













## **Czym jest Europa? (rozmowa z o. prof. dr. hab. Mieczysławem A. Krąpcem OP)**

**K. S.: Negocjacje na temat wejścia Polski do organizacji ponadnarodowej, jaką jest Unia Europejska, a w tym szczególnie argumentacja zwolenników za włączeniem Polski w te struktury, opierały się na próbie utożsamienia UE z Europą. W związku z tym powstały spory o to, czym jest Europa.**

Z punktu widzenia mitów, mamy opowiadanie o Europie - pięknej córce króla Agenora i Tylefassy z Tyru (a więc z Fenicji), w której to zakochał się nawet sam Dzeus. By ją zdobyć, ukazał się jako piękny, młody mężczyzna, jednak wzgardziła nim; wobec tego zamienił się w starego filozofa, symbol mądrości i rozumu, lecz i nim wzgardziła. Dzeus przybrał więc postać byka i porwał ją na Kretę, gdzie dała początek nowej dynastii. To jest pewna ciekawa myśl dotycząca tego, że Europa później w dziejach swoich ulegała głównie sile; nie rozumowi, nie pięknu estetycznemu czy moralnemu, lecz sile, która decydowała o jej losach. Europa jest zatem zespołem krajów i narodów powstałych w wyniku ekspansji siły.

Jednak patrząc z perspektywy kulturowej, Europa jest matką kultury, która w świecie dominuje. A kultura, jak wiadomo, dotyczy dziedziny poznawczej - nauki, dziedziny działania — moralności, dziedziny

ny wytwórczości - sztuki i dziedziny religii. Wszystko to właśnie w Europie znalazło swój wyraz zasadniczy. Właściwie cała kultura naukowa płynęła z Europy lub z ziem i krain od niej zależnych. Moralność ogólnoludzka również przyjęła postać moralności europejskiej, czy raczej znalazła swoje uzasadnienie właśnie w Europie. Chociaż moralność sięga źródeł semickich, akadyjskich, Hammurabiego czy Dekalogu, niemniej opiera się na rozróżnieniu między dobrem a złem, na co zwrócił już uwagę Arystoteles w *Polityce*, że człowiek naturalnie rozeznaje dobro od zła, a to jest podstawą moralności. Sztuka, jest wielopostaciowa, ale ta, która powstała w Europie, jest związana z formą, o której później Albert Wielki powiedział *resplendentiaformae super partes materiae proportionatas, vel super diversa vires vel actiones*, sztuki innych plemion i ludów, czy to w Azji, czy w Afryce, nie tyle wiążą się z formą, ile z pewnymi impresjami wyobrażeniowymi. Dzieje religii, które w świecie mają doniosłość, czyli religii monoteistycznych, powstały w Europie lub na pograniczu Azji i Europy.

Europa kulturowo jest zatem źródłem współczesnej kultury ogólnoludzkiej rozsianej także na inne kontynenty, na Azję, na obie Ameryki, na Afrykę i Australię. Wobec tego Europa stanowi jakby pewne korzenie kulturalne całej ludzkości. Korzenie kulturalne ludzkości są w Europie i jednej kulturze europejskiej.

### **K. S.: Gdzie, wobec tego, należy szukać podstaw jedności Europy i jedności kultury europejskiej?**

Zasadniczą sprawą jest wizja człowieka. Kultura jest rzeczą ludzką wobec tego zależy od tego, jak się postrzega i rozumie człowieka. Chodzi tu nie tylko o to, jak się go widzi i opisuje od zewnątrz, ale jak się widzi i opisuje człowieka w jego działaniu - poznawczym, moralnym, estetycznym i religijnym. Rozumienie i kształt tych dziedzin kultury ludzkiej — nauki, moralności, sztuki i religii — zależą od wizji człowieka. Wobec tego ogląd realistyczny, realistyczna wizja człowieka jest podstawą jedności kultury europejskiej. Mimo, że były różne wizje człowieka, jak w Afryce czy Ameryce, różnie tłumaczono po-



chodzenie człowieka, jego naturę i cel życia, jednak nie dały tego, co przyniosła europejska koncepcja człowieka, wprawdzie zaczerpnięta ze Starego Testamentu, z Księgi Rodzaju, z tym przekonaniem, że człowiek został stworzony przez Boga, ale nade wszystko zaczerpnięta z obserwacji ludzkiego działania. Na skutek tych obserwacji powstała koncepcja człowieka jako bytu rozumnego, posiadającego ze zwierzętami wspólną naturę, ale używającego rozumu, stąd różne funkcje użycia rozumu zaowocowały różnymi formami kultury.

### **K. S.: Jakie są cywilizacyjne podstawy Unii Europejskiej?**

Termin „cywilizacja” jest wyrażeniem przynajmniej dwuznacznym, z czego pierwsze oznacza zewnętrzny wyraz kultury, a drugie pewien system organizacji społeczeństwa. To drugie znaczenie pochodzi z koncepcji cywilizacji Feliksa Konecznego. Poszukując cywilizacyjnych podstaw Unii Europejskiej, sięgamy do myśli Konecznego, który stwierdził, że Europa czerpie z dwóch odmiennych typów organizacji życia społecznego — cywilizacji łacińskiej i cywilizacji bizantyńskiej.

Europa kształtowała się na Zachodzie pod wpływem cywilizacji łacińskiej, a więc w duchu prawa rzymskiego rozumianego jako *ordo boni ac recti*, czyli porządku dobra i słuszości akceptującym godność osobową człowieka i wobec tego tak organizującym podstawy życia społecznego — rodzinę, miasto, państwo — aby człowiek rozwinął się jako osoba, a więc pogłębił się intelektualnie i w swojej wolności. Natomiast wschodnia część Europy poddana została naciskowi cywilizacji bizantyńskiej. Może pod wpływem platonizmu jego koncepcji dobra rozlewnego - dobro z natury swojej jest czymś rozlewnym — powstała koncepcja organizacji ustroju społecznego, którego najwyższym dobrem jest władza, a jeżeli jest dobrem, jest rozlewnym na niższe stopnie władzy, niższe urzędy. Cywilizacja bizantyńska jest zatem taką w której władza decyduje o dobru, a jej dystrybucja następuje przez niższe urzędy wzajemnie sobie podporządkowane. To powstało pod dużym wpływem platonizmu i zarazem było następstwem - na co zwrócił uwagę Feliks Koneczny - gromadnego sposobu życia. W ży-

ciu gromadnym, pasterskim to naczelny pasterz czy szejk był tym, który organizował życie podwładnych, od którego pochodziło wszystko. Gdy system gromadny zamienia się w państwo, to władza czyni się źródłem wszystkiego. Miało to wpływ na powstanie woluntarystycznej koncepcji prawa, określanej przez Gajusa *quod principi placet legis habet vigorem* — to, co podoba się władzy, ma postać prawa, co jest niczym innym, jak zastosowaniem teoretycznym praktyki ludów nomadycznych. Podstawy teoretyczne można jeszcze znaleźć u Platona w jego koncepcji dobra, ale w gruncie rzeczy jest to system gromadny.

To przekonanie, niestety, zapanowało w dzisiejszej Unii Europejskiej, że o prawie, o dobru decyduje zwierzchnik gromady, w tym wypadku państwo, systemy władzy, które są rozpowszechnione na zachodzie Europy. Na Zachód zaś przeniosła je żona Ottona II Teofano, która była córką Bazylego Bułgarobójcy. Teofano miała siostrę Annę, która wyszła za mąż za księcia kijowskiego Włodzimierza. Proces bizantynizacji cywilizacji europejskiej rozpoczął się wraz z przybyciem dwóch córek Bazylego Bułgarobójcy, Anny do Kijowa i Teofano do Bonn (bo ona tam była koronowana na cesarzową) wraz z liczną grupą dworaków, całą szkołą prawników bizantyjskich. Bizantyzm z czasem opanował Niemcy, a poprzez nie miał również wpływ na kształtowanie się systemu urzędniczego, biurokracji w całej Europie. Takie właśnie są podstawy cywilizacyjne Unii Europejskiej, ale jest to groźne, niebezpieczne, ponieważ oznacza odejście od koncepcji społeczeństwa osobowego na rzecz systemu społeczeństwa mechanicznego i mechanicznego sprawowania władzy instrumentalizującej człowieka.

### **K. S.: Czy współczesna Europa i jej kultura sprzyja suwerenności człowieka i suwerenności narodów?**

Otóż właśnie, suwerenność płynie z godności osoby. Tylko człowiek jako byt osobowy - rozumny i wolny, i przyporządkowany życiu wiecznemu — jest bytem suwerennym, któremu nie można wyznaczać celów. On sam sobie wyznacza cele, i w wyznaczaniu sobie celów życia osobistego leży istota suwerenności. Człowiek tę suweren-

ność może przekazywać rodzinie, i wówczas rodzina, wychowując, wychowuje w sposób suwerenny osobę gminie, państwu. Natomiast w cywilizacji bizantyjskiej jest odwrotnie, płynie to odgórnie i z tego tytułu wizja dzisiejszej Europy w wersji Unii Europejskiej jest wizją Europy antysuwerennej wobec narodów, antysuwerennej wobec osoby. Powstają prawa, często głupie, które negują suwerenność osoby i często totalitarnie decydują o sposobie ludzkiego życia. To jest największe niebezpieczeństwo przy wejściu do tzw. Unii Europejskiej, mianowicie utrata suwerenności osobowej i narodowej, przy czym - trzeba to podkreślić — negacja suwerenności osoby jest negacją suwerenności narodu, a w związku z tym i państwa, co się dokonuje przez system prawny bizantyjski - *quod p̄ncipi placet legis habet vigorem*.

#### **K. S.: Jakie są zagrożenia człowieka, rodziny, narodu we współczesnej Europie?**

Teoretycznie zagrożenia człowieka niosą redukcyjne jego koncepcje. Redukuje się człowieka w ujęciu arystotelesowskim czy platońskim do pewnych jego aspektów i absolutyzuje się je. A więc jeśli człowiek jest duchem rozumnym, ale wcielonym, bytującym w ciele i działającym poprzez ciało, to na gruncie platonizmu powie się, że człowiek jest wyłącznie duchem i jako taki jest niezależny od społeczeństwa, od drugich, co skutkuje indywidualizmem. Na gruncie arystotelizmu człowiek jest rozumiany jako zwierzę rozumne, ale jak się zabsolutyzuje zwierzęcość kosztem rozumności, to powstaje biologizm-seksizm z konsumpcyjnym stylem życia, totalitaryzm-komunizm z przekonaniem, że człowiek zyskuje rozumność dopiero przez społeczeństwo, przez kolektyw i poprzez przymus pracy.

Niebezpieczeństwo rodziny jest bardzo wyraźne i datuje się począwszy od 1776 roku, projektem Adama Weishaupta negacji władzy rodzinnej, władzy państwowej, negacji moralności, negacji własności prywatnej. Koncepcje Weishaupta ziściły się w czasie rewolucji francuskiej, następnie przejął je w dużej mierze komunizm-leninizm, przeprowadzając w praktyce negację rodziny. I właśnie to rozbitcie ro-

dżiny jest wpisane w Unie Europejską, powodując wielkie i realne niebezpieczeństwo jej unicestwienia. Jest to działanie przeciwko cywilizacji lacińskiej, która kształtowała się w oparciu o rodziny, rody, narody.

Zagrożenia zaś dla narodu płyną z globalizmu informacji, globalizmu handlu, globalizmu bankowego czy technicznego, gdzie postuluje się ujęcie człowieka za pomocą możliwości globalnego systemu komputerowego. Są pewne rzeczy konieczne, do pewnego stopnia jedność gospodarcza jest nawet wymagana, z uwagi na środki gospodarcze; ogólna jedność cywilizacyjna jeśli nie jest zbizantynizowana, lecz oparta na ludzkiej godności osobowej, to taka jedność byłaby nawet czymś pożądanym. A jednocześnie konieczne jest dostrzeganie odmienności i odrębności każdej ludzkiej osoby i każdego zespołu osób i rodzin, czyli każdego narodu.

#### **K. S.: Na czym polega fenomen kultury polskiej na tle kultury europejskiej?**

Jednym słowem, ów fenomen polski to wolność osobowa, wolność ludzkiej decyzji. Cała mentalność polska, historyczna, kształtowała się w oparciu o to, by być wolnym. Co to znaczy być wolnym? Wolność jest jedynie ludzkim, obecnym u każdego człowieka sposobem działania, reagowania. Mianowicie chodzi o to, że człowiek ma prawo do decyzji, a decyzja dokonuje się poprzez wybór sądu praktycznego o dobru, wybór wolny, a zatem przez autodeterminację do działania. Otóż myśmy w kulturze polskiej tego rodzaju wolności bronili przed różnego rodzaju zniewoleniami i napastnikami: przed Niemcami i kulturą bizantyjską, przed Turkami, Moskałem i ludami o ustroju gromadnym. Fenomenem polskim jest zatem zaakcentowanie wolności osobowej, obrona wolności decyzji, a wszystko to dokonuje się w wizji bytu osobowego. W tym miejscu należy znowu podkreślić wagę prawdziwosciowej wizji człowieka, od której zależy kształt kultury i organizacja życia społecznego. Niebezpieczeństwo, które w tej chwili płynie z Unii Europejskiej, to niebezpieczeństwo uderzenia w człowieka, pozbawienie człowieka wolności, wolności za-

wierania małżeństw, zakładania rodziny, wychowywania dzieci, organizacji życia gospodarczego, rozwoju kultur narodowych.

**K. S.: W jakiej mierze współczesna Europa może skorzystać z dorobku filozofii klasycznej?**

Trzeba pozbyć się mitów. Na czym polega mit? Filozofia wyszła z mitologii i, niestety, do mitologii powróciła. Mitologizacja polega na tym, że z rzeczywistości bierze się jakiś element, odrywa się go od rzeczywistości i rozwija fabułę wokół tego jednego elementu, np. wokół powstania nieba, ziemi, człowieka. I to właśnie czyni z czasem filozofia, zamiast czytać rzeczywistość, bierze z niej jeden jakiś element, już to formę, już to wartość, i wokół niego rozwija, rozbudowuje system myślowy, ale nie przystający do rzeczywistości. A więc wszelka fabuła dowolna, płynąca z przyjętej *aprio* idei, rozbudowana nawet bardzo klasycznie, logicznie czy dialektycznie (wedle zasad dialektyki heglowskiej), ale nie przystająca do rzeczywistości jest mitem, jest bajką. Była taka pieśń przed wojną o miłości: „mów do mnie, mów do mnie, mów jeszcze, ja bajki tak lubię ogromnie, że będziesz mnie kochała”. Ludzie lubią bajki; filozofia stała się mitem.

Czy można skorzystać z dorobku filozofii klasycznej? Można, jeśli filozofia będzie się liczyła z rzeczywistością, wyjdzie z rzeczywistości i będzie się mierzyła rzeczywistością. Liczenie się z rzeczywistością to liczenie się z rzeczywistością bytu osobowego, myślenie sprawdzalne, to uwolnienie się od mitów, uwolnienie od absurdów. Bo mity ostatecznie kończą się absurdami; jeden z wywiadów zatytułowałem *Porzucić świat absurdów*, jest to bowiem sprawa dużej wagi. Trzeba się liczyć z rzeczywistością bez tego nie ma możliwości życia. Błędy na poziomie poznawczym prowadzą bowiem do błędów w działaniu i tworzeniu. A błędy w działaniu uderzają nawet, jak widzimy, w podstawy biologii ludzkiej.

**K. S.: Czy możemy mieć nadzieję na to, że obecny kształt jedności europejskiej ulegnie zmianie i oprze się na realnych podstawach antropologicznych i społecznych?**

Reformowanie błędnych ustrojów i systemów, jeśli nie będzie mierzone rzeczywistością, będzie dowolnością, będzie nową utopią, nowym mitem. Przeżywamy niekończący się szereg utopii. Swą genezę ma to w nominalizmie końca średniowiecza, który np. zanegował stany konieczne rzeczywistości, w koncepcji wolności zaakcentował niezależność, a nie odpowiedzialność. Dla intelektualisty są one czymś pociągającym, bo są konstrukcją nowych światów, ale przynoszą realne uderzenie w człowieczeństwo.

**K. S.: Czy rzeczywista jedność może zaistnieć, gdy odrzucimy dziedzictwo chrześcijańskie?**

Właśnie wymiar chrześcijaństwa zapewnia poszanowanie człowieka. W tej chwili widzimy antychrześcijańskie prądy w Europie, a antychrześcijańskość rodzi wątki antyosobowe. Religia chrześcijańska, szczególnie katolicka, stała na gruncie godności osoby, jej transcendencji, podkreślając, że człowiek ma perspektywę życia wiecznego, co przeciwne jest rozpowszechnionemu dzisiaj tzw. teryryzmowi. Zagrożenie może płynąć zatem także z negacji celowości, teryryzmu, czyli nieuznania transcendencji człowieka i jego zmierzania do życia wiecznego, tego, że jest przyporządkowany do celu ostatecznego, który przekracza wymiar ziemski.

**K. S.: Jakie widzi Ojciec Profesor zadanie dla Polaków?**

Polska, można powiedzieć, „wyspecjalizowała się” w obronie wolności trwającej przez okres tysiąca lat i chyba naszym przeznaczeniem jest bronić tej wolności i godności człowieka tym razem wobec Unii Europejskiej. Obrona wolności jest bowiem obroną ludzkiej osoby, jej godności i suwerenności. A z suwerenności osób płynie suwerenność narodów.

**Dziękuję serdecznie za rozmowę.**

*Wymiad przeprowadziła  
Katarzyna Stępień*

**Peter A. Redpath**

## **Postmodernistyczna Europa na rozdrożu**

9 lutego 1939 roku w Marigny Théâtre w Paryżu Jacques Maritain wygłosił wykład pod tytułem *Les Nouvelles Lettres (Nowa literatura)*. Cztery lata później Lionel Landry przełożył tę pracę na język angielski i zatytułował *The Twilight of Civilisation (Zmierzch cywilizacji)*<sup>1</sup>. Maritain przedstawił w niej świat pogrążony w „aktualnej walce na śmierć i życie” prowadzonej „przez rewolucję nazistowską”, pogańskie imperium miażdżące Europę. Uznał, że walka ta jest nieodzownie związana z nowym humanizmem i z przygotowaniem odnowy cywilizacyjnej.

Wracam dziś do tej książki, aby od niej rozpocząć moją refleksję nad przyszłością Europy w świetle jej metafizycznej przeszłości. Maritain zdawał sobie sprawę, że druga wojna światowa była czasem rewolucyjnym w historii cywilizacji zachodniej. Uważał, że po niej Zachód ulegnie radykalnej przemianie. Walkę na śmierć i życie, o której wspominał Maritain, skutecznie kontynuował totalitaryzm marksistowski. W nieco odmiennej formie, te same sofistyczne, neo-gnostyckie, neopogańskie siły, które Maritain dostrzegał w Europie lat 30. XX w, zaszczerpiły tę śmiertelną walkę na grunt postmodernistycznej współczesności.

<sup>1</sup>J. Maritain, *The Twilight of Civilisation*, tłum. L. Landry, Sheed & Ward, New York 1943.  
<sup>2</sup>*Ibid.*, s. VIII-IV.

Na kartach *Twilight of Civilisation* Maritain odkrył źródła problemów współczesnego Zachodu, dochodząc do konkretnej logiki wydarzeń historycznych. Utrzymywał, że ta konkretna logika wymiata wiele teorii, ponieważ są one nie do pogodzenia z praktyką<sup>3</sup>.

Z braku lepszego terminu, Maritain odwołał się do neognostycznej, neosofistycznej metafizyki współczesnego Zachodu, która wprowadziła współczesną historię zachodnią na tory „antropocentrycznego pojęcia człowieka i kultury” czy też antropocentrycznego humanizmu, „humanizmu, który przez trzy ostatnie stulecia trwa nieprzerwanie od czasów renesansu”. Samo wyrażenie — co podkreśla autor — nie jest do końca udane. Jednak przyznaje, że użył go „z braku lepszego terminu dla wyrażenia pojęcia, które zamyka człowieka w nim samym, separując jednocześnie od natury, laski i Boga”<sup>4</sup>.

Wyrażenie Maritaina rzeczywiście nie było szczęśliwe. Przecież antropocentryczny humanizm, do którego się odniósł, był czymś więcej niż humanizmem: był czymś metafizycznym.

Mówiąc o humanizmie antropocentrycznym, Maritain, co sam potwierdza, miał na myśli pojęcie człowieka i kultury ufundowane na fałszywej ludzkiej naturze i fałszywym ludzkim poznaniu, na wyizolowanej ludzkiej naturze i wyizolowanym rozumie, zamkniętych w sobie, miał na myśli pojęcie, które redukuje ludzką naturę do możliwości czystego rozumu, stąd izoluje ludzką naturę wobec świata i wszystkiego, co nie da się odnieść do czystego rozumu, w tym wobec jego woli i uczuć.

Według mnie, Maritaina pojęcie humanizmu antropocentrycznego obejmuje pewien rodzaj neognostycznej i neosofistycznej metafizyki, która rozwinęła się na Zachodzie jako jedna z pochodnych słynnej walki sztuk, sięgającej korzeniami Uniwersytetu w Paryżu w XIII wieku i znajdującej swą ostateczną podstawę historyczną na Zachodzie w walce pomiędzy poezją, sofistyką i filozofią, która niegdyś przy-

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 4.

<sup>4</sup> *Ibid.*



czyniła się do skazania na śmierć Sokratesa oraz do ucieczki Arystotelesa z Aten<sup>3</sup>.

Antropocentryczny humanizm Maritaina jest równoznaczny z pewnego rodzaju „neo-Protagoreizmem”, konstruktem wygenerowanym politycznie przez zachodnich poetów, matematyków i logików, którzy przez wiele wieków walczyli ze sobą, próbując ustalić swoje sposoby myślenia jako miarę wszystkich rzeczy. Nasza historyczna i filozoficzna ignorancja przez całe stulecia wprowadzała nas - na Zachodzie - w błąd, iż walka ta stanowi element historii filozofii nowożytnej.

W grudniu 1990 roku w Treviso we Włoszech wygłosiłem wykład zatytułowany *The New World Disorder: A Crisis of Philosophical Identity* (*Nowy nieład świata: kryzys tożsamości filozoficzny*) podczas ważnego międzynarodowego kolokwium na temat *Transition in Eastern Europe* (*Przemiany w Europie Wschodniej*). Podczas tego kolokwium wypowiedziałem kilka myśli odnośnie do współczesnej sceny kulturalnej i politycznej, do której — jak mi się zdawało - można w sposób jasny odnieść poglądy Maritaina zawarte w *The Twilight of Civilization*.

Mając na uwadze rok 1990, powiedziałem wtedy, że nasze kulturalne instytucje są w poważnym nieładzie. Moglibyśmy znaleźć przykłady tego nieporządku w języku naszego moralnego, politycznego, filozoficznego, teologicznego, naukowego i społecznego dyskursu, jak też w generalnej niezdolności ludzi parających się tzw. wolnymi zawodami co do wyjaśnienia metod własnych dyscyplin, pochodzenia ich zasad oraz uzasadnienia zasad ich działania, o ile działają. Coraz częściej na Zachodzie spotykaliśmy ludzi ignorujących kulturalny „establishment”, ponieważ jego instytucje miały niewiele, albo nie miały nic „istotnego”, do powiedzenia ludziom. A co za tym idzie, wniosły

<sup>3</sup> Na temat gruntownej obrony tego stanowiska, zob. P.A. Redpath, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, tłum. M. Pieczyrak, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2003; oraz tenże, *Masquerade of the Dream Walkers: Prophetic Theology from the Cartesians to Hegel*, Editions Rodopi, B. V., Amsterdam & Atlanta 1997.

niewiele albo nie wniosły niczego do ludzkiego życia w zakresie prawdziwej mądrości.

Zwykli ludzie - dodałem — zdają sobie sprawę, że to zmysł właściwego kierunku uzdalnia ludzi do przewodzenia innym. Prawo do przewodzenia innym ludziom pochodzi z mądrości, a nie z pozycji tzw. *siły*. Jeśli nasze zachodnie instytucje kulturalne utraciły zdolność do utrzymania przywództwa, to - jak zauważyłem — jest to wystarczający powód, aby sądzić, że stało się tak, ponieważ ludzie Zachodu coraz bardziej postrzegają je jako *simulacra* (pozory) mądrości utrzymujące się dzięki oszustwu i sofistyce. Ludzie Zachodu tradycyjnie identyfikują przekazywanie mądrości z zajęciem filozofowi teologów. W konsekwencji, jeśli współczesny kryzys kultury zachodniej jest w swych korzeniach kryzysem mądrości, to moglibyśmy w sposób uzasadniony podejrzewać, że u korzeni tego kryzysu leży filozofia i/ lub teologia<sup>6</sup>.

Powiedziałem wówczas, że znaleźliśmy się w sytuacji kryzysowej, ponieważ odstępiliśmy zarówno od fundamentalnych zasad metafizycznych, jak też od pojęcia osoby ludzkiej, na której wszystkie instytucje kultury zachodniej, zwłaszcza filozofia i teologia, były od początku ufundowane: co Etienne Gilson nazywa *Western Creed* (wiarą Zachodu). Zamieniliśmy tę wiarę na to, co Gilson nazywa z kolei nową „wiarą naukową”, którą zaczerpnęliśmy od René Descartesa i z oświecenia<sup>7</sup>.

Powiedziałem wówczas również, że konsekwentne stosowanie tej wiary w zachodnich instytucjach kulturalnych w ciągu minionych kilkunastu wieków powoduje aktualnie agonię tych instytucji. „Skoro Zachód nie odrobił tej filozoficznej lekcji i, aby to dobrze zrozumiał, spotka go za to jedna i jedynie pewna konsekwencja — a będzie to ostateczne i całkowite zniszczenie kultury zachodniej jako takiej”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> P. A. Redpath, *The New World Disorder: A Crisis of Philosophical Identity*, „Contemporary Philosophy” 23 (1994), nr 6, s. 19-20.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 21.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 24.

Aby wydostać się - co także zauważyłem — z naszych obecnych kłopotów, musimy porzucić naukową wiarę i kartezjańską koncepcję ludzkiej natury, co doprowadzi do odzyskania wiary Zachodu, a przynajmniej do odzyskania koncepcji ludzkich bytów jako rozumnych stworzeń, która leży u podstaw tej wiary. Na zakończenie powiedziałem, że niepowodzenie w tym zakresie z konieczności doprowadzi Zachód do „samozniszczenia przez upadek kultury, który najprawdopodobniej zakończy się nową, bardziej egzotyczną formą fundamentalistycznej i politycznej perwersji totalitarnego państwa, próbującego zjednoczyć społeczeństwo wokół jednolitych mitów na temat rasy, mechanistycznego rozumu, ślepej ewolucji, materialistycznego postępu itp.". I „żadne częściowe oczyszczenia" naszych kulturalnych instytucji z kartezjańskiej koncepcji ludzkiej natury nie jest w stanie przywrócić kultury zachodniej do zdrowia<sup>9</sup>.

Byłem wówczas skłonny poczynić te koszarne przewidywania z uwagi na pewne otrzeźwiające pytanie, na pierwsze prawo filozoficznego doświadczenia oraz na spostrzeżenie odnośnie do ludzkiego myślenia, którego Etienne Gilson dokonał w swojej klasycznej książce *The Unity of Philosophical Experience* (*Jedność doświadczenia filozoficznego*). To otrzeźwiające pytanie brzmi: „Czy porządek społeczny, będący wynikiem wspólnej wiary w wartość pewnych zasad, może się utrzymać, pomimo iż wiara w te zasady zaniknie?"<sup>10</sup>. Z kolei podstawowe prawo doświadczenia filozoficznego brzmi: „Filozofia zawsze grzebie swoich grabarzy"<sup>11</sup>. Natomiast spostrzeżenie na temat ludzkiego myślenia mówi nam, że myślimy w sposób, w jaki możemy, a nie w jaki byśmy chcieli<sup>12</sup>.

Z uwagi na to, że pierwsze zasady są jednocześnie koniecznymi i wystarczającymi warunkami tożsamości tego, że coś jest i tego, czym

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 21-24.

<sup>10</sup> É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner's Sons, New York 1965, s. 272.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 306.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 302.

jest, jak również dlatego, że cały porządek społeczny płynie z pierwszych zasad, odpowiedź na pytanie Gilsona była dla mnie oczywista. To, że rzeczy działają według swojej natury, jest pierwszą zasadą metafizyczną: *agere sequitur esse*. Rzeczy działają tylko tak długo, jak – i proporcjonalnie do sposobu, w który—istnieją. A rzeczy istnieją tylko tak długo, jak długo zachowują jedność swojej istoty.

Metafizyczne zasady rządzą zachowaniem wszystkich rzeczy. Nic nie może powstrzymać działania ani istnienia rzeczy, dopóki nie pozbawi jej koniecznych i wystarczających warunków jej istnienia i jedności. Jeśli pierwsze zasady dostarczają wszystkiemu koniecznych i wystarczających warunków do tego, by istniało, było jednym i było tym, czym jest, i jeśli porządek społeczny czerpie swój byt i jedność ze swych metafizycznych i moralnych pierwszych zasad, to porządek ten nie może dłużej trwać, gdy ludzie przestaną uznawać te pierwsze zasady za własne kryteria organizacyjne.

Pierwsze prawo doświadczenia filozoficznego Gilsona opiera się o te dwie zasady metafizyczne. Filozofia zawsze grzebie swych grabarzy, ponieważ filozofia jest domem metafizyki. Metafizyczne zasady są najogólniejszymi, najgłębszymi i najbardziej koniecznymi zasadami obecnymi w zachowaniu się rzeczy. Mówiąc dokładniej, filozofia zawsze grzebie swoich grabarzy przynajmniej z trzech powodów: (1) filozofia jest domem metafizycznych zasad naturalnego rozumu; (2) jako dom metafizycznych zasad naturalnego rozumu, filozofia wyrokuje na temat warunków koniecznej i wystarczającej tożsamości wszystkich sztuk i nauk; (3) każda filozofia i nauka jest zasadniczo realistyczna ze swojej natury.

Skoro filozofia jest domem metafizycznych zasad naturalnego rozumu, stąd tylko filozofia, dzięki samemu naturalnemu rozumowi, może, z najwyższą precyzją, uchwycić warunki tożsamości wszystkiego, że jest i że jest znane. Wszystkie sztuki i nauki przyjmują z góry istnienie swego przedmiotu, najbliższego przedmiotu, z którego wydobywają i używają pierwszych zasad jako własnej miary prawdy. Każda nauka, oprócz pierwszej filozofii, czyli metafizyki, przyjmuje

pierwsze zasady, jako założenie, z wyższej nauki lub z pozbawionej uzasadnienia generalizacji opartej na doświadczeniu zmysłowym.

Ponadto wszystkie sztuki i nauki w swojej definicji zawierają ludzką osobę i są architektonicznie zorganizowane. Metafizyka, powinniśmy przypomnieć, jest ludzką aktywnością. Zasadniczo i przede wszystkim nauki są osobowymi nawykami, jakościami, a nie marzeniami, życzeniami czy też systemami snów, życzeń i projekcji. Wszystkie nauki są aktywnościami umysłu. Stąd, nie możemy ich zdefiniować bez odniesienia do naszego rozumienia ludzkiej natury i ludzkiego umysłu. W pewien sposób sami ludzie są pierwszymi zasadami filozoficznymi.

Myślmy w sposób, w jaki możemy myśleć, a nie w jaki byśmy sobie tego życzyli, ponieważ natura rzeczy, jak też naszego poznania, naszych zdolności — ale nie naszych życzeń, marzeń, ani też systemów marzeń i życzeń — z konieczności determinuje, dostarcza koniecznych warunków jedności - tego, jak możemy myśleć, myśleć naukowo, **0** niezależnym od umysłu bycie.

W konsekwencji, nie możemy nie mieć racji co do ludzkiej natury, a mieć rację co do metafizyki. Nie możemy też mylić się co do metafizyki, a nie mylić co do ludzkiej natury czy też natury kultury **1** polityki.

Czerpiemy zasady dotyczące nauki częściowo z naturalnej konstytucji naszych zdolności, a częściowo z relacji, w jakich pozostają niezależne od umysłu rzeczy. Z tego też powodu, naukowo lub filozoficznie myślimy w sposób, w jaki możemy, a nie w jaki byśmy sobie tego życzyli. Istnienie rzeczy i sposób, w jaki zasadniczo odnosi się ono do naszych naturalnych zdolności, a nie do naszych marzeń i życzeń, determinuje metody, za pomocą których możemy myśleć o przedmiotach w ogóle lub naukowo. Istnienie rzeczy i naturalna konstytucja naszych mocy poznawczych - a nie nasze marzenia - są źródłem jedności i konieczności, które leżą u podstaw całej wiedzy i nauki.

Maritain i Gilson rozumieli to dobrze, Kartezjusz, ojciec nowożytnej „filozofii” - ignorując prawdę, że nauka jest zasadniczo aktem umysłu, a nie systemem jasnych i wyraźnych idei - ufundował nowo-

żytną naukę i kulturę na marzeniu i micie. Jego filozofia nie jest więc filozofią w ogóle.

Z tej racji, że ludzka sztuka i nauka odnoszą różne przedmioty do różnych intelektualnych aktów w różny sposób, twierdzenie Kartezjusza, iż istnieje jedna metoda, za pomocą której możemy naukowo poznać wszystkie rzeczy, jest intelektualnie nie do uzasadnienia. Jedyną dyscypliną która mogłaby uzasadnić takie twierdzenie, jest metafizyka, a ta świadczy o czymś zupełnie przeciwnym. Ponieważ różne nauki mają różny przedmiot formalny i angażują różne umysłowe moce i usposobienia, stąd posługują się różnymi miarami prawdy, działają zgodnie z różnymi metodami, wyrażają różne stopnie konieczności i odnoszą się do różnych warunków tożsamość w rzeczach.

Jan Jakub Rousseau zdawał sobie sprawę, że powodzenie Kartezjuszowego marzenia, aby włączyć wszystkie nasze idee w jednorodny system naukowy, łączyło się z metafizyczną tezą, że istnieją tylko dwie substancje, umysł i materia, między którymi nie zachodzi komunikacja. Kartezjusz utrzymywał, że materia jest całkowicie nieaktywna; że duch jest jedyną rzeczą, która działa. Dla zbudowania naukowego systemu jasnych i wyraźnych idei, uzależnił prawdziwość swojej tezy od tego nieuzasadnionego założenia metafizycznego.

Rousseau zdawał sobie sprawę, że w prawdziwym świecie zachodzi komunikacja między materią a umysłem. Jednak Kartezjusz nie potrafił wyjaśnić tej komunikacji. Z kolei Rousseau rezygnuje z rozstrzygnięcia tego problemu i zajmuje stanowisko, które Kartezjusz odrzucił: „zasady nowożytnej filozofii są z istoty dualistyczne, animistyczne i niejasne”<sup>13</sup>.

Na tej podstawie Rousseau utrzymywał, że „tylko duchy są substancjami”. Uważał, że istnieją tylko duchy i że nawet „z pozoru nieożywione byty, jak kamienie, są ożywione”. Czują, ale są wolne od

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 91. Zob. także J.J. Rousseau, *Emile or On Education*, tłum. A. Bloom, Basic Books, Inc., Publishers, New York 1979, s. 273-275.

wrażeń, podobnie jak anioł, który byłby rozumowy, a nie rozumny, gdyby był czystym intelektem pozbawionym idei<sup>14</sup>.

Rousseau akceptował twierdzenie Kartezjusza, że nauka jest systemem jasnych i wyraźnych idei. Odrzucił jednak argument Kartezjusza, że Bóg dał nam ten system w całości wraz z wielością jasnych i wyraźnych idei ukrytych w naszym umyśle. Utrzymywał, że Bóg chciał, aby ten system nauki wyłonił się z ludzkiej rasy dzięki postępowemu samo-rozwojowi (temu, co dzisiaj nazywamy „postępem”)<sup>15</sup>.

Na kartach swego sławnego *Umila* Rousseau prezentuje z detalami ten postępów}’ samo-rozwoj ludzkiej rasy na przykładzie prawdziwego nauczyciela ludzkości, niezwyklego i oderwanego człowieka, „dziecka oświecenia i czystego rozumu”. To właśnie Emil jest tym dzieckiem: księgą natury, „tabula rasa” (niezapisaną tablicą) czystego uczucia i ducha. Tym samym Emil symbolizuje samouświadamiającą się świadomość naukową, poruszaną przez nieomylny i transcendentny głos sumienia, obowiązku tego, aby wyłonić się z siebie, odkryć siebie i stać się nauką jasnych i wyraźnych idei<sup>16</sup>.

Rousseau utrzymuje, że sumienie jest sposobem mówienia: wyrocznią (głosem) powstałą jako skutek systemu ludzkich emocji (doznań siebie jako ciała), które ewoluując, składają się na system kolejnych, samo-ujawnianych, indywidualnych emocji (idea siebie jako ducha). Związek tych dwóch systemów emocji generuje głos, który nazywamy sumieniem: głos, który mobilizuje nas do przejścia z jednego systemu w drugi, z dziecka mechanicznego instynktu w czynnik moralny, w byt obywatelski. Dla Rousseau, głos sumienia jest głosem Bożym, wolną mową aktem odkrycia tajemnicy, za pomocą którego system natury przeprowadza (ludzką naturę) od systemu prymitywnego i mechanicznego do systemu społecznego i, ostatecznie, politycznego.

Świadomie lub też nie, Rousseau pojmuje ten proces naukowego samo-rozwoju w sposób analogiczny do wprowadzonej przed wieka-

<sup>14</sup> P. A. Redpath, *Masquerade*, s. 92. Zob. także J. J. Rousseau, *Emile*, s. 285-287.

<sup>15</sup> P. A. Redpath, *Masquerade*, s. 72—73. Zob. także J. J. Rousseau, *Emile*, s. 285-287.

<sup>16</sup> P. A. Redpath, *Masquerade*, s. 93. Zob. także J. J. Rousseau, *Emile*, s. 285-287.

mi przez Awerroesa potrójnej klasyfikacji tych, którzy poszukują prawdy. Rozwój sumienia dokonuje się na zasadzie analogicznej do sposobu, w jaki następuje zmiana ludzkiego głosu (podobnie jak męski głos ulega mutacji wraz z dojrzewaniem), jako że przechodzimy z etapu niższego na wyższy.

Mechaniczny etap natury ludzkiej (czy też natury Emila), czyli ludzkiego instynktu — zaprezentowany przez Rousseau - koresponduje z przedstawionym przez Awerroesa poziomem całkowicie wyobrażeniowym i emocjonalnym, charakteryzującym zwykłego wierzącego, do którego przemawiają jedynie argumenty krasomówcze. Na tym poziomie Rousseau uważa, że Boży głos (sumienie) przemawia poprzez mechaniczny głos ludzkiego instynktu, ludzką naturę postrzegając jako nieme zwierzę lub maszyna.

Moralny etap ludzkiej natury, czyli rozwoju wychowawczego, koresponduje z Awerroesa drugim etapem symbolicznego umysłu logika i teologa. Na tym etapie Rousseau utrzymuje, że Boży głos stale przemawia poprzez księgę natury. Jednak księga natury mówi o rozwoju ludzkości w kierunku umysłu oświecenia, nie jest więc księgą mechanicznego instynktu ludzkiego. W tym miejscu system oświeconych idei umożliwia Bogu, po raz pierwszy w ludzkiej historii — zabranie głosu i skuteczne skierowanie słowa już nie tylko do ciała, lecz także do ludzkiego ducha. Wtedy też ludzie poznają smak ducha, smak wolności!

Zdaniem Rousseau, sumienie we właściwym sensie nie może zaistnieć przed zaistnieniem wiedzy i rozumu, przed zaistnieniem obywatelskiego etapu zupełnego oświecenia. Taka teza z kolei koresponduje z tym, co Awerroes nazywał najbardziej prawdziwym i oderwanym umysłem filozofa, który pojmuje, uczy się i naucza prawdy w jej absolutnym sensie, w jej ukrytym wewnętrznym znaczeniu, na drodze naukowego dowodu. Zanim jednak ludzkość osiągnie ten etap — według Rousseau — to, co nazywamy sumieniem, jest tylko prymitywnym, jakby mechanicznym i po omacku podążaniem w kierunku ludzkiego dobra. Dopiero oświecony system idei może spowodować wyło-



nienie się sumienia, ponieważ nieoświecone idee (1) są ciemne i niewyraźne oraz (2) nie są w stanie *wydać* słyszalnego dźwięku. Rousseau utrzymuje, że generują one podrobiony dźwięk fanatyków. Stąd przed nadejściem oświecenia sumienie nie posiadało żadnego głosu<sup>17</sup>.

W skrócie, według Rousseau, całość bytu składa się z ludzkiej natury, która progresywnie rozwija się w kierunku naukowego systemu jasnych i wyraźnych idei. Nie jest to filozofia ani filozoficzna metafizyka. Jest to neosofistyka, neognostycki, progresywistyczny spirytualizm, rodzaj metafizycznej poezji, w której Europa grzeźnie przynajmniej od czasu, kiedy Kant i Hegel uznali ją za fundamentalną zasadę dla własnych gatunków neosofistyki, której celem stała się obrona systematycznej logiki, dzięki której trwa historyczny rozwój tej zasady. Ta neosofistyka jest antropocentrycznym humanizmem, który Maritain tak trafnie skrytykował w *The Twilight of Civilisation* i z której Europa musi się uwolnić, jeśli chce mieć jakąkolwiek przyszłość.

Jak trafnie zaobserwował Maritain, apoteoza naukowego rozumu wywołała „irracjonalną falę”, która odrywa od brzegu i wciąga w ocean. W wystąpieniu przeciw Kartezjuszowi, Rousseau przeciwstawił prawa artystycznego ducha przeciw logicznemu i matematycznemu imperializmowi czystego rozumu. Fryderyk Nietzsche uczynił podobny ruch przeciw systematycznemu logicyzmowi Kanta i Hegla. Maritain utrzymuje, że uwielbienie oddawane czystemu rozumowi obudziło w Nietzschem „tragiczną opozycję między życiem i intelektem”, co - według Maritaina - „rozpoczął Luter”, a „kontynuował Rousseau”<sup>18</sup>.

Wielkie wojny światowe dwudziestego wieku, wraz z nazistowskim i marksistowskim antysemityzmem i antykatolicyzmem, przyczyniły się do ogromnego rozwoju zasad tego neognostycyzmu, jako że stopniowo wypracowały swoją drogę do mentalności europejskiego intelektualisty. Po zakończeniu drugiej wojny światowej właśnie

<sup>17</sup> P. A. Redpath, *Masquerade*, s. 94-95. Zob. także J. J. Rousseau, *Emile*, s. 289-291.

<sup>18</sup> J. Maritain, *The Twilight of Civilisation*, s. 7.

mentalność neognostycka coraz bardziej zaczęła zatruwać intelektualistów i kulturę w Ameryce, głównie poprzez szkoły, polityków i Są Najwyższy.

Metafizyka zawsze grzebie swoich grabarzy, z tej prostej przyczyny, że swoich grabarzy zawsze grzebie także rzeczywistość. By mieć rację co do świata, musimy mieć rację co do natury nas samych i świata. Musimy uszanować konieczność, która płynie z różnych warunków tożsamości, które istnieją w rzeczach niezależnie od ludzkiego umysłu. Te warunki tożsamości - a nie ludzkie życzenia - ostatecznie determinują, czy to, jak chcemy myśleć, jest realizowalne według koniecznych relacji, które istnieją w świecie. Świat ma swój własny porządek warunków tożsamości i koniecznych relacji, które istnieją niezależnie od mentalnych relacji, jakie wytwarzamy o rzeczach. Ignorujemy ten porządek na własne ryzyko.

Częścią pracy filozofa - metafizyka jest spekulacja na temat tego porządku oraz tych warunków i relacji. Ponieważ metafizycy dokonują namysłu nad warunkami tożsamości wszystkich innych sztuk i nauk, czyli nad tym, jak powstają one ze swoich bezpośrednich przedmiotów i jak są one uporządkowane, stąd metafizyczne zasady są najbardziej uniwersalne i konieczne ze wszystkich warunków tożsamości wszystkich sztuk i nauk. Z tego powodu zasady metafizyczne stanowią miarę wszystkich innych zasad poznania i, analogicznie, wszystkie zasady wszystkich sztuk i nauk są przeniesieniem zasad metafizycznych na różne najbliższe przedmioty naukowych rozważań.

Żadna inna nauka nie działa tak, jak metafizyka. Wszystkie pozostałe nauki przyjmują swoje pierwsze zasady na bazie założenia lub wiary. U progu nowożytności, Kartezjusz próbował wprowadzić systematyczną naukę modelowaną na matematyce w miejsce klasycznej metafizyki realistycznej. Nie był jednak w stanie tego dokonać, ponieważ istnieją warunki tożsamości bytu, które przekraczają zasady matematyki i spostrzeżeniowe techniki matematyków. Ponieważ nie był on w stanie uzasadnić tego posunięcia, opowiedział się za jedyną opcją, która mu pozostała: za mitem, czyli fundamentalistyczną wiarą.

Rzeczywistość stawia nas wobec tej dysjunkcji. Uzasadnimy nasze naukowe zasady mocą naturalnego rozumu w ramach filozoficznej metafizyki, albo nie uzasadnimy ich wcale. Jeśli uważamy, że nie możemy uzasadnić naszego przekonania co do naukowych zasad za pomocą samego naturalnego rozumu, to naszą jedyną alternatywą będzie wypełnienie tej metafizycznej próżni jakąś formą fundamentalizmu, formą ślepej wiary. Jeśli próbujemy uniknąć fundamentalistycznej opcji, to jedynym sposobem, w jaki możemy to zrobić, jest zastąpienie metafizyki jakąś drugorzędną nauką. Jednak, skutkiem tego będzie, z konieczności, redukcjonizm.

Rezultatem redukcjonizmu jest to, że uznajemy za rzeczywiste tylko te byty, których układ spełnia warunki tożsamości matematyka, biologa, fizyka itp. W każdym razie, będziemy coraz częściej wzbierać się przed zaliczeniem prawdziwych sztuk i nauk w poczet Akademii, bądź też zaliczać je będziemy tak długo, jak długo będą one występować pod pozorem czegoś, czym nie są. W ten sposób zredukujemy wszystkie sztuki i nauki do tego samego poziomu konieczności i sposobu abstrahowania, wyobrażania i pojmowania oraz przyznamy ich przedmiotom ten sam rodzaj bytu.

Konieczną konsekwencją takiej ślepej i monistycznej postawy jest niezdolność do racjonalnego porządkowania i rozróżniania bytów w świecie, w którym żyjemy, upadek kultury do poziomu sofistyki i przesądu. Taki upadek z konieczności kończy się zupełnym zanikiem rozsądnego przywództwa bądź też zanikiem jakiegokolwiek przywództwa, ponieważ przywództwo wymaga zdolności do porządkowania i rozróżniania. Stąd pochodzi polityczny upadek kultury i fascynacja kulturami w ich agonii połączona z religijnym i świeckim fundamentalizmem.

Przyszłość Europy i cywilizacji zachodniej zależy od właściwego zrozumienia, i rozdziału, dziedzin wiary teologicznej i filozoficznego rozumu. Metafizyczne i moralne zasady dają intelektualny fundament dla właściwego zrozumienia sztuk, nauk, polityki i rzeczowej definicji każdej cywilizacji. Żadna cywilizacja — o czym już dobrze

wiedzieli Maritain i Gilson — nie może trwać długo, skoro utraci wiarę w swoje podstawowe zasady metafizyczne i moralne. Żadne ciało polityczne nie może trwać długo, skoro utraci znamię tego, czym jest, skąd pochodzi, jak dotarło do miejsca, w którym się znajduje oraz dokąd zmierza: mówiąc krótko, kiedy utraci znamię metafizycznych i moralnych zasad.

Metafizyczne i moralne zasady są pierwszymi i ostatecznymi jednostkami miary ludzkiej wiedzy teoretycznej i praktycznej decyzji. Stąd w żaden sposób nie możemy odłączyć edukacji, sztuki, nauki, polityki i cywilizacji od refleksji nad ludzką naturą. Ludzie, rzeczy, ludzkie zdolności, które wywołują ludzkie działanie, są pierwszymi zasadami ludzkich działań, w tym filozofii i w ogóle ludzkiej edukacji.

Obecnie cywilizacja zachodnia znajduje się w obliczu kryzysu filozoficznej tożsamości. Wyjście z tego kryzysu po części polega na właściwym zrozumieniu metafizycznych, moralnych i teologicznych korzeni cywilizacyjnych, tkwiących w kościelnym nauczaniu na temat stworzenia i godności osoby ludzkiej płynącej z Wcielenia i klasycznych grecko-rzymskich tradycji filozoficznych. Te intelektualne korzenie odegrały fundamentalną rolę w rozwoju nowożytnej nauki i demokratycznego rządu. I wciąż tę rolę odgrywają. Bez zachowania tych korzeni, zachodnia cywilizacja, tak Stany Zjednoczone, jak i Europa, nie są w stanie przetrwać i nie przetrwają.

Obecnie cywilizacja zachodnia nie rozumie tej fundamentalnej dysjunkcji, której - według Maritaina - nie był w stanie pojąć także Nietzsche: „Człowiek nie ma innego wyboru, oprócz dwóch dróg: drogi na Kalwarię i drogi do rzeźni”. Mam nadzieję, że z Bożą pomocą, my jako mieszkańcy Zachodu odzyskamy nasz metafizyczny zmysł i wybierzemy lepszą drogę.

tłum. ks. Paweł Tarasiewicz

**Postmodern Europe at the Crossroads**

Western civilization, according to the author, currently faces a crisis of philosophical identity. Solving this crisis partly involves recovering a proper understanding of Western civilization's metaphysical, moral, and theological roots in the Church's teaching about creation and the dignity of the human person flowing from the Incarnation and the classical Greek and Roman philosophical traditions. These intellectual roots played a foundational role in the development of modern science and democratic government. They continue to do so. Without retaining them Western civilization, including the United States and Europe, cannot, will not, survive.



**Vittorio Possenti**

## **Konstytucja, prawo (naturalne) i religia w „problemie europejskim”**

1. Ze względu na swą przeszłość i teraźniejszość, Europa jest kontynentem szczególnym. Kolumny, dzwonnice, łuki, fontanny, kamienice, kościoły — gdziekolwiek na jej terenie się znajdują, reprezentują pewien wspólny „kulturowy język”, którym chyba żaden inny kontynent nie może się w równej mierze chlubić. Narody europejskie z pewnością mogłyby lepiej się poznawać — co niewątpliwie pozostanie na zawsze zadaniem do spełnienia — i w tym celu muszą odnowić świadomość wykorzystania wspólnego dziedzictwa w postaci kultury, humanizmu czy wiary chrześcijańskiej, gdyż dziedzictwo to wciąż jest zdolne do duchowego promieniowania.

Na tym właśnie skrzyżowaniu dróg znajdujemy kwestię tak ważną szczególnie dzisiaj: by nie utracić sensu integracji europejskiej, wprowadzając ją do projektu przede wszystkim ekonomicznego. Doprowadziłoby to, wcześniej czy później, do odnowienia się różnych egoizmów narodowych, które już tyle razy Europejczycy widzieli w działaniu brzemiennym w skutki, a które od jakiegoś czasu zdają się odzywać na nowo. Kultura otwarta niesie skuteczną pomoc w uwalnianiu Unii Europejskiej od niebezpieczeństwa zagubienia sensu własnej misji. Dla Jeana Monneta, twórcy EWWS (Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali), Europa miała być czymś więcej niż ceną węgla czy stali. W późniejszym czasie uważał on, że nie należy zaczynać od węgla

lub stali, ale od kultury zdolnej do przywrócenia życia, odkrycia na nowo, przedłużenia i uaktualnienia wspólnego dziedzictwa, które z Europy czyni rzeczywistość nieredukowalną do jakiegokolwiek jednostki geograficznej czy ekonomicznej. Duchowe korzenie Europy, do których zalicza się chrześcijaństwo, są jej korzeniami właśnie dlatego, że są w stanie wydać, zrodzić nowe konary i owoce<sup>1</sup>.

