, co jednak wielu uznaje za bezpodstawne i ordynarne zawłaszczenie. Prezentuje się zatem tego filozofa jako orędownika panowania nad sobą, a nie nad innymi. Twierdzi się też, że walczył on z „europejskim nihilizmem”, jak czytamy na okładce jego dzieła *Z genealogii moralności*⁸. Zdaniem natomiast Allana Blooma wprawdzie Nietzsche „nie był faszystą, ale jego projekt posłużył za wzorzec faszystowskiej [nazistowskiej - M . Cz.] retoryce”, ponieważ nietzscheańskie przewartościowanie wszystkich wartości z istoty swej do tego się nada-

Tamże, s. 29.

Tamże, s. 59.

Tamże, s. 57.

Tenże, *Zmierzch bożyszcz*, Warszawa 1905-1906, s. 104.

Tamże, s. 59.

Kraków 1997.

je . Wiedzie ono bowiem „ku bardzo mrocznym obszarom duszy i niebezpiecznym eksperymentom politycznym”⁴⁰, bo „kiedy cisnąć się w otchłań relatywizmu, nie ma pewności, że na drugim brzegu czekać będzie równość, demokracja lub socjalizm. Przyszłe samookreślenie jest w najlepszym razie nieprzewidywalne, jednakże proces tworzenia wartości [...] raczej nie idzie w parze z demokratycznym racjonalizmem”⁴¹. Według Blooma Nietzsche wiedział do czego prowadzi „przewartościowanie wszelkich wartości: do wojny i wielkiego okrucieństwa, nie zaś powszechnego współczucia”⁴². Również Leszek Kołakowski nie waha się formułować mocnego oskarżenia wobec myśli Nietzschego. Twierdzi bowiem, iż „powiedzenie, że nazizm był karykaturą Nietzschego, nie wystarcza, bo można mówić o karykaturze tylko wtedy, o ile możemy za jej pośrednictwem rozpoznać oryginał. Naziści kazali swoim nadludziom czytać *Wolę mocy* i nie wystarczy powiedzieć, że był to nieważny przypadek”⁴³. Kołakowski uważa zatem, iż „znikoma jest wartość poznawcza podejmowanych często prób oczyszczenia imienia Nietzschego z powiązań z niemieckim nazimem”⁴⁴.

Historycy dwudziestowiecznych idei zwracają uwagę, że to słabość niemieckiej rodziny - ustawienie jej poza miłością - stała u podstaw sukcesu totalitaryzmu nazistowskiego. Słabość ta była widoczna już w Niemczech weimarskich. Zdaniem Paula Johnsona prawo o cenzurze było tu „chyba najmniej represyjne w Europie. Takich filmów jak *Błękitny anioł* nie wolno było wyświetlać w Paryżu. Rewie i pokazy w nocnych klubach Berlina były objęte najmniejszymi ograniczeniami w porównaniu do innych stolic. Sztuki, powieści, nawet obrazy poruszały takie tematy, jak homoseksualizm, sado-masochizm, transwestytyzm i kazirodztwo. [...] W *Weltbühne*, najelegantszym i zawierającym mnóstwo informacji nowym piśmie, pod niebiosa wynoszono swobodę

Zob. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997, s. 240.

⁴⁰ Tamże, s. 175.

⁴¹ Tamże, s. 179.

⁴² Tamże, s. 240.

⁴³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. I, Paryż 1976, s. 14.

⁴⁴ Tamże, s. 12.

seksualną". W takiej oto atmosferze duchowej wychowywane było pokolenie, które stworzyło Trzecią Rzeszę. Była to atmosfera zabójcza dla rodziny, której nie po drodze jest seksualna rozrywka. Zdaniem Ericha Fromma po pierwszej wojnie światowej uległa rozbiciu w tym samym kraju rodzina, „ostatnia twierdza bezpieczeństwa klas średnich [...] Młode pokolenie robiło, co mu się żywnie podobało, i nie dbało już o to, czy rodzice będą to postępowanie pochwalać”⁴⁶. Hannah Arendt przypominała, że nastroje te były typowe dla całego młodego pokolenia w ówczesnych Niemczech i na przykład homoseksualizm „spotykany w tych kręgach był również, przynajmniej częściowo, wyrazem protestu przeciwko społeczeństwu”⁴⁷. Ta liberalna polityka seksualna utrzymywała się częściowo także w Trzeciej Rzeszy, gdzie corocznie od 1936 do 1940 roku urządzano dla młodzieży pochód pod nazwą „Noc Amazonek” z nagimi niemieckimi dziewczętami⁴⁸. Rodziną interesowali się naziści wyłącznie w celach rasowych⁴⁹. Natomiast rodzina w swym prawdziwym sensie - jako wspólnota miłości - uważana była przez nich „za podejrzanego spiskowca, knującego przeciw totalitarnemu państwu”⁵⁰. Zdaniem bowiem M. Horkheimera naziści mieli zauważyć fakt, że „kryzys rodziny tworzy postawy, które predysponują człowieka do ślepego posłuszeństwa”⁵¹. Dostrzegli zatem „wewnętrzną sprzeczność między rodziną w prawdziwym znaczeniu tego słowa a barbarzyńskim światem, jaki sami reprezentowali”⁵².

Zdaniem Allana Blooma nietzscheański program postawienia człowieka poza dobrem i złem zadomowił się jednak we współczesnej

Zob. P. Johnson, *Historia świata od roku 1917 do lat 90-tych*, Londyn 1992, s. 156.

⁴⁶ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1997, s. 205; por. P. Johnson, *Historia świata*, s. 156.

⁴⁷ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. II, Warszawa 1993, s. 80; por. A. Bullock, *Hitler. Studium tyranii*, Warszawa 1970, s. 97-98.

⁴⁸ L. Rees, *Naziści. Ostrzeżenie historii*, Warszawa 1998, s. 59.

⁴⁹ Zob. M. Czachorowski, *Wiek rewolucji seksualnej*, s. 61.

⁵⁰ M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii*, Warszawa 1987, s. 434.

⁵¹ Tamże, s. 421.

⁵² Tamże, s. 433.

kulturze, zwłaszcza w USA: „Kiedy walczyliśmy z Hitlerem, myśl europejska, która udzieliła mu przynajmniej częściowego błogosławieństwa, podbiła nasz kontynent”⁵³. Podbój ten ma jednak jeszcze jeden wymiar, wymierzony jeszcze od innej strony przeciwko instytucji rodziny.

4

Zdrowie nade wszystko?

Nietzsche uzależniał „wolę mocy” od czynników rasowych, czyli ostatecznie witalnych, uwarunkowanych w istotny sposób przez stan zdrowia. Stąd też w tej również perspektywie widział światową walkę ras, stanowiącą - jego zdaniem - najistotniejszą ośnowę historii: „Wystarczy wejrzeć za kulisy każdej rodziny, każdej korporacji, każdej wspólnoty: wszędzie walka chorych przeciw zdrowym - cicha walka, zwykle przy użyciu niewielkich proszków trujących, wbijaniu igieł, cierpiętniczej mimiki [...]”. Nietzsche postulował odwrócenie tego układu sił: „Naczelnym punktem widzenia na Ziemi powinno być to, by chorzy nie czynili zdrowych chorymi - a właśnie tym byłoby takie rozmięczenie. By tak się nie działo, trzeba przede wszystkim izolować zdrowych od chorych, strzec ich nawet przed widokiem chorych, aby nie mylili siebie z chorymi. A może zdrowi mieliby być lekarzami i pielęgniarkami chorych? Całkowicie zapoznaliby wówczas i porzucili swe własne zadanie - wyżsi nie powinni się degradować do roli narzędzia niższych [...] Dlatego trzeba im czystego powietrza! Czystego powietrza! [...]. Leczyć jak najdalej od miazmatów wewnętrznego zepsucia i tajemnego ścierwa chorych”.⁵⁴

Wiemy, że w Trzeciej Rzeszy zrealizowano ten program. Polityka rasistowska podporządkowała miłość między mężczyzną i kobietą, małżeństwo i rodzinę - wartości rasy. Himmler, zaraz po mianowaniu go szefem SS w 1929 roku, najpierw zadbał o czystość rasową SS, wprowadzając zasady selekcji rasowej i prawa dotyczące zawierania

A. Bloom, dz. cyt., s. 256 (Bloom ma tu na myśli nietzscheanizm zasymilowany przez Maxa Webera).

⁵⁴ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 131-132.

małżeństw . W ramach troski o „czystość rasową” wprowadzono w nazistowskich Niemczech „prawa” dopuszczające sterylizację i aborcję. To właśnie wtedy, po raz pierwszy w historii, zalegalizowano zabijanie dzieci przed urodzeniem z tak zwanych wskazań eugenicznych⁵⁶. Stało się to 14 lipca 1933 roku w ramach ustawy „o zapobieganiu urodzeniu dziedzicznie chorego potomstwa”. Już w *Mein Kampf* Hitler nie ukrywał planu nadania „prawa do prokreacji”, które zabraniałoby prokreacji „dziedzicznie obciążonym”. Jego zdaniem „Państwo [...] musi ogłosić, iż żaden osobnik poważnie chory lub dotknięty wadą dziedziczną [...] nie ma prawa rozmnażać się, a zatem należy pozbawić go fizycznej ku temu zdolności”⁵⁷. Nie było też wtedy tajemnicą, że Hitler zamierzał to nowe „prawo” uczynić regułą urządzenia całego świata, aby wyeliminować z historii wszystkie „gorsze” narody. Zdaniem Hitlera obowiązkiem „rasy panów” jest „systematyczne zwiększenie populacji niemieckiej”. Aby to zrealizować, „trzeba będzie opracować technikę depopulacyjną [...], któż może zakwestionować me prawo do unicestwienia milionów ludzi niższych ras, pieniących się jak robactwo”⁵⁸. Pomysł ten znajdował się w centrum nazistowskich planów, które przewidywały na pierwszym etapie zniknięcie Żydów i Cyganów oraz ograniczenie liczebności Słowian, potrzebnych jeszcze jako siła robocza, ale skazanych na opóźnione wymarcie z powodu niepłodności osiągananej dzięki masowej ukrytej sterylizacji⁵⁹. W celu znalezienia

⁵⁵ Zob. H. Arendt, dz. cyt., t. II, s. 96, 112.

⁵⁶ Zob. E. Zielińska, *Oceny prawno-karne przerywania ciąży. Studium porównawcze*. Warszawa 1986, s. 89; por. A. Grzes'kowiak, *Zagadnienie prawno-karne) ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990-1991*, Szczecin [b.r.w.], s. 35, 46; por. Y. Ternon, S. Helman, *Eksterminacja chorych psychicznie w III Rzeszy*, Warszawa 1974, s. 81.

⁵⁷ A. Hitler, *Mein Kampf*- cyt. za: M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 148.

⁵⁸ H. Rauschnig, *Hitler m'a dit*, Paris 1939; zob. J. Kasun, *The War against Population*, San Francisco 1988, s. 159.

⁵⁹ Zob. Y. Ternon, S. Helman, *Historia medycyny SS, czyli mit rasizmu biologicznego*, Warszawa 1971, s. 169. Zaskakujące jest, że J. Noonan, tak sumienny historyk poglądów na temat kontroli płodności, jakby przeoczył ten rozdział współczesnych dziejów - zob. J. Noonan, *Contraception*, Cambridge 1966, s. 411.

nowych, szybkich i ukrytych metod pozbawienia płodności niemieccy pseudolekarze prowadzili potworne eksperymenty na więźniach obozów koncentracyjnych, między innymi w Oświęcimiu⁶⁰.

Zwróćmy jednak uwagę, że ta sama hierarchia wartości - uznanie zdrowia za wartość najwyższą - zakładana jest niejednokrotnie we współczesnych nam sposobach myślenia. Wedle dokumentów WHO to nie prawo do życia jest fundamentalnym uprawnieniem każdego człowieka - jak stwierdzono w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* - ale „podstawowym prawem każdego człowieka jest cieszenie się, bez względu na rasę, religię, przekonania polityczne, warunki ekonomiczne i socjalne, coraz lepszym zdrowiem”⁶¹.

Czy prawo do „cieszenia się coraz lepszym zdrowiem” rzeczywiście jest podstawowym prawem człowieka? Gdybyśmy się na to zgodzili, to zdrowie byłoby naczelnym kryterium moralnej oceny. Cokolwiek służyłoby zdrowiu, tym samym byłoby dobre, a zatem godziwe byłoby także zabójstwo wszystkich tych, którzy staną na drodze cieszenia się dobrym zdrowiem. Cokolwiek zaś owemu „zdrowiu” byłoby przeciwne, tylekroć byłoby czymś złym. Na gruncie tej hierarchii wartości lekarz dokonujący eutanazji nieuleczalnie chorego pacjenta to bohater moralności. Również zabicie chorego dziecka przed urodzeniem - a zatem także po urodzeniu - jest dobrodziejstwem w świetle przyjętego przez WHO „podstawowego prawa człowieka”, chociaż oczywiście nie jest właściwe na gruncie *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*.

Te same aksjologiczne założenia wydają się być ukryte w dokumentacji kolejnych konferencji ONZ (począwszy od konferencji demograficznej w Kairze w 1994 roku), które wprowadziły do języka współczesnej polityki pojęcia „zdrowia reprodukcyjnego” i „zdrowia seksualnego”, których realizacji należy podporządkować realizację wszystkich innych wartości, a w szczególności tych, które wiążą się z płciowością człowieka. Z pewnością również w dziedzinie seksualnej - zarówno w jej wymiarze przekazywania osobowego istnienia (zredukowanego

Z. Kossak, *Z otchłani*, Czestochowa-Poznań 1947, s. 215; por. Y. Ternon, S. Helman, *Historia medycyny SS*, s. 204.

⁶⁰ Conseil de l'Europe, *Medycyna a prawa człowieka*, Warszawa 1996, s. 195.

w tych dokumentach do „reprodukcji” egzemplarzy gatunku „człowiek”), jak i w wymiarze osobowego daru z siebie poprzez dar swojego ciała - należy uwzględnić zdrowotny aspekt podejmowanych działań. Nie jest to jednak wartość nadrzędna tam, gdzie w rachubę wchodzi przekazywanie życia oraz miłość. Natomiast w pojęciach zdrowia „reprodukcyjnego” i „seksualnego” owo „zdrowie” staje się wartością naczelną, której wszystkie inne winny być podporządkowane. Na gruncie takiej hierarchii wartości organizatorzy konferencji ONZ pojęciami „zdrowia reprodukcyjnego” i „zdrowia seksualnego” objęli również „legalną” i „nieszkodliwą dla zdrowia” aborcję. Zakłada się tu zatem, że aborcja winna być oceniona wyłącznie w świetle kryterium zdrowia. Nic więc dziwnego, że głównym zastrzeżeniem Stolicy Apostolskiej wobec przyjętego podczas konferencji w Kairze *Programu Działania*⁶² był fakt, iż dokument ten „w przeciwieństwie do wcześniejszych dokumentów z Bukaresztu i Meksyku, uznaje aborcję za element [...] podstawowej opieki medycznej”⁶³.

Legalizacja zabijania nie narodzonych dzieci z powoływaniem się na względy eugeniczne to dzisiaj także częste zjawisko. Również w Polsce w aktualnie obowiązującej ustawie z 1993 roku „o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży [...]” po raz pierwszy w naszym prawodawstwie wprowadzono takie oczywiste bezprawie. Ostatnim - jak dotychczas - etapem walki w naszym kraju o prawną ochronę nie narodzonego dziecka jest decyzja Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 roku uznająca „niezgodność z Konstytucją niektórych

Programme of Action of the International Conference on Population and Development, zob. np. rozdz. VII: *Reproductive Rights and Reproductive Health*, 71 - 748. Również poprzednie konferencje ONZ implikują tę samą skalę wartości. Deklaracja przyjęta podczas Międzynarodowej Konferencji Dotyczącej Populacji, która odbyła się w Meksyku (1984), postulowała uwzględnianie w działaniu międzynarodowym - mającym promować „planowanie rodziny” - wyłącznie kryterium „skuteczności” i „bezpieczeństwa” (dla zdrowia) sposobu planowania rodziny. Zob. *Mexico City Declaration on Population and Development (E/CONF. 76/L. 4, August 1984)*, p. 13. Ten sam sposób wartościowania obecny był też w dokumentach kolejnych konferencji ONZ (m.in. w Pekinie w 1995 roku).

⁶² *Wystąpienie arcybiskupa Raffaele Martino. Aprobata częściowa z zastrzeżeniami*, „L'Osservatore Romano” 1994, nr 11, s. 47-48.

przepisów ustawy *O planowaniu rodziny [...] z 1993 roku*", a nade wszystko „przepisu zezwalającego na aborcję (zabijanie dzieci przed urodzeniem) z przyczyn społecznych". Z pewnością należy się cieszyć z takiego werdyktu. Nie można jednak zapomnieć, że w naszym kraju poza ochroną prawną pozostają w dalszym ciągu dzieci poczęte w wyniku gwałtu oraz dzieci, których życie znalazło się w konflikcie z życiem i zdrowiem matki, a także dzieci zagrożone eugeniczną selekcją prenatalną. Ich także nie chroni decyzja Trybunału Konstytucyjnego z 1997 roku⁶⁴. Decyzja ta wykluczyła zabijanie dzieci nie narodzonych tylko z tak zwanych względów społecznych. Tymczasem **prawna ochrona życia człowieka powinna obejmować każdego człowieka**. Czyżbyśmy mieli uwierzyć, że wolno zabijać dzieci poczęte w wyniku gwałtu, „zagrożające życiu i zdrowiu matki" oraz dzieci chore przed urodzeniem? Zgoda na te ostatnie „wyjątki" oznaczałaby asymilację istotnych elementów ideologii rasistowskiej, przed czym ostrzegają również dokumenty watykańskie⁶⁵.

Zakończenie

Odsłonił się nam w ten sposób jeden z dwudziestowiecznych pomysłów zniszczenia instytucji małżeństwa i rodziny. Wiemy, jakie owoce ten pomysł wydał w naszym stuleciu. Czas, aby i ten pomysł defini-

Zob. A. Zoll, *Prawna ochrona życia, w: Prawa człowieka - idea czy rzeczywistość*, Warszawa 1998, s. 117-129 (zwl. s. 122).

⁶⁴ Jan Paweł II w *Evangelium vitae* (EV), pisząc o usprawiedliwianiu aborcji racjami eugenicznymi, stwierdza, że kryje się za tym usprawiedliwieniem mentalność „haniebna i w najwyższym stopniu naganna, ponieważ rości sobie prawo do mierzenia wartości ludzkiego życia wyłącznie według kryteriów «normalności» i zdrowia fizycznego" (EV 63). Te same określenia stosują się zatem do obowiązującej w Polsce od 1993 roku ustawy. Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 25. Jan Paweł II mówi też o „aborcji eugenicznej" akceptowanej „przez opinię publiczną o szczególnej mentalności", że mentalność ta przyjmuje życie tylko pod pewnymi warunkami, odrzucając ułomność, kalectwo i chorobę" (EV 15). Por. A. Cohen, *Politics, Abortion, and the Welfare State*, „The Human Life Review" 21(1995), No. 4, s. 79-87 (s. 80). Por. P. Johnson, *Is Totalitarianism Dead?*, „The Human Life Review" 14(1989), No. 2, s. 65-76. Por. A. Laun, *Trzydzieści lat po Humanae vitae*, „Ethos" 1998, nr 43, s. 365-371 (s. 369).

tywnie odszedł w przeszłość. Dopiero wtedy nadejdzie zapowiedziana przez Jana Pawła II „epoka rodziny”. Jeśli zatem potrafimy odeprzeć dwudziestowieczny atak na rodzinę, wiek ten zapisze się w dziejach jako stulecie wielkiego zwycięstwa. Jeśli jednak bitwę tę ludzkość musiałaby przegrać, to z pewnością przyjdzie nam zebrać znane owoce zniszczenia podstawowego dobra, jakim jest rodzina.

Grzegorz Hołub SDB

Wobec bioetyki laickiej

Od drugiej połowy lat osiemdziesiątych toczy się we Włoszech spór o kształt etyki, która ma służyć jako punkt odniesienia dla coraz to częstszych dylematów moralnych, związanych z otwarciem nowych możliwości w dziedzinie medycyny. Dyskusja na temat proponowanego modelu etyki dla bioetyki wywiązała się między dwoma stronnictwami. Do pierwszego należą przedstawiciele Centrum Bioetyki Katolickiego Uniwersytetu *Sacro Cuore*, którego dyrektorem jest Elio Sgreccia. Drugie stronnictwo natomiast reprezentują filozofowie analityczni z Umberto Scarpellim na czele. Debatę między tymi dwoma środowiskami określa się jako spór bioetyki laickiej z bioetyką katolicką. Stronnictwo filozofów laickich określa swoją propozycję mianem **etyki jakości życia** w przeciwieństwie do katolickiej koncepcji **etyki świętości życia**.

Mentalność laicka jest szeroko rozpowszechniona, szczególnie w środowiskach służby zdrowia. Sytuacja ta rodzi pilną potrzebę przyjrzenia się - na jednym reprezentatywnym przykładzie - założeniom filozoficznym leżącym u podstaw bioetyki laickiej. Dlatego chciałbym w niniejszym artykule dokonać krytycznego przeglądu założeń epistemologicznych laickiej koncepcji bioetyki Umberto Scarpellego. On bowiem zainicjował wspomnianą debatę i uważany jest we Włoszech za najwybitniejszego przedstawiciela laickiego projektu bioetyki.

Umberto Scarpelli (1924-1993) przynależy do tej grupy filozofów włoskich, którzy związali się z ruchem neopozytywizmu filozoficz-

nego . Jak sam zaznacza, wybór tej opeji filozoficznej poprzedzony był gruntownym zaznajomieniem się z filozofią idealistyczną i egzystencjalistyczną. Wybór neopozytywizmu logicznego był podyktowany dostrzeżeniem niebezpieczeństw, jakie rodziły nurty idealistyczne na płaszczyźnie społecznej. Wyraża to w następujący sposób: „Niepowodzenia filozoficzne młodzieży w trudnych czasach [okres faszyzmu włoskiego - G. H.] spowodowały moje spotkanie z filozofią języka, a szczególnie z empiryzmem logicznym. Ta droga doprowadziła mnie do przedziwnych krain, umacniała mnie w przemierzaniu jej szlaków, tak że wtedy już wiedziałem, że jej nie porzucę”².

1

Kontestacja tradycyjnych pojęć

Podobnie jak klasycy szkoły neopozytywistycznej, omawiany myśliciel zakwestionował sensowność refleksji metafizycznej³. W dyskusji z propozycją bioetyki katolickiej Scarpelli stawia w jednym rzędzie elementy metafizyki z ideami religijnymi⁴. W tym połączeniu widzi on pewien proces, jaki dokonał się w chrześcijaństwie. Otóż metafizyka widziana jest jako wysublimowana forma pierwotnych relacji religijnych, które miały miejsce w religiach narodowych pierwotnych ludów. Negacja tak rozumianej wiary, z punktu widzenia „nauki”, staje

N. Bobbio wspomina, że w okresie powojennym z inicjatywy L. Geymonata utworzono w Turynie Centrum Studiów Metodologicznych inspirowanych się pozytywizmem logicznym Koła Wiedeńskiego. Ośrodek ten postawił sobie za zadanie przebadanie metod stosowanych w różnych dyscyplinach wiedzy. U. Scarpelli był jednym z aktywnych członków tego Centrum. Zob. N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, w: U. Scarpelli, *Bioética laica*, red. M. Mori, Milano 1998, s. XXXVI.

² U. Scarpelli, *Etica, linguaggio e ragione*, „Rivista di filosofia” 57(1976), s. 4.

³ L. Palazzani, *Dall'etica laica alla bioética laica*, „Humanitas” 4(1991), s. 533. Komentator i uczeń Scarpellego - M. Mori stwierdza, że „na śladach Davida Hume'a i Immanuela Kanta i tylu innych filozofów, dla Scarpellego umysł ludzki nie jest w stanie wznieść się do nieba metafizyki, dlatego jego definicja laicyzmu ucina u korzenia ten problem, kwestionując jakąkolwiek wartość dysput metafizycznych”. Zob. M. Mori, *Prefazione*, w: U. Scarpelli, *Bioética laica*, s. XXI.

⁴ U. Scarpelli, *Bioética: prospettive e principi fondamentali*, w: U. Scarpelli, *Bioética laica*, s. 41.

się powodem odrzucenia owej „kryptoteologii”, czyli metafizyki. Scarpelli określa Boga jako kogoś, kto jest zakryty, „jest na progu, ale nie przekracza tego progu, aby uprawomocnić tezy [metafizyczne - G. H.] i tradycje”⁵. Przyjmując takie stanowisko teoriopoznawcze odrzuca możliwość poznania i istnienia jakiegokolwiek fundamentu rzeczywistości. To dość fideistyczne rozumienie refleksji metafizycznej, nawet gdy omawiany myśliciel zajmuje stanowisko kwestionujące jej sensowność, jest zaskakujące, zwłaszcza w poglądach tak wybitnego filozofa.

Typ dyskursu filozoficznego, który w intencji Scarpellego i jego komentatorów odcina się od ontologii, zawiera w sobie wiele terminów, które sugerują odniesienia religijne. Dlatego omawiany filozof używa sformułowań takich jak „filozofia światowa” albo „ziemskość filozofii” (*la terrestrità della filosofia*). Jasno wyraża to N. Bobbio twierdząc, że filozofia światowa Scarpellego odrzuca wszelką drogę transcendencji i uznaje, iż jedynym zaangażowaniem godnym filozofii są dzieła człowieka w *regnum hominis*⁶. Dobrze ilustruje to maksyma Goethego, cytowana przez Scarpellego w jednej z jego pierwszych prac: „Jeśli chcesz podążać ku nieskończoności, idź najpierw ku skończoności, ale we wszystkich kierunkach”⁷.

N. Bobbio relacjonując stanowisko Scarpellego, ukazuje go jako niezwykle konsekwentnego myśliciela. Stwierdza bowiem: „Ziemskość filozofii była stałym punktem jego myśli, zainspirowana rygorystycznym laicyzmem, któremu była niewzruszenie i koherentnie wierna aż do końca. Tylko bowiem filozofia ziemska stawia człowieka przed własną odpowiedzialnością tak w rozumieniu miejsca dzieł ludzkich w społeczeństwie i w historii, jak i w usiłowaniu stworzenia coraz bardziej wolnego i sprawiedliwego społeczeństwa”⁸.

⁵ Tamże, s. 42.

⁶ N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XXXV.

⁷ U. Scarpelli, *Filosofia analitica e giurisprudenza*. Milano 1953, s. 15.

⁸ N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XXXV.

2

W drodze ku nowemu

Odcięcie się od refleksji metafizycznej popycha omawianego filozofa w kierunku poszukiwania innych fundamentów, potrzebnych do zbudowania systemu etycznego. Jako zdeklarowany pozytywista logiczny i filozof prawa przeprowadza badania nad pozaontologicznymi fundamentami prawodawstwa. Wyniki tych badań publikuje w artykule pod tytułem *Liberalismo e democrazia nella costituzione italiana*⁹. Wskazuje tam na niezbędność zasad liberalnych dla prawodawstwa, a szczególnie dla demokracji, którym to zasadom pozostanie wierny, rozciągając je na etykę i bioetykę. Natomiast publikując // *diritto naturale vigente* dyskutuje na temat prawa naturalnego z przedstawicielami Katolickiego Stowarzyszenia Prawników i po raz kolejny opowiada się za pozytywizmem logicznym¹⁰. To stanowisko teoriopoznawcze kieruje włoskiego filozofa ku analizie języka, a w końcu ku filozofii analitycznej. Jak wspomina N. Bobbio, decydującym momentem w wyborze tej opcji filozoficznej było spotkanie Scarpellego z książką R. M. Hare'a pod tytułem *The Language of Morals*¹¹. Tej też pozycji poświęcił Scarpelli artykuł pod tytułem // *linguaggio valutativo e prescrittivo*¹².

W dalszych etapach swojej pracy filozoficznej omawiany filozof usiłuje wykazać praktyczne zastosowanie filozofii języka dla etyki. Pierwszą większą pozycją realizującą to zadanie jest książka pod tytułem *Filosofia analitica, norme e valori*. Autor stara się wykazać, że wybory moralne dokonują się w perspektywie tej rzeczywistości, w której wolność i odpowiedzialność, ujmowane za pomocą języka, tworzą nieodłączny kontekst formowania się fundamentów norm i wartości.

⁹ U. Scarpelli, *Liberalismo e democrazia nella costituzione italiana*, „Occidente” 7(1951), s. 104-119.

¹⁰ Tenże, // *diritto naturale vigente*, „Occidente” 9(1953), s. 99-123.

¹¹ N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XXXVII.

¹² U. Scarpelli, // *linguaggio valutativo e prescrittivo*, „Jus” 4(1953), s. 99-123.

¹³ Tenże, *Filosofia analitica, norme e valori*. Milano 1962.

Teza ta wedle wielu nie była oczywista ani wystarczająca dla określenia istoty moralności. Niektórzy myśliciele zarzucali filozofii analitycznej indyferentyzm moralny. Dlatego Scarpelli wraz z Augusto Guzzo publikują książkę *Dibattito bolognese sui valori*¹⁵, w której starają się odeprzeć zarzuty o **amoralizm** filozofii analitycznej. „Scarpelli odrzuca neutralność filozofii dlatego, że praca filozoficzna nie pozostawia w sferze wartości rzeczy takimi, jakie są, ale rozwija warunki argumentacji racjonalnej i czyniąc to usiłuje realizować wartość drugiego stopnia - wartość racjonalności w usprawiedliwieniu wartości”¹⁵. Myśl o relacji między metaetyką a etyką w duchu filozofii analitycznej kontynuuje omawiany filozof w artykule pod tytułem *La meta-etica analitica e la sua rilevanza etica*¹⁶. Potwierdza tu swój ideał racjonalistycznego liberała i wyzwolonego racjonalisty, tak na płaszczyźnie metaetyki jak i samej etyki. Jest to również okres, w którym Scarpelli zwraca się w stronę myśli T. Hobbesa w poszukiwaniu fundamentów etyki. Jak zaznacza N. Bobbio, Scarpelli nie jest już tu filozofem prawa, orientującym się ku pozytywizmowi jurydycznemu, ale wyrafinowanym analitykiem języka, poszukującym kryteriów dla odróżnienia pomiędzy językiem opisowym, a normatywnym¹⁷.

3

Formowanie się koncepcji etyki

W 1982 roku U. Scarpelli publikuje książkę pod jakże znamienym tytułem: *Etica senza verità*¹⁸ (*Etyka bez prawdy*). W tej pozycji dokonuje swoistego podsumowania dotychczasowych poszukiwań w dziedzinie określania fundamentów etyki. Poszukiwania filozoficzne zawarte w tej pozycji oscylują na granicy „wielkiego podziału” (*grande divisione*) między deskryptywizmem a preskryptywizmem. Poszukiwaniom tym towarzyszy również przekonanie o niemożliwości okre-

A. Guzzo, U. Scarpelli, *Dibattito bolognese sui valori*, Torino 1962.

N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XLV.

¹⁵ U. Scarpelli, *La meta-etica analitica e la sua rilevanza etica*, „Rivista di filosofia” 71(1980), s. 319-353.

¹⁷ N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XLVIII.

¹⁸ U. Scarpelli, *Etica senza verità*, Bologna 1982.

ślenia sądów moralnych w kategoriach prawdy i fałszu. W artykule pod tytułem *Etica, linguaggio e ragione*¹⁹ Scarpelli usiłuje dotrzeć do fundamentów etyki, wychodząc z neopozytywistycznej koncepcji doświadczenia²⁰. Dlatego badania związane z przejściem od aspektu opisowego do normatywnego przeprowadza opierając się na kryteriach właściwych dla samego języka, a także posługuje się kryteriami wypracowanymi przez empiryzm logiczny.

Pierwszy typ kryteriów odwołuje się do samych struktur syntaktycznych języka. Rozum, który posługuje się strukturami języka w celu dotarcia do aspektu powinnościowego, jest ściśle określony. Oczywiście nie jest to koncepcja intelektu kontemplatywnego, który dosięga fundamentów bytu. Jest to opowiedzenie się, wraz z Hobbesem, za kalkulacyjną koncepcją rozumu²¹. Rozum staje się narzędziem w odniesieniu do operacji lingwistycznych. „Rozum angażuje dyskurs, w którym mogą się wyrazić zdania, i ten sam rozum kontroluje wypowiedziane zdania, stosuje do nich kryteria własne dyskursu ujmowanego całościowo”²². Stoi za tym przekonanie, że **język sam w sobie posiada idee regulatywne**, pozwalające określić przejście od „jest” do „powinno”.

Przedstawiona koncepcja uderza rażąco immanentyzmem, a koherencja języka przedstawia się jako zbyt słabe kryterium. Dlatego Scarpelli odwołuje się do aspektu pragmatycznego języka. Sposobem użycia, albo przekonaniem, pewnością, jaką posiadamy używając określonych wyrażen etycznych, wzmacnia wyżej omówione kryterium lingwistyczne. Dlatego wartości pozytywne i negatywne (prawdziwości - fałszywości, wartościowości - bezwartościowości) ustalone są na

¹⁹ Tenze, *Etica, linguaggio e ragione*, s. 3-25. Potwierdził to potem w rozprawie *Gli orizzonti della giustificazione*, „Rivista di filosofia” 76(1985), s. 3-50.

²⁰ Zadanie reprezentowanego przez siebie kierunku filozofii analitycznej w odniesieniu do etyki określa w następujący sposób: „Nosi imię filozofii języka taka filozofia, która zbliża się do problemów filozoficznych i usiłuje je rozwiązać poprzez analizę języka, badanie i refleksję w odniesieniu do znaczeń, struktur logicznych, funkcji i użycia języka. W ten sam sposób odnosi się również do problemów etycznych” (U. Scarpelli, *Etica, linguaggio e ragione*, s. 3).

²¹ Tamże, s. 5.

²² Tamże.

podstawie immanentnych kryteriów dyskursu, poparte wewnętrznym przekonaniem, jakie w stosunku do nich żywimy. „Zdania z wartościami pozytywnymi są to te zdania zachowane w dyskursie, które obdarzamy zaufaniem co do funkcji dyskursu. Natomiast zdania z wartościami negatywnymi są to te odrzucone przez dyskurs, którym nie ufa się co do funkcji tegoż dyskursu”²³. Scarpelli zauważa tu połączenie między strukturami języka a przekonaniem, jakie żywimy w jego praktycznym użyciu. Polemizując z G. E. Moorem włoski filozof zauważa, że to przeświadczenie nie jest tylko nienaturalną, intuicyjnie chwytaną własnością, ale że ma ono wymiar swoiście rozumianego imperatywu. Potwierdza to następującą wypowiedzią, kończącą komentarz do myśli angielskiego analityka: „Powiedzieć o przedmiocie, że jest dobry, nie oznacza stwierdzić za pomocą zdania o jego prawdziwości lub fałszu [...], ale znaczy wypowiedzieć dyrektywę (bardziej lub mniej zobowiązującą) w odniesieniu do tego przedmiotu”²⁴.

W tej wypowiedzi zauważamy wyraźne nawiązanie do myśli R. M. Hare’a²⁵. Dla niego bowiem dyskurs moralny ma przede wszystkim zadanie udzielania rady. „Jeśli mówię komuś: «powinieneś oddać pieniądze»”, nie stwierdzam jakichś faktów, nie szukam w pierwszym rzędzie, by kogoś skłonić do zrobienia czegoś, lecz przede wszystkim radzę, co robić (*what to do*). Wpływ na zachowanie może być skutkiem, konsekwencją tej rady odnośnie do tego, co robić. Moim pierwszym zamiarem jest powiedzieć w mojej wypowiedzi (*in*), co czynić, i to jest różny moment tego sądu od mojej nadziei (*hope to achieve by saying it*)”²⁶. Tak rozumiany dyskurs, który jest różny w swych funkcjach od charakteru informatywnego czy emotywnego, dotyczy pytań praktycznych i dlatego odpowiedzi mają charakter zalecający określony czyn (*prescriptive*). Jednakże między zaleceniem a rozkazem zachodzi pewna relacja. Zalecenia uprawniają do sformułowania rozkazu. „Jeśli bowiem mówię: «powinieneś zwrócić pienią-

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 16.

²⁵ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1961.

²⁶ T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, Kraków 1996, s. 91.

²⁷ Tamże, s. 92.

dze», to tym samym nie mogę odrzucić imperatywu: «oddaj pieniądze»²⁸.