2. Narody Unii Europejskiej starają się w sposób pośredni, poprzez swoich reprezentantów — skoro nie odbyły się bezpośrednie wybory Konwentu - zreagować wspólną konstytucję. Jej konieczność docenimy wówczas, gdy zdamy sobie sprawę, że jest ona wynikiem postępowania zainicjowanego przeszło pół wieku temu. Konwencja staje wobec bardziej złożonego problemu aniżeli ten, z którym zmagano się w czasie opracowywania Karty Praw Podstawowych. Ta ostatnia skorzystała z ogromnych doświadczeń w dziedzinie praw człowieka, zdobytych na płaszczyźnie zarówno europejskiej, jak i światowej, natomiast redagowanie Karty Unii Europejskiej reprezentuje akt, który nie ma wielu precedensów, aczkolwiek konstytucje krajów członkowskich mogłyby sugerować pewne rozwiązania (na przykład model dotyczący społecznej natury człowieka, przedstawiony w art. 2

<sup>1</sup> Przytoczę tutaj fragment żywiolowego listu G. La Pira do N. Chruszczowa z 5 kwietnia 1958 r.: „Narody (mam na myśli szczególnie te, w których zakorzeniło się chrześcijaństwo i dla których jest ono istotnym korzeniem ich egzystencji i ich historycznego dynamizmu) są jak ziemia obsiana jakimś tajemniczym, ale rzeczywistym i skutecznym nasieniem, nasieniem łaski Chrystusa: nasienie to wydało owoce na przestrzeni historii, a także nadało kształt życiu i historii wielu narodów, w wymiarze duchowym, artystycznym, kulturowym i po części także politycznym i społecznym. (...) A zatem: *czy można odciąć korzenie tej tajemniczej roślinie, która ukształtowała te narody?* Odpowiedź brzmi: nie! Można obciąć jej gałęzie, naruszyć pień, ale korzeń jest nietykalny: ma on siłę wieczności, nie istnieje zatem żadna ludzka siła, która byłaby zdolna wyrwać go z «ziemi», w której tkwi on tajemniczo i z którą został już na zawsze tajemniczo złączony. I jeśli nawet nadejdzie gwałtowna zima, po jej odejściu korzeń «obrodzi» na nowo — jak mówią wieśniacy toskańscy: wyda roślinę jeszcze silniejszą i jeszcze piękniejszą niż przedtem”, „La badia”, nr 5, 5 listopada 1981, s. 53.



Konstytucji włoskiej, bez wątpienia mógłby być wprowadzony do Karty europejskiej).

Do motywów redagowania Karty Unii Europejskiej zaliczyć należy istotny wzrost roli Europy po roku 1989, gdy wzrosła dynamika globalizacji, a ciężar problemu wojny i pokoju zaczął słabnąć. Temat konstytucji europejskiej pojawił się niedawno, choć z drugiej strony jest to temat dosyć stary i obecny już w Traktatach, z których Unia Europejska czerpała i nadal czerpie uzasadnienie prawne. Organy założycielskie wchodzą bowiem w strukturę Traktatów i z nich mają się wyłonić Traktaty założycielskie tworzą nowy porządek prawny, tzn. państwa bezpowrotnie odstępują Unii Europejskiej suwerenną władzę w określonych sferach, aczkolwiek prawo nie wystarczy, by reprezentować czy też „zawierać w sobie” jakąś konstytucję.

W bardzo umiarkowanej konstytucji obywatelom przyznaje się prawa i obowiązki, rządowi nakłada się zobowiązania, a społeczności politycznej (tj. ludowi) wyznacza się formę ich wyborowi celów, z zamiarem ich upowszechniania, a nie tylko gwarancji. Jest oczywiste, że w obliczu projektu konstytucji ciśnie się na usta niejedno pytanie: dla kogo jest ta konstytucja?, z myślą o jakiej jednostce politycznej jest pisana?, na jakich podstawach kulturowo-duchowych się opiera? Na pierwsze pytanie udziela się odpowiedzi, wskazując, że przyszła konstytucja ma uwzględniać nie tylko kraje już obecne w Unii, ale także te, które do niej wstąpią w przyszłości. Drugie pytanie spotyka się z ogromnymi trudnościami, jako że Unia nie mieści się w tradycyjnej typologii form politycznych: nie jest ona ani państwem, ani jakimś superpaństwem, ani też żadną federacją czy konfederacją. Dlatego powraca stara dyskusja na temat celu, do jakiego ma dążyć Europa: czy ma być federacją państw, konfederacją czy superpaństwem? W historii Europy konstytucja i państwo szły dotąd zgodnym krokiem: decyzja redagowania konstytucji oznaczała jednocześnie narodziny jakiejś nowej formy państwa. Można jednak twierdzić, że Konstytucja Europejska, zamiast *ex novo* utworzyć pewną formę polityczną, która w dużej części już zresztą istnieje, dookreśli jedynie w więk-

szym stopniu powstałą wcześniej strukturę, jaką jest Unia Europejska, z ewentualnym zwróceniem jej ku formie federacji europejskiej. Na korzyść przemawia fakt, że zasadnicze intuicje konstytucji krajów Unii Europejskiej posiadają podobne idee i struktury, które świadczą o jednorodnych formach myśli i wspólnych korzeniach.

Znane są korzyści proponowane przez związek federalny: zabezpieczenie pokoju wewnętrznego, promowanie handlu, troska o obronę. Oczywiście, wymaga to odpowiedniego wzrostu autorytetu jednostki powołującej federację, a następnie federalnej, z możliwym przyrostem centralistycznym, nie takim jednak, by w kręgach osób wrogo nastawionych do jakiegokolwiek formy władzy centralistycznej, wykraczającej ponad poziom minimalny, zaczęto mówić o federalnym Lewiatanie. Droga ku Europie federalnej zawiera kilka możliwych pośrednich punktów dojścia, takich jak: ewolucja Komisji Europejskiej w kierunku prawdziwego i właściwego Rządu Unii, wybory Prezydenta Unii, wzrost roli i kompetencji Parlamentu Europejskiego, ujednoczenie sił zbrojnych. Konstytucja będzie musiała ustalić podział władzy tak pomiędzy trzema jej zakresami (tj. władzą ustawodawczą wykonawczą i sądowniczą), jak też pomiędzy poziomami: centralnym, państwowym i lokalnym. Nie są to łatwe zadania dla Unii, która nie zaczyna od zera, ale musi zdawać sobie sprawę z uprzedniej sytuacji, wypracowanej w dużej mierze na poziomie poszczególnych państw. W rezultacie, struktury Unii Europejskiej (Komisja, Rada Europejska i rady ministerialne, Parlament) w okresie niemal półwiecza swego istnienia przeszły już znaczną ewolucję w zakresie kompetencji i wzajemnych relacji, choć niejednokrotnie była to ewolucja czysto zwyczajowa i pragmatyczna. Po przezwyciężeniu konfrontacji Wschód—Zachód, a wraz z nią ryzyka i konieczności obrony ze strony Zachodu, Unia Europejska i jej demokratyczna przestrzeń znajdują jak się zdaje, rację swego istnienia w ciągłym udoskonalaniu systemu wolności, w rozszerzaniu obywatelskich gwarancji oraz w stymulowaniu wzrostu aktywności obywateli.

Postawiliśmy wcześniej pytanie o dziedzictwo kulturowe, na bazie którego jest tworzona Konstytucja. Unia zamierza być widziana

jako owoc zbierający w sobie wielkie tradycje historyczne naszego kontynentu, takie jak: tradycja chrześcijańska, grecko-rzymska, oświeceniowa (która w pewien sposób zawiera w sobie obszar nauki i techniki). Istnieje pewien europejski *demos*, który jest w fazie kształtowania się, tj. europejski lud umocniony pewną wspólną kulturą, zagłębiającą swe korzenie w tradycji judeo-chrześcijańskiej, w dziedzictwie grecko-lacińskim, odrodzonym później w humanizmie, jak również w doświadczeniu oświecenia. Mądrym posunięciem byłoby przypomnienie tych korzeni w Karcie Praw i w konstytucji, które są jednocześnie manifestacją tożsamości. Nie widać żadnych powodów, dla których owo podstawowe i żywe dziedzictwo (religijne, filozoficzne, artystyczne, naukowe) miałyby nie zostać wyrażone.

Stajemy przed problemem dotąd niespotykanym, wymagającym niemałej wyobraźni i sporych kompetencji, które będzie można lepiej wyćwiczyć, rozważając kwestię przedmiotu konstytucji. Przez konstytucję rozumiemy tu podstawową strukturę normatywną i teleologiczną jakiegoś państwa (w naszym przypadku Unii), ukształtowaną przez instytucje określające jej orientację i główne pola odpowiedzialności, na podstawie treści wyrażanych w zasadach-wartościach i w podstawowych normach prawnych. Nie jest ona tylko kodeksem ustalającym prawowite formy władzy, pola jej działania i wzajemnego utrzymywania równowagi. Jest natomiast pewnym projektem wspólnego życia, opartym na niektórych przewodnich intuicjach dotyczących człowieka, jego udziału w życiu obywatelskim, jego relacji do innych itd. Konstytucja w pewnym sensie programowa, czyli zawierająca również ideały i cele, wydaje mi się szczególnie odpowiednia dla organizmu politycznego w fazie kształtowania, jakim jest Unia, a także dla obywateli już przecież korzystających w wymiarze państwowym ze wspaniałych konstytucji i różnego rodzaju kart praw. Ważne jest by widzieć przyszłą konstytucję europejską nie jako sumę czy teren przecinania się różnych konstytucji krajów członkowskich Unii, ale jako projekt odpowiedni w stosunku do rozległości terytorialnej, do liczby obywateli i do nowego zadania, jakie Unia sobie

wyznacza. Jakież to zadanie? Znamy je czy też musimy je dopiero określić? Czy jest ktoś w stanie już dziś je sobie wyobrazić? W niejednym aspekcie nasza sytuacja nie różni się zbytnio od tej, w której ukształtowały się Stany Zjednoczone Ameryki, z innych względów jest ona jednak o wiele trudniejsza, gdyż narody europejskie, zjednoczone w Unii, nie posiadają jednego języka, za sobą mają odmienne historie i procesy polityczne, niemniej związane są wspólną kulturą i koncepcją człowieka. To właśnie sprawia, że przyszłość Europy federalnej nie jest utopią.

Eurosceptycy utrzymują, jakoby konstytucja europejska była niemożliwa, gdyż brak jest europejskiego narodu, który byłby zarazem jej podmiotem i przedmiotem. Niewątpliwie, aby ukształtować europejską demokrację, należy założyć istnienie jakiegoś formującego się *demos*, który jeszcze nie osiągnął pełnej postaci. Jedni uważają że europejski *demos* nie może istnieć ani teraz, ani kiedykolwiek, a proces integracji jest skazany na upadek—inni natomiast sądzą że ów *demos* już istnieje i może powoływać instytucje europejskie na wzór państwowych i narodowych. Najbardziej realistyczne wydaje się stanowisko pośrednie, usytuowane gdzieś pomiędzy dwoma powyższymi. Proces, o jakim tu mowa, jest bowiem złożony: może być tak, że lud tworzy państwo i jest jego założeniem, innym razem to instytucje narodowe i ponadnarodowe w równym zakresie sprzyjają kształtowaniu się ludu czy też społeczności politycznej. Tymczasem mamy zwłokę, na jaką naraziły się społeczności i rządy, opóźniając proces tworzenia narzędzi i instytucji politycznych, niezbędnych do kierowania jednoczącym się i szybko zmieniającym kontynentem, z jednym rynkiem i jedną monetą a także z ambicją, aby na scenie międzynarodowej być obecnym w swej jedności.

Powszechna jest opinia, że prawdziwej reformy Unii, ustanawiającej nowe stosunki władzy między Unią a krajami członkowskimi, nie da się przeprowadzić bez wciągnięcia w grę samych obywateli i bez odwołania się do tożsamości europejskiej i do wartości będących jej racją bytu. Wprowadzając konstytucję, Unia Europejska, wielki potentat handlowy, monetarny i ekonomiczny, stara się o mocniejsze uza-

sadnienie prawne na polu politycznym i instytucjonalnym - zarówno w oczach własnych, jak i wszystkich pozostałych. Dąży tym samym do przewyciężenia widocznego w wyrafinowanych i stechnicyzowanych instytucjach unijnych niedostatku narodowego zakorzenienia.

Przyszła konstytucja będzie bardziej istotna aniżeli gotowa już Europejska Karta Praw Podstawowych, gdyż prawa te od dawna są skutecznie chronione przez Europejską Konwencję Praw Człowieka **1** przez kolejne tego typu podmioty międzynarodowe. Bez konstytucji europejskiej Karta Praw mogłaby się natomiast wydawać czystą formalnością, pozbawioną skuteczności. Konstytucja będzie nie tyle świtem Unii, co raczej jej zdecydowanym aktem odpowiadającym zarówno na zagrożenia ze strony suwerenności narodowej państw członkowskich, jak i na wezwanie do budowania spoiwa między dwoma Europami: Europą wspólnego rynku i Europą praw człowieka.

3. Od strony prawa, jedną z najbardziej pilnych potrzeb jest stworzenie nowego *iuspublicum europaeum*, kształtującego i gwarantującego ogólnoeuropejską przestrzeń prawną oraz ogólnoeuropejskie instytucje, a także zdolnego do ponownej legalizacji państw poprzez wyprowadzenie ich z płaszczyzny ufundowanej na ideologii i ugruntowanie na fundamentach prawnych. Nie jest to zadanie łatwe, chodzi tu bowiem o przewyciężenie utartej od dawien dawna zasady państwowości prawa (tj. tyle praw, ile państw narodowych). Przejście to, już pozytywnie zainicjowane, jest konieczne, ponieważ ostatnio prawo ukazało swój prymat względem polityki — ta ostatnia dochodzi do fazy urzeczywistnienia nie inaczej jak poprzez prawo<sup>2</sup>. Ponadto prawo jest podporą i twórcą unii: niezaprzeczalny jest fakt, że wspólne prawo europejskie przyczynia się do tworzenia europejskiego ludu.

Nowe ogólnoeuropejskie prawo publiczne, którego najwyższym punktem jest Konstytucja Unii Europejskiej, zakończyłoby etap przejścia od starego schematu, reprezentowanego przez model westfalski

<sup>2</sup> Por. F. Casavola, *Uaspetto sociopolitico tra oligarchie e partecipa%ione collettiva: ipoteri istituzionali*, „Vita e Pensiero”, nr 5, 1991, s. 357.

(1648) i opisywanego przez relację równorzędności suwerennych państw w oparciu o ich siłę, do nowego paradygmatu, którego szczytem jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (1948), paradygmatu opierającego się na poszanowaniu prawa, na wolności narodów, na spółdzielczości (kooperacji) i sprawiedliwości oraz na poszukiwaniu zgody wielostronnej, a nie tylko dwustronnej. Zasadniczy duch konstytucji europejskiej musi mieć podstawy w ogólnoludzkim prawie, wynikającym z praw człowieka oraz w *ius gentium*, a zatem musi bazować na prawie naturalnym jako prawie racjonalnym, niepisanim, przewyższającym każde prawo pozytywne. Trzeba, żeby z takiego właśnie prawa wzięła inspirację myśl prawnicza, która zamiast koncentrować się głównie wokół norm i decyzji, powinna raczej stanowić konkretną strukturę organizacji życia. Solidność „kamienia prawnego” w konstytucji europejskiej nie spoczywa wyłącznie na prawie rzymskim, ale także na idei, w myśl której istnieje powszechna istota sprawiedliwości i niesprawiedliwości, tj. *ius naturale*. Nie można by w ogóle pomyśleć Europy bez tej idei — sama Europa, jak i jej prawo, to dzieci prawa naturalnego. Istnieją pewne racje, by przypuszczać, że aż po daleką przyszłość idea ta będzie miała decydujące znaczenie, przewyciężając kryzys prawa naturalnego, wywołany przez ideologię pozytywizmu prawnego, którego dewiza: *potestas, non ventas, facit legem* z tragicznymi skutkami została zaadaptowana przez totalitaryzmy<sup>3</sup>. Chcąc rozróżnić pomiędzy legalnością a prawowitością (legi-

<sup>3</sup> Na temat trzech kamieni węgielnych Europy, tj. prawa, metafizyki i objawienia proroczego, por. moją książkę: *Religione e vita civile*, Armando, Roma 2002, s. 167—173. Idea Europy prawdy metafizycznej — dalekiej od redukcji do *techné* i faktycznie sytuującej się gdzie indziej, będąc w stanie określić nawet granice potęgi techniki — wydaje mi się warta szczególnego podkreślenia w obliczu filozofii pospiesznie przypisujących samą istotę metafizyki temu, co mieści się w kategorii *techné*. Przypomnienie owych trzech kamieni węgielnych wydaje się istotne dla odejścia ducha europejskiego od sceptycyzmu, pozytywizmu i nihilizmu postmodernistycznego i wprowadzenia go do odnowionej formy życia, dowartościowującej europejską *Leitkultur* (przewodnią kulturę Europy). Na temat Europy jako „córki prawa naturalnego” zob. V. Possenti, *Le società liberali al bivio*, Marieta, Genova 1992, s. 58 n.

tymizacją), dochodzi się do wniosku, że ostatecznym źródłem prawowitości i autorytetu władzy jest prawo naturalne, z którym Europa związała się w sposób niezwykle płodny.

Tradycja prawa naturalnego jest bardzo stara; obejmuje dzieła myślicieli, akta publiczne, doświadczenia cywilizacyjne i wspólnotowe, jest podporą jedności rodzaju ludzkiego i podstawą istnienia ogólnoludzkich pojęć wspólnych dotyczących prawa moralnego. Stosując pewną niekompletną schematyzację historyczną, można przyjąć, że tradycja ta sięga czasów Solona, prawodawców i poetów starożytnych (wśród których *in primis* Sofokles i jego postać Antygony), a następnie obejmuje Sokratesa, Platona, Arystotelesa, stoików, Cycerona, Senekę, Św. Tomasza z Akwinu, amerykańską Deklarację Niepodległości z 1776 r., Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 1948 r., encyklikę *Pacem in terris*, itd. Pomiedzy prawem rzymskim i *ius naturae* istnieje ścisły związek, gdyż to ostatnie jest uważane w tradycji prawnej za prawo rzymskie *par excellence*. Dziś jednym z najtrwalszych i najsilniejszych ośrodków intelektualnych w tradycji prawa naturalnego jest myśl społeczna Kościoła katolickiego. Atak, z jakim gwałtownie wystąpiły przeciw doktrynom prawa naturalnego w XIX wieku historycyzm, pozytywizm i ewolucjonizm, a następnie w XX wieku prądy myślowe o zwykle neopozytywistycznym profilu, odwołujące się do wielkiego podziału Hume'a na *is* i *ought*, nie odniósł definitywnego sukcesu. Pojawienie się na nowo w XX wieku prawa naturalnego, przez co mówiono nawet o jego „wiecznym powrocie” (H. Roman), jest doniosłym fenomenem intelektualnym i moralnym. Również dziś, po upadku państw totalitarnych, potrzeba nam tego powrotu i będzie on potrzebny również jutro, gdy wolność ludzka spotka się z zagrożeniami teraz jeszcze nieprzewidywalnymi.

Prawo naturalne jest kierującym i regulującym kryterium filozofii publicznej, gdyż jest przytwierdzone, by tak powiedzieć, do serca człowieka i *polis*. Nie dlatego jest ono prawdziwe, że jest użyteczne (będąc, m.in., użytecznym kłamstwem dla ludu, jak chciał Kelsen), ale odwrotnie. Powody, dla których tak bardzo podkreślamy fenomen

prawa naturalnego, są natury teoretycznej i historycznej. Na płaszczyźnie teoretycznej prawo naturalne jest podstawowym prawem moralności, poprzedzającym jakąkolwiek refleksję filozoficzną i rozciągającym się na cały obszar ludzkiej moralności. Nie jest też możliwe, by cofnąć się do czegoś uprzedniego względem tego prawa, chcąc poza nie wykroczyć. Ponadto, okazało się ono tak inspirującym źródłem, mimo różnych jego interpretacji, że w długim procesie historycznym dokonywał się rozwój tablic praw człowieka, wartości takich, jak wolność, równość, braterstwo, kart praw wielu konstytucji, licznych części legislacji i prawa sądowego, itd.

Nie można ustanowić i kierować *Great Society* wielu narodów nie uznawszy w pierw istnienia racjonalnego porządku społeczności ludzkich oraz powszechnych reguł moralnych. Doktryna *lex naturalis* odpowiada tej perspektywie i otwiera drogę ku „światowemu obywatelstwu”, opartemu na wspólnym rdzeniu etycznym. W tym punkcie uniwersalizm klasyczny, chrześcijański, oświeceniowy i kosmopolityczny są sobie bliskie.

Najbardziej znaczące prądy współczesnej filozofii publicznej wydają się jednak oddalać od tej wizji. Jeśli przebadamy długo opracowywaną i wpływową koncepcję J. Habermasa, znajdziemy w niej, z jednej strony, ścianę odgradzającą od prawa naturalnego, a z drugiej, pochwałę proceduralizmu o podłożu komunikacyjnym. Prawo naturalne, jak się zdaje, zasługuje jedynie na to, by potraktować je jako ideologię, niezwiązaną w żaden sposób z legitymizacją, którą—wewnątrz wszechobecnego wyboru opowiadającego się za postmetafizyką (jest to faktycznie *deus ex machina* argumentacji Habermasa) — należy przypisać tylko procedurom demokratycznym, na mocy których rodzi się prawo. Problem legitymizacji znajduje przecież swoje pełne rozwiązanie na polu demokratycznej legalności tworzenia prawa. Nie jest to nic innego, jak tylko kolejny sposób usunięcia prawa naturalnego i uważania idei *rozumu praktycznego* za przewyciężoną—bez tej idei zmienia się architektura filozofii praktycznej: „Wraz z teorią działania komunikacyjnego obrałem odmienną drogę: miejsce rozumu praktyczne-



go zajmuje rozum komunikacyjny. I nie chodzi tu jedynie o zmianę nazwy (...), rozum komunikacyjny nie tworzy bezpośrednio norm działania”. Twierdzenie to jest podstawą przedsięwzięcia Habermasa, które w konsekwencji nie wydaje się zdolne do wyznaczenia jasnego statusu samej filozofii publicznej: zawieszenie idei praktycznego rozumu, całkowite u Kelsena, Habermas pojmuje w sensie post-metafizycznym. W taki oto sposób proceduralistyczna koncepcja prawa okazuje się nie do pogodzenia z „platońską ideą prawa pozytywnego, czerpiącego prawowitość od prawa wyższego”. Dlatego też niemożliwa staje się hierarchizacja prawa naturalnego i prawa pozytywnego. „Prawo pozytywne nie może już uzyskać swojej prawowitości od jakiegoś wyższego prawa moralnego, a jedynie w wyniku kształtującej się opinii i woli o domniemanej racjonalności”<sup>4</sup>.

Stanowisko Habermasa nie rozwiązuje zatem problemu podstaw i uzasadnienia praw człowieka. Prawa te zakorzeniają się na różnej głębokości prawa naturalnego i stąd czerpią swą siłę i trwałość. Jeśli tak nie jest, prawa człowieka, tak samo jak zostały powołane przez Cezara lub władzę polityczną, tak też mogą zostać przez te instancje odwołane lub zmieniane według uznania.

4. Konstytucja europejska przyczyni się do położenia podwalin pod przyszły wspólny dom europejski, w którym współdzielone będą istotne wartości, właściwe dla kultury demokratycznej, ale nie tylko. Konieczna okazuje się zatem zbieżność instytucji europejskich na polu wspólnych wartości o charakterze politycznym, moralnym i antropologicznym, pomimo możliwych różnic we własnych uzasadnieniach filozoficznych. Potrzebne jest więc odróżnienie - nie przekraczając jednak granic, poza którymi wpadlibyśmy w nieskładną dialektykę — pomiędzy zbieżnością co do wartości i ich myślowym uzasadnieniem. Od dawna doświadczamy czegoś w rodzaju intelektualnej wieży Babel,

<sup>4</sup>J. Habermas, *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996, s. 11 n., 532, 541. W kwestii prawa naturalnego zob. również V. Possenti, *Ije societa liberait al bivio*, dz. cyt., s. 52—73.

w której umysły uległy silnym podziałom, zwłaszcza w dziedzinie myśli spekulatywnej, gdzie jakikolwiek wspólny język wydaje się już nie istnieć. Jak jednak zauważyło wielu myślicieli, wciąż możliwe jest w praktyce, by ludzie o różnych proveniencjach ideowych mogli znaleźć i współdzielić wspólne kryteria oceny i działania. Było to częstokroć bardzo trudne w epoce zimnej wojny, ale od pewnego czasu - wraz z końcem ideologii i wbrew zjawisku sekularyzacji — powraca możliwość dialogu i częściowych zbieżności na bazie paru wspólnych założeń.

W ów obszar współdzielenia wchodzi kryteria świeckości i niekonfesyjności instytucji cywilnych, które - warto o tym przypomnieć — mają korzenie chrześcijańskie, chociaż później nierzadko zwracały się przeciw chrześcijaństwu. Świeckość zawiera w sobie aluzję do pewnego podstawowego elementu, mianowicie stwierdzenia, że nie wszystko poddane jest władzy Cezara, że istnieją obszary wyjęte spod władzy politycznej (jak również takie, które są wyjęte spod władzy religijnej). Otóż nie mieści się w umiarkowanej idei laickości wykluczenie religii z areny publicznej, tak jakby stanowiła ona coś niebezpiecznego lub nieczystego. Nie da się zatem utrzymać tezy, że sfera publiczna ma być całkowicie zsekularyzowana: religia jest podstawowym składnikiem moralności indywidualnej i społecznej, jej eliminacja z życia publicznego musi zatem prowadzić do poważnych krzywd społecznych. Wchodząc głębiej w ten delikatny problem, należy wyróżnić dwie formy sekularyzacji: sekularyzację instytucji, jako ich niezależność od autorytetów religijnych oraz sekularyzację sumienia, jako programowe oddzielenie świadomości religijnej od treści świeckich, a w końcu decyzja o tym, że Bóg jest czymś wyłącznie prywatnym (niektórzy Europejczycy zdają się zapominać, że istnienie ludzkie niesie w sobie ślad boskości)<sup>3</sup>. Z tych dwóch form sekularyzacji tylko ta pierwsza jest do przyjęcia.

<sup>3</sup> W związku z wprowadzeniem imienia Boga do przyszłej konstytucji europejskiej, istnieją różne stanowiska. Jedni, życzliwie przyjmując powoływanie się w Karcie Praw na zasady i wartości pochodzące z chrześcijaństwa, uważają, że nie jest konieczne wspomnianie w niej o Bogu. Ci, którzy z różnych powodów i przy różniących się punk-

Otóż można utrzymywać, że zamiar przemilczania w niektórych wypowiedziach politycznych i kulturalnych społecznej roli religii (w Europie dotyczy to głównie chrześcijaństwa) uzależniony jest od niewłaściwego pojęcia świeckości, które myli sekularyzację instytucji z sekularyzacją sumienia i które niechętnie uwzględnia pamięć historyczną i żywą tradycję narodów europejskich. Chrześcijaństwo i kościoły wchodzą w obręb społeczeństwa świeckiego tych narodów, ale nie utożsamiają się z nim, gdyż posiadają podmiotowość publiczną i historyczną wyrażającą się we właściwych im formach. Jeśli chodzi o związek religii ze świeckim życiem społecznym, najlepsze rozwiązanie, jak się zdaje, osiągnięto w Filadelfii (1776), a nie w Paryżu (1789), co oznacza, że nie powinniśmy czuć się podporządkowani rewolucji francuskiej i jej wątpliwemu pojęciu świeckości, ale uznać religie i kościoły za aktorów sceny społecznej i rzetelne propozycje dla życia obywatelskiego. I rzeczywiście, odpowiedzi, jakie są wysuwane, zależą od różnych sytuacji i tradycji narodowych. Mamy więc laickość separatystyczną we Francji i bardziej neutralną w krajach skandynawskich,

tach widzenia podzielają takie zdanie, zwykle uzasadniają swoje stanowisko, twierdząc, że Bóg przynależy do ściśle prywatnej sfer}’ sumienia. Stanowisko takie odróżnia Boga, uważanego za coś prywatnego, od wiary religijnej, której można by przypisać lub przydzielić pewną rolę w sferze publicznej, bardzo niejednolicie zresztą określaną przez różne tendencje. W tej delikatnej kwestii, jak się zdaje, aktualnie trudno znaleźć jakieś wyjście. Łatwiej jest wskazać godność osobową każdego człowieka, jako fundament jego praw i obowiązków, nie podejmując na płaszczyźnie prawnej problemu związku godności ludzkiej z jej transcendentnym źródłem. Warto dodać, że wiele europejskich konstytucji cytuje lub odnosi się do Boga, np. konstytucja niemiecka, szwajcarska, irlandzka, ukraińska, albańska. W przesłaniu z 14 grudnia 2000 r., wystosowanym z okazji 1200 rocznicy koronacji Karola Wielkiego, Jan Paweł II, nawiązując do Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej, stwierdził: „Kościół z żywym zainteresowaniem śledził przebieg prac nad tym dokumentem. Nie mogę w związku z tym ukryć rozczarowania faktem, że tekst Karty nie zawiera ani jednej wzmianki o Bogu, który skądinąd jest pierwotnym źródłem godności człowieka i jego fundamentalnych praw”. Na temat stosowności umieszczenia imienia Boga w preambule konstytucji włoskiej, zgodnie z sugestiami G. La Pira, i na temat debaty, jaka wokół tego się toczyła, odsyłam do mojej książki *Le società Ubertali al bivio*, dz. cyt., s. 262—267.

a także laickość skłoną uznać publiczną rolę religii: w Niemczech i, być może, pod pewnymi względami, we Włoszech. Zwracanie uwagi na różne tradycje kulturowe i konstytucjonalne nie powinno zresztą być rozumiane w sensie kategoriycznym, gdyż zadaniem konstytucji jest nie tyle bierna rejestracja aktualnego stanu, co raczej przemyślenie *ex novo* związku między religią i polityką w obrębie całej Unii Europejskiej. Będzie to wymagało refleksji nad wolnością religijną w potrójnym wymiarze: indywidualnym, zbiorowym i instytucjonalnym. Ten ostatni wymiar można uratować, przewidując pola rzetelnego dialogu między kościołami a Unią Europejską.

5. Jako pejzaż kulturalny, tyleż bogaty, co złożony, zawierający jednak fundamenty kulturowe, duchowe i ogólnoludzkie, Europa jest glebą humanizmu, który swe źródła ma przede wszystkim w samym człowieku i w chrześcijaństwie. W pewnym wywiadzie L. Kołakowski wyraził się następująco: „Chrześcijaństwo jest dla mnie nieodłącznie związane z kulturą europejską. Myślę więc, że kultura ta nie mogłaby przetrwać w jakiejś niechrześcijańskiej formie”. To samo trzeba powiedzieć o pojęciu osoby wraz z jej prawami i obowiązkami — pojęcie to, przejęte z Objawienia, konstytuuje, moim zdaniem, zasadnicze przesłanie, którym Europa żyje i które rozprzestrzenia w kulturze światowej. Chrześcijaństwo istotnie stało się głównym spoiwem tego kontynentu i historia Europy byłaby bez niego zupełnie inna. Skoro takie zjawisko kulturowo-religijne, jakim był hellenizm, odcisnęło swój ślad na terenach obejmujących Grecję, Azję Mniejszą i kraje śródziemnomorskie, granice Europy nie odpowiadają terenom hellenizmu. Benedykt, Bonifacy, Cyryl i Metody byli świadomi tego, że ich przesłaniem nie jest już hellenizm, i równocześnie zdawali sobie sprawę, że stanowią częstkę odmiennej i nowej rzeczywistości, naznaczonej słowem Chrystusa i ewangelizacją rozprzestrzeniającą się na obszarach Europy. Być może nawet sama idea jedności powołania i przeznaczenia kontynentu europejskiego jest ideą chrześcijańską która byłaby niemożliwa do pomyślenia bez ewangelizacji Europy. Umożliwiła ona wielu różnym ludom, skądinąd przecież wy-

rażnie podzielonym, postrzeganie w korzeniach chrześcijańskich i w ponadhistorycznych wartościach pewnej przestrzeni współdzielenia i wspólnoty (komunii). Tam, gdzie istnieje poczucie wspólnoty ponadnarodowej — w innych kontekstach geopolitycznych, np. w Ameryce Łacińskiej — wiąże się ono z dziedziną ducha i ze świadomością bycia częścią jednej sfery wspólnych wartości i wspólnej historii.

Jeśli nie chcemy pomylić laickości i akonfesyjności instytucji politycznych z negacją społecznego znaczenia religii, zrozumiemy konieczność głębszego przymierza pomiędzy chrześcijaństwem i demokracją w Europie, wzniesianego przez powszechnie podzielaną tezę o znaczeniu wartości moralnych dla prawomocnego i świadomego obywatelstwa. Otóż, jeśli sumienie obywateli nie może być tworzone przez państwo, chyba że w skromnym wymiarze, decydujące zadanie spada na religię, powołaną do tego, by umacniać sumienie oraz naprawiać je, gdy ulegnie zranieniu lub naderwaniu — jest zatem powołana do tego, by utrzymywać i odnawiać moralną wizję świata oraz by wprowadzać w życie społeczne wymiar etyczny. W gruncie rzeczy trudno jest osiągnąć polityczną laickość bez określonej relacji z wymiarem religijnym. Co więcej, wyłania się bardzo realne ryzyko łatwego zapomnienia o Europie przez Europejczyków, gdy zostaną oni pozbawieni odniesienia do dziedzictwa chrześcijańskiego. Jan Paweł II wyraził podobny osąd, przemawiając w Parlamencie Europejskim w Strasburgu 11 października 1988 r.: „(...) gdyby religijne i chrześcijańskie podłoże kultury tego kontynentu zostało pozbawione wpływu na etykę i kształt społeczeństwa, oznaczałoby to nie tylko zaprzeczenie całego dziedzictwa europejskiej przeszłości, ale i poważne zagrożenie dla godnej przyszłości mieszkańców Europy. I to wszystkich - wierzących i niewierzących” (nr 11). Wiele lat wcześniej J. Maritain wypowiedział analogiczną tezę: „Europa federalna będzie istnieć tylko pod warunkiem że chrześcijański duch umożliwi jej istnienie”<sup>4</sup>. Do chrześcijańskich korzeni Europy zaliczają się

<sup>4</sup>J. Maritain, *L'Europe et l'idée fédérale*, Mame, Paris 1993, s. 45. Tekst Maritaina pochodzi z roku 1940 i był najpierw opublikowany w czasopiśmie „The Commonweal” (19 i 26 kwietnia 1940 r.).

również korzenie bizantyjskie, doniosłe same w sobie, ale również ze względu na przewidywane wejście do Unii Europejskiej narodów prawosławnych — nie zapominając wszak o tym, że kultura łacińska i kultura bizantyjska to dwa płuca Europy.

Oprócz uznania religii za czynnik kładący fundamenty pod dorobek kulturalny, duchowy i moralny Europy, a więc pochodzący z przeszłości i trwający nadal, należy podkreślić również element przyszłości, czyli znaczenie religijnego źródła także i przede wszystkim dla jutra. Źródło takie oznacza odniesienie do Transcendencji i jej płodnego udziału w życiu zbiorowym, wraz z jego wymiarem etycznym. Przywołanie Transcendencji zakłada jednocześnie relację z drugą osobą, a także spojrzenie przyjaźni i braterstwa, z którymi tę relację wiążemy<sup>7</sup>. Proklamowanie dziedzictwa humanistycznego i chrześcijańskiego nie jest tylko jakąś opcją lub przysługą dla Kościoła, ale koniecznością, by móc przekroczyć ryzyko utylitarystycznego spłylenia i określić moralne podstawy Unii Europejskiej. Oznacza to, po pierwsze, pewną szansę dla samej Europy, w której tkwią jeszcze pozostałości materializmu i marksizmu, uwrażliwiającej jedynie na ekonomię i przyćmiewającej widzenie całej reszty. W szkołach na Zachodzie w niewielkim stopniu przekazuje się wiedzę o tym, że to kultura ukształtowała nasze działania i zachowania.

<sup>7</sup> Relacja między chrześcijaństwem i Europą okazuje się ewoluować: zanika teza, że religia konstituuje alienację człowieka, podczas gdy nieliczne są szeregi tych, którzy chcieliby życie społeczne budować bezpośrednio na prawie bożym, podtrzymując fundament religijny *civitas*. Można znaleźć tych, którzy w oparciu o założenia funkcjonalistyczne rozmywiają ideę Europy i rolę w niej chrześcijaństwa (Luhmann); tych, którzy utożsamiają najpełniejszy i najbardziej prawdziwy obraz Europy z pewną formą racjonalizmu (Habermas); wreszcie tych, którzy z Ewangelią i jej dziedzictwem chcą utożsamić jedyny konstytutywny wymiar Europy. Moim zdaniem terminy „Europa” i „chrześcijaństwo” nie będą nigdy zbieżne, gdyż pierwszy z nich należy do porządku kultury (cywilizacji), a drugi do porządku religii. Niektóre tematy tu podjęte omawiane są szerzej w mojej książce *Religione e vita civile*, dz. cyt.

6. Dostojewski ustami Szatowa stwierdza: „Żaden naród nie organizował się dotychczas na podstawach rozumu i wiedzy. (...) W życiu narodów zawsze, teraz i od stworzenia świata, rozum i wiedza odgrywały rolę drugorzędną i służebną. I tak będzie aż do końca świata”<sup>\*</sup>. Pomimo suchego twierdzenia, że integracja powinna się dokonywać w świede najbardziej zrozumiałych pojęć rozumu, co nie oznacza redukcji do czystego rozumu naukowego, należy stwierdzić, że środkiem ciężkości unii politycznej nie może być nauka. Europa zrozumiała własną tożsamość i skoncentrowała ją, bardziej niż jakikolwiek inny kontynent, na doniosłym pojęciu: pojęciu osoby. Rzeczywistość osoby nadaje rozmach zasadzie kosmopolityzmu, przekraczającemu swoje granice i tworzącemu na płaszczyźnie ducha punkt zwrotny powszechnej historii. Z tą ideą jako centralną wiążą się inne intuicje, takie jak równość między ludźmi, zniesienie niewolnictwa, przewyciężenie dyskryminacji płciowych, rasowych, religijnych, zasada wolności i solidarności. Zasadniczym problemem, najpierw duchowym, a później prawnym, w tworzeniu konstytucji europejskiej i w interpretowaniu Karty Praw jest to, czy matryca antropologiczna o podstawach humanistyczno-chrześcijańskich i o charakterze personalistyczno-wspólnotowym, choćby w wymiarze laickim, będzie w stanie nadać formę konstytucji, czy też przeważy antropologia, która podnosi do rangi absolutu wolność bez granic i autonomię „ja”.

tłum. Arkadiusz Gudaniec

<sup>\*</sup> F. Dostojewski, *Biesy*, cz. II. 1 (*Noc*), 7; przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Puls, Londyn 1992, s. 230.

Vittono Fossenti

**Constitution, law (natural), and religion in the  
„European problem“**

Europe understood its own identity, and concentrated it, more than any other continents, on a significant notion: the notion of person. The reality of person gives a vigour to the principle of cosmopolitanism, that transcends its limits, and creates a turn point of the general history on the spiritual level. Some other intuitions correspond with such the idea, e.g. equality among the men, abolition of the slavery, surmounting of the sexual, racial, and religious discrimination, and the principle of freedom and solidarity. The principal problem — firstly spiritual, and then legal one — in a creation of the European Constitution, and in a interpretation of the Charter of Rights, is to know, whether the anthropological matrix of the humanist and Christian bases, and of the personalist and communitarian character, in the secular dimension at least, will be in a position to form the Constitution, or there will be a predomination of the anthropology that elevates the freedom without limits and the autonomy of „self“ to an absolute standing.



Andrzej Maryniarczyk SDB

## O zapomnianej misji uniwersytetów europejskich

Od absolwenta studiów uniwersyteckich oczekiwano w przeszłości, że będzie człowiekiem zaprawionym do szerokiego (*universitas*) myślenia. Szerokość ta wyrażała się w tym, że umiał on swoim rozumem ogarniać różnorodne dziedziny wiedzy ludzkiej i nauki, przyporządkowując je jednemu celowi, którym był człowiek i jego dobro. Studia uniwersyteckie miały więc za zadanie nie tylko przygotować dobrych i wszechstronnych fachowców, ale także formować ludzi o nienaganej postawie moralnej. Powszechnym bowiem było przekonanie - jak pisał Tomasz w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa, że *omnes scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo* (wszystkie nauki i sztuki są przyporządkowane jednemu, a mianowicie doskonaleniu człowieka, które jest jego szczęściem)<sup>1</sup>. W studiach uniwersyteckich chodziło o to, by prowadziły one studenta nie tylko do specjalistycznego wykształcenia, ale także do pełni osobowego rozwoju, by syntetyzowała się w nim jedność naukowca i człowieka.

Troskę o ową *universitas* kształcenia powierzano zazwyczaj FILOZOFII. Ona bowiem, jako *scientia prima*, miała ukazywać horyzont ludzkiej wiedzy, odnosząc ją do ostatecznego celu, którym był czło-

<sup>1</sup>S. Thomae Aquinatis, *In Metaphysicam Aristotei commentaria*. Prooemium.

wiek i jego dobro, a także określać podstawowe zasady prawdziwie ludzkiego postępowania i działania (wytwarzania), zakorzeniając je w ich ostatecznym źródle-Bogu. Dziś niewiele z tego pozostało. Wykształcenie (poli)techniczne zdominowało wykształcenie wyższe, a wiedza techniczna i sprawności praktyczne stały się ważniejsze niż wiedza mądrościowa i prawość moralna.

### 1. Strach przed „etosem”

Współczesne uniwersytety boją się stawiać sobie takie cele, jakie stawiały sobie kiedyś, a mianowicie *ordinäre ad hominis perfectionem*. Dziś słyszymy, że uczelnia ma zapewnić każdemu swobodny rozwój, a narzucanie studentowi jakiegoś punktu widzenia to przejaw autorytaryzmu. „Jeżeli tak - pyta Allan Bloom - to po co jest uniwersytet? Jeżeli odpowiedź brzmi: po to, aby stworzyć atmosferę sprzyjającą nauce, powracamy do punktu wyjścia: jaką atmosferę? Decyzje i namysł nad racjami tych decyzji są nieuniknione. Uniwersytet musi się jakoś zdeklarować. Niechęć do przemyślanego kształtowania programu studiów liberalnych (autor słowa liberalny używa w sensie „artes liberales”) przynosi dwojakie skutki praktyczne: po pierwsze, wszystko, co niskie w świecie pozauniwersyteckim, rozpleni się wewnątrz jego murów: po drugie, studentowi zostanie narzucony znacznie brutalniejszy, znaczenie mniej liberalny przymus - żelazne wymagania dyscyplin specjalistycznych, nie włączonych w jednolity system myślowy”<sup>2</sup>. Po prostu student zostanie „skoszarowany” i zamknięty w „klatki” dyscyplin szczegółowych.

### 2. Ucieczka przed *universitas*

Fragmentaryzacja i segmentacja uniwersyteckich zadań prowadzi do tego, że uniwersytet nie może ukazać młodemu człowiekowi swe-

<sup>2</sup> Allan Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieron, Poznań 1997, s. 402.

go wyrazistego oblicza. Przychodząc na uniwersytet, student widzi przed sobą szereg dyscyplin, które stają obok siebie w porządku demokratycznym. Dyscypliny te są autonomiczne, każda jednakowo ważna, jedne przywędrowały niedawno, inne pojawiały się dla celów doraźnych. Przedstawiają sklep wielobranżowy, w którym jest wszystko dla wszystkich. W rzeczywistości „demokratyczny porządek dyscyplin” jest anarchią, brak bowiem podstaw organizacji nauki, brak zasad Wierarchii wiedzy. Tymczasem, jak to już pisał w starożytności Arystoteles na temat wiedzy i wykształcenia prawdziwie humanistycznego, a więc właściwego człowiekowi jako istocie rozumnej i wolnej, a którego postawą jest realistyczna filozofia, że „choć bardziej konieczne są wszystkie inne nauki”, które dostarczają wiedzy częściowej, „to jednak nie ma takiej, która byłaby od niej godniejsza”<sup>3</sup>.

Taki „demokratyczny chaos” rodzi zniechęcenie. Prowadzi do rezygnacji z prawdziwego *universitas*, czyli dążenia do wykształcenia szeroko humanistycznego i zachęca do ucieczki w specjalizację. Wiedza humanistyczna, nabudowana na zdrowej realistycznej filozofii jest wprawdzie udzielana na kursach fakultatywnych, ale już przez sam fakt zepchnięcia jej tam przestała być tym, czym powinna. „Straciła ona - jak czytamy w encyklice *Fides et Ratio* — status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się stopniowo tylko jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do roli zupełnie drugoplanowej”<sup>4</sup>.

Tego typu kształcenie prowadzi w ostateczności do tego, że student nie może otrzymać - godnego człowieka, jako istoty rozumnej, całościowego wykształcenia, a w związku z nim całościowej wizji rzeczywistości. Stąd zmuszony jest studiować „pod kątem przydatności”, a nie pod kątem poznania i rozumienia świata osób i rzeczy.

Tak ustawione studia uniwersyteckie, gdzie nikt nie wie, po co studiuje i o co rzeczywiście w tych studiach ma chodzić, prowadzą

<sup>3</sup> Arystoteles, *Metafizyka*; tekst polski opracowali M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, t.1-2, Lublin 1996, 983 a 10.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, Watykan 1998, 47.

do tego, że „najgorsi i najlepsi, blagierzy i zapaleńcy, sofiści i filozofowie: wszyscy walczą ze sobą o przychyłność opinii publicznej i kontrolę nad nauką o człowieku w naszych czasach. Najwidoczniejszymi uczestnikami tych zmagają są, z jednej strony, urzędnicy formalnie odpowiedzialni za publiczną reklamę edukacji oferowanej przez ich college, osoby motywowane politycznie lub wulgaryzatorzy wiedzy specjalistycznej; z drugiej strony: prawdziwi nauczyciele humanistyki, postrzegający swoją dziedzinę w relacji do całości wiedzy, i pragnący rozbudzić świadomość tej całości w umysłach studentów”<sup>5</sup>. W najtrudniejszym jednak położeniu jest sam student, bo to na jego życiu dokonują się te eksperymenty.

### 3. Lęk przed dociekaniami prawdy

Uniwersytet współczesny — na co zwraca uwagę wspomniany już Allan Bloom — sam nie czyni rozróżnień i nie uczy rozróżniać oraz wartościować. Tymczasem uniwersytety były zawsze miejscem wspólnotowego poszukiwania prawdy, ale i osądzania, czy dany pogląd, teoria czy propozycja są prawdziwe. Dziś, w ramach liberalizacji i kultu idei równości — uniwersytet przestał być miejscem poszukiwania prawdy, a stał się „miejscem wygłaszania własnych poglądów”. Stąd nawet największe głupstwo wygłoszone na uniwersytecie, i niepoddane ocenie, uzyskuje status pseudoprawdy, czyli głupstwa uniwersyteckiego. U podstaw tego leży zaś pogląd, że wszystkie teorie są równie dobre, że wszelkie zasady równie ważne, że wszelkie poglądy równie słuszne i prawdziwe.

Zycie intelektualne przestało być „polem bitwy” o prawdę, a stało się „składowiskiem” idei, poglądów czy opinii. Tak pojawił się ideał „pluralizmu i otwartości” jako nowa cnota uniwersytecka. Nic dziwnego, że — jak czytamy w encyklice *Fides et Ratio* - „uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opar-

<sup>5</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, dz. cyt., s. 408.

temu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie"<sup>6</sup>. Z pola widzenia kształcenia uniwersyteckiego zniknął logos i etos dociekania prawdy i to dla niej samej. Zapomniano o tym - jak to pisał Arystoteles — że „spośród myśli te są wolne, które mogą być wybierane dla nich samych, natomiast te, które prowadzą do wiedzy dotyczącej czegoś innego, są podobne do niewolnic"<sup>7</sup>. Tymczasem uniwersytet w miejsce troski o poznanie prawdy postawił troskę o jej skuteczność i zastosowania. Nie chodzi jednak o to, by nie czynić tego, ale by czynić to tak, by nie zaniedbywać swej pierwotnej powinności szerokiego [*universitas*] kształcenia.

#### 4. Próby przywracania logosu i etosu kształcenia uniwersyteckiego

Pojawily się i ciągle pojawiają, tak w Polsce, jak i poza granicą, próby naprawiania tego stanu rzeczy, o czym świadczą sformułowane różne programy edukacji, w tym także edukacji uniwersyteckiej. Tak na przykład, wśród prób, których celem było uzupełnienie wykształcenia uniwersyteckiego studentów uczelni amerykańskich, pojawiły się, między innymi, propozycje tworzenia tzw. programów ramowych. Warto przyrzeć się tym próbom, gdyż nie brakuje także i u nas zwolenników tego typu programów. Programy te mają za zadanie uzupełnienie, w procesie edukacji uniwersyteckiej, niektórych przedmiotów dających podstawę wykształcenia humanistycznego, jak i odpowiednich wymagań.

W praktyce realizowane są w ten sposób, że obliguje się studenta do zaliczenia przynajmniej jednego kursu z podstawowych dziedzin: przyrodznawstwa, nauk społecznych czy filozoficzno-humanistycz-

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 5.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, frg. 25.

nych. Wszystko to robi się w imię tak zwanego poszerzania „horyzontów” poznawczych. Kursy te mają jednak ten brak — zwraca uwagę Allan Bloom — że nie interesują one wybitnych profesorów z danej dziedziny, gdyż z natury swej są jakimiś „surogatami” nauczania. Stąd też ich poziom jest niski i nie spełniają tego, co powinny. Tymczasem bez rozpoznania istotnych, podstawowych i ogólnoludzkich pytań i odpowiedzi na nie edukacja uniwersytecka jest niemożliwa.

Inną z propozycji uzupełniania wykształcenia humanistycznego jest tworzenie tak zwanych kursów zintegrowanych. Jest to próba zastąpienia programów ramowych, które powstały dla celów kształcenia ogólnego. Prowadzą je profesorowie z różnych dyscyplin. Jako przykład takich kursów niech posłużą takie ich nazwy, jak: „Człowiek w naturze”, „Wojna i odpowiedzialność moralna”, „Sztuka i kreatywność”, „Kultura i jednostka” itp.

Jakość organizowanych kursów w dużej mierze zależy od tych, którzy je prowadzą. Wymagają one bowiem szerszej refleksji i większego zaangażowania. Słabością ich jest jednak to, że zwykle ich tematyka podyktowana jest doraźnymi potrzebami czy też modą. Stąd nie wykraczają poza własny zakres zainteresowań studenta i nie uzbrajają go w narzędzia do samodzielnego myślenia i rozstrzygania tego typu problemów, które są egzystencjalnie nośne. A mógł on takie środki otrzymać, kiedy studiował Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza czy Kanta.

Główny jednak problem leży w tym, że skoro studia nie prowadzą do stawiania i rozwiązywania odwiecznych ludzkich pytań, to kursy te stają się tylko „przerywnikami” w studiach, chwilową ucieczką w inną problematykę. Student w żaden sposób nie może dostrzec ich sensu i powiązania z całością swoich studiów. Stąd proponowane rozwiązania, choć z gruntu szlachetne, jednak nie prowadzą do przywrócenia logosu i etosu wykształcenia uniwersyteckiego.

Jak zatem wyjść z tego impasu? Jak nie popaść w „kursomanię”? Jedynym poważnym rozwiązaniem - podpowiada Allan Bloom — jest to, które się powszechnie odrzuca. Chodzi mianowicie o tworzenie

dobrej bazy studiów filozoficznych i humanistycznych. Te zaś nie mogą być takie bez autentycznego studium dziejów wielkich pytań i problemów metafizycznych (filozoficznych) oraz odpowiedzi na nie. One bowiem mają stać się inspiracją dla nowych pytań i nowych rozwiązań filozoficznych. Z tej racji wskazuje on na metodę lektury „wielkich starych ksiąg”, dzięki czemu student może zostać włączony w bogate dziedzictwo myślenia ludzkiego. „Ilekróć bowiem — wyznaje Allan Blomm - wielkie księgi stanowią rdzeń programu, studenci są rozentuzjasmowani i szczęśliwi, czują, że robią coś niezależnego i satysfakcjonującego, że otrzymują od uniwersytetu coś, czego nie otrzymaliby gdzie indziej. Sam fakt tego szczególnego doświadczenia, które nie wskazuje poza siebie, daje im nową możliwość i rodzi szacunek dla nauki jako czegoś samoistnego. Przywileje, jakie ich spotykają, to świadomość klasyki (szczególnie ostatnia dla naszych prostaczków), znajomość pytań, które niegdyś były wielkimi pytaniami; wzorce poszukiwania odpowiedzi. Wreszcie, co chyba najważniejsze, studenci otrzymują skarbnicę wspólnych doznań i przemyśleń, w których mogą ugruntować wzajemną przyjaźń.

Programy oparte na rozsądnym wykorzystaniu wielkich tekstów to królewska droga do serc studentów (...). Dobry program edukacji uniwersyteckiej zaspokaja w studentach umiłowanie prawdy i pasję godziwego życia”<sup>8</sup>.

Trzeba jednak zdać sobie jasno sprawę z tego, że żaden z trzech wielkich działów współczesnego uniwersytetu nie jest entuzjastą metody „wielkich ksiąg”. Wszystkie one wprawdzie traktują kształcenie filozoficzno-humanistyczne życzliwie, ale pod warunkiem, że studia te nie zabierają im studentów i nie zajmują zbyt wiele czasu. Same jednak nie są tym zainteresowane. One interesują się rozwiązaniem doraźnych problemów.

Cokolwiek by jednak powiedzieć, to coraz jaśniejszym staje się przekonanie, że należy przywrócić uniwersytetom logos i etos kształ-

Allan Bloom, *Umysł zamknięty*, dz. cyt., 411-412.

cenia godnego nazwy *universitas* i takiego, które będzie prowadzić *ad hominis perfectionem* (do udoskonalenia człowieka). Tego zaś nie da się uczynić bez odbudowania na nowo bazy kształcenia filozoficznego, które musi opierać się na takiej filozofii, która jest zdolna nauczyć człowieka przechodzić „od fenomenu do fundamentu”<sup>9</sup>, która potrafi wyjść poza „dane doświadczalne, aby w swym poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego”<sup>10</sup>, oraz która nie lęka się stawiać takich pytań, w których pod znakiem zapytania stawiany jest także sam pytający. A taką może być tylko filozofia metafizyczna, czyli filozofia, której przedmiotem poznawania jest realnie istniejący świat osób i rzeczy. Skoro bowiem poszukujemy takiej nauki, to — jak pisał Arystoteles — jest nią ta, „która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych”<sup>11</sup>. Co więcej, jest ona nauką pierwszą i nadrzędną. A taką może być tylko ta, „w której poznaje się cel, dla którego należy czynić wszystko, cokolwiek się czyni. Celem zaś każdego bytu jest jego dobro, a w ogóle celem całej natury jest Dobro najwyższe (...) Tak więc, chociaż bardziej konieczne są wszystkie inne nauki, to jednak nie ma takiej, która byłaby od niej godniejsza”<sup>12</sup>.

### On a forgotten mission of the European universities

Logos and ethos of the education by „universitas” standards, and leading „ad hominis perfectionem”, are to be restored at the university. However there is no other way, than a rebuilding of the philosophical education, that is to be based on such a philosophy, that is in a position to teach the man to pass „from a phenomenon to a fundament” (John Paul II, Fi-

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 83.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1003 a 21-23.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 983 a 11-13.



des et Rado, 83), that is able to go beyond „the experimental data in order to discover something absolute, ultimate, and fundamental, within its searching of truth" (Ibidem), and that are not afraid to question a questioner himself. Such a philosophy can be a metaphysical philosophy only, ie. the philosophy that has the real world of persons and things, as its object. If we look for such a science, then — as Aristotle writes — it is a science that „considers the being as a being, and what belongs to it essentially. And it does not identify with any so called particular sciences" (Aristotle, *Metaphysics*, 1003 a 21—23). What more, it is the first and superior science. And such science „learns a purpose, which everything, what is realized at all, is realized for. The purpose of every being is its good, and generally the purpose of all the nature is the Highest Good... Though the other sciences are more necessary, but there is no more worthy than that" (Ibidem, 983 a 11—13).



Piotr Jaroszyński

## Chrześcijaństwo wobec postkomunizmu<sup>1</sup>

Postkomunizm to jedno z najtrudniejszych do określenia zjawisk. Obejmuje ono swym zakresem kraje Bloku Sowieckiego, w których oficjalną ideologią był komunizm. Ale ten komunizm miał różne oblicza, od bardzo agresywnych po stosunkowo łagodne. W komunizmie szczególnie wrogo ustosunkowywano się do religii i do własności prywatnej. Sytuacja chrześcijaństwa w krajach komunistycznych była bardzo różnorodna, od zupełnego ateizmu, jak np. w Związku Sowieckim i NRD, aż po niekwestionowaną siłę społeczną, a nawet polityczną Kościoła w Polsce. To przecież w Związku Sowieckim w latach 1918-1939 zabito 130 biskupów i 200 tys. duchownych, zaś 300 tys. duchownych uwięziono, a 40 tys. świętyń wysadzono w powietrze. Tymczasem w Polsce, po wprowadzeniu komunizmu po II wojnie światowej, mimo początkowo ostrych prześladowań, pro-

<sup>1</sup> Wykład pod tytułem: *Chrześcijański humanizm wobec wyzwań współczesnej kultury* w krajach postkomunistycznych (*The Challenges of Contemporary Culture to Christian Humanism in Post-Communist Countries*) wygłoszony został na sesji plenarnej podczas konferencji naukowej. *L'umanesimo cristiano nell'III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Roma, 21–25 Settembre 2003, zorganizowanej przez Angelicum, Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino oraz Societa Internazionale Tommaso d'Aquino. Wykład ten można obejrzeć na stronach internetowych: [http://www.e-aquinas.net/pdf/pl\\_jaroszynski.pdf](http://www.e-aquinas.net/pdf/pl_jaroszynski.pdf)

cesów pokazowych (więziono około 1000 kapłanów, około 80 zamordowano), uwięzienia nawet Prymasa (Stefana kard. Wyszyńskiego), Kościół obronił się, czego wyrazem była wzrastająca liczba powołań, masowe uczestnictwo wiernych w nabożeństwach, a także budowa nowych kościołów. Niektórzy biskupi ordynariusze potrafili zbudować w swojej diecezji kilkaset kościołów (nawet 300!) — wbrew władzom państwowym, ale przy wielkim zaangażowaniu ludzi. A wreszcie Polska w okresie głębokiego komunizmu dała światu Papieża. Z wyjątkiem Polski, we wszystkich krajach komunistycznych zlikwidowano prywatną własność ziemską, w Polsce były wprawdzie kolochozy, ale znaczna część ziemi pozostawała w rękach rolników.

Koniec zimnej wojny i rozpad Bloku Sowieckiego sprawił, że wiele państw odzyskało niepodległość — zarówno te, które jako republiki stanowiły integralną część ZSRS (np. Litwa, Łotwa, Estonia), jak i te, które miały status państw satelickich (Polska, Bułgaria, Rumunia). Państwa te zmieniły ustrój z komunistycznego na kapitalistyczny, z socjalistycznego na liberalny. Ale jest to dziwny ustrój i dziwna sytuacja, która określana jest mianem „postkomunizmu”. Słowo to wprawdzie oznacza jakiś stan, ale go nie wyjaśnia. Głównymi beneficjentami zmian stali się bowiem sami komuniści, nie ponosząc żadnej odpowiedzialności za wyrządzone społeczeństwu przez tyle dziesięcioleci zło. Chętnie podzielili między siebie państwową własność.

Własność już nie jest komunistyczna (kolektywna), ale w znacznej większości jest własnością komunistów. Postkomunizm to przejęcie własności państwowej (czyli społecznej, narodowej) przez komunistów. Przejęli ziemię, fabryki, media (w tym zwłaszcza telewizję), szkoły. Czy komuniści zrezygnowali ze swoich ideologicznych celów? Czy czasem częścią składową postkomunizmu nie jest neomarksizm, który bardzo gładko na płaszczyźnie ideowej układa się z liberalizmem?

Gdy rozpadł się Blok Sowiecki, nastąpiło otwarcie na Zachód. A co zaczęło najpierw przychodzić z Zachodu? Tam, gdzie panował ateizm, jako pierwsze zameldowały się sekty, tam, gdzie był żywy Kościół, rozpoczął się proces intensywnej sekularyzacji. Inwazji tej

na płaszczyźnie ideologicznej patronował liberalizm i postmodernizm. Pierwszy głosił permissywizm moralny i antyklerykalizm, drugi był destrukcją realistycznego poznania i tradycji kultury zachodniej. Społeczeństwa osłabione przez komunizm w warstwie moralnej i intelektualnej zaczęły się chwiać, nie były przygotowane na te nowe zagrożenia, które skuteczność zawdzięczały nie tyle własnej sile, co słabości ofiary. Pamiętajmy, że przez długie lata Zachód jawił się w wyobraźni społecznej w krajach komunistycznych jako wymarzony wybawiciel, gdy tymczasem ten „Zachód”, jaki faktycznie wkroczył do mediów, na uczelnie, do kościoła, był dziwnie podejrzany. Można było momentami odnieść wrażenie, że cele ma takie same jak komunizm, a tylko środki inne, bardziej „demokratyczne”. Aborcja, eutanazja, antyklerykalizm, demoralizacja... pod tym względem Zachód nie różnił się od Wschodu. Widać było coraz wyraźniej, że o autentyczne prawa człowieka tu i tam walczyć musi humanizm chrześcijański. Na czym polega fenomen humanizmu chrześcijańskiego?

**Trzy humanizmy.** Słowo „humanizm”, choć pochodzi od łacińskiego słowa *humanus*, jest nowożytnym neologizmem (F. J. Niethammer, 1808). Oznacza ukierunkowanie cywilizacji na człowieka jako centrum wszystkich dziedzin kultury. W historii humanizmu (jako prądu umysłowego pojawiającego się w różnych epokach) wyróżnić można kilka nurtów, wśród nich jest również humanizm chrześcijański. Ten właśnie jest stosunkowo późny i zdecydowanie odróżnia się od humanizmu renesansowego, który (w sferze ideowo-religijnej) był mniej lub bardziej zawołowanym nawrotem pogaństwa (w tym także judaizmu) w kulturze zachodniej; stoi też w przeciwieństwie do humanizmu socjalistycznego, który jest jedynie opakowaną wzniosłymi hasłami formą ateizmu.

W ideologicznej walce z chrześcijaństwem, jeszcze w czasach reformacji, zaczęto przeciwstawiać teocentryczne średniowiecze - które miało jakoby zaniedbać spraw<sup>1</sup> ludzkie na rzecz spekulacji scholastycznych, oderwanych od rzeczywistości — humanizmowi, dla którego centralnym przedmiotem zainteresowania był człowiek. Ale ten

renesansowy humanizm nie był w pełni ateistyczny, nie ubóstwił jeszcze człowieka, lecz przywołał cały panteon bóstw pogańskich, greckich, rzymskich i orientalnych. Ubóstwienie człowieka pojawia się dopiero w XIX-wiecznym socjalizmie, w ramach którego postawiona jest alternatywa: jeżeli człowiek, to nie Bóg. I właśnie pojęcie humanizmu chrześcijańskiego zostaje wprowadzone po to, aby postawić tamę neopogaństwu i socjalizmowi, które okazywały się być pseudohumanizmami. A były dlatego pseudohumanizmami, że wcale nie chodziło o dobro konkretnego człowieka czy konkretnego narodu, ale o człowieka i społeczeństwo wymaginowane, wymyślane, niezeczywiste, utopijne. Co więcej, dla „dobra” tego wymysłu przystąpiono do terroryzowania i mordowania rzeczywistych ludzi i narodów.

Humanizm chrześcijański ma podkreślić, że chrześcijaństwo nie jest oderwane od człowieka, bo to człowiek jest podmiotem kultury. Ale ponieważ człowiek sam dla siebie nie jest ani sprawcą, ani celem, lecz jest nim Bóg, dlatego humanizm musi być chrześcijański. Musi być chrześcijański, ponieważ prawdziwym Bogiem nie jest ani Zeus, ani Zaratustra, lecz Bóg w Trójcy Jedyny.

Oficjalnie obowiązująca dziś kultura współczesna, a więc kultura lansowana przez mass media, legalizowana przez państwa, wykładana na uczelniach, obciążona jest podwójnym dziedzictwem fałszywego humanizmu, pogańskiego i socjalistycznego. Nie ma natomiast miejsca dla humanizmu chrześcijańskiego.

Bez rozumienia komunizmu nie zrozumie się postkomunizmu. Kraje Bloku Sowieckiego były krajami realnego socjalizmu. Na plan pierwszy wysunięto sprawę statusu własności: komunizm neguje własność prywatną, liberalizm na własności prywatnej się opiera. Ale w złożonej ideologii komunizmu nacjonalizacja własności (przejęcie własności prywatnej przez państwo) nie była celem samym w sobie. Chodziło o pozbawienie społeczeństwa tzw. bazy, dzięki której w sposób niezależny od państwa społeczeństwo mogło pielęgnować tradycję i tworzyć własną kulturę. Celem komunizmu było zniszczenie kultury personalistycznej na rzecz kultury masowej. Człowiek miał

być zredukowany do elementu społeczeństwa, poza społeczeństwem był niczym. Jeżeli bycie osobą oznacza konkretnie posiadanie praw ludzkich gwarantowanych przez państwo i cywilizację, to człowiek w komunizmie takich praw nie miał — albo od strony prawa stanowionego, albo od strony środków na ich urzeczywistnienie. Prawa autentycznie ludzkie wyrażone są w prawie naturalnym. Środkiem dla ich zapewnienia jest własność prywatna, którą św. Tomasz z Akwinu uznaje za dopełnienie prawa naturalnego. Prawo do życia nie obejmowało osób poczętych, a nienarodzonych. Malżeństwo mogło uzyskać rozwód. Kłamstwo było sposobem działania mediów i władzy. Paradoks polega na tym, że łamanie prawa naturalnego w imię praw człowieka ma miejsce również na Zachodzie. Nie ma tam bowiem ani ochrony życia poczętego, ani malżeństwa. Gorzej, legalizowane są malżeństwa homoseksualne, do czego (jak do tej pory) nie posuwały się nawet kraje komunistyczne i postkomunistyczne.

Z wyjątkiem odmiennego podejścia do własności prywatnej, można odnieść wrażenie, że dziś socjaliści wschodni spotkali się z socjalistami zachodnimi i tworzą jedną zgraną rodzinę. Europa traci tożsamość zachodnią i dziedzictwo chrześcijańskie. Gdzie jest wobec tego inteligencja chrześcijańska?

Inteligencja chrześcijańska nie spada z nieba, ale jest efektem długiego procesu kształcenia. Ten proces zaczyna się w domu i wiedzie poprzez szkołę i Kościół. W domu rodzice coraz mniej czasu mają dla dzieci, na ich wychowanie i kształcenie, na rozmowę i dyskusję. Dzieci wychowuje telewizja i ulica. Ale telewizja nie uformuje elit, lecz „wyprodukuje” tylko masowego, głupawego człowieka, niezdolnego do samodzielnej refleksji, przygniecionego chaosem informacyjnym i rozdrażnionego przez swe prymitywne reakcje. To do niego stosują się słowa Heraklita: „złymi świadkami są oczy ludzi, którzy mają dusze barbarzyńców”. Szkoła przechodzi coraz to nowe reformy i eksperymenty, którym patronuje John Dewey, zacięty przeciwnik chrześcijaństwa. W szkołach katolickich, katolicka jest tylko religia. Ale i tę zamieniono na socjologię religii, czyli na tzw. religioznaw-

stwo, którego na dodatek (co się nierzadko zdarza) nauczają albo przedstawiciele innych wyznań, albo nawet ateiści. Mogą nauczać, bo przecież religioznawstwo, które przedstawia różne formy kultów religijnych, łącznie z fetysyzmem i animizmem, to nie to samo co religia, która otwiera człowieka na prawdziwego Boga, na Transcendencję. Czy młody człowiek będzie chrześcijaninem, jeśli w szkole ateista będzie uczył go religioznawstwa? Najczęściej z całą dozą sceptycyzmu, a nawet pogardy i nienawiści do chrześcijaństwa? Jest to raczej wątpliwe.

Wykształcenie katolickie opierało się na *trivium*, które było podstawą wykształcenia humanistycznego. Po nim następowało *quadrivium*. Zwieńczeniem owych *septem artes liberales* była filozofia. Po II wojnie światowej komunisty, przystępując do reformy edukacji w sposób bardzo przemyślany wyeliminowali ze szkół średnich retorykę, logikę i filozofię. Wypadła również całkowicie greka, a stopniowo wyparto także łacinę. W ten sposób zniszczone zostały podstawy wykształcenia klasycznego, czyli humanistycznego, które dawały umiejętność rozumienia różnorodnych tekstów i werbalizacji myśli. Miejsce *trivium* (z którego została się tylko gramatyka) zajęło *quadrivium*, czyli nauki matematyczne, do których dokooptowano nauki przyrodnicze (biologię, chemię, fizykę). Teraz można już było przystąpić do produkcji nowego pokolenia — socjalistycznego człowieka masowego. Jego mądrością miała stać się ideologia, jego ojczyzną - praca i uzyskane dzięki niej dobra konsumpcyjne. Marksistowsko-leninowską ideologię wciskano wszędzie, na każdym etapie kształcenia, ale w sposób szczególny przeniknąć miała do umysłów inteligencji, czyli studentów podejmujących naukę na jakiegokolwiek wyższej uczelni. Każdy student zobowiązany był do zdania egzaminu z marksizmu.

Aby złamać kleryków, brano ich do wojska. Gdy utworzono IV Departament przy Ministerstwie Spraw Wewnętrznych, każdemu klerykowi zakładano oddzielną kartotekę, w której gromadzono informacje, jakie mogły później służyć dla celów szantażu lub werbunku. Komunizm był systemem inteligentnie zorganizowanego zła. Czy



ludzie Zachodu są pewni, że to się już skończyło, skoro w wielu krajach postkomunistycznych rządzą postkomuniści, a nie wszystkie kraje objęła lustracja? Czy wiedzą, kogo tak łatwo przyjmują do wspólnoty europejskiej? Czy nie są czasami zbyt naiwni?

Aby napór tego zła wytrzymać, potrzebna była moralność wyrastająca z tradycji i umocniona religią, zaś aby to zło rozszyfrować, niezbędny był wykształcony rozum. Marksisiści obawiali się tradycyjnej moralności. Dla jej zwalczania propagowali moralność socjalistyczną, wchodzili też w ciche sojusze z tzw. katolikami postępowymi. Tradycyjna moralność polska, wyrastająca z chrześcijaństwa, była więc oskrzydłona przez obce zło. Z drugiej strony - marksisiści zdawali sobie sprawę, że intelektualne zagrożenie dla ich ideologii stanowi filozofia. Ale nie każda. Jak dopuszczano polityczny pluralizm pod postacią partii chłopskiej (Zjednoczone Stronnictwo Ludowe) i liberalnej (Stronnictwo Demokratyczne), tak też na niektórych uczelniach państwowych tolerowana była fenomenologia i filozofia analityczna. Nie stanowiły one zagrożenia dla marksizmu, co więcej niektórzy marksisiści, szukając filozoficznej nobilitacji, podszywali się pod fenomenologię i filozofię analityczną. Powoływali się też na pozytywizm i neopoztywizm. Ale nie z miłości do prawdy, lecz dlatego że wypracowana w ich ramach koncepcja nauki była wybitnie antyteologiczna i antymetafizyczna. Autentycznym zagrożeniem dla marksizmu był tomizm, w płaszczyźnie zarówno ideologicznej, jak i filozoficznej. Ideologicznej - dlatego że związany był z chrześcijaństwem i Kościołem katolickim, filozoficznej - dlatego że tylko tomizm był realizmem. Marksizm nie obawiał się ani fenomenologii, ani filozofii analitycznej, ponieważ były one — jak i sam marksizm - odmianami idealizmu. Punktem wyjścia dla fenomenologii są fenomeny, powstałe po zastosowaniu *epoché*, czyli oderwaniu treści od istnienia. Punktem wyjścia dla filozofii analitycznej jest język na poziomie sensów. Jeżeli jednak racją bytu jest istnienie, to ani fenomenologii, ani filozofii analitycznej nie można zaliczyć do filozofii realistycznej. Realistyczny nie jest również marksizm, ponieważ byt redukuje do materii, a ma-

terię do wrażeń. Jeden z głównych marksistów, a zarazem członek KC PZPR (Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej) pisał o tomizmie: „Warunkiem całkowitego ideologicznego zwycięstwa światopoglądu marksistowsko-leninowskiego w Polsce jest, między innymi, przewyciężenie wpływów ideologicznych obcych klasowo kierunków filozoficznych. Idzie tutaj w pierwszym rzędzie o filozofię tomistyczną, a więc filozofię o wyraźnym obliczu fideistycznym, która jest oficjalną filozofią szkół katolickich”<sup>2</sup>.

A jednak rozwoju filozofii klasycznej w Polsce nie udało się zatrzymać, choć nie wiemy, jak będzie dalej. Współczesny socjalizm przenosi akcent z ideologii na technologię. Ta ostatnia posiada ukrytą ideologię i filozofię, ale nie są one tak agresywne jak marksizm, który miał zastąpić nie tylko filozofię, ale i religię (nawiasem mówiąc, każda ideologia bywa zwykle — jak uczy tego historyczne doświadczenie — jedynie żalosalną namiastką i zastępczynią religii).

Marksizm potrzebował własnej filozofii, ponieważ zderzyć się musiał z ciągle obecną w społeczeństwie warstwą ludzi wykształconych. Początkowo dopuszczono na katedry profesorów przedwojennych, wcale nie sympatyzujących z marksizmem, jednak nie z uwagi na szacunek dla nich, ale po to, aby młodzi marksiści mogli się dokształcić. Gdy zdobyli odpowiednie stopnie naukowe, zajęli miejsce niezależnych profesorów, by odgórnie ideologizować całą humanistykę.

Zagrożenie dla humanistyki ze strony marksizmu miało charakter ideologiczny, personalny, administracyjny i finansów<sup>3</sup>. Jednak największy paradoks nastąpił wówczas, gdy wewnątrz środowisk chrześcijańskich pojawił się kompleks niższości w stosunku do humanisty-

<sup>2</sup> A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 403. Zob. M. A. Krapiec, *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 229. Warto dla ciekawości dodać, że Schaff wymienia poziom nakładów dzieł marksistowskich do 1950 roku: *Dzieła wybrane* Marksa i Engelsa - 200 tys., *Lenina Materializm i empiriokrytycyzm* — 275 tys., *Stalina O materializmie dialektycznym i historycznym* - ponad 300 tys. Odgórnie ograniczono możliwości wydawnicze instytucji katolickich nie tylko ze względu na cenzurę, ale przydział papieru!

ki marksistowskiej i jej podobnych. Nowe władze tworzyły salony intelektualne w iście bizantyńskim stylu. Dostać się na te salony było marzeniem niektórych naukowców. Jest również i dzisiaj.

Skarb filozofii klasycznej polega nie tylko na jej realizmie, ale również na charakterze teoretycznym. Marksizm uznawał tylko cele praktyczne. Nie były to jednak cele traktowane jako dopełnienie i udoskonalenie natury, co świadczyłoby o ich realizmie. Były to cele aprioryczne, oderwane od rzeczywistości. Przypomnijmy, że cel, według Arystotelesa, jest formą-naturą zaktualizowaną, urzeczywistnioną. Jeśli natomiast cel tkwi poza naturą lub ustawiony jest wbrew naturze, to w płaszczyźnie politycznej i cywilizacyjnej prowadzi do totalitaryzmu. Totalitaryzm bowiem nie liczy się z naturą-podmiotem. To ostatecznie decydowało o totalitarnym charakterze komunizmu: pragmatyzm 0 idealistycznych celach, w imię których można było nie liczyć się z rzeczywistością.

Totalitarny wymiar marksistowskiego komunizmu w jego wydaniu sowieckim był czytelny dla katolickich intelektualistów wykształconych na filozofii klasycznej. Takiej ostrości widzenia brakowało w coraz większym stopniu inteligencji zachodniej, która coraz bardziej rozmywana i rozcieńczana była przez liberalizm. Dostrzegała zło komunizmu, ale z racji politycznych, nie zaś intelektualnych. Inteligencja zachodnia, w tym dziennikarze i profesorowie, ciążyła ku lewicy.

Jak kraje Europy Środkowo-Wschodniej potrzebowały w czasach komunizmu wsparcia ekonomicznego ze strony Zachodu, tak od strony kulturowej sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana. Bariera językowa nie pozwala na pełne ujawnienie potencjału intelektualnego, jaki posiada choćby środowisko filozoficznej szkoły lubelskiej, choć niektóre pozycje, zwłaszcza o. prof. M. A. Krąpca, pojawiają się w języku angielskim.

Warto podjąć dialog i dokonać wymiany myśli w środowiskach katolickich Europy, Ameryki Północnej i Południowej, na ile żywa jest myśl filozoficzna w ośrodkach uniwersyteckich i seminariach. Mimo upadku Bloku Sowieckiego, ideologia antychrześcijańska w róż-

nych postaciach i o różnym podłożu filozoficznym, jak liberalizm czy postmodernizm, jest ciągle obecna. Marksizm jeszcze się nie skończył. Zachód ulega różnym ideologiom, bo jest coraz słabszy intelektualnie, górę biorą mass media i konsumpcjonizm. Bardzo potrzebny jest dialog między Wschodem i Zachodem w ramach wspólnego dziedzictwa filozofii klasycznej, jedyne antidotum na pluralizm filozoficznych błędów leżących u podstaw wielu groźnych ideologii. Bo przecież są jeszcze zdrowe środowiska.

Przed humanizmem chrześcijańskim, inteligentnym, wykształconym i prawym, stoją wielkie zadania. Trzeba tylko zachować przytomność umysłu, pokorę serca i społeczną, międzynarodową solidarność, aby odzyskać dla chrześcijaństwa sferę życia publicznego, w tym wpływ na kulturę, zagrożoną w krajach zachodnich i postkomunistycznych. Jak ideologia wypacza cel kultury, tak kultura masowa odbiera kulturze głębszy sens. Bo człowiek, jak podkreśla Jan Paweł II, żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze i to ona jest sensem jego istnienia. Taką rolę kulturze należy przywrócić. A ponieważ w krajach komunistycznych zderzenie z fałszywym rozumieniem kultury było ostrzejsze niż na Zachodzie, dlatego właśnie w tych krajach istnieją środowiska, które wyraziściej dostrzegają zagrożenia, jakie niesie ze sobą współczesna kultura, odcięta od przeszłości, nastawiona na hedonizm, pozbawiona Transcendencji. Dlatego warto, aby Zachód potrafił odczytać doświadczenia krajów postkomunistycznych, zanim kraje te zostaną do końca zalane neosocjalizmem (także w postaci liberalizmu i kolonialnego globalizmu), być może groźniejszym od samego komunizmu.

Chrześcijaństwo wobec postkomunizmu

**Christian humanism and the Challenges of Contemporary Culture  
in the Post-communist lands**

Since our encounter with a false understanding of culture was more painful in the communistic countries than in the west, there are schools in those countries, like *Lublin School of Philosophy* at the Catholic University of Lublin, where we have a clearer perception of the dangers that contemporary culture bears when it is cut off from the past, guided by hedonism, and deprived of all that is transcendent. Therefore the west should try to understand the experience of the post-communist countries before those countries are submerged completely in a neo-socialism more dangerous than communism itself. No other humanism than Christian humanism can offer a rational and realistic solution to this risky and even tragic situation of contemporary mankind.



Paweł Skrzydlewski

# U ideowych źródeł nowożytnej europejskiej polityki i prawa - na przykładzie poglądów J. Harringtona

## Wstęp

Polityka wraz z prawem stanowiły i nadal stanowią przedmiot wielkiego zainteresowania. Również i dzisiaj człowiek żyjący w krajach Europy zadaje szereg pytań pod adresem polityki i prawa. Współcześnie zainteresowanie tymi dziedzinami wynika przede wszystkim z racji szkód i nieszczęść, jakie spotykają człowieka ze strony polityki i prawa<sup>1</sup>.

W czasach nam współczesnych na prawo i politykę zwykliśmy patrzeć w kategoriach doktryn politycznych i prawnych, które stanowią dla nich swoiste ideowe zaplecze<sup>2</sup>. Przyzwyczajają nas do tego media i współcześni politycy, którzy w życiu publicznym widzą nie tyle działania człowieka, co spełnienie ideologii, które dokonuje się w rzeczywistości politycznej i rzeczywistości prawnej. Także programy studiów uniwersyteckich prawa, socjologii, politologii itp., wydają

<sup>1</sup> Swoistym świadectwem tych zagrożeń, a nawet zbrodni, jest ogłoszona 10 grudnia 1948 przez ONZ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka.

<sup>2</sup> A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych* (wyd. III), Warszawa 1999, s. 15—31.

się sugerować swym studentom, że polityka i prawo nie są niczym więcej jak realizacją jakiejś doktryny, ideologii, a ich poznanie sprowadza się do prezentacji zasadniczych treści danej ideologii, wraz z jej kontekstem i uzasadnianiem. Ustrój państwa, cały porządek prawny, a także działania różnych organów władzy — wydają się być tu kierowane właśnie jakąś uprzednio przyjętą doktryną lub ideologią, reprezentowaną przez parde polityczne lub inne organizacje. Czy jednak prawo i polityka w swej istocie są jedynie ucieleśnieniem jakiejś doktryny lub ideologii i mają swe podstawowe odniesienie do nich? Otóż wydaje się, że nie, choć niejednokrotnie sama rzeczywistość prawa i polityki ma swe ugruntowanie w ideologicznych zamysłach.

Sama polityka, jak i prawo, niezwykle mocno związane są przede wszystkim z człowiekiem. Wbrew temu, co sądzą na ten temat niektórzy współcześni myśliciele, więź ta jest dla człowieka czymś naturalnym i dla niego dobrym. Sam człowiek przecież jest istotą społeczną — polityczną, która z racji swej natury, a nie swego wyboru, zrodzona jest do życia i działania we współpracy z innymi, kierując się przy tym pewnymi zastanymi regułami, zasadami, prawami. Z natury więc człowiek jest politykiem i kimś, kto żyje i działa pod prawem, kierując się prawem lub też działa wbrew prawu. Toteż w tradycji kultury europejskiej, odziedziczonej po Grekach i Rzymianach, zwykło się podkreślać, że „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, nie przez przypadek, żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer, jako *człowieka be<sup>^</sup>rodu, be<sup>^</sup>prawa, be<sup>^</sup> [własnego] ogniska*”<sup>3</sup>. A zatem każdemu bliska powinna być refleksja nad prawem i polityką - bo każdy faktycznie żyje pod prawem i uprawia politykę, jeśli nawet o tym nie wie, jeśli nawet sam temu przeczy. Toteż ucieczka od polityki, od prawa, rezygnacja tych dziedzin życia ani nie jest możliwa, ani nie jest dobra, również nie świadczy o dobrym użyciu rozumu u tych, którzy się za nią opowiadają.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Polityki*, 1253 a 9.



Polityka i dziedzina prawa nie należą jednakże do łatwych i prostych dziedzin życia ludzkiego<sup>4</sup>. Narażone są one na liczne błędy i zwyrodnienia. Z tej też racji pojawiają się głosy, że dzieje człowieka to nie tyle przejaw doskonalenia bytu ludzkiego, co obraz jego upadku i zwyrodnienia<sup>5</sup>. Dobro realizowane przez politykę, dobro, na straży którego stoi prawo - jest bardzo trudne i łatwo się z nim rozminąć w realnym ludzkim życiu. Stąd też niejednokrotnie prawo i polityka realizują nie tyle dobro pełne, adekwatne do potrzeb natury ludzkiej, ile dobro „wybrakowane” — pozorne, które dla człowieka w normalnym stanie rzeczy jest złem! O prawdziwości tej tezy poucza nas nieustannie potoczne nasze doświadczenie, poucza nas także znajomość historii państw i narodów, które zdobyły się na uprawianie swej własnej polityki i kierowanie się swym własnym prawem. Toteż z perspektywy zdroworozsądkowej troska o poznanie prawa i polityki, o odczytanie ich właściwej natury musi być w ludzkiej kulturze nie tylko szanowana, ale i ciągle odnawiana, z racji nowych, jednostkowych, konkretnych okoliczności życia i działania człowieka, które zawsze są jednostkowe i niepowtarzalne. Rzecz więc w tym, że prawda o polityce i prawie jest trudna i stanowi ciągle wyzwanie dla człowieka każdego czasu. Toteż z perspektywy filozoficznej, nie ma w życiu publicznym miejsca na realizację jednoznacznych reguł i zasad (ideologii, utopii), na sformalizowanie prawa i polityki - podobnie jak i nie ma miejsca na brak pokierowania polityki i prawa! Jest natomiast miejsce na żywego, prawego i rozumnego człowieka, który pokierowany rzeczywistością spełnia dobro po ludzku, roztropnie i skutecznie w dziedzinie polityki i w dziedzinie prawa<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Na ten temat zob. P. Skrzydlewski, *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych*, w: *Zadania współczesnej metafizyki 5. Błąd antropologiczny*, pod red. A. Maryniarczyka, K. Stępień, Lublin 2003, s. 223-254.

<sup>5</sup> J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, tłum. M. Starzewski, Warszawa 2002, s. 5.

<sup>6</sup> Z perspektywy filozofii, zasadniczym kryterium oceny wszelkich stanowisk, wszelkich teorii, a teorii prawa w szczególności — jest sama rzeczywistość i zawarta w niej prawda, która jest przez teorię właściwie odzwierciedlana lub też bywa przez nią wykrzywiana i deformowana. Świadomy tego właśnie problemu był również Cyce-

Kultura cywilizacji łacińskiej posiada specyficzny, naturalny typ poznania, na gruncie którego uzyskiwane jest rozumienie naczelne (co do wartości i znaczenia) dla całego życia publicznego i ludzkiej kultury. Tym typem poznania jest filozofia, która nie tylko odsłania naturę, istotę polityki i prawa (jako takiego), lecz wskazuje także na rację ich istnienia, czyli czynnik, bez którego nie miałyby one realne-

ro, dostrzegając nienaturalny i nierozumny porządek prawny we współczesnym jemu państwie rzymskim. Swe stanowisko w tej kwestii, które potem stało się udziałem tradycji kultury zachodniej, wyraził w niezwykle jasny sposób, gdy mówił, że „za dowód wyjątkowej głupoty należy” uznawać przekonanie, że wszelkie postanowienia i uchwały rozmaitych społeczności powinny być uznawane za sprawiedliwe (za prawa — *lex* — P. S.) (...). Gdyby prawa były stanowione jedynie z woli ogółu lub decyzją przywódców, można by uprawomocnić rozbój, cudzołóstwo, fałszowanie testamentów, o ile większość by to przegłosowała. Skoro zatem opinie i polecenia głupców rzekomo tak wiele znaczą, że ich uchwały mogą zmieniać naturalny porządek rzeczy, czemu nie stanowi się, że ich uchwały mogą być złe i zębne należy mieć za dobre i zbawienne? Gdyby można niesprawiedliwość zmienić w prawo, czy zło stałoby się dobrem? Z tego wypływa wniosek, że prawo dobre od złego można odróżnić wyłącznie przez odwołanie się do naturalnego porządku (...); M. T. Cynceron, *O prawach (De legibus)*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 114-115, (lib. I, c. 15, 42- c. 16, 44-45).

„Już Arystoteles bronił tezy, że „Rzeczy, w które jesteście wyposażeni do życia, jak np. ciało i to, co należy do ciała, służą jako pewne narzędzia, a posługiwanie się nimi jest niebezpieczne: ci bowiem, którzy się nimi posługują w niewłaściwi, sposób, uzyskują skutek odwrotny. Należy - przeto dążyć do zdobycia tej wiedzy [filozoficznej] i posłużyć się nią w sposób właściwy; dzięki niej bowiem zrobimy dobry użytek z tych wszystkich narzędzi. Musimy więc stać się filozofami, jeśli chcemy dobrze rządzić państwem i pożytecznie przeżyć życie” (Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 8, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Djela wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 636). „Istnieją różne rodzaje wiedzy: jest taka, która tworzy w życiu rzeczy pożyteczne, i taka, która uczy, jak z nich korzystać; jeden [rodzaj wiedzy] jest służebny, inny kierujący; z rym drugim, jako bardziej autorytatywnym, wiąże się prawdziwe dobro. Jeżeli zaś ten tylko rodzaj wiedzy zapewnia poprawność sądów, posługuje się rozumowaniem i ujmuje dobro jako całość, a jest nią filozofia, która może się posługiwać wszystkimi innymi rodzajami wiedzy i kierować zgodnie z zasadami natury, powinniśmy przeto usilnie zabiegać o to, ażeby stać się filozofami, bo tylko filozofia zawiera w sobie prawdziwe sądy i bezbłędną mądrość zalecającą, co należy czynić, a czego nie należy” (tamże, frg. 10, s. 637).

go bytu. Tym samym daje ona naczelne i bazowe rozumienie polityki i prawa na de całej rzeczywistości i ludzkiej kultury<sup>8</sup>. Filozofia ukazuje, że tym czy/nnikiem, dzięki któremu istnieje polityka i prawo, jest dobro człowieka pojęte jako rozwój jego życia osobowego w tym, co najbardziej ludzkie<sup>9</sup>. To ono właśnie funduje i niejako reguluje politykę i prawo, stąd też na gruncie tradycji filozoficznej Zachodu, od czasów Sokratesa, Arystotelesa, Cyserona i św. Tomasza z Akwinu — polityka to roztropna sztuka realizacji dobra człowieka w jego życiu publicznym, w którym musi brać udział także prawo, pojęte jako rozumna reguła działania ludzkiego nakierowana na dobro wspólne — czyli dobro człowieka<sup>10</sup>. Prawo i polityka są zatem zawsze ze sobą powiązane i regulowane przez dobro człowieka, czerpiąc z niego swoją rację istnienia<sup>11</sup>. Tym samym przyczyniają się one do zaistnienia samego państwa, które „nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczania się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to, co prawda, być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmu-

<sup>8</sup> Na temat roli i zadań filozofii w szeroko pojętej kulturze zob. M. A. Krapiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 303—315.

<sup>9</sup> Na temat rozumienia racji istnienia polityki i prawa zob. M. A. Krapiec, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, s. 628-639.

<sup>10</sup> Na ten temat zob. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993 - całość; Tenże, *O ludzką politykę*, Katowice 1993 - całość.

<sup>11</sup> Problem ten przewija się nieustannie, między innymi, w twórczości filozoficznej Arystotelesa. W sposób szczególnie jest on obecny w jego *Polityce*, gdzie Arystoteles pisze, że „przecież państwo jest społecznością ludzi wolnych” (1279 a 7). W innym miejscu mówi, że „wzajemną miłość uważamy mianowicie za największe z dóbr w państwach” (1262 b 16). Efektem tak rozumianej wspólnoty ludzkiej jest istniejące w niej prawo, które ściśle, zdaniem Arystotelesa, należy wiązać z dobrem obywateli, a nawet widzieć w nim środek do ich szczęścia (1280 b 13-15). W swej *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles zaś zauważa, że „istotą więzów łączących państwo jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; bo zgoda zdaje się być podobna do przyjaźni, a o zgodę najbardziej zabiegają prawodawcy, pragnąc, ile można, usunąć spory i klótnie, które są objawem wrogości” (1155 a).

jącą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania. Nie da się tego osiągnąć, jeśli ludzie nie mieszkają na jednym i tym samym miejscu i nie zawierają małżeństw. Stąd właśnie powstały w państwach i powinowactwa, i bractwa [fratrie], i związki ofiarnicze, i zrzeszenia towarzyskie. Są one tworem przyjaźni, bo przyjaźń jest wówczas, gdy się zamierza współżyć ze sobą. Celem państwa jest zatem szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące. Państwo zaś jest wspólnotą rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczalnego bytowania. To znów polega (...) na życiu szczęśliwym i pięknym. Trzeba tedy przyjąć, że wspólnota państwa ma na celu nie współżycie, lecz piękne uczynki"<sup>12</sup>.

### 1. Alienacja polityki i prawa w nowożytnej kulturze europejskiej

Każdy, kto śledzi dzieje kultury europejskiej przez ostatnie pięć wieków, nie ma wątpliwości, że zarówno polityka, jak i prawo są wielokrotnie na różne sposoby dalekie od dobra człowieka, a nawet zasługują na miano antypolityki i antyprawa, bo niejednokrotnie faktycznie zmierzają do likwidacji samego człowieka i jego podstawowego dobra, jakim jest życie<sup>13</sup>. Przykładów tego stanu rzeczy można dać bardzo wiele, a sam wiek dwudziesty (*casus* narodowego socjalizmu w Niemczech, praktyka bolszewicka państwa radzieckiego) jest tu najbardziej wymownym dowodem. Rzeczą niezwykle szokującą jest to, że dla wielu odchodzenie od dobra człowieka w polityce i prawie, a nawet ich jawna zbrodnicość - jest postrzegana jako przejaw rozwoju, progresu, a nawet stanowi powód do satysfakcji i dumy, tych, którzy za takim prawem i polityką stoją<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, 1280 b 13-14.

<sup>13</sup> Zob. M. Schooyans, *Ukryte oblicze ONZ*, tłum. M. Zawadzki, Toruń 2002 — całość; Tenże *Aboryja i polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991 — całość.

<sup>14</sup> „Co jest dobre? — Wszystko, co uczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi. Co jest złe? — Wszystko, co z słabości pochodzi. Co jest szczęściem? — Uczucie, że moc rośnie - że przewycięża się opór. Nie zadowolenie, jeno więcej

Już starożytni dostrzegli swoisty dramat polityki i prawa. Dramat ten rozgrywa się także na naszych oczach, i to nie tylko na obszarze Europy, ale większej części świata. Polegał o głównie na tym, że dziedziny te — w sposób naturalny koniecznie związane z realizacją dobra człowieka — uległy swoistemu zwyrodnieniu przez ich uniezależnienie od natury człowieka i jego porządku, a co za tym idzie, także od dobra człowieka. Innymi słowy, dziedziny te uległy swoistej alienacji i autonomizacji. Przejawem tejże autonomizacji i alienacji jest szereg sytuacji, w których człowiek, jako narzędzie polityki i prawa, jest środkiem, niejednokrotnie używanym wbrew jego woli, naturze i przyrodzonej godności<sup>15</sup>.

Na ów dramat oderwania polityki i prawa od rzeczywistości, natury człowieka, zwraca uwagę niedwuznacznie już Arystoteles, pisząc, że „każdy człowiek ma ochotę być władcą bo panowanie w ogóle leży w naturze ludzi. Ale nie starają się oni czynić tego przez sprawiedliwość i zgodnie z naturą”<sup>16</sup>.

Świadomość zagrożeń człowieka ze strony polityki i prawa oraz tego, że należą one do rzeczy trudnych, zrodziła w kulturze starożytnej, a następnie średniowiecznej troskę o prawo i politykę, o to, by była „sprawiedliwa i zgodna z naturą”, troskę o sprawiedliwą politykę, która czerpie swe źródło nie z fałszywego wyobrażenia i mylnego mniemania, ale z prawdy natury i z samego prawnego rozumu<sup>17</sup>. Pod-

mocy; nie pokój w ogóle, jeno wojna; nie cnota, jeno dzielność (...). Słabi i nieudani niech szczerzą: pierwsza zasada miłości dla ludzi. I pomoc należy im jeszcze do tego. Co jest szkodliwsze, niż jakikolwiek występki? — Litość czynna dla wszystkiego, co nieudane i słabe - chrześcijaństwo (...); F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 6.

<sup>15</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Suverenność - czy/ a?*, Lublin 1996, s. 13-16 oraz s. 41-55.

<sup>16</sup> Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego*, 14. Sprawę analogicznie pojmował również Cyцерo. Zob. tenże, *De legibus*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 115 (lib. 1,16, 44).

<sup>17</sup> Problem ten widoczny jest u wielu myślicieli Zachodu, ale chyba najwyraźniej u Cyцерona. „Prawdziwym prawem jest rozum prawy, zgodny z naturą (*est quidem vera lex recta ratio, nature congruens*), wszędzie rozprzestrzeniony, stały, wieczny, który nakłada obowiązki, zabrania podstępów, który nie na próżno uczciwym zakazuje lub nakazuje, a nieuczciwych, nakazując lub zakazując, nie poruszy. I nie można tego prawa znieść,

kreślano, że polityka jak i dziedzina prawa wymaga od człowieka, który w nie wkracza, gruntownego przygotowania i wielkiej kultury czynu, osadzonej w dobrze ugruntowanych cnotach i dobrych obyczajach<sup>18</sup>. Wyrażano tym samym przekonanie, że ludzka działalność publiczna realizująca swój właściwy cel, jakim jest realizacja dobra obywateli, wiąże się nierozdzielnie z „podążaniem za sprawiedliwością”, tak obywatel jak i „władca podąża za sprawiedliwością, ponieważ ten, kto postępuje słusznie, kieruje się tym samym ku prawdzie. Wielu ludzi posiada władzę, są oni jednak odpychającymi ciężkami i nie ma w nich sprawiedliwości. Nie jest więc tak, że tam, gdzie jest władca, tam jest [też] sprawiedliwość. Sprawiedliwość jest prawdą, która nie dopuszcza odstępstwa. Dominuje ona nad wszystkim, a władca podąża za nią”<sup>19</sup>.

Zachód przyjął również przekonanie, że natury samego prawa pisanego należy szukać w rozumnym rozrządzeniu prawego człowieka, który ma władzę nad społecznością, gdyż „prawo daje jednak potrzebne wyszkolenie i pozwala rządzącym rozstrzygać wedle najlepszej wiedzy i odpowiednio czynić zarządzenia. Pozwala nadto na poprawki, gdziekolwiek na podstawie doświadczenia inne jakieś postanowienie wyda się lepsze od istniejących. Kto więc domaga się, by prawo władało, zdaje się domagać, by władał tylko bóg i rozum, kto zaś człowiekowi rządy przyznaje, przydaje tu nadto i zwierzę, bo pożądlivość ma coś zwierzęcego; namiętność zaś nawet ludzi najlep-

ani też go częściowo uchylić, ani spod jego mocy całkowicie wyjąć. Ani senat, ani lud cały nie może nas z tego prawa uwolnić. I nie należy szukać dla tego prawa objaśnienia lub wykładu. Prawo to nie inne będzie w Rzymie i Atenach, teraz i potem. Ale jedno, wieczne i niezmiennie prawo ogarnia wszystkie narody i wszystkie czasy. I jeden jest wspólny dla wszystkich nauczyciel i władca wszystkich Bóg, który prawo to ustanowił, rozprzestrzenił i rozniósł; i gdy jemu się posłusznym nie będzie, to się zdradzi samego siebie, wzgardzi ludzką naturą, a przez to narazi się na najcięższe kary, chociażby zdołało się umknąć karom doraźnym”; Cynceron, *De República*, lib. III, c. 22, 33.

<sup>18</sup> Zob. Arystoteles, *Ust do Aleksandra Wielkiego*, całość, a w szczególności s. 17-18.

<sup>19</sup> Arystoteles, *Ust do Aleksandra Wielkiego*, s. 7.

szych między rządzącymi sprowadza z właściwej drogi. Toteż prawo jest czystym, wyzbytym żądzy rozumem"<sup>20</sup>.

Wiek średnie pod wieloma względami dopełniły i istotnie rozwinęły rozumienie polityki i prawa — a to za sprawą pogłębienia i rozwinięcia znajomości natury ludzkiej. Okazało się bowiem, że człowiek, który tworzy społeczność, nie tyle jest istotą rozumną i społeczną (zwierzęciem rozumnym), co bytem osobowym, spotentcjalizowanym i społecznym, który wyraża siebie i rozwija swoje potencjalności na sposób rozumny i wolny w kontekście i przy udziale osób drugich. Również z perspektywy odkrycia racji zaistnienia samego człowieka, racji, jaką jest stwórcze działanie samego Absolutu, okazało się, że dziedzina polityki, jak i prawa to sfery życia osobowego, noszące w sobie charakter tego, kto je tworzy i tego, kto jest w nich podmiotem.

Znajomość realiów życia wielu narodów, wielu współczesnych państw europejskich — ukazuje wręcz przeciwny obraz życia społecznego i prawa. Wojny, gwałt zadawany w majestacie prawa przez zorganizowane czynniki państwowe skłaniają do wniosku, że współczesna kultura prawa i kultura polityki nie mają wiele wspólnego z obecną w czasach starożytnych i średniowiecznych troską o związaną z prawem i polityką z dobrem człowieka i naturalnym porządkiem. Można zatem postawić pytanie: dlaczego tak się dzieje? Dlaczego dzisiaj prawo i polityka nie chce i nie podąża za sprawiedliwością, która jest przecież dla nich „prawdą” (miarą i regułą)? Dlaczego współcześnie doświadczamy prawa i polityki opartej na fikcji, a wśród teoretyków życia społecznego nie brak zwolenników fikcjonalizmu<sup>21</sup> ?

<sup>20</sup> Arystoteles, *Polityka* 1287 b 4.

<sup>21</sup> Przykładem są tu choćby nowożytne teorie prawa i życia społecznego wywodzące się z kantyzytu. Twierdzi się tu, że: „żeby żyć w świecie i móc go opanowywać, człowiek musi tworzyć sztuczne obrazy rzeczywistości, czyli fikcje. Tworzone dla potrzeb praktycznych, są one pożyteczne i celowe. Liczba fikcji wzrasta w miarę nowych potrzeb życiowych. Na miejsce starych powstają nowe fikcje, a kres ich wciąż nowego tworzenia byłby kresem postępu. Liczba fikcji wrasta w miarę po-

Odwieź na to pytanie nie jest ani łatwa ani prosta. Z całą pewnością do obecnego stanu rzeczy przyczynili się ci, którzy formalnie zanegowali istnienie porządku naturalnego, bądź też zanegowali możliwość jego poznania, a w miejsce prawdy o świecie wprowadzili ludzkie wytwory i wzory, potrzeby i wartości, pełniące dla prawa i polityki racje przyczyny wzorczej. Tym samym przyczynili się do pojetyzacji polityki i samego prawa, które najczęściej w praktyce życia społecznego zaczyna budować utopię, kierowane własnym projektem ideologicznym. Zaprzęczenie polityki i prawa do budowy utopijnych projektów, a także realizacja tychże projektów (które zawsze wiążą się z jakąś formą ludobójstwa!!!) nie odbywała się prosto i była przygotowywana przez szereg nurtów myślowych, wśród których ważne miejsce zajmuje, wciąż mało znany J. Harrington. Postarajmy się zatem przybliżyć osobę i dzieło wybitnego angielskiego myśliciela i polityka, który znacząco wpłynął na koncepcję nowożytnej polityki i prawa.

## 2. Osoba i życie Jamesa Harringtona

James Harrington jest wielokrotnie przywoływany jako jeden z wielu angielskich filozofów i historyków. Był on także politykiem, reformatorem i działaczem społecznym, teoretykiem ustroju i życia społecznego siedemnastego wieku w Anglii<sup>22</sup>.

trzeb. Myślenie, a więc i tworzenie fikcji, ma służyć celom biologicznym, a nie stanowić cel dla siebie. Fikcje, wzbogacone nowym doświadczeniem, stają się hipotezami i z kolei wykazawszy swą praktyczną wartość, przetwarzają się w dogmaty. Równocześnie zachodzi proces odwrotny: od dogmatu, poprzez hipotezę, do fikcji. (...) Tworzony przez człowieka świat fikcji, w tym świat wytworów prawnych, to nie tyle pomost ku rzeczywistości, ile przegroda dzieląca od niej. Fikcja Vaihingera to nic innego, jak fałsz, ale fałsz konstruktywny, świadomie tworzony. Jej usprawiedliwieniem jest użyteczność, którą ze sobą niesie. (...) Na koncepcji Vaihingera oparł się H. Kelsen, wskazując, że ponieważ podstawą obowiązywalności prawa jest jego powszechne uznanie, tam, gdzie go brak - musi być przyjęte prawo fikcyjne", M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 179—180.

- Zob. A. Krawczyk, *Myśl społeczna Jamesa Harringtona: historycznie kontrowersje*, Lublin 1997.



Rozważania zawarte w jego głównym dziele *The Commonwealth of Oceana* (1656)<sup>23</sup>, dedykowane Cromwellowi, poświęcone projektowi doskonałego państwa [*commonwealth*], wpłynęły znacząco na twórców rewolucji francuskiej i na budowniczych Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej<sup>24</sup>. Mało kto zdaje sobie sprawę z tego, że liczne tezy Harringtona były ważnym czynnikiem w kształtowaniu się brytyjskiego imperializmu, który w wieku XIX i XX święcił tak wielkie sukcesy. Sednem tego imperializmu było przekonanie o naturalnej konieczności podboju i zaboru ziem innych społeczności i państw, jako nieodzownego środka trwania i rozwoju wspólnoty państwowej. Innymi słowy, państwo, o ile ma trwać, musi ze swej natury dążyć do podboju obcych terytoriów i zawładnięcia ich bogactwa, które staje się podstawą siły państwa.

James Harrington urodził się w 1611 w rodzinie arystokratycznej, wpływowej, żywo zaangażowanej w życie publiczne, której nie brakowało przodków książęcych i hrabiowskich. W latach 1629-1631 studiował w Trinity College w Oxfordzie, pod kierunkiem W. Chillingwortha.

W 1632 przerwał naukę na uniwersytecie i udał się w siedmioletnią podróż po Europie (Holandia, Dania, Francja, Niemcy, Wenecja). Odbyta podróż ukształtowała intelektualnie Harringtona. Wyniósł z niej szczególny podziw dla ustroju politycznego Wenecji, która była dla niego prawzorem *The Commonwealth of Oceana*. Powrócił do Anglii w 1638 r. i mimo republikańskich poglądów i absolutystycznych tendencji monarchy, współpracował z królem angielskim Karolem I, będąc członkiem jego Tajnej Rady. Był także jego przyjacielem.

W roku 1659 Harrington założył wraz z innymi stowarzyszenie polityczne *Kota Club*. Był to na wpół tajny związek, rodzaj klubu politycznego i dyskusyjnego, w którym dżentelmieni- intelektualni-

<sup>23</sup> Pełny tekst tego dzieła można odnaleźć na: <http://www.constitution.org/jh/oceana.htm>.

<sup>24</sup> Zob. Th. W. Dwight, *James Harrington and his influence upon American political institutions and political thought*, Boston 1887; C. B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford 1962.