Z pewnością taki typ dyrektywy miał na myśli Scarpelli, wskazując na jej niezależność od kwalifikacji prawdziwościowej (charakterystycznej - w założeniach neopozytywistów - dla języka empirii i logiki). Dyrektywa związana z preskrybowaniem utożsamiona jest w myśli Hare'a z wartościowaniem i jako taka jest łatwo rozpoznawalna²⁹. Pełni ona całkowicie funkcję praktyczną i dlatego jest na innym poziomie, niż język ujmujący neopozytywistycznie rozumiane fakty.

Scarpelli, jako konsekwentny empiryk, ujawnia ową pierwotną niewydolność neopozytywizmu. Wskazuje bowiem na niemożliwość przekroczenia bariery pomiędzy językiem empirii a językiem etyki. Dla niego sensowny język to taki, który rządzi się ścisłym odniesieniem do doświadczenia empirycznego i do logiki. Sprawdzianami stają się tu kryteria weryfikacji logicznej i empirycznej. W ich świetle problemy etyczne nie mają sensu - są źle zbudowanymi zdaniem³⁰. Dlatego przypisuje dyskursowi etycznemu inny typ racjonalności, który w żadnym razie nie wypływa z racjonalności naukowej.

Ponieważ omawiany filozof - jako kontynuator myśli Hare'a - przyjmuje sensowność zdań preskryptywnych, dlatego poszukuje innego fundamentu dla etyki niż nauki empiryczne. Tutaj następuje swoiste załamanie się stale deklarowanego racjonalizmu. Scarpelli jako empiryk, nie znajdując oparcia dla definicji dobra i zła w podarwinowsku rozumianej naturze, wskazuje na konieczność przyjęcia fundamentu etyki, którym jest wybór egzystencjalny³¹. Klęskę swojej racjonalności na płaszczyźnie etyki wyraża w następujący sposób: „Etyki racjonalne bazują na pryncypiach nie przyjętych racjonalnie”³².

Z tej porażki metaetycznej rodzi się tak zwana **etyka bez prawdy** (*etica senza verità*). Powstaje ona w wyniku niemożliwości przejścia od uznania faktów, badanych wedle neopozytywistycznej, zacieśnionej

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 93.

³⁰ U. Scarpelli, *Etica, linguaggio e ragione*, s. 21.

³¹ Tamże, s. 25.

³² Tamże, s. 24.

koncepcji doświadczenia, do powinności moralnej, wcześniej określonej mianem „wielkiego podziału”. Klęskę żmudnych lingwistyczno-empiryczno-logicznych badań Scarpelli wyraża w następujący sposób: „Dobrze znany «wielki podział» (*grande divisione*) między dyskursem opisowo-wyjaśniająco-przewidującym a dyskursem preskrytywistyczno-wartościującym, dla którego świadomość przyczyny ani nie implikuje dyrektyw etycznych, ani nie jest implikowana przez dyrektywy etyczne, został wypracowany i uznany za wartościowy w nauce ukonstytuowanej jako nauka empiryczna, wiążąca przyczyny i skutki”³³. Z tego powstaje specyficzny typ etyki, pozbawiony odniesienia do weryfikacjonistycznej i wszelkiej innej koncepcji prawdy. Scarpelli określa ją w następujący sposób: „W etyce nie ma prawdy. Wartości prawdy i fałszu odpowiadają zdaniom dyskursu opisowo-wyjaśniająco-przewidującemu, ale nie odpowiadają zdaniom dyskursu preskrytywistyczno-wartościującemu”³⁴.

Skoro etyka nie opiera się na poznaniu tego, co istnieje, w związku z tym jej fundamenty, z punktu widzenia logiki, są ustalane arbitralnie, na mocy wyboru człowieka. Jednakże, jak zaznacza Scarpelli, arbitralność etyki nie jest całkowicie zależna od człowieka³⁵. Człowiek uwikłany jest w proces ewolucji, który odgrywa tu kluczową rolę. „W doświadczenie i w problematykę etyczną - stwierdza włoski filozof - każdy jest zanurzony wraz ze swoimi uwarunkowaniami organicznymi i kulturalnymi, z bagażem swoich związków i uczuć; jest to ta indywidualna i konkretna sytuacja, w której znalazł się w chwili narodzin i która zmieniała się wraz z nim w czasie trwania jego życia”³⁶.

Wskazanie na pewne mechanizmy rządzące rozwojem człowieka nie jest jednak równoznaczne, w myśli włoskiego analityka, z ich radykalną akceptacją. Scarpelli broni się przed całkowitym determinizmem procesu ewolucji. Wydaje się, że ratunkiem tu, jak wcześniej

U. Scarpelli, *La bioética. Alla ricerca dei principi*, „Biblioteca della libertà” 22(1987), s. 13-14.

³³ Tamże, s. 18.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

zasygnalizowano, staje się ruch ku egzystencjalizmowi. Wyraża to w następujący sposób: „Z drugiej strony w procesie indywidualnej ewolucji i wskutek (niepowtarzalności) sytuacji człowiek rozwinął i rozwija zdolność wyboru pomiędzy możliwościami, które stoją przed nim otworem, oraz wyboru samego kryterium wyboru, to znaczy etyki i fundamentu dla tej etyki”³⁷. Te możliwości wyboru włoski filozof nazywa „strukturami egzystencji”. Dlatego w odniesieniu do tych egzystencjalistycznie rozumianych struktur Scarpelli precyzuje rys swojej propozycji etycznej w następujący sposób: „Etyka jest więc zawsze i radykalnie indywidualna; właśnie to zapewnia jej typ arbitralności, która nie jest ludzką arbitralnością. Etyka jest odpowiedzią, którą jednostka daje na pytanie, jakie wyłania się ze struktury jego egzystencji”³⁸.

Tak rozumiane fundamenty etyki w swym jednostkowym charakterze są nieprzekazywalne. Scarpelli deklaruje co prawda, że mieszczą się one w powszechnie akceptowanych normach społecznych, jednakże posiadają niekomunikowalny, indywidualistyczny rys. Jak stwierdza, „dla każdego mają one znaczenie w kontekście własnej etyki, w odniesieniu do osobowego sposobu dokonywania wyboru tej etyki, jej interpretacji i procesu jej aktualizacji”³⁹. Dlatego jedyną rzeczą, do jakiej jesteśmy uprawnieni, jest prezentacja własnych przekonań etycznych, które w najlepszym razie mogą stać się jedynie propozycjami dla innych ludzi, posiadających swoje własne koncepcje etyki. W opinii omawianego filozofa „każdy postępuje własną drogą [...], każdy musi w końcu zdecydować sam za siebie”⁴⁰.

Prowadzi to do wskazania dwóch fundamentów tak rozumianego projektu etyki i bioetyki. Jeśli w ostateczności każdy musi zdecydować sam za siebie, ustalając podstawowy kanon wartości moralnych, niezbędna w relacjach międzyludzkich staje się postawa tolerancji. Dlatego Scarpelli za pierwsze i zasadnicze kryterium etyki i bioetyki uzna-

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 19.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

je *principium tolerancji*. Powołuje się tutaj na J. Locke'a i jego *List o tolerancji*⁴². Tutaj dostrzega bowiem nowoczesne ujęcie tego problemu. Scarpelli zaznacza, że Locke wykluczał z tolerancji religijnej ateizm, jednak później rozszerzono jej pojęcie na „każdy typ wiary i stanowiska zorientowanego na egzystencję przeżywaną z uwzględnieniem jej jedności i aspektów życia wewnętrznego”⁴³. Dlatego to rozszerzone rozumienie tolerancji staje się dla włoskiego myśliciela punktem wyjścia i właściwym rozumieniem tego pojęcia.

Sama jednak tolerancja jest niewystarczającym fundamentem dla zbudowania koherentnego systemu. Scarpelli dostrzega tę trudność pisząc: „*principium* tolerancji, także w swoich radykalniejszych przejawach, nie jest bez ograniczeń”⁴⁴. Powołując się na J. S. Milla i jego książkę *O wolności*⁴⁵, stwierdza, że jedynym powodem, dla którego władza może skorzystać z siły przeciw jednostkowej wolności, jest zapobieżenie szkodzie drugiego człowieka⁴⁶. To też staje się drugim *principium*, zwanym *principium unikania szkody drugiego człowieka*. Ma on za zadanie ukierunkować tolerancję na dobro człowieka, a przede wszystkim zaakcentować jego priorytet.

Choć te dwa fundamenty mają stanowić jedyne kryteria w dokonywaniu ocen moralnych tak w etyce, jak i w bioetyce, to jednak istnieją jeszcze inne elementy określające kontekst ich sformułowania. Scarpelli zaznacza, że „*principium* unikania szkody drugiego człowieka, jak i *principium* tolerancji funkcjonują w ramach określonej sytuacji historycznej, w ramach własnej kultury i w odniesieniu do powszechnego sposobu wartościowania, albo w odniesieniu do sposobu wartościowania, wypracowanego przez elitę, wiodącą prym w rozwoju społeczeństwa”⁴⁷. Tak więc określenie znaczenia takich pojęć jak „toleran-

U. Scarpelli, *La bioética. Alla ricerca dei principi*, s. 19.

⁴² J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963.

⁴³ U. Scarpelli, *La bioética. Alla ricerca dei principi*, s. 19-20.

⁴⁴ Tamże, s. 22.

⁴⁵ J. S. Mili, *Utylityzizm, O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 1959.

⁴⁶ U. Scarpelli, *La bioética. Alla ricerca dei principi*, s. 22.

⁴⁷ Tamże, s. 23.

cja", „szkoda wyrządzana drugiemu człowiekowi” - pomijając określenie, jak należy rozumieć drugiego człowieka (tę kwestię antropologiczną należy osobno przeanalizować) - uzależnione jest od historycznie uwarunkowanych standardów albo od niejasnego pojęcia elity społecznej. Dlatego *tak principium* tolerancji, jak i *principium* unikania szkody drugiego człowieka formułowane są w ramach umowy społecznej, która bardzo często prowadzi do relatywizmu moralnego.

W dalszych analizach na temat fundamentów etyki i bioetyki Scarpelli stwierdza, że z tych dwu pryncypiów można wyprowadzić proste wskazanie (*una semplice indicazione*), określające atmosferę właściwą dla tego typu filozofowania. Scarpelli pisze: „Etyka współczesna nie może być inna niż etyka sympatii; sympatię zaś rozumie się nie w znaczeniu potocznym tego słowa ani jako zrozumienie uczuć innego człowieka, ale w znaczeniu wyobrażenia uczestniczącego, które jest zdolne do uczynienia nas wrażliwymi i do przeżywania doświadczenia drugiego człowieka jako naszego własnego doświadczenia”⁴⁸. Dlatego - jak dalej stwierdza - to właściwie sympatia rodzi szacunek i tolerancję względem innego człowieka. Ona również otwiera nas na właściwe rozumienie problemów, jakie pojawiają się przy rozpatrywaniu kwestii związanych z etyką medyczną. Scarpelli oświadcza: „Sympatia rodzi szacunek i tolerancję. Szacunek i tolerancja zaś prowadzą do autonomii, rozumianej jako zdolność do wyznaczenia sobie samemu reguł postępowania. *Principium autonomii* jest kluczem do wejścia w bioetykę i staje się decydujące w wielu kwestiach: eutanazji, sztucznego zapłodnienia dokonującego się w ramach małżeństwa, ofiarowania organów do przeszczepu itd.”⁴⁹.

Warto zaznaczyć, że samo pojęcie sympatii może prowadzić do różnych, często przeciwstawnych decyzji moralnych. Ktoś z sympatii do człowieka chorego podejmie wszelkie starania, aby ulżyć cierpiącemu. Ktoś inny natomiast z sympatii zaproponuje dokonanie eutanazji, czyli usunięcia bólu wraz z życiem pacjenta. Dlatego tu ewidentnie okazuje się niewystarczalność takiego *principium*, które wiąże się

U. Scarpelli, *Bioética: prospettive e principi fondamentali* w: U. Scarpelli, *Bioética laica*, s. 47.

⁴⁸ Tamże.

z płytko rozumianymi uczuciami, a nie wypływa z rozpoznania godności osoby.

4

Czy rzeczywiście przełom?

W swoim zasadniczym przesłaniu etyka U. Scarpellego ma być dziedziną, która radykalnie odcina się od wszelkiej refleksji religijnej. Jest rzeczą oczywistą co najmniej od czasów św. Tomasza z Akwinu, że filozofia i teologia są dwiema odrębnymi naukami, które posługują się własną metodą i językiem. Obie jednak dziedziny niejednokrotnie znajdują się w ścisłym związku. Jak wiele różnych dziedzin ludzkiej aktywności ma wpływ na filozofa etyka, tak również religia oddziałuje na niego w sposób nieprzypadkowy. Wartości moralne, jako przedmiot etyki, niejednokrotnie ujawniają się w szerszej perspektywie religijnej. Jak stwierdza T. Styczeń, „odkrycie ostatecznego źródła istnienia powinności moralnej w osobowym Absolucie istnienia i miłości nie tylko więc nie niweczy swoistości powinności moralnej ani nie narusza autonomii ludzkiej osoby, lecz - przeciwnie - odsłania najgłębszy wymiar powinności moralnej i ostateczne źródło jej swoistego i nieredukowalnego charakteru”⁵⁰.

W zaprezentowanym projekcie etyki dostrzega się ponadto istotne sprzeczności. Scarpelli z jednej strony proponuje „drogę rozumu”, kreując siebie na ścisłego i konsekwentnego racjonalistę. Z drugiej jednak strony zaprzecza możliwościom poznawczym w etyce⁵¹. W istocie propozycja etyczna włoskiego analityka pozostawia niewiele miejsca dla rozumu. Momentem bowiem początkowym etyki jest irracjonalny wybór. Rozum pełni funkcję narzędzia argumentacji: ukazuje argumenty za i przeciw, określa koherencję wyboru moralnego w stosunku do już przyjętych norm moralnych, wyjaśnia i analizuje pojęcia i język moralności⁵². Jednak ten sam rozum nie jest rozstrzygający ani tym bardziej uzasadniający. Argumentacja oparta na tak kalkula-

T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 81.

L. Palazzani, *Dali' etica „laka” alia bioética „laica”*, s. 534.

Tamże.

tywnej koncepcji rozumu prowadzi jedynie do pewnego stopnia dowolności w wyborach moralnych.

Inną dostrzeżoną niekonsekwencją z deklarowanymi założeniami jest określenie tej propozycji etycznej mianem „etyki bez prawdy”. Niejednokrotnie deklarowane zerwanie z preferencją jednej koncepcji etycznej (ponieważ żadna etyka nie opiera się na prawdzie rozumianej w duchu empirycznego weryfikacjonizmu) wchodzi w konflikt z przedstawionym przez Scarpellego projektem etycznym. Zwrócił już na to uwagę uczeń omawianego filozofa - M. Mori. W artykule / *limiti deli'etica senza verita* stawia pytanie: „Czy wybór *principium* tolerancji jest koniecznościowo połączony z uznaniem faktu, że w etyce nie ma prawdy, czy też nie?” Tak postawiony problem sygnalizuje w koncepcji Scarpellego obecność co najmniej jednej prawdy. Pisze o tym Mori w następujący sposób: „Jeśli odpowiedź na (powyższe) pytanie jest pozytywna, wówczas *principium* metaetyczne ma funkcję konstruktywną i usprawiedliwia *principium* tolerancji, które staje się jedynym, fundamentalnym *principium* etyki Scarpellego. Ale wtedy trzeba dopuścić, że jest przynajmniej jedna etyka «prawdziwa», i to jest etyka tolerancji. [...] W skrócie: jeśli *principium* tolerancji jest koniecznościowo wyprowadzone z *principium* metaetycznego, wtedy paradoksalnie, etyka bez prawdy wytwarza co najmniej jedną «prawde» (etyczną), i to jest tolerancja”⁵⁴.

Po ukazaniu braku spójności w kwestiach metodologicznych M. Mori wyprowadza z tej niekoherencji praktyczne wnioski. Jak się okazuje, wnioski te burzą starannie zbudowany projekt etyczny Scarpellego. Mori stwierdza bowiem: „Jeśli w etyce nie ma prawdy, wówczas ten, kto jest nietolerancyjny, nie «myli się»; [...] w jaki sposób możemy wtedy usprawiedliwić usiłowanie ograniczenia pretensji tych, którzy są nietolerancyjni?”⁵⁵. Wynika z tego, że Scarpelli, chcąc być konsekwentny w swoich założeniach, musiałby zaprzestać wypowiadania się w kwestiach etycznych. To jednak jest niemożliwe z tego

⁵³ M. Mori, / *limiti deli' etica senza verita*, „Biblioteca delia liberta” 22(1987), s. 69.

⁵⁴ Tamże, s. 70.

Tamże.

względu, że kwestie te są bardzo istotne w życiu każdego człowieka - stanowią o człowieczeństwie istoty ludzkiej.

Dlatego Mori, jako uczeń Scarpellego, ogłasza upadek tego projektu etycznego. „Etyka bez prawdy upada, stając się praktycznie odpowiednikiem etyki «przecietnego wartościowania» (albo etyki, w której kryterium oceny ustanawiane jest przez pewną elitę). [...] W ten sposób etyka bez prawdy, która abstrakcyjnie jest «zawsze i radykalnie indywidualna», w praktyce przekształca się w etykę «przecietnego wartościowania» (albo «etykę akceptowanych pryncypiów»)»⁵⁶. Etyka staje się opisem cenionych przez daną grupę społeczną wartości i na podstawie tego ustalana jest dyrektywa moralna. Na mocy tego zabiegu etyka traci swoją tożsamość i staje się nauką, która bada obyczaje (etologia). Ponadto powstające normy moralne nabierają charakteru heteronomicznego i w istocie tracą jakąkolwiek moc powinności-rodną.

Doświadczenie moralne w myśli Scarpellego zostaje oderwane od doświadczenia człowieka i jego godności. Co więcej znika aspekt poznawczy doświadczenia moralnego: Scarpelli neguje możliwość orzekania prawdy i fałszu o sądach moralnych. Tym samym określa swoje stanowisko etyczne mianem akognitywistycznego⁵⁷.

5

Patrząc na całość

Przedstawiony projekt etyki i bioetyki Umberto Scarpellego przeniknięty jest wieloma sprzecznościami. Idee filozoficzne, do których się odwołuje, obciążone są redukcjonistycznym podejściem do rzeczywistości. Efekty tak prowadzonej refleksji filozoficznej widoczne są już w punkcie wyjścia. Odcinając się od analiz metafizycznych, a przyjmując metody empiryzmu logicznego Scarpelli zacieśnia koncepcje

⁵⁶ Tamże, s. 71.

⁵⁷ L. Palazzani, *Dall'etica „laka” alia bioética „laka”*, s. 533. Stanowisko to, charakterystyczne dla przedstawicieli pozytywizmu logicznego, opierając się na zawężonej koncepcji doświadczenia, uznało treść sądów o wartościach moralnych za sądy, które nie posiadają treści poznawczej (są akognitywne). Zob. T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, s. 19.

doświadczenia do empirycznie weryfikowalnych fenomenów. One jednak nie pozwalają na dokonanie przejścia od „jest” do „powinno”. Brak możliwości przekroczenia bariery między etyką opisową a etyką powinnościową, wobec stwierdzonej konieczności dokonywania wyborów moralnych, kieruje Scarpellego do przyjęcia egzystencjalistycznej i irracjonalnej decyzji jako źródła etyki. Powstaje w ten sposób projekt etyki indywidualistycznej, która kieruje się własną, nieprzekazywalną prawdą osoby. Fakt ten rodzi dodatkowy problem na płaszczyźnie społeczności ludzkiej. Obecność sprzecznych stanowisk poszczególnych indywidualistów wymaga stworzenia wspólnego projektu etycznego, opartego na „przeciętnym wartościowaniu”. Jest on niczym innym, jak sumą socjologicznie ujętych zachowań. Dlatego ów heteronomiczny względem jednostki projekt etyki rozmija się z doświadczeniem moralnym człowieka, tworząc moralność opartą na utylitarystycznych celach. Utylitaryzm z kolei nie dociera do godności osoby, traktując ją jako przedmiot kalkulacji. Dlatego zaproponowany **projekt etyki i bioetyki egzystencjalistyczno-utyliarystycznej** uderza w wartość człowieka jako osoby, pomijając jej transcendencję wobec świata rzeczy i wobec społeczności.

Jerzy Chelstowski

Defekty genetyczne dziecka a prawo do życia

Życie ludzkie rozpoczyna swój obiektywny byt od momentu powstania zygoty, która jest połączeniem rodzicielskich komórek rozrodczych i przechodzi skomplikowany rozwój sterowany funkcjami genomu otrzymanego od obojga rodziców we wszystkich fazach swego istnienia, zarówno w okresie prenatalnym, jak i w fazie rozwoju postnatalnego¹.

W warunkach formalno-prawnych naszego państwa dobór par rodzicielskich odbywa się w większości przypadków z pominięciem szczegółowych badań biomedycznych, a zwłaszcza tych, które dotyczą struktur genetycznych ustroju kobiety i mężczyzny, wpływających

Podstawowa bibliografia: E. Bocian, T. Mazurczak, *Diagnostyka prenatalna aberracji chromosomowych w II trymestrze ciąży - analiza problemów i trudności diagnostycznych*, „Ginekologia Polska” 1989, nr 7-9, s. 371-376; R. Czekanowski, *Wybrane zagadnienia z perinatologii*, Warszawa 1982; E. Dmoch, *Zastosowanie medycyny dopplerowskiej we współczesnym położnictwie*, „Postępy Nauk Medycznych” 4(1991), s. 180-185; H. W. A. Hilhorst, *Eutanazja w szpitalu*, De Tijdstroom-Loezem-Poperinge 1983; R. Klimek, *Wybrane biofizyczne metody monitorowania płodu*, w: *Medycyna perinatalna*, red. Z. Słomko, t. I, s. 350-365; R. Klimek, J. Stanek, *Metody diagnostyczne w ciąży o wysokim ryzyku*. Warszawa 1978, s. 70-100; S. Kornas, *Współczesne badania prenatalne a encyklika Jana Pawła II „Evangelium vitae”*, w: *Życie dar nienaruszony*, red. A. Młotek, T. Reroń, Wrocław 1995, s. 129-140; K. Lehmann, *Obrona praw do życia nienarodzonych*, tłum. M. Kiedrowski, „Communio” 1993, nr 3, s. 20-35.

bezpośrednio na dziedzictwo autosomalne i genosomalne ich dzieci. Realizowany w ten sposób dobór bywa nierzadko przyczyną defektów genetycznych ujawniających się w potomstwie, a więc takich jak wodogłowie, rozszczep kręgosłupa, hemofilia oraz zespoły chorobowe wynikające z nieprawidłowo ukształtowanego genomu (zespół Downa, Turnera, Klinefeltera, Edwardsa) i różnego rodzaju defekty somatyczne dziecka, będące następstwem aberracji lub mutacji chromosomowych i genowych jednego bądź obojga rodziców.

Prowadzone w poradniach genetycznych badania par rodzicielskich umożliwiają wskazanie przyczyny defektu genetycznego urodzonego dziecka, a także pozwalają prognozować zagrożenie następnych ciąż. Stosowane zaś w podejmowanych badaniach diagnostycznych rozwoju prenatalnego dziecka różnego rodzaju metody ingerencji embrionalnych pozwalają poznać pulę genową nowo powstałego organizmu we wszystkich przypadkach, gdy istnieje obiektywne uzasadnienie defektów organizmów rodzicielskich, a więc wtedy gdy: rodzice, zwłaszcza matka, są w zaawansowanym wieku; matka w przeszłości urodziła dziecko z anomaliami rozwojowymi; istnieją przypadki urodzenia dzieci z defektem ośrodkowego układu nerwowego wśród krewnych I stopnia; jedno z rodziców jest nosicielem genu sprzężonego z genosomem X, odpowiedzialnym za wystąpienie ciężkiej choroby genetycznej; matka urodziła dziecko z ciężką chorobą metaboliczną lub rodzice są nosicielami genu wywołującego ją; jedno z rodziców jest nosicielem translokacji.

Diagnostyka prenatalna jest jedną z najnowszych dziedzin współczesnej medycyny zwanej perinatologią i dotyczy metod badania, które stosuje się wobec płodu ludzkiego od momentu poczęcia do jego narodzin. Stanowi ona jedną z tych dziedzin współczesnych nauk biomedycznych, które dzięki postępom techniki i rozwojowi myśli naukowej przeszły ze sfery przewidywań o niewielkim stopniu prawdopodobieństwa w świat rzeczywistości. Dzięki diagnostyce prenatalnej, posługującej się bardzo dokładnymi i specjalistycznymi technikami badawczymi, możliwe stało się rozpoznanie jeszcze w łonie matki niektórych chorób dziedzicznych oraz ocena różnych zniekształceń somatycznych pochodzenia endogenego (L. Wiśniewski, A. Grześ, Z Słomko).

W Polsce badania prenatalne oparte na metodach biofizycznych prowadzone są od kilkunastu lat przez ośrodki naukowe w Warszawie - Zakład Genetyki Centrum Zdrowia Dziecka, Instytut Matki i Dziecka i Instytut Psychiatrii i Neurologii oraz przez Zakład Genetyki Akademii Medycznej w Łodzi, Instytut Pediatrii w Krakowie i Klinikę Położnictwa Akademii Medycznej w Poznaniu.

Biofizyczne metody monitorowania płodu odznaczają się szczególną czułością, umożliwiającą prawidłowe rozpoznanie choroby, oraz swoistością, czyli zdolnością wykluczenia choroby przy jej braku, i poprawnością, to znaczy odsetkiem prawidłowych rozpoznań choroby bądź odsetkiem prawidłowych wykluczeń. Wśród technik badawczych płodu stosuje się rentgenodiagnostykę, ultrasonografię, amnioskopię (amniocentezę), biopsję trofoblastu, fetoskopię oraz techniki medycyny nuklearnej. Wspomniane metody diagnozowania dzielą się na łagodne, czyli nieinwazyjne, oraz inwazyjne, drastycznie niebezpieczne tak dla życia matki, jak i dla życia płodu.

Najbardziej uznaną metodą nieinwazyjną służącą zarówno monitorowaniu rozwoju dziecka zdrowego, a także dziecka obciążonego chorobą genetyczną jest badanie ultrasonograficzne. Najnowszym osiągnięciem techniki ultrasonograficznej jest jej sprzężenie ze zjawiskiem Dopplera, dzięki czemu uzyskano przetworzenie zmian częstotliwości ultradźwiękowej fali odbitej od ruchomych struktur tkankowych na częstotliwości akustyczne, słyszalne dla ucha. Zjawisko to wykorzystano w tak zwanych detektorach, rejestrujących w sposób bezkrwawy wartości mierzalne przepływających płynów w naczyniach głębokich płodu (aorta, żyła, tętnica pępinowa). Uzyskane oznaczenia są wykorzystywane w minimalizowaniu ryzyka ewentualnych powikłań i reakcji patologicznych kończących się śmiercią płodu w okresie okołoporodowym, w ciążach wysokiego ryzyka (E. Dmoch). Technika Dopplerowska pozwala na wczesne wykrycie chorób zagrażających rozwojowi płodu już od 6 tygodnia ciąży, a szczególnie metoda ta pomocna jest w rozpoznaniu zespołu IUGR (opóźnionego wzrostu wewnątrzmacicznego płodu), zagrożonego zamartwicą wewnątrzmaciczną.

Badania prenatalne inwazyjne, aczkolwiek prowadzone z wielką starannością i przy użyciu nowoczesnych technik, umożliwiających

precyzyjne ustalenie defektów rozwojowych, niejednokrotnie stanowią zagrożenie dla życia płodu i w wielu przypadkach są przyczyną funkcji poronnych. Najczęstszym powikłaniem czynności diagnostycznych ze skutkiem poronnym jest uszkodzenie dużych naczyń krwionośnych macicy bądź uszkodzenie tkanek płodu albo wypływ płynu owodniowego, zwłaszcza po zabiegu amniopunkcji. Amniopunkcja niesie z sobą duże ryzyko powikłań, ujawniających się u matki w postaci krwotoku po przekłuciu naczyń macicznych lub uszkodzeniu łożyska, i nierzadko też jest powodem wykrwawienia się płodu. Badanie to, polegające na pobraniu igłą płynu z jamy owodniowej, ma na celu uzyskanie informacji o stanie ogólnego rozwoju płodu, jego płci, ewentualnych chorobach metabolicznych i cechach kariotypu, a także zaburzeniach rozwojowych uwarunkowanych defektem genetycznym (L. Wiśniewski).

Najbardziej jednak dramatyczne skutki dla życia płodu wywołuje fetoskopia, która polega na bezpośrednim oglądaniu płodu w jego naturalnym środowisku wewnątrzmacicznym za pomocą urządzeń optycznych, pozwalających potwierdzić nieprawidłowości rozwojowe o podłożu dziedzicznym wykryte metodami ultrasonograficznymi. W wielu jednak wypadkach po 5 tygodniach od momentu przeprowadzenia zabiegu obserwowano niestety rezultaty poronne, stanowiące następstwo inwazyjności badania (R. Klimek).

Inwazyjność fetoskopii związana jest z koniecznością manewrowania przyrządem w jamie macicy oraz koniecznością zmiany położenia płodu w celu stwierdzenia zespołów z uszkodzeniem twarzy lub kończyn, potwierdzenia hemofilii typu A i B, upośledzenia rozwoju umysłowego, niedokrwistości sierpowatej i innych ciężkich wad rozwojowych, a także ze względu na pobranie krwi i tkanek płodu dla rozpoznania specyficznych właściwości genetycznych nie dających się identyfikować innymi metodami (L. Wiśniewski).

Przedstawione tutaj niektóre metody diagnostyki przedporodowej stosowane wobec płodu ludzkiego, od momentu poczęcia do jego narodzin, przez swoją inwazyjność same w sobie są już zagrożeniem życia nie narodzonego dziecka, a zagrożenie to szczególnie wzrasta, gdy lekarz stwierdza ciężkie wady rozwojowe spowodowane czynnikami endogennymi i rozpatrując środki zaradcze, a właściwie ich brak

we współczesnej wiedzy biomedycznej, proponuje aborcję, która mimo zastrzeżeń moralnych nie należy do czynności sporadycznych.

Pediatrzy i specjaliści chirurgii dziecięcej, działając na ogół w porozumieniu z rodzicami, powodują śmierć kalekich płodów obarczonych zespołem chorobowym Downa, rozszczepem kręgosłupa z meningocele prowadzącym do wodogłowia i innymi ciężkimi wadami rozwojowymi pochodzenia endogennego. W wielu jednak przypadkach odstępuje się od natychmiastowego wykonania czynności aborcyjnych, licząc się z możliwością błędów diagnostycznych i nieprecyzyjnym ustaleniem rozległości kalectwa. W takim wypadku kwestia życia dziecka zostaje przesunięta do jego narodzin.

Wedle opracowania H. W. A. Hilhorst *Eutanazja w szpitalu* (podaję za R. Fenigsenem) podjęcie decyzji o eutanazji dziecka kalekiego odbywa się za zgodą rodziców lub na ich wyłączną prośbę. Argumentem do wykonania eutanazji jest bezradność współczesnej medycyny w terapii uszkodzeń somatycznych uwarunkowanych genetycznie, a także niechęć lekarzy do podjęcia interwencji chirurgicznej również wtedy, gdy dziecko obciążone jest zespołem chorobowym Downa z równoczesnym wrodzonym zarośnięciem dwunastnicy. Pozostawienie dziecka bez operacji, określane mianem „leczenia zachowawczego”, jest zaprzeczeniem zachowania czegokolwiek, bo w tej sytuacji musi ono nieuchronnie zginąć.

Najważniejszym jednak kierunkiem argumentacji uzasadniającej eutanazję noworodków jest wykazanie, że eutanazja dzieci z ciężkimi wadami rozwojowymi stanowi akt dobroczynny, podyktowany współczuciem i dobrem dziecka. Wielu wpływowych zwolenników eutanazji z Anglii, Niemiec i Stanów Zjednoczonych uśmiercanie noworodków traktuje jako metodę umocnienia i oczyszczenia narodu, natomiast Holendrzy eutanazję noworodków uzasadniają wizją szczęścia rodzinnego i społecznego oraz potrzebą oszczędzenia cierpienia i uzależnienia życia człowieka kalekiego od pomocy innych. Logika argumentacji uśmiercania płodów i noworodków polega zatem na unicestwieniu w interesie chorego. Kto zatem jest powołany do osądzenia, czy warto jest żyć? W wielu przypadkach okazało się, że dzieci kalekie z rozległymi wadami rozwojowymi spowodowanymi przez talidomid aktywnie uczestniczą w życiu społecznym, osiągają wyżyny intelektualne,

zakładają rodziny realizując takie samo prawo do życia, jakie mają inni, zdrowi ludzie.

Zwolennicy aborcji płodów i eutanazji noworodków kalekich opisując te dzieci jako „ciężko zniekształcone”, „dzieci niedokończone” i „niezdatne” uważają, że jeżeli pozostawi się je przy życiu, zmuszone będą prowadzić egzystencję szczególnie prymitywną. „Te dzieci nie są nawet pacjentami dla lekarza, a ich życie tak się dewaluuje, że eutanazja staje się nakazem” (J. van den Berg). „Wartość życia ludzkiego zależy od tego, jaką wartość temu życiu inni przypisują” (J. C. Moleenaar, K. Gili, H. M. Dupuis). Taka deklaracja jest powtórzeniem zasady proklamowanej w 1934 roku przez dyrektora zdrowia publicznego w rządzie Trzeciej Rzeszy dra Arthura Gutta i w 1935 roku przez dra Otmara von Verschuera jako podstawowe założenie higieny rasowej.

W ocenie filozofii katolickiej człowiekowi rozumianemu jako byt rzeczywisty przysługuje godność w każdej fazie jego życia, a więc zarówno wtedy gdy pozostaje w stadium życia płodowego, jak i też w fazie rozwoju postnatalnego. „Trzeba do końca i integralnie widzieć człowieka jako szczególną, samoistną wartość, jako podmiot związany z osobową transcendencją. Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakiegokolwiek innej racji czy względów” (Jan Paweł II). Godność osoby ludzkiej przysługuje każdemu człowiekowi i posiada ją nawet chory psychicznie, a także przestępca wyrzucony poza nawias społeczeństwa. „Godność jest immanentną własnością każdego człowieka i nie może być ona utracona, ani odebrana przez jakąkolwiek ziemską władzę. Tak samo jej podmiot nie może się od niej uwolnić, jak nie potrafi się nigdy uwolnić od swego człowieczeństwa” (S. Kornas). Każdy „[...] byt ludzki posiada godność, która niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze w konkretnym kontekście społecznym i historycznym, nigdy nie może być umniejszona, okaleczona lub zniszczona, lecz przeciwnie - powinna być uszanowana i chroniona” (Jan Paweł II). Z godności właściwej każdemu człowiekowi wypływają określone konsekwencje w postaci przysługujących mu szczególnych uprawnień. Podstawowymi i powszechnie uznanymi są: prawo do życia i nienaruszalności cielesnej oraz prawo do rozwoju osobowego.

W Dekalogu przykazanie „nie zabijaj” zabezpiecza elementarne dobro każdego człowieka - jego życie i powszechnie jest ono uważane za prawo naturalne, chroniące życie i nienaruszalność ciała ludzkiego. Obrona życia i obrona nienaruszalności cielesnej pozostają nierozłączne, życie ziemskie bowiem rozwija się w związku z ciałem, implikuje jego aktywność, jest uwarunkowane jego właściwościami (S. Kornas).

Hugh MacDonald

Limits of Knowledge and the Human Person

I intend to treat the question of forbidden knowledge under the aspect of the ontological perfection of the human person. In the first case, I will consider the individual person as such. A person as an individual substance of a rational nature is actualized by knowledge. To know is to be in a qualified way, over and above the mere fact of existing. In addition, to know is to exist in relation to another. This discussion will be in the confines of a perfectionistic and ontological ethics. It is perfectionistic in that I suppose that the defining factor in human action is the perfection of the person himself. It is ontological in that perfection means some kind of fullness of being, some kind of realization of what might be. When I attentively know something, then in a sense I am more, or at least I am changed. This approach is different from a blind deontology, the hypostasis of duty. It is also distinct from consequentialism, in that in acting itself I am also existing in a different way. The act, as my act, is consequence enough: the act itself is an actualization of myself that deserves ethical examination. Consequentialism, as I understand it, is concerned with consequences that come after the act in time, and can be separated from the act. While a perfection or realization at the cognitive level involves an element of feeling, of pleasure or displeasure, the approach here is not that of utilitarianism. I cannot hypostasize the pleasure itself or displeasure, but must view knowledge as a relation. The minute that I conceive of knowledge merely as a state of believing that something is so, I can no longer hold to it as knowledge. Not every attentive act of knowing

makes me more in the same way, so I shall examine knowledge with respect to various objects. From this point of view, I am considering an individual as being mindful of whether it is right for him to pay attention to something or not. I am not going to go into depth about knowledge as power. The power over things that knowledge gives is accidental to knowledge. I am more concerned with knowledge as a way of being. Can knowing (attentively knowing) some things be a step backward in the full development of the human being as an intellectual being?