ści prowadzili ożywione dyskusje i tworzyli projekty działań politycznych, ustrojów, przemian prawnych. Projekty te budziły wielkie zaniepokojenie ówczesnej władzy, dlatego też dnia 28 grudnia 1661 r. Harrington został uwięziony w Tower przez następcę Karola I - króla Karola II. Został oskarżony o działalność spiskową i trafił do więzienia. Przetrzymano go bez procesu w Tower, a następnie na St Nicholas Island off Plymouth. Więzienie zniszczyło jego zdrowie cielesne i psychiczne. Po uwolnieniu spowodowanym złym stanem zdrowia, zmarł 11 sierpnia 1677 r., nie odzyskawszy pełni władz umysłowych. Pozostawił po sobie szereg pism, wśród których największy rozgłos zdobyło *The Commonwealth of Oceana*<sup>25</sup>. Była to swoista historyzoficzna opowieść o dziejach ludzkości, niosąca ze sobą projekt państwa wolnego od zła, projekt prawa i polityki - który, jak się potem okazało, stał się zaczątkiem dla wielu realnych działań w Europie i Ameryce Północnej.

W swej zasadniczej treści *The Commonwealth of Oceana* to traktat historyczny, opisujący dzieje wspólnot państwowych od czasów Mojżesza do czasów rewolucji angielskiej. Dzieło to, za życia autora, nie wywołało szerokiego oddźwięku ani aprobaty u jemu współczesnych, choć było ostro krytykowane przez zwolenników monarchii, jak i ustroju republikańskiego, arystokracji, jak i myślicieli o charakterze religijnym. Składało się z czterech części: *Wstępu (The Preliminaries)*, gdzie Harrington daje wykład swej filozofii politycznej; *Rady prawodawców (Council of Legislators)*, gdzie zawarte są jego pomysły

<sup>25</sup> Z ważniejszych wydań pism Harringtona warto odnotować: *The Political Works of James Harrington*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge 1977; *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge 1992; *Oceana, in The Political Works of James Harrington*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge 1966; *The Prerogative of Popular Government, in The Political Works of James Harrington*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge 1968; *The Art of Lawgiving, in The Political Works of James Harrington*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge 1969; *Works*, ed. J. Toland, London 1700; *Aphorisms Political, in The Political Works of James Harrington*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge 1969; *The Mechanics of Nature, in Works*, ed. J. Toland, London 1700; *Oceana and Other Works of James Harrington*, ed. J. Toland, London 1747.

prawodawcze; *Modelu wspólnoty Oceany (The Model of Commonwealth of Oceana)*, gdzie ukazuje ustrój idealnego państwa-wspólnoty (*commonwealth*), mający być podstawą porządku politycznego Anglii; *Wnio-sków (Corollary)*.

Harrington głęboko wierzył, że zaproponowana przez niego forma ustrojowa zostanie przyjęta przez Anglię, że jest najlepszą z możliwych, on zaś sam zasłynie nie tylko jako historyk, lecz także wielki legislator i teoretyk życia społecznego. Wykonawcą projektu miał zostać Cromwell, jednakże on program ustrojowy Harringtona odrzucił.

### 3. Filozoficzne założenia doktryny Harringtona

Rozważania Harringtona zawarte w jego głównym dziele *The Commonwealth of Oceana* narodziły się (tak jak wszelkie utopijne projekty) w obliczu kryzysu społecznego, związanego z tzw. rewolucją angielską i przemianami ustrojowo-państwowymi. Kryzys ten dotknął właściwie całe ówczesne życie społeczne i państwowe. Ideowy grunt pod refleksje Harringtona został przygotowany przez wcześniejsze do nich koncepcje T. Hobbesa, N. Machiavellego, a także Janottiego (1492—1573), który wywarł na Harringtona znaczący wpływ, o czym świadczy lektura jego głównego dzieła.

Ideowym zapleczem filozofii Harringtona - tak jak i wielu innych myślicieli tego okresu - jest platonizm wsparty agnostycyzmem i nowożytnym krytycyzmem. Jeśli chodzi o koncepcje ustrojowe, Harrington powszechnie jest zaliczany do zwolenników i teoretyków ustroju i rządów republikańskich, choć w jego doktrynie nie brak również predylekcji arystokratycznej i monarchicznej<sup>26</sup>. Z jego rozważań korzystali i późniejsi marksiści, głoszący tezę o związku ustroju z formą własności, jak i liberalowie, budujący gospodarkę na zasadach kapitalistycznych.

Głównym celem, jaki stawia przed sobą Harrington, jest dostarczenie projektu doskonałego państwa o specyficznym ustroju repu-

<sup>26</sup>Zob. S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2001, s. 211.

blikańskim, opartym na zamożnych, prawych i silnych obywatelach posiadających znaczną własność prywatną. Trzonem tej własności miała być ziemia i trwałe majątek nieruchomy.

Harrington - podobnie jak wielu jemu podobnych w tym czasie, należał do zwolenników materializmu mechanistycznego z elementami hilezoizmu i panteizmu. Głosił specyficzną koncepcję determinizmu, co widoczne jest w jego dziele *The Mechanics of Natur*. Determinizm ten łączył ze swoistym antropocentryzmem i historyzmem. Ten ostatni nakazywał mu poszukiwać doskonałych form ustrojowych państwa, w których człowiek mógłby żyć dostatnio i szczęśliwie. Życie szczęśliwe i dostatnie ma dla Harringtona przede wszystkim wymiar biologiczny, doczesny i osadzone jest w dobrobycie, majątku.

Stanowisko Harringtona w kwestii rozumienia rzeczywistości nie jest jasne, a obraz świata, który możemy u niego odnaleźć, jest eklektyczny i pasuje raczej do obrazu starożytnych stoików, choć odnajdziemy również wątki platońskie, arystotelesowskie. Sam Harrington uważał siebie za wybitnego filozofa, powołanego do twórczości filozoficznej i historycznej, którego przemyślenia mają się okazać wybawieniem dla Anglii. Jego umysłowość należy wiązać ze światopoglądem charakterystycznym dla wolnomyślicieli siedemnastego i osiemnastego wieku, sceptycznym i antropocentrycznym, wrogo lub obojętnie nastawionym do religii chrześcijańskiej. Jego twórczość ma bez wątpienia charakter apologetyczny i zmierza do udowodnienia też przynależących do jego filozofii polityki, prawa, władzy, dziejów.

Inspiracje filozoficzne Harringtona pochodzą przede wszystkim od N. Machiavellego i Janotiego, ale także Polibiusza i Platona oraz J. Milтона, T. Hobbesa, w jakiejś mierze również od Arystotelesa, lecz nie w kwestii celu samego państwa, jego podstaw i zadań.

Człowiek, wedle Harringtona, jest tworem i elementem natury. Natura zaś, jego zdaniem, rządzi się prawami mechaniki, stąd do wyjaśnienia życia człowieka potrzebna jest znajomość mechaniki i jej praw, które przenikają cały kosmos i wszystkim kierują. Analogicznie

rzecz się ma z życiem społecznym, które jest polem ścierania się sił, stąd jest polem walki między ludźmi. Życie społeczne, podobnie jak i sam człowiek, winno zatem dostosować się do praw natury rządzących całym wszechświatem. Jest ono w swej istocie ruchem materii, pojętym jako przemieszczanie się z miejsca na miejsce. W naturze człowieka, zdaniem Harringtona, leży pewna ambiwalencja, rozdarcie, między sferą rozumową a emocjonalną, stąd człowiek nie jest ani w pełni dobry, ani zły. Rozwiązania tego rozziwu należy szukać w dobrze urządzonej wspólnocie państwowej, w bilansie zysków lub strat z racji kierowania się rozumem bądź też emocjami. Bilans ten, według Harringtona, przemawia na korzyść rozumu.

Jego zdaniem, właściwa droga poznania człowieka, wyjaśnienia życia społecznego oraz odkrycia praw nim rządzących, wiedzie przez studia historyczne, które dostarczają prawdy o naturze człowieka i społeczności. Studia te suponują materialistyczne pojmowanie rzeczywistości oraz przekonanie, że rzeczywistość ta podlega mechanicznym przemianom.

#### 4. Filozofia polityki prawa Harringtona

Harrington, śledząc dzieje państw i przemian, jakim one ulegają nieustannie poszukuje takiego czynnika, który we wspólnocie państwowej zapewniłby jej dobrobyt, trwanie i rozwój. Poznanie tego czynnika jest możliwe na drodze studiów nad przeszłością, a nie przez badanie istniejącego systemu ustrojowego, prawnego. Studia historyczne - to jedyna droga, zdaniem Harringtona, do ujęcia istoty władzy, spraw społecznych, politycznych. A zatem poznanie natury państwa, jego podstaw i trwałości wiedzie przez studia historyczne, które odsłaniają realne podstawy polityki, samego państwa.

W świetle badań historycznych Harrington dochodzi do wniosku, że wspólnota państwowa - *commonwealth* — góruje niewymiernie nad człowiekiem — jednostką którą właśnie dzięki niej zyskuje prawdziwie ludzkie oblicze. Człowiek jest zatem tworem wspólnoty pań-

stwowej, jej porządku i charakteru. Z tego też tytułu trudno nie dostrzegać, że państwo jako „rodziciel” człowieka przewyższa godnością i znaczeniem każdą indywidualną jednostkę.

Zdaniem Harringtona, czynnikiem sprawiającym, że wspólnota państwowa trwa i rozwija się, jest jej równowaga, zasadniczo związana przede wszystkim z równowagą własności, tzw. *balance of property*. Sednem tejże równowagi jest przyznawanie takiej ilości władzy w państwie, jakiej wymaga tego posiadany przez danego człowieka, lub też grupę ludzi, majątek. A zatem, tym, co sprawia, że dana wspólnota państwowa ma stabilny rząd i sprawiedliwy ustrój — jest odpowiedni udział tych, którzy rządzą z racji uprawnienia, jakie daje im majątek. Innymi słowy, Harrington przenosi na grunt życia społecznego tezę, że „masz prawo mieć tyle władzy ile masz majątku”. Teza ta, jak wiadomo, stanie się podstawą realnych działań w polityce europejskiej. Sama zaś polityka i prawo stanie się dziedziną różnie nazywanych interesów. Tym samym, polityka będzie tu już nie dziedziną realizacji dobra wspólnego, ale obszarem „gry” interesów. Oczywiście - jest to możliwe dlatego, że milcząco przyjmuje się założenie, iż korzyść — dobro użyteczne — jest ważniejsza od dobra godziwego.

Harrington twierdzi, że typem ustroju, który najlepiej pasuje do zachowania naczelnej zasady państwa, jest ustrój mieszany, respektujący zasady tzw. *ancient prudence* (starożytnej mądrości-roztropności). *Andentprudence* nakazuje we wszelkich rozwiązaniach państwowych, prawnych, ustrojowych kierować się czynnikiem majątkowym przy przydzielaniu poszczególnym osobom i warstwom społecznym miejsca we władzach państwowych. Należy dodać, że, zdaniem Harringtona majątek, choć nie wyczerpuje się w bogactwie materialnym, to jednak ściśle się na nim opiera, łącząc się niejako naturalnie z bogactwem duchowym, wiedzą.

Śledząc dzieje społeczności państwowych, Harrington dochodzi do wniosku, że wierność nakazom *andent prudence* stanowiła siłę każdej znaczącej wspólnoty państwowej, która istniała w przeszłości. Najpełniej z tej prawdy zdał sobie sprawę Mojżesz - główny prawodawca

Izraela - i wszyscy wielcy późniejsi prawodawcy i władcy starożytności. Toteż Harrington przychyła się do tezy, że Mojżesz był także pierwszym w dziejach przywódcą i prawodawcą który dążył do równowagi państwowej przez wytworzenie ustroju mieszanego, łączącego element) władzy królewskiej, arystokratycznej i ludowej, w którym największą władzę mieli ci, którzy najwięcej posiadali. Z tej racji, należy, zdaniem Harringtona, uczyć się od Mojżesza wprowadzania w życie polityczne i prawne regul *andent prudence*, gdyż to on właśnie najlepiej pojął, czym jest *andent prudence* i jakie przynosi owoce.

W ujęciu Harringtona, sedno *andent prudence* skupia się wokół tezy, iż stan posiadania wyznacza naturalną i właściwą ilość i jakość władzy w życiu publicznym, natomiast odejście od tej zasady ma zawsze przynosić złą formę ustrojową oraz rychły upadek państwa, połączony z przykrymi wewnętrznymi tarciami między warstwami tworzącymi wspólnotę państwową. A zatem, wszelkie zmiany ustrojowe są powodowane niedostateczną lub nadmierną ilością władzy w stosunku do posiadanego majątku. Z tej perspektywy widzimy więc, że prawo stanowione we wspólnocie państwowej ma ludzkie, naturalistyczne pochodzenie; jest dziełem władzy, co nie oznacza, że nie wypływa ono z kosmicznych zasad, prawideł, które są dla niego uzasadnieniem. Prawo jako norma nierozzerwalnie związane jest z siłą fizyczną która stoi na straży jego wykonania. Bez aparatu przymusu fizycznego nie istnieje prawo. Legislator i jego prawo właściwie „ożywia” wspólnotę państwową ma przez to decydujący wpływ na obywateli i ich działania. Właściwie *andent prudence*, reprezentowana przez władzę, jest źródłem prawa stanowionego. Władza zaś istnieje na mocy kosmicznego porządku.

Przed prawem stoi zatem jeden cel: jest nim zapewnienie dobrobytu państwa, a pośrednio też dobrobytu obywateli. Wśród praw - najważniejsze są prawa własnościowe, agrarne. Ma być obecny w nich duch cnoty prawych ludzi, dobre obyczaje. Stanowione prawo stoi nad tymi, którzy je stanowią, ma ono charakter racjonalny, a nie woltarystyczny.

Harrington, idąc za wskazaniem renesansowego myśliciela Janotiego, dzieli władzę na: *de facto* i *de iure*; druga wypływa z autorytetu (*authority*) moralno-intelektualnego, wiążąc się z *ancient prudence*; pierwsza niekoniecznie musi mieć charakter naturalny, rozumny. Władza *de facto* najczęściej wypływa z siły fizycznej, opartej na bogactwie materialnym bez rozumu, cnoty, kultury, co jest, zdaniem Harringtona, zwyrodnieniem i odejściem od natury prawdziwej władzy *de iure* łączącej bogactwo duchowe z materialnym. Władza oparta wyłącznie na bogactwie materialnym to imperium (*empire*)<sup>2</sup>.

### 5. Wizja dziejów w ujęciu Harringtona

Okres średniowiecza - to okres psucia prawdziwej władzy *de jure* i prawdziwego prawa. Temu niekorzystnemu procesowi towarzyszy również narodzenie się *modern prudence*. Władza *de facto* tworzy prawo woluntarystyczne, gdy tymczasem władza *de iure* prawo racjonalistyczne, dzięki któremu jednostki w państwie pozostają wolne, żyjąc nie pod pręgierzem woli władcy, lecz jedynie pod prawem. Tylko władza *de iure* może wybudować doskonałą wspólnotę państwową, z doskonałym ustrojem. Taka władza ożywiona *ancient prudence* strzeże przez stanowione prawo interesów wszystkich członków wspólnoty.

Siedząc dzieje, Harrington dochodzi do wniosku, że główna przyczyna upadku państw i przemian ustrojowych tkwi w zachwianiu równowagi, jaka powinna istnieć między stanem posiadania a udziałem we władzach. Własność, bogactwo i stan posiadania są bowiem fundamentem władzy, jeśli się one zmieniają - siłą rzeczy musi się zmieniać ustrój państwa. Dzieje, to zasadniczo, przemiany wspólnot państwowych.

<sup>2</sup> Zob. A. Krawczyk, *Koncepcja władzy Jamesa Harringtona (u progu nowożytnych poglądów)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Lublin 1976, Vol. XXXI, 4, sectio F, S.59—86; Tenże, *Ocena Harringtona w historiografii*, w: *Studia o dziejach renesansu*, pod red. H. Zinsa, Warszawa 1979, s. 235-251; Tenże, *Mysł społeczna Jamesa Harringtona*, „Folia Societiarum Lublinensis”, vol. 27, 1985, Hum. 1, s. 37-43.



Zdaniem Harringtona, czasy nowożytne porzuciły starożytną mądrość-roztropność i kierują się *modern prudence*. *Andent prudence* dawała siłę starożytnym wspólnotom państwowym, sprawiała, że człowiek żył pod prawem, kierowany jego zasadami. Od czasów Cezara, zdaniem angielskiego myśliciela, obserwujemy sytuację, gdy to wola jednostki staje się prawem. To zaś jest zwyrodnieniem i pogwałceniem *andent prudence* i stanu naturalnego. *Andent prudence* w istocie rzeczy jest wyrazem i przejawem kosmicznego prawa, ładu przenikającego całą rzeczywistość. Czasy średniowiecza — to czasy upadku i zamiany *andent prudence* na *modern prudence*.

Harrington uważa, że w okresie średniowiecza, dzięki zwyrodnieniu polityki, prawa i państwa — mogło dojść do powstania formy ustrojowej monarchicznej, w której król jest absolutnym jednowładcą. Forma ta jednak, z uwagi na to, że jest pogwałceniem *andent prudence*, nie może trwać zbyt długo i jest skazana na upadek. Rzecz oczywista, Harrington jest zwolennikiem odrzucenia „nienaturalnego”, średniowiecznego *modern prudence* na rzecz powrotu i dominacji „naturalnej” *andent prudence*. Projekt ustrojowy zawarty w dziele *The Commonwealth of Oceana* jest właśnie drogą ku „naturalnej” sytuacji, gdzie życie społeczne kieruje się odwiecznymi zasadami kosmosu wyrażonymi w *andent prudence*.

## 6. Zasady ustrojowe doskonałego państwa w ujęciu Harringtona

Zdaniem Harringtona, równowaga w państwie, podstawa jego siły, trwania, rozwoju, jest osiągnięta nie tylko przez ustrój mieszany i przy uwzględnieniu stanu posiadania, lecz także przez ciągłą wymianę, rotację, członków władz (1/3 co roku). Jest to konieczne, według Harringtona, z wielu względów, przede wszystkim z racji korupcji członków władzy. Rotacja pozwala także na połączenie „młodzieńczego wigoru” z „doświadczeniem starszych”.

Angielski myśliciel podkreślał, że doskonały ustrój *commonwealth*, oparty na *andent prudence* oraz władzy *de iure* domaga się duchowego

przewodnictwa w państwie tych, którzy górują intelektem, kulturą i majątkiem nad resztą społeczności<sup>28</sup>. Mają oni zasadniczą rolę w formowaniu się prawa państwowego, gdyż racją władzy jest bogactwo, zarówno materialne, oparte na posiadaniu ziemi, jak i bogactwo ducha, związane z cnotami: mądrości, rozwagi, męstwa. Doskonały ustrój państwa potrzebuje także poparcia ze strony niższych warstw społeczności (chłopów, rzemieślników, żołnierzy). W sposób szczególny potrzebne jest poparcie warstwy żołnierskiej, militarnej, bez której nie ma przecież ani suwerennego, bezpiecznego państwa, ani skutecznych rządów żadnej władzy. Poparcie tej warstwy osiąga się przez nadawanie majątków ziemskich, które zdobywa się w toczonych wojnach i sporach. Stąd, z racji tego, że nie może istnieć państwo bez wojska - państwo zawsze musi być gotowe do walki o nowe terytoria i musi toczyć wojny, jeśli chce istnieć. Brak wojen prowadzi do zachwiania równowagi w państwie i do naruszenia porządku społecznego, a zatem władza państwowa ma zadania wojenne, zaborcze, z racji istnienia samej wspólnoty państwowej. Równowaga państwowa i związane z nią poparcie dla porządku ustrojowego wymaga także dwóch istotnych rzeczy: edukacji, w której przyszli obywatele zaznajamiają się z zasadami życia społecznego oraz uczą szacunku i swoistej miłości do swojego państwa, widząc w nim spełnienie siebie samego. Nadto, wspólnota państwowa wymaga całkowitego podporządkowania kleru i religii państwu. Religia bowiem i kler pełnią ważną funkcję integracyjną w społeczności, a kler również funkcję kontrolną, cenzorską, wyszukując i likwidując te wszystkie treści w kulturze społecznej, które zagrażają dobremu ustrojowi. U państwowienie religii i kleru dokonuje się za-

<sup>28</sup> Ustrój ten był pochodną jego filozoficznych założeń oraz rozumienia spraw publicznych, jakie wyniósł za sprawą studiów historycznych i podróży po Europie (w szczególności do Wenecji). Na projekcie tym wywarło znaczące piętno osobiste doświadczenie przez I Harringtona życia politycznego w Anglii w XVII w. Projekt ten, na wskroś pła-  
toński, uwzględniający dwie potrzeby - ludzkie: posiadania majątku i władzy, miał zapewnić państwu dobrobyt i rozwój, w którym mogą uczestniczyć jednostki.

sadniczo przez likwidację majątków Kościoła oraz umieszczenie kleru na pensji państwowej<sup>29</sup>.

Harrington nie głosił wprost ateizmu. Był przekonany, że „upaństwowienie” kleru i religii jest w istocie rzeczą powrotem do naturalnego porządku i naturalnych zadań, jakie stoją przed duchownymi i religią. Zadania te sprowadzają się do integrowania wspólnoty ludzkiej i nie mają jakiegoś transcendentnego celu, wykraczającego poza biologiczny porządek. Religia jest zatem potrzebna - bo jest pożyteczna, podobnie jak pożyteczny jest bogobojny i cnotliwy obywatel.

W swym politycznym projekcie angielski myśliciel postulował oparcie wspólnoty państwowej [*commonwealth*] na właścicielach ziemskich, którzy przez swój trwały majątek zasługują na miano obywatela. Majątek wyznaczał miejsce i uprawnienia obywatela we wspólnocie państwowej. Zapropionowany ustrój państwa można tu określić jako mieszany, z elementami władzy królewskiej, arystokratycznej i republikańskiej. W państwie miały być obecne trzy organa władzy: senat, posiadający inicjatywę ustawodawczą, złożony wyłącznie z arystokracji tzw. naturalnej [*nobility* — 300 osób]; zgromadzenie ludowe zwane *prerogatywą*, mające za zadanie ustanawianie praw (1050 osób, w tym 450 osób z *nobility*, reszta z ludu); władza wykonawcza (monarcha). Między tymi trzema organami władzy, dla zapewnienia ich wzajemnej wolności, powinna istnieć jeszcze, zdaniem Harringtona, specjalna komisja senacka, kontrolująca wywiązywanie się organów władzy z ich własnych kompetencji oraz pilnująca, by nie dochodziło do ich przekroczenia. Ordynacja wyborcza zapewniała obywatelom udział we władzach państwa, w zależności od posiadanego majątku. Ktoś, kto osiągał dochód roczny 20 funtów, miał czynne prawo wyborcze, bierne - wszyscy obywatele, którzy ukończyli 30 rok życia i odbyli służbę wojskową. Ci zaś, którzy nie posiadają dochodu rocznego równego 20 funtów nie są właściwie obywatelami, lecz sługami

<sup>29</sup> A. Krawczyk, *Poglądy religijne Jamesa Harringtona*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1974, nr 2, s. 53-61.

obywateli (*servants*). Mogą oni, o ile się wzbogacą i osiągną ustalony prawem dochód, stać się obywatelami. W praktyce przyjęte zasady ustrojowe pozwalały uczestniczyć we władzy zaledwie 1/10 obywateli; kobiety nie posiadały praw wyborczych. Tak skonstruowane państwo miało być autarkiczne i zdolne do rywalizacji z innymi państwami.

Realizacja ustroju doskonałego ma, zdaniem Harringtona, prowadzić nie tylko do dobrobytu państwa, ale także do splendoru i geniuszu władzy państwowej, która przeniknięta rozumem, kierowana zasadami *andent prudence*, góruje nad obywatelami, budząc ich podziw i respekt. Jej atrybutem jest suwerenność, wypływająca z bogactwa duchowego i materialnego, z faktu bycia władzą *de iure*. Jej suwerenności strzeże czynnik militarny - armia, bez której władza ta nie byłaby prawdziwą i nie miałaby racji dla stanowienia praw oraz kierowania działaniami państwowymi. Czynnik ten jest wspierany przez władzę majątkiem; sama zaś armia ma się wywodzić z obywateli, co, jak twierdzi Harrington, gwarantuje, że nie będzie ona dążyła do podporządkowania sobie władzy. Wsparciem suwerenności władzy jest także edukacja, która uczy obywateli zasad życia społecznego i zasad władzy, ukazując jednocześnie, że sam obywatel może zasiąść w szeregach władzy, o ile zostanie do niej wybrany i spełnia kryteria przewidziane prawem. W czasie wojny prowadzonej przez państwo Harrington przewidywał zawieszenie funkcjonowania istniejącego systemu władzy na rzecz wprowadzenia dyktatury.

## 7. Wnioski

James Harrington w *The Commonwealth of Oceana* (1656) nakreślił własny projekt ustroju doskonałego państwa, którym miała się stać Anglia. Trudno nie dostrzec, że projekt ten, choć skierowany bezpośrednio do samej Anglii — zawiera w sobie szereg tez, które legły u podstaw nowożytnej europejskiej polityki i prawa. Nie można też nie zauważyć, że polityka i prawo, które istniały w Europie w wieku XVIII, XIX i XX — w zasadniczych swych elementach korespondują z tezami

Harringtona. Czy zatem jest on ideowym ojcem nowożytnej europejskiej polityki i prawa? Z całą pewnością tak, choć nie jest ojcem jedynym i najważniejszym, nie jest ojcem najbardziej znanym.

Filozoficzne i ustrojowe rozważania Harringtona należą do wpływowych prób przewyciężenia - istniejącego od czasów starożytnych i średniowiecznych - modelu polityki i życia społecznego, gdzie podmiotem działań jest człowiek, a jego dobro - miarą i celem wszelkich poczynań publicznych, w tym w sposób szczególny jest racją istnienia państwa. Są świadectwem umacniania się i budowy w Europie cywilizacji bizantyńskiej, sięgającej do zasad Orientu, a nie kultury Zachodu.

Twórczość Harringtona nie oddziaływała bezpośrednio na jemu współczesnych, co nie oznacza, że nie znalazła podatnego gruntu w czasach późniejszych. Jego koncepcje, zwłaszcza wizja państwa, prawa, władzy oraz ich podstaw, wiara w wybudowanie mechanizmu państwowego, umożliwiającego ostateczną aktualizację natury człowieka, w powiązaniu z nowożytną wizją polityki, prawa, ekonomii, państwa, społeczeństwa — stały się ideowym zapleczem dla formowania życia społecznego w Europie i Ameryce Północnej.

Dla Harringtona polityka to sztuka skutecznej realizacji interesów, podmiotem tej polityki jest *commonwealth* - państwo, suwerenem nie człowiek, lecz władza państwowa. Władza, choć przywdziana w „szaty” demokratyczne i republikańskie, tak naprawdę jest nowożytną formą despotii. Wprawdzie państwo rozporządza prawem dla zabezpieczenia jednostki, ale główne dobro, które jest przez prawo chronione, to interes, korzyść, nierozzerwalnie związana z bogactwem, które staje się jakby „dobrem wspólnym”. Bogactwo (materialne i intelektualne) jest też, wraz siłą jedyną legitymacją władzy. W tak pojętej wspólnocie państwowej nie ma miejsca na priorytet dobra człowieka nad innymi dobrami, na uwzględnienie ostatecznego celu ludzkiego życia. Życie ludzkie zostaje zawężone i zredukowane do trosk o środki do życia, nie zaś o cel. Podobnie, jak to ma miejsce na gruncie doktryny T. Hobbesa - drugi człowiek jest jedynie konkurentem lub współpracownikiem, generalnie środkiem do budowy dobrobytu państwa lub bogactwa innych.

Wspomniane wątki, choć na wiele różnych sposobów, zostaną jednak przejęte przez przedstawicieli różnych nurtów filozoficznych, niekiedy zwalczających się i przeciwstawnych: liberalistów i marksistów, zwolenników rządów autorytarnych i demokratycznych, zworników wolnego rynku i centralistycznego, państwowego kolektywizmu gospodarczego, pragmatystów i idealistów o predylekcji utopijnej. Przekonanie Harringtona o możliwości skonstruowania na ziemi państwa, spełniającego ostatecznie naturę ludzką (bez udziału i pomocy *religii nadprzyrodzonej, Objawionej*, bez Boga) zostaje przejęte i będzie współgrać z większością nurtów myślenia socjalistycznego, od formy liberalistycznej, przez narodową, aż do kolektywizmu.

Trudno nie dostrzec powiązania między koncepcjami Harringtona, a dziejami Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii w wieku XIX i XX. Wydają się one być teoretyczną podstawą dla polityki kolonialnej, wreszcie imperialnej tego państwa. Państwo to stanie się mocarstwem kolonialnym, imperium, w którym „nie zachodzi słońce”. W wieku XX, w okresie międzywojennym, Imperium Brytyjskie to będzie liczyć pół miliarda ludzi i obejmować obszar blisko 40 milionów kilometrów kwadratowych. Cóż jednak z tego imperium zostanie po 1945 roku? Dziś ideologia Harringtona jest żywa w działaniach Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, które zasługują na miano jedyne go światowego mocarstwa. Czy mocarstwo to podzieli losy Imperium Brytyjskiego? Czy bogactwo wiedzy i majątku zapewni mu trwanie i da panowanie nad światem? Na te pytania niebawem uzyskamy odpowiedzi. Autor niniejszego artykułu jest przekonany o tym, że podstaw bytu państwowego, prawa i polityki przede wszystkim należy szukać w dobru człowieka<sup>30</sup>.

**At the ideal sources of the modern European politics and law in the light of J. Harrington's thought**

James Harrington in his „The Commonwealth of Oceana” (1656) drew his own project of the perfect state order, that England was to be. It is difficult to neglect that the project - though addressed to England herself directly — includes a set of statements which were laid down at the basis of modern European politics and law. Harrington's political and organizational considerations belong to influential attempts to overcome an existing — from the antiquity to the mediaeval ages — model of politics and social life, where the man is recognized as a subject of activity, and his goodness as measure and goal of all the public enterprises, where he is a particular reason of the state's existence. His thought witnesses enforcement and up-building of the Bisantinian civilization in Europe as they relate to rules of the Orient, not of the West.

Harringtons works did not influence his contemporaries immediately, what did not mean, that they would not find any followers later. His conceptions — especially his visions of state, law, government, or their bases, and his belief in possible building of such a state's mechanism, that enables the ultimate actualization of human nature in a connection with modern vision of politics, law, economy, state, society — became an ideal resource to the formation of social life in Europe and Northern America. According to Harrington, the politics is an art of the effectively realized interests, the subject of such politics is a commonwealth — state, the sovereignty belongs to the state's authority, not to the human being. The authority, though vested in its democratic and republican „vestments”, is really nothing but a modern form of the despotism. The state has got its rights to preserve the individual citizen, but its main goodness, as protected by law, consists in interest as a profit - inseparably connected with the wealth - that becomes „a common good”. The wealth (material or intellectual one), together with the power, is the only certification of authority. Within so conceived state's community there is no place for a priority of the man's goodness over the other goods, and for a recognition of the ultimate goal of human life. The human life becomes straitened and reduced to anxieties of its means, not of its end. It reminds T. Hobbes doctrine, where the human being is only a competitor, a cooperator, or a means to build a welfare of the state, or a wealth of the others.





Marek Marczewski

## Teologia Europy (Królestwo Boże narodów)

Teologia, rozumiana jako podjęty przez osobę wierzącą „wysiłek” słuchania, poznawania i refleksji nad Słowem Bożym<sup>1</sup>, jest nie tylko „nastawiona na osobiste zbawienie i wewnętrzne życie jednostki, ale musi w swoich wszystkich materialnych zakresach uwzględniać społeczne implikacje swoich wypowiedzi”<sup>2</sup>. W tym sensie można mówić o teologii politycznej<sup>3</sup>, teologii dziejów<sup>4</sup> lub teologii narodu<sup>5</sup>. Już samo zwrócenie uwagi na trzy ujęcia teologii pozwala wnosić, że

<sup>1</sup> *Teologia*, KThW 466.

Skróty, prócz zaznaczonych w tekście, podajemy na podst.: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, oprac. przez J. Warmińskiego, E. Gigilewicza, R. Sawę, wyd. 2 popr. 1 rozsz., Lublin 1993.

<sup>2</sup> *Teologia*, KThW 468; Cz. S. Bartnik, *O różnój teologii społecznej*, w: tenże, *Teologia społeczno-polityczna*, Lublin 1998, s. 17-28.

<sup>3</sup> K. Fussel, *Teologia polityczna*, KThW 484—486; Cz. S. Bartnik, *Teologia polityczna*, w: tenże, *Teologia społeczno-polityczna*, s. 37—43; tenże, *Problem „teologii politycznej”*, w: tenże, *Teologia społeczno-polityczna*, s. 44-55.

<sup>4</sup> *Teologia dziejów*, KThW 474—475; Cz. S. Bartnik, *Teologia historii*, w: tenże, *Teologia społeczno-polityczna*, s. 29—36.

<sup>5</sup> Cz. Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, w: *Polska teologia narodu*, pod red. Cz. S. Bartnika, Lublin 1986, s. 9—42. „Teologia narodu zatem akceptuje najwyższej umiar-kowany mesjanizm, który głosi, że naród jest rzeczywistością objętą Boskim planem stworzenia i zbawienia, posiada określone miejsce w Bożej ekonomii stwórczej i zbawczej i z tym łączy się jego określona misja względem niego samego i innych

w ramach jednej teologii dokonuje się rozwój różnych kierunków, a nie tylko dyscyplin (historyczne i systematyczne). W związku z tym można podjąć teologiczną próbę rozważań nad fenomenem, jakim jest Europa, zwłaszcza kiedy próbuje się dokonać jej zjednoczenia. Europa bowiem doświadczała już takich prób i w jakimś sensie można mówić, że na określonym etapie rozwoju swych dziejów była zjednoczona (*Imperium Romanum*, Europa średniowieczna).

Wydaje się, że jeszcze nie ma opracowanej teologii Europy. Istnieje natomiast wypracowana przez księdza profesora Czesława S. Bartnika teologia narodu<sup>6</sup>. Na kanwie jego tekstów można snuć refleksję o (1) ludzkości (Europie) jako „wielkiej rodzinie narodów” lub królestwie Bożym narodów, o chrześcijaństwie jako fundamencie i duchowej dymensji Europy. Kontynuując tok jego rozumowania, można przejść do (2) rozmyślenia nad fenomenem Europy w aspekcie stwarzania i całość zwieńczyć (3) wezwaniem Jana Pawła II do odnalezienia przez Europę swej prawdziwej tożsamości<sup>7</sup>.

1. Na początku tej refleksji warto postawić pytanie, czym jest Europa? Pierwsze skojarzenia wskazują na kontynent; wprawdzie w sensie geograficznym kontynentem jest Euroazja, ale „umownie wydziela się z niego Europę po góry Ural”<sup>8</sup>. W historycznym rozwoju idei Europy<sup>9</sup>, stanowiła ona u końca XI w. część *christianitas*. I choć

narodów. Ale nie ma jakiejś, stanowionej rzekomo przez Boga, hierarchii między narodami, każdy z nich posiada swoje posłannictwo, a całą ekonomię Bożą spełnia dopiero cała ludzkość, cała rodzina narodów świata” (tamże s. 19).

<sup>6</sup> Cz. Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, s. 29-36; Cz. S. Bartnik, *Teologia narodu*, w: tenże, *Teologia społeczno-polityczna*, s. 102-107.

*Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa - Kościół w Europie Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, Poznań 2003, art. 109 (skrót: EE).

<sup>8</sup> Na temat dziejów Europy zob. Z. Sulowski, *Europa*, I. *Dane ogólne*, A. *Dzajeje*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4: *Docent—Ezz?*, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicz, Lublin 1983, kol. 1305-1313 (skrót: EKat).

<sup>9</sup> A. Gieysztor, *Europa*, I. *Dane ogólne*, B. *Idea Europy*. EKat IV, 1313-1314.

w dalszym ciągu dziejów wyraz Europa posiadał i posiada swe konotacje chrześcijańskie, to na początku XVI w. „wchodzi w samoistny użytek, także przymiotnikowy” (Maciej z Miechowa: *Sarmatia europea* 1521 r.). Dość wcześnie pojawiają się też idee zjednoczeniowe jako postulat „wspólnoty państw” (M. de Sully, ok. 1638 r.), idea federalizmu (G. W. Leibnitz, I. Kant), „Europa ludów” (A. Mickiewicz, J. Michelet), idea „stanów zjednoczonych Europy” (V Hugo, 1851 r.), federalizm międzynarodowy dwudziestego wieku<sup>10</sup>.

Ojciec Święty Jan Paweł II w swej adhortacji *Ecclesia in Europa* akcentuje i rozumie Europę jako „pojęcie w głównej mierze kulturowe i historyczne, które znamionuje rzeczywistość zrodzoną jako kontynent również dzięki jednoczącej sile chrześcijaństwa, które zdołało zintegrować między sobą różne ludy i kultury i jest ściśle związane z całą kulturą europejską” (EE 108). Zdaje sobie sprawę z tego, że Europa przeżywa kryzys swej tożsamości, spowodowany „głębokim kryzysem wartości”<sup>11</sup>, ale uważa i jest przekonany, iż jest ona powołana do tego, by „odnalazła swą prawdziwą tożsamość”<sup>12</sup>. Wezwanie to przypominają słowa, które zawarł kardynał Friedrich Wetter we *Wstępie* do zbioru referatów wygłoszonych podczas sympozjum zorganizowanego w Paryżu przez Katholische Akademie in Bayern (9-16 X 1988 r.): „Möge dieser Band, der die in Paris gehaltenen Referate dokumentiert, Anstoß und Anregung sein, die christlichen Wurzeln Europas in Erinnerung zu rufen und zu überlegen, welchen spezifischen Beitrag die Christen zum europäischen Integrationsprozeß le-

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> „Aby nadać nową rozmach własnej historii, musi ona «uznać i odzyskać z twórczą wiernością te podstawowe wartości, w których zdobycie chrześcijaństwo wniosło decydujący wkład, a które można streścić jako głoszenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią»” (EE, 109).

<sup>12</sup> „Choć bowiem powstała ona jako rzeczywistość bardzo niejednorodna, musi wypracować nowy wzorzec jedności w różnorodności, wspólnoty narodów pojedynanych, otwartej na inne kontynenty i włączonej w aktualny proces globalizacji” (EE, 109).

isten sollten. Letztlich ist Europa ohne das Christentum nicht denkbar, ja, müßte ohne es zerfallen. Romano Guardini hat es so formuliert: «Europa wird christlich, oder es wird überhaupt nicht sein»<sup>13</sup>.

Na źródła teologii Europy, podobnie jak teologu narodu<sup>14</sup>, składają się „naturalne i nadprzyrodzone źródła poznawcze”; wszystkie razem „tworzą zwartą i spójną całość”. Do pierwszych należy zaliczyć **byt** i **świadomość** wielu narodów, które tworzą kontynent, ich **historię** wzajemnie ze sobą powiązaną i **świat nauk** (nauki antropologiczne, społeczne i historyczne) (Bartnik 12). Do nadprzyrodzonych źródeł poznawczych, decydujących o właściwej i pełnej teologii Europy, należy *Pismo święte* (ze swym archetypem jednego królestwa Ojca), **chrześcijańska historia narodów** (posiada ona „coś z mocy rewelacyjnej”) oraz fakt **chrześcijaństwa, Kościoła, ludu Bożego** (*Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 40: „Kościół, będąc zarówno «widzialnym zgromadzeniem, jak i wspólnota duchową», kroczy wraz z całą ludzkością tą samą drogą i wraz ze światem doświadcza tego samego losu ziemskiego, a także jest jakby zczynem i jak gdyby duszą społeczności ludzkiej, która musi być odnowionaw Chrystusie i przekształcona w rodzinę Bożą”) (Bartnik, 13-14).

W refleksji nad fenomenem Europy — jak można było zauważyć — podkreślano jej rzeczywistość zarówno zewnętrzną, w stosunku do innych kontynentów (przed odkryciami geograficznymi w stosunku do Azji i Afryki), jak i wewnętrzną. Europa doświadczała siebie jako obiektywną rzeczywistość - dzięki kulturze antycznej Grecji i Rzymu, a przede wszystkim chrześcijaństwu<sup>15</sup> - osiągnęła taką zwartość,

<sup>13</sup> F. Wetter, *Vorwort*, w: *Kirche in Europa*, Hrsg. von F. Wetter, Düsseldorf 1989, s. 7-8.

<sup>14</sup> Wszędzie tam, gdzie będziemy odwoływać się do teologii narodu, mamy na uwadze refleksję księdza profesora Bartnika zawartą w jego tekście *Problematyka teologii narodu*. Dlatego przy odwoływaniu się do tego tekstu w nawiasie, w tekście górnym, będziemy zamieszczać nazwisko i stronę, z której przytaczamy cytaty.

<sup>15</sup> W liście z racji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego papież pisał: „Europa bowiem nie była wówczas jednością z geograficznego punktu widzenia i tylko dzięki przyjęciu wiary chrześcijańskiej stała się kontynentem, który w ciągu następnych stuleci potrafił szerzyć swoje wartości prawie we wszystkich częściach ziemi, dla dobra ludzkości” (Jan Paweł II, *Europa i wartości chrześcijańskie. Przesłanie papieskie*

którą, podobnie jak w teologicznej refleksji nad rzeczywistością narodu, można „uznać za pewną wsobność, podmiotowość, a nawet **^AtfjTpersonalność**” (Bartnik, 12).

Znaczenia chrześcijaństwa dla narodów Europy, które tak w historii, jak i obecnie na różny sposób były od siebie oddzielone, a które przecież ją mimo to tworzą, nie da się przecenić. To dzięki Objawieniu stanowią jedno. Nie da się też ich bytu i rozwoju, jak i bolesnych odstępstw i doświadczeń, zrozumieć bez Ewangelii<sup>16</sup>.

2. Podejmując refleksję nad Europą w aspekcie stworzenia, będziemy czerpać z jej „nadprzyrodzonych źródeł poznawczych”. Najpierw poddamy analizie naukę o stworzeniu, która jest „podstawowa tak dla jednostki, jak i dla narodu” (Bartnik, 28), a tym samym dla Europy jako wspólnoty narodów. Człowiek, naród, wspólnota narodów wywodzą się ze stwórczego aktu Boga, co znaczy, że „nie ma narodu w znaczeniu laickim, czyli rzekomo niezależnego od Stwórcy”. Fakt ten wskazuje na to, że naród stanowi wprawdzie „częstkę świata naturalnego”, „nie jest to jakiś byt nadprzyrodzony”, ale „jest w swej istocie «teistyczny», jak człowiek”. Dlatego możemy mówić, że „narody żyją na bazie aktu stworzenia” (Bartnik 28).

Konsekwencją faktu, że naród/narody stanowi stworzenie Boże, jest to, że „w jakiś sposób” bierze udział „w stwarzaniu człowieka”, że jest „narodem osób”, że „religia służy narodowi osób, a nie na odwrót” (Bartnik, 28)<sup>17</sup>.

Następstwem teologii narodu, faktu, że „naród jest szczególnym, społecznym przypadkiem «stworzenia na obraz i podobieństwo Bo-

*Z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego 14 XII 2000 r.* — cyt. na podst. *Nauczanie Kościoła katolickiego*. Program komputerowy, Kraków 2003).

<sup>16</sup>J. M. Lustiger, *Die geistliche Dimension Europas*, w: *Kirche in Europa*, s. 9; zob. EE, 108.

<sup>17</sup> „Naród jest specjalnym zapodmiotowaniem bytu ludzkiego, egzystencji ludzkiej i praktyki. Nie jest przy tym wielkością wyłącznie przyrodniczą, wielkością natury, lecz posiada także swój wymiar psychiczny, społeczny, transcendentny. Dokonuje się to zwłaszcza w osobach narodu. Słusznie więc mówi się o «ciele» i «duszy» narodu. Jest to więc wielkość antropologiczna, jakaś «osobowość społeczna», jakaś może nawet «osoba narodu»” (Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, s. 28).

że»", co świadczy o jego „godności", że jest to byt „wolny, samoistny, niezależny bezpośrednio nawet od instytucji religijnych" (Bartnik, 28), jest to, że tej stwórczej godności nikt nie może narodowi odebrać, „nawet Stwórcą". Oznacza to, że naród/narody może dobrowolnie wchodzić we wspólnotę z rodziną narodów, nie tracąc swej podmiotowości.

Z faktu, że naród jest bytem stworzonym, wynika jego „historyczność", a dalej „szczególne miejsce w Boskiej ekonomii stworzenia", a także współpraca narodu/narodów w „Bożej ekonomii narodów", podległość prawom życia moralnego i rozwoju duchowego (Bartnik, 29), oraz to, że jest korelatem w stosunku do jednostki i odwrotnie (Bartnik, 30).

Naród stworzony może stać się narodem chrześcijańskim<sup>18</sup> „przez przyjęcie słowa Bożego, Ewangelii" i „przez chrzest" (Bartnik, 31): „Chrzest tworzy niejako «nowe stworzenie» narodu, wprowadza go w chrześcijańską rodzinę narodów, toruje drogę narodowi do królestwa Bożego narodów, a także konstytuuje chrześcijańskie życie narodu, łącznie z jakąś społeczną łaską uświęcającą" (Bartnik, 31). Prócz rzeczywistości słowa i sakramentu/sakramentów, naród chrześcijański tworzą „prawdy objawione, naturalne i nadprzyrodzone normy moralne i wszelkie wartości wyższe" (Bartnik, 32), a pomocą w jego formowaniu służy papieństwo (Bartnik, 33).

W trakcie refleksji nad nadprzyrodzonymi źródłami teologii Europy zwróciliśmy uwagę na Kościół i jego znaczenie w formowaniu wspólnoty narodów. Otóż Kościół, rozumiany w kategoriach ludu

<sup>18</sup> „*Mysterium gentis creatae* może przeobrazić się w pewnych warunkach w charakter chrześcijański. Możemy mówić o *gens naturaliter Christiana*. Chrześcijaństwo wynika z jego stworzoneości i natury. Stanowi więc przedmiot oddziaływania chrześcijaństwa: Chrystusa, Ewangelii, objawienia, historii świętej, darów Bożych, Kościoła. Jednocześnie i chrześcijaństwo okazuje się «współ-naturalne» w stosunku do narodu. Widać to w pełnym nachyleniu ku rzeczywistości narodu izraelskiego. Objawienie było skierowane do «wszystkich narodów ziemi» (Ps 67, 4) (...). Obecnie zapominamy się nieraz, że chrześcijaństwo - poza pierwotną relacją, do osoby ludzkiej - posiada istotną relację do narodu i narodów (...). Kategoria narodu ma charakter korelacyjny względem ewangelizacji" (tamże, s. 30-31).

Bożego (*Konstytucja dogmatyczna o Kosae/e*, 9—18)<sup>20</sup>, jawi się jako „rodzina narodów”, a dzieje zbawienia „toczą się głównie przez poszczególne narody” (Bartnik, 31)<sup>21</sup>. W jakimś sensie można mówić o idei królestwa Bożego jako korekcie rodziny narodów, a w naszym przypadku można ją wykorzystać do tworzenia zrębów teologii Europy.

"Lektura wskazanych wyżej artykułów *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* pozwala na stwierdzenie, że ten dokument Soboru Watykańskiego II na wskroś jest przeniknięty ideą „rodziny narodów jako głównym podmiotem dziejów zbawienia”: „Wprawdzie w każdym czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu każdy, kto się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10, 35); podobalo się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służył” (KK, 9); „Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Dlatego lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, powinien się rozszerzać na cały świat i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który stworzył na początku jedną naturę ludzką i swoje dzieci, które były w rozproszeniu, postanowił w końcu zgromadzić w jedno (por. J 11, 52). Po to bowiem posłał Bóg swego Syna, którego ustanowił Dziedzicem wszystkich rzeczy (por. Hbr 1, 2), aby był Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich, Głową nowego i powszechnego ludu dzieci Bożych. Po to wreszcie posłał Bóg Ducha Syna swego, Pana i Ożywiciela, który dla całego Kościoła, i dla poszczególnych, i wszystkich razem wierzących, jest zasadą zespolenia i jedności w nauce Apostołów oraz w komunii, łamaniu chleba i modlitwach (por. Dz 2,42 gr.)” (KK, 13); „Do społeczności Kościoła wcielani są w pełni ci, którzy mając Ducha Chrystusa, przyjmują całą jego strukturę i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia oraz w jego widzialnym organizmie pozostają z Chrystusem, który rządzi nim przez papieża i biskupów (...). Co się zaś tyczy tych ludzi, którzy będąc ochrzczeni, noszą zaszczytne imię chrześcijan (...), to Kościół wie, że jest z nimi związany z licznych powodów (...). Ci wreszcie, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego” (KK, 14-16). Warto by prześledzić naukę soborową w tym ujęciu. Z pewnością przyczyniłoby się to do pogłębienia teologii Europy i rozwinięcia jej w kierunku chrysto- i pneumatologicznym.

<sup>20</sup> „Narody zapewniają chrześcijaństwu ciągłość dziejową, wymiar zewnętrzny, publiczny i historyczny, drogę poprzez świat i poprzez epoki oraz dostęp do przyszłości i wieczności. W rezultacie można mówić, że istnieje swoista chrześcijańska megagenealogia, czyli teologia rodziny narodów, oraz chrześcijańska «etnologia», czyli teologiczna nauka o narodzie” (Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, s. 31).

Trudno przecenić znaczenie religii<sup>21</sup> dla tworzenia się Europy jako wspólnoty narodów/unii, a szczególnie związku wiary z moralnością<sup>22</sup>. Od strony teologii interesującą próbę ujęcia tego zagadnienia podjął przed laty tybindzki teolog ks. Hans Küng, przedkładając zamysł tworzenia wspólnego dla całego świata etosu (*Weltethos*)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Znaczenie religii wymownie podkreślił Ojciec Święty 16 XII 2000 r. w liście do kard. A. M. Javierre Ortos, przesłanego z racji sesji akademickiej poświęconej 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego na cesarza: „Wspomnienie tego historycznego wydarzenia pozwala nam nie tylko spojrzeć w przeszłość, ale także skierować wzrok ku przyszłości. Przypada bowiem w chwili, gdy prace nad «Kartą podstawowych praw» Unii Europejskiej wchodzi w decydującą fazę. Ten pomyślny bieg okoliczności zachęca do refleksji nad znaczeniem, jakie do dziś zachowuje podjęta przez Karola Wielkiego reforma kulturalna i religijna: jej oddziaływanie jest w istocie rzeczy daleko szersze niż dokonane przezeń dzieło zewnętrznego zjednoczenia różnych rzeszywistości politycznych ówczesnej Europy. Wspaniała synteza starożytnych kultury klasycznej, przede wszystkim rzymskiej, z kulturami ludów germańskich i celtyckich, oparta na fundamentach Ewangelii Jezusa Chrystusa, stanowi kluczowy element wielkiego dzieła, przez które Karol Wielki przyczynił się do powstania kontynentu. Europa bowiem nie była wówczas jednością geograficznego punktu widzenia i tylko dzięki przyjęciu wiary chrześcijańskiej stała się kontynentem, który w ciągu następnego stulecia potrafił szerzyć swoje wartości prawie we wszystkich częściach ziemi, dla dobra ludzkości. Mówiąc o tym, trzeba także zwrócić uwagę, że ideologie, które w ciągu XX stulecia rozlały wiele łez i krwi, również zrodziły się w Europie, gdy próbowała ona zapomnieć o swoich chrześcijańskich fundamentach” (Jan Paweł II, *Europa i wartości chrześcijańskie. Przesłanie papieskie z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego (16 Xli 2000 r.)*, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Program komputerowy, Kraków 2003). Nie dziwi zatem ton rozczarowania wyraźnie podkreślony w tym liście w związku z pracami nad «Kartą podstawowych praw» Unii Europejskiej: „Nie mogę w związku z tym ukryć rozczarowania faktem, że tekst Karty nie zawiera ani jednej wzmianki o Bogu, który skądinąd jest pierwotnym źródłem godności człowieka i jego fundamentalnych praw. Nie wolno zapominać, że właśnie odrzucenie Boga i Jego przykazań doprowadziło w ubiegłym stuleciu do powstania bałwochwalczych tyranii, które krzewiły kult rasy, klasy społecznej, państwa, narodu czy partii, odrzucając kult Boga żywego i prawdziwego. Właśnie w świetle tragedii, jakie dotknęły XX stulecie, można zrozumieć, że prawa Boga i człowieka albo umacniają się nawzajem, albo razem zostają przekreślone” (tamże).



3. Współczesny świat jest miejscem dokonujących się silnych przeobrażeń społeczno-kulturowych i religijno-moralnych, które mają swe źródło w wielkich procesach społecznych, a mianowicie sekularyzacji, indywidualizacji i ewangelizacji (wpływ Kościoła). Te „megatrendy” wywołują przemiany w postawach, wartościach, normach i funkcjach tak osób, jak i podstawowych form życia społecznego<sup>22</sup>. Interesujące jest to, że pogrobowcy idei socjalistycznych, co wyraża się, między innymi, tym, że projekt przyszłej konstytucji unii „nie zawiera ani jednej wzmianki o Bogu”, uparcie optują za sekularyzmem, choć dziś do przeszłości należy teoria o „globalnej sekularyzacji”<sup>23</sup>. W tym kontekście papieństwo jawi się jako pomoc w formułowaniu

<sup>22</sup> Dziś ten związek pragnie rozerwać się, o czym pisze Ojciec Święty: „Rozpowszechniona jest także opinia, która podaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością, tak jakoby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych” (Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, art. 4; skrót VS).