The second case is that of a community. In that case, we will consider an act of prohibition. The person in authority knows, or knows about, that which he is forbidding. In what cases will he deem it for the common good that some people should not know? The question of practical knowledge is perhaps easy enough, but what about knowledge for the sake of knowledge? I propose that out of a recognition of the goodness of knowledge as such, the authority might decide that some people at certain times should not know some things.

The third case is that of the universe as a whole, and in this case we will consider briefly God as the one who would forbid us to know. In what ways would He prohibit us? If God is the prohibitor, then either the prohibition would be expressed in a command (a positive law), or simply by making the discovery of the truth in certain areas beyond the reach of mere mortals.

Why would an individual person deem some knowledge to be detrimental to his well-being? Philosophers put great store on knowledge, and they forgo all sorts of immediate pleasures for the sake of knowledge. Classical philosophy certainly puts a premium on knowledge, as we read in the first line of Aristotle's *Metaphysics*. If we desire to know for the sake of knowing, then is there some knowledge that is in itself unwanted? I mean, is there knowledge that is undesirable for its own sake, or is the value of knowledge for the sake of knowledge an absolute value. The primary fact about knowledge is that it is a state of being. Man largely defines himself as a knower. He is an animal that can pay attention both to himself and to the world. Attentive knowledge most properly changes us. A sleeping man may be said to know, in so far as the same man upon waking may recall what he

learned, but the attentive man is attentive to something other than himself, and so has a particular relation to something, and that thing defines him as a knower. We may speculate on what it would be like to be a pure spirit, what such an experience of knowledge would be. As an animal, however, man has a limited fund of attention. In English, we use the expression "to pay attention", and attention is always paid from a limited fund. There is also a temporary limit, indicated by the term "attention span". To be attentive to one thing is to be asleep to another. Given the limitations of attention, how can we "get the best value for our money"? What is most worth knowing?

I would be doing violence to my own nature to wish the cessation of all attention. Suppose that the thought of being comatose brings me a longing and delectation. It is still a picture that I am entertaining, and any happiness that I may derive from this picture is a happiness still bound to the fact that I am attentive. Anything that is, persists in being. I as a man, as a heap of organized matter, persist in being. The matter resists annihilation. As a living being, even without my volitional involvement, my organism takes steps to maintain its unity as this organism. When I am involved at the volitional level, there are two aspects involved in my inclination to persist in being. First, I do not wish to be harmed organically, second, I have the concomitant wish not to know that I am being harmed organically. There is a third concomitant wish, that I do not wish at the same time to have the sensation of "knowing" that which is not true. I cannot wish to be harmed organically, with the conviction that I am not being so harmed. I deem it evil to suffer bodily injury, but I would prefer the truth about it, if it should occur, over an illusion. I do not wish for overwhelming pain, but I deem that it is a good thing to have enough pain to let me know how my body is. Bodily injury is unwanted, the death of those close to me is unwanted, yet if these evils should come to pass, the truth about evil is desirable over an illusion. The only sense that a truth is undesirable, is that the state of affairs itself is undesirable. If it is undesirable that a certain state of affairs should exist, then it is undesirable that a mental judgment that "it is so" should be true. It is impossible for me to want to know truth as falsehood, and falsehood as truth.

These are two possibilities: that I should deem that what is so is true, and that I should deem that what is so is not so. The second, falsehood in the intellect, is simply absurd as an object of will. Yet perhaps the first is also undesirable. There are other possibilities. First, I may see complete ignorance as a good thing. After the fact, however, ignorance is difficult to achieve. It is very difficult to unlearn things. Otherwise, I may simply seek to be numb or inattentive. Some states of affairs may be so overwhelming that I cannot deal with them. I may prefer to remain asleep rather than to wake and face it. As a habitual approach to reality as a whole, this approach is escapism, and it would probably draw censure from any ethical point of view. A person who cuts himself off from reality as such is falling short of what it is to be fully human. Yet, for all that, I as an animal must do something similar to this merely to survive. The cultivation of numbness and inattention may be appropriate in some circumstances, in regard to some objects. I do not have in mind extraordinary situations where a person faces constant horror, in which he is faced on every side with threats to his existence about which he can do nothing. Certainly, in these cases, survivors tell us that they found it necessary to develop a sort of insensitivity. What I have in mind is a far more common situation. As an animal, my attention can only be drawn to one object of interest at a time. It cannot switch too quickly from one thing to another. I can no more cope with a flood of information from every side than I can eat ten loaves of bread in one minute. If I tried, I would be overwhelmed to the point of paralysis. The trick is to decide what I wish to attend to, and deliberately numb myself to all else. Certainly, the classical tradition sees education as a sort of intellectual midwifery. This exalted description might cover the best moments of learning, but most of education is a deliberate numbing of the senses. In order to read a book, I must become numb for a time to all else, with my attention fixed upon those letters in the center of my field of vision. In order to drive a car, I must be attentive to the motions of other cars and the intentions of drivers, while numb to all else that is not related. The numbness of the sense here is obviously necessary to perform the activity, and all the more necessary if the activity itself is not optional.

The traditional treatment of numbness of the senses (*hebetudo sensus*) treats it as a vice.¹ It is related to habitual immersion in sexual pleasure (*luxuria*). By extension, habitual immersion in any pleasure will cause a certain dullness of mind. By further extension, any focusing of attention, any immersion in an object of appetite and cognition, will lead to a habitual deficit in other areas. When I am immersed in pleasure, then very spontaneously I become inattentive or numb to all else. The immediacy of pleasure may overwhelm my awareness. The memory of pleasure may draw my attention from whatever I was thinking about, from the situation here and now, and may make sustained reasoning difficult. For this reason, luxury (in the broad and current sense of the word) breeds a sort of narcosis and lack of knowledge that is considered a vice.

It belongs to the fullness of being human that one should be in touch with reality, not alienated from reality whether by vivid sensual memories or compelling anticipation. While a sort of numbness may come upon me as the result of a flood of pleasure, or a retrieved memory of a pleasure, I may find it desirable or even necessary to cultivate a habitual numbness. This is especially true in an artificial environment, the technological and electronically enhanced environment in which we presently live. If I remain attentive and open to all the information that comes my way, I will be lost in a sea of meaninglessness. Information in-forms me. Every time I am attentive to something, my mind takes on that thing, becomes that thing, and so in a media environment, a normal or enhanced state of attention makes me into an unwilling Proteus: I become nothing but an endless series of trivial forms. The key to dealing with this sort of environment is to become numb in such a way as not to be enchanted by the ripples in the river of information. In this way, by numbness to compelling details, I may become aware of larger patterns of meaning that would otherwise elude me. A common metaphor in the English language is that one is not able to see the forest for the trees. Occasionally, in order to see a large image, it is necessary to slightly unfocus one's

eyes. An analogous habit must be developed with regard to the artificially enhanced information environment.²

Love has a dual relation to knowledge. The first relation is that we love nothing unless we know it, at least in a vague and circumscriptive way.³ The second relation is that we seek to know things in a more than casual manner because we are attracted by them. The English term "interest" (*inter + esse*) indicates a sort of love. Attentive knowledge involves interest. Interest also implies a way of existing. The inherent metaphor is that the knower is in the midst of the thing, penetrating its "noumenon", or that the thing is in the knower (a more classical metaphor). The object of knowledge attracts me and evokes within me a strong desire to know it, and so it becomes my attention itself. In another way, I seek to penetrate its depths and to know its intimate details. Of all the senses, it is perhaps touch that culminates knowledge. We may peer through lenses mounted on machines at the strange coasts and valleys of other planets, but ultimately we wish to place our feet and our hands on the land that we see. The object of interest may reveal only a few superficial layers of appearances, and in a way there may not be very much to it. Even so, an object such as a pebble or a tapeworm may draw the attention of the student of nature for his entire life. Any real thing may become an object of interest and thus of love.

The most common experience of the relation of love and knowledge is a relation with another human person. What could it mean that a friend is another self? Strictly speaking, it is impossible that one person may become another, yet there is a universal experience that is very close to that. The love of another human person causes me to desire to know the innerness of that person. The other person remains an island, a noumenon, but their words and other signs of their thoughts and internal events serve me to re-create them within myself. These words are in the context of a dialogue, so the process goes both

M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Mentor Books, NY, 1964; M. McLuhan and B. Powers, *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Oxford Press, NY, 1989, p. 13, 19-20.

³ Aristotle, *De Anima*, III, x.

ways. The love of another brings about a very high level of information within me, such that it fundamentally changes me. This change affects who and how I am. For this reason, friendship is a very rare occurrence. There are many people that I may love in the sense that I would wish them to be the sort of person that I would want to know intimately, yet I suspect that they are not, and a profound sharing of interiority (or our "noumena", if you prefer) would be painful to me, as if it were a disintegration of my own being, rather than an increase. By the same token, I would not want to be known when it is a question of something within myself which I would think would be abhorrent to others. The thoughts that arise at the edge of awareness, where our volitional control is minimal, are a private domain. There are organic conditions where a person has no control, where they verbalize whatever occurs at the edge of awareness. Perhaps of all pathological conditions, this would be the most dreadful. If two persons were to relate in such a manner, if they were to make each other privy to the entire range of noise that occurs at the edge of awareness, they would diminish themselves. The raising of the subconscious to the conscious level by inducing a condition where the person is relaxing the usual control over verbalization has been standard psychiatry. The psychiatrist himself bears a tremendous burden. Sigmund Freud proclaimed "*movebo Acheronta*": that which lies below is brought to the surface. In order to allow the subject to liberate the stream of verbalization, the psychiatrist must become invisible, a mere suggestive voice. Yet, it seems that this unearthing process is not unlike rape.

I may deem that something within myself is off limits to another, or something within another is off limits to myself because it is vile. I would become that vile thing by knowing it. A psychopathology, or a deep moral flaw, might be a fit object of knowledge in a purely scientific sense, but in that case we are distancing ourselves from it, not knowing it in a vital way as connected intimately with the very existence of a person. At the same time, while we may humbly admit our own flaws, we do not wish to be known for them, that they should be the object of the intense and interested gaze of others. On the other hand, there is an analogous situation with that which is sublime within us. We do not easily put on the table what we hold most dear. A cheri-

shed insight or dream, a vision of beauty, could be trampled on by others. For others to understand something of this sort, they must in a manner enter into me and become me. On the one hand, my thoughts and ultimate desires transcend my ability to verbalize them. I realize that by verbalization they are diminished. By words alone, I cannot assuredly lead another to them. If I present them to another, and the other does not understand, I have trivialized them and myself. For this reason, the work of the artist is a work of agony. Starting with a cherished vision, he must wrestle with the expression, knowing that this expression may open up his vision, and by extension open up his very self, to the intense scrutiny of others who do not understand.

Suppose that it is something of great importance to me. It has in some sense made me how I am in a manner that I think perfects me as a human being. I deem that if you had it, you would be more as well. I do not want you to stop half way, at some inadequate verbal formula. There may be a miscarriage in the process. To introduce anything prematurely would be to ruin it. Thus, an important communication must go on in stages. The ground must be prepared. To introduce anything prematurely would be to ruin it. For this reason, I may wrap new concepts in new words.⁴ I may also use new words to make certain that others are not privy to the communication. If it is the case of a private conversation, I may choose to reveal or conceal by my use of silence, but in public forms of expression, as in writing a book, I must take into account that the verbal formulae may be received by anyone. The same words can be used both to reveal and to conceal. The process whereby I arrived at what I mean by a word is the very process of living, and it involves all my sensations and the inductions whereby I fixed in unities the meanings of words.⁵ Every word that I use in communication relies for its efficacy upon your complex of experiences, both sensual and inductive. By verbalizing, I must make an act of faith that somehow you may re-create a reason-

⁴ Boethius, *De Trinitate*; Thomas Aquinas, *In Boethium de Trinitate*, preface.

For a comparison of induction as stabilization of experiential objects (Aristotle) and as argumentation (J.S. Mill) see K. Wojtyła, *The Acting Person*, D. Reidel, Holland, p. 6, 14. Induction here refers to induction as cognitive stabilization.

ble facsimile of what I have in mind out of the stuff of your life. For this reason, the transmission of what we consider to be of highest value does not, strictly speaking, concern forbidden knowledge, but there will be many gates along the way, which I will not or cannot unlock until the other is ready. It is forbidden knowledge in a qualified sense.

I think that the experience of self-revelation is universal enough that the reader may be able to instantiate it from his own life. Self-revelation is a part of loving knowledge. Permit me to draw some theological parallels. If the reader does not accept my theological context, the best I can do is ask for a temporary suspension of disbelief. This is not polemics, and I ask for understanding rather than agreement. When I have something within me that I hold highly, it is with trepidation that I let another have access to it. The other may or may not succeed. If we fail, we are both hurt. Now, the beatific vision, the vision of the Absolute Being as a person, would be far distant from the discursive process whereby two human friends come to know one another. To have Absolute Being as the center of our attention would be to change in a much more fundamental way than in a human relationship. It would not happen unless both parties were ready. Human relationships at the personal level have many buffers and safeguards. The persons involved are each a historical continuum, and are at various moments along that continuum. They are not revealed to themselves all at once, because their existence is stretched over time. A personal relation that was not mediated by words and the senses, that was not attenuated by a history and a succession of moments, in which the other party had no limits, would be something for which one would have to be prepared. The other person in this relation perhaps could be conceived as being "shy" in a way that far transcends any human shyness. The intimate knowledge of the other would be outside of the limits of a casual inquiry, a merely curious mind that wishes to dissect things and abandon them. It would be in some sense forbidden knowledge.

In a family or a political community, and I do not mean a dysfunctional one, knowledge may be forbidden in a qualified sense. A parent may deem that a child is unprepared to learn something. Of course, in

learning there is a certain necessary order. One must learn the written symbols for numbers before learning how to add and subtract on paper. Euclid's proofs must be presented in a certain order. There is also a sense in which someone is not yet mature enough to accept something which has vital meaning. Many family secrets wait for years before they are passed on. There is an order in putting knowledge off limits that is actually for the sake of knowledge, and on account of the goodness of knowledge itself.

What is true in the family, is *mutatis mutandis*, true in the state.⁶ The state is responsible for the common good. The common good requires that the people know what pertains to the common good, and knowing it, love it. While "good" implies a practical end, there is something about knowing the common good and being attentive to it that has an element of knowledge for the sake of knowledge. In order to develop the sense of the common good, examples of virtue are set forth. Some historical figures serve as examples that clearly indicate what it is to love one's community. An adult may understand that real people have faults, and should not be surprised when exemplary people have theirs. A real love for the truth (for the sake of the truth) leads historians to dig deep into the lives of illustrious persons. What is the effect of presenting the historical and demythologized hero to children? The whole reason for presenting them at all is to make concrete the difficult conception of the common good. If the picture is cluttered with all the details that do not teach this lesson, some minor truths may have been respected, but a major truth has been compromised and brought into disrepute. In one sense truth is "out there", but it is of little importance if the truth is not "in here". Truth is a relation, and so it cannot be completely abstracted from the person who holds it as truth, and in its presentation, it must be remembered that whatever is received, is received according to the mode of the receiver.

What applies to historical and mythic figures, also applies to the private lives of political leaders. The press has an obligation to report

⁶ J.M. Bocheński, "O patriotyzmie" (On Patriotism), in: *Chrześcijańska myśl społeczna na Emigracji* (Christian social thought in the Emigrant community), Lublin, 1991, p. 312-331

on the political activities of those in authority, in order that when citizens are called upon to make political decisions, these may be informed. However, it may be detrimental to the good of the community that the press should be closely reporting on the private life of political leaders. What is actually done goes far beyond the obligation of the press to inform the public. At the same time, it is difficult to determine whether or how much the press should be restricted in what it can report and what it cannot report. What is off limits would have to be defined, and any such definition in law would be very precarious, and overturned easily in practice. Rather, it is a case of something being forbidden by a sense of decorum and civility. The most important truth is that the political process and political authority are for the common good, and this is balanced by the truth that the only persons that can be found to do the job are mere mortals and sometimes, even inevitably, they will do the wrong thing. Yet, like Noah's nakedness, the personal failings of political leaders should not be unveiled before the general public.

Finally, there is the more comprehensive community called the universe, the community of all that exists. The universe comprises the merely natural, the domain of human action, and possibly domains of which we know nothing. Again, I must beg the indulgence of those who do not agree with my theological context. If nothing else, then perhaps my analogies may be applied to instances of "forbidden knowledge" closer to home. As far as I understand it, God has not laid down any positive law that I can clearly interpret as saying that knowledge of some particular thing or domain is off limits. The simplest way to forbid knowledge is to make it impossible. If I could make a perfect safe or an impregnable fortress, I would need no positive law forbidding my subjects to enter. If I wished them to enter only when prepared, I could simply carry out my will by making it difficult. What, then are the things which by their nature are off limits to human knowledge? First of all, if there are any things the knowledge of which is forbidden in the simple sense, like the impregnable fortress, we do not need to concern ourselves with them. They are simply unknowable. A directive against seeking to know the unknowable may still be of value, in the sense that it warns me not to waste my time in a futile

pursuit. Other things are not knowable because of their complexity. It is impossible, for example, to predict the weather in detail. We could not even simulate it, because the simulation would depend on gathering all possible data, and the simulation, if adequate, would simply be another weather system with all the inscrutably many factors of the first. For the same reason, Newtonian mechanics will not tell us who will win the lottery. Quantum mechanics places definite limits on what we can know.

In conclusion, some knowledge is undesirable because it is untimely. The teleology of human knowledge and learning is not towards acquiring a permanent mass of facts. In order to learn and order our knowledge, we quite spontaneously forget things. We throw away the ladders of knowledge, the fact that our knowledge is aspective and abstract places a natural limit on what we can know, and on what we can foresee. Our very nature forbids knowledge that exceeds our nature. In turn, the choice to know some things excludes the knowledge of others. Positive directives that we should know things such as the common good, the meaning of life, that we should know friends, imply prohibitions against being immersed in a curiosity that would render this impossible.

Henryk Kiereś

Polityka a religia

Na kanwie myśli Feliksa Konecznego

Jednym z rysów życia społeczno-państwowego w Europie jest konflikt między polityką i religią. Jego długa i powikłana historia oraz uporczywa aktualność świadczą o tym, że wchodzą w grę istotne i nawzajem nieredukowalne składniki życia ludzkiego i że problemem jest zakres ich kompetencji społecznych oraz ich wzajemne związki i zależności. O istnieniu i skali tego konfliktu zaświadczenia już starożytni Grecy, jest on tematem ich myśli politycznej oraz sztuki. W świetle ich bogatego doświadczenia społecznego do konfliktu tego dochodzi wtedy, gdy polityka, reprezentowana przez instytucję państwa, nie liczy się z powagą religii, osnowy życia społecznego, lub kiedy - ze względów doraźnie taktycznych bądź programowo - utożsamia się doktrynalnie z religią i traci autonomię. Znakomitą ilustrację pierwszego przypadku znajdziemy w tragedii *Antygona*, w której Sofokles „rozważa” kwestię, czy dobro państwa zapisane w jego prawie jest ponad religijną transcendencją człowieka. Natomiast drugiego przypadku dotyczy z pewnością sprawa Sokratesa oskarżonego przez polityków i skazanego na śmierć za... bezbożność. Te poznawczo ważne paradygmaty kulturowe świadczyły o doniosłości problemu polityki i religii, ale zarazem stawiły Greków przed problemem daleko ważniejszym, bo dotyczącym istoty religii. Kwestia polityki wydawała się łatwiejsza, ale warunkiem jej pełnego rozstrzygnięcia był właśnie problem religii: jej pochodzenia oraz uniwersalności obecnego w niej przesłania. Polityka nie może lekceważyć religii, a religia zawłaszczać polityki. Jak ułożyć ich wzajemne relacje? Nie jest to problem czysto praktyczny, lecz teoretyczny,

bo przecież konkretne decyzje porządkujące życie społeczne muszą być proporcjonalnie uzasadnione. I właśnie był to problem, który kultura grecka mogła postawić, ale którego nie była w stanie rozstrzygnąć¹. Dlaczego? Swą naturalną religijność Grecy wyrazili w mitach, to zatem, co nazywali religią, było zbiorem rozmaitych wierzeń, niekiedy luźno ze sobą powiązanych, co bez wątpienia osłabiało autorytet poznawczy religii w oczach racjonalnie usposobionych Greków. Raził także antropomorfizm i antropopatyzm mitów, przypisujący bogom cechy ludzkie. Nie zadowalała losowa koncepcja człowieka, uzależnionego od kaprysów okrutnych, lecz... sprawiedliwych bogów². W konsekwencji, kiedy dzięki filozofii dostrzegli, że mity są użytecznymi, lecz literalnie fałszywymi narracjami (fikcjami), nie usunęli ich, ale podporządkowali je - wraz z problemem religii - polityce, a szczególnie teorii wychowania. Nie było to rozwiązanie poznawczo zadowalające, ale z pewnością roztropne, nie unieważniało bowiem problemu religii.

Spór między polityką i religią zaostrzył się wraz z nastaniem chrześcijaństwa, czego dobitną i pouczającą ilustracją jest proces Chrystusa, proces, w którym ważyły się racje polityczne oraz religijne. Stał on - i stoi nadal - w centrum uwagi chrześcijan zaangażowanych w dyskusję nad możliwością zbudowania na ziemi *civitas Dei*. Bałagan pojęciowy wokół tej kwestii zaowocował instrumentalizacją Ewangelii, zredukowaniem jej do roli narzędzia oficjalnej polityki, czego niechlubnym żniwem są rozliczne błędy polityczne oraz ideologizacja chrześcijaństwa. Nie tylko rozbieżności dogmatyczne, lecz także te błędy przyczyniły się do podziału chrześcijaństwa i przyjęcia przez jego dwa odłamy - bizantyjsko-prawosławny i protestancki - postawy zasadniczo defensywnej wobec spraw doczesnych, co prowadzi do wzmożenia sekciarstwa, a ostatecznie do podporządkowania religii polityce według zasady *cuius regio eius religio*³. Na tym tle w chrześcijańskiej, ale

¹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982.

² Zob. M. Kurdzialek, *Jedność filozofii i teologii*, w: Z. J. Zdybicka (red.), *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 55; A. J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris 1969.

³ F. Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995; tenże, *Napór Orientu*

targanej konfliktami i wojnami religijnymi Europie pojawia się myślenie utopijne. Podejmuje ono wątek możliwości *civitas Dei*, lecz - by tak rzec - dopasowuje religię (niekoniecznie chrześcijańską, częściej państwową) do założonej idei doskonałego państwa. Państwo to jest koniecznym warunkiem „wyprodukowania” idealnego człowieka - *everymana* uosabiającego ideę człowieka. W utopii polityka jest ponad religią lub utożsamia się z religią państwową, a nerwem tej osobliwej fuzji jest ideologia *resp.* technologia społeczna, która jest „teorią” oraz praktyką założonej idei. Utopie mnożą się jak sekty, a każda z nich jest po sekciarsku „jedynie słuszna”. Ich autorami są intelektualiści i prawie wszyscy filozofowie tradycji pokartezjańskiej, zbulwersowani faktem obecności zła społecznego w życiu chrześcijańskiej Europy. Jedni przerabiają po swojemu, a inni odrzucają religię chrześcijańską - jej zasady moralne - w imię państwa lub superpaństwa i skuteczności jego polityki. Ta ostatnia staje się sztuką utrzymania władzy, wedle reguły: „Cel uświęca środki” (N. Macchiavelli). Utopia staje się sercem teorii społecznej, a począwszy od Rewolucji Francuskiej - narzędziem polityki. Utopia jest matką socjalizmu, a oblicze socjalizmu zależy od rodzaju utopii. I tak, socjalizm ateistyczny (antyteistyczny), określający się chętnie mianem socjalizmu naukowego, uzasadnia swą obecność w historii tezą głoszącą, iż konflikt między polityką a religią jest ilustracją historycznie koniecznego procesu emancypowania się instytucji państwa spod kurateli religii, a szczególnie politycznych ambicji Kościoła. Państwo jest ze swej istoty strukturą świecką, suwerenną w aspekcie celu i urzędzeń życia obywatelskiego. Dodaje się czasem, że chrześcijaństwo odegrało znaczącą rolę w budowaniu Europy w jej wymiarze ideowym, ale jest to już przeszłość i dlatego religia chrześcijańska jest dzisiaj wyłącznie domeną życia prywatnego, a polityczne roszczenia Kościoła to reakcyjna uzurpacja.

Powyższa wykładnia związku polityki i religii z życiem społeczno-państwowym obowiązuje oficjalnie po dziś dzień, ale w znacznej części Europy, dzięki wewnętrznej transformacji socjalizmu, powraca na arenę życia społecznego orientacja polityczna, która wpisuje chrześcijaństwo we własny program i która chce budować struktury pan-

stwowe i ponadpaństwowe na fundamencie Ewangelii i społecznego nauczania Kościoła. To, jak się mówi, poszerzenie społecznej bazy polityki jest powodem zamętu ideowego w polityce i życiu państwowym oraz w życiu społecznym, co rzutuje na obywatelskie postawy Europejczyka. Chciałoby się powiedzieć, że „historia kołem się toczy” lub że Europa nie ruszyła z miejsca, konflikt bowiem między polityką i religią trwa nadal: polityka chce być ponad religią bądź szuka w niej ideowego oparcia. Które z tych stanowisk jest słuszne? Czy problem ten jest w ogóle teoretycznie rozstrzygalny, czy też jest on zasadniczo sprawą tzw. opcji, czyli należy do sfery indywidualnej decyzji każdego z nas?

Odnotaliśmy wcześniej, że tradycja grecka kultury europejskiej postawiła problem polityki i religii, lecz nie była w stanie go rozstrzygnąć, ponieważ na drodze stała kwestia religii: jej pochodzenia i uniwersalności. Kwestia ta rzutowała na koncepcję polityki. Była ona dla Greków etyką życia społecznego, troską o dobro wspólne wyrażoną w prawie i urządzeniach państwowych, ale jej konkretne realizacje zależały od określenia dobra wspólnego. Czym jest dobro wspólne i co jest miarą (kryterium) jego obecności w życiu społeczno-państwowym? Grecy myśliciele zwrócili się ku człowiekowi, ale stanęli przed kolejnym, znacznie trudniejszym pytaniem: „Kim jest człowiek?”. Każda odpowiedź niosła z sobą rozstrzygnięcie problemu istotnego dla polityki, a mianowicie problemu fundamentu życia wspólnotowego, a więc tego, co **wspólne** wszystkim ludziom, co jest dobrem-celem każdego człowieka, a tym samym dobrem-celem polityki. Rozważania szły w dwóch kierunkach: namysłu nad naturą ludzką oraz nad formami życia społecznego, czyli ustrojami państwowymi. Człowiek jawił się jako *zoon logikon* - „zwierzę rozumne”, czyli jako byt, którego istotę stanowi życie przebiegające trzy porządki: biologiczno-wegetatywny, psychiczny oraz rozumny. Nasuwało się w związku z tym rozwiązanie ważne dla polityki: jej celem jest życie ludzkie brane jako całość, jako harmonia jego trzech integralnych aspektów, ale pozostawało pytanie kluczowe: jaki jest **ostateczny** cel życia ludzkiego jako ludzkiego? Wyrażone w mitach doświadczenie transcendencji człowieka nad zastanym światem suponowało myśl, że wewnętrzna i zewnętrzna harmonia nie jest celem życia człowieka, lecz warunkiem takiego celu. Tę

intuicję potwierdzały badania nad ustrojami społecznymi, prowadzące do konkluzji, że nie człowiek jest dla państwa, lecz państwo dla człowieka. Mity zawierały, co prawda, doświadczenie transcendencji człowieka nad doczesnym wymiarem jego życia, ale - jak mówiliśmy - jedynie wyrażały transcendencję i nie rozstrzygały problemu religii. Problem ten pozostał dla Greków poznawczo otwarty, a świadomość jego wagi i roztropność nakazały im włączyć go - w jego niedoskonałej formie mitologicznej - w ramy pedagogii społecznej⁴.

Czy wobec tego chrześcijaństwo, nowa formacja kulturowa wyrastająca z religii objawionej, niesie z sobą nadzieję na teoretyczne rozstrzygnięcie omawianej kwestii? Mówiliśmy już, że pojawienie się chrześcijaństwa prowadzi do zaostrzenia konfliktu między polityką i religią, ale jego historia pokazuje, że - identycznie jak w starożytnej Grecji - zmagają się z sobą dwa stanowiska: polityka ponad religią - religia ponad polityką. Racje pierwszego stanowiska są czytelne, lecz nieco odmienne, ma ono bowiem dwie odmiany. Według pierwszej religia jest postacią tak zwanej fałszywej świadomości (jest nienaukowa) i klóci się z celem życia ludzkiego; cel ten może być zrealizowany wyłącznie dzięki polityce oraz w ramach kolektywu społeczno-gospodarczego, co wymaga wyeliminowania religii nie tylko z życia społecznego, ale także z indywidualnego. Natomiast według drugiej wersji tego stanowiska polityka dotyczy życia państwowego i jest wobec religii - jako jednej z form życia społecznego - neutralna, ale pod warunkiem, że religia nie ingeruje w formę i bieg spraw państwowych. Tyle deklaracje, natomiast inną sprawą jest konsekwencja wdrażania tych ogólnych zasad programowych. Z kolei drugie stanowisko, deklarujące nadrzędność religii wobec polityki, ma także dwie odmiany. I tak pierwsza podporządkowuje politykę religii, co w skrajnym przypadku owocuje sakralizacją polityki, czyli jej faktyczną likwidacją, natomiast druga respektuje autonomię polityki i religii, lecz poczynania w polityce chce mierzyć wywodzącym się z religii kryterium ich słuszności. W przekonaniu zwolenników tego poglądu kryterium to jest uniwersalne, a więc pokrywa się pojęciowo z celem polityki: dobrem

⁴ W. Jaeger, *Paideia*. tłum. M. Plezia, Warszawa 1962; A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1859.

wspólnym, a wyraża się ono w - niestety - mętnym ideowo sloganie urzeczywistniania tak zwanej wartości chrześcijańskich. Zbierając, ale ujmując problem z innego punktu widzenia, toczący się na przestrzeni dwóch tysiącleci spór o związek polityki z religią chrześcijańską wyłonił ujęcia skrajne: ateizacja **resp.** sakralizacja polityki i wszelkich form życia człowieka, oraz umiarkowane: wzajemna neutralność polityki i religii **resp.** względna autonomia polityki i religii, gdyż spotykają się one na gruncie dobra wspólnego. Okazuje się zatem, czego doświadczyli już Grecy, że do sporu między polityką i religią dochodzi na tle problemu dobra wspólnego i że od koncepcji owego dobra zależy rozstrzygnięcie tego sporu, czyli wybór określonej metody jego osiągnięcia. Rozwiązania skrajne opowiadają się za monizmem ideowym - polityka **resp.** religia, oraz monizmem metody życia społecznego, przyjmując zatem zasadę: jeden cel - jedna metoda. Natomiast ujęcia umiarkowane proponują, po pierwsze, dualizm: odmienne cele - różne metody i, po drugie, monizm ideowy: wspólny cel, i pluralizm (odmienność) metod. Odnotujmy, że nie wyróżniamy czystych możliwości, mówimy bowiem o rzeczywistości społecznej, a zarazem - jakby powiedział F. Koneczny - o metodach życia społecznego, czyli cywilizacjach. To ważne zagadnienie ujęliśmy w aspekcie formalnym, co utrudnia ocenę konkurujących z sobą odmian cywilizacji, musimy więc wydobyć na światło dzienne suponowane przez nie koncepcje dobra wspólnego (**bonum commune**).

Charakterystyczne, że w centrum uwagi polityki oraz religii stoi człowiek, obie sfery kultury mówią o dobru człowieka, w nim widzą cel i uzasadnienie własnego działania. Starożytni Grecy uwyraznili problem człowieka i jego kultury, dostrzegli w nim „zwierzę rozumne”, które dzięki uprawie samego siebie, czyli nabywaniu cnót-dzielności teoretycznych i praktycznych, zdąża do ideału zawartego w zawołaniu: **kalos k'agathos**. Synteza dobra i piękna była inną nazwą dla harmonii ciała i ducha, a miejscem osiągnięcia harmonii były igrzyska - **agones**, w czasie których człowiek uszlachetniał się dzięki ćwiczeniom cielesnym, poezji oraz religii. Igrzyska były narzędziem polityki - pedagogii społecznej. Religia wyrażała transcendencję człowieka nad światem, a polityka była znakiem jego obecności w świecie, budowały one człowieka na dwa różne sposoby, ale ich cel pozostawał ten sam: **kalo-**

kagathia. Dlatego trafnie mówi W. Jaeger, że najpiękniejszym dziełem sztuki, jakie zbudował Grek, był człowiek. Jednakże z drugiej strony, niejako u spodu greckiej kultury, dawały o sobie znać problemy na tyle trudne, że aż nierozstrzygalne, a wiązały się one z faktem nierówności ludzi, nierówności „z natury”. Doświadczenie poucza, że choć wszyscy ludzie partycypują w tym, co określa istotę bytu ludzkiego - zwierzęcości i rozumności - to przecież jakości te realizują się różnorodnie, a więc ludzie są różni. Można te różnice niwelować dzięki kulturze, ale nigdy nie osiągnie się równości doskonałej. Ujawniają się one ze szczególną siłą w życiu społecznym i są tak głębokie, że Grecy nie zawahali się powiedzieć, iż niektórzy ludzie rodzą się niewolnikami. Ktoś rodzi się zdrowy, piękny i mądry - ma to „z natury”, a ktoś inny żyje życiem rośliny lub swym postępowaniem zaprzecza własnej rozumności, czyli człowieczeństwu. Dla takich ludzi kultura nie istnieje, nie osiągną oni nigdy ideału **kalokagathii**, mity traktują ich dwuznacznie, a polityka może w tej sytuacji niewiele dla nich uczynić. I chociaż grecka filozofia w pionierski i odkrywczy sposób stawiała problem struktury bytowej człowieka, natury poznania i jego związku z postępowaniem i wytwarzaniem, ale tam gdzie kończyły się jej kompetencje, tam zaczynał się mit, ten zaś wyrażał transcendencję człowieka, ale był tylko domysłem, twórczym przedstawieniem wielopostaciowego Bóstwa i jego związku z kosmosem oraz człowiekiem. Polityka była pomocą w społecznie zorganizowanej pracy nad kulturą człowieka, nad osiągnięciem **kalokagathii**, idealnego stanu bytowego, który był rodzajem „oczyszczenia” - **katharsis** i jakby progiem wyższego świata, jednakże nie każdy Grek miał możliwości dostąpić zaszczytu uczestniczenia w tym dobru. Jak ten problem stawia chrześcijaństwo?