<sup>23</sup> H. Küng. *Projekt Weltethos*. 3. Auf. München-Zürich 1991: „(...) świat, w którym żyjemy, tylko wtedy ma szansę przeżycia, kiedy nie będzie w nim miejsca na rozmaite, sobie przeczące, a nawet wzajemnie się zwalczające etyki, albowiem ten świat domaga się etosu podstawowego. Nie ulega wątpliwości, że społeczność światowa nie oczekuje jakiejś monoreligii lub ideologii, o wiele bardziej wyczekuje wiążących i obowiązujących norm, wartości, ideałów i celów” (s. 14). Por. *tikis Erklärung zum Weltethos*, Hrsg. H. Küng, K.J. Kuschel, München-Zürich 1993.

<sup>24</sup> Zob. J. Mariański, *Miedzy sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości m/odz/eż/ szkół średnich*, Lublin 2003, s. 25-139 (krytyczna prezentacja procesów społecznych).

<sup>25</sup> W przekonaniu współczesnych socjologów, „radikalna teza sekularyzacyjna, zapowiadająca upadek religii, nie była, z dzisiejszego punktu widzenia, trafna (...). Być może najłatwiej zgodzić się z ujęciem Daniele Hervieu-Léger, która twierdzi, iż sekularyzacji w ogóle nie należy rozumieć jako odchodzenia od religii, ale uznać ją trzeba za «dekompozycję» wiary. Owa dekompozycja, zdaniem autorki, jest procesem, w którym coraz większą rolę odgrywają indywidualne emocje i poszukiwania

teologii Europy i — przede wszystkim — jako gwarant formowania Europy chrześcijańskiej, a więc *pontifex* między historią, teraźniejszością i przyszłością Europy. W tym kontekście można mówić o papieństwie, jako szeroko rozumianym *sakramencie* jednoczącej się Europy: „Przede wszystkim jest ono zwornikiem jedności międzynarodowej, tworzenia chrześcijańskiej rodziny narodów i pomocą w nawiązaniu komunii pomiędzy pojedynczymi narodami. Wiąż ze Stolicą Apostolską ze strony Kościoła danego narodu wyprowadza i sam naród na szerokie wody rodziny świata, historii uniwersalnej i teatru kultur i epok” (Bartnik 33).

Ojciec Święty Jan Paweł II, świadom przeobrażeń społeczno-kulturowych i religijno-moralnych, które posiadają między innymi, wszelkie znamiona kryzysu wartości moralnych, tak że prowadzą one do zagubienia lub zatracenia przez Europę swej tożsamości, wzywa, by współczesna Europa najpierw — nim dokona swego zjednoczenia — „odnalazła swą prawdziwą tożsamość”: „Jednak dzisiejsza Europa, w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa — jak się zdaje — głęboki kryzys wartości. Choć dysponuje większymi środkami, sprawia wrażenie, że brakuje jej rozmachu, by wypracować wspólny plan i przywrócić motyw nadziei swoim mieszkańcom” (EE, 108). Tym motywem NADZIEI jest JEZUS CHRYSZTUS. Nie bez racji ten motyw nadziei został wymownie podkreślony w samej tytuluaturze adhortacji *Ecclesia in Europa*.

*sacrum*. «Nie to, co Kościół mówi, że Ewangelia mówi, nie to, co tekst mówi, ale to, co tekst mówi do mnie, ponieważ jest to pisane dla mnie i dla każdej obecnej tutaj osoby» (D. Hervieu-Léger, *What Scripture Tells me: Spontaneity and Regulation within the Catholic Charismatic Renewal*, w: *Toward a History of Practice*, ed. D. Hall, New Jersey 1994, s. 34) (I. Borowik, *Socjologia religii w XX wieku od «odkrycia» sekularyzacji do jej Zanegowania*, AK 2003, t. 141, z. 1, s. 44-45). Por. J. Mariański, j.w. s. 30-67.

<sup>21</sup> *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa - Kościół w Europie Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnic oraz, do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (podkr. moje: M. M.).

W cytowanym wyżej artykule adhortacji (EE, 108), Ojciec Święty zwraca uwagę na podstawowy błąd, który popełniają promotorzy i realizatorzy idei zjednoczeniowej. Zapominają bowiem, że nie da się stworzyć wspólnoty/komunii narodów bez wartości, bez zwrócenia uwagi na wewnętrzny rozwój człowieka, na świat jego wartości. Jest to jedna z podstawowych tez teologii wyzwolenia, które dla użytku polskiej teologii wyzwolenia wypracował Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki, opierając się na nauczaniu społecznym Jana Pawła II: „Z tezą o działalności na rzecz wyzwolenia człowieka, narodu czy w ogóle ludzkości jako kontynuacji zbawczej misji Chrystusa związana jest następna<sup>27</sup>, która brzmi następująco: *jak dotąd, żadna rewolucja, Żaden program społecznego wyzwolenia, żaden program reformy społecznej nie potrafił rozwiązać problemu nowego człowieka, przemiany człowieka, wychowania nowego człowieka, jedynie zbawienie, które przynosi Chrystus, ma moc przemiany człowieka od korzenia „in radice”. Dopiero w oparciu o to uzdrowienie, mogą być rozwiązane inne problemy*”<sup>28</sup>.\* Założenie to tkwi głęboko w na-

<sup>27</sup> Ksiądz Blachnicki W swej refleksji, poświęconej principiom teologii wyzwolenia, wskazuje na dwie tezy podstawowe (wyjściowe) i pięć szczegółowych (tamże s. 21—36). Gdzie indziej {*Deklaracja programowa* [NChSS]. F. Blachnicki, *Prawda — Krzyż — Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, s. 139; skrót: Blachnicki, PKW) odchodzi od tego podziału, tworząc z nich jedną całość splecioną ze sobą: *Teologia ta [wyzwolenia] koncentruje się i wyraża szczególnie w następujących tezach: wszelka owocna działalność na rzecz wyzwolenia Człowieka musi być włączona w misję zbawczą Chrystusa, który ostatecznie jest jedynym Redemptor Hominis; kluczowym problemem wyzwolenia jest wychowanie Nowego Człowieka wewnętrznie wyzwolonego z egoizmu i grzechu. Prawda wyzwala człowieka o tyle, o ile on ją w sposób wolny akceptuje i poddaje jej swoje życie; na przeszkodzie do przyjęcia prawdy i czynienia jej w życiu stoi lęk, dlatego wyzwolenie o d lęku warunkuje wyzwolenie przez, p<sup>o</sup>de wyzwolenie od lęku dokonuje się w pełni tylko przez wyzwolenie, przez wejście w relację dziecka do Boga — Ojca, tylko ten ostatecznie przestał e być niewolnikiem, kto staje się synem; droga do wyzwolenia prowadzi przez Z Krzyżi Ū-prz<sup>o</sup> K.S. <sup>o</sup>ponoszenia ofiar dla prawdy, aż do oddania życia oraz gotowości przebaczenia; wyzwolenie społeczne może dokonać się tylko przez wyzwolenie z egoizmu i bezinteresowną służbę oraz j<sup>o</sup> braterstwo wynikające z dzieciectwa Bożego.*

<sup>28</sup> *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia*, Blachnicki, PKW, 23. Zob. M. Marchewski, *Prawda - Krzyż ~ Wyzwolenie. Polska teologia wyzwolenia epoki totalitaryzmu i jej*

uce Kościoła o grzechu jako zniewoleniu, wewnętrznym rozdarciu człowieka (por. KDK, 13) i sercu człowieka, które jest „miejszem zachwiania jego podstawowej równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat” (KDK, 10), następnie o Chrystusie jako Tym, który człowieka uwalnia i umacnia, „odnawiając go wewnątrz i wyrzucając precz «ksiecia tego świata» (J 12, 31), który trzymał człowieka w niewoli grzechu” (KDK, 13) oraz kieruje nas ku pedagogii Nowego Człowieka jako ideałowi wychowawczemu<sup>29</sup>.

By można było dokonać uzdrowienia, trzeba najpierw zdać sobie sprawę ze znamion kryzysu, na czym polega utrata „prawdziwej tożsamości Europy”. Ojciec Święty wymienia najpierw „**utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego**, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna” (EE, 7), a dalej „**lęk przed przyszłością**”, „**fragmentaryzacja egzystencji**” i „**coraz mniej przejawów solidarności**” (EE, 8). Kolejnymi przyczynami „gaśnięcia nadziei” jest „**dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa**”, próby tworzenia „**nowej kultury**” z pominięciem wkładu chrześcijaństwa (EE, 9), ograniczenie „**nadziei do przestrzeni ziemskiej**” (EE, 10). To wszystko jednak nie jest w stanie przytłumić oznak nadziei: „Byłoby niesprawiedliwością - pisze papież — nie uznać **znak** wpływu **Chrytusowej Ewangelii** na życie społeczeństwa. Ojcowie synodalni odszukali je i wyróżnili” (EE, 11). Są nimi: „odzyskanie wolności przez Kościół na wschodzie Europy”, „skupienie się Kościoła na swym posłannictwie duchowym i przyznanie pierwszeństwa ewangelizacji”, „pełniejsza świadomość misji

*aktualne przesłanie*, „Ethos” 13 (2000), nr 3, s. 126-140; J. Mikulski, *Polska teologia wyzwolenia. Teologia wyżywnienia w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Tarnów 2000.

<sup>29</sup> E. Blachnicki, *Kuch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka*, w: tenże, *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło-Życie z Obczyzny 1981—1984*, Carlsberg 1985, s. 103-124 (skrót: Blachnicki, ChiW). Por. M. Marczewski, *Młodzież w Kościele w wizji ks. Franciszka Blachnickiego*, AK 1997, t. 128, z. 2, s. 180-188; tenże, *Pedagogika katolicka jako pedagogika wiary w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, „Paedagogia Christiana” 2 (1998), s. 56-77.

właściwej wszystkim ochrzczonym", „licznieszy udział kobiet w strukturach i środowiskach wspólnoty chrześcijańskiej (tamże), a następnie: „wzajemne **otwarcie** ludów" kontynentu europejskiego, „**pojednanie** narodów od dawna zwaśnionych", „**współpraca i wymiana** na różnych poziomach", zatroskanie o poszanowanie „**praw człowieka**" (EE, 12), obecność „licznych **świadców wiary chrześcijańskiej**" (EE, 13), „**świętość** licznych mężczyzn i kobiet naszych czasów" (EE, 14), „**nowe ruchy i nowe wspólnoty kościelne**" (EE, 16), „**postępy działalności ekumenicznej**" (EE, 17). Te wszystkie znaki nadziei mają swe źródło w jednym podstawowym znaku nadziei dla jednoczącej się Europy, z którego wypływają, wywodzą się wszystkie wymienione wyżej, a mianowicie w Jezusie Chrystusie, Panu i Odkupicielu człowieka: „Kościół ma do zaoferowania Europie najcenniejsze dobro, jakiego nikt inny nie może jej dać: jest to wiara w Jezusa Chrystusa, źródło naszej nadziei, która nie zawodzi; jest to dar leżący u początków jedności duchowej i kulturowej Europy, który dzisiaj i w przyszłości stanowić może zasadniczy wkład w ich rozwój i integrację" (EE, 18).

Europa, wypowiadająca siebie poprzez określone instytucje i gremia decydenckie, konstatuje z bólem Ojciec Święty, zapomina, a nawet pragnie uczynić nieobecnym Boga w kształtowaniu podstawowych dokumentów wyrażających jej tożsamość<sup>30</sup>. W tej sytuacji zada-

<sup>30</sup> „Rozszerzenie Unii Europejskiej, czy raczej proces «europeizacji» całego kontynentu, do czego wielokrotnie nawoływałem, stanowi cel priorytetowy. Należy do niego dążyć odważnie i bezzwłocznie, dając konkretną odpowiedź na oczekiwania milionów ludzi, którzy wiedzą, że łączy ich wspólna historia, i mają nadzieję, że będą mogli żyć w jedności i solidarności" (Jan Paweł II, *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy. Przesłanie papieskie do uczestników Kongresu Naukowego nt. „Kultury konstytucyjnej europejskiej"*, z 20 VI 2002 r. art. 1. w: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Program komputerowy, Kraków 2003). „Jednakże — pisze dalej Ojciec Święty - takiego typu nowy porządek prawny, aby rzeczywiście służył pomnażaniu autentycznego dobra wspólnego, musi uznawać i chronić te wartości, które stanowią najcenniejsze dziedzictwo humanizmu europejskiego. To on właśnie zagwarantował i wciąż gwarantuje Europie szczególnie miejsce w dziejach cywilizacji. Wartości te stanowią

niem Kościoła jest głosić tajemnicę Chrystusa, ewangelizować, przypominać, że objawienie nadaje sens historii. W przekonaniu papieża istnieje pilna konieczność przepowiadania, **„potrzeba nowego głoszania ewangelii”** tak wzrastającej liczbie ludzi nieochrzczonych, jak również tym, którzy są już ochrzczeni, a którzy żyją tak, jakby Chrystus nie istniał (EE, 46-47).

Należy głosić Chrystusa, bo jest nadzieją Europy. „Umiłował nas tak bardzo, że przyjął we wszystkim, z wyjątkiem grzechu, naszą ludzką naturę, stając się uczestnikiem naszego życia, by nas zbawić” (EE, 19). **„On objawia tajemnicę Trójcy** (...) centrum wiary chrześcijańskiej, wciąż jeszcze mogącej wnieść wielki wkład, podobnie jak dotychczas, w tworzenie struktur, które — nawiązując do wielkich ewangelicznych wartości lub konfrontacji z nimi — będą wywierać pozytywny wpływ na życie, historię i kulturę różnych ludów kontynentu” (tamże). On **„jest jedynym, niezbędnym pośrednikiem zbawienia dla całej ludzkości:** jedynie w Nim ludzkość, historia i kosmos znajdują swoje ostateczne pozytywne znaczenie i całkowicie się urzeczywistniają” (EE, 20). On „jest nadzieją każdej osoby ludzkiej, bo **daje życie wieczne.** Jest On «Słowem życia» (1 J 1, 1), które przyszło na świat, aby ludzie «mieli życie i mieli je w obfitości» (J 10, 10)” (EE, 21). Jego można spotkać także dzisiaj, **„bo Jezus jest obecny, żyje i działa w swoim**

najbardziej charakterystyczny dorobek intelektualny i duchowy, który ukształtował tożsamość europejską na przestrzeni wieków, i należą do skarba kultury tego kontynentu” (tamże, art. 3). **I** nie chodzi tu bynajmniej o uleganie skłonnościom do nostalgii lub mechaniczne powielanie wzorów z przeszłości, lecz „w postawie otwarcia na pojawiające się nowe wyzwania, należy wiernie i twórczo czerpać inspirację z **chrześcijańskich korzeni**, z których wyrosła historia Europy. Wymaga tego pamięć historyczna, ale także przede wszystkim misja Europy, wezwanej również dzisiaj, by pełnić rolę nauczycielki prawdziwego postępu i zachęcać do globalizacji opartej na solidarności i nie wykluczającej nikogo, oraz by przyczynić się do budowania sprawiedliwego i trwałego pokoju na własnym terytorium i na całym świecie, by łączyć różne tradycje kulturowe i stworzyć taki humanizm, w którym poszanowanie praw, solidarność i talent twórczy pozwolą każdemu człowiekowi zaspokoić jego najszlachetniejsze aspiracje” (tamże, art. 4).

**Kościele.** On jest w Kościele, a Kościół w Nim (por. J 15,1 nn.; Ga 3, 28; Ef 4, 15-16; Dz 9, 5). W Kościele, mocą daru Ducha Świętego, nieustannie trwa Jego zbawcze dzieło" (EE, 22).

Ten właśnie Jezus Chrystus, żyjący w swoim Kościele, jest źródłem nadziei dla Europy (EE, 1). Tego Chrystusa ma Kościół **przepowiadać** (EE, 44-65), **celebrować** misteria Jego chwalebnej męki, śmierci, zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego (EE, 66—82) i **służyć** w posłudze miłosierdzia (EE, 83—105): **przywracać nadzieję ubogim, poważnie podejść do zjawiska bezrobocia, zaktywizować duszpasterstwo chorych, zabiegać w nowy sposób o właściwe korzystanie z dóbr ziemi, wiernie głosić prawdę o małżeństwie i rodzinie, poświęcić szczególną uwagę wychowaniu młodych i narzeczonych do miłości, rozjaśniać mroki licznych ludzkich dramatów światłem słowa Bożego, służyć Ewangelii życia, włączać się w budowanie miasta [historii] godnego człowieka, przyznać inspirującą rolę nauce społecznej Kościoła, szerzyć kulturę otwartą na drugiego człowieka (migrantów), angażować się dla urzeczywistnienia bardziej sprawiedliwego międzynarodowego porządku ekonomicznego, wypracowania form roztropnego przyjmowania i gościnności, podjąć wysiłek znalezienia możliwych form autentycznej integracji imigrantów, bronić spraw uciskanych i wykluczanych.**

Tak bogate w treść zobowiązania Kościoła wymagają od niego, by był „**Kościółem błogosławieństw**, stale upodabniającym się do Chrystusa (por. Mt 5, 1-12)" (EE, 105).

### **Theology of Europe**

It seems that a theology of Europe has not been elaborated yet. Whereas there is a theology of nation worked by prof. C. S. Bartnik. Referring to his texts the Author undertook a reflexion on the humanity (Europe) as a „great family of nations“, or a God's realm of nations, on the Christianity as a fundament and spiritual dimension of Europe. Nextly, suggested by Bartnik's thought, he undertook a considerations on the phenomenon of Europe in an aspect of creation. The whole text he closed by a meditation on the John Paul IP's appeal Europe to recover its real identity.



**Piotr Stanisław Mazur**

## **Realistyczny depozyt cywilizacji łacińskiej**

O Europie napisano bardzo wiele w różnych aspektach - historycznym, kulturowo-cywilizacyjnym, geograficznym, gospodarczym, politycznym, etnicznym. A jednak istnieje ciągła potrzeba pogłębiania refleksji na ten temat, zwłaszcza w kontekście rysujących się różnic poglądów co do tożsamości, zadań i przyszłości Starego Kontynentu. Dowodzi tego, między innymi, dyskusja wokół konstytucji europejskiej, której projektodawcy początkowo uwzględniali jako podstawę cywilizacji zachodniej dziedzictwo duchowe antyku, a następnie oświecenia, z pominięciem roli chrześcijaństwa, a ostatecznie „poświęcili” dorobek oświecenia, byleby tylko nie sięgać do niezbywalnego filaru tradycji Zachodu, jakim jest wiara w Jezusa Chrystusa. W sporze o rolę poszczególnych czynników w kształtowaniu oblicza naszego kontynentu chodzi głównie o ich określone wartościowanie w kontekście tego, jaka wizja świata i człowieka stać będzie u podstaw przyszłej Europy i czemu ma służyć polityczno-ekonomiczny twór, jakim jest Unia Europejska.

### **Trzy filary realizmu**

Termin *Europa* może mieć różne znaczenia. Jak wskazuje Cz. S. Bartnik, etymologii tego słowa można szukać w terminach, m.in.: *eu-*

*ros* (tereny podmokłe, pokryte niskimi porostami), *europos* (rozległy szeroki, sięgający daleko), *Europa* (ziemia odkryta), *Euros* (wiatr od wschodu), *europos* (człowiek towarzyski i zgodny), *Europa* (córka króla Agenora porwana przez Zeusa i uprowadzona na Kretę)<sup>1</sup>. Wyrażenia tego używał już Homer w swoim hymnie do Apollosa, nazywając nim północną część Hellady.

Na gruncie filozofii, mówiąc o Europie, można wskazywać na różne aspekty. Można więc poszukiwać istotnych czynników decydujących o tożsamości tego kontynentu w kontekście istotnych idei, które przez prawie trzy tysiące lat formowały istniejącą tu cywilizację; można zwrócić się ku przeszłości i próbować przewidywać możliwe warianty przyszłości Europy; wreszcie można wziąć pod uwagę wymiar aksjologiczno-kulturowy i wskazywać, ku czemu winny się kierować społeczności ją zamieszkujące. Te różne wymiary są ze sobą powiązane.

Niezależnie od tego, który aspekt się wybierze, trzeba go rozpatrywać w świdre zrodzonej w Ionie Zachodu cywilizacji łacińskiej. Mimo bowiem ścierania się na kontynencie europejskim przynajmniej kilku cywilizacji - turańskiej, żydowskiej, bizantyńskiej, arabskiej czy wpływów cywilizacji wcześniejszych, to właśnie cywilizacja łacińska ukształtowała Stary Kontynent. Oczywiście, obecny jej kształt jest wynikiem ewolucji dokonującej się pod wpływem zachodzenia różnego rodzaju zdarzeń i oddziaływań, zarówno z uwagi na jej wewnętrzny dynamizm, jak i procesy zachodzące poza nią. Przyjmuje się jednak powszechnie, że u podstaw cywilizacji łacińskiej leżą: grecka myśl filozoficzna, rzymskie prawo i wiara chrześcijańska. Tym niemniej, trzeba zadać pytanie, co w sensie przedmiotowym, ściśle filozoficznym, stanowi o jej istocie.

Jeśli poznanie teoretyczne uznać za fundament relacji człowieka do świata, określający hierarchię uznawanych przez niego dóbr oraz w zależności od tego — cel i sposób działania, kształtujące życie prywatne, społeczne, a także całą kulturę, to można wskazać na trzy za-

<sup>1</sup> Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 24.

sadnicze jego elementy, stanowiące realistyczny depozyt cywilizacji łacińskiej. Tworzą go: koncepcja samoistniejącego Absolutu (*Ipsum Esse Subsisten?*), pluralizm bytowy przygodnego świata oraz ujęcie człowieka jako osoby. Dodać przy tym należy, że, mimo upływu wieków, ani wszystkie poglądy razem, ani żaden z nich z osobna nie był i nie jest przedmiotem bezwzględnej akceptacji. Żadne z tych stanowisk nie jest dziś bezdyskusyjne i często są one z różnych stron atakowane i to do tego stopnia, że w wielu nurtach filozofii (pozytywizm, marksizm) neguje się możliwość czy zasadność poznania Absolutu, mówienia o człowieku jako bycie transcendującym przyrodę (L. Feuerbach, F Nietzsche) lub też o inteligibilnym wszechświecie (postmodernizm). A jednak te właśnie ostro krytykowane prawdy stanowią fundament duchowej tożsamości człowieka Zachodu.

### **Samoistniejący Absolut**

Rozwój spekulatywnego poznania związany był na Zachodzie z odrzuceniem mitologii i szukaniem racjonalnych zasad wyjaśniających powstanie świata i jego trwanie. Z czasem doszło do wyodrębnienia nie tylko żywiołów, jak woda czy powietrze, ale również rozumnych zasad kierujących rzeczywistością, na co wskazują koncepcja logosu Heraklita czy zasada tożsamości, na podstawie której Parmenides wnioskował o naturze bytu w ogóle. Równocześnie, pod wpływem filozofii, dokonywał się w Grecji proces oczyszczania rozumienia religijnego bóstwa, co znalazło odbicie w myśli, m.in. Ksenofanesa. W filozofii Platona istniał problem z umiejscowieniem religijnego Bytu Pierwszego i jego relacji do świata, czy jest to Demiurg, czy raczej idea Dobra, która staje się przyczyną sprawczą rzeczywistości. Wyrażna była jednak idea istnienia transcendentnej względem świata zmysłowego rzeczywistości.

Transcendentność Boga wobec świata najpełniej ukazała się w systemie Arystotelesa, który dokonał utożsamienia pierwszej zasady z religijnym Bogiem, a raczej zredukował religijne bóstwo do pierwszej

zasady rzeczywistości<sup>2</sup>. Arystotelesowski Pierwszy Poruszyciel zachowuje całkowitą odrębność względem rzeczywistości. Będąc źródłem ruchu, jest jednocześnie, jako samomyśląca się Myśl, całkowicie od niej oderwany, a zwłaszcza od związków z człowiekiem, który może prowadzić życie podobne do życia Boga, ale nie może wchodzić z nim w relacje osobowe i zjednoczyć się z nim. Owa odrębność Absolutu względem świata przyjmowała w dziejach filozofii różne formy. Jedną z nich jest np. deizm, uznający istnienie Bytu Pierwszego jako sprawy rzeczywistości, ale jednocześnie odrzucający możliwość Jego w nią ingerencji. Z drugiej strony Plotyn wskazywał, że cała rzeczywistość jest pochodna od Jedni, która jest ponad myślą i bytem, lecz jednocześnie, ze względu na proces koniecznej emanacji, Byt Pierwszy jest immanentny względem świata. W filozofii nowożytnej i współczesnej pogląd o częściowej lub całkowitej tożsamości Absolutu i kosmosu znaleźć można w rozstrzygnięciach, m.in., B. Spinozy, G. W. Hegla, A. N. Whiteheada czy C. Hartshorna. Zasadniczą konsekwencją takiego stanowiska jest najczęściej panteizm, uznający boskość świata, czy też redukcja doskonałości Absolutu, który traci w ten sposób swoją samoistność.

Równocześnie da się wskazać, istniejący również od starożytności, nurt negacji Absolutu: od Demokryta i Epikurejczyków, przez myśl L. Feuerbacha, marksistów, aż do współczesnych form ateizmu. Można także mówić o nurcie fideistycznym, odrzucającym możliwość poznania Absolutu na drodze rozumowej i sytuującym zagadnienie Jego istnienia wyłącznie w perspektywie wiary.

W jakim jednak stopniu poznane na drodze racjonalnej i uzupełnione Objawieniem istnienie samoistnego Absolutu ma wpływ na cywilizację łacińską? W dziejach myśli europejskiej, mimo filozoficznych dyskusji, dojrzano, że istnieje radykalna różnica między transcendentnym Bogiem a światem. Byt Pierwszy, jako samoistniejący, stanowi rację istnienia przygodnej rzeczywistości. Kosmos, podtrzy-

<sup>2</sup> Zob. É. Gilson, *Bóg i teizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 41.

mywany przez Boga w istnieniu, nie utożsamia się z Nim. Uznanie z kolei immanencji Absolutu w świecie poprzez przyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe rzeczywistości, stanowi wyjaśnienie inteligibilnego porządku rzeczywistości, którego wyrazem są pierwsze zasady bytu (*pñmaprincipia*), m.in.: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu.

Nie sposób również pominąć faktu, że wypływająca z realizmu i ugruntowująca realizm równowaga między immanencją a transcendentą Absolutu wobec kosmosu uwidoczniła rzeczywiste miejsce człowieka w świecie. Nie jest przypadkiem, że swoista apoteoza człowieka (jak u L. Feuerbacha czy F. Nietzschego) czy jego deprecjonowanie (marksizm czy pozytywizm) związane były z negacją istnienia lub roli Absolutu.

Człowiek wysuwa się tu na czoło stworzonej przez Absolut przygodnej rzeczywistości, ale nie jest względem Niego autarkiczny. Mimo radykalnej różnicy w sposobie istnienia i w doskonałości, człowiek może nawiązać relację z Bytem Pierwszym, który jawi się jako źródło i ostateczny cel jego istnienia. Bóg bowiem jest nie tylko myślącą zasadą, ale przede wszystkim Osobą, dlatego proporcjonalną odpowiedzią ze strony człowieka w sytuacji odkrycia istnienia i działania w świecie Bytu Pierwszego jest nawiązanie więzi religijnej i - poprzez poznanie i miłość - realizacja swoich osobowych potencjalności. Bóg staje się odpowiedzią na pragnienie człowieka, by poznać samego siebie i osiągnąć ostateczne szczęście. Konstytuując naturę bytu ludzkiego, określa też ontyczno-aksjologiczne podstawy jego moralności.

Efekt realistycznego ujęcia transcendentnego Absolutu, w którym świat wraz z człowiekiem partycypuje, pozwala mówić o ścisłej interakcji porządku nadprzyrodzonego i przyrodzonego, interakcji międzyosobowej, która dokonuje się, mimo iż Absolut jako Byt doskonały nie potrzebuje świata. Jednak światem tym kieruje zgodnie z własną wolą (Opatrzność). Rzeczywistością tą zdolny jest też, zgodnie ze swoim rozpoznaniem i prawą wolą, pokierować również człowiek, sprawując opatrzność nad sobą samym, nad rodziną, nad pań-

stwem czy światem, tworząc w ten sposób ontyczno-kulturowe siedlisko do aktualizacji swojej ludzkiej natury.

### **Pluralizm bytowy przygodnego świata**

W myśli europejskiej niemal od samego początku pojawiały się systemy monizujące, które usiłowały sprowadzić bogactwo rzeczywistości do jakiejś jednej fundamentalnej zasady: wody czy powietrza (filozofowie jońscy), absolutnej jedności bytu (Parmenides), materii (Demokryt). Rodzi się pytanie, dlaczego pierwsi filozofowie pytali o początek i zasadę (*arche*) rzeczywistości? Gdyby była ona monistyczna, nie istniałaby taka potrzeba, bo owa jedyna zasada byłaby dana wprost. Dlatego, niezależnie od popełnianych błędów poznawczych, opierając się na zdrowym rozsądku, Grecy wskazali na wielość przedmiotów naukowego poznania (bytów) i na różne sposoby ich ujmowania. Stąd z czasem wyróżniono różne typy nauk i różne typy ludzkiego poznania. Monizm pojawił się dopiero na bazie pomyłek w refleksji filozoficznej i, jak wskazuje M. Krąpiec, nie wytrzymuje zderezenia z rzeczywistością<sup>3</sup>. Mimo to, nurt ten jest ciągle obecny w wyjaśnianiu rzeczywistości, m.in. w fizyce współczesnej, w kantyzmie, w heglizmie i pochodnych od niego systemach filozoficznych, a zdążyła się, że także w samej teologii<sup>4</sup>.

Już Arystoteles, idąc za poznaniem zdroworozsądkowym, wskazał, że uzasadnieniem trudności związanych z wyjaśnieniem niektórych stanów bytowych (np. ruchu) jest wewnętrznie złożenie bytu. Rzeczywistość jest mnoga i składa się z bytów o różnym stopniu doskonałości, różnych — w sensie gatunkowym, ale i w sensie jednostkowym. Św. Tomasz z Akwinu zwrócił z kolei uwagę na fundamentalny dla realności bytu akt istnienia. Wskazując na złożenie bytu z istoty i z istnienia, wyjaśnił zagadnienie przygodności bytowej. Jednak wyciągnął „radykalny” i zarazem „ostateczny” wniosek z faktu po-

<sup>3</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 179.

<sup>4</sup> Tamże, s. 151-179.

wszechnej przygodności bytów. Pluralistyczna i złożona rzeczywistość nie posiada racji istnienia w sobie. A zatem, domaga się przyjęcia Bytu Absolutnego, jako racji dostatecznej istnienia do świata. W porządku bytowym uzasadnieniem istnienia przygodnego, a zarazem pluralistycznego świata jest samoistniejący Byt Pierwszy.

Wypracowanie w filozofii Zachodu realistycznej teorii wyjaśniającej pluralistyczną rzeczywistość zajęło wiele stuleci. Jego ukoronowaniem był system św. Tomasza z Akwinu. Tym niemniej, już wcześniej próbowano tłumaczyć istotne fakty bytowe (przygodność, ruch, przemianę substancjalną tożsamość i zmienność bytów) zgodnie z poznaniem zdroworoządkowym. I to właśnie podejście stało się podstawą do realistycznego wyjaśnienia innych faktów bytowych, a przez to uformowania oblicza kulturowo-cywilizacyjnego w zgodzie z istniejącą rzeczywistością. Na czoło wysuwały się tu dwa zagadnienia. Pierwsze, omawiane wyżej, to możliwość postawienia od strony naukowej problemu istnienia i natury Absolutu (teologia naturalna). Drugi natomiast, to problem bytu ludzkiego (antropologia).

Pluralizm bytowy prowadził do dostrzeżenia wyjątkowości człowieka na de otaczającej go rzeczywistości. Świadomość tego faktu mieli już Sokrates, Platon i Arystoteles, podkreślając rozumność i wolność bytu ludzkiego. W myśli realistycznej, odwołującej się do bytowego pluralizmu, możliwe stało się zaafirmowanie wyjątkowości człowieka jako gatunku z uwagi na sposób życia różny (doskonalszy) od bytów natury, ale jednocześnie i poszczególnych jednostek immanentnych względem świata przyrody, ale jednocześnie jątranscendujących. Odkrycie, że człowiek jest osobą było w tym kontekście niejako kwestią czasu. Bo chociaż niektóre z aktywności człowieka upodabniają go do świata wegetatywno-sensytywnego, to inne (umysłowe) jednak wyraźnie go od świata tego odróżniają.

Pluralistyczna rzeczywistość, od początku uprawiania filozofii, stanowiła kryterium rozstrzygające o prawdziwości ludzkiego poznania, jak również samych możliwości określonych typów ludzkiego poznania, m.in. zmysłowego i umysłowego.

### Człowiek jako osoba

Wskazuje się często, że choć termin *persona* jest pochodzenia greckiego, to ujęcie człowieka jako osoby dokonało się później, niejako obocznie, na de sporów o naturę Jezusa Chrystusa w łonie kształtującego się chrześcijaństwa<sup>5</sup>. Boecjusz określił człowieka jako *raionalis naturae individua substantia*, czyli jednostkową substancję natury rozumnej. Akwinata sformułowanie to urealnil twierdząc, iż osobę konstytuuje nie tyle sama treść bytu, co jej akt, a więc jednostkowe istnienie.

Można wskazywać na różne atrybuty bytu osobowego, ale dają się one ostatecznie sprowadzić do kilku podstawowych. Przyjmuje się, że są nimi: poznanie umysłowe, nieukonieczniona miłość i wolność, które wyróżniają człowieka ze świata przyrody oraz podmiotowość wobec prawa, zupełność i godność, świadczące o transcendencji osoby nad społecznością<sup>6</sup>.

W filozofii nowożytnej obecny jest nurt antyosobowy, uznający, co prawda, pewną racjonalność człowieka, czy przynajmniej minimum wolności, ale odrzucający możliwość transcendencji tych aktów nad przyrodą czy społecznością. Taki stosunek do problemu osoby znaleźć można w jakiejś mierze u empirystów angielskich negujących podmiotowość duszy, u L. Feuerbacha, w marksizmie, freudyzmie, u F. Nietzschego, C. Lévi-Straussa i strukturalistów, w pozytywizmie, w niektórych odmianach egzystencjalizmu i w postmodernizmie. Filozofia współczesna to pole walki o osobę. Próby deprecjonowania osoby pojawiają się nie tylko na polu filozofii, ale, m.in., na kanwie badań i eksperymentów genetycznych czy w kontekście prawa negującego fundamentalne uprawnienie człowieka do życia od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci.

Ujęcie człowieka jako osoby z jej atrybutami ukazującymi transcendencje jej istnienia nad światem przyrody i społeczności, ale jed-

<sup>5</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 1991, s. 402-406.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 417—425, por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 201-205.



nocześnie spotencjalizowanie, które człowiek własnym wysiłkiem duchowym poprzez naukę, moralność, sztukę i religię musi ukształtować, wskazuje, iż natura ta jest mu zadana. Warto jednak zwrócić tu uwagę, że na kanwie pluralizmu i dostrzeżenia wyjątkowości człowieka zrodziła się świadomość, że jest on podmiotem providencji. I choć fakt ten werbalizowany był rzadko, to jednak *implicitie* był on zawarty w realizowanych przez wieki praktykach wychowawczych, zwłaszcza w łonie katolicyzmu.

Fakt, że człowiek jest zdolny do samodzielnego rozpoznawania ostatecznego celu istnienia i podejmowania troski o jego realizację, a także wsparcia dla realizacji celu istnienia podległych mu bytów drugich, świadczy o jego wyjątkowości. Poprzez realizację opatrności wpisuje się w Opatrzność powszechną, którą, z uwagi na podtrzymywanie niekoniecznej rzeczywistości w istnieniu oraz poprzez inteligibilno-amabilny jej porządek, sprawuje nad światem Byt Pierwszy.

Opatrzność jednostkowa przyporządkowania do celu ostatecznego została w cywilizacji łacińskiej ściśle zintegrowana z opatrnością zbiorową, z kształtowaniem kultury i narodu oraz z polityką, mającą na względzie realizację dobra wspólnego. Świadomość faktu, że człowiek jest osobą, w sposób trwały uformowała dzieje Europy i jej kulturę, choć na drodze tej pojawiały się częstokroć przeszkody, jak, w różnym czasie, choćby problemy zniesienia niewolnictwa, poddaństwa osobistego chłopów czy równouprawnienia kobiet. Odzwierciedleniem faktu ukonstytuowania cywilizacji łacińskiej na gruncie osoby jest nauka, gdzie człowiek jawi się jako jedyny podmiot badań naukowych, moralność (której w świecie podlega tylko człowiek z uwagi na rozumność i wolność), sztuka (która w swoich różnorodnych wymiarach stała się wyrazem zdolności człowieka do naśladowania natury i jej przekształcania dla uzupełniania braków) oraz religia, jako płaszczyzna spinająca osobowy wymiar jego istnienia z adekwatną na nią bytową odpowiedzią — Absolut. Uznanie człowieka za osobę do tego stopnia „zrewolucjonizowało” starożytne (a często występujące także współcześnie) przekonanie, że człowiek jest dla

społeczności. To osoba jawi się jako ostateczny cel istnienia wszelkich wspólnot, których zadaniem jest wspieranie aktualizacji jego potencjalności. Osoba, obok koncepcji samoistniejącego Absolutu i pluralizmu świata, stanowi trwały depozyt myśli realistycznej, a zarazem cywilizacji łacińskiej. To ona determinuje kształt ludzkiej kultury w najprzeróżniejszych jej przejawach, ale też, jako jej podmiot, transcenduje wszystkie jej formy. Stanowi też o wzajemnym uporządkowaniu różnych dziedzin aktywności. Współcześnie, w ramach cywilizacji łacińskiej, postulat respektowania osobowego charakteru bytu ludzkiego przybiera formę imperatywu, wyrażającego się w prymacie osoby nad rzeczą, moralności nad techniką, miłosierdzia nad sprawiedliwością oraz „być” nad „mieć”.

### Zakończenie

Zasadniczym osiągnięciem łacińskiej cywilizacji z punktu widzenia jej dokonań, było, obok oryginalności myślenia, ukształtowanie podstaw cywilizacyjno-kulturowych na realistycznych zasadach, które reprezentują wskazane tu rozstrzygnięcia teoretyczne, dotyczące Absolutu, świata, człowieka\*. Dzięki temu, mimo po wielokroć pojawiających się na drodze poznania aprioryzmów, a w perspektywie działania ideologii czy utopii, cywilizacja łacińska potrafiła je przewyciężyć. Bodaj największe wyzwanie stanowiły pod tym względem doświadczenia totalitaryzmów XX w., które wywołały zamęt w podejściu do rzeczywistości. Ale same również opierały się na aprioryzmach w filozofii i błędnych ideologiach. Głoszono nieistnienie Absolutu, redukowano rzeczywistość do monizmu materii, a osobę do kolektywu rasowego czy klasowego. Na tragiczne, ludobójcze skutki nie trzeba było długo czekać.

Zob. P. Tarasiewicz, *Sporo naród*, Lublin 2003, s. 140-145.

\* W porządku bytowym, w przeciwieństwie do poznawczego, racją pluralistycznej rzeczywistości jest Absolut, a człowiek jawi się jako szczególny - duchowo-cielesny — byt pluralistycznej rzeczywistości.

Cywilizacja zachodnia umiała nie tylko odkryć wskazane tu zasady, ale rzeczywiście włączyć je w obieg kulturowo-cywilizacyjny, w różne sfery życia ludzkiego - prywatną i publiczną, w naukę, moralność, sztukę i religię, w prawo i w rządzenie. I choć niejednokrotnie niesłusznie sprowadzano je do funkcji imponderabiliów, to nie traciły znaczenia jako korelaty aktów poznania i działania. Ostatecznie stały się fundamentem oceny ludzkiego działania. W sensie teoretycznym można więc stawiać postulat konieczności afirmacji w poznaniu ludzkim i w działaniu tych fundamentalnych zasad odkrytych i na różne sposoby realizowanych w pluralistycznej Europie różnych stuleci, kultur, narodów, ustrojów politycznych czy wpływu innych cywilizacji.

Dzięki realizmowi w teoretycznym podejściu do rzeczywistości, jak również pomimo pojawiających się po wielokroć błędów poznawczych, cywilizacja Zachodu stosunkowo wcześniej uzyskała swoistą „samoświadomość”. Stykając się z innymi cywilizacjami, potrafiła wykorzystywać ich osiągnięcia, a jednocześnie zachowywać swoją tożsamość. Niewątpliwie ważną rolę odegrały w tym również czynniki pozanaukowe, zwłaszcza fakt istnienia imperium rzymskiego, łączącego różnorakie nacje, należące do różnych cywilizacji, a później kolejne cesarstwa, a ponadto uniwersalistyczny charakter religii chrześcijańskiej, głoszącej orędzie zbawienia skierowane do każdego człowieka. A jednak szczególny charakter poznania teoretycznego stanowił, obok sfery politycznej czy religijnej, ważny element formowania tożsamości europejskiej.

Żadne z omawianych tu rozstrzygnięć odnośnie do istnienia i natury Boga, świata i człowieka nie jest dziś w filozofii bezwzględnie akceptowane, a zdarza się, że w ogóle są negowane. A jednak trudno mówić o tożsamości czy przyszłości cywilizacji łacińskiej bez ich uwzględnienia, jako podstaw budowy życia społecznego narodów zamieszkujących Europę.

### **Realistic deposit of the Latin civilisation**

A term of „Europe" can have different meanings. If it is to be referred to a method of society's life, it expresses the Latin civilisation then, that was created by the Greek philosophy, Roman law, and Christianity along the ages. Avoiding an analysis of particular contents included by these components, the main principles of the Latin civilisation can be indicated as they theoretically fund its identity. According to the Author, they are as follows: (1) self-existent Absolute apprehended on the background of unnecessary reality; (2) pluralism of the beings; and (3) man comprehended as an personal being. The First Being as such transcends the reality of accidental world, meanwhile remaining immanent to it because of His genetical, paternal, and final causativeness. The accidental world is a place wherein various beings exist, with the man as an significant one among them. These three principles - as in the Latin civilisation they were discovered gradually along its development, and then negated or rejected more than once - became a fundament of the realism in culture. And in spite of various impasses in the history, thanks to them the Latin civilisation did always find safety outlets, that gave a dynamic existence to it.

**Maria Joanna Gondek**

## **Koncepcja edukacji Kasjodora i jej znaczenie dla kultury Zachodu**

Rozwój edukacji w Europie związany jest nieodłącznie z rozwojem kulturowo-cywilizacyjnym. Edukacja stała się najlepszym sposobem rozwinięcia się cywilizacji łacińskiej, pozwoliła na jej szczególne, niemożliwe w żadnej innej cywilizacji wyrażenie się kulturowe, naznaczone niepowtarzalnym stosunkiem do prawdy i podkreśleniem roli rozumności we wszelkich ludzkich działaniach. Dostarczyła też, u samych źródeł formowania się cywilizacji łacińskiej, najskuteczniejszych narzędzi do obrony chrześcijaństwa. W kulturze Zachodu szczególne miejsce zajmowało uprawianie nauk, jak i samo nauczanie, przeprowadzane w zorganizowanych systemach szkolnictwa. Edukacja, usprawniając poznanie ludzkie i w najbardziej podstawowy sposób przyczyniając się do doskonalenia poszczególnych osób, swym oddziaływaniem obejmowała całe społeczności. Tylko w cywilizacji łacińskiej rozwój osobowy każdego człowieka, dokonywany poprzez doskonalenie jego aktów poznania, miłości i twórczości w kontekście dążenia do dobra osobowego jako celu jego działań, stał się też podstawą dla rozwoju i realizacji dobra wspólnego jako celu działania społeczeństwa. Edukacja w tym kontekście stanowiła istotny element decydujący o kierunku rozwoju całej kultury i cywilizacji.

Dla cywilizacji łacińskiej szczególnie ważna okazała się działalność na polu edukacji Kasjodora (485-580)<sup>1</sup>. Powstanie jej ideowych założeń przypada na okres, w którym zaznaczył się w Europie znaczny regres kulturowy. Ciągłe wojny tamowały bowiem ludziom przelomu V i VI w. po Chr. drogę do wejścia na tory stosownego dla chrześcijan rozwoju intelektualnego, przyczyniały się do zapomnienia dorobku świata starożytnego, w zakresie instytucji zaś prowadziły do wyniszczenia szkół i bibliotek. Rozpoznając tę sytuację, Kasjodor, w porozumieniu z papieżem Agapitem I, zamierzał założyć w Rzymie uniwersytet teologiczny, aby, na wzór szkoły działającej w syryjskim mieście Nisibis, a także na wzór instytutu, jaki istniał dawniej w Aleksandrii, dać chrześcijanom szkołę zawodowych nauczycieli Pisma Świętego<sup>2</sup>. Uniwersytet ten miał przyczynić się do odrodzenia ducha i wzmocnie-

<sup>1</sup> Magnus Aurelius Cassiodorus Senator urodził się w Scyllacium (Squillace) w Kalabrii na południu Włoch. Pochodził z zasłużonego dla spraw publicznych, zamożnego rzymskiego rodu Aureliuszów, posiadającego w Kalabrii swe latyfundia. Życie Kasjodora można podzielić na dwa okresy. Pierwszy związany był z działalnością państwową prowadzoną głównie podczas panowania królów ostrogockich w Italii, w której Kasjodor, cieszący się godnością patrycjusza, zasłynął jako wybitny mąż stanu, sprawując przez lata wysokie urzędnicze funkcje: ministra finansów, konsula, kanclerza Teodoryka Wielkiego i prefekta pretorianów. Na arenie politycznej Kasjodor dążył do współpracy Rzymian z Gotami. Z tego okresu pochodzą pisma: *Chronicon ad Theodoricum regem* {*Kronika świata* - od Adama do 519 r.}, *Historia Gothica libri XII* (*Historia Gotów* — do 526 r.), *Variarum libri XII* (*Pisma i listy urzędowe*). Kres działań publicznych Kasjodora związany był z wyprawą Belizara na Italię, w czasie której wojska bizantyńskie opanowały Rawennę, gdzie przebywali królowie ostrogoccy. Drugi okres jego życia (ok. 550) łączy się z działalnością na polu nauki i szkolnictwa, w czasie której Kasjodor założył klasztor Vivarium i dokonał reformy szkolnictwa. Z tego okresu pochodzą pisma: *De anima* (*O duszy*'), *Expositiopsalmodium* (*Komentarz do psalmów*), *Historia (eclesiastica tripartita* {*Dzieje Kościoła*), *Institutiones* (*Wskazania* — najważniejsze dzieło, zawierające II księgi), *De orthographia* (*O ortografii*) i inne.

M. Aurelii Cassiodori, *Institutiones* I, praefatio: „sicut apud Alexandria multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum ab Hebraeis sedulo fertur exponi, collatis expensis in urbe Romana professores doctores scholae potius acciperent Christianae”, Cassiodorus Senator, *Institutiones*, ed. from the manuscripts by R. A. B. Mynors, Oxford 1937.

nia intelektu całego świata chrześcijańskiego, którego główną słabością, jak podkreślał Kasjodor, był brak naukowych podstaw dla życia religijnego. „Poczułem dotkliwy ból - wyznaje - ponieważ brakowało publicznych profesorów Pisma Św., natomiast świeccy nauczyciele mogli się oprzeć na sławnej bez wątpienia tradycji”<sup>3</sup>. Kasjodorowski uniwersytet chrześcijański, przedstawiający światu nowy program pracy naukowej, nowy model edukacji chrześcijańskiej, miałby za zadanie odmienić tę niekorzystną dla chrześcijan sytuację.

Planów uniwersyteckich w sensie instytucjonalnym nie udało się Kasjodorowi zrealizować z powodu rozwoju działań wojennych<sup>4</sup>. I choć, jak pisze on „na zajęcia pokojowe nie było miejsca w czasach niespokojnych”<sup>5</sup>, to sam śmiały pomysł uniwersytetu, a przede wszystkim powiązanego z nim nowego sposobu kształcenia został zarówno przedstawiony przez Kasjodora w jego dziele *Institutiones*, jak i zrealizowany w założonym przez niego klasztorze Vivarium<sup>6</sup>. 1 mimo iż klasztor niedługo po śmierci Kasjodora, z powodu braku wykształconych zakonników, upadł, to sama idea nowej edukacji i wypracowane tu zasady pracy naukowej okazały się tak trafne, że przetrwały pokolenia, tak iż czternaście stuleci później Feliks Koneczny napisze: „Vivarium... działa dotychczas”<sup>7</sup>, a o samym Kasjodorze wyrazi się równie dobitnie: „My wszyscy łacinnicy jesteśmy jego potomstwem”<sup>8</sup>. To właśnie Vivarium i przygotowane dla niego dzieło *Institutiones* sta-

<sup>3</sup> M. Aurelii Cassiodori, *Institutiones I*, praefatio, tłum. za: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Warszawa 1965, s. 313.

<sup>4</sup> Zob. D. Rops, *Kośaól wczesnego Średniowiecza*, Warszawa 1969, s. 196-198.

<sup>5</sup> M. Aurelii Cassiodori, *Institutiones I*, praefatio.

<sup>6</sup> Klasztor nazwany przez Kasjodora Vivarium położony był w Brutium koło Scyllacium (na południu Włoch), w rodzinnych posiadłościach Kasjodora. Składał się z dwóch części: Vivarium, przeznaczonej dla mnichów żyjących wspólnie i Castellum, przeznaczonej dla pustelników. Być może Kasjodor, sytuując klasztor w odosobnieniu, na wzniesieniu z rozpościerającym się widokiem na morze, wśród ogrodów, wzorował się na wielkich starożytnych szkołach filozoficznych.

<sup>7</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, reprint, Komorów 1973, s. 163.

<sup>8</sup> F. Koneczny, *ibid.*, s. 163.

ło się dla następnych wieków swoistym **symbolicznym uniwersyte-tem**, szkołą nauczycieli, którzy szerzyli i współtworzyli cywilizację łacińską, czerpiąc zarówno z wyrażonej tu idei wprowadzenia ducha chrześcijańskiego do kultury greckiej i rzymskiej, jaki ze zgromadzonego oraz przekazanego w encyklopedycznej formie dorobku starożytności<sup>9</sup>. Kasjodor sam tak przedstawia genezę powstania *Institutiones*: „widzę się więc zmuszonym... do napisania... tych ksiąg wprowadzających, które zastąpią wam nauczyciela. One wam z łaski Pana otworzą— jak sądzę - **poczet Pism Boskich i dadzą skrótową znajomość nauk świeckich**. Będą one mniej wymowne, albowiem nie znajdzie się w nich wyszukane wysłowienie, lecz **niezbędna informacja**. Pożytek zaś przyniosą wielki, bo pouczą, **jak zbawić duszę i jak zdobyć świeckie wykształcenie**. Nie występuję w nich z własną nauką, lecz **zalecam zdania starożytnych**, które potomnym godzi się chwalić i chlubnie sławić”<sup>10</sup>. Program ten został w pełni i z powodzeniem zrealizowany. O tym jednak zaświadczyły dopiero następne stulecia.

### **Nauczanie i praca naukowa w Vivarium**

Vivarium to pierwszy w kulturze Zachodu klasztor, którego reguła zobowiązywała zakonników do pracy naukowej — uprawiania

<sup>9</sup> *InstitutionesKasjodorę* to oddziałujący przez wieki, zbierający ówczesną wiedzę podręcznik przeznaczony dla pozbawionych nauczycieli mnichów Vivarium. Zawiera dwie księgi: I — *De Institutione divinarum litterarum* (w 33 rozdziałach encyklopedyczne przedstawienie nauk teologicznych PL 70,1105-1150), dalej cyt. *Institutiones* I; II - *Saeculares litterae* lub *De artibus ac disciplinis Uberainim litterarum* (w 7 rozdziałach encyklopedyczne zebranie i przedstawienie wiedzy na temat *artes liberales* i ich twórców, PL 70, 1149—1220), dalej cyt. *institutiones* II. Szczególnie księga II stała się dla kolejnych pokoleń i całej kultury Zachodu inspirującą encyklopedią, w której zgromadzono i przecho- wano wiedzę starożytności. Oprócz edycji J. P. Migne'a (*Patrologia Latina*, vol. 70, Parisiis 1865), istnieje jeszcze drugie wydanie krytyczne *Institutiones*, por.: Cassiodorus Senator, *Institutiones*, ed. from the manuscripts by R. A. B. Mynors, Oxford 1937.

<sup>10</sup> *Institutiones* I, praefatio, tłum. za: A Bober, *Antologia...*, dz. cyt., s. 313.



nauki Boskiej (*divina littera*) oraz poznawania, jako jej właściwego uzupełnienia, sztuk wyzwolonych (*seculares litterae*) przedstawionych w *Institutiones*<sup>12</sup>. Reguła klasztorna nakazywała także mnichom ratowanie ginącego na ich oczach dziedzictwa kultury starożytnej<sup>13</sup>. Całe przedsięwzięcie Kasjodor dokładnie przygotował organizacyjnie, dbając o wszelkie środki ułatwiające pracę naukową<sup>14</sup>.

Przede wszystkim Kasjodorowi udało się zgromadzić w Vivarium wspaniałe narzędzie pracy naukowej - wielką **bibliotekę**, zgodnie z tym, co pisał do zakonników we wstępie do swych *Institutiones*: „nauczyciela znużysz, jeżeli go będziesz często pytał, natomiast ilekroć zechcesz wrócić do ksiąg, nigdy nie zostaniesz odepchnięty”<sup>15</sup>. W bibliotece znalazła schronienie ułożona w „ośmiu szafach” literatura grecka i łacińska, pogańska i chrześcijańska. Badacze podkreślają, iż biblioteka Kasjodora była największą biblioteką ówczesnego świata, zawierającą dzieła religijne (pierwsza szafa biblioteki zawierała najcenniejsze kodeksy<sup>16</sup> biblijne) oraz z zakresu nauk świeckich: dialektyki, gramatyki, retoryki,

<sup>12</sup> S. Kamiński podkreśla, że o teologii jako dyscyplinie naukowej możemy mówić dopiero od XII wieku, gdy uznano, że wiarę należy racjonalnie wytłumaczyć. Wcześniej natomiast „były prawdy religijne i szukanie przykładów o różnych rodzajach wiedzy; korzystano z ówczesnej wiedzy dla zilustrowania, znalezienia przykładów, poparcia, itd.”, S. Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, w: S. Kamiński, *Pisma wybrane*, t. V, Lublin 1998.

<sup>13</sup> Mniej zdolni mnisi mogli oddawać się ogrodnictwu, hodowli zwierząt, niektórym medycynie, jednak i oni mieli obowiązek należytego intelektualnego przygotowania się do danej działalności i jej nieustannego teoretycznego pogłębiania.

<sup>14</sup> S. Longosz, *Kasjodor*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 947.

<sup>15</sup> „Postaraliśmy się o fachowych introligatorów (*codicibus cooperiendis artifices*), aby piękno Pism świętych ozdabiała również odpowiednia szata zewnętrzna (...). Przygotowaliśmy również mechaniczne oświetlenie (*mechanicas lucernas*) dla pracy nocnej, żeby nie wygasaly oświetlające płomienie, lecz żeby ogień podsycal się sam przez się (...). Postarałem się również o jeden zegar słoneczny na dzień i drugi zegar wodny na noc, aby wam bez przerwy dniem i nocą godziny wskazywały”, *Institutiones* I, 30, tłum. za: A. Bober, *Antologia*, dz. c) t., s. 317.

<sup>16</sup> *Institutiones* I, praefatio, tłum. za: A. Bober, *Antologia...*, dz. cyt., s. 313.

W starożytności głównymi postaciami książki był zwój papirusowy, a później kodeks pergaminowy. Wzór kodeksu stanowiły używane w szkołach starożytnych

arytmetyki, astronomii, muzyki, geometrii. Kasjodor polecał obok wymienionych dyscyplin studium także ortografii, geografii, budownictwa, medycyny, ogrodnictwa, ziołarstwa i rybołówstwa. Ze zrozumiałych względów Kasjodor przykładał dużą wagę do zgromadzonych w swej bibliotece dzieł greckich, dotyczących *artes liberales*, umieszczonych w ostatniej tzw. „ósmej szafie” klasztornej biblioteki<sup>17</sup>.

Przy bibliotece Kasjodor utworzył **scriptorium** (współcześnie moglibyśmy określić je jako wydawnictwo naukowe), **correctorium** (zakład zajmujący się poprawianiem tekstów) i **translatorium** (zakład zajmujący się tłumaczeniami dzieł). W *scriptorium* mnisi-przepisywacze (*antiquarii, librarii*) kopiowali rzadkie dzieła, które poprawnie przygotowane wychodziły w świat, poza klasztor; uchroniono w ten sposób od zagłady wiele cennych dla cywilizacji łacińskiej dzieł<sup>18</sup>. Przepisywano tu greckie i łacińskie kodeksy Pisma Świętego, różnorakie komentarze do Pisma Świętego, pisma Ojców Kościoła i auto-

tabliczki drewniane pokryte woskiem (*caudex, codex*). Z czasem drewno wymieniono na pergamin, a zapisane karty, zamiast zwijać, zaczęto łamać i składać. Ze względu na materiał (pergamin, a później wynaleziony przez Arabów papier) oraz ze względu na wygodę czytania i niską cenę, kodeks stawał się coraz bardziej popularny. I tak w V i VI w, za czasów Kasjodora, kodeks stał się dominującą formą książki. Odegrał wielką rolę w rozpowszechnianiu literatury chrześcijańskiej i w swej podstawowej formie przetrwał do dziś. Por. K. Głombiowski, H. Szwejkowska, *Książka rękopiśmienna i biblioteka w starożytności i średniowieczu*, Warszawa-Wrocław 1983.

<sup>17</sup> *Institutiones* I, 8.

<sup>18</sup> Kasjodor niezwykle sugestywnie i obrazowo przedstawia pracę w *scriptorium*nr. „wśród wszelkich waszych fizycznych zajęć, najbardziej mi się podoba, i to nie bez racji, przepisywanie ksiąg [*antiquariornm studia*], jeżeli tylko jest należycie wykonywane. Odczytywanie Pism Bożych daje umysłowi zbawienne pouczenie, a przepisywanie przykazań Pańskich rozsiewa je szeroko i daleko. Cóż za szczęśliwe zajęcie, jak zaszczytny to trud, ręką głosić kazania ludowi, palcami języki otwierać i wśród ciszy zbawienie śmiertelnikom rozdawać, a grzeszne pokuszenia szatańskie zwalczając piórem i atramentem. Każde słowo Pańskie przepisane ręką przepisywacza jest raną zadaną szatanowi. Przepisywacz siedzi w jednym miejscu, lecz owoc jego trudu rozsiewa się po różnych prowincjach”, *Institutiones* I, 30, tłum. za: A. Bober, *Antologia...*, dz. cyt., s. 316-317.

rów pogańskich. W *correctorium* specjalna grupa mnichów-korektorów [*correctores*] miała za zadanie przestudiować szereg podręczników i dzieł z zakresu ortografii i gramatyki (dostępnych w bibliotece Vivarium), by odczytywać i poprawiać teksty, przede wszystkim kodeksy, chroniąc je w ten sposób przed zniekształceniami i błędami<sup>19</sup>. Najbardziej twórczym zakładem naukowym w Vivarium, skupiającym najzdolniejszych zakonników, było *translatorium*<sup>20</sup>. Ponieważ w świecie ówczesnym ginęła znajomość greki, a z nią i dziedzictwa kultury starożytnej, grupa mnichów-tłumaczy (*translatons*) przekładała na łacinę greckie komentarze Pisma Świętego (np. Orygenesesa, Jana Chryzostoma, Filona z Aleksandrii), dzieła z zakresu *artes liberales* (Hipokratesa, Galena, Dioskoridesa) i teksty historyczne (np. *Codex encyclicus* Soboru Chalcedońskiego czy pisma Józefa Flawiusza, będące przez stulecia podręcznikami do historii).

Głównym przedmiotem studiów mnichów w Vivarium było Pismo Święte. To jego dogłębnemu poznaniu miały służyć wszystkie uporządkowane metodologicznie etapy pracy naukowej, także i studium sztuk wyzwolonych. Rozpoczynano od nauki Psalterza używanego do codziennych modlitw. Najprawdopodobniej Kasjodor był autorem przeznaczanego do tego etapu pracy, zaginionego skrótu Pisma św. zatytułowanego *Memoialis*. Kolejnym etapem było studium nauk pomocniczych, podczas którego najważniejsze było zapoznanie się z autorami wprowadzającymi [*introductores*] do studiów nad tekstami. Pozwalało to na opanowanie metod pracy z tekstem naukowym. Kasjodor zalecał konkretnych autorów, których dzieła znajdowały się w klasztornej bibliotece. W dalszym etapie następowało czytanie greckich i łacińskich

<sup>19</sup> „Żeby (...) nie wkradły się pisarzom jakie błędne wyrazy, albo gdyby niewprawny korektor nie potrafił błędów poprawić, należy czytać starych ortografów, np. Weliusza, Longa, Kurcjusza, Waleriana, Papiriana (...) tudzież dzieło Eutychesa o przydechu i Fokasa o różnicy rodzajów”, *Institutiones* I, 30, tłum. za A. Bober, *Antologia...*, dz. cyt., s. 317. Sam Kasjodor był też autorem dzieła *De ortographia* (PL 70, 1239-1270) napisanego specjalnie dla korektorów i kopistów Vivarium.

<sup>20</sup> Należeli do nich Bellator, Epifaniusz Scholastyk, Mucjanus, Dionizy Mały.

ksiąg komentatorów (*expositores*) wyjaśniających teksty biblijne. W dalszym etapie przechodzono do czytania pism dogmatyków (*catbolia magistrii*), w których szukano rozwiązania trudniejszych zagadnień (*questiones obscurae*). Później następowała lektura tych autorów, którzy omawiają jakieś wydzielone, wybrane zagadnienie z Pisma Świętego, a dalej Kasjodor zalecał rozmowy i dyskusje naukowe. Po takim przygotowaniu można było przystąpić do studium sztuk wyzwolonych. Kasjodor szczególnie podkreślił znaczenie tego studium i powiązał nauki świeckie z nauką boską. Takie stanowisko było charakterystyczne właśnie dla Kasjodora i wyróżniało go na de epoki gardzącej naukami świeckimi.

### Studium sztuk wyzwolonych

Genezę sztuk wyzwolonych Kasjodor upatrywał w samym Piśmie Świętym, człowiek bowiem wszystkie sztuki swoim intelektem jedynie rozwinął. Sztuki należy poznawać, bo ułatwiają one rozumienie nauki Boskiej. Dlatego naukami świeckimi nie wolno pogardzać, lecz należy je z pożytkiem rozwijać. Znajomość nauki o definicjach, astronomii, muzyce otwiera drogę do Mądrości Bożej. W tej argumentacji Kasjodor powołuje się na greckich i łacińskich Ojców Kościoła<sup>1</sup>. Należy podkreślić, iż Kasjodor — pozytywnie ustosunkowany do nauk świeckich w kontekście poznawania Pisma Świętego — przyczynił się do ugruntowania wyrażonego w późniejszych wiekach poglądu, że filozofia jest służebnicą teologii (*ancilla theologiae*)<sup>2</sup>. Prawdy objawione, przekazane w metaforycznym języku Pisma Świętego, stają się, z jednej strony, głębiej rozumiane, a z drugiej bardziej czytelne dzięki wyjaśnianiu rozumowemu, u Kasjodora dokonywanemu w ramach poszczególnych *artes liberales*<sup>3</sup>. Sztuki wyzwolone stanowią w ten sposób narzędzie pomocne do właściwego poznania Pisma Świętego.

<sup>1</sup> Por. ks. M. Lohr, *Kasjodor i jego uczniowie*, Warszawa 1965, s. 384-385.

II (1965), s. 384-385.

<sup>2</sup> Ks. M. Lohr, *ibid.*, s. 385.

Zob. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 135: „XI- i XII-wieczne rozumienie filozofii jako służebnicy teologii nie oznacza wcale, że Pismo św. dyktu-

Przedstawiając w *Institutiones* sztuki wyzwolone w kolejności: gramatyka, retoryka, dialektyka oraz arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia, Kasjodor podaje podstawowe wiadomości dotyczące każdej z nich. Wskazuje na przedmiot poszczególnych sztuk, a zasadniczą problematykę danej sztuki wyzwolonej omawia w formie encyklopedycznej<sup>24</sup>. Wykład odnosi do konkretnych autorów i dzieł wyczerpująco przedstawiających dane zagadnienie<sup>25</sup>.

Sztuki wyzwolone w średniowieczu określano terminami *artes liberales* i *artes saeculares*<sup>26</sup>. Wyjaśniając etymologicznie znaczenie terminu *artes liberales*, Kasjodor wskazuje, że słowo *liber* oznacza przede wszystkim *książkę*, w której czytamy wiedzę o świecie, a także *korę drzewną*, służącą kiedyś jako materiał, na którym pisano książki. Słowo *ars* pochodzi natomiast od czasownika *arto* — *ścięsniać, ograniczać*, bowiem sztuka wiąże tego, kto ją uprawia swoimi regułami; znaczenie *ars* wywodzi Kasjodor też od greckiego *apo tes aretes* — *biegłość*, co z kolei wskazuje na dobrą znajomość jakiegoś przedmiotu<sup>27</sup>.

Je konkretne poglądy filozofii, ale to, że teologia korzysta z narzędzi logicznych dialektyki. Dlatego też Robert Meledunensis powie: (...) «sztuki wyzwolone nie są ozdobą teologii, lecz jej narzędziem»; zob. też M. A. Krąpiec, *Filozofia w teologii*, w: *Dzieła*, XXI, Lublin 2000, s.231, 243.

<sup>24</sup> Problematykę sztuk wyzwolonych przedstawioną przez Kasjodora w *Institutiones* obszernie omawia ks. M. Lohr, zob. *Problematyka sztuk wyzwolonych w pismach Kasjodora*, „Studia Warmińskie” I (1964), s. 373—391; *Zagadnienia muzyki w pismach Kasjodora i ich źródła*, „Studia Warmińskie” III (1966) s. 301-315; *Zagadnienia logiczne w pismach Kasjodora*, „Studia Warmińskie” IV (1967), s. 447-475.

<sup>25</sup> Kasjodor wymienia wśród autorów greckich: Arystotelesa, Platona, Euklidesa, Ptolemeusza, Nikomacha, Gaudencjusza, Porfiriusza, wśród autorów łacińskich: Warona, Cycerona, Senekę, Kwintyliana, Apulejusza, Albinusa, Donata, Wiktoryna, Augustyna, Boecjusza i innych.

<sup>26</sup> Kasjodor przyjmuje także inną terminologię: *artes magnae, artes ac disciplinae liberalium litterarum, liberales litterae, disciplinae et artes, liberales artes*.

<sup>27</sup> Por. *Institutiones* II, praefatio: „Liber autem dictus est a libro, id est arboris cortice dempto atque liberarato, ubi ante copiam chartarum antiqui carmina describebant... Ars vero dicta est quod nos suis regulis arctet atque constringat. Alii dicunt a Graecis hoc tractum esse vocabulum, *apo tes aretes*, id est a virtute doctrinae, quam diserti viri uniuscujusque bonae rei scientiam yocant”. M. Lohr podkreśla, że Cyce-

Najczęściej Kasjodor posługuje się terminem *seculares litterae* — *nauki świeckie, ludzkie*, podkreślając, że człowiek może je poznać i wytwarzać przyrodzonymi siłami w przeciwieństwie do objawonych przez Boga *nauk boskich* — *divinae litterae*. W *seculares litterae* wyróżnia grupę *artes* (sztuk) obejmującą gramatykę, retorykę i dialektykę oraz *disciplinae* (nauk) obejmującą arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę. Sztuka (*ars*) jest zdolnością do wytwarzania „rzeczy przypadkowych, które mogą się mieć inaczej”, jej przedmiot i reguły są zmienne, a racjonalności przedmiotu i reguł sztuki jest to, że jest zakotwiczona w działającym podmiocie i zależna od niego w sposobie działania, jak i w przedmiocie, do którego zmierza. Nauka (*disciplina*) dotyczy rzeczy stałych, tych, które „inaczej się mieć nie mogą”, jej przedmiot i reguły są niezmiennie<sup>28</sup>. Greckie słowo nauka - *epistēmē* pochodzi od słowa *epistēmī* i oznacza *zatrzymać się, stanąć, trwać*. Podmiot ją uprawiający nie może zatem nic zmienić w jej przedmiocie i regułach, a intelekt przyjmuje postawę teoretyczną (czysto poznawczą), w przeciwieństwie do postawy czynnej w *ars*. Kasjodor wspomina o Boecjuszowej „poczwórnej bramie wiedzy”, w której poprzez studiowanie nauk matematycznych, jej niezmiennych przedmiotów, o których mówi arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia, można znaleźć właściwą drogę do prawdy. Należy wejść zatem na poczwórną drogę - *quadriūm*”. *Artes* są przy-

w *De oratore libri tres* (I, 16, 72), wyjaśniając etymologię terminu *artes liberales*, przywołuje słowo *liber* w znaczeniu *wolny* i przeciwstawia *artes, que libero sunt dignae* - sztuki, które są godne wolnego człowieka, jako wolne od wysiłku fizycznego, sztukom niewolniczym — *artes setales*. Por. ks. M. Lohr, *Problematyka sztuk wyzwolonych w pismach Kasjodora*, „Studia Warmińskie” I (1964), s. 373-391.

<sup>28</sup> Zob. *Institutiones* II, 2; II, 4.

Por. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*. Radom 2000, s. 47.

~" Boecjusz był jednym z autorów podręczników sztuk wyzwolonych. Napisał *Wprowadzenie do arytmetyki (Institutio arithmetica)* wzorowane na podręczniku neopitagorejczyka Nikomacha z Gerazy, a także *Wprowadzenie do muzyki (Institutio musica)*. We wstępie do *Wprowadzenia do arytmetyki* pisze o swoim (najprawdopodobniej niezrealizowanym) zamiarze napisania podręczników do każdej dyscypliny matematycznej. Por. A. Kijewska, wstęp do: Boecjusz, *Traktat' teobgizjje*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001.

gotowaniem do *disciplinae*, wyróżnienie w sztukach wyzwolonych *artes* i *disciplinae*, mające korzenie w greckim podziale na *technai* i *epistemai*, wyznaczyło zasady podziału na *trivium* i *quadrivium*. W ten sposób Kasjodor przyczynia się do przyjęcia powszechnie obowiązującego modelu w edukacji, w którym dominuje podział sztuk wyzwolonych (nauk świeckich) na *trivium* (dział trzech) i *quadrivium* (dział czterech). Taki sposób kształcenia kontynuuje i doskonali tradycje greckiej *enkyklo paideia*. Grecy sztuki wyzwolone nazywali też encyklicznymi (tworzącymi krąg, od gr. *enkyklo* — *będący w obiegu, stale powracający, cykliczny*, a także *powszechny, codzienny, powszedni*), zaznaczając, iż poznanie ich stanowi podstawę wszelkiej wiedzy o rzeczywistości oraz tworzy schemat programów nauczania<sup>11</sup>. Same *artes liberales* nie były tylko sztukami, ale także i naukami wymagającymi wykładu teoretycznego. I jako takie weszły one później do średniowiecznej edukacji uniwersyteckiej, gdzie uczono ich na *facultas artium* (wydziałach sztuk), tytułem wprowadzenia do dalszych studiów. Wydział sztuk był „bramą”, przez którą wejść można było na dalsze studia: teologii, prawa lub medycyny<sup>12</sup>.

Kasjodor docenił osiągnięcia greckiej filozofii, jak świadczy o tym np. jego list pisany w imieniu króla Teodoryka do Boecjusza: „poznaliśmy, że karmiony wielką wiedzą znalazłeś nauki tak, iż dyscypliny, którymi się ignoranci posługują, ty czerpałeś z samego źródła wiedzy. Będąc bowiem daleko, wszedłeś w szkoły ateńskie, wmieszawszy toę między greckie chitony, tak że zasady Greków uczyniłeś rzymskimi. Nauczyłeś się bowiem, z jaką głębią należy traktować myśl spekulatywną w swych gałęziach, z jaką metodą działania uczyć się jej trzeba w swych częściach: dając rzymskim senatorom, cokolwiek Ateńczy-

<sup>11</sup> Formowanie się sztuk wyzwolonych w kulturze starożytnej od czasów Homera i pitagorejczyków, aż do Kasjodora, przedstawia H. I. Marrou, *Les arts libéraux dans l'antique classique*, w: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Montreal 1966.

<sup>12</sup> Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 225.

cy szczególnego osiągnęli w świecie"<sup>33</sup>. Wiadomo, że Boecjusz miał plany przełożenia na łacinę i napisania komentarzy do wszystkich dzieł Arystotelesa i Platona. Kasjodor z wielkim podziwem dla wiedzy Boecjusza i pietyzmem dla całej kultury klasycznej wymienia poszczególne twórców i dyscypliny, które dzięki Boecjuszowi stały się znane Rzymianom w ich ojczystym języku, są tu: muzyka Pitagorasa, astronomia Ptolemeusza, arytmetyka Nikomacha, geometria Euklidesa, logika Arystotelesa, teologia Platona, mechanika Archimedesusa i wszystkie sztuki i nauki przekazane przez greckich pisarzy<sup>34</sup>. Jak u Boecjusza mądrość wieść miała drogami sztuk wyzwolonych do wyżyn filozofii, tak u Kasjodora celem tej samej drogi była nauka Boska.

### ***Institutiones a podstawy szkolnictwa europejskiego***

Należy podkreślić, że oddziaływanie idei wyrażonych przez Kasjodora z jednej strony wpłynęło na sposób życia przyjmowany w klasztorach, z drugiej zaś uwidoczniło się w założeniach programowych powstających w średniowieczu szkół i uniwersytetów. Do czasów Kasjodora uprawianie nauki nie stanowiło zadania postawionego przed zakonnikami. To Vivarium po raz pierwszy stało się klasztorem, w którym oprócz zwykłego dla klasztoru życia w kontekście doskonalenia moralnego prowadzono także prace naukowe i stawiano przed zakonnikami cele badawcze. Współczesny Kasjodorowi św. Benedykt, zalecający w regule czytanie Pisma św. i Ojców Kościoła, ma na względzie, przede wszystkim, doskonalenie ascetyczne. W tym kontekście uważa się, że to właśnie Vivarium przyczyniło się do tego, że w VIII wieku zakon benedyktynów rozpoczął uprawianie nauki: „Przykład dany z Vivarium naśladowano na Monte Cassino, gdzie pierwotnie praca umysłowa nie obowiązywała”<sup>35</sup>. M. Lohr podkreśla, że

Cassiodorus, *Variarum* I, ep. 45, PL 69, 539 C; tłum. za: J. Satorowicz, *Boecjusz w Atenach. Zamrożony błąd historyczny*, „Kwartalnik Filozoficzny” 27 (1999) z. 3, s. 57.

<sup>34</sup> Por. Cassiodorus, *Variarum* I, ep. 45, PL 69, 539 C.

<sup>35</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, dz. cyt., s. 163.



oprócz pracy naukowej, Kasjodor zalecał zakonnikom modlitwę, dając w ten sposób wyraz swemu najgłębszemu przekonaniu, że mądrość zdobywa się równocześnie tymi dwoma czynnikami: nauką i modlitwą. Być może, zauważyła Lohr, z tego wyrażonego przez Kasjodora w *Vivarium* zalecenia połączenia nauki i modlitwy powstało benedyktyńskie hasło: *ora et labora* — módl się i pracuj<sup>36</sup>. Reguła św. Benedykta stała się jednym z podstawowych środków obrony Kościoła. Poprzez wymagane śluby ubóstwa, posłuszeństwa i stałości miejsca rozwinęła i umocniła życie klasztorne. Benedyktyni przygotowali odnowę kultury chrześcijańskiej. Właściwy podział dnia na *czas* modlitwy, pracy i wypoczynku, połączenie pracy fizycznej i umysłowej doskonalilo człowieka we wszystkich aspektach i pozwoliło benedyktynom stać się najlepszymi organizatorami życia społecznego w Europie<sup>37</sup>.

Działalność Kasjodora na gruncie edukacji ideowo wpłynęła na wiele podejmowanych reform systemów oświatowych i szkolnictwa, w których nawiązywano do kultury starożytnej. Księga II *Institutiones* — występująca często pod samodzielnym tytułem *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* — była podręcznikiem w szkołach klasztornych. Służyła zarówno zakonnikom nauczającym sztuk, jak i stanowiła kompendium wiedzy pomocne do studiów nad Pismem Świętym<sup>38</sup>. W okresie odrodzenia karolińskiego reformowano szkoły klasztorne, powstawały w stolicach diecezji biskupich szkoły katedralne, a na dworze królewskim działała szkoła pałacowa. Alkuin z Yorku (zm. 804), autor wzorowanego na *Institutiones* dzieła *Dialogus de dialéctica*, przebywający u króla Karola Wielkiego w Akwizgranie, formalnie wprowadził do edukacji szkolnej naukę siedmiu sztuk wyzwolonych

<sup>36</sup> Ks. M. Lohr, *Kasjodora klasztor Vivarium*, „Studia Warmińskie”, s. 385. Na temat wpływu *Vivarium* na zakon św. Benedykta zob. *ibid.*, s. 337.

<sup>37</sup> Zob. D. Rops, *Kościół wczesnego Średniowiecza*, Warszawa 1969, s. 306-316.

<sup>38</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 100. *Institutiones* wpłynęło na dzieła takich autorów, jak: Izydora z Sewillii (*Etyrnologiiæ*), Alkuina (*Dialogus de dialéctica*). Raban Maur (*De clericorum institutionis*), a także Aureliusz Reomć, Regi non z Prüm, Erchart z Freising.

[*trivium* i *quadrivium*). Alkuin był opatem klasztoru św. Marcina w Tours, gdzie założył szkołę klasztorną, której wzór nauczania rozprzestrzenił się i upowszechnił<sup>39</sup>. Tradycje te kontynuował jego uczeń Raban Maur, autor wzorowanego również na *Institutiones* dzieła *De clericorum institutione*. Możemy bez przesady stwierdzić, że *trivium* \ *quadrivium* w postaci podstaw gramatyki, retoryki, dialektyki, a także w różnym zakresie uprawianych arytmetyki, muzyki, astronomii, geometrii obecne było poprzez wieki w każdej szkole elementarnej<sup>40</sup>.

Zauważmy, że w szkole Kasjodora, kontynuującej tradycje nauczania starożytności, przetrwało i utrwaliło się to wszystko, co stanowi o istocie edukacji w cywilizacji łacińskiej, co jest dla niej najbardziej charakterystyczne i najważniejsze: „kontakt ze światem, oglądanie świata, czy to w świedze matematyki, czy w świedze logiki, czy w świedze fizyki, czy w świetle astronomii ówczesnie pojmowanej”<sup>41</sup>. Koncepcja nauczania Kasjodora utrwalona w szkołach utworzonych na bazie *trivium* i *quadrivium* przetrwała aż do czasów rewolucji francuskiej<sup>42</sup>. Nie była to szkoła skostniała, lecz szkoła rozwijająca się, a co najważniejsze, „strzegła jednak ciągle obrazu naczelnego — aby być w prawdzie i aby uzgodnić się z rzeczywistością”<sup>43</sup>. I tak szkoła ta, uznając intelekt starożytny, zachowywała jednocześnie wierność nowemu duchowi chrześcijaństwa.

<sup>39</sup> Por. F. Eby, Ch. F. Arrowod, *The History and Philosophy of Education. Aient and Medieval*, Prentice-Hall, s. 691.

<sup>40</sup> W Polsce jeszcze przedwojenne gimnazja, tzw. staroklasyczne, zachowały starożytne założenia *trivium* i *quadrivium*.

<sup>41</sup> Por. M. A. Krapiec, *Nauczać poprzez racjonalne uzasadnianie informacji*, w: *Przyszłość polskiej edukacji*, Zeszyt Instytutu Edukacji Narodowej przy Radiu Maryja (nr 5), Lublin 1998, s. 5.

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 5.

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 5. Sztuki wyzwolone z czasem rozwijały się. M. A. Krapiec zwraca uwagę, że np. szkoła Wiktorynów w średniowieczu poszerzyła je o sztuki mechaniczne, które dzisiaj stanowią przedmiot różnych studiów politechnicznych. Przypomnijmy, że Hugon od św. Wiktora w swym dziele *Eruditionis Didascaliae libri VII* dokonał podziału nauk. Zauważył, że istnieją cztery nauki główne: teoretyczna (teologia, fizyka i matematyka, dzieląca się na astronomię, geometrię, arytmetykę i muzykę),

### Vivarium a źródła cywilizacji łacińskiej

Cywilizacja łacińska, zauważa Koneczny, swoje ideowe oblicze i sformułowanie zawdzięcza właśnie Kasjodorowi, którego nie waha się nazwać „jednym z największych ludzi w całej historii powszechnej”<sup>44</sup>. Dlaczego Kasjodor zasłużył na tak zaszczytne miano? Po pierwsze należy, za Konecznym, zwrócić uwagę na działalność publiczną Kasjodora<sup>45</sup>, po drugie podkreślić, że to właśnie stworzona w Vivarium nowa koncepcja edukacji zawiązała i utrwaliła cywilizację łacińską. Kasjodor pełnił bardzo ważne funkcje ministerialne na dworze Odoakera w Rawennie. Także i później, podczas panowania królów ostrogockich, szczególnie długich lat władzy Teodoryka Wielkiego, był kanclerzem i ministrem finansów. Gdy stało się jasne, że Rzymianie militarnie nie pokonają Gotów i pozostaną oni w Italii, Kasjodor skupił wokół siebie Rzymian — zwolenników współdziałania z Gotami<sup>46</sup>. Należał do nich również „ostatni Rzymianin” - Boecjusz<sup>47</sup>. Należy podkreślić, że u swych początków współdziałanie to objęło także obszar religii, bowiem Goci byli arianami, zaś Rzymianie katolikami.

praktyczna (etyka, ekonomia, polityka), mechaniczna i logiczna (gramatyka, retoryka i dialektyka). Nauka mechaniczna dotyczy ludzkiej działalności i dzieli się właśnie na siedem sztuk-kunsztów, kryterium podziału jest tu wskazany użyteczny cel, któremu służą kunszty: *lanificium* (sztuka wyrobienia odzieży), *armatura* (sztuka dająca schronienie i narzędzia rolnicze), *navigatio* (sztuka poruszania się), *agricultura* (sztuka rolnicza), *veriatio* (sztuka łowiectwa), *medicina* (sztuka leczenia), *theatrica scientia* (sztuka bawienia ludzi). Por. Ph. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962.

<sup>44</sup> F. Koneczny, *Obronie cywilizacji łacińskiej*, Lublin 2002, s. 168.

<sup>45</sup> Publiczną działalność Kasjodora odzwierciedlają jego listy (*Variarum libri XII*, PL 69, 501-880) pisane w imieniu królów, podczas sprawowania funkcji urzędniczych, dz. cyt.

<sup>46</sup> Por. F. Eby, Ch. F. Arrowood, *The history and philosophy of education. Ancient and Medieval*, dz. cyt., s. 660-661.

<sup>47</sup> Dalsze losy Boecjusza przedstawia A. Kijewska we wstępie do: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, dz. cyt., s. 12-15, zob. też D. Rops, *Kościół wczesnego Średniowiecza*, dz. cyt., s. 131-135.

I choć Goci wyznawali arianizm, to spadkobiercy tradycji cywilizacji rzymskiej, którzy usiłowali ratować Romanie, zachowując język, kulturę i ważniejsze wpływy} w administracji, „woleli ariańskich barbarzyńców niż wytwornych bizantyńców”<sup>48</sup>. Jak zauważa D. Rops, ludzie reprezentujący kulturę i tradycyjne przekonania katolickie widzieli w służbie ariańskim Gotom jedyną szansę ocalenia cywilizacji<sup>49</sup>. Arianie nie narzucali przemocą swego wyznania katolikom. U samych fundamentów państwa Ostrogotów leżało współzycie i uzupełnianie się Germanów i Rzymian. Trzydziestoletnie panowanie Teodoryka w Italii nazwano *pax Gothika*, było to dzieło pokoju, uznane i popierane przez Rzymian<sup>50</sup>. Należy tu śmiało podkreślić wielkie zasługi Kasjodora, który właśnie taką ideę współpracy szerzył i umacniał, stając się, jak to obrazowo określił F. Koneczny, „puklerzem katolicyzmu”. Jako minister, świetnie znający sposób organizacji i zasady życia na Wschodzie (w Konstantynopolu pod panowaniem cesarza Justyniana) i na Zachodzie, zauważył, że płynący z Bizancjum cesaropapizm nigdy nie da się pogodzić z katolicyzmem. Dlatego też wystąpił przeciwko Bizancjum, broniąc panowania ostrogockiego w Italii. Koneczny uważa, że wystąpienie Kasjodora przeciwko Bizancjum było jednym z najważniejszych momentów dziejowych w całej historii powszechnej<sup>51</sup>. „Cassiodor rozumiał, że cesaropapizm nie da się pogodzić z katolicyzmem... Rozumiał, że dla utrzymania tradycji rzymskich katolicyzm jest niezbędny, że tylko Kościół rzymski może i chce utrzymać z cywilizacji rzymskiej to, co się da pogodzić z chrześcijaństwem”<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, dz. cyt., s. 153. F. Koneczny podkreśla, że w Rawennie „obowiązywała teza wyrażona słowami Kasjodora: *Religionem! imponen non possumus, quis nemo cogitur, ut credat invitus*” (Religii narzucać nie możemy, by nikt nie myślał, że wierzy wbrew woli), *ibid.*, s. 154.

<sup>49</sup> D. Rops, *Kościół wczesnego Średniowiecza*, dz. cyt., s. 134, o dalszych losach Gotów i Rzymian zob. *ibid.*, s. 196-198.

Zob. J. Vogt, *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaczewicz, Warszawa 1993; zob. też P. Riche, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (V-VIII w.)*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995 oraz D. Rops, *Kościół wczesnego Średniowiecza*, dz. cyt., s.131-135.

<sup>51</sup> Por. F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, dz. cyt., s. 163.

<sup>52</sup> *Ibid.*, s. 163.

Te przekonania i działania Kasjodora miały dla Europy daleko-  
 siężne konsekwencje. I choć, jak konkluduje Koneczny, Kasjodor  
 przegrał walkę orężną (tzn. po zwycięskiej wyprawie na Italię armii  
 Justyniana dowodzonej przez Belizara wycofał się z polityki, zakła-  
 dając klasztor i oddając się nauce), to jednak „stał się pogromcą Bi-  
 zancjum na dalsze pokolenia”. Narzędziem walki stała się tu nowa  
 cywilizacja — łacińska, która tworzyła się w walce z cywilizacją bizan-  
 tyńską. Koneczny pisze: „Od Kasjodora poczynając, możemy uznać,  
 że ruch ten, który pragnął pozostać w granicach spadku po cywili-  
 zacji rzymskiej, a stanowczo przeciwstawił się bizantynizmowi i coraz  
 wyraźniej opowiadał się przy papieżwie, uznając supremację sił du-  
 chowych nad fizycznymi — **ruch ten stanowił związek nowej cy-  
 wilizacji**. Równocześnie wytwarzały się dwie cywilizacje nowe, so-  
 bie przeciwstawne. Nową cywilizację zachodnią, **cywilizację Cas-  
 siodora, będziemy nazywać cywilizacją łacińską**”<sup>34</sup>. Te doniosłe  
 dla dziejów Europy momenty decydują o tym, że Kasjodor zajmuje  
 niepowtarzalne, jednak współcześnie mało doceniane, a przede  
 wszystkim nienależycie rozumiane, miejsce w kulturze Zachodu. Pi-  
 sarz, pedagog, encyklopedysta, kanclerz, kronikarz, minister, organi-  
 zator szkolnictwa — wszystkie te słownikowe określenia, przypisywa-  
 ne tej postaci, zdają się być, w kontekście wskazanym przez Konecz-  
 nego, zbyt powierzchowne.

Podkreślmy raz jeszcze, że powstanie cywilizacji łacińskiej źró-  
 dłowo związane było z edukacją. Najtrafniejszym **sposobem rozwi-  
 nięcia cywilizacji łacińskiej** okazała się właśnie **edukacja**. Konecz-  
 ny nie pozostawia tu wątpliwości: „pierwsze jej [cywilizacji łacińskiej]  
 zawiązki jeszcze u Orosiusa, **sformułowała się zaś w Vivaress**”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 163.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 164; por. też F. Koneczny, *Obronie cywilizacji łacińskiej*, dz. cyt., s. 127: „W Europie Zachodniej wytwarzała się długo i wolno cywilizacja chrześcijańsko-klasycystyczna, którą nazywamy krótko: łacińską. Język łaciński jest w niej i dla niej nie tylko znamieniem zewnętrznym. Tworzył tę cywilizację stanowczo Kościół, aż ustaliła się w wieku X dzięki geniuszowi Kasjodora...”

Dlatego to Koneczny mógł napisać, że Vivarium trwa nadal, a wszyscy spadkobiercy i kontynuatorzy cywilizacji łacińskiej, których określa mianem „łacinników”, są jego potomstwem. Nauczanie, poprzez powstającą z biegiem czasu coraz gęstsza sieć szkół, stało się narzędziem rozwinięcia cywilizacji łacińskiej. Stało się też najlepszym i najskuteczniejszym narzędziem walki z rywalizującą cywilizacją bizantyńską. Tymczasem cesarz Justynian na gruncie cywilizacji bizantyńskiej dał wyraz swoim odmiennym przekonaniom na temat uprawiania nauk, gdy zamknął w Atenach, po prawie dziewięciu wiekach trwania, Akademię Platónską. Specjalny edykt z 529 roku, zawarty w *Codex Iustinianum* mówił, by „nigdy odtąd w Atenach nie wykładano filozofii ani nie wyjaśniano praw”. Rozporządzenie to zmusiło wszystkich filozofów do zamknięcia swych szkół i ucieczki z Aten do Persji. F. Koneczny stwierdza lapidarnie: „(...) Prawda nie doznawała żadnego kultu w cywilizacji bizantyńskiej”<sup>56</sup>. Uprawianie nauki w Bizancjum, choć rozpowszechnione, nie było twórcze, brakowało w nim miłości do prawdy, miłości tak charakterystycznej i fundamentalnej dla greckiej filozofii.

<sup>56</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, s. 164. Orosius (zm. przed 423 r) wystąpił przeciw poglądom Pelagiusza na naturę i łaskę. Był autorem *Uber apologéticas contra Pelagianos* (*Pismo w obronie wiary przeciw pelagianom*) oraz *Commonitorium de errore Priscilianistarum et Origenistarum* (*Przestroga przed błędami priscilian i zwolenników Orygenes*). Na życzenie św. Augustyna napisał jako uzupełnienie *De civitate Dei* dzieło *Historiarum adversas paganos*, w którym na przykładach z dziejów powszechnych od Adama do 417 po Chr. pokazywał, że przedchrześcijański świat doświadczał większych wojen i utrapień niż w czasach mu współczesnych. Orosius odpierał w ten sposób zarzuty pogan, że przyczyną nieszczęść Rzymu było porzucenie dawnych wierzeń rzymskich i przyjęcie chrześcijaństwa, por. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Swiderkówna, Warszawa 1982, s. 336. Orosjusz popierał ideę włączenia barbarzyńców do poszerzonego świata rzymskiego, do nowego cesarstwa, jak również stworzył koncepcję federacji narodów chrześcijańskich pod władzą papieża, por. D. Rops, *Kościół wczesnego Średniowiecza*, dz. cyt., s. 105.

F. Koneczny, *Obronie cywilizacji łacińskiej*, dz. cyt., s. 165. „Toteż w Bizancjum stan nauki był mizerny, chociaż uczonych mnóstwo, chociaż Bizantyńca należy sobie wyobrazić zawsze z grubą książką w ręku”, *ibid.*, s. 165.

Kasjodor, tworząc Vivarium, zdawał sobie doskonale sprawę, że „znajomość piśmienniczej spuścizny rzymskiej musi stanowić niezbędne oparcie dla inteligencji katolickiej”<sup>37</sup>, że ta inteligencja właśnie będzie kontynuować kulturę świata starożytnego. Z drugiej strony dostrzegł też, że kultury przekazanej przez świat starożytny chrześcijaństwo nie może akceptować całościowo, bez dokonywania koniecznych zmian i ważnych uzupełnień. Kasjodor, pisze F. Koneczny „**pojął właściwy stosunek katolicyzmu do klasycyzmu** - w tym jego największa zasługa”<sup>38</sup>. Uwidacznia się to w ideowych założeniach koncepcji edukacji Kasjodora przedstawionych w *Institutiones* i realizowanych w Vivarium, gdzie poszczególne *artesi disciplinae*, jako dziedziczone po starożytności, usprawniający poznanie, uniwersalny system kształcenia, stanowią niezbędną pomoc dla chrześcijanina i gdzie nauki świeckie łączą się z nauką Boską.

Kultura chrześcijańska wchłonęła z kultury klasycznej (greckiej i rzymskiej) wszystko to, co objęła twórczość człowieka jako osoby rozumnej<sup>39</sup>. Dla ludzkiej natury charakterystyczne i właściwe jest — jako wyraz jej rozumności, zapodmiotowanej w intelekcie - ciągle pragnienie poznania i poszukiwanie, dążenie do prawdy. Wyraziło się ono w kulturze klasycznej poprzez rozwój literatury, rzeźby, architektury, malarstwa, muzyki, nade wszystko zaś poprzez rozwój filozofii, jako uniwersalnego sposobu poznania. Kultura chrześcijańska nadała kulturze klasycznej nowy, naznaczony Objawieniem wymiar. Te względy stanowią właściwą miarę i najgłębszą podstawę stosunku katolicyzmu do klasy-

<sup>37</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, s. 163.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 163.

<sup>39</sup> „Mogła się więc uformować kultura chrześcijańska, która niczego, co ludzkie i dobre nie negowała, gdyż dokonał tego człowiek jako istota rozumna; nadto kulturowe wątki ludzkiego działania, a więc religii, moralności, nauki i sztuki, skierowała wraz z samym człowiekiem ku wieczności, poza horyzont doczesności. Przede wszystkim zaś przyswojonej kulturze «odsłoniła» Chrystusa...”. M. A. Krąpiec, *O chrześcijańskich źródełach europejskiej kultury*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL, Lublin 2003, s. 21. Zob. też P. Jaroszyński, *Co to jest Zachód?*, w: *Ibid.*, s. 15.

cyzmu. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II wyraża myśl, że gdyby Kościół w zetknięciu z wielkimi kulturami Grecji i Rzymu odrzucił dziedzictwo starożytności sprzeciwiłby się opatrnościowemu zamysłowi Boga.<sup>61</sup> Świadectwem łączności świata starożytnego z chrześcijańskim był duch syntezy uwidoczniiony w myśli średniowiecza, pokazujący, że zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga i nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać. I choć sam Kasjodor tego wprost nie wyraził, to jego rozumieniu roli nauki zawdzięczamy, że do takiego sformułowania doszło, bowiem to za jego przyczyną podtrzymano „pośród powszechnego barbarzyństwa płomień nauk” i ocalono „skarby kultury antycznej”<sup>61</sup>. Dostarczając w ten sposób narzędzi do obrony chrześcijaństwa, Kasjodor przyczynił się poprzez *Vivarium* i *Institutiones* do zawiązania, a później utrwalenia cywilizacji łacińskiej.

### **Cassiodorus' conception of the education, and its meaning to the West's culture**

In the Latin civilisation a particular place was taken by the science as well as the teaching delivered within organized systems of schooling. The education became the best way of the development of the Latin civilisation. An exceptional role was played by Cassiodorus, a creator of the Vivarium monastery, where the science was recognized as an obligation, and a creator of an encyclopedical work „*Institutiones*” that gathered the Greek and Latin knowledge on the liberal arts. Vivarium, as a symbolic university where „the treasure of antique culture was saved, and the flame of sciences was kept burning”, contributed to the defence of Christianity. The thought formulated in Vivarium became the most effective defender against the bizantinism, and contributed to a formation of the Latin civilisation as deriving from the heritage of antiquity from the one hand side, and to its consolidation and unique cultural expression.

<sup>61</sup> Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et Ratio*, 72.

<sup>61</sup> B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 631.



Robert T. Ptaszek

## Sekty jako zagrożenie dla kultury europejskiej

Powstawanie sekt to zjawisko, które towarzyszy wszystkim wielkim tradycjom religijnym. W kulturze europejskiej sekty istniały zatem od początku chrześcijaństwa. Ich działalność znacząco wpłynęła na dzieje Kościoła. Spory doktrynalne prowadzone z przedstawicielami poszczególnych sekt przybierały różne formy, dochodziło też do spektakularnych konfliktów. Wystarczy tylko wspomnieć mający miejsce w XII i XIII w. konflikt z największą sektą średniowiecza, jaką byli katarzy<sup>1</sup>. Klęska katarów zakończyła okres wielkich herezji chrześcijańskich w średniowieczu. Nie oznaczało to jednak w żadnym wypadku końca rozwoju sekt. W dalszym ciągu ruchy tego typu pojawiały się w Europie. W czasach nowożytnych wyróżnia się trzy najważniejsze okresy ich rozwoju. Pierwszy trwał od XVI do XVIII w., następny obejmował XIX i początek XX w., wreszcie okres trzeci, rozpoczęty w latach sześćdziesiątych XX w., trwa do chwili obecnej<sup>2</sup>.

W ostatnim stuleciu sytuacja sekt w Europie uległa zasadniczej zmianie. O ile bowiem wcześniej były one postrzegane przede wszystkim jako wspólnoty, których działalność stanowi wyzwanie (a niekiedy także zagrożenie) dla Kościoła, to obecnie stają się one przede

<sup>1</sup> Sekta ta określała się jako Prawdziwy Kościół Boży.

<sup>2</sup> Por. Zbigniew Drozdowicz, *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, s. 45–46.

wszystkim zagrożeniem dla europejskiej kultury. Decyduje o tym kilka istotnych przyczyn:

**Po pierwsze:** w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat znacznie wzrosła liczba sekt i ich członków;

**Po drugie:** zdecydowanie rozszerzyła się „oferta” sekt. Obok różnorodnych sekt chrześcijańskich pojawiły się bowiem w Europie grupy opierające swoje doktryny na odmiennych tradycjach religijnych i kulturowych, a także parareligijny ruch New Age, który próbuje łączyć zagadnienia religii z językiem i terminologią współczesnej nauki;

Wreszcie **po trzecie:** zmieniła się postawa wobec sekt. We współczesnej kulturze zaczęto je nie tylko niemal powszechnie akceptować, ale nawet uznawać za alternatywę dla Kościoła. Tym samym, przestano dostrzegać różnice między liczącą dwa tysiące lat wspólnotą religijną, kształtującą przez stulecia oblicze kultury europejskiej, a mającymi kilka czy w najlepszym razie kilkadziesiąt lat historii ruchami roszczącymi sobie w niezbyt przekonujący sposób prawo do wyłącznego posiadania i głoszenia nowej prawdy.

Zamierzam zatem przyrzeć się dokładniej zagadnieniu sekt, aby nie tylko określić aktualny zasięg i okoliczności rozwoju tego zjawiska, ale także wskazać na konkretne zagrożenia i sposoby, za pomocą których można im przeciwdziałać.

## 1. Sekty we współczesnej Europie

Globalny zasięg oraz ciągle zmiany nazw, struktur i form aktywności poszczególnych sekt religijnych to główne czynniki, które utrudniają zebranie dokładnych informacji na ich temat. Jest to zrozumiałe, bowiem im większy obszar oraz zakres badań, tym trudniej o aktualne i precyzyjne dane. Dlatego dostępne i zweryfikowane zbiorcze informacje o działalności sekt w Europie pochodzą w większości z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. I chociaż opublikowane raporty szybko się dezaktualizują, to jednak dają dosyć dobry pogląd na skalę tego zjawiska.

Opublikowany w 1991 r. w *L'Osservatore Romano*<sup>3</sup> raport szacował liczbę członków sekt działających w Europie na około 2 miliony. Różnie natomiast określano liczbę tego typu grup. Orientacyjne dane mówiły o około 600 ruchach działających w Wielkiej Brytanii, z kolei we Francji doliczono się 116 grup i stowarzyszeń oraz blisko 800 mniejszych wspólnot, gromadzących w sumie około 500 tysięcy członków<sup>4</sup>. Bardzo dynamiczna była w tym czasie ekspansja nowych ruchów religijnych na wschód Europy. Najlepiej świadczy o tym fakt, że na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. w Rosji doliczono się ponad 1100 zagranicznych misji religijnych.

Na tym tle sytuacja w Polsce wygląda na pozór nie najgorzej. Według danych dostępnych na stronie internetowej MSWiA, w Polsce<sup>5</sup> zarejestrowano oficjalnie 143 grupy religijne. Ponieważ jednak wydano prawie 50 decyzji o odmowie wpisu do rejestru, zaś niektóre z działających ruchów nigdy się o nią nie starały, liczba sekt religijnych działających w Polsce jest z pewnością większa. I choć są to przeważnie grupy nieliczne (powyżej 1300 wyznawców ma tylko 25 spośród nich), to jednak prowadzą one coraz aktywniejsze działania dla pozyskania nowych członków.

Rozwój sekt ułatwia niedoskonały i bardzo liberalny polski system prawny. Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania<sup>6</sup> wymaga jedynie, aby wspólnota liczyła przynajmniej stu członków i złożyła deklarację o wpis do Rejestru Kościołów i Innych Związków Wyznaniowych. Jeżeli deklaracja nie zawiera postanowień sprzecznych z prawem, związek zostaje zarejestrowany<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. *Nadzwyczajny Konsystorz Kardynałów poświęcony zagrożeniom życia ludzkiego i problematyce sekt*, „L'Osservatore Romano” 7 (1991), s. 3-19.

<sup>4</sup> Takie dane zawierał raport *Sekty we Francji*, który deputowany Alain Vivien przygotował dla premiera Francji w 1993 roku (por. Bernard FiuAire, *Sekty*, Katowice 1999, s. 13).

<sup>5</sup> Oprócz Kościoła Rzymskokatolickiego i 14 Kościołów (związków wyznaniowych) działających na podstawie odrębnych przepisów.

<sup>6</sup> Z dnia 17 maja 1989 r. Ustawa ta była wielokrotnie nowelizowana. Najnowsze zmiany pochodzą z 30 sierpnia 2002 r.

<sup>7</sup> „W świetle prawa, kościół bądź związek wyznaniowy założyć mogą również osoby uprzednio karane oraz wykazujące różnorodne zaburzenia psychiczne. Powodu-

Co więcej, w Polsce sekty religijne nie mają obowiązku rejestrowania swojej działalności. Jeśli jednak sekta zdecyduje się na taki krok, to nabywając osobowość prawną, wchodzi z państwem w relacje na takich samych zasadach jak Kościół katolicki (może zatem domagać się takich samych praw).

## 2. Oficjalne dokumenty dotyczące działalności sekt

Zjawisko sekt od dłuższego czasu niepokoi rządy poszczególnych państw europejskich. Dlatego na zlecenia rządowe w ciągu ostatnich lat powstało kilkanaście raportów dotyczących działalności sekt. Ponieważ jednak opisują one przeważnie sytuację tego typu grup w poszczególnych krajach<sup>8</sup>, ograniczę się do prezentacji raportu o bardziej ogólnym charakterze. Takim oficjalnym dokumentem dotyczącym działalności nowych ruchów religijnych był przygotowany dla Parlamentu Europejskiego *Raport Komisji Richarda Cottrella*<sup>9</sup>. Raport ten, zgodnie z zawartą na wstępie deklaracją autora, „sporządzony w imieniu Komisji Młodzieży, Kultury, Wychowania, Informacji i Sportu, dotyczy działalności nowych ruchów religijnych na terenie państw Wspólnoty Europejskiej”. Zasadniczym powodem powsta-

je to, że o wpis do rejestru starają się często osoby, których działalność nosi znamiona oszustwa lub innych zachowań przestępczych, aby pod pretekstem działalności religijnej dokonywać nadużyć finansowych bądź innych - naruszających przepisy prawa”. Fragment raportu Biura Bezpieczeństwa Narodowego z 1995 r. (Rozdział VII, *Sekty i niektóre inne ugrupowania w Polsce*).

<sup>8</sup> Taki charakter ma, między innymi, *Raport Guyarda* - prawdopodobnie najbardziej znany spośród opublikowanych w Europie dokumentów dotyczących sekt — opublikowany 10 stycznia 1996 r. Przedstawiony przez Jacques'a Guyarda raport był wynikiem działalności powołanej przez francuski parlament komisji do spraw kultów. Ten obszerny (prawie sto trzydzieści stron) dokument składał się z trzech części. Dwie pierwsze podawały kryteria pozwalające uznać jakąś grupę religijną za sektę oraz omawiały 172 sekty działające we Francji, trzecia zaś wskazywała rozwiązania prawne mające chronić obywateli przed ich szkodliwą działalnością.

<sup>9</sup> *Raport Komisji Richarda Cottrella*, Parlament Europejski, dokument 1-47,2 kwietnia 1984.

nia raportu była wzrastająca liczba sekt i ruchów religijnych, które swoją działalnością „godzą w prawa obywatela i w prawa człowieka oraz wpływają na pogorszenie społecznej sytuacji tych, którzy ulegli ich wpływowi”. Raport wymieniał z nazwy konkretne ruchy religijne uznane za niebezpieczne, a ponadto wskazywał przykłady ich szkodliwej działalności.

Głównym celem dokumentu było wskazanie możliwych do przyjęcia w społeczeństwach demokratycznych metod ograniczenia działalności sekt. Dlatego raport „uznaje za konieczne, aby Rady kompetentnych ministrów (...) w możliwie najkrótszym terminie zorganizowały wymianę informacji na temat problemów związanych z działalnością niektórych nowych ruchów religijnych”. I choć, jak zapewnia autor, „w żadnym razie nie jest naszym zamiarem zakazywanie czy kontrolowanie wierzeń religijnych ani ograniczanie wolności sumienia”<sup>10</sup>, to jednak „kiedy jakiś ruch okazuje się dla społeczeństwa szkodliwy czy groźny, jak to jest bezsprzecznie w przypadku Dzieci Bożych, władze powinny i muszą natychmiast reagować, odwołując się do środków prawnych, jakimi dysponują”<sup>11</sup>.