Kultura chrześcijańska jest twórczą syntezą greckiej filozofii i dorobku Rzymian w zakresie prawa, syntezą dokonaną - i nadal się dokonującą - na gruncie Biblii Starego i Nowego Testamentu. Zachowuje ona i zabezpiecza ciągłość kultury ludzkiej, jest bowiem otwarta na wszelką prawdę i jej wyzwalającą moc. Kultura jest w niej uprawą natury, czyli zastanego świata wraz z człowiekiem i dla człowieka. Twórca kultury jest bytem rozumnym, a zatem uprawa świata polega na jego racjonalizacji i humanizacji, co zachodzi spontanicznie oraz metodycznie, a więc w sposób samoświadomy i społeczny, realizowany

w ramach określonej cywilizacji. Kultura wyrasta z tak zwanej teorii aspektu, dzięki której człowiek rozpoznaje i porządkuje swoje aktywności poznawcze i działalność w świecie. A są to: **theoria**, **praxis** i **poiesis**. **Theoria** ogarnia poznanie naturalne (przyrodzone) i nadprzyrodzone (religijne), a jej domeną jest prawda, **praxis** dotyczy moralności i dobra, a **poiesis** wytwórczości i jej żywiołu: piękna. Z wymienionych aktywności poznawczych pochodzą cztery działy kultury: nauka, religia, moralność i sztuka. Kultura jest obrazem ludzkiej wiedzy o świecie oraz wyrazem woli doskonalenia świata, jej zatem jakość i celowość jest pochodną prawdziwości wiedzy i prawości woli jej twórcy. Samoświadome tworzenie kultury wymaga wyróżnienia aspektów, rozpoznania zachodzących między nimi związków oraz roztropnego ułożenia współpracy między nimi, stosownie do ich miejsca w życiu człowieka. Każdy dział kultury jest ważny i niezastępowalny, każdy jest strukturalnie autonomiczny, lecz funkcjonalnie przyporządkowany jednemu celowi: człowiekowi. Z kolei cywilizacja jest - jak już mówiliśmy - kulturą życia społecznego, jego metodą (ustrójem). Rozciąga się ona począwszy od rodziny, poprzez instytucje nieodzwonne społecznie, aż do instytucji państwa. Rodzina jest naturalnym związkiem społecznym, jest więc poniekąd naturalną przyczyną wzorczą cywilizacji, jej bowiem ustrój jest ekstrapolowany na pozostałe formy życia społecznego. Kultura chrześcijańska wymaga, aby małżeństwo, załóżek rodziny, było monogamiczne i nierozzerwalne oraz aby prawo państwowe zabezpieczało jego byt materialny i własność prywatną (majątek i spadek)⁵. Związek społeczny rodzin prowadzi do wyłonienia narodu - „rodziny rodzin”, a naród jako moralny podmiot działań społecznych powołuje, przez swych przedstawicieli, do istnienia państwo jako narzędzie zabezpieczania dobra wspólnego. Tym narzędziem jest ustrój państwa, czyli jego cywilizacja. Wyrasta ona z kultury, ale kiedy się utrwali, spetryfikuje w prawie i obyczajach, zwrotnie determinuje oblicze kultury i albo hamuje ją (ujednostajnia), albo sprzyja jej doskonaleniu. Wynika z tego, że koncepcja dobra wspólnego - celu polityki - zależy od rodzaju cywilizacji. Wbrew zatem powszechnej opinii należy powiedzieć, że nie istnieje jakaś jedna ogólnoludzka cywilizacja, wie-

łość ustrojów społecznych jest faktem, a ustroje te nie są względem siebie równo silnie poznawczo i równoprawne. Doświadczenie i poznanie naukowe dowodzą, że człowiekowi przytrafia się błąd poznawczy, co owocuje jednostronnością jego działania w życiu społecznym. Cywilizacja może się zatrzymać na którymś z etapów swego naturalnego rozwoju lub wyakcentować jeden z czynników kultury i nadać mu rolę przewodnią, np. religię, prawo lub naukę. Taki oczywisty brak równomierności między działaniami kultury i składnikami życia społecznego prowadzi do powstania cywilizacji redukcjonistycznych (apriorycznych, mechanicznych, sakralnych, pozostających w kolizji z rozumną naturą człowieka i dobrem wspólnym)⁶. Jaka cywilizacja towarzyszy chrześcijaństwu?

Analiza fenomenu kultury i cywilizacji pokazuje, iż ich jedynym celem jest człowiek i że dobrem-celem każdego człowieka jest jego życie. Jest ono jednością, ale urzeczywistnia się w trzech integralnie powiązanych porządkach: biologicznym, psychicznym (zmysłowo-uczuciowym) oraz intelektualno-duchowym. Wynika z tego, że cywilizacja - społeczna forma kultury - służy z konieczności życiu człowieka: dba o dobrobyt materialny i zdrowie obywateli oraz o prawdę, która realizuje się w nauce i religii, o dobro - sferę moralności i prawa, o piękno - żywioł sztuki. Życie biologiczno-materialne jest ważne, ale nie stanowi celu samego w sobie, jest ono służebne, a jego właściwy rozwój oraz jakość zależy od jakości życia psychiczno-duchowego. Cywilizacja, która ogranicza życie społeczne do walki o byt materialny, tworzy kulturę o niskiej jakości i nie ma wielkich szans na przetrwanie. Ustrój społeczny musi być otwarty na wyższe cele, będące spontanicznym wyrazem transcendencji człowieka nad światem, a także musi nadać życiu społecznemu formę osiadłą (*stabilitas loci*), która jest niezbędnym warunkiem zbudowania niszy kulturowej⁷.

Zarysowane intuicje poznawcze leżą u podstaw cywilizacji klasycznej (łacińskiej, personalistycznej); jest ona dziełem kultury chrześcijańskiej, kultury, która ogarnia życie ludzkie od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci w perspektywie jego celu ostatecznego: zba-

⁶ Tenże, *O ład w historii*. Warszawa 1991.

⁷ Tenże, *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996.

wienia. Drogą i celem tej unikalnej kultury jest człowiek i tylko człowiek, co znalazło swój wyraz w tak zwanej zasadzie personalizmu. Zasada ta nie tylko wskazuje na cel kultury: konkretnego, realnego człowieka (a nie ideę czy ideał człowieka!), ale także - co stanowi o jej unikalności - formułuje uniwersalne oraz neutralne kryterium oceny celowości (sensowność) wszelkich kulturowych i cywilizacyjnych poczynąń człowieka. Według personalizmu (od łac. *persona* - osoba) człowiek jest jednością natury rozumnej (Boecjusz, Tomasz z Akwinu), jego rozumność i nieredukowalność przejawia się (aktualizuje) w następujących aspektach życia: poznanie, miłość, wolność i odpowiedzialność, podmiotowość prawa, suwerenność (z uwagi na własny akt istnienia) oraz godność religijna. Osobą jest każdy człowiek, niezależnie od rasy, płci, pozycji społecznej, światopoglądu, posiadanych uzdolnień i stanu zdrowia. Życie osobowe, czyli aktualizowanie wymienionych możliwości, jest człowiekowi zadane, a naturalnym kontekstem jego aktualizacji jest społeczność, z czego wynika, iż jest ono dobrem wspólnym oraz neutralnym kryterium oceny działalności człowieka⁸. W cywilizacji klasycznej dobrem wspólnym, czyli celem polityki oraz miarą słuszności tworzących ją decyzji, jest dobro człowieka-osoby. Innymi słowy, obowiązkiem polityki jest dobór takich urządzeń społecznych i takiego ich ustroju, który stwarza - na miarę posiadanych społecznie i indywidualnie możliwości - każdemu obywatelowi państwa szansę życia zgodnego z własną osobową naturą.

Grecy odkryli, że celem polityki jest człowiek, ale pomimo znaczących prób nie rozstrzygnęli problemu, co jest celem życia ludzkiego jako ludzkiego. Odkrycie tego celu równałoby się znalezieniu właściwego kryterium oceny polityki, a dokładnie mówiąc: neutralnego kryterium oceny tworzonej przez nią cywilizacji. Ich kultura żyła doświadczeniem transcendencji człowieka, ale najwyższy przejaw tej transcendencji, czyli naturalna religijność człowieka wraz z jej trudnym i niepokojącym pytaniem: „Kim jest Bóg?“, mogła się wyrazić jedynie w micie: użytecznym upodobnieniu fikcji do prawdy⁹. Kultura chrześcijańska - synteza antyku z Ewangelią - odkrywa w człowieku osobę

⁸ M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.

⁹ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

i pokazuje, że rozumne życie człowieka realizuje się w bogatym polu, że jest od poczęcia aż do śmierci w możliwości i że społeczność jest nieodzownym warunkiem jego aktualizacji. Co najważniejsze, życie to nie kończy się wraz z naturalną śmiercią, jest bowiem transcendowaniem ku życiu wiecznemu w Bogu. Miejsce mitu skupiającego w sobie naturalną religijność człowieka zajmuje religia objawiona; rozum ludzki, fundament życia osobowego, spotyka się z łaską, a człowiek staje na progu wiary. Akt wiary - *credo* - jest aktem egzystencjalnego zawierzenia Bogu i jednocześnie aktem egzystencjalnej samoidentyfikacji człowieka. Ta jakościowa przemiana kultury niesie z sobą doniosłe poznawczo spojrzenie i nadzieję na rozstrzygnięcie aporii: polityka - religia. Spójrzmy na tę kwestię pod kątem roli **kultury** chrześcijańskiej w życiu społeczno-państwowym oraz roli **religii** chrześcijańskiej w życiu człowieka-obywatela.

Jak widzieliśmy, w kulturze chrześcijańskiej człowiek-osoba jest uniwersalnym i neutralnym probierzem celowości życia społeczno-państwowego, z czego wynika, że kultura ta wskazuje na kryterium **ponadcywilizacyjne**, że personalizm nie angażuje się po stronie określonej cywilizacji, nie określa metody życia społecznego i urządzeń społecznych. Zadanie to należy do polityki, która na kanwie **wiedzy** o człowieku-osobie określa ustrój państwa i jego struktury optymalnie zabezpieczające życie człowieka w jego pełnym wymiarze, a więc zarówno życie biologiczne, psychiczne i duchowe, jak i życie indywidualne, społeczne i państwowe. Polityka jest synonimem jedności (formy) w dynamicznej wielości życia ludzkiego; metaforą tego życia jest działający **celowo** organizm, a więc polityka musi wyrastać z żywego, historycznego doświadczenia, a nie z apriorycznych formuł paraliżujących i mechanizujących życie człowieka. Personalistyczne zasady moralne są depozytem człowieczeństwa oraz miarą słuszności decyzji politycznych¹⁰. Co więcej, personalizm stanowi także kryterium oceny religii, zarówno w zakresie ich doktryn, jak i działań politycznych motywowanych przez te doktryny! Jest on samoświadomością i kryterium samooceny kultury chrześcijańskiej. Teoria osoby wskazuje na naturalną religijność człowieka i jej nieredukowalność, z czego wynika,

że żadne działania polityczne nie mogą pozbawiać człowieka prawa do aktualizacji własnej religijności, nie mogą narzucać mu przemocą określonej religii, ale są zobowiązane do stwarzania stosownych warunków, aby religijność mogła realizować się zgodnie ze swoją naturą, a więc bez naruszania osobowej (religijnej) godności człowieka. Polityka spotyka się z religią chrześcijańską i religia chrześcijańska z polityką na gruncie personalistycznej teorii człowieka. Realizują one, stosownie do własnych kompetencji, a więc proporcjonalnie, ten sam cel: służą optymalnej aktualizacji życia człowieka, respektują to samo kryterium oceny własnych działań, ale posługują się odmiennymi, właściwymi sobie metodami. Ich dobrem wspólnym jest człowiek, a ponieważ dobro jest niepodzielne, między polityką i religią nie zachodzi kolizja, a jeśli dochodzi do konfliktu, jego źródłem są łącznie błędy poznawcze człowieka. Takim błędem jest ateizacja polityki oraz jej sakralizacja, jest nim także pogląd o ich wzajemnej neutralności, jeśli bowiem celem polityki jest dobro realnego człowieka, nie może być w życiu człowieka sfery poza- czy apolitycznej. Tworzenie takich sfer jest zabiegiem sztucznym, prowadzącym do błędu cywilizowania człowieka na dwa sposoby jednocześnie".

Spytajmy wreszcie, jaka jest rola religii chrześcijańskiej w życiu społeczno-państwowym obywatela-wyznawcy Ewangelii. Odnotujmy wpieryw, że obywatel nie musi być chrześcijaninem, aby żyć w łonie cywilizacji klasycznej, ale musi - jest to warunek *sine qua non* - respektować personalizm jako fundament życia społeczno-państwowego. Dlaczego? Naruszenie personalizmu równa się uderzeniu w samego siebie, a nadto prowadzi do pojawienia się mieszanki cywilizacyjnej ze wszystkimi negatywnymi tego skutkami. Natomiast dla obywatela-chrześcijanina drugi człowiek to nie tylko ktoś, z kim dzieli on życie osobowe, ale przede wszystkim **bliźni**, a to nakłada na jego barki dodatkowy - choć całkowicie dobrowolny! - obowiązek **poświęcania się** dla dobra innych osób, niezależnie od ich rasy, płci, stanu zdrowia, wyznania czy pozycji społecznej. Grecy poszukiwali racji egzystencjalnej tożsamości człowieka, a więc jakiegoś absolutnego punktu odniesienia bytu ludzkiego, źródła jego tożsamości oraz celu

jego życia, ale mity nie były w stanie tego problemu rozstrzygnąć. Kultura chrześcijańska, za sprawą religii Objawionej, pokazuje, że za odkrytym już przez Greków filozoficznym Absolutem kryje się Osobowy Bóg, Stwórca świata i człowieka, a tym samym odsłania absolutną perspektywę równości ludzi jako dzieci Bożych. Religijna wizja człowieka-bliźniego dopełnia filozoficzną koncepcję człowieka-osoby. Bliźni jest dla chrześcijanina dodatkowym kryterium oceny własnego postępowania, ale - podkreślmy to - jest to kryterium ostatecznie uzasadniające powinność służenia drugiemu człowiekowi, a jednocześnie kryterium samooceny, gdy „myślą, mową lub uczynkiem” naruszy on cudzą i własną godność dziecka Bożego. Zauważmy, że dopiero ta perspektywa poznawcza daje realne podstawy i uzasadnienia dla solidarności, czyli miłości społecznej.

Podsumowując, kultura chrześcijańska tworzy cywilizację klasyczną, odkrywa bowiem - dzięki współpracy filozofii i religii objawionej - uniwersalne i neutralne (ponadcywilizacyjne i ponadreligijne) kryterium oceny działań człowieka zawarte w zasadzie personalizmu; religia chrześcijańska, w jej wymiarze indywidualnym i społecznym (instytucjonalnym), nie wchodzi w struktury polityczno-państwowe, ale polityka spotyka się z religią na gruncie dobra wspólnego; religia nie określa, jak należy uprawiać politykę, ale jej autorytet liczy się wtedy, gdy zagrożone jest dobro wspólne polityki i religii: człowiek. W przypadku takiego zagrożenia może dojść do konfliktu, lecz konflikt taki ma charakter akcydentalny, a jego źródłem są błędy poznawcze i pochopność decyzji. Dlatego błędem jest ateizacja polityki lub jej sakralizacja, a także teza o ich wzajemnej neutralności wyznaczonej „granicy interesów”. Sygnalizowaliśmy wcześniej, że wymienione błędy biorą się z myślenia utopijnego i że ujrzały one światło dzienne w życiu społecznym za sprawą ideologii (technologii) socjalizmu. Utopie są „teoretycznym” modelem socjalizmu, przyczyną wzorcą supercywilizacji, pojawiają się już w starożytności (Platon), ale moda na nie nastaje u progu XVI wieku i trwa po dziś dzień. Oblicze socjalizmu zależy od rodzaju utopii. Zatrzymajmy się przy tej sprawie.

Istotę utopizmu można ująć w następującym wywodzie: zło społeczne jest faktem, źródłem tego zła jest nierówność społeczna, wprowadzenie zatem równości - w możliwie najszerszym zakresie życia

społecznego - to droga do likwidacji zła oraz przemiany moralnej człowieka; należy wobec tego zbudować doskonałe państwo (superpaństwo) jako formę życia społecznego i gwarant eliminacji zła. Ta prosta recepta jest nierealizowalna, ponieważ zawiera fałszywą przesłankę: z faktu równości nie wynika przemiana moralna człowieka i - w następstwie likwidacja zła społecznego, a ponadto jest ona przykładem kołowaczny w myśleniu, nie wiadomo bowiem, co jest przyczyną czego: czy doskonały człowiek tworzy idealne państwo, czy idealne państwo doskonałego człowieka? W każdym razie w praktyce utopia jest rodzajem matrycy czy maszyny służącej państwowej produkcji wolnego od zła człowieka według apriorycznej idei człowieka. Realizujący nierealizowalne utopie socjalizm działa apriorycznie i mechanicznie; jeśli ma charakter ateistyczny, swoiście „sakralizuje” własny model utopii jako „jedynie słuszny”, a jego stosunek do religii chrześcijańskiej jest następujący: eliminuje ją z życia indywidualnego i społecznego (komunizm); zawłaszcza ją dla własnych celów (nazizm-faszizm); toleruje ją, ale pod warunkiem jej nieobecności w życiu społecznym, czyli jej neutralności wobec polityki państwa (liberalizm). Komunizm i liberalizm reprezentują tak zwaną lewicę społeczną, natomiast nazizm-faszizm oraz wszelkie nurty polityczne deklarujące swój związek ideowy z chrześcijaństwem są zaliczane do tak zwanej prawicy. Jednym zatem z kryteriów wewnętrznego podziału ideologii socjalizmu jest stosunek jego utopii do religii chrześcijańskiej. Czy z tego wynika, że każdy współczesny ruch polityczny związany ideowo z chrześcijaństwem jest socjalizmem? Z pewnością tak nie jest, bo przecież chrześcijaństwo i cywilizacja klasyczna są historycznie starsze od socjalizmu. Co więcej, utopizm i socjalizm to pasożyt na ciele tradycji klasycznej oraz chrześcijaństwo *à rebours*. Prezentacja kultury chrześcijańskiej i cywilizacji łacińskiej dowiodła, że nie da się pogodzić personalizmu z socjalizmem, a więc, że wyrażenie „utopia chrześcijańska” i „socjalizm chrześcijański” są wyrażeniami wewnątrznie sprzecznymi. Socjalizm jest wszędzie tam, gdzie religia chrześcijańska jest zastopowana przez utopię społeczną, czyli mit państwa, które zbawia człowieka! Jednakże pamiętać należy, że socjalizm zniszczył państwo stanowe, które było bodaj najdoskonalszą formą polityczną cywilizacji klasycznej, a w miejsce stanów społecznych - powiązanych naturalną więzią pra-

cy! - wprowadził partie polityczne z ich „jedynie słusznymi” utopiami. Doszło w ten sposób do ideologizacji polityki, stała się ona wypadkową tak zwanego interesu partyjnego i jednocześnie technologią, czyli maszyną tworzącą idealnego człowieka. Tradycja łacińska odpowiedziała utworzeniem... partii chrześcijańskich, które jako przeciwwaga dla socjalizmu ateistycznego stały się z konieczności rzecznikami socjalizmu chrześcijańskiego. Partie te są z ducha łacińskie i personalistyczne, ale ich programowe nawiązanie do religii chrześcijańskiej, do wspomnianych wartości chrześcijańskich (czyli ideałów życia chrześcijanina) prowadzi nieuchronnie do jednoczesnej ideologizacji polityki oraz religii. A zresztą nieobca jest ich programom idea zbudowania *civitas Dei* na ziemi, co jest bliskie socjalistycznej idei eurokomunizmu i - w perspektywie - globalizmu. Ich liderzy akceptują naiwnie wewnątrzsocjalistyczny podział tak zwanej sceny politycznej na lewicę i prawicę, co ma tę osobliwą konsekwencję, że ich partie znajdują się w towarzystwie prawicowego nazizmu i faszyzmu¹².

Na zakończenie powtórzmy, że w kulturze chrześcijańskiej i cywilizacji klasycznej nie ma konfliktu między polityką i religią, ponieważ ich dobrem wspólnym jest człowiek-osoba. Źródłem tego konfliktu jest ideologia socjalizmu, która musi eliminować religię chrześcijańską z życia indywidualnego i społeczno-państwowego, aby zrobić miejsce utopii społecznej, czyli mitowi superpaństwa, które zbawia człowieka.

¹² H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998.

Mieczysław Ryba

Człowiek, naród, państwo w cywilizacji łacińskiej

i

Człowiek wobec społeczności

„Człowiek, jako byt osobowy i podmiot prawa, jest w swym bytowaniu «mocniejszy» aniżeli różne społeczności (rodzina, naród, państwo, Kościół), albowiem istnieje w sobie jako w podmiocie, podczas gdy wszelkie społeczności są ukonstytuowane przez relacje międzyludzkie. A istnienie relacji wymaga korelatu, to jest drugiego podmiotu, «między» którymi (podmiotami) może zaistnieć relacyjna jedność - więź. I właśnie poprzez «między-ludzkie» relacje konstytuuje się ludzka społeczność. Relacyjny zaś sposób bytowania jest bytowo słabszym od bytowania «absolutnego», podmiotowego. Bez osób ludzkich nie istnieje społeczność, a człowiek jako podmiot może istnieć bez społeczności i nie traci swego istnienia przez utratę relacji do innych osób". Ten cytat, zaczerpnięty z książki o. prof. Mieczysława A. Krąpca, doskonale tłumaczy, jaka wizja stosunków społecznych towarzyszy tradycji łacińskiej. Osoba ludzka jest w tym ujęciu absolutnie bytem podstawowym, w odniesieniu do którego budowane być powinny wszelkie urządzenia społeczne. W żadnym wypadku nie powinna być ona traktowana i używana jako środek do celu, choćby najbardziej „szczytnego". Wszelkie zatem tendencje do absolutyzowania państwa czy narodu, z jakimi mieliśmy do czynienia w hi-

¹ M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 38.

storii, obce są cywilizacji łacińskiej. Nie trzeba nikomu przypominać, że dwudziesty wiek, tak mocno przez niektórych określany jako „oświecony”, wiódł w tym względzie prym. Tak niemiecki narodowy socjalizm, jak i wszelkiej maści komunizmy, były systemami na wskroś totalitarnymi, w których osoba ludzka była traktowana tylko jako trybik ogromnej społecznej maszyny. Z łacińskiego zatem punktu widzenia ocena konkretnych systemów państwowych, kultur i cywilizacji jest uwarunkowana odpowiedzią na pytanie: czy człowiek może się w sposób pełny rozwinąć w nich jako osoba?

Dla Feliksa Konecznego probierzem „wartości” danego sposobu zorganizowania stosunków społecznych jest tak zwany *quincunx*, inaczej „pięciomian”. W jego skład wchodziły następujące „kategorie bytu”: zdrowie, dobrobyt, prawda, dobro i piękno. Pierwsze dwie kategorie (zdrowie i dobrobyt) dotyczą porządku cielesnego ludzkiej egzystencji; prawda i dobro - wymiaru duchowego; pytanie o piękno jest pytaniem o harmonię między tym, co cielesne, i tym, co duchowe. Od tego, w jaki sposób powyższe kategorie są traktowane w danej cywilizacji, zależy jej ocena. Chodzi więc o to, by społeczność organizowała swe życie tak, by umożliwić człowiekowi pełny rozwój tak cielesny, jak i duchowy (we wszystkich porządkach życia osobowego: w porządku poznawczym, moralnym i wytwórczym)².

Quincunx Konecznego doskonale współgra z klasycznym rozumieniem człowieka w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, chociaż sam Koneczny nie korzystał z osiągnięć tej filozofii, opierając się na metodzie „indukcji historycznej”. W swoich badaniach dowodził, że **jedyną cywilizacją personalistyczną była w historii właśnie cywilizacja łacińska**. Wszystkie inne były w mniejszym lub większym stopniu „gromadnościowe”, to znaczy takie, w których osoba ludzka była postrzegana jako byt wtórny w stosunku do społeczeństwa.

² Koneczny pisał: „[...] *Quincunx* wartości bytu pozwala nam uchwycić jej [tzn. cywilizacji - M.R.] najgłębszą istotę. Te wartości bytu to zdrowie, dobrobyt, Prawda, Dobro, Piękno. Dwie z nich należą do sfery materialnej, dwie do sfery duchowej; Piękno jest wspólne obu sferom” (F. Koneczny, *O lud w historii*, Wrocław 1999, s. 60).

Jaką więc rolę przypisuje się życiu społecznemu w cywilizacji łacińskiej? Przede wszystkim obowiązuje zasada bezwzględnego prymatu etyki. Ani naród, ani państwo nie powinny w żadnym punkcie być budowane wbrew dobru człowieka. „Przyrodzone prawo moralne i dekalog - pisał kard. August Hlond - obowiązują państwo w tej samej mierze, co jednostkę i rodzinę”³. Dla Konecznego naród, w odróżnieniu do państwa, jest wspólnotą na wskroś etyczną, która mogła w pełni zaistnieć jedynie w cywilizacji łacińskiej⁴. „Są [...] nadbudowy społeczeństwa - pisał - mianowicie państwo jest nadbudową prawną, naród zaś - etyczną. Gdzie panuje bezetyczność, tam poczucie narodowe osłabia się, o ile przedtem istniało; im bardziej ktoś boi się etyki w życiu publicznym, tym niżej ceni idee narodowe” .

Z powyższego nasuwają się przynajmniej dwa wnioski. Pierwszy dotyczy faktu służebnego charakteru społeczeństwa (narodu i państwa) w stosunku do osoby ludzkiej. Drugi jest związany z tezą o wyższości wspólnoty narodowej nad państwową. Naród jest zreszaniem „dobrowolnym”, budowanym poprzez twórcze zaangażowanie ludzi pragnących zakorzenić się i pomnażać dziedzictwo kulturowo-historyczne. Jako wspólnota naturalna, wytworzona organicznie, swą siłę czerpie właśnie z siły moralnej swoich członków.

2

Spór o relację naród - państwo

W tradycji polskiej myśli politycznej mieliśmy do czynienia z głęboką dyskusją na temat relacji naród - państwo. Dwa największe obozy polityczne okresu międzywojnia reprezentowały w tym zakresie odmienne stanowiska. I tak np. przedstawiciel strony piłsudczykowskiej, Stanisław Bukowiecki, w 1922 roku w książce zatytułowanej *Polityka Polski niepodległej* pisał: „Państwo pozostaje absolutem zbiorowości

³ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Płock 1932, s. 9.

⁴ „Jedynie w cywilizacji łacińskiej istnieją narody w sensie prawdziwym i właściwym, który implikuje cele moralne, cele spoza samej walki o byt materialny. We wszystkich cywilizacjach orientalnych nie było wystarczających warunków dla wytworzenia się narodów [...]” (F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 56).

⁵ Tenże, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 301.

ludzkiej i obecnie, a nawet coraz bardziej na tym stanowisku się utrwała"⁶ W innym miejscu zaś odnotował: „Otóż bezpośredni interes etnicznej grupy polskiej o ile by naprawdę stanął w sprzeczności z interesem państwa, to musiałby względem na korzyść państwa ustąpić”⁷. Widzimy więc tutaj jednoznaczne głoszenie prymatu instytucji państwowej. Owa „ideologia państwowa” znalazła w obozie sanacyjnym najpełniejszy wyraz, szczególnie w konstytucji kwietniowej, z której praktycznie wyrzucone zostało słowo „naród” na rzecz terminu „państwo”⁸.

Obóz narodowy w całej pełni sprzeciwiał się takim stanowiskom, budując poglądy o prymacie narodu nad państwem. Endekom chodziło o zbudowanie państwa, w którym naród byłby „suwerenem”. Twierdzono, że wspólnota narodowa w warunkach skrajnych może egzystować bez państwa, ale nie jest wówczas w stanie zaktualizować wszystkich swoich potencjalności. Zygmunt Wasilewski pisał: „Państwowość jest naczyniem, pomocą wykonawczą, pancerzem, najwyższym dziełem cywilizacji danym przez dzieje temu zbiorowisku, które stać na samodzielność organiczną”. Państwowość jako narzędzie w rękach wspólnoty narodowej - oto główna teza obozu narodowego. Analogiczne spojrzenie zaobserwować można u Feliksa Konecznego¹⁰.

Wydaje się, że sanacyjna koncepcja prymatu państwa nad narodem w dwudziestoleciu międzywojennym była anachroniczna i błędna.

⁶ S. Bukowiecki, *Polityka Polski niepodległej*. Warszawa 1922, s. 12.

⁷ Tamże, s. 15.

⁸ Konstanty Grzybowski pisał, że w konstytucji kwietniowej „kult państwa przybrał skrajną formę w usunięciu na plan drugi pojęcia roli narodu” (*Ojczyzna, naród, państwo*. Warszawa 1970, s. 190-191).

⁹ Z. Wasilewski, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej*. Warszawa 1921, s. 65.

¹⁰ Pisał on: „Jakieś przeniesienie natury państwowej na społeczeństwo (naród), pewien rodzaj wywyższenia organizacji państwowej ponad narodową, powoduje widoczne zmechanizowanie się ustroju narodowego. Jest to wykołajenie, a przeciwne narodowi tak dalece, iż zawiera w sobie na przyszłość groźbę upadku idei narodowej. Wszakżeś państwo może bez niej istnieć i trwać w powodzeniu! Lecz w takim razie nastąpiłoby wycofanie się z cywilizacji łacińskiej, a zatem ogólny rozwój wstecz” (F. Koneczny, *Państwo i prawo*, Kraków 1997, s. 140-141).

Pierwszeństwo narodowi nad państwem dawali myśliciele katolicycy, między innymi o. Jacek Woroniecki". Ostatecznie obóz sanacyjny przy końcu lat trzydziestych rezygnował ze swych teorii na temat relacji naród - państwo. Do idei narodowej zaczęła nawiązywać kluczowa organizacja tego środowiska - Obóz Zjednoczenia Narodowego (OZN). Wojciech Wasiutyński tak podsumował ten fakt: „OZN był właściwie końcem ideologii państwowej. Oficjalna organizacja rządowa przeszła na półoficjalny nacjonalizm. Koncepcja wspólnego narodu szlacheckiego czy narodu państwowego skończyła się”¹².

Z podobnym sporem mieliśmy do czynienia na poziomie historycznym. Rzecz dotyczyła problemu początków tworzenia się narodu polskiego. Na szczególną uwagę zasługują tu poglądy Stanisława Zakrzewskiego, historyka związanego w okresie międzywojennym z sanacją. Zakrzewski traktował ideę narodu jako wtórną w stosunku do idei państwa, którego reprezentantem był w średniowieczu władca czy dynastia. To Piastowie, jego zdaniem, „byli źródłem polskiej narodowej świadomości”¹³. W przeciwieństwie do historyków o proveniencji narodowej pozytywnie oceniał Zakrzewski statut Bolesława Krzywoustego z 1138 roku i wynikające z niego rozbitcie dzielnicowe Polski. Uważał, że dzięki temu idea narodu rozprzestrzeniła się, gdyż to elita (dynastia) była rozsądnikiem tejże idei. „Dzięki temu statutowi - pisał Zakrzewski - potępianemu, niesłusznie zresztą, przez naszą opinię historyczną, zostały stworzone warunki, w zakresie których dokonywało się solidaryzowanie pojęć książęcych z pojęciami «ziemi». Królestwo Polski, ziemia Polaków zyskała od razu tyle ognisk politycznych polskości - ile było nowych dworów książęcych [...]”. Późniejsze

¹² Zob. *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 294.

¹³ W. Wasiutyński, *Czwarte pokolenie. Szkice z dziejów nacjonalizmu polskiego*, Londyn 1982, s. 38; por. M. Ryba, *Naród a polityka*, Lublin 1999, s. 49-50.

¹⁴ S. Zakrzewski, *Czasy Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego*, w: *Zagadnienia Historyczne*, t. II, Lwów 1936, s. 144-146; tenże, *Bolesław Chrobry Wielki*, Lwów 1925, s. 360; por. A. Wierzbicki, *Naród - państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego*, Wrocław 1978, s. 77-78.

¹⁵ S. Zakrzewski, *Geneza narodowości polskiej*, „Ateneum Polskie” 1(1908), s. 7.

zafascynowanie Zakrzewskiego osobą Józefa Piłsudkiego miało swe odbicie w jego poglądach historycznych. W przeciwieństwie do narodowców za główny czynnik jednoczący państwo polskie XIV wieku uznał dokonania „wybitnej jednostki”, to jest Władysława Łokietka, który potrafił wykorzystać sprzyjającą koniunkturę międzynarodową. Na plan dalszy odsuwał nasz autor kwestię wzrastającej wówczas świadomości narodowej i dążeń całego społeczeństwa¹⁵.

Zupełnie inny pogląd na ten problem miał Feliks Koneczny, wprost podnoszący sprawę zaangażowania całego narodu, a szczególnie Kościoła, w zjednoczenie państwa polskiego¹⁶. Koneczny pisał: „Jest tedy państwo o wiele starsze od narodu, i nie z narodu ono powstaje, nawet nie ze społeczeństwa - lecz z tego nie wynika, by z państwa miało rodzić się społeczeństwo, a cóż dopiero naród. To nie wytwory państwowe, a że naród może istnieć bez państwa, dowiedliśmy (niestety) sami dziejami porozbiorowymi”¹⁷. Dla Konecznego państwo narodowe, w którym instytucja państwowa odgrywa tylko rolę narzędzia, jest naturalnym sposobem zorganizowania życia społecznego w cywilizacji łacińskiej. Naród jako wspólnota etyczna jest żywym organizmem, państwo użytecznym mechanizmem. Zmechanizowanie oddolnego życia wspólnoty (na przykład poprzez nierozumne prawodawstwo czy biurokrację) jest po prostu zabójcze dla modelu łacińskiego.

3

O prawa narodów

Jak wspominaliśmy, bytem pierwotnym w stosunku do różnych wspólnot jest człowiek. Wszelkie byty relacyjne istnieją ze względu na jego dobro. Jednakże z drugiej strony wiadomo, że człowiek jako istota społeczna w sposób konieczny potrzebuje wspólnoty, aby móc się rozwijać. Poza rodziną, wspólnotą najpełniejszą w sensie kulturotwórczym, jest właśnie naród („rodzina rodzin”). Szczególnie w kontekście

¹⁵ Tenże, *Epoka piastowska*, w: *Zagadnienia Historyczne*, t. II, s. 57; por. A. Wierzbicki, dz. cyt., s. 95.

¹⁶ Por. F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, t. II, Poznań 1921.

¹⁷ Tenże, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 205.

dziedzictwa europejskiego trudno jest mówić o innej tradycji kulturowej niż narodowa. Europa bez narodów kojarzy się w sensie kulturowym po prostu z nijakością, gdyż byłoby to pojęcie w takim oderwaniu treściowo puste. Jeśli wobec tego zgodzimy się z Konecznym, że wspólnota narodowa jest szczytem zorganizowania życia zbiorowego w cywilizacji łacińskiej, od razu pojawi się problem „praw narodów”. ***Powszechna Deklaracja Praw Człowieka***, ogłoszona przez Narody Zjednoczone 10 grudnia 1948 roku, odwołuje się w gruncie rzeczy do praw osoby ludzkiej wynikających z natury. Artykuł piętnasty tejże ***Deklaracji*** głosi: „Każda jednostka ludzka ma prawo do narodowości”¹⁸. W tym sformułowaniu zawarta jest więc też w gruncie rzeczy gwarancja wolności wyboru kultury, w której człowiek chce się rozwijać. Jak widać, jest to sprawa bardzo fundamentalna, skoro poruszona została w tak niezwykle ważnym dokumencie. Jednakże, jak zauważył Papież Jan Paweł II w swoim przemówieniu na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych, do tej pory żadna podobna umowa międzynarodowa nie została jeszcze poświęcona prawom narodów. Prawo do istnienia, do kształtowania swego życia według własnych tradycji to, według Jana Pawła II, nic innego jak prawa człowieka „wyniesione na szczególny poziom życia wspólnotowego”¹⁹. W polskiej tradycji intelektualnej problem *ius gentium* jest bardzo głęboko osadzony, czego wyrazem jest dorobek Pawła Włodkowica, który na soborze w Konstancji jednoznacznie je zdefiniował, podważając w ten sposób krzyżacką argumentację podbojów w imię Krzyża²⁰.

4

Stosunki międzynarodowe

Na tym tle pojawia się problem ułożenia stosunków między narodami. Feliks Koneczny pisał: „Błędnym jest hasło egoizmu narodowego. Nader łatwo przemienić je w zasadę, że dla pewnego narodu dobrem jest wszystko, co szkodliwe dla drugiego, a nawet dla wielu innych

M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 191.

¹⁸ Jan Paweł II, *O prawa narodów*, „Człowiek w kulturze” 1996, nr 8, s. 7-21.