Mimo tak poważnych ostrzeżeń i jednoznacznych zaleceń praktycznych, raport nie wywołał jednak większego odzewu. W dalszym ciągu sekty religijne prowadziły działalność bez należytej kontroli. Co więcej - wszelkie próby ograniczenia swobód działania konkretnych ruchów (także tych, wobec których prowadzone były procesy sądowe) spotykały się z licznymi atakami i zarzutami. Wymownym przykładem może być działalność sekty znanej jako Kościół Scjentologiczny (Church of Scientology). Mimo wielu procesów zakończonych wyrokami skazującymi, tylko w nielicznych państwach powiodły się próby delegalizacji sekty<sup>12</sup>. O trudnościach, na jakie napotykały tego typu próby, najlepiej świadczą konsekwencje przyjętego przez władze Bawarii przepisu, zabraniającego scjentologom zajmowania

<sup>10</sup> *Raport Cottrella*, punkt 3. 1.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Stało się tak, między innymi, na Węgrzech w 1993 r.

niektórych stanowisk państwowych. Reakcją sekty była nie tylko skarga do najważniejszych instytucji międzynarodowych (między innymi Komisji Praw Człowieka ONZ), ale także porównanie tej sytuacji z prześladowaniami Żydów podczas II wojny światowej.

Nieustający rozwój działalności sekt spowodował, że 28 lutego 1996 r. Parlament Europejski wydał kolejny dokument poświęcony tej problematyce - *Revolucje w sprawie ruchów kulturowych w Europie*<sup>14</sup>. I chociaż podtrzymał w nim stanowisko, że przedmiotem jego zainteresowania „nie jest prawdziwość czy słuszność wierzeń”<sup>14</sup>, to jednak dokument zwraca uwagę na „niebezpieczną działalność pewnych organizacji powszechnie znanych jako «grupy kultowe»”<sup>15</sup>. W rezolucji czytamy, między innymi: „Dostrzegając (...) fakt, że ruchy te angażują się w działalność niedozwoloną lub wręcz przestępczą (...), a do takich zalicza się: znęcanie się, wykorzystywanie seksualne, bezprawne zatrzymanie, niewolnictwo, zachęcanie do działań agresywnych, propagowanie idei rasistowskiej, oszustwa podatkowe, nielegalny obrót pieniędzmi, przemyt broni i narkotyków, pogwałcenie prawa do pracy, nielegalne praktyki medyczne itd. (...) - wzywa się kraje członkowskie do zagwarantowania skutecznej działalności władzy sądowniczej, policji, współpracy międzynarodowych organów ścigania, do zaniechania wydawania automatycznych zezwoleń i przyznawania statusu religijnego, zwłaszcza w tych przypadkach, gdzie rzekoma działalność religijna jest osłoną procederu przestępczego”<sup>16</sup>.

Pomimo, że dokument zawierał tak poważne zarzuty, podkreślić trzeba istotny fakt: o ile *Raport Cottrella* odnosił się do działalności konkretnych grup religijnych<sup>17</sup>, to rezolucja z 1996 roku nie wskazu-

Był to jednak dosyć ogólny (i liczący zaledwie dwie strony) dokument. Dokument został opublikowany po polsku w: Tadeusz Doktor, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 138-139. Podane w przypisach numery stron odnoszą się do tego wydania.

<sup>14</sup> Por. *Raport Cottrella* p. 1. 6.

<sup>15</sup> *Revolucja w sprawie ruchów kulturowych w Europie*, s. 138.

<sup>16</sup> Tamże, s. 139.

<sup>17</sup> Przede wszystkim Kościoła Zjednoczeniowego Sun Myung Moona, ale wspomni-

je z nazwy żadnej sekty. Fakt ten wydaje się świadczyć o tym, że w Europie dąży się przede wszystkim do wypracowania możliwie ogólnego modelu postępowania z grupami tego rodzaju. A zadanie to okazuje się w praktyce bardzo skomplikowane. Z jednej strony udowodnione bowiem zostało, że działalność przynajmniej niektórych sekt stanowi zagrożenie. W takiej sytuacji pojawia się dylemat: czy uznać za nadrzędne prawo do wolności sumienia i wyznania, czy też zrezygnować z niego, aby ocalić młodzież przed zgubnym wpływem groźnych ruchów religijnych. Bezwarunkowa akceptacja prawa do wolności religijnej uniemożliwia podjęcie skutecznych działań przeciw tym ruchom religijnym, które, ze względu na swoją szkodliwą działalność, zasługują na miano sekt destrukcyjnych. Regulacje prawne gwarantują bowiem prawo do istnienia także tego rodzaju ruchów religijnych, a ponadto dają każdemu człowiekowi możliwość przynależenia do dowolnej sekty<sup>18</sup>. Brakuje zatem skutecznych narzędzi do walki z destrukcyjną działalnością sekt. Fakt ten podkreślał, między innymi, poruszający apel francuskiego pisarza Rogera Ikora<sup>19</sup> opublikowany w 1981 r. Kończył się on znamienym stwierdzeniem: „Jeśli położenie kresu szkodliwej działalności sekt uznajemy za zgodne z dobrem ogółu, to położymy jej kres, nawet jeśli przyjdzie w tym celu pogwałcić zasadę wolności”<sup>20</sup>.

W oparciu o treść analizowanych dokumentów i płynące z nich wnioski, wydawać by się mogło, że zagrożenia ze strony sekt są znane

nał także o kilku innych: Dzieci Boże, Scjentologia, Ruch Rajneesha i Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny.

<sup>18</sup> „Dotychczas Rada Europy nie dysponuje szczególnym instrumentarium prawnym na tym odcinku i obecnie działalność sekt i nowych ruchów religijnych podlegają jedynie postanowieniom o prawach podstawowych, w szczególności artykułowi 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka o wolności myśli, sumienia i wyznania oraz art. 11. o wolności stowarzyszania się” (Andrzej Komar, *Działalność sekt zagrożeniem bezpieczeństwa społecznego*, Warszawa 1998, mps, s. 89).

<sup>19</sup> Kierownika Centrum Dokumentacji, Edukacji i Działań Przeciwno Manipulacji Umysłowej (CCMM).

<sup>20</sup> Podaję za: Jean Vernet, *Sekty*, s. 134.

i zdiagnozowane. Rzeczywistość jest jednak inna. Raporty wspominają bowiem w zasadzie o działalności jednej (i to stosunkowo nie-licznej) kategorii sekt, jaką są sekty destrukcyjne. W ten sposób określane są grupy podważające istniejący porządek społeczny bądź prawny. Cechą charakterystyczną tych grup jest posługiwanie się różnymi technikami psychomanipulacji w celu uzyskania kontroli nad świadomością swoich członków. Doktryna jest zatem w tego typu sektach traktowana instrumentalnie (pełni funkcję narzędzia służącego manipulacji). Do kategorii tej zalicza się, między innymi, Scjentologię oraz Kościół Zjednoczeniowy Moona<sup>21</sup>.

Tymczasem, źródłem zagrożeń mogą być także sekty innego rodzaju. Aby określić, na czym zagrożenia te polegają, należy dokonać analizy ich doktryn, wskazując występujące w nich elementy, stanowiące potencjalne niebezpieczeństwo.

### 3. Główne zagrożenia ze strony sekt

Działalność sekt oceniana jest w bardzo odmienny sposób. Kontrowersje budzi zwłaszcza kwestia oddziaływania sekt na swoich członków, a także na ich rodziny i bliskich. Odmiennie oceniana jest również rola, jaką grupy tego typu odgrywają w społeczeństwie. Wskazuje się zarówno zjawiska, które pozwalają uznać pewne aspekty działalności nowych ruchów religijnych za korzystne dla zbiorowości, w których funkcjonują, jak też takie, które są podstawą do formułowania nega-

<sup>21</sup> Zwykle rozróżnienia między sektami destrukcyjnymi, a innymi ruchami religijnymi dokonuje się na podstawie analizy celów, zasad działania i struktur organizacyjnych tych grup. „Szczegółowa analiza materiałów źródłowych, dokumentów urzędowych, spisanych relacji aktualnych i byłych członków sekt pozwoliła wyciągnąć następujące wnioski: grupy te posiadają silnie rozwiniętą strukturę władzy, deklarują cele, które w znacznym stopniu odbiegają od celów realizowanych, ukrywają faktyczne normy regulujące w sposób istotny życie uczestników grupy” (podaję za: Międzyresortowy Zespół do Spraw Nowych Ruchów Religijnych [Krzysztof Wiktor i Grzegorz Mikrut], *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*, Warszawa 2000, s. 36).



tywnych opinii na ten temat. Mimo rozbieżności stanowisk, coraz częściej podkreśla się jednak, że zauważalnym skutkiem działalności grup tego typu jest ograniczenie wolności należących do nich osób.

Trudności z jednoznaczną oceną tego zjawiska wynikają z faktu, że problematykę sekt analizują przede wszystkim nauki szczegółowe, a zatem ujmujące tylko wybrane (nie zawsze najistotniejsze) aspekty tego zjawiska. Tymczasem doświadczenia współczesnej religiológii pokazują, że socjologia oraz inne nauki tego typu nie dysponują odpowiednimi narzędziami badawczymi dla wyjaśnienia złożonego fenomenu, jakim jest religia. Okazuje się, że narzędzia te nie są wystarczające także dla wyjaśnienia zjawiska sekt. Socjologia opiera się bowiem na założeniu, że zbiorowości religijne są tworem wyłącznie ludzkim, skutkiem działalności osób posiadających charyzmat (rozumiany jako zdolność narzucenia innym głoszonych przez siebie idei). Natomiast rozważania dotyczące tego, czy idee religijne pochodzą jedynie od ludzi, czy też może są objawione przez jakąś wyższą istotę (Boga), przez socjologów nie mogą być podjęte. Odnoszą się bowiem do rzeczywistości, która wymyka się narzędziom badawczym stosowanym przez przedstawicieli tej dyscypliny<sup>22</sup>.

Krytyczną analizę doktryn sekt podejmują przede wszystkim teologowie. Uważają oni, że socjologiczna interpretacja tego zjawiska jest niewystarczająca, gdyż wspólnota religijna jest przede wszystkim rzeczywistością aksjologiczno-etyczną, a dopiero wtórnie socjologiczną<sup>23</sup>. Wskazują, że przyczyną popularności nowych ruchów religijnych jest zwłaszcza niewiedza (a niekiedy nawet zupełna ignoran-

<sup>22</sup> Warto przytoczyć znamiennej opinię wrażoną przez znanych współczesnych socjologów religii, Rodneya Starka i Williama Bainbridge'a: „**Chociaż nie znajdujemy żadnego powodu, aby sugerować, że rzeczywistość nadprzyrodzona nie istnieje, nie mamy też potrzeby, aby postulować w naszej teorii istnienie świata nadprzyrodzonego. (...) Co więcej, kiedy porównujemy różne religie, doszukując się ludzkich przyczyn występujących między nimi różnic, zakładamy co najmniej, że żadna z nich nie zawiera prawdy objawionej**” (*Teoria religii*, Kraków 2000, s. 38).

<sup>23</sup> Por. Robert Plich, *Etyczny punkt widzenia*, „W drodze” nr 5, 2001, s. 90.

cja) ludzi w kwestiach wiary. Dla potwierdzenia słuszności tego poglądu przytoczyć można wypowiedź byłego członka jednego z ruchów religijnych: „Jeśli nie odebrałeś religijnego wychowania, twój problem polega na tym, że nie masz się na czym oprzeć — nie miałem żadnego doświadczenia teologicznego, żadnego gruntownego doświadczenia, przez które mógłbym oceniać”<sup>24</sup>.

Zdaniem teologów, współczesne sekty religijne nie oferują nowych idei i wartości. Ich doktryny stanowią w zasadzie powtórzenie błędnych nauk, które występowały w różnych historycznych sektach wyrosłych na bazie chrześcijaństwa. Poglądy tych ruchów zostały już wcześniej odrzucone przez Kościół, który uznał je za konsekwencje niewłaściwej interpretacji objawienia. Dlatego teologowie nie widzą powodu, aby powtarzać polemikę z twierdzeniami, które od dawnych herezji różni jedynie to, że są formułowane bardziej współczesnym językiem. Wskazują ponadto, że popularne obecnie określanie sekt nazwą „nowe ruchy religijne” jest nieporozumieniem. Wprowadza bowiem ludzi poszukujących idei religijnych w błąd, gdyż sugeruje, że ich doktryny zawierają jakąś nową naukę i proponują nową, konkurencyjną wobec religii prawdę. Świadomość, że nowość głoszonych przez nie doktryn jest tylko pozorna, pozwala teologom stwierdzić, że w „supermarkecie różnych idei doktryny sekt i nowych ruchów religijnych są ofertami o znacznie obniżonej jakości”<sup>25</sup>.

Szkodliwość sekt wynika, zdaniem teologów, przede wszystkim z faktu, że ich doktryna stwarza pozór nowej nauki, która dzięki odwołaniu się do Biblii (bądź innych tekstów objawionych) zyskuje wiarygodność. Powoduje to, że przez ludzi (których wiedza teologiczna jest zwykle niewystarczająca) są one uznawane za równie skuteczną drogę do zbawienia, jak religia. Tymczasem samo oparcie się na Biblii nie jest gwarancją prawdziwości poglądów. Już bowiem żyjący w II wieku Ireneusz z Lyonu pokazywał, na czym polega istota błędnego

<sup>24</sup> Cytat za: Eileen Barker, *Nowe ruchy religijne*, s. 211.

<sup>25</sup> Bogdan Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne*, Wrocław 1998, s. 195.

posługiwania się Pismem św. Jest to tak, „jak gdyby ktoś z pięknego obrazu króla, ułożonego przez artystę z bezcennych kamieni, zdekomponował ludzką postać monarchy przez użycie tych samych kamyczków dla ułożenia figury psa lub lisa, a przy tym - wskazując na tożsamość tworzywa — obstawałby przy twierdzeniu, że w gruncie rzeczy jest to przecież piękny obraz króla”<sup>26</sup>.

#### 4. Nietolerancja czy prewencja

Istnienie zasadniczych różnic w ocenie skutków działalności sekt religijnych skłania do postawienia pytania, czy uznanie doktryn niektórych sekt za zagrożenie dla kultury europejskiej to — według sformułowania Jeana Vernetta - „uzasadniona prewencja czy krzywdząca nietolerancja”<sup>27</sup>?

Aby we właściwy sposób rozstrzygnąć ten problem, trzeba przede wszystkim uświadomić sobie, że sposób funkcjonowania niektórych sekt religijnych prowadzić może do realnych zagrożeń. I fakt, że liczba członków tego typu ruchów jest stosunkowo niewielka nie zmniejsza w żaden sposób obaw wywołanych ich działalnością. Vernette pisze: „w przekonaniu obywateli państw zachodnich, borykających się z problemem międzynarodowego terroryzmu, aktywna mniejszość — «aktywisci», mogą być równie niebezpieczni, jak stojąca na granicy, gotowa do ataku armia konwencjonalna. Są oni bowiem obecni na terytorium kraju i zwracają się przede wszystkim do młodzieży, którą czasami udaje im się zauroczyć i pozyskać”<sup>28</sup>.

Jednak negatywne opinie o działalności sekt religijnych spotykają się z zarzutami podnoszonymi przez wiele środowisk. obrońcy sekt w swoich wypowiedziach chętnie posługują się mocnymi sformułowaniami. „Niektórzy widzą w tej postawie rasistowski odruch nieak-

<sup>26</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adventus haereses*, cz. I, 1, 15 (podaje za: Bogdan Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne*, s. 194).

<sup>27</sup> Por. Jean Vernetta, *Sekty*, s. 136.

<sup>28</sup> Tamże.

ceptowania odmienności. Inni przypominają, że każda społeczność potrzebuje kozła ofiarnego, na którego w niespokojnych czasach zrzuca odpowiedzialność za całe zło: wczoraj byli to Żydzi i czarownice, współrządy syjonistów i masonów; przy obecnym «kryzysie» wskazuje się na imigrantów i sekty<sup>29</sup>.

Tymczasem nie ulega wątpliwości, że działalność sekt wywołuje liczne problemy. Jako główną przyczynę takiej sytuacji wskazuje się fakt, że „niektóre rzeczywiście posługiwały się metodami duchowego szalbierstwa, inne nadużywały szyldu religii, by ukryć swe władcze i finansowe aspiracje. Wiele z nich przyczyniło się do rozpadu rodzin, wywołując u rodziców poczucie klęski, które dodatkowo nakładało się jeszcze na ból rozstania. Wpływ, jaki grupy te — trudne do skontrolowania i zagrażające porządkowi publicznemu — wywierały na zdolną inteligentną młodzież, bardzo szybko odebrany został przez społeczeństwo jako nadużycie”<sup>30</sup>. Dlatego też uznaje się działalność sporej części sekt za poważne zagrożenie. Doktryny sekt zawierają bowiem liczne półprawdy bądź kłamstwa. Typowe metody manipulacji faktami wykorzystywane przez sekty, to utożsamianie terminów pochodzących z różnych tradycji religijnych (takich jak, np.: miłość, prawda, oświecenie, światłość). Mistyczne doświadczenia często stawia się na równi z narkotycznym transem bądź hipnozą, a mitologiczne opowieści głoszone przez ruchy porównuje się do ksiąg objawionych wielkich religii. Ponadto, przywódcy sekt wymagają dla siebie szacunku równego temu, jakiego doznają założyciele uniwersalistycznych religii, wielcy mistrzowie duchowi, bohaterowie biblijni czy święci. Zastrzeżenia wywołuje także fakt, że sekty werbują członków metodami budzącymi istotne wątpliwości etyczne. Używają między innymi, nieprawdziwych obietnic, odwołują się do pseudonaukowych teorii i fałszywych autorytetów<sup>31</sup>, prezentują się jako grupy dobroczynne,

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 140.

<sup>31</sup> Takie zarzuty stawia się zwłaszcza wobec Kościoła Scjentologicznego, a także ruchu Medytacji Transcendentalnej (TM).

terapeutyczne bądź naukowe, podkreślają też swoje rzekome związki z chrześcijaństwem. Znane są przypadki zastraszania (Kościół Scjentologiczny), a także posługiwanie się metodą flirtu miłosnego<sup>32</sup>.

Przedstawione zarzuty są na tyle poważne, że zapytać trzeba o przyczyny niemal powszechnej akceptacji sekt we współczesnej kulturze.

### 5. Przyczyny akceptacji działalności sekt religijnych

Pomimo wielu krytycznych opinii dotyczących działalności sekt, współcześni autorzy piszący na ten temat wskazują przede wszystkim pozytywne efekty przynależności do sekt. Podkreślają, że ruchy takie cieszą się zainteresowaniem, ponieważ stanowią oparcie dla wielu zagubionych i niemogących dostosować się do wymagań współczesnego życia ludzi. Takim osobom nowe ruchy religijne przywracają nadzieję, a otaczając ich gronem przyjaznych i życzliwych ludzi, zapewniają ponadto poczucie bezpieczeństwa. Niekiedy twierdzi się nawet, że zdecydowana większość tych, którzy mieli do czynienia z nowymi ruchami religijnymi, nie doznało z tego powodu żadnych szkód. Oczywiście, trudno zanegować fakty. Są bowiem osoby, które w wyniku kontaktu z nowym ruchem religijnym poniosły straty psychiczne, fizyczne bądź finansowe. Wskazuje się jednak, że w większości wypadków trudno w sposób jednoznaczny wykazać, że szkody te były bezpośrednim skutkiem przynależności do danego ruchu. Badacze krytycznie odnoszą się zwłaszcza do twierdzeń o szkodliwości psychicznej praktyk, w których biorą udział członkowie grup religijnych. Podkreślają, że większość z nich przechodziła różnego rodzaju zalanania nerwowe przed wstąpieniem do ruchu.

Charakterystyczne dla współczesnej nauki stanowisko reprezentuje socjolog Bryan Wilson. W swojej pracy *Religion Sect\** stwierdza: „Sekty proponują swym adeptom cały wachlarz przeróżnych zajęć;

<sup>32</sup> David Berg, przywódca ruchu Rodzina Miłości, zalecał ten sposób okazywania „miłości bożej” potrzebującym.

<sup>33</sup> London-New York 1970.

niekiedy, ze społecznego punktu widzenia, odgrywają one rolę czynników twórczych. Opinia publiczna słyszy o nich na ogół przy okazji dziwnych incydentów lub ekstrawaganckich manifestacji wiary. (...) Zbyt rzadko natomiast przyznajemy, że sekty czasem również pomagają ludziom przystosować się do życia w społeczności, że przywracają nadzieję, oferują braterstwo i bezpieczeństwo, podczas gdy żaden inny organizm nie może się tym poszczycić. W najlepszych swych poczynaniach sekty były czynnikiem ocalenia jednostki oraz integracji społecznej. I chociaż prawdą jest, że najbardziej godny potępienia aspekt ich działalności prowadzi do fanatyzmu, do nadużyć, a nawet do autodestrukcji, chociaż w opinii ogółu opierają się one na błędnej hipotezie oraz upowszechniają niebezpieczne teorie i ideały, to nie da się przecież zaprzeczyć, że te same błędy można odnaleźć w historii wszystkich religii na pewnym etapie ich rozwoju"<sup>34</sup>.

Próbując zrozumieć takie stanowisko, należy uwzględnić fakt, że jego podstawę stanowi relatywizm historyczno-kulturowy. Zgodnie z opinią Eileen Barker<sup>35</sup>: „Zarówno historia jak i antropologia pokazują jasno, że to, co pewna grupa ludzi uznaje za «naturalne» i «właściwe», inna postrzegać może jako dziwaczne, zwariowane «nienaturalne», «niewłaściwe» czy niebezpieczne"<sup>36</sup>. Takie założenie pozwala bagatelizować opinie o szkodliwości sekt religijnych, a nawet twierdzić, że zachodzące w nich zjawiska są wyłącznie odwzorowaniem tego, co dzieje się w społeczeństwie: „Nic nie wskazuje na to (...), aby nowe ruchy religijne miały wywierać patogeniczny wpływ na swoich członków. (...) Większość członków nowych ruchów religijnych (...) nie jest ani bliższa, ani dalsza od doskonałości aniżeli reszta społeczeństwa - choć nieco łatwiej spotkać wśród nich zarówno lajdaków, jak i świętych"<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Cytat za: Jean Vernet, *Sekty*, Warszawa 1998, s. 131-132.

<sup>35</sup> Barker — profesor socjologii religii London School of Economics — uważana jest przez współczesnych socjologów religii za jeden z autorytetów w dziedzinie sekt.

\* Eileen Barker, *Nowe ruchy religijne*, s. 80.

<sup>37</sup> Tamże, s. 49.

Aby dokładniej wyjaśnić przyczyny akceptacji sekt, należy sobie uzmysłwić, że żyjemy w społeczeństwie, w którym „posłuszeństwo wzorom niezbędnym dla utrzymania ładu osiąga się za pomocą pokus, a nie przemocy; za pomocą zniewolenia miękkiego, maskującego się jako wolność wyboru. (...) Osiadłość, zadomowienie, jednostajny tryb życia, ciągłość celów wraz z ograniczonością potrzeb, jakie trwale cele wyznaczają, są zatem, z punktu widzenia takiego układu, zgubne”<sup>38</sup>.

Taki sposób postrzegania świata determinuje także współczesne postawy dotyczące kwestii wiary i życia duchowego. Kształtują się one również pod wpływem faktu, że w dziedzinę życia duchowego dotarło (w co trudno w pierwszej chwili uwierzyć) prawo popytu i podaży. Konsumpcyjny model życia nie pozostaje bez wpływu na cel sprawowania praktyk religijnych. Dla wielu ludzi zasadniczym ich elementem przestało być wyrażanie wiary. Stały się one natomiast jeszcze jednym źródłem doświadczeń przyjemniających i wzbogacających ludzkie życie: „Kultura konsumpcyjna nadaje priorytet wartości przeżywania — nowego i przyjemnego — i to dotyczy także religii. Dlatego ludzie będą mówić, że to nie ma znaczenia, czy wierzy się w Boga, ważne jest to, czy doświadcza się wewnętrznego spokoju. Kryterium stanowi jakość doświadczenia, a nie prawdziwość doktryny”<sup>39</sup>.

Określony w ten sposób cel podejmowania praktyk religijnych kształtuje postawę współczesnych ludzi wobec sekt. Postrzegane są one bowiem coraz częściej jako źródło inspiracji - mają dostarczyć nowych technik duchowych wywołujących przyjemne przeżycia i doznania. Pragmatyczny charakter takiej postawy powoduje jednak, że pozytywne opinie na temat sekt nie są zazwyczaj przekonywająco uzasadnione. Gdy, na przykład, Institute for the Study of American Religious we wnioskach zawartych w swoim raporcie uspokaja, że nie należy obawiać się działalności sekt, gdyż „większość grup objętych programem badawczym przypominała pod wieloma względami

Zygmunt Baumann, *Dwa szkiełce o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 27.  
Madelaine Bunting, *Duchowy supermarket* (cytat za: „Forum” 6 (1997), s. 22).

znane i bardziej zakorzenione wspólnoty kościelne głównego nurtu religijnego"<sup>40</sup>, pojawia się wątpliwość, czy jest to właściwy argument. Wszak większość przestępców także pod wieloma względami przypomina przeciętnych obywateli. Zaś czytając (na przykład) opinię, że „wiele osób zapewnia, że kontakt z nowymi ruchami religijnymi okazał się dla nich korzystny"<sup>41</sup>, należy zadać pytanie, czy zapewnienia takie można uznać za argument o wystarczająco naukowym charakterze.

Jak zatem widać, we współczesnej kulturze europejskiej popularność zyskuje specyficznie rozumiany pluralizm religijny. Jego specyfika polega na stawianiu na równi (a nawet na nieodróżnianiu) wielkich religii i nowych ruchów religijnych<sup>42</sup>. Zwolennicy takiego stanowiska negują powszechny charakter prawdy i na tej podstawie sprzeciwiają się próbom jakiegokolwiek krytycznej refleksji nad doktryną i działalnością nowych ruchów religijnych, uznając takie refleksje za ograniczenie (lub w najlepszym przypadku zagrożenie) wolności religijnej<sup>43</sup>. Aby wykazać konsekwencje takiej postawy, należy odwołać się do

<sup>40</sup> Cytat za: Eileen Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997, s. 95 [podkreślenie moje - RP].

<sup>41</sup> Tamże, s. 213.

<sup>42</sup> Wystarczy przypomnieć oficjalną formułę „Kościoły i związki wyznaniowe”.

<sup>43</sup> Zwolennik takiej postawy, James Richardson, pisze: „Społeczeństwa zachodnioeuropejskie są już od pewnego czasu pluralistyczne i tendencja ta rozwija się, nawet jeśli niektórzy europejscy przywódcy nie chcą przyjąć tego do wiadomości. Największe batalie rozgorzały wokół **«nowych religii», nazywanych czasem lekceważąco «kultami» lub «sektami» oraz wokół starszych mniejszości religijnych w rodzaju Świadków Jehowy** [podkreślenie moje - RP]. Surowe restrykcje, jakie w niektórych krajach zachodnioeuropejskich zastosowano wobec mniejszości religijnych i nowych wierzeń, wywołały w kilku przypadkach - choćby Niemiec i Francji — międzynarodowe komentarze i wyrazy oburzenia. Wypadki te wykorzystane zostały, niestety, przez niektóre byłe kraje komunistyczne dla usprawiedliwienia działań podejmowanych w celu ograniczenia religijnej konkurencji i prób przywrócenia Kościołom zajmującym wcześniej dominującą pozycję nawet jeżeli nie oficjalnej, to na pewno faktycznej roli Kościołów państwowych” (*Prawo. Kontrola społeczna a nowe religie*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 260).



filozofii. O przydatności filozofii klasycznej do wyjaśniania problematyki nowych ruchów religijnych decyduje przede wszystkim fakt, że - w porównaniu z innymi nurtami współczesnej filozofii — klasyczna metafizyka i antropologia filozoficzna najpełniej uwzględniają różnorodne aspekty rzeczywistości, co pozwala im na prezentację całościowej wizji człowieka i Boga - bytów tworzących relację religijną.

## 6. Potrzeba filozoficznej analizy doktryn sekt

Filozoficzna analiza doktryn nowych ruchów religijnych obejmować powinna dwa podstawowe elementy:

1. **odtworzenie najważniejszych poglądów** dotyczących człowieka, Boga i łączącej ich relacji religijnej;

2. **wskazanie metafizycznych założeń**, które implikują analizowane doktryny oraz konfrontacja tych założeń z osobową wizją Boga i człowieka.

Analiza taka nie może być jednak traktowana jako próba filozoficznej weryfikacji prawdziwości doktryn poszczególnych ruchów religijnych. Jak bowiem poucza historia filozofii, tego rodzaju próby kończą się niepowodzeniem. Filozofia klasyczna stanowić natomiast może „konieczne, choć niewystarczające” narzędzie weryfikujące aspiracje doktryn nowych ruchów religijnych do prawdziwości. Choć bowiem nie potrafi jednoznacznie wykazać prawdziwości konkretnej religii, to jednak ukazuje, że poszczególne doktryny religijne nie mają tej samej wartości<sup>44</sup>. Analiza filozoficzna wskazuje, że w doktrynach znacznej części sekt religijnych człowieka i Boga nie traktuje się w sposób osobowy. A przecież tylko osobowy charakter obydwu członów relacji religijnej umożliwia transcendencję, a w efekcie prowadzi wierzącego człowieka do duchowego rozwoju. Niespełnienie tego warunku nie pozwala zatem traktować sekt w ten sam sposób, w jaki traktuje się religię.

<sup>44</sup> Por. Zofia Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 148.

Filozofia pozwala zatem sformułować w miarę czytelne kryteria oceny sekt. Oceniając „wartość” doktryn poszczególnych grup religijnych, bada zawarte w nich koncepcje rzeczywistości (przede wszystkim człowieka i Boga). Następnie dokonuje konfrontacji doktryn nowych ruchów religijnych z koncepcją osoby wypracowaną przez klasyczną metafizykę. Zestawienie to odbywa się za pomocą argumentów ściśle racjonalnych. Jest to możliwe, gdyż koncepcja ta została wyczerpująco przedstawiona w filozofii św. Tomasza z Akwinu, autora ścisłego (i skrupulatnie przestrzegane) rozróżnienia między filozofią — dziedziną wiedzy a teologią — dziedziną wiary. Na tej podstawie formułować można konkretne wnioski.

Dopiero tego typu analiza pozwoli unaocznic szkodliwość doktryn wielu sekt religijnych. Jeśli z niej zrezygnujemy — pozostawiając badanie problematyki sekt przedstawicielom nauk szczegółowych — nadal będziemy czytać passusy o Kościele katolickim „zwalczającym w sposób dość zdecydowany konkurencję religijną”<sup>43</sup>, i diagnozy, zgodnie z którymi „tak radykalne stanowisko Kościoła badacze religijności wiążą z kryzysem w Kościele katolickim, generującym wzorce agresywnego prozelityzmu, tęsknotą Kościoła za uprzywilejowaną pozycją, jaką zajmował w okresie międzywojennym, bądź nadmiernymi mechanizmami obronnymi, wykształconymi w nim w okresie komunizmu”<sup>44</sup>. Autorzy formułujący takie twierdzenia pomijają bowiem całkowicie analizy doktryn tego typu ruchów. Tymczasem, dla uzyskania pełnego obrazu zjawiska sekt, niezbędne jest dopełnienie informacji dostarczanych przez nauki szczegółowe tego typu analizą. Dlatego trudno uznać za poprawne filozoficzne (a zatem przekraczające zakres ich kompetencji) konstatacje socjologów, zgodnie z którymi: „W premodernistycznych sytuacjach istniał świat religijnych pewności, czasami zakłócany przez heretyckie dewiacje. (...) Dla człowieka modernistycznego herezja staje się zwykle koniecznością. (...)

Marta Zimniak-Halajko, *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*, Gdańsk 2003, s. 8.

<sup>43</sup> Tamże.

Aktualnie, zupełnie nieoczekiwanie, herezja nie jest skierowana przeciw jasnemu zapleczu autorytatywnej tradycji. Zaplecze to stało się niejasne albo w ogóle zniknęło"<sup>47</sup>. Sekty nie są bowiem — tak jak sądzą cytowani autorzy - kolejnym etapem rozwoju religii, lecz co najwyżej jej nieudolnymi kopiami. I właśnie dlatego, że ludzą ludzi pozorami prawdy, stanowią realne zagrożenie.

### **Sects as a menace to the European culture**

Sects has significantly increased their number and activity in Europe recently. Also their status has changed itself. A specifically understood religious pluralism begins to dominate there, that consists in omitting any difference between Church and sect. Such a doctrine was widespread basically because the contemporary sciences (sociology or psychology especially), examining religious sects, resign to analyze doctrines of such movements. As the main reason of identifying Church and sect is a fact that the representatives of particular sciences about the religion keep omitting any critical reflection on sect's doctrine, to demonstrate the difference between them there is a necessity to refer to the philosophy. The philosophical analysis of the sect's doctrine allows to indicate their metaphysical implications. In that way it becomes a quite effective instrument to verify any aspirations of the sects to a truthfulness. It also allows to state that no sect is a necessary stage of the religion's development, but its unsuccessful copy at most.

<sup>47</sup> Peter Berger, *Modernizacja jako uniweryfikacja herezji*, w: *Religia w życiu codziennym*, red. H. Grzymała-Moszczyńska, t. 1, Kraków 1990, s. 28.







Paweł Tarasiewicz

## Korelacja prawdy i wolności w ujęciu Karola Wojtyły\*

Życie typowo ludzkie jest nierozzerwalnie związane z wolnością. „Wolności” w prowadzeniu badań domagają się naukowcy, o „wolność” polityczną walczą wybijające się na niepodległość narody, o „wolność” w sztuce apelują artyści, nie mówią już o „wolności” religijnej, o której czytamy w niejednej konstytucji. Wolność jawi się jako konstytucyjny parametr osobowego życia człowieka, w każdej dziedzinie ludzkiej kultury. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, iż właśnie dzięki wolności, a właściwie wolnej decyzji, dopełnia się transcendentny wymiar każdej osoby ludzkiej. Wolność, uobecniona w akcie decyzji, dotyczy bowiem zasadniczo podmiotu działającego, a nie świata zewnętrznego i jego elementów. Znajduje to swój wyraz w kształcie ludzkiej osobowości, ponieważ przyczynia się do nieustannego formowania osobowego oblicza w każdym człowieku<sup>1</sup>. Można zatem śmiało powiedzieć, że wolność jawi się wprost jako niezbywalna cecha człowieka.

Skoro tak, to wydawać by się mogło, iż fenomen ludzkiej wolności jest oczywisty i nie powinien nastroczać żadnych trudności inter-

---

\* Niniejszy artykuł stanowi polską, uzupełnioną wersję wykładu pt. *Freedom or Truth?: A Personalist's Reply* wygłoszonego w Chicago (USA), 16 X 2003. podczas 27<sup>th</sup> Annual International Conference of American Maritain Association, pod hasłem: *The Human Person and a Culture of Freedom*.

<sup>1</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, w: *Dziela IX*, RW KUL, Lublin 1991, s. 419–420.

pretacyjnych. Tymczasem realia kulturowe tego nie potwierdzają. Jakkolwiek oczywistą pozostaje potrzeba zagospodarowania wolności, to sposób jej realizacji urasta do rangi symbolu niekończącej się dyskusji. Jako charakterystyczny dla sporu o wolność, jawi się filozoficzny dwugłós wyrażający ambicje jej ostatecznego wyjaśnienia. Z jednej strony lokalizują się zwolennicy determinizmu, który – zachowując specyfikę myśli Marksa, Nietzschego i Freuda jako tych, którzy podporządkowali wolność człowieka trzem mocom: posiadania, władania i płciowości – redukuje wszelkie przejawy ludzkiego dynamizmu do różnie pojmowanych konieczności<sup>2</sup>. Z drugiej zaś strony znajdują się myśliciele postmodernistyczni, którzy – podążając za autorytetami typu Richarda Rorty'ego, twórcy sztandarowego dziś motta: „Zatroszczmy się o wolność, a prawda zatroszczy się sama o siebie” – reprezentują stanowisko indeterminizmu o rysie absolutyzującym wolność<sup>3</sup>.

Na tle tej ambiwalencji intelektualnej uwyraźnia się potrzeba takiej analizy faktu wolności, która docierając do jej natury, rozstrzygnęłaby o jej stosunku do innych korelatów kulturotwórczych, takich jak Bóg, prawo, prawda, dobro, piękno, życie itd., stanowiących o jakości życia człowieka<sup>4</sup>. Do ewidentnych przykładów wyjścia naprzeciw temu zadaniu należą, między innymi, liczne prace jednego z twórców Lubelskiej Szkoły Filozofii Chrześcijańskiej – Karola Wojtyły, dziś Ojca Świętego Jana Pawła II<sup>5</sup>. Z uwagi na standard dorobku na-

<sup>2</sup> A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996, RW KUL, Lublin 1997, s. 441.

<sup>3</sup> T. Szkołut, *Prawda i wolność – współczesne konteksty*, w: *Prawdy o prawdzie*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, s. 97.

<sup>4</sup> Zob. M. Wolicki, *Koncepcja wolności a postawa wobec życia w świetle encyklik Jana Pawła II*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 324–327.

<sup>5</sup> Wojtyła Karol Józef ur. 18 V 1920 w Wadowicach. Studia filologii polskiej od 1938 na Wydziale Filozoficznym UJ; 1945 asystent na Wydziale Teologicznym UJ; 1946 święcenia kapłańskie; 1946–1948 studia na Angelicum w Rzymie; 1948 doktorat na UJ na podstawie rozprawy „Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzy-



ukowego i pontyfikalnego, oscylującego wokół „kultury wolności”, rezultaty jego prac stają się coraz wyraźniej punktem odniesienia wielu rozważań nad problematyką ludzkiej wolności. Korzystając z geniuszu obecnego papieża, niniejszy szkic podejmuje próbę uwyrażenia faktu wolności. Jego celem jest odpowiedź na pytanie: dlaczego wolność łączy się z prawdą? Wybór drugiego korelatu został poddyktowany decydującą o racjonalnym wymiarze natury ludzkiej funkcją prawdy. Stąd rozstrzygnięcia w dziedzinie racjonalności ludzkiej wolności staną się wiążące dla zrozumienia samego człowieka.

Do realizacji powziętego zamiaru posłuży metafizyczna metoda uniesprzeczniania wiedzy w aspekcie jej prawdziwości i poprawności, a więc metoda poddawania poszczególnych twierdzeń próbie sprowadzania ich do absurdu. Struktura całego wywodu składa się z trzech części, które sytuują prawdę w kontekście poszczególnych przyczyn wolności. Pierwsza część, zatytułowana „Czy wolność łączy się z prawdą?”, porusza kwestię miejsca prawdy w koncepcji wolności ujętej w aspekcie przyczyny sprawczej, wskazując na konieczność koegzystencji obu korelatów w doświadczeniu. Część druga, „Na ile wolność łączy się z prawdą?”, odpowiada na pytanie o rolę prawdy w realizacji wzorczej przyczyny wolności, ujawniając funkcję motywacyjną i regulującą prawdy w tym procesie. Część ostatnia, „Po co wolność łączy się z prawdą?”, rozwiązuje problem celu wspomnianej koegzystencji, wskazując na ostateczny sens wolności, jaki znajduje ona ostatecznie w realizacji prawdy o człowieku.

1. CZY WOLNOŚĆ ŁĄCZY SIĘ Z PRAWDĄ? Istnieje wiele wzorców interpretacyjnych bytu ludzkiego, które łączy jednakowo

---

za”; 1954 docent na Wydziale Teologicznym UJ; w tym samym roku rozpoczął pracę na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL; 1956 zastępca profesora w Katedrze Etyki; 1958 święcenia biskupie; 1963 arcybiskupstwo metropolii krakowskiej; uczestnik prac Soboru Watykańskiego II; 1967 kardynałat; przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej oraz Rady Naukowej Episkopatu Polski. Główne tematy pracy naukowej: tajemnica osoby ludzkiej – podstawy etyki, istota miłości oblubieńczej, antropologia, szczególna godność osoby ludzkiej. Od 1978 papież – Jan Paweł II. Autor wielu dokumentów pontyfikalnych.

wielka ambicja ostatecznego wyjaśnienia fenomenu człowieka. Jednym z nich jest próba doprecyzowania koncepcji osoby ludzkiej na drodze analizy jej czynu. Jednak ten szczególny przejaw dynamizmu człowieka nie jest samozrozumiały. Odsyła najpierw do doświadczenia, a więc miejsca, w którym jest dany nie tyle pojęciowo, co faktycznie. Karol Wojtyła, charakteryzując swoją pracę pt. *Osoba i czyn*, pisze: „Będzie to mianowicie studium osoby poprzez czyn. Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie, że człowiek działa, że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani, dlatego że spełnia on czyny”<sup>6</sup>. Dopiero doświadczenie zorientowane na ludzki czyn stanowi źródło dla zrozumienia jego sprawcy, w tym dla zrozumienia natury relacji wolności do prawdy<sup>7</sup>.

(a) **Wolność w doświadczeniu osoby.** Na całość ludzkiego poznania składają się treści związane z jego przedmiotem, podmiotem oraz relacją zachodzącą między nimi. Innymi słowy, człowiek – poznając np. własny czyn – jest w stanie poznać również siebie i swój związek z tym czynem. Dlatego też, przystępując do poznawczej analizy czynu ludzkiego danego w doświadczeniu, można już na wstępie powiedzieć coś o podmiocie tego poznania. Można mianowicie wyróżnić dwa typy aktywności związanej z człowiekiem. Karol Wojtyła stwierdza: „Dwie struktury obiektywne: **człowiek działa oraz (coś) dzieje się w człowieku** wyznaczają dwa podstawowe kierunki dynamizmu właściwego człowiekowi”<sup>8</sup>. Powyższy tekst wyraźnie wskazuje na dynamizm bytu ludzkiego nie tylko w momencie podmiotowym czynu, lecz również w jego momencie przedmiotowym. Na przykład, pisząc niniejsze słowa, doświadczam nie tylko mojej czynności, polegającej na przenoszeniu myśli na papier, ale i pracy mojego intelektu, skon-

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 59.

<sup>7</sup> Na temat K. Wojtyły rozumienia doświadczenia zob. tamże, s. 51–56.

<sup>8</sup> Tamże, s. 111.

centrowanego na podjętym temacie. Obok dynamizmu aktywnego trzeba więc przyjąć istnienie dynamizmu pasywnego. Dynamizm aktywny charakteryzuje człowieka jako świadomego i wolnego sprawcę swego czynu, jako „ja” działające. Zaś dynamizm pasywny stanowi cechę człowieka jako przedmiotu i świadka doznań, jako „ja” doznające.

Podążając tropem tej dystynkcji, można zapytać o kryterium wyróżniające owe dwa kierunki ludzkiego dynamizmu. Autor *Osoby i czynu* odpowiada: „Wnikając w fakty, stwierdzamy, że o tej zasadniczej różnicy stanowi moment sprawczości. Przez moment sprawczości należy w tym wypadku rozumieć przeżycie **jestem sprawcą**. Przeżycie to odróżnia działanie człowieka od wszystkiego, co w nim li tylko się dzieje”<sup>9</sup>. Wyróżnienie dynamizmu aktywnego ze względu na moment sprawczości dostarcza realnej podstawy dla konceptualizacji ludzkiej wolności. Człowiek nie jest wolny ani dlatego, że nie jest bezwolnym realizatorem heteronomicznych zdeterminowań, czyli że nie doznaje obcego działania, ani nawet dlatego, że doznaje własnego działania. Jedynie sprawczość dookreśla relację osoby ludzkiej wobec jej aktów. Człowiek jest więc wolny tylko dlatego, że jest sprawcą-realizatorem autonomicznych decyzji.

Człowiek-sprawca jest nie tylko immanentnie obecny w swoim czynie jako wykonawca. Człowiek-sprawca pozostaje również transcendentny wobec swego czynu, realizując go w sobie właściwy sposób, w sposób osobowy<sup>10</sup>. Osoba ludzka jest zorientowana na horyzontalne przekraczanie siebie, czyli na intencjonalne podążanie za dobrem, a jednocześnie odznacza się wertykalnym przerastaniem siebie, co wyraża się w transcendencji wobec wybranego dobra. Innymi słowy, człowiek stanowi o sobie, może zrealizować swój czyn, ale robić tego nie musi. Wolność podąża za sprawczością autonomiczną. W tym wyraża się różnica między działaniem i doznaniem, a przez to również między ludzką wolnością i jej brakiem.

<sup>9</sup> Tamże, s. 116.

<sup>10</sup> Zob. A. Szostek, *Osobowa struktura bytu ludzkiego w perspektywie doświadczenia moralności* K. *Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 28 (1985) 3–4, s. 27–43.

Dotychczasowa analiza czynu ludzkiego doprowadza do trzech wniosków. Po pierwsze, odsłania osobowy wymiar bytu ludzkiego – gdzie czyn, tam osoba. Po drugie, wskazuje na wolność jako istotną własność człowieka-osoby – gdzie osoba, tam wolność. Wreszcie, odsłania istotny element osobowej wolności – gdzie wolność, tam sprawczość.

(b) **Współwystępowanie wolności i prawdy.** Mówiąc najogólniej, fakt wolności, zlokalizowany na linii relacji osoby ludzkiej do jej czynu, ujawnia się poprzez sprawczość. Ta ostatnia z kolei uwyrażnia się poprzez specyficzną właściwość człowieka, zwaną samostanowieniem. Ten osobotwórczy czynnik stanowienia o sobie posiada status centralnej władzy duszy ludzkiej. Jego charakterystykę stanowią trzy zasadnicze cechy: (1) to, iż realizuje się poprzez akty woli, (2) to, iż nie utożsamia się z tymi aktami, (3) to, iż konstytuuje ludzką wolność. Karol Wojtyła konstatuje: „Samostanowienie stanowi istotę wolności człowieka. Nie ogranicza się ona do wymiaru przypadłościowego tylko, ale należy do wymiaru substancjalnego osoby: jest to wolność człowieka, a nie tylko wolność woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wolę”<sup>11</sup>. Stąd, istotą osoby jest wolność, natomiast istotą wolności – samostanowienie. Dzięki wyróżnieniu samostanowienia, wolność człowieka jawi się jako zdecydowanie coś więcej niż sama wolność woli w człowieku.

Głębsza analiza samostanowienia odkrywa jego złożoną strukturę. W pierwszym rzędzie składają się na nią dwa integralne czynniki warunkujące rzeczywiste stanowienie o sobie. Są nimi: „samo-posiadanie” oraz „samo-panowanie”<sup>12</sup>. Realna wolność nie mogłaby się obyć bez żadnego z tych elementów. Stanowić o „czymś” może bowiem tylko ktoś, kto aktualnie to „coś” posiada. Stąd można postawić retoryczne pytanie: czy mógłby stanowić o sobie człowiek, który nie posiadałby siebie? Analogicznie do tej tożsamościowej (samo-

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 426–427.

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 150–154.

zwrotnej) relacji samo-posiadania ma się sprawa z samo-panowaniem. Każdy konkretny człowiek „jest z jednej strony tym, kto panuje, panuje nad sobą samym”, z drugiej zaś strony tym, „nad kim” on sam panuje. Istota wolności zatem określa taki stan osoby ludzkiej, w którym ta zarówno sama siebie posiada, jak też sama sobie panuje<sup>13</sup>. Jednak samo-stanowienie nie wyczerpuje się tylko w tych warunkach, gdyż nie każdy sposób wykorzystania jego dwuczłonowej struktury prowadzi do spełnienia człowieka jako osoby, czyli nie każde dobro i nie każdy sposób jego osiągnięcia odpowiada osobie ludzkiej. Gdyby uznać samo-posiadanie i samo-panowanie za warunki nie tylko konieczne, ale i wystarczające, to wtedy każde działanie człowieka, każdy jego czyn arbitralnie musiałby zostać uznany za ludzki, czyli za czyn na miarę człowieka. Ludzka wolność wykluczałaby ludzką omyłność. Człowiek wolny mógłby wtedy jakkolwiek stanowić o sobie, nie ponosząc za to najmniejszej odpowiedzialności. Taka sytuacja byłaby oczywiście absurdem.

Ten mankament uruchamia zatem jeszcze jeden aspekt analizy czynu ludzkiego danego w doświadczeniu, mianowicie ujęcie dynamiki bytu ludzkiego pod kątem jego dojrzałości moralnej. Podejście to ujawnia ściśle związek samostanowienia (wolności) z odpowiedzialnością. To, z kolei, pozwala wnosić, że całkowita istota wolności staje się dostępna dopiero w kontekście moralnego rozwoju człowieka<sup>14</sup>. Autor *Osoby i czynu* stwierdza, iż moralność „wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów jako swoiste *fieri* podmiotu – *fieri* najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą, czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą”<sup>15</sup>. Na tle moralności finalizuje się ostateczna analiza samostanowienia, na które obok momentu woli-tywnego składa się moment poznawczy. Dlaczego? Dlatego, że im

<sup>13</sup> Tamże, s. 153: „Raczej... wypada tu mówić o panowaniu sobie niż o panowaniu nad sobą”.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 34, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1996, s. 563.

<sup>15</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 147.

dokładniejsze jest poznanie dobra jako celu ludzkiej aktywności, tym bardziej zrozumiałe jest przeżycie samostanowienia. To ostatnie jest więc miejscem spotkania wolnej woli z poznaniem tego, o czym stanowi człowiek jako osoba w swoim czynie. Samostanowienie jest miejscem spotkania wolności z prawdą<sup>16</sup>.

Czy zatem wolność łączy się z prawdą? Na podstawie powyższego wywodu, należy odpowiedzieć, że wolność tylko pozornie może zerwać z prawdą. Każda próba wykluczenia prawdy poza nawias ludzkiej wolności prowadzi do wykluczenia jej poza nawias samostanowienia, co jest ewidentnym absurdem. Samostanowienie zakłada bowiem jakąś wiedzę (prawdę) o tym, kogo się „posiada” i komu się „panuje”. Im więcej człowiek wie (czyli zna prawdy) na ten temat, tym skuteczniej będzie stanowił o sobie, a w konsekwencji – tym bardziej będzie wolny. I odwrotnie, im mniej prawdy, tym mniej wolności. Wolność zatem nierozdzielnie łączy się z prawdą.

2. NA ILE WOLNOŚĆ ŁĄCZY SIĘ Z PRAWDĄ? Samostanowienie, łączące samo-posiadanie i samo-panowanie z prawdą o sobie, ujawnia się poprzez akty ludzkiej woli. Ludzka wola z kolei jest ze swej natury zawsze zorientowana na osiągnięcie konkretnego dobra. Dlatego też, wolność człowieka jest genetycznie związana również z prawdą o celu dążenia jego woli. Tym samym, ujawnia się miejsce prawdy w strukturze ludzkiej wolności oraz powstaje możliwość stwierdzenia podstawowych funkcji prawdy w realizacji tej wolności.

(a) **Prawda motywem wolności.** Interpretacja czynu ludzkiego poprzez wskazanie na tę władzę duszy ludzkiej, jaką jest wola, okazuje się niewystarczająca. Akt woli, pojmowany jako bezpośrednie narzędzie wolności, jest w stanie odnieść się do konkretnego dobra jedynie na podstawie swego pożądania lub swojej niechęci względem niego. Każde pragnienie woli posiada znamię konieczności, co jednocześnie przekreśla całą rzeczywistość namysłu, rozmysłu i decyzji,

---

<sup>16</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Natura ludzkiej wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 31–39.

czyli kwestionuje istotę samostanowienia. Tak jednak nie jest. Osoba ludzka nie jest w stanie spełnić czystego aktu woli, ponieważ sama nie redukuje się do rozmiaru woli. Jest przecież kimś, kto wolę posiada. Doświadczając aktu woli, człowiek może wyrazić go, mówiąc: „chce mi się”, jednak nie jest to jeszcze równoznaczne z wyrażeniem: „chcę”. Akt ludzki, będący przejawem wolności człowieka, jest więc czymś więcej niż tylko aktem ludzkiej woli, będącym przejawem wolności woli w człowieku. Ten ostatni może jednak w sposób pełny uczestniczyć w tym pierwszym. Przekonuje nas o tym samo doświadczenie ludzkiej woli. Karol Wojtyła pisze, że „w wewnętrznej dynamice woli odkrywamy... relację do prawdy, która jest czymś innym niż relacja do przedmiotów chcenia. Relacja do prawdy nie wyczerpuje się w strukturze chcenia jako aktu intencjonalnego, stanowi natomiast o zakorzenieniu tego aktu w osobie”<sup>17</sup>. Akty ludzkiej woli ze swej natury poszukują więc zjednoczenia z aktami ludzkiej osoby i ostatecznie im się podporządkowują. Praktyczną konsekwencją tego stanu rzeczy jest fakt, iż akty woli realizują się w zakresie tylko niektórych swoich pożądań. Zdecydowana większość zatrzymuje się jedynie na poziomie pragnienia, niepopartego żadną decyzją.