²⁰ S. Wielgus, *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce*, „Człowiek w kulturze” 1996, nr 8, s. 23-53.

narodów. Na tle patriotyzmu obmyślać, co by wyrządzić złego innym narodom? Gdyby we wszystkich narodach zakwitła ta specjalność, musiałoby się to skończyć zniszczeniem powszechnym, ruiną naszej cywilizacji łacińskiej, a zatem także zanikiem poczucia narodowego. Jeżeli narody będą wzajemnie czyhać na swe istnienie, muszą w końcu przestać istnieć"²¹. Jak dowodzą niektórzy historycy (m.in. Arnold Toynbee), egoizm narodowy ma swe głębokie korzenie w ruchu protestanckim. Szczególnie zamorscy koloniści protestanccy, opierając się na ideologii „narodu wybranego”, traktowali tubylcze ludy indiańskie jako niższe od siebie²². Zygmunt Wasilewski, przedwojenny polityk Narodowej Demokracji, a zarazem znakomity literaturoznawca epoki romantyzmu, starał się uwidocznic kontrast między nacjonalizmem germańskim (protestanckim) i łacińskim. W 1927 roku pisał: „[...] nacjonalizm cywilizacji łacińskiej różni się radykalnie w charakterze swoim od zaborczych, imperialistycznych poglądów cywilizacji germańsko-protestanckich. Bo tutaj natura ludzka w obronie maszyny cywilizacyjnej całą wagę przesunęła z jednostki uduchowionej na czynnik fizyczny państwa. To przesunięcie świadomości twórczej z podmiotu cywilizacji, jakim jest duch twórczy narodu, na stronę przedmiotową siły wykonawczej, przesunięcie kierowane nacjonalistycznym kombinowaniem skuteczności, musiało upośledzić motywy moralne działania i wytworzyć kierownicze zasady: siła ponad prawem, cel uświęca środki”²³. Głównym twórcą tezy o niemoralnym charakterze nacjonalizmu protestanckiego był Roman Dmowski. Twierdził on, że katolicyzacja myśli narodowej w Polsce postawiła polski ruch narodowy w zupełnie innym miejscu niż nacjonalistów angielskich czy niemieckich²⁴. Podobny pogląd głosił wybitny znawca katolickiej nauki społecznej i filozofii tomistycznej o. Jacek Woroniecki. Nacjo-

F. Koneczny, *Państwo i prawo*, s. 139.

²¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998, s. 19.

²² Z. Wasilewski, *O nacjonalistycznym poglądzie na życie*, „Myśl Narodowa” 5(1927), s. 63.

R. Dmowski, *Pisma*, t. IX, Częstochowa 1939, s. 106. Pamiętać należy, że sam termin „nacjonalizm” przed wojną nie miał negatywnego znaczenia. Obecne rozumienie tego słowa jest związane z dokonaniami hitlerowców w czasie II wojny światowej.

nalizm wywodzący się z ducha liberalnego uznał za niemoralny, gdyż promował nienawiść między narodami (egoizm). Za pozytywny uznał tak zwany „nacjonalizm chrześcijański”, który głosi prymat miłości²⁵.

Trzeba jednak stwierdzić, że polski ruch narodowy bynajmniej nie od początku kształtował się jako „chrześcijański”. Będąc pod dużym wpływem pozytywizmu, propagował na przełomie XIX i XX wieku łagodną formę „egoizmu narodowego”. Osobną rozprawę (*Egoizm narodowy wobec etyki*) poświęcił temu Zygmunt Balicki, jeden z twórców ruchu narodowego²⁶. Jednakże z biegiem czasu następowała głęboka ewolucja poglądów narodowych demokratów w tym względzie (odsuwanie się coraz dalej od dziewiętnastowiecznego pozytywizmu) aż do wydania przez Dmowskiego w latach dwudziestych broszury politycznej *Kościół, naród i państwo*, która świadczyła o jednoznacznym ideowym określeniu się endeków po stronie katolickiej nauki społecznej²⁷.

5

Naród w ideologiach XX wieku

Najbardziej zwyrodniałą ideologią nacjonalistyczną XX wieku, głoszącą hasła nienawiści narodowej w imię tak zwanego „mistycyzmu krwi” (skrajna wersja rasizmu), był hitlerowski narodowy socjalizm. Z jednej strony oparty na postdarwinowskim rasizmie, z drugiej na ideologii socjalistycznej, budował niemiecki nacjonalizm swój system na skrajnie antychrześcijańskich hasłach, szukając religijnego oparcia w okultyzmie i starogermańskich mitach pogańskich²⁸. Filozofia Fryderyka Nietzschego, tak modna w NSDAP, niosła z sobą nową wizję „etyki nadczłowieka”. Potępiając chrześcijaństwo Nietzsche tak hierarchizował zasady moralne: „Co jest dobre? - Wszystko, co uczucie mocy, wolę

Historia katolicyzmu społecznego w Polsce, s. 294.

²⁵ Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, w: B. Grott, *Zygmunt Balicki ideolog Narodowej Demokracji*, Kraków 1995, s. 114-143; por. B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Paryż 1985, s. 279-299.

²⁷ Por. M. Ryba, *Religia i etyka społeczna w myśli narodowej*, „Zeszyty Społeczne KIK” 5(1997), s. 38-39.

²⁸ Zob. F. King, *Szatan i swastyka. Okultyzm w partii nazistowskiej*, Poznań 1996.

mocy, moc samą w człowieku podnosi. Co jest złe? - Wszystko, co ze słabości pochodzi. Co jest szczęściem? - Uczucie, że przezwycięża się opór"²⁹. Nic dziwnego zatem, że zbudowany na takich podstawach niemiecki nacjonalizm doprowadził do niespotykanej skali nienawiści i zbrodni czasu II wojny światowej, a zarazem do ogromnego upadku Niemiec jako narodu. Rozumienie narodu, jakie z sobą niosła tak zwana „rewolucja hitlerowska", było kompletnym zaprzeczeniem tego, co w kulturze niemieckiej nosiło pierwiastek łaćniński, i w swej totalitarnej otoczce okazało się po prostu skrajnie antyludzkie.

Bolszewicki komunizm w teorii i praktyce swojego działania był z definicji jednoznacznie antynarodowy, głosząc ideę nienawiści klasowej. Według Stanisława Grabskiego, wybitnego przedwojennego polskiego ekonomisty i polityka, który był naocznym świadkiem przewrotu bolszewickiego, rewolucja ta była ze swej istoty antyrosyjska. Cały dorobek kulturalny tego narodu był nieustannie niszczone przez bolszewików. „Dla Rosji [...] jako narodu - pisał Grabski - mają bolszewicy tylko nienawiść"³⁰. I rzeczywiście, gdy spojrzymy na niszczenie w Związku Radzieckim religii, cerkwi czy wreszcie na fizyczną likwidację górnych warstw narodu (duchowieństwa, arystokracji, inteligencji), jakiej się tam komuniści dopuścili, zobaczymy pełny wymiar antynarodowego charakteru ideologii marksistowskiej.

Istnieje zatem charakterystyczna prawidłowość, że systemy totalitarne XX wieku, uderzając swym ostrzem w godność osoby ludzkiej, uderzały zarazem w narody: albo absolutyzując jeden zwalczały inne (narodowy socjalizm), albo niszczyły wszystkie kultury narodowe w imię ideologii (komunizm).

Wydaje się, że współczesny liberalizm ze swej natury również uderza w podstawy wspólnot narodowych. „Skrajny indywidualizm - pisze ks. prof. Stanisław Kowalczyk o liberalizmie - i apersonalistyczno-aktualistyczne rozumienie osoby ludzkiej podważają bytowe podstawy życia społecznego. Niektórzy autorzy liberalną koncepcję życia społecznego określają mianem «energetycznego interakcjonizmu». W takiej interpretacji społeczność jest jednością wyłącznie psychologiczną,

Cyt. za: B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański*, Kraków 1991, s. 40.

S. Grabski, *Rewolucja. Studium społeczno-psychologiczne*. Warszawa 1921, s. 60.

uzależnioną w swym powstawaniu od decyzji jednostkowych ludzi kierujących się wyłącznie własnym interesem. Społeczność nie posiada więc podstaw ontologicznych, które są relatywnie trwałe i uniwersalne³¹. Nie dziwi więc, że zbudowane na takim podłożu intelektualnym tak zwane „demokracje Zachodu” pogrążyły się w kosmopolityzmie. Filozofia egoizmu jednostkowego oraz propaganda niepoahamowanej żądzy zysku musiały doprowadzić do zaniku poczucia patriotyzmu. Ocenia się, że około 30% ludności Unii Europejskiej określa swoją postawę jako kosmopolityczną. Patrząc z łacińskiego punktu widzenia, trzeba by stwierdzić, że pomimo dynamicznego rozwoju ekonomicznego kraje liberalne na poziomie życia wspólnotowego cofnęły się znacznie w rozwoju. Ma to wielce negatywne konsekwencje dla rozwoju osobowego człowieka, powodując nieraz jego głęboką pustkę duchową, a co za tym idzie - degradację moralną. Pamiętać bowiem musimy, że dziedzictwo kultury narodowej jest bardzo sprzyjającym środowiskiem, w którym człowiek może wzrastać jako osoba.

Podsumowując zatem, zaryzykować by można tezę, że ideologie i systemy, które uderzają w naród czy też w patriotyzm (oczywiście w dobrym tych słów znaczeniu), uderzają ostatecznie po prostu w człowieka. Większość zaś błędów i wypaczeń kulturowych i politycznych na niwie europejskiej i światowej miało i ma swe pierwotne źródło w fałszywych inspiracjach filozoficznych i antropologicznych.

S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 121. W innym miejscu S. Kowalczyk pisze: „Kluczowym problemem filozofii społecznej jest idea dobra wspólnego. Jak interpretuje wspomnianą kategorię liberalizm? [...] Liberalizm zawęża pojęcie dobra wspólnego do sfery ekonomicznej i ewentualnie prawn-administracyjnej, pomija natomiast wartości wyższego rzędu: moralne, religijne, ideowe, narodowe. Tak istotne zubożenie idei dobra wspólnego prowadzi do deformacji życia społecznego, mianowicie jego depersonalizacji”.

Paweł Skrzydlewski

Cywilizacyjne zagrożenia życia osobowego na przykładzie zagrożeń ludzkiej wolności

Wprowadzenie w problematykę

Analiza zagrożeń, jakie istnieją ze strony różnych typów cywilizacji dla życia osobowego człowieka, nie należy dzisiaj do zadań łatwych, i to z wielu powodów. Warto także odnotować, że zagrożenia te, mimo nasilania się w ostatnim czasie, nie stanowią szczególnego przedmiotu zainteresowania ani nauk ścisłych, ani środków masowego przekazu, ani szeroko pojętej filozofii. Być może wyjaśnienia tego faktu możemy szukać w rozpowszechnionym w kulturze obrazie człowieka. Obraz ten, powstały przez uogólnienie wyników dociekań różnych dyscyplin poznawczych, nie dostrzega ani też nie stara się wyjaśnić doświadczonego przez samego człowieka osobowego sposobu bytowania oraz wewnętrznego życia człowieka, wyrażającego się zasadniczo w aktach decyzyjnych. Rzuca on przez to cień nie tylko na poprawne rozumienie bytu ludzkiego, lecz także na koncepcję życia społecznego i całej rzeczywistości, w której żyje i działa człowiek. Toteż bez dostrzeżenia w człowieku osobowego sposobu bytowania na gruncie tegoż obrazu nie mogą zostać dostrzeżone, zinterpretowane i wyjaśnione faktyczne zagrożenia, jakie istnieją dla człowieka ze strony cywilizacji. Słusznie więc można zauważyć za M. A. Krąpcem, że „punktem wyjścia w filozoficznym wyjaśnianiu człowieka mogą być tylko bezpośrednie dane

naszego doświadczenia" i tylko takie filozoficzne teorie, które powstały na gruncie bezpośredniego doświadczenia i z tymże doświadczeniem się liczą.

Na fundamencie tych bezpośrednich doświadczeń ukształtowało się rozumienie człowieka jako osoby w filozofii klasycznej. To właśnie filozofia klasyczna dała - za sprawą takich myślicieli jak Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz, a w czasach współczesnych Jan Paweł II, J. Maritain, E. Gilson i M. A. Krąpiec - niezwykle interesującą odpowiedź na pytanie o realne zagrożenia życia osobowego ze strony cywilizacji. Zagrożenia te zasadniczo koncentrują się wokół deformacji, redukcji ludzkiej wolności wyrażanej w aktach decyzyjnych. Toteż bez znaczącego uszczerbku dla podejmowanej tu problematyki można pokusić się o tezę, że cywilizacyjne zagrożenia życia osobowego człowieka w istocie rezerczy są zagrożeniami jego wolności. Ludzka wolność bowiem, rozgrywająca się w akcie decyzyjnym, jak i sam akt decyzyjny, są istotnie ludzkimi momentami życia osobowego człowieka.

Czym jest ludzka wolność i jak jest doświadczana, rozumiana i wyjaśniana na płaszczyźnie życia zbiorowego? Jak i przez co bywa ona deformowana i znoszona przez cywilizacje rozumiane jako określone typy ustrojów życia zbiorowego? Innymi słowy: przez co cywilizacje mogą stanowić zagrożenie dla życia osobowego człowieka?

1

Wolność człowieka w życiu społecznym

Zauważmy na początku, że człowiek żyje w społecznościach, które mają różnorodny charakter, różnorodną liczebność, bogactwo struktur i form organizacji. Społeczność ludzka jest czymś przez człowieka zastanym, namacalnym, realnym. Zwykło się podkreślać, że człowiek z natury swej jest istotą społeczną. Bez społeczności bowiem nie przeżyje ani też nie rozwinię swych ludzkich potencjalności². Społeczność

M. A. Krąpiec, *Człowiek - dramat natury i osoby*, w: *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Lublin 1998, s. 21.

² Człowiek jest zwierzęciem społecznym i politycznym ze swej natury, o wiele bardziej skłonny do życia w zbiorowości niż jakiegokolwiek inne zwierzę. Św. Tomasz tak ujmuje naturę społeczną człowieka: *Naturale autem est homini ut sit animal*

jest dla człowieka czymś zastanym, a on sam w niej się rodzi. Narodziny człowieka to nie tylko fakt natury czysto biologicznej, lecz bogaty i długotrwały proces dojrzewania człowieka do bycia człowiekiem. Społeczność jest więc dla człowieka bytem naturalnym. Z perspektywy filozoficznej istnieje ona dla dobra człowieka³, który jako byt substancjalny przewyższa całą ludzką społeczność występującą w postaci zespołu międzyludzkich relacji.

Człowiek, będąc podmiotem obdarzonym życiem duchowym, może wyłaniać z siebie wolne akty poznania, miłości i twórczości. To zaś życie duchowe człowieka stanowi rację jego podmiotowości wobec

sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarât. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumento pilorum, ungues, vel saltem vel acitivam ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparatio, sed loco omnium dat est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat. (Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, Taurini 1923, s. 2).

³ W tej sprawie niezwykle treściwie i dobitnie wyraża się św. Tomasz, ujmując społeczną naturę człowieka w perspektywie zbiorowości, akcentując cel społeczności, którym jest konieczna dla człowieka pomoc w rozwoju ludzkich potencjalności. Jawi się więc człowiek jako byt niedoskonały, otwarty na świat i osoby drugie. Tomasz pisał: *Sciendum est autem, quod quia homo est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: el ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam. Et similiter singuli, qui sunt partes domesticae familiae, se invicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectom; scilicet ut homo solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercetur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet.* (*In decern libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Liber I, lectio I, n. 4).

prawa, godności i zupełności. Z tej racji na gruncie filozofii klasycznej możemy dostrzec, opisać i wyjaśnić fakt prymatu człowieka w stosunku do wszelkich typów ludzkich zrzeszeń, prymatu, który wyraża się w fakcie bycia suwerenem na płaszczyźnie działań społecznych⁴.

Ludzka społeczność, będąca zespołem międzyludzkich relacji, może - jak ukazuje to codzienne ludzkie doświadczenie - przyczyniać się do aktualizowania ludzkich potencjalności, do rozwoju życia duchowego człowieka. Doświadcza tego każdy, gdy ze strony innych ludzi bywa informowany, uczony, zaciekawiany, wreszcie bywa motywowany do wyłonienia z siebie aktów miłości, twórczości itp. Jednakże społeczność może również wytwarzać przeszkody uniemożliwiające bądź utrudniające wolną aktualizację człowieka, jak ma to miejsce wówczas, gdy człowiek doświadcza ze strony społeczności ograniczania bądź nawet odmawiania mu prawa do spełniania aktów poznawczych, woli tywnych i uczuciowych.

Nie znaczy to jednak, że człowiek na mocy swych decyzji nie ma wpływu na byt społeczny. Wręcz przeciwnie. To ludzkie dobrowolne decyzje są racją porządku społecznego, wielości form życia zbiorowego, jego przejawów i bogactwa⁵. By zrozumieć ten fakt, wystarczy odwołać się do naszych bezpośrednich, wewnętrznych doświadczeń mających za przedmiot nasze akty decyzyjne. Doświadczenie to ujawnia nam, że na mocy naszej dobrowolnej autodeterminacji jesteśmy sprawcami nowych, faktycznych relacji, struktur społecznych, działań. Istota ludzka od pierwszych swych chwil jest uwikłana w te liczne

⁴ Problematykę relacji człowieka do społeczności oraz zagadnienie prymatu człowieka w stosunku do społeczności omawia szeroko M. A. Krąpiec w swej pracy *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, zwł. s. 115-176.

⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Suwerenność czyja?*, Lublin 1996; tenże, *Jednostka a społeczeństwo*, w: *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 661-694; tenże, *Osoba i społeczność*, tamże, s. 695-706.

⁶ Zob. G. McLean, *Wolność jako podstawa społeczeństwa obywatelskiego: przekształcenie filozofii chrześcijańskiej w zaraniu nowego tysiąclecia*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, praca zbiorowa, Lublin 1997, s. 223-240; L. Kraft, *Wolność z perspektywy chrześcijańskiej demokracji w Niemczech*, tłum. A. Buczek, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 241-255.

relacje, działania, które będąc z jednej strony świadectwem ludzkiej wolności, warunkują jego istnienie i rozwój.

Wolność, choć zasadniczo i właściwie rozgrywa się we wnętrzu człowieka, w konkretnej decyzji, w istocie swej jest panowaniem woli człowieka nad jej własnymi aktami w stosunku do dóbr, które nie dorównują jej pragnieniu dobra nieskończonego⁷. To nie dokonuje się w próżni, wola ludzka nie jest odizolowana od świata. Rzeczywistość społeczna wywiera na nią przemożny wpływ, stając się siłą wspierającą samego człowieka i jego wolne działania bądź potęgą miazdzącą wolną aktualizację ludzkich potencjalności. Wynika stąd wniosek, potwierdzany przez potoczne ludzkie doświadczenie, że społeczność może mieć charakter i struktury isticie antyludzkie, uniemożliwiające podejmowanie w pełni wolnych decyzji, nie mówiąc już o swobodzie ich realizacji. Istniały i istnieją nadal społeczności nie-wolne, w których człowiek co najwyżej jest traktowany jako żywe narzędzie, źródło siły fizycznej, przedmiot do wyzyskania czy też mało znaczący egzemplarz stada ludzkiego, nigdy zaś nie bywa postrzegany jako suweren, podmiot, osoba, dla której istnieje cały byt społeczny. Fakt ten dostrzegł oraz interesująco opisał i wyjaśnił w licznych swych pracach polski historyk i myśliciel Feliks Koneczny⁸. Śledził on na przestrzeni dziejów różne formy zrzeczeń człowieka. Dzięki jego rozważaniom możemy wskazać na te czynniki w strukturze życia zbiorowego, które gwarantują człowiekowi jego wolność i wspierają wolną aktualizację ludzkich potencjalności. Wśród tych czynników z całą pewnością należy wymienić rodzinę, pojętą jako zrzeczenie rodziców i dzieci⁹. Ale już

Por. J. Woroniecki, *Pour une bonne définition de la liberté humaine*, „*Angelicum*” 14(1937), nr 1-2, s. 146-154.

⁷ Zob. F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, t. I-II, Londyn 1973; tenże, *Cywilizacja bizantyńska*, „*Człowiek w kulturze*” 1998, nr 10, s. 175-203; tenże, *Cywilizacja żydowska*, t. I-III, Londyn 1974; tenże, *Dzieje Rosji*, Komorów 1997; tenże, *Napór Orientu na Zachód*, w: *Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, Lublin 1937, s. 177-196; tenże, *Rozwój moralności*, Lublin 1938; tenże, *Różne typy cywilizacji*, w: *Kultura i cywilizacja*, s. 117-136; tenże, *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996; tenże, *O ład w historii*, Warszawa 1991; tenże, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935; tenże, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 1997.

⁹ Zob. P. Skrzydlewski, *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka (na kan-*

poznanie różnych typów rodzin odsłania przed nami wiele trudności, z jakimi spotyka się człowiek w życiu rodzinnym. Inaczej bowiem żyje i działa człowiek, a co za tym idzie, różną posiada wolność, w rodzinie monogamicznej, inaczej w rodzie i rodzinie poligamicznej. Co więcej, istnieją typy zrzeszeń rodzinnych, w których człowiek uznawany jest za własność drugiego na równi z nieożywioną rzeczą, jednocześnie będąc pozbawiony prawa do posiadania czegokolwiek. Jest oczywiste, że tego typu zrzeszenia rodzinne będą tamowały wolną aktualizację ludzkich potencjalności, odmawiając człowiekowi prawa do posiadania dóbr zewnętrznych, prawa do podejmowania i wykonywania własnych decyzji na podstawie własnego poznania i woli.

Przeszkodą w realizacji wolności człowieka ze strony życia społecznego może być także funkcjonujące u członków zrzeszenia samo rozumienie człowieka, które postrzega go jako nie podmiot i cel wszelkich działań społecznych, lecz przedmiot i narzędzie używane przez czynniki pozaosobowe. Takie rozumienie może stać za strukturami rodzinnymi, rodowymi, społecznymi, administracyjnymi, prawnymi i państwowymi, za całym życiem politycznym¹⁰. Jest oczywiste, że będzie ono godziło w wolną aktualizację ludzkich potencjalności, w całe życie osobowe człowieka. Ogólnie można powiedzieć, że powyższe czynniki, dostrzeżone przez Konecznego w jego rozważaniach na temat cywilizacji, wskazują na fakt, że człowiek może być w życiu społecznym traktowany jak niewolnik.

Należy zatem zapytać: kim jest niewolnik? Przez co człowiek ze strony ustroju życia zbiorowego bywa zniewalany? Co decyduje o byciu niewolnikiem w życiu społecznym? Co jest ze strony struktur życia zbiorowego czynnikiem odpowiadającym za fakt niewolnictwa? Wreszcie zapytajmy: jakie rozumienie człowieka stoi za faktem niewolnictwa i czym człowiek wolny w strukturze życia społecznego różni się do niewolnika? Z drugiej zaś strony można zapytać: jaką strukturę musi posiadać społeczność, by realnie służyć człowiekowi i tym samym jego życiu osobowemu? Z czym musi liczyć się społeczność,

wie poglądów Feliksa Konecznego), „Człowiek w kulturze” 1998, nr 11, s. 203-234.
" Zob. także, *Polityka i jej determinanty cywilizacyjne w świetle nauki Feliksa Konecznego*, „Człowiek w kulturze” 1998, nr 10, s. 59-78.

by faktycznie była ostoją i wsparciem człowieka i jego życia osobowego? W jakich momentach społeczność jest zagrożeniem osobowego życia człowieka?

Na postawione pytania możemy (w sposób zwięzły) odpowiedzieć śledząc rozważania jednego z największych i najwnikliwszych obserwatorów życia zbiorowego - Arystotelesa, który tak wiele wniósł do rozumienia bytu społecznego i do ukazania podstaw wolności człowieka w życiu zbiorowym. Osiągnięcia Arystotelesa w tej dziedzinie, dostrzeżone przezeń zagrożenia, jak i gwarancje ze strony życia zbiorowego dla wolności ludzkiej i ogólnie dla życia duchowego człowieka, pozwolą nam na wyprecyzowanie zagrożeń jakie pojawiają się dla osobowego życia człowieka ze strony ustrojów życia zbiorowego.

2

Niewolnik i człowiek wolny

Jest rzeczą niezwykle ciekawą, że twórcy filozofii - Grecy, tak otwarci na wyjaśnianie rzeczywistości społecznej człowieka, pierwotnie problem wolności rozważali i ujmowali właśnie w kontekście życia zbiorowego człowieka, co sprawiło, że wyrażenie „człowiek wolny” - *eleutheros* nabrało znaczenia politycznego i oznaczało człowieka mogącego uczestniczyć w decyzjach dotyczących się życia publicznego państwa-miasta, w odróżnieniu od „niewolnika” - *dulos* pozbawionego tej możliwości”. Wyrażenie „wolność”, a także sam fakt wolności były ujmowane w perspektywie życia zbiorowego. Dopiero później samą wolność zaczęto wiązać z życiem wewnętrznym jednostki, co zrodziło pojęcie bycia we władzy samego siebie, bycia źródłem, przyczyną swych działań - *enkrateia*². *Enkrateia* była rozumiana jako

² Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. II, Warszawa 1964, s. 103, gdzie Jaeger pisze: „Mówi się co prawda nieraz w literaturze greckiej o wolnościowym ustroju, a obywateli tego państwa nazywa wolnymi, ale oznacza to tylko, że nie są niewolnikami. Pojęcie *człowiek wolny (eleutheros)* przeciwstawia się zawsze pojęciu *niewolnika (dulos)*”; tenże. *Wczesne chrześcijaństwo a grecka paideia*, tłum. A. Gowin, „Znak” 1992, nr 440, s. 42-47; zob. P. Jaroszyński, *Demokracja - politeja czy ochlokracja? (starożytni o demokracji)*, „Filozofia” 24(1995), s. 7-14.

² „*Enkrateia* jest panowaniem nad sobą w stanach przyjemności i bólu, w trudno-

zdolność panowania nad sobą samym, swoimi działaniami w obliczu trudności, bólu, namiętności; miała znaczenie analogiczne do tego, jakie dziś wiążemy z pojęciem dobrowolności czynów (*voluntarium*).

Człowiek wolny brał więc udział w życiu publicznym, w odróżnieniu od niewolnika, który nie miał możliwości wpływania na losy zrzeszenia, w jakim przyszło mu żyć. Nie występował więc jako podmiot i cel dokonujących się w społeczności działań, a jedynie jako „coś”, co ma w działaniach tych uczestniczyć. Działania te nie potrzebowały do zaistnienia przyzwolenia niewolnika. Niewolnik nie był w nich ani przyczyną wzorcą, ani sprawcą, ani celową. Co jednak sprawiało, że jeden z ludzi mógł być uważany za wolnego, podczas gdy drugi wolności nie posiadał?

Pominiemy tu dyskusję toczącą się w starożytności na temat źródeł niewolnictwa: czy jest ono z natury, czy jest sprawą nadania?¹³. Problem ten ostatecznie zamknęło chrześcijaństwo łacińskie, walcząc jako jedyne z wszelkimi formami niewolnictwa. Skupimy się natomiast na niezwykle ciekawym fragmencie *Polityki* Arystotelesa, gdzie Stagiryta charakteryzuje niewolnika i człowieka wolnego¹⁴. Dostrzeżone przez Filozofa determinanty życia wewnętrznego człowieka płynące ze strony społeczeństwa i jego struktury okażą się pomocne w analizie realizacji ludzkiej wolności w różnych typach cywilizacji.

Niewolnik - zauważmy na wstępie - jest, zdaniem Stagiryty, nie kimś, podmiotem, lecz elementem, częścią rodziny (podobnie jak majątek, narzędzia). Bycie niewolnikiem jest więc odniesione do pewnego typu zrzeszenia ludzkiego występującego w postaci rodziny i do pana rodziny, człowieka wolnego. Niewolnik, będąc właściwie żywym narzędziem, należy całkowicie do pana. Pan natomiast, czyli człowiek wolny, posiada rodzinę, na którą obok niewolników i majątku składają

ściach, w naporze impulsów i namiętności" (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 336.

¹³ Warto tu przywołać ciekawą pracę z dziedziny filozofii polityki i prawa autorstwa Paula Janeta - *Historja doktryn politycznych wraz z historją filozofii prawa*, tłum. E. Rutkowska, cz. I, Poznań 1923. Poglądy Arystotelesa omawia on na stronach 54-95.

¹⁴ Chodzi tu głównie o księgę I. Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, s. 6-14.

się dzieci i żona. Niewolnik, w odróżnieniu od pana, jest więc kimś, kto do siebie nie należy, sam nic nie posiada, lecz raczej jest posiadany. Jest raczej karykaturą człowieka niż samym człowiekiem, nie ma w nim bowiem tego, co charakterystyczne dla człowieka, a więc życia duchowego, rozumnego, cnotliwego, przejawiającego się w rozróżnianiu dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości, prawdy od fałszu. Pełni on zasadniczo rolę żywego narzędzia, za którego pomocą człowiek wolny - prawdziwy człowiek - korzysta z dóbr przez siebie posiadanych.

Niewolnik - dodaje Stagiryta - żyje jedynie dla środków do życia, podczas gdy pan jako człowiek wolny żyje dla celu życia. Sens bycia niewolnikiem wyczerpuje się więc całkowicie w pracy, w przygotowaniu środków do życia, z których on korzysta jedynie pośrednio, na tyle na ile wymaga tego jego biologiczna natura. Ponadto niewolnik - w odróżnieniu od pana - nie posiada czasu wolnego, będąc pogrążonym jedynie w wysiłkach fizycznych, zabiegając o środki do życia¹⁵. Niewolnik - podkreśla mocno Arystoteles - żyje tak, jakby nie istniał dla niego ostateczny cel życia, a on sam był jedynie pomocą w osiągnięciu tego celu przez człowieka wolnego. Jego życie i jego działania wyczerpują się na (w istocie swej skończonych i ograniczonych) środkach do życia, nigdy zaś nie biegną ku celowi! Niewolnik zresztą nie zna celu życia człowieka ani też do niego nie dąży! Jego życie jest przeciwieństwem życia człowieka wolnego - otwartego na pełnię celu ludzkiego życia¹⁶. Gdzie należy szukać racji istnienia wspomnianego stanu rzeczy?

Arystoteles wskazuje na brak, jaki istnieje w niewolniku, brak rozumu, tej - jego zdaniem - najlepszej części człowieka, decydującej

¹⁵ P. Janet, komentując stanowisko Arystotelesa, pisze: „Wolny czas, oto cecha człowieka wolnego u starożytnych. Wolny czas to nie jest próżnowanie lecz zajęcie umysłowe szlachetnymi działaniami, a nie pracą mechaniczną. Człowiekowi wolnemu nie jest praca wzbroniona, lecz jest tylko przerwą w wolnym czasie. Lecz praca jako taka, pojęta jako konieczność, jako środek utrzymania, jako źródło bogactw, praca taka jest niewolniczą” (P. Janet, *Historja doktryn politycznych*, s. 83).

¹⁶ Oczywiście ten obraz niewolnika suponuje określona filozoficzna wizja świata, człowieka i życia społecznego prezentowaną przez Arystotelesa. Wspierały go także nie do końca uświadomione doświadczenia społeczne, historyczne, kulturowe itp.

o jego człowieczeństwie. Ponieważ niewolnik, w odróżnieniu od pana, rozumu nie posiada bądź ma go tyle, by zauważyć, iż inni mają go więcej, dlatego też jest we wszystkim kierowany przez wolnego, rozumnego pana. Uszczerbek na rozumie czyni człowieka niewolnikiem, nie pozwala mu dostrzec celu życia i nakierować się na niego, nie pozwala na wybór skutecznych i adekwatnych do natury człowieka środków wiodących do celu życia! Sam bowiem cel ludzkiego życia nieodłącznie wiąże się ze wzmożoną aktywnością i używaniem rozumu¹⁷. Wraz z brakiem rozumu w niewolniku dostrzegamy także brak panowania nad czynami, brak harmonii w dziedzinie zmysłowej i pożądawczej, co ostatecznie sprawia, że wszystko, lecz nie on sam, jest władne kierować jego działaniem. Niewolnikiem kierują działania, a nie on sam sobą.

Z powodu braku rozumu niewolnik nie umie rozpoznać dobra, dlatego też czyni to za niego jego pan jako wolny człowiek. Pan jest też wolą niewolnika pragnącą za niego dobra i tym, na którym spoczywa odpowiedzialność za realizację dobra. Niewolnik nie rozumie dobra, bo nie może go dostrzec. Konsekwencją jest to, że dobro (pojęte jako motyw, racja ludzkiego działania) nie jest przez niewolnika pożądane, choć on sam bierze udział w jego realizacji. Realizacja dobra nie wymaga od niewolnika jego przyzwolenia. Niewolnik jest więc istotą ludzką, która żyjąc biologicznie i zmysłowo, jest pozbawiona prawdziwie ludzkiego życia wewnętrznego, wyrażającego się w fakcie podejmowania przez człowieka świadomych (rozumnych) i wolnych decyzji. Z tej racji dla Arystotelesa istota niewolnictwa sprowadza się do bycia instrumentem i tylko instrumentem używanym do osiągnięcia celu. Sam zaś człowiek-instrument, za sprawą uszczerbku na rozumie, celu działania nie dostrzega, ani go nie rozumie, ani też nie pragnie. Cel bowiem może być ujrany przez człowieka tylko za sprawą dobrze usprawnionego rozumu. Oto zasadnicze rysy człowieka wolnego i człowieka pozbawionego wolności, jakie można odnaleźć na kartach *Polityki* Stagiryty¹⁸.

Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. 1177 a - 1181 a, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 2000.

¹⁸ Cennym komentarzem do kwestii rozumienia niewolnictwa w ujęciu Arystotelesa

Zauważmy, że przyjęcie przez Arystotelesa niewolnictwa suponuje aprioryczną negację w niewolniku możliwości życia osobowego, wyrażającego się w podejmowaniu i realizacji świadomych i wolnych decyzji. Nadto warto podkreślić, że negacja ta wymaga określonej struktury życia zbiorowego, która w praktyce pełni rolę gwaranta samego faktu niewolnictwa. A jeśli jest ona czynnikiem wspierającym faktycznie niewolnictwo - to mamy tu do czynienia z zagrożeniem życia osobowego człowieka przez określony ustrój życia zbiorowego. Postawmy pytanie: dlaczego i przez co?

Skoro podstawą jest osłabianie, deformacja i niszczenie w człowieku rozumu i jego funkcji w życiu wewnętrznym człowieka, to społecznościami niewolniczymi i zagrażającymi człowiekowi są te, które krępują naturalny ludzki proces doskonalenia rozumu; innymi słowy: które walczą z rozumem człowieka. Przeciwnieństwem ich będą społeczności wolne, personalistyczne, czyli nie odmawiające nikomu prawa do używania, doskonalenia rozumu, a więc takie, w których będzie istniała miłość do prawdy, prawdomówność, wreszcie sama nauka i edukacja dostępna dla każdego człowieka.

Społeczności niewolnicze, i tym samym wrogie osobowemu życiu człowieka, to te, które wymagają ze strony rodziny, rodu, społeczności, państwa, administracji, prawa (niekoniecznie wszystkich na raz) - zredukowania człowieka do roli rzeczy posiadanej przez drugiego człowieka lub przez czynnik pozaludzki¹⁹. Stanowią więc one nie-

jest komentarz św. Tomasza *in libros politicorum Aristotelis expositio*, Liber I, lectio I-IV, Taurini 1951. Tomasz pisze, iż dla Arystotelesa: *Servus est organum animatum activum separatum alterius homo existens. [...] Per hoc enim quod dicitur animatum, distingitur ad instrumentis inanimatis: per hoc autem quod dicitur activum distingitur a ministra artificis, qui est organum animatum factivum: per hoc autem quod dicitur alterius existens, distingitur a libero, qui quandoque ministrat in domo, non sicut res possessa, sed sponte vel mercede conductus. Per hoc quod dicitur homo existens, distingitur a brutis animalibus, quae sunt res possessae separatae* (Liber I, lectio II, 55).

¹⁹ „Ci, którzy w takim stopniu stają poniżej drugich, w jakim dusza góruje nad ciałem, a człowiek nad zwierzęciem (w położeniu tym znajdują się ci, których działalność polega na używaniu sił fizycznych i którzy najwyżej to tylko mogą dać z siebie), ci tedy są z natury niewolnikami, dla których, podobnie jak i dla wyżej wyniesionych,

zwykle poważne zagrożenie dla życia osobowego człowieka, albowiem apriorycznie odmawiają człowiekowi samego prawa do życia osobowego, przerzucając go na czynniki pozaosobowe.

Ustroje niewolnicze wymagają nadto jeszcze redukcji ludzkiego życia jedynie do środków, dóbr skończonych, co przecież stoi jawnie w sprzeczności z doświadczeniem wewnętrznym człowieka, na mocy którego człowiek ujmuje siebie, jak i swoje działanie jako zawsze będące ponad, otwarte na jeszcze większe dobro niż to, które stanowi obecnie motyw działania.

Z drugiej zaś strony zagrożenie dla życia osobowego człowieka w ustrojach niewolniczych tkwi w odmawianiu człowiekowi prawa do posiadania i dysponowania własnym majątkiem. Niewolnicza struktura społeczna to taka, w której człowiek nie ma czasu dla siebie. Jego życie jest pod ciągłym prężeniem pośpiechu i nie ma w nim miejsca dla ostatecznego celu człowieka.

Analogicznie można nazwać społecznościami niewolniczymi takie, które widzą i sprowadzają każdego człowieka bądź też część swoich członków do poziomu żywych narzędzi. Natomiast społeczności zasługujące na miano wolnych są same środkami dla człowieka, dla jego rozwoju. W tradycji te drugie zwykło się nazywać społecznościami wolnymi, ponieważ racją ich istnienia jest dobro wspólne, pojęte jako dobro tożsame z dobrem człowieka jako podmiotu społeczności, ostatecznie sprowadzające się do rozwoju człowieka jako osoby²⁰.

Społeczności niewolnicze, i tym samym wrogie życiu osobowemu człowieka, to takie, które pragną czynić i widzieć w człowieku jedynie część, egzemplarz większej i ważniejszej całości. Człowiek jako element późniejszy winien się podporządkować. W ten sposób społeczno-

lepiej jest znajdować się w takiej zależności. Z natury bowiem jest niewolnikiem, kto może być własnością drugiego (dlatego należy do drugiego) i kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada. Także inne istoty żyjące nic przecież nie obejmują rozumem, ale kierują się tylko wrażeniami zmysłowymi. Niewielka jest też różnica w użyteczności, bo zarówno niewolnicy jak zwierzęta domowe pomagają fizycznie do zaspokojenia potrzeb" (Arystoteles, *Polityka*, 1254 b 16-26).

²⁰ Na temat dobra wspólnego jako racji bytu społeczności zob. M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 107-137.

ści niewolnicze negują podstawowe momenty osobowego bytowania człowieka i obok wolności niszczą zupełność, podmiotowość prawną i godność człowieka, podczas gdy społeczności wolne budują swe struktury tak, by tych istotnych momentów osobowego bytowania nie niszczyć, lecz wspierać na wszelkie możliwe sposoby²¹.

Społeczności niewolnicze to takie, które niszczą i uniemożliwiają posiadanie dóbr zewnętrznych, majątku przez indywidualne jednostki. Chodzi tu głównie o posiadanie, dysponowanie i zarządzanie swoją własnością prywatną, bez której człowiek nie tylko nie może zaspokajać swych codziennych potrzeb, dbać o swoje zdrowie, ale również rozwijać się wewnątrz. Za sprawą braku własności, człowiek staje się bezbronny wobec zagrożeń niesionych przez los. Bez majątku jest więc bezbronny, gdyż nie posiadając środków materialnych, nie ma możliwości przeciwstawienia się pojawiającym trudnościom i zagrożeniom. Fakt ten potwierdza dobitnie doświadczenie historyczne narodów podbijanych i zniewalanych - w pierwszej kolejności były one ograbiane z tego, co posiadały, by w ten sposób doprowadzić do ich zniewolenia.

Społeczności niewolnicze, i tym samym zagrażające ludzkiemu życiu osobowemu, to takie, które redukują na różne sposoby życie człowieka do produkcji i konsumpcji środków do życia. Ta uwaga jest dziś szczególnie ważna, gdyż współcześnie szerzą się modele życia zbiorowego nakierowane głównie na zdobywanie, posiadanie i konsumpcję środków do życia, które w praktyce stają się celem życia człowieka²². Społeczności niewolnicze poprzez fakt zredukowania życia człowieka do produkcji i konsumpcji środków do życia degradują człowieka, zamykając mu drogę realizacji jego naturalnego pragnienia, w tym pragnienia szczęścia, gdyż determinują człowieka dobrami

Problem relacji: człowiek a społeczność, w tym także problem ludzkiej godności, podmiotowości prawnej i zupełności, został omówiony w licznych pracach M. A. Krapca - zob. *Człowiek i prawo naturalne*, s. 115-176; *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Lublin 1982, s. 15-41; *O ludzką politykę*, s. 21-136.

²¹ **Problem ten podkreśla szczególnie mocno Jan Paweł II w swych encyklikach - zob. np. *Sollicitudo rei socialis*, 28 i 33; *Redemptor hominis*, 16-17; *Evangelium vitae*, 3, 6 i 59.**

skończonymi i przygodnymi, które ostatecznie nie mogą spełnić ludzkich potencjalności otwartych na nieskończoną prawdę, dobro i piękno Absolutu. Stąd też są to najczęściej społeczności nieszczęśliwych niewolników, zagubionych ludzi, nie rozumiejących ani siebie, ani swoich działań. Życie ich jawi im się jako bezsensowne, bo brak w nim prawdziwego celu, który pozwalałby na ukierunkowanie działań, na zdys-tansowanie się wobec ograniczonych dóbr, niezdolnych do zaspokojenia pragnień. Za największego wroga w tego typu społecznościach niewolniczych będzie zawsze uchodziła religia, która wskazuje na transcendentny względem świata cel życia człowieka²³. Dlatego religia była, jest i będzie niezastąpionym gwarantem i filarem wolnego życia osobowego człowieka²⁴. Również nieprzychylnie będzie widziana filozofia zmierzająca do mądrościowego, czyli rozumiejącego oglądu rzeczywistości w aspekcie jej ostatecznościowych przyczyn, za nią bowiem zawsze będzie (prędzej czy później) szło odkrycie transcendentnej człowieka względem społeczności i środków do życia wraz z odkryciem obiektywnego i transcendentnego w stosunku do rzeczywistości przygodnej celu życia człowieka²⁵. Z tych też racji w społecznościach o charakterze niewolniczym będziemy świadkami różnych działań mających na celu deprecjację bądź zinstrumentalizowanie religii i filozofii (metafizyki), są one bowiem z jednej strony namacalnymi dowodami osobowego życia człowieka, z drugiej zaś strony osobowe życie człowieka dzięki nim się intensyfikuje i pogłębia.

* Zob. Z. J. Zdybicka, *Wolność ludzka i Bóg*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 665-673; W. Dlubacz, *Wolność a religia. Uwagi wstępne*, tamże, s. 673-678; P. Moskal, *Życie dla Boga fundamentem wolności*, tamże, s. 731-734.

²³ Nie chodzi tu oczywiście o każdą religię, bywają bowiem religie sprzeczne z podstawowymi dobrami człowieka, zadające gwałt rozumowi, niegodne wiary i miłości człowieka.

²⁵ Zob. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 309-317; M. A. Krąpiec, *Czy człowiek bez celu*, „Człowiek w kulturze” 1995, nr 6-7, s. 5-36; A. Maryniarczyk, *Aby przywrócić „mowę” rzeczom*, tamże, s. 330-336; P. Gondek, *Mądrość jako cel filozofii*, tamże, s. 337-343; M. Mylik, *Czy istnieje ostateczny cel życia ludzkiego*, tamże, s. 353-362.

Społeczności niewolnicze to te, które deprecjonują w człowieku rozum, w ogóle życie intelektualne oparte na poznaniu prawdy²⁶. A skoro bez rozumu życia osobowego nie ma, toteż społeczności te realnie zagrażają osobowemu życiu człowieka. Na ich gruncie odmawia się człowiekowi możliwości poznania prawdziwego, właściwego mu dobra jako celu i motywu działania oraz pokierowania przez niego samego swoimi czynami. Negacja poznawczych i kierowniczych funkcji ro-

Bardzo wczesnie zauważono, że większość przeszkód, jakie pojawiają się na drodze realizacji ludzkich potencjalności, ma swe źródło w niedomaganiach ludzkiego rozumu i jego roli w działaniach człowieka. Tam, gdzie rozum wywiązywał się dobrze ze swego naturalnego zadania, tam na ogół szczęśliwie i dostatnio wiodło się człowiekowi. Natomiast tam, gdzie rozum doznawał uszczerbku bądź to z powodu odejścia od poznania realnego świata, bądź z racji zapoznania kierowniczej jego roli w działaniach, bądź za sprawą „zainfekowania” go aprioryzmami, tam szybko dochodziło do zapaści kultury i człowieka. Mechanizm rodzenia się tej zapaści to mechanizm rugowania rozumu, jego funkcji z życia człowieka. Na jego początku stoi zazwyczaj błąd poznania, którego skutkiem jest odejście od poznania i wyjaśniania realnego świata. To powoduje, najogólniej mówiąc, niemożność metafizycznego, czyli również mądrościowego, zwieńczenia ludzkich wysiłków poznawczych. Owocem tego jest, i siłą rzeczy być musi, milczenie na temat natury człowieka i celu jego życia. Z czasem milczenie to przeradza się w jawną negację bądź w paraliżujący sceptycyzm, co powoduje, że człowiek traci punkt odniesienia swych działań i gubi sens wszelkich poczynań. W obliczu braku stałej natury i ostatecznego celu zbędne i wręcz absurdalne staje się wszelkie kierowanie i powściągnięcie działań, skoro faktycznie nie ma przedmiotu celu, ku któremu mogłoby ono zmierzać, ani nie ma czego i kogo powściągać, gdyż nieokreślona, wiecznie zmienna natura i żywe działanie wymykają się za każdym razem z praw sztucznie na nią narzucanych przez rozum. Tak dochodzi w końcu do wyrugowania rozumu i jego roli z życia człowieka, z ewentualnym pozostawieniem mu miejsca na gry logiczne lub produkcję narzędzi. To powoduje nie tylko to, że człowiek jest intelektualnym ślepcem, niezdolnym do odróżnienia dobra od zła, ale także powoduje skutki w postaci zniewolenia człowieka przez jego najniższe pobudki, słabości czy uczucia. Nietrudno dostrzec, że owocem takiego błędnego podejścia musi być zawsze zbrodnia i zezwierzęcenie rodzaju ludzkiego. By jednak do tego nie doszło, należy powrócić do naturalnego porządku rzeczy i oddać rozumowi należne mu miejsce w czynie ludzkim. Jest to szczególnie ważna sprawa, gdy chodzi o ludzką wolność, wolne działanie. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1995, s. 61-96; A. Maryniarczyk, *Źródła sporu o miejsce i rolę ratio w rozwoju człowieka (Człowiek a rozum)*, „Człowiek w kulturze” 1995, nr 4-5, s. 45-71; V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998.

zumu najczęściej zasadza się na przekonaniu, że natura człowieka doznała jakiś uszczerbków, jest „wybrakowana” i z tej racji kierować człowiekiem powinien nie on sam, lecz coś lub ktoś od niego lepszy, doskonalszy, na przykład władca, partia, wymaginowany ogół, państwo bądź guru religijny²⁷. To przekonanie wydaje się być wspólnym uzasadnieniem dla wszystkich systemów totalitarnego zniewolenia. Do tego dochodzi także tendencja do zniszczenia rodziny, jako niewłaściwego miejsca zrodzenia, wzrastania i wychowania człowieka, na rzecz państwa, rodu czy jakichś zrzeszeń specjalnie do tego powołanych i predestynowanych, które wydają się lepiej wywiązywać z naturalnych powinności rodziny.

Natomiast społeczności wolne szanują rodzinę i na rodzinie opierają swoje istnienie, bo jest ona miejscem biologicznego i duchowego zrodzenia człowieka, miejscem jego dojrzewania i rozwoju życia osobowego. Z tej racji większość twórców niewolniczych totalitaryzmów o rodowodzie utopijnym (np. Platon, Campanella, Fourier, Marks) w swych projektach, obok narzędzi do manipulowania duszami i rozumem, obok sposobów pozbawienia człowieka majątku, religii, proponuje w pierwszej kolejności, jawnie bądź nie, likwidację rodziny opartej na monogamicznym, dożywotnim związku kobiety i mężczyzny, gdyż bez tego nie da się niewolniczo zinstrumentalizować człowieka i pozbawić go życia osobowego²⁸. Wraz ze zniszczeniem rodziny musi też upaść życzliwość między członkami społeczności, przyjaźń i to, co buduje przyjazne stosunki międzyludzkie, bez tego bowiem również nie da się zniewolić człowieka. W miejsce życzliwości i przy-

²⁷ Św. Tomasz, komentując stanowisko Arystotelesa w tej materii, referuje poglądy Stagiryty, pisząc o niewolnikach: *Sunt enim validi ad exequenda opera corporalia, inpotentes autem ad opera rationis: et isti sunt naturales servi, quibus melius est quod regantur a sapientibus, sive conveniens est quod credantur rationibus supradictis, quia in hoc sortiuntur regimine rationis. Et quod isti sunt naturaliter servi, patet per hoc quia Ule est naturaliter servus, qui habet aptitudinem naturalem ut sit alterius, inquantum scilicet non potest régi propria rationem, per quam homo est dominus sui; sed solum ratione alterius, propter quod naturaliter alterius est quasi servus. (In libros politicorum, Liber I, lectio III, n. 68).*

²⁸ Zob. I. Pankow, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990; G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.

jaźni w niewolniczych społecznościach wchodzi podejrzliwość, strach i niepewność jutra. Paralizują one i łamią duchowy „kręgosłup” człowieka. Towarzyszy im niekiedy ślepa bądź świadoma pogoń za substytutami życia osobowego przejawiająca się w pogoni za zyskiem, rozkoszą zmysłową, sławą, uznaniem czy władzą.

Człowiek ze zdeformowanym rozumem, odarty z rodziny i majątku, żyjąc jedynie dla środków do życia jako część większego kolektywu - żyje życiem niewolnika, nad którym władzę może sprawować wszystko, lecz nie on sam, nie jego wola poprzedzona rozumnym zamierzeniem. W jego przypadku trudno mówić o autentycznym życiu osobowym godnym człowieka. Społeczności budowane przez takiego człowieka są prawdziwie niewolnicze i same faktycznie są zagrożeniem dla normalnego życia osobowego człowieka przez fakt braku ich przyporządkowania do dobra wspólnego²⁹. Wybory dokonywane przez członków takiej społeczności są raczej karykaturą wolności i życia osobowego niż w pełni dobrowolnymi czynami - bo jak mogą być wolnymi bez rozumnego rozpoznania? Jak można mówić o wolnym działaniu, gdy człowiek faktycznie jest posiadany przez kogoś, gdy brak majątku odcina możliwość wykonania tego, co się postanowi, a wiążąca się z tym niepewność jutra ściera w proch wszelkie plany? Taki wypływa wniosek, jeśli zważyć na to, co miał do powiedzenia w kwestii niewolnictwa Arystoteles.

W tym miejscu przytoczmy cenną uwagę św. Tomasza, dla którego społeczności, w których racją nie jest dobro wspólne, czyli dobro osoby ludzkiej, to społeczności niewolnicze: *Contingenter autem in quibusdam, quae ordinantur ad finem, et recte et non recte procederé. Quare et in regimine multitudinis et recte, et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque, quando ad finem convenientem deducitur, non recte autem, quando ad finem non convenientem. Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui causa sui est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. (De regimine principum, I, 1). Zob. także: P. Janet, *Historja doktryn politycznych*, s. 144-151).*

Podsumowanie

Przypomnijmy więc, że:

1. Społeczności niewolnicze i zagrażające osobowemu życiu człowieka to te, w których człowiek pozbawiony jest naturalnego, właściwego mu doskonalenia rozumu przez prawdę. Natomiast społeczności wolne, niezależnie od swej formy (czy są rodziną, społecznością państwową czy narodową) to te, które nie stawiają przed człowiekiem barier i tam dla intelektualnego rozwoju. Dzięki takim czynnikom jak: nauka, edukacja, swoboda komunikacji, poszanowanie prawdomówności, wolność w zdobywaniu prawdy itp., społeczności wolne gwarantują człowiekowi rozumność jego życia osobowego.

2. Społeczności zagrażające osobowemu życiu człowieka to te, w których (w przeciwieństwie do społeczności wolnych) człowiek nie może żyć dla celu swojego życia, a żyje jedynie dla środków do życia.

3. Społeczności niewolnicze to te, w których człowiek nie pełni roli celu wszelkich działań, a raczej występuje w roli środka i narzędzia. W odróżnieniu od nich społeczności wolne to te, w których człowiek jest podmiotem i celem dokonujących się działań, a więc może w nich rozwijać się swobodnie osobowe życie człowieka.

4. Społeczności niewolnicze to te, w których człowiek nie posiada majątku bądź też nim nie dysponuje i nie zarządza, a raczej sam jest przez coś posiadany, czymś kierowany i zarządzany.

Włodzimierz Dłubacz

Polska na rozdrożu*

Polacy jako jedni z pierwszych w Europie uzyskali przed wiekami swoją świadomość narodową. Zaczęło się to w czasach średniowiecza...

Wielką rolę w powstaniu narodu polskiego odegrała religia chrześcijańska - katolicyzm. Polska swoistość i odrębność kształtuje się w łonie już istniejącej i rozwiniętej kultury zachodniej, łacińskiej, chrześcijańskiej. Poprzez przyjęcie chrześcijaństwa ponad tysiąc lat temu Polska wchodzi do rodziny państw i narodów europejskich i współtworzy Europę. Religia katolicka wprowadza Polaków do cywilizacji łacińskiej, wychowuje w duchu humanizmu, to znaczy szacunku dla człowieka oraz jego zdolności poznawczych, to jest szacunku dla prawdy i rozumu. W całej historii Polski stanowi główny czynnik jednoczący i wspierający cały naród¹.

Polska, jak wiemy, przez cały czas swego istnienia musiała zmagać się z siłami dążącymi do zniszczenia jej bytu narodowego i państwowego. Była jednakże i jest częścią Europy, choć przez ostatnie pół wieku była z niej cywilizacyjnie wyłączona. W tym czasie zaszły tam jednak wielkie zmiany. „Wracając” do Europy musimy być tego świadomi.

* Odczyt wygłoszony z okazji Święta Niepodległości w Lubelskim Trybunale Koronnym 12 listopada 1999 roku.

¹ Por. na ten temat np. *Naród, Kościół, Kultura. Szkice z historii Polski*, Lublin 1986; F. Koneczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Kraków-Warszawa 1988; W. Konopczyński, *Dzieje Polski Nowożytnej*, t. I-II, Warszawa 1986.

Wspólna nam kultura europejska przeżywa bowiem od dłuższego czasu poważny kryzys, zagrożony jest w niej sam człowiek. Znalazł się on w stanie kryzysu, ponieważ - jak się wydaje - przestał rozumieć siebie i swoje wytwory. One jakby zaczęły wymykać mu się z rąk i obracać przeciw niemu. Można powiedzieć, że w Europie dzisiejszej (całej) istnieją obok siebie dwie różne „Europy”, to znaczy dwie różne kultury zbudowane na dwóch różnych światach wartości. Pierwszą z nich była i jest kultura tradycyjna, związana z filozofią klasyczną i religią chrześcijańską (zasadniczo z katolicyzmem). U jej podłoża leżą podstawowe wartości, takie jak: prawda, dobro, piękno i świętość².

Stanowią one fundamenty tej kultury jako cele, do których człowiek ma dążyć, i dobra, które powinien realizować. Dążąc do nich tworzył swoją kulturę, a przez to rozwijał siebie. Wśród nich prawda jest wartością naczelną; jest jak światło oświetlające drogę.

To właśnie w tej kulturze powstało i było pielęgnowane przekonanie, że człowiek dzięki posiadanemu rozumowi może sam poznać prawdę o świecie, w którym żyje, i o sobie, a także w pewnej mierze prawdę o Bogu oraz że istnieją dwie uzupełniające się prawdy: przyrodzona i nadprzyrodzona. Ta pierwsza zbudowana jest na rozumie posiłkującym się doświadczeniem i otwartym na całą rzeczywistość, a ta druga została objawiona przez Boga. Rozum odkrywa, że ta ostatnia prawda jest z nim niesprzeczna, że jest godna przyjęcia, a człowiek w świetle owej całej prawdy może i powinien określać siebie, to znaczy kształtować swoje życie tak osobiste, jak i wspólnotowe. Z mocą podkreślił to Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio*.

Z prawdą zaś wiąże się dobro - je również poznaje rozum, a wybiera wola. To właśnie rozum rozróżnia dobro i zło, i dlatego jest on władny pokierować ludzkim postępowaniem. Dzięki temu człowiek może i powinien czynić dobrze, a miłość powinna być zasadą życia. Na straży jego dobra stoi sumienie - głos rozumu oceniającego war-

Por. W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994; *Chrześcijańska tożsamość Europy*, „Communio” 1990, nr 6; J. Ratzinger, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań-Warszawa 1990.

tość ludzkich czynów. Stąd rozum jest podstawą moralności, a ta jest miarą ludzkiego postępowania tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym. Dlatego właśnie głosi się w tej kulturze ścisły związek polityki z moralnością. Dwie pozostałe wartości również integralnie łączą się ze sobą, jak i z wcześniejszymi. Piękno wiąże się ze sztuką, a świętość z religią. Obie zależą od dwóch pierwszych: prawdy i dobra.

Tak więc w tej klasycznej kulturze europejskiej, zwanej też łacińską, owe cztery wartości to w zasadzie cztery naczelne cele życia człowieka na ziemi: poznanie prawdy, ukochanie dobra i jego realizacja, tworzenie piękna i osiągnięcie świętości (i zbawienia). Są one ustawione hierarchicznie: ich podstawą jest prawda, a zwieńczeniem świętość.

Wielkim osiągnięciem tej kultury jest odkrycie człowieka jako osoby - głównego podmiotu i celu kultury, istoty wolnej, której wolne działanie ściśle wiąże się z poznaną prawdą. Oto najkrótsza prezentacja klasycznej kultury, która zrodziła Europę, a w tym i Polskę³.

W okresie oświecenia pojawiła się „druga” Europa - inna „kultura”, inaczej budowana, odwołująca się do innych wartości, których znakiem jest hasło rewolucji francuskiej: „wolność, równość, braterstwo”. Wartości te, ze swej istoty chrześcijańskie, zostały tutaj ześwieczone i oparte na tak zwanym immanentnym rozumie, a więc zbudowane na czystym racjonalizmie, gdzie rozum oderwany od doświadczenia jest twórcą prawdy (a nie jej odkrywcą), wola zaś nie licząc się z prawdą może kreować dowolne wartości i prawa. Dopiero w świetle tego zrozumiałe jest powstanie i kariera ideologii głoszących, że jesteśmy władni narzucić światu dowolny porządek, nie licząc się z jego naturą. Stanowią one próbę przykrawania rzeczywistości, szczególnie społecznej, do apriorycznych pomysłów i wydumanych teorii.

³ Por. np. *Chrześcijaństwo a kultura polska*, red. bp M. Jaworski, A. Kubiś, Lublin 1988; *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, red. J. Kłoczowski, t. II, Lublin 1990; N. Davis, *Boże igrzysko. Historia Polski*, t. I-II, Kraków 1989-1991; tenże, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998; *Tożsamość polska i otwartość na inne kultury*, red. L. Dyczewski, Lublin 1996.

W tej kulturze „drugiej” Europy podważono prymat wyżej wymienionych wartości w życiu indywidualnym i społecznym. Prawda niestety zamienia się wtedy w osobiste przekonanie, a wolność staje się samowolą, piękno zaś i świętość zostają zsubiektywizowane. W wyniku filozoficznych błędów rodzi się w Europie deizm i ateizm. Pierwszy głosi, że owszem istnieje Bóg, który stworzył świat, ale nim się nie interesuje. Nie jest więc Opatrznością. Dlatego chrześcijaństwo jawi się jako wielkie oszustwo i twór czysto ludzki. Jeżeli bowiem Bóg nie interesuje się światem, to znaczy, że nie interesuje się też człowiekiem. Z tego wynika, że nie mógł On dać ludziom Objawienia ani też Chrystusa. A Kościół również nie może być z nadania samego Boga. Toteż konsekwencją tego jest odrzucenie chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu, Kościoła i szczególnej roli papieża. Na tle deizmu powstaje ateizm, czyli całkowita negacja wiary w Boga i walka z Nim. Otwarcie głosi się, że Bóg jest wymysłem człowieka, a religia zabobonem i wielką przeszkodą na drodze ludzkiego rozwoju, postępu i wolności. Postuluje się więc tak zwany humanizm bez Boga⁴.

Tak więc na gruncie owej oświeceniowej (deistycznej) negacji Bożej Opatrzności powstają wielkie ideologie - liberalizm i socjalizm (komunizm), które wyznaczają czysto ziemskie cele życia dla człowieka i społeczeństwa. Celem nadrzędnym jest urządzenie się w świecie, a nie transcendencja. Skoro bowiem Bóg się człowiekiem nie interesuje bądź też nie ma Go wcale, to człowiek sam musi zająć się sobą ostatecznie i ułożyć sobie życie tak jak chce.

Kiedyś takie poglądy były udziałem tak zwanych elit, a więc wąskich grup społecznych, dzisiaj zaś w kulturze masowej żyjemy w czasach ich „zdemokratyzowania”. A lansowane są one prawie wszędzie. Głosi się więc, że Boga nie ma (ateizm), a jeśli jest, to się nami nie interesuje (deizm). Sami zatem tworzymy swój los, jesteśmy samowystarczalni, decydujemy o prawdzie - ale już postępowo, to jest „demokratycznie” - i o tym, co jest dobre, a co złe. W świetle takich

⁴ Por. J. W. Sire, *Światy wokół nas*, Katowice 1991; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980; Z. Zdybicka, *Alienacja zasadnicza - człowiek Bogiem*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998), z. 2, s 51-68; Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

poglądów zrozumiałe są, z jednej strony, „eksperymenty” chociażby komunizmu i faszyzmu (nazizmu) - gułagi i krematoria, z drugiej zaś rozumiały jest liberalizm z jego moralnym relatywizmem i w konsekwencji „kulturą śmierci” (aborcja, eutanazja, homoseksualizm)⁵. Zrozumiała jest także walka z religią i Kościołem jako obrońcami stałej prawdy o człowieku i jego prawach.

Te dwie kultury prowadzą ze sobą w Europie „wojnę”, a jest to batalia o człowieka - o jego świadomość (jak będzie rozumiał świat) i kierunek działań (jak będzie żył).

Miejszem tej bitwy jest także Polska. Wybierając kulturę łacińską opowiadamy się za kontynuacją naszej polskości, natomiast rezygnując z niej wyrzekamy się swojej tożsamości i w ten sposób działamy przeciwko sobie. Innej drogi nie ma. Oto sygnalizowane w tytule mojego wystąpienia zasadnicze rozdroże⁶. Albowiem po uzyskaniu wolności, po 1989 roku możemy sami kształtować swoją przyszłość - narodową i państwową.

Kultura jest sercem narodu. Polska kultura współczesna zachowała w dużej mierze depozyt klasycznej kultury europejskiej. Dlatego właśnie działanie na rzecz jej utrzymania, pogłębienia i wzmocnienia to obrona wielkiej łacińskiej kultury Europy; kultury cennej dla świata, bo zawierającej uniwersalną prawdę o człowieku i Bogu oraz nadprzyrodzone pomoce dla spełnienia się człowieka, a także tworzącej polityczno-społeczno-ekonomiczne warunki, żeby człowiek mógł być mądry i dobry oraz osiągnąć życie wieczne.

Polska, jak wcześniej wspomniano, jest także terenem sporu tych dwóch kultur czy cywilizacji. Dokładniej mówiąc, linia podziału przebiega między ludźmi, a także bardzo często w poszczególnych ludziach, tworząc w nich swoiste pęknięcie czy rozdarcie, albowiem można powiedzieć, że granice Europy są w nas. Występuje tu przede wszystkim zderzenie ze sobą dwóch różnych wizji człowieka: chrześcijańskiej i pogańskiej. Tę pierwszą reprezentuje katolicyzm, a tę

Por. M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991.

⁶ Szerzej na ten temat zob. W. Dłubacz, *Polska na rozdrożu dziejów (cz. 3)*, „Ku Nowej Polsce” 1(1996); 2 i 3(1997); J. M. Jackowski, *Bitwa o Polskę*, Warszawa 1992.

drugą - komunizm i skrajny liberalizm. Przez ostatnie dziesięciolecia Polska poddana była ideologii marksistowskiej, redukującej człowieka do zwierzęcia przekształcającego świat przyrody zgodnie z jego determinizmem; redukującej człowieka do ewolutu ślepej materii, przedmiotu praw historii. Po oficjalnym upadku marksizmu tej materialistycznej wizji człowieka nie znosi, ale - paradoksalnie - wzmacnia idący z Zachodu liberalizm, głoszący pluralizm i tolerancję zamiast prawdy i dobra oraz niosący z sobą nowego „boga” - absolutyzację wolności⁷. Twierdzi się więc - przeciwnie niż dotąd w ideologii marksistowskiej - że nie ma jednej, obiektywnej, uniwersalnej prawdy ani też takiego dobra, wszystko jest względne, historyczne, koniunkturalne, tymczasowe. Jednakże zgodnie z marksizmem dobro człowieka upatruje się tylko w życiu ziemskim, w tworzeniu tu raju. Zgodnie z marksizmem neguje się też religię jako przeżytek minionych epok, hamulec postępu, zniewalacz człowieka, opium dla ludu. Głosi się fałszywą tezę, że im człowiek jest bardziej wykształcony, tym mniej wierzący. Następuje tutaj instrumentalizacja wszystkiego - ideologizacja całej kultury, a przez to i człowieka. Człowiek staje się rzeczą - nie osobą, lecz towarem, a wszystko, co ludzkie - przedmiotem gry, zabawy, użycia. Prowadzi to do dehumanizacji kultury, do nowego barbarzyństwa. Widzimy to w mediach i na ulicy. Komunizm dokonał spustoszenia nie tylko w gospodarce, jak się dzisiaj sądzi, ale przede wszystkim w ludziach: w ich umysłach, świadomości, woli, sumieniu. Nie tylko wymordował miliony ludzi, ale przede wszystkim miliony znieprawiał, zdemoralizował. Był wielkim kłamstwem o człowieku, świecie i Bogu. Zło nazywał dobrem, dobro złem, kłamstwo prawdą, a prawdę kłamstwem. Największym złem, jakie wyrządził, była i jest demoralizacja ludzi. Szczególnie poprzez manipulację historią, zwłaszcza najnowszą, a więc „kłamstwo historyczne”, podważono świadomość tradycji i tożsamości narodowej, tego, co dobre, a co złe dla narodu. Mając zamazaną przeszłość, nie widzi się dobrze teraźniejszości i pożądanej przyszłości.

Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995; *Europa i co z tego wynika*, Warszawa 1990; A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997.

Nowa rzeczywistość, w jakiej znalazła się Polska po 1989 roku, ujawniła między innymi brak intelektualnych czy teoretycznych narzędzi do analizy sytuacji, zagubienie się wielu, przyjęcie postawy defensywnej. Szereg instytucji nie może odnaleźć się w nowych czasach, nie przewodzi i rezygnuje ze swej roli lidera. Wielu ludzi ogranicza się często tylko do krytyki aktualnego stanu rzeczy, a nie dba o „nowego ducha”. Wprowadzony liberalizm obnażył słabość poddanego różnym eksperymentom narodu. W Polsce dzisiejszej pośpieszenie zastąpiono marksizm liberalizmem gospodarczym i społecznym. Dlatego mamy do czynienia między innymi z gwałtownym rozwojem tak zwanego pluralizmu i relatywizmu, kapitalizmu i bezrobocia.

Warto pamiętać, że liberalizm jest programowym agnostycyzmem, antyklerykalizmem, głosi kult pieniądza, kwestionuje prawa osoby, usuwa opiekę socjalną z zakładów pracy, wprowadza bezrobocie, prowadzi walkę z Kościołem. Ponadto pod hasłem wolności propaguje aborcję i eutanazję, zrywa organiczny związek moralności z polityką, głosi kult seksu, eliminuje moralność zastępując ją prawem stanowionym przez większość, chroni to, co nienormalne, realizuje koncepcję polityki jako gry i walki o władzę, a nie służby społecznej. Głosi zatem wolność nie tylko anarchiczną, ale i zbrodniczą. To wszystko jest bardzo groźne tak dla istnienia narodu i społeczeństwa, jak i państwa czy pojedynczego człowieka.

Nie można tolerować tego, aby pod hasłami postępu i nowoczesności czy powrotu do Europy niszczone w Polsce to, co cenne dla narodu, rozrywano związek między kulturą a religią katolicką, negowano podstawowe wartości, takie jak Bóg i ojczyzna, religia i tradycja, rodzina i osoba.

Nowa sytuacja wymaga przede wszystkim nowej edukacji i wychowania - wykształcenia ludzi zdolnych do jej analizy i oceny, do racjonalnego dyskursu i obrony podstawowych wartości oraz do znajdowania najlepszych rozwiązań dla Polski. Tak więc Polska potrzebuje ludzi mądrych, światłych, wykształconych, otwartych, aktywnych i uczciwych. Trzeba nam tworzyć między innymi nowe alternatywne środowiska opiniotwórcze, tworzyć i ulepszać media, szkoły i uniwersytety, rozwijać działalność samorządową, zwracać publicznie uwagę na sprawy dla ludzkiego życia istotne, przeciwstawiać się manipulacji

i żonglerce ludzkimi emocjami. Trzeba stale podejmować się zadania wielkiej organicznej pracy, po to między innymi, aby móc sukcesywnie wymieniać rządzące elity. Zwłaszcza te, które nie mają do tego moralnego prawa, choć posiadają demokratyczną legitymację - na takie, które zechcą i potrafią świadomie i skutecznie bronić i pomnażać nasze wspólne dobro. Chcemy bowiem Polski suwerennej, równej wśród narodów i państw Europy, nawiązującej do najlepszych tradycji Najjaśniejszej Rzeczypospolitej. Chcemy Polski nowoczesnej i zdolnej do wygrywania konkurencji we współczesnym świecie, silnej kulturowo i cywilizacyjnie, przyjaznej sąsiadom. Chcemy Polski szanującej chrześcijański charakter naszej tradycji narodowej i zakorzenionej w tym, co wieczne i niezmiennie - w prawdzie i świętości.

Ryszard Polak

Kultura fizyczna i sport w cywilizacji łacińskiej

i

Homerycki wzorzec sportowca

Kultura fizyczna i sport były przedmiotem zainteresowań wielu uczonych działających w kręgu cywilizacji łacińskiej już od zarania starożytności. Wynikało to, jak się wydaje, z faktu, że zdrowie i właściwa troska o nie była w Europie zawsze ważnym elementem analiz i troski nie tylko myślicieli, ale także i praktyków na co dzień zajmujących pielęgnacją i ochroną ludzkiego ciała w ogóle¹ (warto wspomnieć tutaj chociażby wybitnych lekarzy starożytności: Hipokratesa, Galena czy Soronosa). Ważna zaś dla właściwego funkcjonowania osoby ludzkiej jest jej kondycja fizyczna i sprawne funkcjonowanie, stąd też od dawna zalecano stosowanie odpowiednich, naturalnych środków wzmacniania siły i odporności organizmu człowieka przez stosownie dobrane ćwiczenia gimnastyczne. Od wczesnej starożytności też ideałem człowieka była jednostka posiadająca niezbędny zasób sprawności fizyczno-duchowych, dzięki którym mogłaby dobrze funkcjonować w społeczeństwie i w miarę możliwości szczęśliwie przeżyć swoje życie.

Wzorzec człowieka cechującego się dużą sprawnością fizyczną przedstawił w swoich dziełach, *Iliadzie* i *Odysei*, Homer. Taką jednostką był dlań człowiek dobrze władający bronią, najdzielniejszy

¹ Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 238-260.

z grona swoich rówieśników, gotowy ponieść śmierć dla dobra swojej ojczyzny i za honor. Te zalety charakteru i ciała kwalifikowały go, według starożytnych koncepcji homeryckich, do grona ludzi posiadających cnotę określaną mianem *arete*, pod którą rozumiano, najogólniej rzecz ujmując, męstwo, cechujące arystokratycznego człowieka-herosa, głównie podczas walki, w czasie której może nawet polec dla chwały i honoru. „Poległ jak mąż dzielny, jakim był» - *aner agathos genomenos apethane* - powiedzenie to powtarza się nieskończoną ilość razy, gdy jest mowa o śmierci wojownika. Taka śmierć wypełnia jego przeznaczenie, jest to ostatnia i największa ofiara. Homerycki heros żyje i ginie, by postępowaniem swym urzeczywistnić pewien ideał, pewien przymiot istnienia, którego wyrazem jest słowo «arete»² - pisał H. I. Marrou.

Człowiek w tradycji wczesnogreckiej, jak dowiadujemy się z twórczości Homera, był nie tylko człowiekiem silnym, ale także rządnym sukcesów i chwały za wszelką cenę, pozbawionym pokory, skłonny do przemocy, niezbyt skłonny do współpracy z innymi w walce i rywalizacji fizycznej o należne mu zaszczyty³. Doskonale zobrazował portret homeryckiego herosa polski historyk filozofii starożytnej A. Krokiewicz pisząc: „Cóż się podobało bohaterom Homera? Podobała się im wielka sprawność, a wszelka niesprawność i niezdarność ich raziła. Więc mówili o «cnotcie» nie tylko bogów i ludzi, ale także zwierząt, podobnie jak i my dziś mówimy nie tylko o «cnotliwym» czy «zacnym» człowieku, ale także o «cnotliwym» koniu lub nawet o «cnotliwym» czy «boskim» trunku. Za najpiękniejszą sprawność człowieka uchodziła sprawność jego serca oraz sprawność jego umysłu. One miały dla Greków najwięcej uroku. Pierwsza objawiała się w przemagananiu słabości śmiertelnego ciała, w powiększaniu jego siły do nadludzkich rozmiarów, w zwycięskiej przewadze nad przeciwnikami i w wielkich czynach orężnych, a druga w mądrych słowach i celnych radach. Z «cnotą» kojarzył się wysiłek, ale wysiłek nie

² H. I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 42.

³ Zob. szerzej: T. Zieliński, *Grecja niepodległa*, [b.m.r.w.], s. 21-26; A. Adkins, *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece*, New York 1972, s. 11-13.

daremnym, lecz skutecznym! Daremny wysiłek zdradzał żalostną niemoc bądź serca, bądź umysłu i kojarzył się z nikczemnością". Wpływ wspomnianego tutaj starożytnego pisarza na mentalność, a także na stosunek Greków do cnót i sprawności fizycznych w późniejszym okresie dziejów ich kraju był olbrzymi. Siła i sprawność fizyczna była dla nich zawsze pewnym ideałem, a wzorzec osobowy homeryckiego bohatera przyświecał wielu praktykom wychowania fizycznego starożytnej Hellady.

Tak było w starożytnej Sparcie, gdzie w wychowaniu zwracano szczególną uwagę na siłę fizyczną dzieci będących przyszłymi żołnierzami - obrońcami ojczyzny⁵. Było to jednak wychowanie znacznie różniące się od koncepcji wychowawczych ludzi żyjących w okresie powstawania *Iliady*, ponieważ miało charakter kolektywistyczny i despotyczny: nie zwracano uwagi na kształtowanie walorów intelektualnych i osobowościowych człowieka, będącego, w myśl założeń ówczesnych władców państwa, jedynie częścią dużego mechanizmu wojkowego⁶. W Atenach zaś, szczególnie w okresie postępującego wzrostu potęgi państwowej tego miasta, począwszy od VI wieku przed Chrystusem, wzorzec homerycki człowieka wysportowanego, współzawodniczącego z innymi w dziedzinie nie tylko już sprawności czysto fizycznych, ale też i duchowych, był ciągle rozwijany w warunkach o wiele bardziej humanitarnych niż w Sparcie. Inny był tam bowiem klimat intelektualny i polityczny, a w warunkach większej wolności rozwijały się tam stosunkowo szybko wszystkie dziedziny kultury: filozofia, poezja, sztuki plastyczne itp. To właśnie na gruncie kultury ateńskiej pojawiły się koncepcje Platona, Arystotelesa i ich uczniów. Ponieważ pierwszy i drugi z wymienionych myślicieli repre-

A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, s. 59. Zob. H. I. Marrou, dz. cyt., s. 43; por. na ten temat: W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. I, Warszawa 1962, s. 41.

⁵ Ten swoisty „perfekcjonizm” w wychowaniu spartańskim stał się przyczyną stosowania tam prawa nakazującego morderstwa na dzieciach nienarodzonych, jeśli mogły one urodzić się z jakimiś defektami ciała, bądź też już tych, które się urodziły, a ich wady fizyczne nie rokowały, że będą oni sprawnymi fizycznie żołnierzami.

⁶ H. I. Marrou, dz. cyt., s. 54.

zentowali odmienne koncepcje filozoficzne, a co za tym idzie - również antropologiczne, różne były ich zdania na temat roli sportu w życiu jednostki i społeczeństwa greckiego. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że zasadniczo obydwaj zgadzali się co do tego, że jego znaczenie dla człowieka jest duże, i zalecali jego uprawianie. Byli także przeciwnikami nadmiernego uprawiania sportów siłowych, głównie zapasów, a zaniedbywania innych dziedzin. Są one bowiem, jak twierdzili, szkodliwe dla zdrowia, a także przyczyniają się do zdziczenia tych, którzy się im bez umiarkowania poświęcają.

Opowiadali się oni za sportami grupowymi: Platon twierdził, że powinni je uprawiać przede wszystkim żołnierze, aby potem mogli w sposób zorganizowany walczyć z napastnikami i bronić granic państwowych; Arystoteles był zdania, że powinni zajmować się nimi raczej wszyscy, ponieważ integruje to społeczność i przyczynia się do tego, że również w innych dziedzinach życia obywatele będą umieli działać solidarnie w realizacji dobra wspólnego⁷. Platon zalecał zajęcie się, poza ćwiczeniami gimnastycznymi, także muzyką, która zapobiega dysharmonii między poszczególnymi częściami duszy ludzkiej. Arystoteles zgadzał się w tej sprawie ze swoim poprzednikiem.

To właśnie w Grecji owego czasu stały się modne olimpiady, które - w przeciwieństwie do organizowanych współcześnie - nie były opanowane przez świat międzynarodowej finansjery. Jedynym trofeum, jakie uzyskiwał najlepszy występujący na nich zawodnik - zwycięzca, poza sławą i ogólnym poważaniem, była gałązka dzikiej oliwki. Jak słusznie napisał jeszcze przed laty A. Krawczuk, „nie znano [wówczas - R. P.] żadnych medali, miejsc nie liczono. I w tym wypadku trudno oprzeć się refleksji, że chyba jednak starożytni byli roztrośniejsi nie rozdając złota, srebra i brązu, nie prowadząc skomplikowa-

Jeśli chodzi o Platona i Arystotelesa, to ich poglądy są zawarte w wielu dziełach i wymagają, jak się wydaje, dalszych analiz i badań. Zob. m.in.: Platon, *Państwo*. tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961; tenże, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961; Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz. Wrocław 1953; tenże, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982. Wartościowym przyczynkiem wprowadzającym badacza w arkana omawianych zagadnień jest artykuł Z. Pańpucha *Rola sportu w niektórych antycznych koncepcjach wychowawczych*, „Człowiek w kulturze” 1999, nr 12, s. 145-164.

nego systemu punktacji indywidualnych i drużynowych, nie klasyfikując tak czy owak. To wszystko przecież ma swoje powiązania i wydźwięki zupełnie pozasportowe, a prawdę mówiąc - wręcz polityczne. Może więc byłoby lepiej i uczciwiej, gdybyśmy właśnie w tej dziedzinie powrócili do antycznego wzoru, do zasad, które obowiązywały przez 12 wieków [...] jeden tylko zwycięzca w jednej konkurencji i tylko jedna nagroda - gałązka dzikiej oliwki?"⁸. Nie znano więc skomplikowanego i wielce szkodliwego systemu przekupywania zawodników startujących w olimpiadach, środków dopingujących, a nawet jeśli by tak było, nie byłyby one raczej używane, ponieważ poza ewentualną żądzą niesłuszną i haniebną sławy nie byłoby chyba innych powodów ich używania. Występującym bowiem na igrzyskach sportowych, jak podkreślał to ostatnio M. A. Krąpiec, „chodziło nie tyle o wyczyny, ile o ukazanie dominowania rozumu nad ludzkim wysiłkiem i wprowadzenie harmonii do pracy mięśni w czasie walki, biegu, skoku. W literaturze polskiej sprawy te przypomniał w swej pracy *Dysk Olimpijski* wybitny znawca literatury greckiej Jan Parandowski”⁹.

2

Rzymskie rozumienie sportu

Pierwsze wieki chrześcijaństwa początkowo nie przyczyniały się w znacznym stopniu do rozwoju teoretycznej refleksji nad kulturą fizyczną, chociaż myśliciele chrześcijańscy, których nauka zgodna była z przykazaniami Boga nakazującymi dbałość o doskonalenie się całego człowieka - zarówno jego duszy, jak i ciała - nigdy nie potępiali sportu jako aktywności człowieka zmierzającego do poprawy swej kondycji fizycznej. Będąca pod znacznym wpływem myśli platońskiej filozofia epoki Ojców Kościoła przeciwstawiała się jednak pogańskiemu kultowi ciała i sprawności fizycznej, który deprecjonował i spychał na margines życia społecznego, politycznego i towarzyskiego osoby słabsze fizycznie, uznając je za jednostki mniej

A. Krawczuk, *Stąd do starożytności*, Warszawa 1985, s. 103-104.

⁹ M. A. Krąpiec, *Sport - usprawnienia czy wyczyny?*, „Człowiek w kulturze” 1999, nr 12, s. 136.

wartościowe, bo nie odpowiadające ówczesnemu ideałowi człowieka, który siłą oręża lub podstępem zdobywał często godności i zaszczyty. A ideał ów był niejako obowiązujący zwłaszcza w kulturze starożytnego Rzymu, o czym świadczą liczne przekazy źródłowe mówiące o tym, jak modne były różnego rodzaju widowiska „sportowe”, na których ćwiczeni przez lata gladiatorzy-niewolnicy zabijali się wzajemnie na arenach ku uciesze pozbawionego skrupułów moralnych tłumu. Tego typu zawody organizowane były zwłaszcza przy okazji świąt pogańskich.

Pierwsze zapasy gladiatorów rzymskich, które odbyły się w 264 roku przed narodzeniem Chrystusa, miały charakter obrzędowo-pogrzebowy. Zostały urządzone w ramach uroczystości pogrzebowych Juniusa Brutusa przez jego synów Marka i Decimusa. Inne tego typu widowiska, na przykład z 59, 58 i 52 roku przed Chrystusem też zorganizowane były z podobnej jak uprzednio wspomniana okazji¹⁰. Na domiar złego tego typu zabawy związane z pogańskim zwyczajem „wspominania” zmarłych nie kończyły się na jednorazowych spektaklach. „Inskrypcje wskazują - pisze L. Winniczuk - że dla uczczenia pamięci zmarłego nie ograniczano się do urządzania igrzysk gladiatorów podczas pogrzebu, lecz testamentem przewidywano powtarzanie ich w ustalonych okresach czasu; według inskrypcji w Ostii zawody gladiatorskie ku czci Emilii Agrypiny miały się odbywać corocznie. Wielka popularność zawodów gladiatorskich i zapotrzebowanie na dużą ilość dobrze przygotowanych zapaśników doprowadziła do zakładania szkół gladiatorskich (*ludi*), w których trenerzy szkolili kandydatów na gladiatorów. Przedsiębiorca i właściciel grup gladiatorów sprzedawał ich lub wynajmował organizatorom zawodów. Szkoły - *ludi gladiatorii* - powstawały albo z inicjatywy prywatnej, albo z inicjatywy państwa, nie tylko w Rzymie, lecz i w innych miastach Italii oraz w prowincjach. Cesarz Domicjan założył cztery nowe szkoły w Rzymie: *ludus magnus* (wielka szkoła), *ludus matutinus* (szkoła rannaj, *ludus Gallicus* (szkoła galijska) i *ludus Dacicus* (szkoła dacka). Poza Rzymem można wymienić szkołę gladiatorów w Rawen-

¹⁰ L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, t. II, Warszawa 1985, s. 644-645.

nie (założoną przez Juliusza Cezara), głośną szkołę w Kapui, w Preneste, a poza Italią w Aleksandrii, w Pergamon¹¹.

W starożytnym Rzymie odbywały się też inne zawody sportowe, które budziły wstręt i odrazę w świecie chrześcijańskim. Były to walki niewolników z dzikimi zwierzętami, tak zwane *venationes*. Do nich używano głównie skazanych na męczeńską śmierć chrześcijan, a także innych ludzi będących poza nawiasem ówczesnego pogańskiego społeczeństwa: skazańców i zbrodniarzy¹². Pokazy takie były częstym sposobem spędzania czasu przez wolnych obywateli państwa rzymskiego, wpływając degenerująco na ich życie i sposób myślenia nie tylko o sporcie, ale także o człowieku i jego godności w ogóle. „Areny, stadiony i teatry - pisał M. Christian - były prawdziwymi świątyniami kultu ciała; kształt i siły jego były uosobione bóstwami, którym tłum wznosił ołtarze. W codziennym obcowaniu z tymi ubóstwionymi siłami cielesnymi, człowiek stawał się zmysłowym i występny, znajdował usprawiedliwienie swej rozwiązłości, zachęę do złego. Zdawało się, że pomnażając te niezliczone bóstwa chciano usprawiedliwić niskie namiętności i uciszyć sumienie. To też kult ten, wprawdzie zachęcał do rozwoju fizycznego piękna atletów, lecz powodował poniżenie dusz, gdyż «materializm jest namiętnym poniżeniem się, przekształceniem świata w wygodne legowisko dla ciała, niczym innym jednak jak rozpaczliwą próbą uciszenia głosu sumienia»¹³. Dlatego między innymi św. Grzegorz z Nazjanzu, Tertulian czy chociażby św. Augustyn z Hippony potępiali bestialstwo ówczesnych krwawych igrzysk. Natomiast cesarz Teodozjusz Wielki, pragnąc zapobiec dalszej degeneracji społeczeństwa rzymskiego, która prowadziła do rozluźnienia więzi społecznych i zaniku patriotycznych postaw u obywateli cesarstwa, zakazał urządzania zawodów olimpijskich. Niestety jednak, jak pisał F. W. Bednarski, „rozprzężenie obyczajów wśród rzymskiej elity oraz młodzieży tak obezwładniło rycerstwo

¹¹ Tamże, s. 646-647.

¹² F. Terlikowski, *Życie publiczne, prywatne i umysłowe starożytnych Rzymian*, Lwów 1925, s. 100-101.

¹³ M. Christian, *Chrześcijańskie pojecie sportu*, tłum. A. Kocińska, Kraków 1936, s. 12.

rzymskie, że nie było zdolne oprzeć się barbarzyńskim hordom najeźdźców germańskich"¹⁴.

3

Chrześcijańska troska o kulturę fizyczną

Analiza źródeł pisanych, których autorami byli między innymi św. Paweł i św. Jan Chryzostom, świadczy o tym, że święci ówczesnego Kościoła bardzo interesowali się kulturą fizyczną ciała ludzkiego, a w swoich dziełach używali często metafor i porównań wskazujących na ich dobrą orientację w dziedzinie sportu¹⁵. Św. Paweł zyskał sobie za to tak wielką sympatię osób związanych z kulturą fizyczną i jej uprawianiem, że - jak zauważył E. Piasecki - „niektórzy z dzisiejszych miłośników sportu [...] radzi hy n h w n l . ^ / ^ ^ / ""e!kie go ojca Kościoła patronem swoim"¹⁶. Klemens Aleksandryjski, jeden z największych apologetów chrześcijańskich pierwszych wieków po narodzeniu Chrystusa, wiele miejsca w swych dziełach poświęcał sportowi i kulturze ciała ludzkiego. Stanowczo głosił, że nie tylko mężczyźni, ale także i kobiety powinny uprawiać niektóre ćwiczenia, albowiem dają one zdrowie ciału. Postulował też przeznaczanie na ten cel w miejscach publicznych odpowiednich placów, aby dbałość o ciało stała się powszechnym zwyczajem wśród chrześcijan¹⁷.

Wiele szkód właściwie rozumianej chrześcijańskiej trosce o ciało ludzkie wyrządziło szerzenie się w łonie Kościoła starożytnego, a potem także i średniowiecznego, sekt o charakterze manichejskim, które w imię wyznawanej przez ich zwolenników tezy o niższości ciała wobec ducha głosiły hasła walki z tym wszystkim, co cielesne i zmysłowe¹⁸. Takie przekonania były sprzeczne z duchem wiary Chry-

F. W. Bednarski, *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962, s. 8.

¹⁵ H. I. Marrou, dz. cyt., s. 197.

¹⁶ E. Piasecki, *Wychowanie fizyczne. (Właściwa troska o ciało)*, Poznań 1936, s. 6.

¹⁷ S. Szydelski, *Pierwotne chrześcijaństwo wobec cywilizacji greckorzymskiej, w: Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, Lublin 1937, s. 102.

¹⁸ Na ten temat zob. P. Alphandéry, *Les idées morales des hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris 1903.

stusowej i myśli katolickiej, według której wszystko to, co jest stworzeniem Bożym, a więc i ciało ludzkie, jest dobre. Dlatego też już od zarania swych dziejów „Kościoł odrzucał zawsze twierdzenie licznych heretyków, że ciało samo w sobie jest złem, owszem nauczał zawsze, że jest pełne wielkości, powagi, świętości, jako dzieło Wszechmocnego i przybytek Najwyższego, lecz przeznaczone na służbę, służą powinno pozostać, a nie przywłaszczać sobie władzy. Jego wrodzone popędy muszą być bezustannie nadzorowane i hamowane, inaczej buntuje się i wciąga ducha w zło moralne”¹⁹.

W chrześcijańskim średniowieczu troskę o właściwą kulturę fizyczną przejawiali ówczesni rycerze. Oni to, według ówczesnego prawa, aby zostać pełnoprawnymi członkami społeczności rycerskiej, musieli **wykazywać** się dużą odwagą i sprawnością fizyczną. by móc wykonywać sumiennie swoje obowiązki, którym podczas pasowania na rycerza zdecydowali się poświęcić swój czas, a nawet życie. A było ich, jak wykazują to badania historyków, wiele, i to szlachetnych celów. Należało bowiem prowadzić nienaganne, chrześcijańskie życie, bronić wiary świętej, ochraniać słabych, sieroty i wdowy, być zawsze prawdomównym. Jeśli ktoś sprzeniewierzał się tym zobowiązaniom, stawał się dla członków swej społeczności zdrajcą, a wszyscy, którzy go znali, unikali go jako człowieka niegodnego i budzącego odrazę. O tym, że zasady obowiązujące ówczesnych rycerzy były powszechnie uznawane przez ludzi średniowiecza, świadczą liczne kodeksy postępowania rycerskiego, które przetrwały do dnia dzisiejszego, a także świadectwa ówczesnych dziejopisarzy (w Polsce wiele uwagi tym kwestiom poświęcili bł. Wincenty Kadłubek i Jan Długosz), legendy o sławnych i budzących respekt bohaterach i władcach, którzy cieszyli się olbrzymią siłą ducha i niezwykłą sprawnością fizyczną, królewskie i książęce dokumenty dyspozytywne nadające majątki ziemskie rycerzom za zasługi na wojnach w obronie ojczyzny i wiary katolickiej, herbarze, w których oprócz mniej lub bardziej szczegółowych opisów herbów znajdowały się barwne opisy czynów walecznych i cech charakteru osób posługujących się herbem i ich przodków (najbardziej znane wyszły spod pióra Bonieckiego i Niesieckiego). Przybierały one

¹⁹ M. Christian, dz. cyt., s. 14.

postać legendarnych opowieści, których prawdziwości nie zawsze da się może do końca dowieść, ale z pewnością zawierają wiele ciekawych informacji o bohaterskości i sile rycerzy, zwłaszcza polskich. Dla przykładu Stanisław Mioszowski podaje, że spośród szlachty mającej podkowę w herbie „jeden [...] za wojenne zasługi otrzymał odmianę [herbu - R. P.], to jest trzy podkowy i miecz. Tym nowym [herbem - R. P.] pieczętuje się dotąd 29 familii. Gdy jednak jeden z potomków tego dzielnego wojownika, bez potrzeby i lekkomyślnie obóz zaalarmował, za karę dolną podkowę utracił”²⁰.

Wiele miejsca trosce o wychowanie fizyczne człowieka poświęcili ówczesni myśliciele. Brak jest obecnie, jak się wydaje, dobrych opracowań monograficznych wypuklających ten właśnie aspekt ich twórczości naukowej. W historioerarii, zwłaszcza katolickiej, podkreśla się i zwraca szczególniejszą uwagę na dokonania świętych Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, którzy w swoich dziełach nawiązywali do wspomnianych tutaj zagadnień²¹. Szczególnie Akwinata, głównie w swej *Sumie teologicznej* i komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, poczynił szereg cennych uwag odnoszących się do sportu i kultury fizycznej ciała ludzkiego. Przypominają to współcześni filozofowie kultury. „Tomasz z Akwinu wielokrotnie kładzie nacisk - pisze H. Kiereś - na niezbedność rozumnej pracy dla ciała i nad ciałem; praca taka jest drogą do nadrobienia różnorodnych braków ciała; dostarcza domu, pożywienia i przyodziewku, ale także ćwiczy ciało i dostarcza mu wytchnienia (zabawa, kąpiel, sen). Ćwiczenia cielesne doskonalą ciało i czynią z niego sprawne narzędzie działania cnót: intelektualnych, moralnych, religijnych i artystycznych. Są one trwałymi dyspozycjami (dzielnościami) do realizacji dobra i są ze sobą ściśle powiązane! (*STh* I-II 56, 4 ad 2; 168, 1 ad 2). Ciało warunkuje funkcjonowanie poznania przyrodzonego, dostarcza bowiem wyobrażeń niezbednych do utworzenia pojęć, oraz nadprzyrodzonego, gdyż to, co niematerialne jest przez nas poznawane na sposób rzeczy zmysłowych (*STh* I 84, 7 ad 3). Zabawa i ćwiczenia cielesne są skutecznym środkiem wychowania uczuć, które - jako poruszenia zmysłowe

S. Mioszowski, *Kilka słów o heraldyce polskiej*, Kraków 1887, s. 54.

²¹ M. Christian, dz. cyt., s. 29-30.

- zależą od zmysłów i wyobrażeń i mogą dezintegrować działanie myśli (*STh* I 84, 7c; I-II 38, 5; 32, 1 ad 3). Doskonałość ciała jest niezbędna, nie może ona przeszkadzać «we wzniesieniu się myśli» (*STh* I-II 4, 6 ad 2). Zawinione przez nas braki i niedomagania naszego ciała, a także zawiniona przez nas jego brzydota - są godne nagany (*STh* III 12, 514)²². Właściwie uprawiany sport, zwłaszcza w wieku młodzieńczym, pozwala kształtować cnotę męstwa, a zwłaszcza jeden z jej najistotniejszych elementów - cierpliwość. „Sport rozumnie kierowany - pisze W. Cieński, komentując myśl autora *Sumy teologicznej* - służy do wyrobienia cierpliwości w znoszeniu cierpień. Trzeba to przyznać, że dziewczęta i dorosłe niewiasty często górują wytrzymałością w cierpieniu nad chłopcami i mężczyznami, co tym **ostatnim** nie przynosi chluby”²³. Doktor Anielski był zwolennikiem umiarkowanego uprawiania sportu i ćwiczeń, wyznając bowiem arystotelesowską zasadę złotego środka był zdania, że wszelka przesada, tak jak nadwerężanie sił fizycznych osoby bądź też ich osłabienie przez mało aktywny tryb życia, jest szkodliwe. „Widzimy bowiem, że sprawność ciała osłabia się na skutek nadmiaru gimnastyki czyli pewnych ćwiczeń cielesnych uprawianych nago przez niektórych współzawodników; gdyż z powodu zbyt męczącej pracy jego naturalne siły ulegają wyczerpaniu. Tak samo brak tychże ćwiczeń, gdyż wskutek tego członki ciała stają się wiotkie i niezdolne do trudu. Podobnie zdrowie psuje się, jeśli ktoś przyjmuje albo zbyt wiele, albo zbyt mało pokarmu czy napoju, a nie tyle ile trzeba. Lecz jeśli używa się tych ćwiczeń, pokarmu czy napoju podług właściwej miary, zdrowie wzmacnia się i zachowuje”²⁴ - czytamy w jednym z jego dzieł.

Sport, zwłaszcza grupowy - jak zauważali myśliciele katolicycy zarówno średniowiecza, jak i czasów późniejszych - wywiera bardzo pozytywny wpływ na integrowanie się wzajemne członków okre-

²² H. Kiereś, *Źródła i skutki ideologizacji sportu*, „Człowiek w kulturze” 1999, nr 12, s. 171-172.

²³ W. Cieński, *Rodzicom o dzieciach*, cz. II: *O wychowaniu charakteru*, Londyn 1955, s. 105.

²⁴ Cyt. za: F. W. Bednarski, dz. cyt., s. 12.

słonych zespołów, uczy współpracy i wzajemnego zrozumienia, prawdomówności, szybkiego podejmowania decyzji, zawierania rozsądnych kompromisów z przeciwnikami²⁵. Stąd też należy w sposób szczególny promować przede wszystkim taki sposób jego uprawiania, który umożliwiałby, zwłaszcza w wieku szkolnym, rozwijanie cnót społecznych oraz indywidualnych potrzebnych człowiekowi do tego, aby nie tylko na przykład na boisku, ale w całym swoim życiu zawodowym i rodzinnym, a także przez rozrywkę i zabawę mógł aktualizować potencjalne możliwości swego rozwoju i zasłużyć sobie dzięki temu na nagrodę u Boga po śmierci.

4

Dwudziestolecie miedzwwojenne na temat roli sportu

W okresie nowożytnym, a szczególnie w czasach nam bliższych, w XX wieku, wielu myślicieli nawiązywało do refleksji Tomasza z Akwinu i innych filozofów chrześcijańskich na temat sportu i kultury fizycznej. Do nich należał między innymi biskup węgierski T. Toth, którego twórczość naukowa przypada w większości na okres między I i II wojną światową.

T. Toth zwracał uwagę na istotną funkcję sportu w rozwoju człowieka, a mianowicie na jego korzystny wpływ na zdrowie, zarówno fizyczne, jak i umysłowe. „Celem więc sportu - pisał - nie może być przesadny rozwój pewnych mięśni, lecz przyczynienie się do spotęgowania pewnej i sprawnej pracy oraz sprężystości całego systemu nerwowego i mięśniowego. Właśnie dlatego wyćwicz się przede wszystkim w tych sportach, które można odbywać na wolnym powietrzu, jak na przykład turystyka górską, narciarstwo, saneczkowanie, łyżwiarstwo, wioślarstwo, pływanie, kąpiel, tenis, kolarstwo, biegi, strzelanie do celu, szermierka, gimnastyka szwedzka, a nawet mogą tu zaliczyć polowanie, wymagające sprawności w chodzeniu i zahartowania”²⁶. Celem, dla którego człowiek, zwłaszcza młody, powinien zajmować się kulturą fizycznej własnego ciała, jest przede wszystkim

J. M. Cygan, *Teologia sportu w perspektywie myśli katolickiej*, w: *Chrześcijańska etyka sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1993, s. 17-18.

²⁶ T. Toth, *Młodzieniec dobrze wychowany*, tłum. J. Harajda, Kraków 1947, s. 72.

to, że dzięki niej będzie on ćwiczył swoją wolę, która w harmonii ze zdrowym ciałem będzie doskonaliła człowieka jako osobę, a przecież to właśnie doskonałość bytu ludzkiego jest ideałem dobrego chrześcijanina i to właśnie ona podoba się Stwórcy. Dlatego też wspomniany uczonek stwierdzał, że „młode ciało, które znosi upał i chłody, pracę i męczenie, którego nie osłabiają szkodliwe nałogi, naprawdę nie jest wrogiem i ciężarem duszy, ale wspańiałym wykonawcą jej szlachetnej woli”²⁷. Był jednak przeciwnikiem, podobnie jak W. Foerster, pomijania przez osoby odpowiedzialne za wychowanie i kształcenie młodzieży faktu, że zwłaszcza w młodym człowieku należy przede wszystkim wyzwalać siły duchowe i nie dopuszczać do tak często obserwowanej w życiu codziennym przewagi sprawności fizycznej nad siłą rozumu i woli. „Przypomnijmy sobie tylko - zauważał wspomniany tutaj niemiecki uczonek, żyjący w czasach współczesnych T. Tothowi - dziwactwa sportowców w szkołach angielskich, gdzie pobudzanie emulacji w tym kierunku, przypisywanie największego znaczenia sprawności fizycznej, wypierają wszelkie prawdy duchowe i umysłowe. Uważano słusznie sport jako środek zapobiegawczy przeciwko pewnym niebezpieczeństwom w epoce rozwijania się uczącej młodzieży - ale gdy tu przekraczamy granice, wówczas dostrzegamy, że wraz z nadmiernym kultem ciała, wszystko, co cielesne, nabiera nowej wybujałości - nawet popędy zmysłowe, które pragnęliśmy w ten sposób zahamować. [...] Jeśli tylko wychowanie fizyczne nie jest wyraźnie i stanowczo podporządkowane stronie etycznej, wówczas nie będziemy mogli zużytkować wielu okoliczności, w których wykształcenie fizyczne służy do ćwiczenia zalet moralnych”²⁸.

Biskup Toth był przeciwnikiem bezmyślnego uprawiania sportu a także nadmiernego entuzjazmowania się niektórymi zawodami sportowymi. Wielu ludzi bowiem marnuje czas na zbieranie szczegółowych informacji o wyczynach sportowych podrzędnych nieraz zawod-

²⁷ Tamże, s. 73.

²⁸ F. W. Foerster, *Szkoła i charakter. Przyczynek do pedagogiki posłuszeństwa i do reformy karności w szkole*, tłum. M. Łopuszańska, Kraków-Lublin-Łódź 1919, s. 19-20.

ników lub drużyn, a nie mają dostatecznego wykształcenia w zakresie nauk humanistycznych, filozofii czy teologii. Często też urządzają po skończonych już zawodach pijatyki i wszczynają bójkę z „fanami” innych drużyn sportowych. Nie mają oni czasu ani ochoty na poważne zajęcie się kulturą fizyczną, a ich zapał do uprawiania jakiejś dyscypliny sportu jest z reguły „słomiany”. Często stają się po pewnym czasie degeneratami moralnymi i ciężko jest im znaleźć właściwe sobie miejsce w społeczeństwie, w którym żyją, a tym bardziej - poradzić sobie w skomplikowanych warunkach współczesnego życia, które wymaga dużej sprawności woli, a niejednokrotnie i sprawności fizycznej. We wszystkich kulturach Europy i świata pojawiały się i istnieją dotychczas tendencje zmierzające do przesadnego uwypuklenia siły i sprawności fizycznej człowieka oraz do swoistego kultu ciała i sprawności ludzkiej. W czasach, w których żyjemy, doprowadziło to do między innymi do pojawienia się dyscyplin sportowych o bardzo ograniczonym profilu zainteresowań. Boks, kulturystyka, podnoszenie ciężarów i inne dziedziny o charakterze „siłowym”, uprawiane zawodowo przez odpowiednio dobranych przez trenerów i wyselekcjonowanych z licznego grona kandydatów, stały się modne dlatego, że publiczność oglądająca wyczyny rekordzistów w tych dziedzinach ma możliwość obserwowania ich „nadludzkiej” wprost doskonałości i sprawności. Ale zdrowie fizyczne prezentowane przez tych sportowców tylko na pokaz może okazywać się często tylko czymś pozornym, przemijającym, a nawet szkodliwym. Warto o tym wiedzieć, bo nierzadko ci, którzy określone zawody wygrywają, mogą potem mieć poważne trudności z dojściem do równowagi psychofizycznej i umysłowej po zakończeniu imprez sportowych, a zwłaszcza już po zakończeniu kariery w danym klubie sportowym. Zdarzają się bowiem przypadki, że na przykład kontuzjowani bokserzy, wskutek chorób zawodowych i ich następstw w postaci różnorodnych schorzeń (bardzo często umysłowych), będących skutkiem wstrząsu mózgu i obrażeń innych czułych części organizmu, są zupełnie niezdolni do samodzielnego funkcjonowania i dotkliwie cierpią. Oczywiście wtedy większość kibiców sportowych o nich zapomina, a przedmiotem ich zainteresowań są inni, wypromowani przez środki masowego przekazu i menadżerów czerpiących zyski z widowisk sportowych i nie mają-

cych względu na moralną stronę kultury fizycznej. Dlatego też wielu katolickich myślicieli, między innymi T. Toth, a w Polsce W. Wołówna, przestrzegało młodzież przed zajmowaniem się tylko i wyłącznie jedną dziedziną sportu, oraz przed nadmiernym, to jest niezgodnym z naturą człowieka, wysiłkiem fizycznym, nadwerężającym zdrowie i, wbrew naiwnym często nadziejom, nie przynoszącym w skali całego życia korzyści dla osoby ludzkiej. Człowiek będący „maniakem” sportów siłowych i za wszelką cenę chcący osiągnąć sukces czy pobić rekord nie tylko bowiem nie staje się osobą sprawną fizycznie w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz zaniedbuje swe zdrowie. „Widzimy zatem - pisał biskup węgierski - że sport ma też swoje niebezpieczeństwa. Największym z nich jest to, że młodzieńcy mylnie uważają silnie rozwinięte mięśnie za zdrowie, podczas gdy w istocie te dwie rzeczy nie mają ze sobą prawie nic wspólnego. Co to jest zdrowie? Dobry obieg krwi, dobre trawienie, silna odporność na zmiany temperatury, proporcjonalny rozwój wszystkich członków ciała, nie zaś mistrzostwo w boksie lub zapasach. Pragnę więc na wszelki sposób obronić cię od wybryków źle pojętego sportu. Najwybitniejszy mistrz w zapasach może nie mieć dobrego zdrowia, uczony zaś o średniej sile cielesnej może mieć doskonałe zdrowie. Masa mięśni i mięsa, którą się intensywnie odżywia i trenuje, aby dochodzić do rzadkich wyczynów siły (co zresztą pierwszy lepszy wół osiąga w dużo lepszej mierze), nie jest moim ideałem, nawet nie ma w tym żadnych ludzkich rysów. Z przesady w sporcie płyną nie tylko cielesne usterki i choroby (serca i nerwów), ale obok tego wynika z niej prostactwo, surowość i próżność, a także ten niebezpieczny sposób myślenia, który wyżej ceni siłę mięśni od duchowej szlachetności, intelektualnych ideałów i potęgi woli. A przecież rozglądnij się tylko w historii świata: prawdziwi bohaterowie są bohaterami woli i prawdziwych zwycięstw nigdy nie odnieśli mięśniami. Zginie lud, którego młodzież wyżej ceni pięści mistrza boks, lub mięśnie nóg mistrza w biegach, od pilnej pracy takiego Edisona, od umysłu Marconiego, od pędzla Rafaela. Dla pogan hartowanie ciała było celem samo w sobie. Ale takie myślenie nie przystoi młodzieńcowi chrześcijańskiemu.

Dla niego hart ciała ważny jest dlatego, by dusza w tężyznie ciała zyskała pomoc dla swej wzniosłej pracy"²⁹.

5

Zagrożenia płynące z niewłaściwego traktowania sportu

Wspomniana uprzednio działaczka Sodalicyj Mariańskiej w Polsce Władysława Wolfówna także zwracała uwagę na zagrożenia płynące z niewłaściwego stosunku do ciała, jakiemu hołdowali niektórzy działacze sportowi, a także - przejmująca ich wzorce zachowań - młodzież. Wskazywała ona także na niebezpieczeństwa płynące z tendencji do traktowania sportu jako zawodu, który niszczy naturalne więzi społeczne między zawodnikami i budzi zawiść oraz niezdrowe, przecierając granice zdrowego rozsądku *ariiuivjc*. „*Opit w uę.iuicjużycn* czasach przestał być [...] środkiem wychowawczym, a stał się celem, drogą do rekordów, sławy i zysków materialnych. W ten sposób sport mija się ze swym celem i nie odpowiada swemu zadaniu wychowawczemu, a stał się zawodowym, szkodliwym tak pod względem fizycznym zdrowotnej strony, jak i moralnej człowieka. [...] Celem sportu zawodowego jest zwyciężanie przeciwnika, wzięcie rekordu, które często przeradzają się w namiętność - chorobliwą ambicję, znika wtedy zdolność i pamięć panowania nad sobą, okazuje się częste dopuszczanie się czynów nieszlachetnych, - byle dopiąć celu - celu dość niskiego, bo rzucenie dyskiem o metr dalej od współzawodnika, kilkusekundowe szybsze przybycie do mety, - oklaski publiczności, uznanie prasy, no i korzyści materialne. Później głośno się mówi o takim bohaterze, uważają go wprost za chlubę narodu nie zważając na to, że tym obniża się horyzont ducha, przesłania wyższe wartości człowieka"³⁰

W II Rzeczypospolitej zagadnieniami sportu i kultury fizycznej zajmowało się wielu kapłanów katolickich. Pisali oni na ten temat różne, przeważnie przeznaczone do użytku ogółu wiernych, broszury

²⁹ T. Toth, dz. cyt., s. 75-76.

³⁰ W. Wolfówna, *Granice etyczne sportu. Referat z zebrania sodalicyjnego w Maciejowie dnia 12 czerwca 1931, Maciejów 1931*, s. 6-8.

i artykuły. Wszyscy oni zwracali uwagę na zalety tej dziedziny aktywności człowieka, wskazując równocześnie na nadużycia i niebezpieczeństwa z nią związane. Ks. Władysław Wicher¹¹ w rozprawce noszącej tytuł *Etyczne granice sportu* zwrócił uwagę na konieczność wysiłku fizycznego i ćwiczeń cielesnych ze względu na to, że zapewniają one prawidłowy rozwój i funkcjonowanie organizmu ludzkiego. „Sport - pisał - jak każde ćwiczenie cielesne zamierza podnieść siły fizyczne i odporność organizmu na zewnętrzne uszkodzenia. Higiena dziś zupełnie jasno i pewnie skonstatowała dobroczynny wpływ sportu na zdrowie cielesne. Wpływ ten jest widoczny przede wszystkim na mięśniach, które przez ćwiczenie rozwijają się aż do *maximum* u każdej jednostki. Na każdej maksymalnej granicy utrzymują się mięśnie tak długo, jak długo trwają ćwiczenia: jeśli te ustają, tracą mięśnie swą pierwotną grubość i wytrzymałość. Ćwiczenia trwale przesuwają granicę znużenia mięśniów: u niećwiczących zjawia się rychło uczucie wyczerpania, które przez ćwiczenia można do pewnego stopnia zwyciężyć, a przynajmniej jego granicę przesunąć. Przez ćwiczenia pomnaża się nie tylko siła, wytrzymałość i szybkość mięśniów, lecz także i ich ekonomiczne używanie: *maximum* pracy przy *minimum* wysiłku, czyli oszczędność w używaniu sił organizmu. Higienieści twierdzą dziś z całą pewnością, że dłuższy i absolutny spoczynek nie przynosi dla muskulatury człowieka wypoczynku tylko ubytek sił i zanik”¹². Uczony pisał również o dodatnim wpływie sportu na psychikę człowieka i jego układ nerwowy oraz na pracę serca i płuc. Również wiele pozytywnych cech charakteru osoby ludzkiej, takich

¹¹ Ks. Władysław Wicher (1888-1969) był w okresie międzywojennym zastępcą profesora na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (od 1 stycznia 1919 roku), a następnie profesorem teologii moralnej na tym uniwersytecie (od 1928 roku). Pełnił tam szereg funkcji uczelnianych. Był w latach 1937-1939 dziekanem Wydziału Teologicznego i członkiem senatu. Naukowo zajmował się m.in. problematyką moralną, głównie etyką seksualną, historią teologii moralnej, zagadnieniami alkoholizmu, etyką społeczną. Był ceniony przez środowisko uczonych katolickich za dużą wiedzę i znajomość współczesnych mu zagadnień społeczno-moralnych. Zob. szerzej: J. Wichrowicz, *Ks. Władysław Wicher (1888-1969)*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 10(1972), nr 2, s. 269-282.

¹² W. Wicher, *Etyczne granice sportu*, Włocławek 1932, s. 4.

jak ofiarność, unikanie uzależnień od alkoholu i nikotyny, umiejętność współpracy w zespole, dzięki uprawianiu sportu w człowieku się rozwija, doskonaląc go moralnie³³.

Inny z kolei kapłan, Jan Ciemniewski³⁴, podkreślał wpływ higienicznego trybu życia na rozwój i prawidłowe funkcjonowanie organizmu. Wśród zabiegów zdrowotnych, jakie człowiek dbający o swoją kondycję psychofizyczną powinien systematycznie wykonywać, wymieniał on ćwiczenia cielesne. Mają one, jak słusznie twierdził, istotny wpływ na kształtowanie się naszego usposobienia i stosunku do otaczającego nas świata. „Usposobienie i temperament nasz - czytamy w jednym z jego dzieł - zawisł od racjonalnego pielęgnowania organizmu i należytego użycia organów naszego ciała. Niestety! My Polacy więcej, niż inne narody pod tym względem popełniamy błędów. Zdaje się nam zawsze, że pielęgnowanie zdrowia, ćwiczenie ciała i kształcenie zmysłów żadnego nie ma związku z charakterem. Za nic sobie mamy siłę fizyczną, zręczność i odwagę cywilną, bagatelizujemy sobie to nawet, czego pod grozą skarłowacenia domaga się nasze ciało, jak kąpiel, ruch, przechadzka, świeże powietrze itp.”³⁵. Autor postulował, aby zarówno w życiu codziennym, jak też w programach szkolnych uwzględniano postulat zwiększenia liczby godzin przeznaczonych na kulturę fizyczną, a także apelował do rodziców i wychowawców o zwrócenie większej uwagi na wzmiankowane przezeń zagadnienia. Ciemniewski jako apostoł trzeźwości twierdził także, że uprawianie sportu skutecznie przyczynia się do zwalczania różnorodnych patologii społecznych, między innymi alkoholizmu. Negatywny wpływ na zdro-

³³ Tamże, s. 5-6.

³⁴ Ks. J. Ciemniewski był znanym w Polsce międzywojennej działaczem społecznym i abstynenckim oraz popularyzatorem teologii. Wiele miejsca poświęcał pracy duszpasterskiej z młodzieżą. W swoich kazaniach i licznych publikacjach wykazywał między innymi na to, że jednym ze skutecznych środków zapobiegających i zwalczających alkoholizm wśród młodzieży jest propagowanie kultury fizycznej i higienicznego trybu życia. Zob. B. Żulińska, *Śp. ks. Jan Ciemniewski*, „Głos Karmelu” 16(1947), nr 12, s. 30-32.

³⁵ J. Ciemniewski, *Poznanie i kształcenie charakteru*, cz. 1, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1926, s. 53.

wie ludzkie tej ostatniej patologii ciągle nurtował tego autora, czemu dawał dowody w licznych publikacjach na ten temat.

6

Dziedzictwo polskiego międzywojnia

W II Rzeczypospolitej, zwłaszcza po 1926 roku, elity rządzące naszym krajem kwestię wychowania fizycznego społeczeństwa polskiego uznawały za jedną z podstawowych. Władze dostrzegały wyraźny związek między siłą i sprawnością poszczególnych członków społeczności państwowej a siłą narodu i państwa³⁶. Siła ta ma wymiar, jak wielokrotnie stwierdzano, nie tylko fizyczny, materialny, ale także i duchowy. Dlatego też, jak pisał Wiktor Junosza-Dąbrowski w 1935 roku operując skrótami myślowymi, możemy stwierdzić, iż celem kultury fizycznej, pojętej jako czynnik postępu, jest ułatwienie każdej jednostce osiągnięcia pełni życia czyli rozwinięcia i użycia wszystkich swoich władz, a biorąc rzecz z punktu widzenia interesu zbiorowego, najważniejszego - stwarzanie typu pełnoprawnego obywatela, takiego, który według lapidarnego określenia marszałka Piłsudskiego, wypowiedzianego na inauguracyjnym posiedzeniu Rady Naukowej Wychowania Fizycznego, potrafi «użyć swego ciała dla celów postawionych wyżej»³⁷. Nie dziwi więc fakt, że troska władz polskich okresu międzywojennego o kulturę fizyczną i jej skoordynowanie z kulturą duchową, co miało realne odzwierciedlenie w programach szkolnych owego czasu, przyniosła potem tak korzystne rezultaty podczas walki naszego narodu o niepodległość Ojczyzny podczas II wojny światowej i w okresie późniejszym. Żołnierz i partyzant polski - prawdziwy patriota, dobrze wysportowany i świadomy celów, którym poświęcił się na czas swojej służby na froncie - dzięki męstwu i odwadze przyczynił się do zwycięstwa koalicji antyhitlerowskiej w 1945 roku i nie pozwolił na kolektywizację polskiego rolnictwa i całkowitą pacyfikację narodu przez agentów ateistycznego komunizmu z Moskwy.

W. Junosza-Dąbrowski, *Przewodnik działacza sportowego*, Warszawa 1936, s. 1-7.

Tenże, *Podstawy ideowe kultury fizycznej*, Warszawa 1935, s. 3.

Oczywiście, że zdarzały się w Polsce przed 1939 rokiem różne problemy związane z tym, że społeczeństwo nasze, niezbyt bogate i zapracowane odrabianiem gospodarczych, oświatowych i politycznych strat, będących wynikiem ponad stuletniej niewoli, zapominało lub też nie do końca uświadamiało sobie znaczenie niektórych ważnych dla rozwoju fizycznego i umysłowego dziedzin, w tym również i sportu. Przypominali o tym ówczesi publicyści, zwłaszcza ci, którym na sercu leżało doskonalenie się naszej młodzieży pod względem cielesnym. Do takich osób należał niewątpliwie Rafał Malczewski, który pod koniec II Rzeczypospolitej pisał z ubolewaniem: „Rozwój sportu jako ważnego czynnika w ogólnym wychowaniu pełnowartościowego człowieka ugrzązł w powodzi przepisów, nakazów i rozkazów. Szkolnictwo średnie stara się we własnym zakresie rozwiązać zagadnienie rozkrzewiania sportu wśród młodzieży, jak dotąd z mizernym powodzeniem. Toteż młodzież, karmiona od zarania studiów surogatem szczerego życia sportowego, wkraczając w mury szkół akademickich, ulega innym namiętnościom, przede wszystkim społeczno-politycznym. Ukończywszy wyższe studia, nie mając czasu na zaprawę fizyczną, boryka się z bezrobociem i walczy o byt. W ten sposób kwiat narodu wchodzi w życie nie przygotowany kulturą cielesną do przyszłych zadań. [...] Minęły już czasy, gdy drużyny akademickich związków sportowych odgrywały wielką rolę na boiskach. Dział rolę beztrudnych igrzysk zastąpiły burdy polityczne [...], połączone z mordobiciem. [...] Nic dziwnego, że idąc drogą najslabszego oporu, nasze związki sportowe i inne naczelné instytucje, prowadzone przez cywilów pragnących na tej drodze rozdać obwód tego zera, który reprezentują, płyną pod banderą schlebiającą urobionej opinii. Zamiast pogłębiać i rozszerzać tereny uprawiania danego sportu, hoduje się paru rekordzistów, na chwałę narodu scherlałego jak mało który i na chwałę czołowych dygnitarzy, wyjeżdżających na barkach dzielnych zawodników na wyżyny mężów opatrności”³⁸.

Niemniej jednak wydaje się, że prezentowane tutaj poglądy przedwojennego autora były zbyt krzywdzące dla ówczesnych elit rządzących w Polsce - wszak nie negowano zupełnie konieczności uprawia-

nia sportów w owym czasie, dobrze przygotowywano pod względem fizycznym do obrony państwa wojskowych, powstawały nowe inwestycje i uczelnie, w których kształcono kandydatów na nauczycieli wychowania fizycznego. Zwracano uwagę także na moralny aspekt tych zagadnień. Byli też i działali wybitni teoretycy wychowania sportowego, między innymi Eugeniusz Piasecki, którego dzieła dotyczące koncepcji wychowania cielesnego i działalność na polu krzewienia kultury fizycznej do dzisiaj znane są nie tylko w Polsce, ale i na świecie. W ramach szeregu organizacji młodzieżowych, szczególnie katolickich, organizowano zawody sportowe, wycieczki i konkursy.

Również sukcesy sportowe zawodników polskich były w II Rzeczypospolitej imponujące. Zawodnicy nasi zajęli czołowe lokaty na igrzyskach olimpijskich w Paryżu (1924 rok - drugie miejsce w kolarstwie i trzecie w zawodach hippicznych), a także w Amsterdamie (1928 rok - pierwsze miejsce Haliny Konopackiej-Matuszewskiej w rzucie dyskiem) i w Los Angeles (1932 rok - pierwsze miejsce w biegu na 10 km zajął Janusz Kusociński, również pierwsze Stanisława Walasiewiczówna w biegu na 100 m, dobre były również wyniki innych polskich lekkoatletów, wioślarzy i szermierzy), a nawet na zorganizowanej przez hitlerowców olimpiadzie w Berlinie. Również na innych imprezach sportowych reprezentanci Polski odnosili sukcesy, bijąc rekordy świata w lekkiej atletyce, wioślarstwie, łucznictwie, łyżwiarstwie. Z dumą więc mógł napisać już w 1935 roku Wiktor Junosza-Dąbrowski, że „pod względem poziomu wyników sport polski już teraz zajmuje poważne miejsce, chociaż rozwój jego ze zrozumiałych powodów (niewola) rozpoczął się znacznie później, niż w większości innych krajów. Jest to dowodem wartości rasy [słowiańskiej - R. P.], racjonalnej organizacji i intensywnej pracy”³⁹.

7

Zakończenie

Po II wojnie światowej w Polsce kultura fizyczna i sport, z powodu ich ideologizacji i „upartyjnienia”, nie miały godziwych warunków do naturalnego rozwoju. Co prawda organizowano przeróżne widowiska sportowe, często nawet zakrojone na szeroką skalę, nawet międzynarodową, ale miały one sztuczny i pozbawiony autentyzmu charakter. Również na zachodzie Europy komercjalizacja sportu, stosowanie środków dopingujących, towarzysząca wszelkim imprezom reklama, przekupywanie zawodników, oraz inne zjawiska towarzyszące tym zwyrodnieniom spowodowały pewien kryzys, który - podobnie jak tuż przed upadkiem cesarstwa rzymskiego - może stać się przyczyną rozkładu moralnego i „zniewieścienia” **w snóWpcnyrVÍ «nnWwictii/** Oby tylko skutki tego procesu nie były tragiczniejsze, jak pod koniec V wieku po Chrystusie! Dlatego należy ciągle korzystać z dorobku intelektualnego poprzednich pokoleń myślicieli zajmujących się kulturą fizyczną, odkrywać go na nowo, analizować i twórczo rozwijać. Ważne jest również to, aby to działanie stało się udziałem większej niż dotychczas rzeszy teoretyków i praktyków wychowania sportowego - filozofów, pedagogów, rodziców, trenerów i ludzi odpowiedzialnych za całokształt polityki państwa w tym względzie.

Filozofia i góry

Rozmowa z Krzysztofem Wroczyńskim

Ġ

Wiem, że od lat wspinał się Pan w różnych górach i interesował alpinizmem. W Himalaje wyjeżdża Pan do dziś. Jak się to ma do zawodu filozofa?

Między pracą intelektualną i sportem nie ma żadnej sprzeczności. Wprost przeciwnie - można dostrzec subtelny związek. Sw. Augustyn twierdził, że jeśli ktoś zajmuje się wyłącznie rozwojem duchowym i intelektualnym pomijając rozwój fizyczny, to jest po prostu leniwy. Ja podzielam ten pogląd i wydaje mi się, że praca intelektualna wręcz wymaga wysiłku fizycznego. Taki pogląd jest powszechny w wielu kulturach, zwłaszcza Wschodu, a współcześnie jest raczej powszechny na całym świecie. Problem, jeżeli jest, to polega na czym innym. A mianowicie, po pierwsze, czy ów wysiłek fizyczny powinien mieć charakter wyczynowy i, po drugie, co ważne w moim przypadku, dlaczego właśnie alpinizm.

Gdy chodzi o pierwsze pytanie, to sędzę, że jest to kwestia indywidualnego wyboru. Sport wyczynowy wymaga ogromnego wysiłku i czasu, ale ma takie zalety, które wysoko cenią również ludzie nauki, pióra, sztuki, a nawet duchowni. Ja zafascynowałem się alpinizmem już w szkole, i to za sprawą kilku kolegów-pasjonatów. Nie dokonywałem więc specjalnie świadomego wyboru, ale alpinizm mnie wciągnął i odpowiadał mi psychicznie. Zresztą uprawiałem i inne sporty, na przykład szermierkę.

Alpinizm to sport bardzo niebezpieczny, dla wielu ludzi wręcz tajemniczy czy wyjątkowy...

Owszem, to prawda. Alpinizm jest niebezpieczny. Ale odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Może zacznę od pewnej uwagi. W dawnej terminologii, gdy zaczynałem się wspinać, funkcjonowało jeszcze pojęcie sportów heroicznych i niestadionowych. W tych sportach, jak sądzono, człowiek walczy sam lub w niewielkiej grupie, gdzie trudno było obserwować wysiłek, który był w dodatku niewymierny. Dziś rzadziej się takich określeń używa. Po pierwsze, coraz więcej sportów jest stadionowych, nawet tych bardzo elitarnych. Dzieje się tak z przyczyn obiektywnych. Dzięki technice można obserwować zmagania nawet bardzo niedostępne. Z drugiej **strony** pojecie **SDortów** heroicznych, do których zaliczano między innymi alpinizm, baloniarstwo, żeglarstwo dalekomorskie, zdobywanie nieznanych części globu itd., jest nieco anachroniczne. Choć myślę, że sam problem heroizmu walki sportowej w jakimś stopniu istnieje. Na moje pokolenie końca lat sześćdziesiątych ten aspekt alpinizmu bardzo oddziaływał. Widoczne to było choćby w etosie taternika.

Gdy chodzi natomiast o niebezpieczeństwo, to myślę, że dzisiaj większość sportów wyczynowych jest niebezpieczna dla zdrowia, a nawet życia. Trudno więc powiedzieć, aby alpinizm był tu czymś bardzo wyjątkowym. Jeśli jest taki, to z uwagi na statystyczne wysokie procent ryzyka oraz okoliczności wypadków. Są one niekiedy błahe czy wręcz „głupie”, nieprzewidywalne, wyjątkowo „niepotrzebne” itd.

Jednakże warto zauważyć, że gdy chodzi o niebezpieczeństwo wyczynowego chodzenia po górach, to zrazu owo niebezpieczeństwo nie jest tak widoczne, zwłaszcza że alpinista nie jest bezbronny (ma sprzęt, doświadczenie, partnerów, nadto przyzwyczajają się do tradycyjnych dla tego sportu okoliczności, jak wysokość, zmiany pogody, ryzykowny teren itd.). Góry wydają się przyjazne. Dopiero z biegiem czasu, obserwując statystyki, analizując sytuacje innych alpinistów i własne, powiedzmy „graniczne”, niebezpieczeństwo zaczyna się w pełni dostrzegać. Może to trochę tak jak z jazdą samochodem.

Alpinizm wiąże się zatem z ryzykiem. Czy to ryzyko tak pociąga?

Dla mnie taternik czy alpinista to oczywiście człowiek odważny (nie historyk), zdecydowany, zaradny, ale nie ryzykant. Alpinizm nie polega na ryzykowaniu, a przeciwnie - na umiejętności unikania ryzyka. Alpinizm to sztuka i daje satysfakcję, gdy zna się reguły. Ryzyko przychodzi jakby z zewnątrz, czy to obiektywne, czy subiektywne.

Nie ma ryzykantów?

Są oczywiście. To sprawa po trosze charakteru. Ale nie na tym polega sztuka.

Istnieje opinia, że alpinizm, a zwłaszcza himalaizm wymaga znacznej tężyzny fizycznej, odpowiednich przygotowań. Na czym one polegają?

To prawda, że alpinizm wymaga fizycznego przygotowania i ogólnego zdrowia. Sprawnościowe przygotowanie do wyprawy to na ogół domena indywidualnej aktywności uczestników, a przy wyczynowym traktowaniu, zwłaszcza himalaizmu, aktywność dość skomplikowana. Przygotowanie obejmuje różne sprawy. Nie tylko siłę mięśni czy wytrzymałość. W każdym razie jadąc na wyprawę nie można być „przetrenowanym”. Nigdy nie wiadomo, ile sił trzeba będzie wykrzesać. Trzeba mieć ich zapas, i to spory. Nie można być przygotowanym na 90 czy 120 minut.

Wysokogórskie wspinaczki mogą być wspaniałą okazją do pracy nad charakterem. Jaki jest wpływ uprawiania tego typu sportu na kształtowanie charakteru?

Każdy sport jest szkołą charakteru. Wymaga wytrwałości, wyrzeczeń, uporządkowanego trybu życia itd. Ale też i każdy sport wyrabia cnoty specyficzne; alpinizm, a zwłaszcza himalaizm, również takie sprawności kształtuje, szczególnie u ludzi młodych. Sądzę, że oprócz oczywistych sprawności psychicznych i fizycznych, takich jak odpowiedzialność, wytrwałość, opanowanie, niepopadanie w histerię w sytuacjach

trudnych itd., alpinizm i himalaizm wymaga, co szczególnie chciałbym podkreślić, umiejętności współdziałania w zespole w trudnych warunkach wewnętrznych i zewnętrznych. Od dobrze dobranego zespołu ogromnie dużo zależy. Trudne warunki górskie sprzyjają nieporozumieniom, niepotrzebnymi kłótniom. Dlatego rola kierownika wyprawy jest tak ważna. Ponadto chciałbym podkreślić odpowiedzialność i zaufanie. Zwykle bowiem w warunkach górskich jedynym człowiekiem, który może pomóc, jest partner. Tu nie ma lekarzy, masażyistów, karetki pogotowia. Ale to bardzo łączy ludzi.

Mówił Pan o alpinizmie i jego specyfice sportowej. Rozmowa jest „obiektywna”. Ale czy można zadać pytanie bardziej osobiste i bardzo banalne: dlaczego Pan chodzi w góry? Wciąż do nich wraca, choćby tylko we wspomnieniach...

Dlaczego chodzę w góry? dlaczego się wspinam? Te sprawy są dla mnie bardzo bliskie, ale nie identyczne. Nieidentyczne dlatego, że wrażenie robią na mnie każde góry, i to od dziecka. W szkole chodziłem po Beskidach, na Piłsko i Babią Górę, w Gorce, Beskid Sądecki, później w Sudety. Uwielbiam Góry Świętokrzyskie i zawsze gdy je przejeżdżam w drodze do Tatr czy z innych powodów mam wrażenie, że znów jestem w górach. A przecież nie ma tam mowy o alpinizmie. To samo oczywiście odczuwam również w górach wysokich. Jest to jakaś mistyka gór, o której mówiło wielu ludzi, poetów, myślicieli, malarzy. Czuję z nimi pewne pokrewieństwo. Jest w górach jakieś piękno, które chce się zdobyć, zachować. Inaczej się tam myśli i odczuwa. Nie należę zatem do ludzi, którym góry zasłaniają widok.

Alpinizm jest już, jak dla mnie, nieodłącznie związany z odkrywaniem i zdobywaniem, z pokonywaniem obiektywnych trudności we wspinaczce i pokonywaniem własnej słabości fizycznej czy psychicznej. To jest pewna sztuka. Może właśnie ta cecha łączy różne wspomniane postaci alpinizmu, poczynawszy od wyczynowego zdobywania nowych szczytów i ścian w różnych częściach świata, a skończywszy na wspinaczkach na sztucznych ściankach. Oczywiście w pełni realizuje się to w warunkach górskich.

Dlaczego się wspinałem, jeździłem w góry i wracam do tego? Może dlatego, że takie wyprawy zawsze traktowałem serio. To nie była jedynie rozrywka czy rekreacja. Oprócz czysto sportowej rywalizacji, zawsze obecnej, każda górską wyprawa „naśladowała” niejako sytuację życia codziennego; dawała poznanie siebie, kolegów, sztukę osiągnięcia celu, a również gorycz porażki. Każda wyprawa to ciąg zdarzeń logicznie powiązanych, poczynszy od planów i szczegółowej analizy celu, decyzji, doboru partnerów, trudności związanych z realizacją, wreszcie analizy tego co się stało i trzeźwej oceny - czasami radosnej a czasami gorzkiej. Traktowałem to serio tym bardziej, że owo „naśladownictwo” posunięte było do granic... Wiele razy znajdowałem się w sytuacji „granicznej” i nigdy bym tych sytuacji nie oddał, chociaż czasem się przyśnią i nie są to sny przyjemne. Dla mnie zawsze był to znak, że trzeba wrócić w góry.

II

W ostatnich latach kilkakrotnie wyjeżdżał Pan na wyprawy w Himalaje, i to odnosząc sukcesy. Czy mógłby Pan coś o nich opowiedzieć? Jak dochodzi do zorganizowania takich wypraw? Przecież jest to zbiorowy wysiłek...

Ściśle mówiąc sukcesy odnosi zespół. Konkretny uczestnik niewiele by dokonał bez kolegów. Tak jest zresztą we wszystkich sportach zespołowych. W przypadku naszych wypraw o taki wysiłek chodziło - właśnie zespołowy. Historia natomiast moich wyjazdów w Himalaje sięga 1982 roku, kiedy to wstąpiłem do Mazowieckiego Klubu Górskiego „Matragona”, założonego i kierowanego przez Andrzeja Zboińskiego. Od tego czasu uczestniczyłem w kilku wyprawach organizowanych przez Zboińskiego i rzeczywiście odnosiliśmy sukcesy. Gdy chodzi natomiast o zebranie zespołu, to jest zawsze sprawa otwarta. Decyduje kierownik, a członkowie wyprawy mogą być z różnych środowisk. I tak faktycznie było. W ostatnich wyprawach członkowie Klubu stanowili nawet mniejszość na wyprawie.

A więc wyprawy w Himalaje organizuje jakiś ośrodek czy klub jak ten wspomniany wyżej?

Niekoniecznie. Dzisiaj jest duża swoboda w organizowaniu wypraw. Mogą być wyprawy całkiem prywatne, organizowane przez alpinistów, którzy się znają i chcą coś zdobyć. Decydują pieniądze. To prawda, że czasem łatwiej zdobyć sponsorów przez instytucje. Zwłaszcza gdy cel jest bardzo ambitny i wykupienie zezwolenia na zdobywanie szczytu jest wysokie. Przeważnie jest to wówczas najdroższy element wyprawy. No, ale pieniądze to inna sprawa...

A jakie były cele członków klubu?

Himalaje są ogromne. To są tysiące kilometrów gór. Istnieje przekonanie, że ciekawych i oryginalnych celów (również pierwszych wejść) starczy na wiele lat. Ilość szczytów ośmiotysięcznych jest oczywiście ograniczona (czternaście), ale gdy policzyć wierzchołki ośmiotysięczne, to jest ich więcej (około dwudziestu dwu). Można więc sobie wyobrazić, ile jest siedmiotysięczników i sześciotysięczników. I ile jeszcze niezdojrzanych... A przecież himalaizm to nie tylko szczyty do zdobycia, to ściany, granie, filary itd.

Mówię o tym dlatego, że wybór celów może być różnorodny. Według różnych kryteriów. Czasem bywa przypadkowy. Jest po prostu taka okazja. Nasz wybór padł na niewielki masyw w Himalajach zachodnich o nazwie Lahul w Himachal Pradesh, czyli hinduskim stanie o nazwie Himalah. Ja nie uczestniczyłem w tym wyborze, gdyż Andrzej Zboiński z „Matragoną” rozpoczął eksplorację tego rejonu już w latach siedemdziesiątych, ale po tragicznej próbie polskiej penetracji tego całkiem nieznanego rejonu przez wyprawę z Lublina (1977) to zostało zaniechane. Zginęło wówczas dwóch uczestników wyprawy. Mają oni dzisiaj symboliczne pomniki we wsi Bathal w Lahul. Pamięć o nich jest do dziś bardzo żywa. My podczas jednej z wypraw także odwiedziliśmy Bathal.

A więc Lahul był masywem nieznanym?

Zupełnie. Żaden z kilkunastu sześciotysięczników masywu nie był zdobyty, a o tym, że w ogóle istnieje, wiedzieli tylko miejscowi. Ponadto Brytyjczycy, którzy próbowali przeprowadzić tamtędy swą drogę imperialną jeszcze przed wojną (do Afganistanu prawdopodobnie), i Amerykanie ze zdjęć satelitarnych. Zdobyć informacje o masywie było bardzo trudno. Trochę pomagało szczęście. Obecnie, po dwudziestu latach wiedza jest bez porównania większa, a w Lahul przed dwoma laty spotykaliśmy już grupy Holendrów i Brytyjczyków na rowerach górskich. Gdy chodzi o alpinizm, to Polacy mają tu swą piękną kartę. Nie przegraliśmy rywalizacji.

A zatem Pan włączył się do tej rywalizację?

Tak. Miałem spory staż górski i doświadczenie (ale nie himalajskie) i zespół przyjął mnie z zadowoleniem. Przez te lata zawarłem tam wiele przyjaźni, poznałem oczywiście zachodnie Himalaje i Wschód. To ważne. Nie jedzie się tak po prostu w Himalaje. Jedzie się do krajów Wschodu, które mają swój koloryt i zapach. Oprócz alpinizmu wszyscy poznawaliśmy z emocją Indie. Ale tak robią wszystkie wyprawy. Urokowi Wschodu trudno się oprzeć.

Czy mógłby Pan coś bliżej o tych wyprawach powiedzieć?

Mógłbym, ale tego numeru pisma by nie starczyło, a może i następnego. Wyprawa to ogromne przeżycie. Każdy szczegół wart jest opowieści: czy to karawana i jej organizacja, czy to podróż w same góry, życie w bazie, zabawne i smutne momenty przy drodze na szczyt, aklimatyzacja. A dla fachowców dochodzi jeszcze wiele, wiele informacji o sprzeczce, warunkach, topografii.

Powiedział Pan, że Polacy w masywie Lahul mają swoją kartę i osiągnięcia...

Polacy mają swoją kartę i pozycję wszędzie w Himalajach. Istnieje nawet anegdota, że gdy wypowie się nazwę narodowości „Polak”, to można dołączyć do każdej wyprawy. Ale mówiąc serio, w Lahul rywalizowały ze sobą wyprawy hinduskie, brytyjskie, polskie i japońskie - wymieniając zresztą informacje i zdjęcia. W 1994 roku ciepło witaliśmy w namiocie Japończyków, którzy wysłali delegację, a następnie przyjęli nas z kurtuazją u siebie kilka razy, dzieląc się wszystkim i dając próbkę japońskich obyczajów. Ale oczywiście była i korespondencja, wymiana doświadczeń.

Ostatecznie zdobyliśmy dotychczas trzy z jedenastu szesciotwsiestników (ja wszedłem na dwa - w 1984 i w 1998 roku) i około siedemnastu szczytów niższych. Pod względem pierwszych wejść chyba wyprzedzamy innych, ale to się zmienia i dziś już może być inaczej. Do rywalizacji włączyli się i inni. Spotykaliśmy Nowozelandczyków, Austriaków, którzy uczestniczyli we Mszach świętych w bazie i byli zaskoczeni, że można mieć na wyprawie kapłana Kościoła katolickiego. A myśmy w zespole mieli księdza, i to doskonałego himalajstę, który wszedł na szczyt jako pierwszy - ks. Krzysztof Gardyna - wraz z Ryszardem Wroną.

Jakie warunki panują w Lahul? Powszechnie wiadomo, że załamania pogody, mróz, lawiny to największe niebezpieczeństwa?

Każda część Himalajów ma swoją specyfikę. I trzeba ją znać. Są oczywiście prawdy generalne. A więc takie jak, na przykład, w jakich miesiącach jest monsun, a w jakich nie; kiedy najlepiej jechać, jakie są warunki lodowcowe itd. Gdy chodzi o Lahul, to jest on w strefie, gdzie monsun nie jest już silny (wytraca wilgoć więcej od wschodu). Ale bywają zmiany i niespodzianki. W każdym razie można do masywu dotrzeć wówczas, gdy w Nepalu i Garwalu na wspinaczkę za wcześnie. To powoduje, że idzie się w pełni lata i niezłych warunkach. Ale na przykład w 1994 roku warunki były fatalne i zdobyliśmy szczyt ostatnim wysiłkiem (Jan Duszczyk, Ravi Kumar). Ja wycofałem

się wówczas 150 m przed szczytem przez błąd techniczny (to też się zdarza).

Gdy chodzi o lawiny śnieżne, to na ogół niebezpieczeństwo jest niewielkie, choć lawiny zawsze są możliwe. Natomiast lawiny lodowe są intensywne, ale jak się wie, gdzie iść - nie zagrażają. Gorzej ze szczelinami. Bywają ukryte i bardzo głębokie (kilkadziesiąt metrów co najmniej), a ponadto trzeba przez nie przechodzić. Mogą być zdradliwe i - szczęśliwie! - wyciągaliśmy już z nich kolegów.

Wspomniał Pan o bazie, w której była celebrowana ofiara Mszy świętej. Rozumiem, że każda wyprawa musi mieć bazę.

Oczywiście. W góry niesie się mnóstwo sprzętu (**jest** wieziony na mułach, jak w naszych wyprawach, lub niosą go tragarze, tak jak w Nepalu). Gdzieś to trzeba złożyć. Zdobywanie szczytu trwa, gdyż trzeba chwycić aklimatyzację. Baza musi być wygodna: z dostępem do wody, nie za wysoko. Życie w bazie to odrębna opowieść. Jest to centrum życia wyprawy.

Czy w czasie tych wypraw przeżywaliście sytuacje szczególnie trudne?

Każda wyprawa ma swoją dramaturgię i momenty trudne są zawsze. Ja na każdej z wypraw miałem chwile ciężkie. To normalne. Wszyscy je mają. Jest jednak faktem, iż nie było żadnego ciężkiego wypadku - a to jest osiągnięcie. Duża, tak myślę, zasługa w tym dobrze dobranych zespołów, atmosfery pozbawionej przesadnych ambicji itd. To zależy od kierownika. Ale oczywiście i inne sprawy wchodzą w grę. Lahul nie jest tak ryzykowny jak inne góry, było trochę szczęścia itd. Myślę, że największe zasługi ma tu Andrzej Zboiński, który kierował wszystkimi wyprawami i zdobywał szczyty.

Ostatnia wyprawa była w 1998 roku. Mają więc Pan na pewno w żywej pamięci. Na czym polegała główna trudność dla Pana subiektywnie? Gdzie był ten moment trudny?

To jest bardzo subiektywne. Zapamiętałem wiele takich momentów. Na przykład noc przed atakiem na szczyt. Atmosfera była ciężka. Jeden z kolegów dostał niebezpiecznych objawów choroby wysokościowej. Trzeba było sprowadzić go na dół. Poszedł na ochotnika Grzegorz Siekierski - doświadczony himalaista. Następnego dnia mieliśmy atakować szczyt. Czekaliśmy na powrót Grzegorza Siekierskiego. W nocy temperatura gwałtownie spadała. Dosłownie z minuty na minutę (z dziesięciu stopni w dzień, do minus siedemnastu stopni w nocy). Przymarзлиśmy do podłoża leżąc w namiocie. Bez Siekierskiego byłoby nam bardzo trudno i fizycznie, i psychicznie. Dopiero późno w nocy usłyszeliśmy chrupot raków po lodowcu. Trudno takie chwile zapomnieć, choć przecież nic się nie wydarzyło. Następnego dnia musiałem kilka godzin iść sam granią. Nie była łatwa ta samotność.

Ale wyprawa zakończyła się sukcesem?

Tak, nawet sporym. Na szczyt weszło sześciu uczestników. To bardzo dużo. Ambicją każdej wyprawy jest, aby jak najwięcej osób zdobyło szczyt. Najpierw weszli ks. Krzysztof Gardyna i Ryszard Wrona, a później mój brat Piotr, jego córka Kasia, ja i Grzegorz Siekierski. To bardzo ciekawy szczyt. Mieliśmy niezłe rozpoznanie, ale było też wiele niewiadomych. Chociaż znajduje się w grani głównej, jest nie-nazwany. Po powrocie wszczęliśmy starania, aby Parlament Indii nadał mu nazwę Urusvati, co znaczy w tłumaczeniu na język polski Światło Jutrzenki i pochodzi od nazwy muzeum fundacji im. Mikołaja Roericha (1874-1947), rosyjskiego malarza, który mieszkał i tworzył w wiosce himalajskiej w pobliżu Kulu w zachodnich Himalajach. Nadanie nazwy to nie jest łatwa sprawa, ale mamy poparcie wysoko postawionych osób.

Czy alpinizm jest u Pana rodzinny, sądząc po składzie zespołu?

Tak można powiedzieć. Trzech braci wspinało się bardzo aktywnie. Michał miał duże osiągnięcia w latach siedemdziesiątych. Teraz na wyprawę wzięliśmy dziewiętnastoletnią Kasię. Dawała sobie radę bardzo dobrze (była w Himalajach pierwszy raz). Śmiałem się tylko, że „pod okiem stryjów”. Ale rodzinne jest u nas chodzenie po górach. To Ojciec był naszym pierwszym przewodnikiem.

Na koniec dwa pytania. Czy Pana filozoficzne zainteresowania mają jakiś styk z Himalajami i czy ma Pan jeszcze jakieś nowe plany w górach wysokich?

Dzięki górcom więcej rozumiem. Tam jest czas na zadumę i czas na działanie. Życie jest w pewnym sensie prostsze. Mogę też spokojnie porozmawiać w namiocie z kolegami. Dużo z tego wynoszę, bo sytuacja jest niezwykła. Poza tym w zespole przydaje się filozof. Czy pojedę? Nie wyobrażam sobie życia bez gór...

Dziękuję serdecznie za rozmowę.

Rozmawiała Katarzyna Stępień