Akt osoby ludzkiej składa się z czynników woliwotnego i poznawczego, ufundowanych na dwóch konstytutywnych władzach duchowych człowieka. Angażuje więc wolę, jednak na niej nie poprzestaje. Obok niej pojawiają się bowiem zmysły i rozum, których zadaniem jest uświadomić osobę ludzką o przedmiocie jej chcenia. Prawda łączy się więc z wolnością nie gdzie indziej, lecz w osobowym akcie konkretnego człowieka. W tym momencie zasadnie można postawić pytanie: jaka jest pierwotna funkcja prawdy w tymże akcie? Najbardziej pierwotną z tych funkcji należy przypisać nie tyle prawdzie jako całości, ile samemu jej istnieniu. Jest nią funkcja motywacyjna, determinująca samo zaistnienie aktu ludzkiego. Prawda o istnieniu dobra służy więc najpierw do wyprowadzenia ludzkiej woli ze stanu początko-

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 182.

wej indeterminacji. Karol Wojtyła doprecyzowuje to, pisząc: „Indeterminacja ta nie oznacza jednak bynajmniej obojętności na przedmioty, na wartości – chodzi tu raczej o niezdeterminowaną jeszcze *in concreto* gotowość chcenia któregoś z nich”<sup>18</sup>. A skoro człowiek-osoba pozostaje tu jeszcze na etapie predecyzyjnym, motywacyjna funkcja prawdy polegać będzie na wyzwoleniu aktu o rysie osobowym, a tym samym na uruchomieniu ludzkiej wolności. Istnienie prawdy jawi się więc jako warunek istnienia wolności. Okazuje się, że bez prawdy wolność w ogóle nie może zaistnieć. Pierwszą bowiem „prawdę” przekazaną woli stanowi informacja o fakcie istnienia realnego dobra! Dopiero wtedy rozpoczyna się dalszy proces autodeterminacji, obejmujący także samą wolność.

Akt woli, jako przejaw ludzkiej wolności, nie jest niczym innym, jak tylko reakcją na pierwotne dane poznawcze. Ich funkcja, nazwana przez nas funkcją motywacyjną, sprowadza się do przekazania informacji o istnieniu konkretnego dobra. Od tej chwili, na osi związku woli z przedmiotem jej pożądania lub niechęci znajduje się istnienie prawdy jako rezultat poznania drugiego członu tej relacji. Należy podkreślić, że moment ten wskazuje na racjonalność, jako *sui generis* cechę ludzkiej wolności. Od samej inicjacji czynu prawda towarzyszy człowiekowi, czyniąc go zdolnym do rozstrzygania i wyboru, czyli czyniąc go osobą wolną<sup>19</sup>.

(b) **Prawda regułą wolności.** Ludzka wolność nie jest wolna od determinacji. Jako osobowy parametr bytu ludzkiego, który realizuje się w samostanowieniu, nie może nie posługiwać się wola, jako jedną z centralnych władz ludzkiej duszy. Dlatego też uwarunkowania, w jakich pozostaje ta ostatnia, wpływają pośrednio na samą wolność jako taką. Do tychże uwarunkowań należy, przede wszystkim, naturalne podporządkowanie ludzkiej woli ludzkim aktom-czynom. A skoro jednym z konstytutywnych elementów ludzkiego czynu jest prawda

<sup>18</sup> Tamże, s. 185.

<sup>19</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, „Gutenberg-Print”, Warszawa 1997, s. 52–86.



o jego celu, stąd nie może się z nią nie liczyć ludzka wola. Chodzi tu zatem o korelację woli i prawdy o dobru, jako celu ludzkiego działania.

Działanie woli, zainicjowane faktem świadomości istnienia dobra, wywiera wpływ na dalsze poznanie. Pamiętając o tym, że moment aktywizacji poznawczej i wolitywnej władzy człowieka posiada charakter spontaniczny, celowego wpływu woli na poznanie należy poszukiwać już na dalszych etapach. Każdorazowym punktem wyjścia tego swoistego dialogu woli z wiedzą jest zawsze inspiracja, która znajduje swoją treściową osnowę w rezultatach wcześniejszych doświadczeń poznawczych. Wynika z tego, że stopień nasycenia konkretnej inspiracji prawdą o dobru jest uwarunkowany zdobytym doświadczeniem, a zatem dojrzałością konkretnej osoby ludzkiej. To konkretna wola, na mocy właściwego sobie (intencjonalnego) stosunku do przedmiotów, stawia poznaniu i myśli specyficzne zadania w postaci chcenia, będące pochodną zinterioryzowanej już prawdy o dobru. Pomimo tego, sama struktura relacji woli do prawdy jest zawsze taka sama, niezależnie od moralnego poziomu danego człowieka. Sam przebieg, jak i rezultat poznania tego, jakim dobrem jest ten lub inny przedmiot, nie jest bezpośrednio uzależniony od konkretnego chcenia. Jednak związek, w jakim do siebie pozostają, wyzwala w woli taką relację do prawdy, która z kolei może się stać zasadą chcenia.

W tym miejscu rozpoczyna się decyzyjny etap ludzkiego działania. Podmiot, rozstrzygając o przedmiocie lub dokonując wyboru jednego spośród możliwych przedmiotów chcenia, traktuje prawdę o tym przedmiocie jako określoną jego wartość. Karol Wojtyła doprecyzowuje tę kwestię, pisząc: „Gruntowna analiza woli jako osobowej struktury samostanowienia wskazuje na to, że każde pełnowartościowe jej rozstrzygnięcie, wybór czy dojrzałe chcenie określonej wartości zakłada podmiotowe odniesienie do prawdy. Najprostsze i zarazem najprzejrzystsze potwierdzenie tego faktu znajdujemy w analizie sumienia, na gruncie doświadczenia ludzkiej moralności”<sup>20</sup>. Autor tek-

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 485.

stu wyraźnie stwierdza, że w rzeczywistości czynu ludzkiego istnieje kryterium wartościujące poszczególne akty samostanowienia. Tym kryterium jest sumienie, które reprezentuje status moralny osoby ludzkiej. Sprawdzenie ten jest wpisane w potencjalność ludzkiej natury, a zatem jego charakterystyka jest pochodną narastającego doświadczenia konkretnej osoby.

Jak rozwija się sumienie? Człowiek, pozostając w ścisłej relacji do innych osób (ludzkich lub boskich), kształtuje swoje indywidualne sumienie na mocy obiektywnego porządku moralności. Stąd, sumienie nie jest prawodawcą, nie tworzy norm samo, lecz odczytuje je z zastanego świata przyrodzonego lub otrzymuje na drodze nadprzyrodzonego objawienia<sup>21</sup>. Ludzka twórczość w zakresie zastanych norm moralnych nie dotyczy ich prawdziwości, lecz polega jedynie na tym, że człowiek nadaje im oryginalną postać, która ujawnia się w jego własnej osobowości. Niestety, od prawdy do jej interioryzacji jest pewna droga, którą trzeba pokonać, a która niesie ze sobą niebezpieczeństwo popełnienia błędu. Z jednej strony ograniczone możliwości poznawcze osoby ludzkiej, a z drugiej – możliwość przekroczenia granic własnych kompetencji interpretacyjnych, mogą spowodować naruszenie obiektywnego porządku moralnego, a tym samym dewiację w zakresie wolności. Na szczęście człowiek nie jest zdeterminowany własnym sumieniem w sposób mechaniczny, co oznacza, że jest w stanie je naprawiać i postępować wbrew jego zwyrodniałym nakazom. Prawda o dobru otrzymuje tym samym rangę nie konieczności, lecz powinności, która idzie w ślad za interioryzacją obiektywnego porządku prawnego, za urobieniem przekonania i pewności, za ukształtowaniem normy na miarę konkretnej osoby. Normatywna moc prawdy w osobie, czyli powinność zlokalizowana w sumieniu, świadczy zarówno o racjonalnym charakterze wolności, jak również o samej prawdzie, która nie niweczy wolności, ale ją wyzwala<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Zob. J. Krucina, „Prawda o człowieku” miarą wolności, w: *W prawdzie ku wolności. W kregu encykliki „Veritalis splendor”*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 136–139.

<sup>22</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 180–184.

Na ile zatem wolność łączy się z prawdą? Podsumowując, należy powiedzieć, że najpierw wolność łączy się z istnieniem prawdy, aby w ogóle móc samej zaistnieć. Prawda bowiem o istnieniu konkretnego dobra inspiruje osobę ludzką do działania jako takiego, a tym samym powołuje do istnienia ludzką wolność. Następnie wolność konkretnego człowieka, dla zachowania jedności działającego podmiotu, potrzebuje nawiązać stałą relację z prawdą obecną w ludzkim doświadczeniu, którego przejawem jest sumienie. Można więc powiedzieć, że prawda jest motywem i regułą wolności.

3. PO CO WOLNOŚĆ ŁĄCZY SIĘ Z PRAWDĄ? Wyjaśnienie faktu ludzkiej wolności wymaga wnikienia w prawdę o człowieku<sup>23</sup>. Sposobem dotarcia do tej prawdy pozostaje nadal analiza czynu ludzkiego jako przejawu osobowej struktury człowieka. Poznanie siebie jest wtórne, dochodzi bowiem do skutku dopiero na tle tego wszystkiego, ku czemu kieruje się ludzki dynamizm. Niniejsza część podejmuje próbę uzasadnienia wolności ludzkiej przez wskazanie na przyczynę celową, czyli na tę rację, która nadaje sens osobowemu działaniu, czyniąc je nieprzypadkowym<sup>24</sup>.

(a) **Prawda o człowieku ostatecznym motywem wolności.** Zwieńczeniem całego procesu tworzenia siebie przez człowieka jest moment dotarcia do prawdy i zgodność z prawdą, zwany samospelnieniem<sup>25</sup>. Jest to moment, w którym osoba – mocą właściwej sobie transcendencji – nie staje poza prawdą, lecz transcendując ją, jednocześnie ją wybiera, aby osiąść siebie i siebie spełnić. Człowiek więc już na progu swego działania odkrywa, iż jest zadany sam sobie, a każde przekroczenie tego progu ujawnia, że jest tym samym sam sobie na nowo zadawany. Innymi słowy, natura ludzka z jednej strony jest zorientowana bytowo, ze względu na ostateczny cel swego dynamizmu, natomiast z drugiej – osobowo, ze względu na doraźny kres swego

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 12, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 19.

<sup>24</sup> Zob. M. Wolicki, *Koncepcja wolności a postawa wobec życia...*, s. 319–321.

<sup>25</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 197.

działania, czyli jest zorientowana i na szczęście, i na zgodność z prawdą<sup>26</sup>.

Samospelnienie człowieka nie oznacza solipsystycznego zamknięcia się na podobieństwo monady, lecz właściwy osobie sposób otwarcia. Karol Wojtyła pisze: „Autoteleologia oznacza tylko osobowy *modus* tego otwarcia. *Modus* ten musi być wieloraki, tak np. inny w stosunku do rzeczy, inny w stosunku do osób”<sup>27</sup>. Odniesienie do rzeczy obejmuje całą dziedzinę ludzkiej pracy, produkcji, techniki, ekonomii, cywilizacji – w każdej z nich trzeba wskazać na samospelnienie człowieka już u samych fundamentów tym wyraźniej, im bardziej dziedziny te, rozrastając się przedmiotowo, mogą nie tylko integrować, ale także przyczyniać się do wyobcowania osoby ludzkiej<sup>28</sup>. Natomiast odniesienie do osób, jakkolwiek pozostaje relacją uwzględniającą świat rzeczy, posiada wyraźny rys personalistyczny. Samospelnienie osoby ludzkiej jest punktem wyjścia, który warunkuje prawidłowe tworzenie wszelkiej społeczności.

Każda społeczność jest zorientowana na człowieka właśnie po to, aby uczestniczący w jej życiu człowiek mógł rozwijać w sobie i w innych to, co jest najbardziej ludzkie, a co najczęściej bywa nazywane „życiem osobowym”<sup>29</sup>. Osobowy rozwój człowieka jest prawdziwy, o ile jest zupełny, czyli dotyczy nie tylko każdego człowieka, ale przede wszystkim całego człowieka<sup>30</sup>. Współdziałanie ludzi jest wpisane w ich naturę, wyrażającą się w inklinacji do ujmowania życia społecznego w aspekcie moralnym. Uświadamiając sobie własną potencjalność osobową, jako wspólną wszystkim, poszczególni ludzie nadają swoim więziom społecznym znamiona wzajemnej odpowie-

<sup>26</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, s. 490.

<sup>27</sup> Tamże, s. 488.

<sup>28</sup> Zob. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 11–15, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, s. 122–132.

<sup>29</sup> M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 209.

<sup>30</sup> Zob. H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 34–35.

działności<sup>31</sup>. Stąd pochodzi zjawisko szeroko pojętej solidarności społecznej, która stanowi o szczególnych więziach międzyludzkich, ponieważ łączy ludzi z sobą dla realizacji celu wspólnego wszystkim<sup>32</sup>. Postawa solidarności wyraża się w stałej gotowości do współdziałania, do podjęcia takiej jego części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Jednak celem solidarnego zaangażowania jednostki jest nie tylko spełnienie tego, co do niej należy z racji członkostwa, lecz przede wszystkim osobowe dobro każdego członka danej społeczności. Z tej też racji w postawie solidarności dominuje odniesienie do dobra wspólnego, które z kolei determinuje zachowanie poszczególnych osób. Powodowane odpowiedzialnością za osobowy rozwój innych, są one gotowe podjąć działanie przekraczające przypadającą na nie część i dopełnić swym czynem to, co wypełniają inni we wspólnocie<sup>33</sup>.

Sprawdzianem poziomu spełnienia siebie jest stopień otwarcia podmiotu na drugą osobę, na życie wspólnie z innymi. Ostatecznie człowiek spełnia siebie tylko na drodze własnego odniesienia „do drugiej”, „przez drugą” i „dla drugiej” osoby (boskiej lub ludzkiej)<sup>34</sup>. Korelacja *habitus* natury ludzkiej, określonego pragnieniem szczęścia, oraz *actus* działania ludzkiego, określonego właściwym stosunkiem do prawdy, znajduje swój kres w relacji interpersonalnej. Prawda o drugim członku takiej relacji, o drugim człowieku, posiada swoje oblicze obiektywne, jak i subiektywne. Podczas gdy prawda obiektywna pochodzi z doświadczenia drugiego człowieka, jej subiektywna postać jest dostępna poznawczo na drodze ekstrapolacji prawdy uzyskanej w doświadczeniu siebie samego, w doświadczeniu własnego człowieczeństwa<sup>35</sup>. W ten

<sup>31</sup> Por. J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 127; M. Pawlikowski, *Dwa światy*, Londyn 1952, s. 312–316.

<sup>32</sup> Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 16.

<sup>33</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 323–324.

<sup>34</sup> K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 459.

<sup>35</sup> Por. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 506–507.

sposób prawda o człowieku staje się ostatecznym motywem ludzkiego działania, a tym samym – ludzkiej wolności.

(b) **Prawda o człowieku ostateczną regułą wolności.** Treściowe uposażenie odniesień interpersonalnych jest zdeterminowane specyfiką korelacji ludzkiej wolności i prawdy o człowieku. Ojciec Święty pisze, że „tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy”<sup>36</sup>.

Fakt poznania prawdy czyni człowieka jej powiernikiem. Wynika to z natury ludzkiej wolności, która właśnie dlatego ma prawo do samodzielnego poszukiwania prawdy, ponieważ jednocześnie spoczywa na niej obowiązek jej afirmacji, gdy ją znajdzie<sup>37</sup>. Abstrahująca od prawdy wolność nie tylko przestaje być racjonalna, lecz również staje się zaprzeczeniem siebie, staje się niewolą. O prawdziwej wolności decyduje zatem moment rozumiejącego odniesienia osoby ludzkiej do świata, w tym przede wszystkim do siebie<sup>38</sup>. Analiza takiego odniesienia nie tylko ujawnia prawdę o ostatecznym spełnieniu się człowieka poprzez otwarcie „na drugiego”, lecz także dostrzega w wolności szczególną dyspozycję do daru z siebie samego. Bezinteresowne oddanie siebie drugiej osobie staje się szczytowym aktem człowieka stanowiącego o sobie. Tylko ktoś wolny, a więc ktoś, kto o sobie decyduje, może siebie oddać, i to w sposób bezinteresowny<sup>39</sup>.

Ta predyspozycja wolności skorelowanej z prawdą o człowieku wskazuje na zdumiewający paradoks, jako że łatwiej jest dziś zrozumieć, że ktoś w swej wolności pragnie dobra dla siebie, niż pojąć fakt, iż ta sama osoba czyni siebie dobrem chcianym dla kogoś innego, czyli fakt oddania siebie wraz ze swoją wolnością drugiej osobie. Akt oddania siebie nie finalizuje jeszcze całej dynamiki bytu ludzkiego. Implikuje natomiast szczególny rodzaj związku interpersonalnego, zwanego miłością.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Veritas splendor*, nr 84, s. 606.

<sup>37</sup> Tamże, nr 34, s. 563.

<sup>38</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 316.

<sup>39</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 431.

Najdoskonalszym aktem wolności jest więc miłość, zainicjowana decyzją daru z siebie, a uwieńczona służbą osobie kochanej<sup>40</sup>. Prawdziwa wolność, trawersując całą strukturę bytu ludzkiego, osiąga swój cel dopiero w solidarności „z drugim”, czyli miłości i służbie drugiej osobie<sup>41</sup>.

W tym miejscu wyczerpuje się odpowiedź na główne pytanie powyższych rozważań: dlaczego wolność łączy się z prawdą? Wolność nierozdzielnie łączy się z prawdą, po pierwsze dlatego, że wyraża się w samostanowieniu jako fundamentalnej cesze osobowej człowieka. Samostanowienie suponuje bowiem wyraźnie prawdę o tym, kto ma stanowić o sobie. Im mniej prawdy o sobie poznam, tym mniej skutecznie będę o sobie stanowił, a w konsekwencji – tym mniej będę wolny jako człowiek. Jednak im więcej prawdy, tym więcej wolności. Po wtóre, wolność łączy się z prawdą, ponieważ ta ostatnia jest motywem i regułą pierwszej. Od istnienia prawdy zależy w ogóle zaistnienie ludzkiej wolności. A wszystko dlatego, że tylko fakt istnienia konkretnego bytu jest w stanie zainspirować osobę ludzką do działania jako takiego, a tym samym wyprowadzić do istnienia jej wolność. Co więcej, wolność konkretnego człowieka łączy się na stałe z prawdą obecną w ludzkim doświadczeniu, którego przejawem jest sumienie, aby zachować wewnętrzną jedność działającego podmiotu. Wreszcie po trzecie, wolność łączy się z prawdą w celu ostatecznego spełnienia się człowieka. Stąd szczytem ludzkiej wolności jest miłość, która swój początek znajduje w bezinteresownym darze z siebie, a swoje zwieńczenie w służbie osobie kochanej.

Z pewnością są to tezy polemiczne w stosunku do opinii, według której wolność może abstrahować od prawdy, a nawet powinna od niej abstrahować, aby być „prawdziwą” wolnością. Uzasadnieniem tej polemiki jest prawda o człowieku, prawda o jego wolności odczytana na drodze gruntownych analiz natury bytu ludzkiego. W jej świetle zarówno indeterministyczna apoteoza wolności, jak też jej determi-

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 21, s. 47–50; oraz tenże, *Veritatis splendor*, nr 87–89, s. 608–611.

<sup>41</sup> Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja wolności odpowiedzialnej w encyklice „Veritatis splendor” Jana Pawła II*, w: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 334–337.

nistyczna kontestacja, jawią się jako typy faktycznego zniewolenia, prowadzące nieuchronnie do autodestrukcji osoby ludzkiej i jej społeczeństwa.

### **Karol Wojtyła's correlation of truth and freedom**

The article consists of three parts. The first one focuses on a location of the truth in the notion of freedom in aspect of the genetical reason, indicating their interaction given in the human experience. Next part tries to answer to a question about a role of the truth in the realization of the freedom, showing its motivating and regulating functions. The last part seeks to dissolve a problem of the final purpose of the truth-freedom interaction, pointing at the ultimate task of the freedom, ie to realize the truth about the human being.

The undertaken attempt of an explanation of the human freedom by its correlation with the truth is realized by a method of the classical philosophy. Such a convention demands to indicate all ultimate reasons of what is given to be interpreted. Also the human freedom does obtain its proper understanding only in a perspective of its genetical, patermary (formal and material), and final reasons. On the ground of all these analyses it is possible to justify the following conclusions: (1) freedom and truth create the necessary correlation; (2) freedom and truth refer to the dynamic nature of the human being; (3) freedom ultimately realizes itself in realizing truth about the human being.



Sławomir Sołtys

## Platońska koncepcja mimesis w ujęciu Leona Goldena<sup>1</sup>

Niniejszy artykuł stanowi fragment rozprawy dotyczącej obecności katharsis poza tragedią; porusza bardzo ważne dla zrozumienia problematyki katartycznej u Arystotelesa zagadnienie platońskiej koncepcji mimesis. Według L. Goldena, poznawcza „siła” katharsis wyrasta bezpośrednio z natury<sup>2</sup> mimesis, z którą to zarówno Arystoteles, jak i Platon identyfikują wszelkie formy sztuki. Dlatego tak bardzo ważne jest ukazanie koncepcji mimesis, a w konsekwencji sposobu, w jaki mimesis generuje katartyczny, intelektualny wgląd, będący jej ostatecznym celem - spełnieniem. Aby jednak zrozumieć istotną dla arystotelesowskiego ujęcia mimetyczno-katartyczną zależność, musimy najpierw przedstawić stanowisko, z którego ona wyrasta, a z którym pomimo znaczących różnic systemowych łączy ją bardzo wiele.

<sup>1</sup> Leon Golden, doktor filozofii, profesor klasyki Uniwersytetu Stanowego Floryda, specjalizuje się w badaniach nad starożytną teorią literatury oraz grecką poezją, a w szczególności tragedią i epiką. Jest autorem licznych artykułów na temat arystotelesowskiego rozumienia katharsis, w których argumentuje za jego intelektualną interpretacją. Wraz z O. B. Hardisonem opublikował tłumaczenie Ποικίλη, fo' Arystotelesa i *Ars Poética* Horacego. Do jego najważniejszych prac należy zaliczyć także *In Praise of Prometheus* i *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*. Obecnie pracuje nad ukazaniem sposobu, w jaki *Iliada* wpływała na powstanie złożonej struktur<sup>1</sup> greckiej tragedii.

<sup>2</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, *American Classical Studies* no. 29, Adanta 1992, s. 4L

Platońskie rozumienie mimesis — jej natury i miejsca w idealnym państwie — jest bardzo złożone. Z jednej bowiem strony Platon potępia mimesis ze względu na jej istotne oddalenie od prawdziwej rzeczywistości, a z drugiej wykorzystuje ją jako środek przybliżania się do tejże rzeczywistości. Próbę wyjaśnienia tej paradoksalnej sytuacji podejmuje Leon Golden, który kontynuując podejście badawcze, między innymi, W.J. Verdeniusa i R. McKeona, przeciwstawia się redukowaniu platońskiej koncepcji mimesis do jej części negatywnej i stawia sobie za cel adekwatne przedstawienie tej skomplikowanej i zakresowo rozległej problematyki<sup>1</sup>.

Platon krytykuje mimesis ze względu na jej ontologiczne oddalenie od prawdziwej rzeczywistości oraz niszczący wpływ, jaki wywiera ona na charakter człowieka i państwa. Mimesis znajduje się o dwa poziomy poniżej prawdziwej rzeczywistości, co doskonale obrazuje przytaczany przez Platona przykład łóżka. W hierarchii bytowej najpierw znajduje się idea łóżka, potem to wykonane przez stolarza, który naśladuje niezmienną ideę, a na samym końcu obraz przedstawiający łóżko, jako naśladownictwo naśladownictwa<sup>2</sup>.

Drugi zarzut dotyczy szkodliwego wpływu, jaki mimesis wywiera na ludzi i państwo. Otóż, według Platona, w duszy człowieka są dwa przeciwstawne pierwiastki. Jeden związany z rozumem i prawem, nakierowany na rozumne panowanie nad sobą, a drugi odnoszący się do niższej części duszy, nastawiony na otwarte wyrażanie i uleganie uczuciom, niszczący wyższą, racjonalną część. Od tego, który pierwiastek przeważa, zależy postawa życiowa człowieka, który albo panuje nad swoim życiem, oddając pierwszeństwo rozumowi, albo pozbawia się takiego panowania i poddaje się niszczycielskiej sile różnorodnych impulsów.

<sup>1</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 41-62; L. Golden, *Mimesis and catharsis*, CP93 (1969), s. 148-153.

<sup>2</sup> Por. *Państwo* 394B-398B; 595A-608B; L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Atlanta 1992, s. 41—45.

Istota oskarżenia sformułowanego pod adresem sztuki leży w stwierdzeniu, że artyści naśladowają głównie tę drugą, łatwą do naśladowania postawę, w której uczucia pozbawione są jakiejkolwiek kontroli. Postawa przeciwna, racjonalna, jest natomiast naśladowana niezwykle rzadko, ze względu na to, że jest trudna do zrozumienia i przedstawienia dla artystów oraz nieodpowiednia i niepopularna wśród niewykształconej publiczności. Prawie wszystkie dzieła tradycyjnej poezji, łącznie z Homerem, przedstawiają i wzbudzają w odbiorcy silne uczucia przewyciężające kierownictwo rozumu. Są one przyjemne, ale zachęcając do dawania upustu uczuciom i namiętnościom karmią w nas najbardziej irracjonalne popędy i odwodzą od mądrości i dyscypliny, od których zależy dobre życie.

Platon ostrzega przed zgubnym wpływem sztuki. Pisze, że nawet najlepsi mogą stać się ofiarą poezji i wpaść pod panowanie przyjemności i przykrości, zamiast spełniać nakazy rozumu i prawa. Nie wyklucza wiedzy na temat tego, co pozbawione rozumu, ale kategorycznie zabrania naśladowania tego typu rzeczy. Bowiem, zgodnie z zasadą przyzwyczajenia jako drugiej natury, naśladowający staje się tym, co naśladuje. Stanowisko Platona odnośnie do sztuki jest więc jednoznaczne. Należy wyeliminować z niej wszelką intelektualną i moralną niegodziwość, której pełna jest tradycyjna poezja, a naśladować ludzi dobrych, aby samemu być dobrym<sup>3</sup>.

Takie rygorystyczne określenie tego, co jest dopuszczalne w sztuce, będące wynikiem podporządkowania estetyki moralności, a tej z kolei wizji ontologicznej, poważnie zawęża jej zakres. Platon pozostawia w idealnym państwie jedynie hymny na cześć bogów i pochwały bohaterów, bo chociaż, jako formie mimesis, właściwe jest im oddalenie od praw-

<sup>3</sup> Por. *Państwo*, 603C—605C; 396A - E. Podobne stanowisko utrzymuje Platon w *Prawa*, gdzie artystyczna mimesis, a w szczególności tragedia, poddana jest cenzurze prawodawcy. Dopuszcza tutaj dodatkowo, ze względów dydaktycznych, komedię, która obnaża fizyczną i moralną brzydotę. Ale tak, jak w przypadku innych form poezji, zabrania udziału w tym naśladownictwie obywatelom, którym grozi upodobnienie do naśladowanego wzoru (*Prawa*, 816B-817E).

dziwej rzeczywistości, to przez to, że ich przekaz jest zgodny z zasadami życia ustanowionymi przez racjonalną część duszy, wywierają korzystny wpływ na obywateli i państwo. Przygotowują one do obrony przed kuszącą przyjemnością szkodliwej poezji, karmiącej i umacniającej w nas skłonności niższe kosztem tych wyższych, szlachetnych.

Wymogi moralne stawiane poezji przez Platona, odzwierciedlające rygoryzm jego idealistycznej filozofii sprawiają, że trudno znaleźć dzieła sztuki, które mogłyby im sprostać. Dlatego, jak pisze L. Golden, trzeba sięgać aż do samych dialogów platońskich, aby znaleźć przykłady mimesis godne idealnego państwa, w postaci mitów, metafor, obrazów i dramatycznej formy dialogów. To prowadzi do swistego paradoksu. Platon z jednej strony przestrzega przed poetycką mimesis, a z drugiej — sam wykorzystuje ją w swojej filozofii. Rodzi się pytanie o przyczynę takiego stanu rzeczy. Według L. Goldena, rekonstruującego różne próby odpowiedzi na to pytanie, mimesis daje nam rzeczywisty, choć niewystarczający dostęp do prawdy, przybliża do rzeczywistości, a w rękach poety-filozofa widziana jest jako niesłychanie wpływowe narzędzie oddziaływania na ludzi.

Jedną z prób wyjaśnienia tej problematycznej sytuacji jest propozycja R. Robinsona, upatrująca w mimesis drugoplanową metodę zdobywania wiedzy, pozostającą w cieniu właściwej metody — dialektyki.<sup>6</sup> Ale żeby sprostać wymaganiom dialektyki opierającej się tylko i wyłącznie na rozumie, nastawionej na poznawanie prawdziwej rzeczywistości, trzeba być prawdziwym filozofem. Większość ludzi nie jest w stanie posługiwać się tą metodą i na swojej drodze poznawczej wykorzystuje zarówno rozum, jak i zmysły. Dlatego to pojawia się miejsce dla mimesis, jako metody alternatywnej wobec dialektyki, opartej także na zmysłach i uczuciach, używającej przykładów, analogii, obrazów i mitów, której znaczenie potwierdza obecność w platońskich dialogach.

<sup>6</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Atlanta 1992, s. 45-46.

<sup>7</sup> Por. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953.

Sposób, w jaki taka metoda dostarcza wiedzy, R. Robinson tłumaczy na przykładzie analogii, pod którą, jego zdaniem, da się podciągnąć większość środków mimetycznych stosowanych przez Platona. Według Robinsona, analogia to forma uniwersalizacji (*epagoge*), która nie odnosi bezpośrednio tego, co szczegółowe do tego, co ogólne - uniwersalne, jak ma to miejsce w dialektyce ale „...zakładająca to, co uniwersalne i w ten sposób służąca jako ilustracja, przykład, który może prowadzić do słusznej intuicji”<sup>8</sup>. W ten sposób mimesis w sposób intuicyjny odkrywa prawdy, które mogą być dowiedzione przez dialektykę. Jest to metoda oparta na obrazach i przykładach, które ze względu na to, że pozwalają na ujęcie podobnego przez podobne, inspirują proces poznawczy.

R. Robinson stwierdza, że taki proces jest przydatny zarówno w komunikowaniu ujęć poznawczych, jak i ich odkrywaniu. Nie należy jednak zapominać, że jeżeli chodzi o sam proces poznawczy, mimesis dostarczająca intuicyjnego ujęcia rzeczywistości, jako metoda „gorsza”, pozostaje w cieniu dialektyki, która, ze względu na swoją zasadność i wiarygodność, powinna być stosowana do przybliżania się do prawdziwej rzeczywistości tam, gdzie tylko jest to możliwe. Stąd też takie szerokie użycie mimesis w dialogach platońskich przede wszystkim w funkcji przypominania i nauczania, która, zdaniem Robinsona, jest dla Platona pierwszoplanową funkcją mimesis<sup>9</sup>.

Podobną linię argumentacyjną, podkreślającą poznawczą wartość mimesis, służącej filozoficznym poszukiwaniom prawdy, rozwijają J. A. Elias i J. Smith<sup>10</sup>. Według pierwszego z autorów, mimesis w ujęciu Platona, to metoda poszukiwania prawdy dostępna dla tych, któ-

<sup>8</sup> Por. R. Robinson, *Platos Earlier Dialectic*, Oxford 1953, s. 207; L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 47.

<sup>9</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 46-48. Golden zauważa, że Robinson, pisząc o przeskoku iskry wiedzy, jaki powodują przykłady, sugeruje także odkrywczą funkcję środków mimetycznych.

<sup>10</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 48-51.

rzy nie są w stanie sprostać wymogom metody dialektycznej, ale przydatna nie tylko w przekazywaniu, lecz i odkrywaniu prawdy. J. A. Elias pisze, że mimesis odgrywa zbliżoną rolę do tej, jaką we współczesnej nauce pełnią modele i symulacje, dostarczające intuicyjnych pierwszych zasad testowanych w rzeczywistości empirycznej. Takie formy mimesis, jak metafora, mit, obraz są zdolne do stworzenia podstaw do dalszych bardziej precyzyjnych badań, dzieląc ze współczesnymi odpowiednikami pragnienie poznania przedmiotu najjaśniej, jak to tylko możliwe i kontrolowania go w sposób najbardziej efektywny".

J. Smith natomiast podkreśla w swoich rozważaniach rolę mitu w platońskiej filozofii. Mit ma ożywiać filozofię, dostarczać jej ujęć i hipotez do dalszych badań, a także chronić ją przed dogmatyzmem, otwierając dyskurs na różne możliwości. Jego zadaniem jest przeniesienie uwagi ze świata zmysłowego na prawdziwą rzeczywistość oraz łączenie rozlicznych uwag i obrazów w jedną całość. Ponadto, jest on także dobrym narzędziem retorycznym dostosowującym dyskurs do możliwości odbiorcy, sprzyjającym przez swoją symboliczność zapamiętywaniu. Mit, jak to podkreśla L. Golden, jest więc przekonującym uzupełnieniem metody dialektycznej<sup>12</sup>.

Nieco inaczej obecność mimesis w filozofii Platona interpretuje M. Nussbaum<sup>13</sup>. Jej argumentacja koncentruje się na udziale emocjonalnych i nieracjonalnych czynników w poznaniu i oparta jest na koncepcji duszy, jaką Platon rozwija w *Fajdrosie*. M. Nussbaum podkreśla zmianę dokonującą się w myśli platońskiej odnośnie do koncepcji duszy, a co za tym idzie - poznania (udziału czynników racjonalnych i nieracjonalnych). Dusza, według ustaleń *Fedona* i *Państwa*, jest niezłożona, samowystarczalna w poznaniu i pozostająca w takim konflikcie z ciałem, że dla osiągnięcia doskonałego poznania musi być

<sup>11</sup> Por. J. A. Elias, *Plato's Defence of poetry*, London 1984.

<sup>12</sup> Por. J. E. Smith, *Plato's Use of Myth in Education of Philosophic Man*, Phoenix 40 (1986), s. 20-34.

<sup>13</sup> M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986; L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 53—58.

od niego oddzielona. *Fajaros* natomiast przedstawia duszę jako trójdzieloną, w której elementy racjonalne i nieracjonalne stanowią organiczną, współdziałającą całość. W takim ujęciu, uczucia i pożądania odgrywają istotną rolę w poznaniu, motywując pierwiastek racjonalny, a ponadto, poprzez swój wymiar zmysłowy, przypominają to, co było widziane w świecie idei. Czynniki nieracjonalne współpracujące z racjonalnymi są więc narzędziami poznawczymi prowadzącymi — przez obudzenie zdziwienia i podziwu — do właściwego im ujęcia rzeczywistości, tak jak dialektyka przez podział i zbijanie tego, co fałszywe, prowadzi nas do wiedzy. To właśnie tłumaczy obecność i funkcję mitów, jako form mimesis w platońskiej filozofii. Wypełniają one nas bowiem zdziwieniem — podziwem wobec siebie i świata i przez uczuciowe podniecenie pobudzają do badania natury rzeczywistości, tak za pomocą czynników racjonalnych, jak i nieracjonalnych<sup>14</sup>.

Podsumowując ujęcie M. Nussbaum, Golden podkreśla, że zarówno filozofowie (poznawanie racjonalne), jak i artyści (poznawanie nieracjonalne) dążą do celu, trafnie określonego przez W.J. Verdeniusa, analizującego pozytywne rozumienie mimesis u Platona, a mianowicie do ukazania bardziej ogólnego aspektu rzeczywistości oraz stworzenia i zrozumienia ostatecznych zasad ludzkiego postępowania<sup>15</sup>. Nussbaum nie koncentruje się na elementach intuicyjnych tworzonych przez mimesis i dostarczających wsparcia dialektyce, ale podkreśla rolę, jaką w poznaniu i filozofii pełni mimesis, jeśli tylko używana jest ona we właściwy sposób, czyniący zadość współpracy czynników racjonalnych i nieracjonalnych opisywanych w *Fajároste*.

<sup>14</sup> Por. M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, 226-227; L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 54. Udział czynników nieracjonalnych w poznaniu potwierdza także argumentacja z *Iona*, gdzie pozbawionj' rozumu artysta ukazany jest jako przekaziciel boskiej wiadomości (L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 55).

<sup>15</sup> Por. W.J. Verdenius, *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to Us*, Leiden 1949, s. 12-13; L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 56.

Zanim przejdziemy do bezpośredniego przedstawienia pozytywnego rozumienia mimesis u Platona, musimy ukazać jeszcze jeden aspekt problematycznego zagadnienia obecności artystycznej mimesis w jego filozofii. Do tej pory mówiliśmy o roli, jaką mimesis pełni w filozoficznym ujmowaniu prawdziwej rzeczywistości, a przecież Platon używa także mimesis do poszukiwania moralnej doskonałości<sup>16</sup>. Jedną bowiem z uprawomocnionych i akceptowanych w idealnym państwie ról poetyckiej mimesis jest wychwalające stawianie za przykład czynów i życia dobrych ludzi.

Takie użycie mimesis najlepiej widoczne jest w dramatycznym przedstawieniu postaci Sokratesa, dokonany w dialogach dotyczących jego tragicznej śmierci (*Obrona Sokratesa, Fedon i Krytias*<sup>17</sup>). Śmierci tragicznej, ale nie dla Sokratesa, człowieka cnotliwego, intelektualnie i moralnie doskonałego, nieporuszonego wobec czekającego go wyroku, co więcej — odmawiającego wykupienia się kosztem moralnej degradacji, dającego przez to świadectwo własnej nauce o wyższości cnoty. Jak pisze L. Golden, taki przykład jest w rozumieniu Platona swoistym antidotum na obrazy, jakie wpaja nam tradycyjna mimesis dramatyczna, niszcząca samokontrolę i odbierająca nam panowanie nad swoim życiem przez zachęcanie do ulegania uczuciom. Postawa Sokratesa bowiem, to duchowy tryumf rozumu nad uczuciami w sytuacji spotkania ze złem, która wielu innych ludzi doprowadziłaby do naznaczonej litością i lękiem rozpacz<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 56—57. Powiązanie dążenia do intelektualnej i moralnej doskonałości w platońskiej koncepcji filozofii podkreśla R. Robinson (*Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953, s. 71).

<sup>17</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 57. Postawa, o jakiej tutaj mowa, jest zgodna z zaleceniami, jakich Sokrates udziela człowiekowi, którego dotknęło wielkie nieszczęście, pojawiającymi się w trakcie formułowania zarzutu wobec tradycyjnej poezji. Otóż, zgodnie z nimi, należy, słuchając głosu prawa i rozumu, zachować spokój, gdyż zło i dobro takich sytuacji nie są jasne (*clear*) (Państwo, 603C—605C; L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 42).



Po omówieniu obecności mimesis w platońskiej filozofii, zarówno jako użytecznego narzędzia poznawczego, jak i środka wspierającego poszukiwanie moralnej doskonałości, możemy przejść do przedstawienia pozytywnego wymiaru platońskiej mimesis w ujęciu L. Goldena.

Jak to było zaznaczone na początku tego artykułu, niektórzy badacze sprzeciwiają się redukowaniu platońskiej koncepcji mimesis do jej negatywnej oceny z *Państwa*, podkreślając, że zagadnienie to jest o wiele bardziej złożone, a rola mimesis w platońskiej filozofii o wiele bardziej doniosła, niż to do tej pory było określane. Według R. McKeona i J. W. Verdeniusa, Platon widział w mimesis fundamentalny aspekt rzeczywistości, ale żeby to zrozumieć, konieczne jest adekwatne dostrzeżenie struktury „kopia — model”, przenikającej całą rzeczywistość<sup>18</sup>.

Jak pisze R. McKeon, uniwersum składa się z modeli-wzorów, ich naśladownictwi i przestrzeni stawania się, a mimesis to formalna zasada łącząca te wszystkie aspekty platońskiego wszechświata. Naszym ostatecznym celem jest ujęcie tego, co naprawdę jest, ale ze względu na nasze ludzkie ograniczenia zmuszeni jesteśmy do obcowania tylko z obrazami tego, do czego dążymy. Stąd też płynie jasne określenie statusu ontologicznego wszelkich mimetycznych wytworów, jak i ich roli w naszym życiu. Obrazy, jakie tworzy artystyczna mimesis, nie zastępują prawdziwej rzeczywistości, ale są koniecznym etapem na drodze przybliżania się do niej. Aby bowiem zrozumieć

<sup>18</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 59; L. Golden, *Mimesis and catharsis*, CP 93 (1969), s. 148; R. McKeon, *Literary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity*. In *Critics and Criticism: Ancient and Modern*, ed. by R.S. Crane, Chicago 1952, s. 147-175; *Państwo* 293E, 297C, 300C. Golden wskazuje także na ważną zmianę w rozumieniu mimesis, polegającą na odchodzeniu od identyfikowania jej z kopiowaniem zewnętrznych form na rzecz uznawania jej za reprezentację rzeczywistości, w pewnym jej wymiarze (H. Koller, *Die Mimesis der Antike*, Bern 1954; G.F. Else *Imitation' in the Fifth Century*, CP 53(1958), s. 73—90; G Sörbom, *Mimesis and Art: Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*, Uppsala 1966).

obraz, musimy poznawać rzeczywistość, ale aby poznać rzeczywistość, musimy wyjść poza naśladownictwo<sup>19</sup>. Tak więc mimesis, w sposób konieczny uczestnicząca w początkowej fazie intelektualnego procesu poznawania, jest środkiem oczyszczania i ujmowania rzeczywistości samej w sobie<sup>20</sup>. Słuszność takiego rozumowania zdaje się potwierdzać zarówno „metafora jaskini”, jak i mit Era. Pierwszy obraz ukazuje bowiem, że trudna droga do prawdziwej wiedzy wymaga rozpatrzenia kolejnych stopni naśladownictwa. Mit Era natomiast, przestrzegając przed zwodniczością mimesis, zaleca ją jednocześnie jako narzędzie poznawcze, którego trzeba używać we właściwy sposób. Ostrzeżenie dotyczy nieodróżniania, utożsamiania mimesis z prawdziwą rzeczywistością. Jeśli natomiast zachowane jest pierwszeństwo rzeczywistości i zabezpieczone jej odróżnianie, jak to ukazują ustalenia teorii R. McKeona, to mimesis zasadnie odgrywa znaczącą rolę w poznaniu. Ci bowiem, którzy nie są w stanie sprostać dyscyplinie dialektyki, powinni opierać się na zdolności artystycznej mimesis do tworzenia poprawnych intuicji i opinii<sup>21</sup>.

Do podobnych ustaleń na temat pozytywnego rozumienia mimesis w filozofii Platona dochodzi J. W. Verdenius. Według niego, hierarchiczna koncepcja platońskiego świata ukazuje różne poziomy rzeczywistości jako przybliżenia do tego, co naprawdę istnieje, a mówiąc obrazowo, jako stopniowo blednący blask wiecznego promieniowania przenikającego cały wszechświat. Z tego wynika, że mimesis w uję-

<sup>19</sup> Por. R. McKeon, *Iterary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity. In Critics and Criticism: Ancient and Modern*, ed. by R. S. Crane, Chicago 1952, s. 154, 156.

<sup>20</sup> Por. L. Golden, *Mimesis and catharsis*, CP 93 (1969), s. 149-150.

<sup>21</sup> Por. *Państwo* 516 A-B; 614 A—621D; L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Atlanta 1992, s. 52. L. Golden podkreśla, że mit Era jest doskonałym przykładem ilustrującym poznawczą funkcję mitu. Jest on obrazową rekapitulacją długiej i skomplikowanej argumentacji dialektycznej, ułatwiającej zapamiętanie jej ustaleń. Ponadto, pojawia się w samym sercu krytyki tradycyjnej mimesis, ukazując, że krytyka ta jest próbą zabezpieczenia przed popełnieniem błędu nieodróżniania mimesis i prawdziwej rzeczywistości (L. Golden, *Mimesis and catharsis*, CP 93 (1969), s. 150).

ciu Platona oznacza przybliżanie się do ostatecznej rzeczywistości, a nie tylko tworzenie wiernych kopii. Celem tak rozumianego naśladowania, a co za tym idzie — sztuki, jest odsłanianie wyższej, prawdziwej rzeczywistości, przeblyskującej przez to, co zjawiskowe<sup>22</sup>.

Platońskie rozumienie mimesis, jak podkreśla L. Golden, jest rozumieniem bardzo złożonym i głębokim. Z jednej strony uwzględnia ono ograniczenia mimesis i zagrożenia, jakie ona stwarza, a z drugiej docenia jej udział w dążeniu do prawdziwej rzeczywistości. Pozytywne rozumienie mimesis, jak i jej miejsce w idealnym państwie, posiadają uzasadnienie w strukturze „model - kopia”, w oparciu o którą zbudowany jest platoński świat oraz koncepcji duszy rozwijanej w *Fajdrosie*, dopuszczającej udział czynników nieracjonalnych w poznaniu. Zdyscyplinowana i trzymająca się swojego statusu bytowego mimesis artystyczna, odróżniana od prawdziwej rzeczywistości, ma przekonująco przemawiać do ludzkiej duszy. Mimesis bowiem, jeśli tylko wiernie oddaje wzór, który naśladuje, jest przez Platona uważana za narzędzie intelektualnego oczyszczania - uczenia się o prawdziwej rzeczywistości, a więc sposób przybliżania się do niej. Twórca, który chce praktykować taką mimesis, powinien dysponować wiedzą o tym, co naśladuje, aby jego dzieło było zgodne z tą jedną jedyną rzeczywistością w której zawsze tryumfuje moralna cnota. Istnieje bowiem tylko jeden rodzaj prawdziwych, artystycznych przedstawień, których najlepszym przykładem są platońskie mity i dialogi, jako obrazowe ujęcia rzeczywistości ujaśniające jej naturę i naszą relację do niej. Rację istnienia w platońskim świecie mają tylko takie formy mimesis, które pobudzają rozumowanie otwierające ścieżkę do prawdziwej wiedzy lub wspomagają dążenie do moralnej doskonałości. Obrazy niezgodne z taką wizją rzeczywistości, niewspomagające rozumnego panowania nad sobą muszą być usunięte z państwa i duszy obywateli<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Por. W. J. Verdenius, *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to Us*, Leiden 1949, s. 19—20; L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Atlanta 1992, s. 60-61.

<sup>23</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Atlanta 1992, s. 52-53, 61-62; L. Golden, *Mimesis and catharsis*, CP 93 (1969),

Takie dziedzictwo rozważań na temat artystycznej mimesis zostanie przejęte w sposób krytyczny i reformatorski przez ucznia Platona. Jak pisze L. Golden, Arystoteles, rozpatrując istotę sztuki, a nie sztukę jako środek wychowawczy, odrzuci poglądy mistrza zawężające zakres tematyczny poezji zgodnie z rygorystycznymi wymaganiami, stawianymi przez jego system filozoficzny. Niezależnie natomiast rozwinięte poglądy Platona, co do funkcji sztuki w życiu człowieka. Intuicyjnie i obrazowo sugerowana przez Platona rola artystycznej mimesis, która miała pobudzać aktywność intelektualną, zostanie rozwinięta przez Arystotelesa w uzasadnioną teorię, wskazującą na proces uczenia się i wnioskowania jako istotny cel i przyjemność mimesis<sup>24</sup>.

#### Platonian conception of „mimesis” according to Golden

The *árdele* is a fragment of dissertation about a presence of „katharsis” outside the tragedy; it undertakes a problem — vasily discussed by Aristotle — of Platonian conception of „mimesis”. According to L. Golden, the cognitive „power” of katharsis directly comes from the nature of mimesis, which all the forms of art are identified with by Plato and Aristotle. Therefore the demonstration of mimesis conception, and consequently the way how mimesis generates katharsis-like and intellectual insight, as its ultimate goal (fulfillment), is so important.

s. 150—151. L. Golden zwraca uwagę na wypowiedzi Platona żądające od naśladownictwa wierności wzorowi, a od naśladowującego wiedzy na temat tego, co naśladuje (*Kra/y/os* 423C-424B, 426C-427D, 431 C-D; *Prawa* 668A-B, 798D; *Timajos* 28A-29D, 49A, 50C).

<sup>24</sup> Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, American Classical Studies no. 29, Adanta 1992, s. 62.

Imelda Chłodna

## Allan Bloom i antychrześcijańskie źródła edukacji amerykańskiej<sup>1</sup>

Allan Bloom był jednym z najwybitniejszych amerykańskich filozofów polityki. Był profesorem uniwersytetów Cornell i Yale oraz uniwersytetu w Paryżu, Toronto, Tel Awiwie, a także, w latach 1979—1992, Committee on Social Thought uniwersytetu w Chicago. Światowy rozgłos przyniósł mu (wydany w polskim przekładzie — w 1997 r.) esej pt. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów* (*The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*). Owo dzieło o życiu umysłowym współczesnej Ameryki napisane zostało z punktu widzenia profesora, który miał za sobą 30 lat pracy ze studentami na amerykańskich uniwersytetach. Książka ta stała się ogólnoswiatowym best-

<sup>1</sup> Wykład ten w wersji angielskiej (*Allan Bloom and anti-Christian sources of the American education*) wygłoszony został na jednej ze specjalistycznych sekcji, podczas konferencji naukowej: *Umanesimo cristiano nell'III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Rzym, 21-25 września 2003 r., zorganizowanej przez Angelicum, Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino oraz Societa Internazionale Tommaso d'Aquino. Wykład można przeczytać na stronach internetowych: <http://www.e-aquinas.net/pdf/chlodna.pdf>

<sup>2</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. Tomasz Bieroń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1997.

seilerem. Określano ją mianem sztandarowego dzieła współczesnej myśli prawicowej i konserwatywnej. Intencją autora jest opis i zbadanie przyczyn choroby współczesnego społeczeństwa amerykańskiego, polegającej na jego niezdolności do wprowadzenia młodych ludzi w świat najcenniejszych wartości zachodniej kultury. Bloom pyta, dlaczego trudno jest przekazać kolejnemu pokoleniu takie wartości, jak: wyrobiony indywidualny charakter, godność, cnota, prawda naukowa, piękno i doskonałość sztuki, duch przygody i odkrywczosci, radość przestawania z dorobkiem przeszłości, życie rodzinne z dopełniającymi się rolami kobiety i mężczyzny. Jego zdaniem, przyczyną trudności nie jest naturalna tendencja każdego nowego pokolenia do kwestionowania zastanych wzorów. Gdyby tak było, nie istniałaby nigdy ciągłość kultury. W pełnych rozmachu rozważaniach Allan Bloom dowodzi, że ów współczesny kryzys polityczny i społeczny jest w istocie kryzysem intelektualnym i wynikiem naszych czasów. Pozostając zwolennikiem edukacji liberalnej, pokazuje on, jak w ciągu ostatnich lat uniwersytety upolityczniły się i jak spowodowało to wzrost relatywizmu w całym społeczeństwie.

Uniwersytet, jako serce demokracji, to jedna z najważniejszych instytucji świata zachodniego. Bloom podważa ten prestiż, zarzucając szkolnictwu wyższemu: narcyzm, nihilizm, relatywizm, jałową „kreatywność”. Przestrzega przed rozpowszechniającym się — nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale także w Europie — stylem edukacji oraz sposobem na życie, które coraz bardziej uniemożliwiają młodzieży szlachetne, inteligentne i rozumne podejmowanie wielkich wyzwań życia ludzkiego, takich jak miłość, rodzina, poszukiwanie prawdy.

Podstawową bolączką współczesnego uniwersytetu jest, zdaniem Blooma, brak przemyślanego programu studiów, a co za tym idzie brak jednej bądź kilku rywalizujących ze sobą wizji człowieka wykształconego. Próba stworzenia koherentnego programu mogłaby bowiem wprowadzić hierarchię, a tym samym zagrozić fundamentalnej zasadzie demokratycznego państwa — egalitaryzmowi. Uniwersytet dopasował swój kształt do takiego egalitaryzmu poprzez zrówna-

nie, „demokratyzację” wszystkich dyscyplin. Nie może być mowy o żadnej hierarchii wiedzy.

Brak spójnej wizji uniwersytetu jest również przyczyną rywalizacji między poszczególnymi jego działami. Jeśli nie ma bowiem zewnętrznej obiektywnej racji, jeżeli nie ma rozumu jako „wspólnego dobra”, to uniwersytet rozpada się na wiele wojujących ze sobą mniejszości, z których każda domaga się swoich praw i swoich własnych kanonów. Nie ma niczego, co łączyłoby ludzi ponad różnicami klasy, płci i rasy. Nie ma jednej kultury, jest wiele kultur, a wszystkie mają równe prawa. Znikła dawna struktura uniwersytetu przypominająca każdemu o jego „niezupelności”, o tym, że jest częścią większej całości.

Początek takim zmianom dały lata sześćdziesiąte, a konkretnie rewolucja kulturalna 1968 roku, która wyniosła wolność indywidualną ponad wszystkie inne normy i zrodziła nowy typ intelektualisty-polityka zaangażowanego w walkę o tę wolność i zastępującego w szybkim tempie typ intelektualisty-erudyty, intelektualisty-pedagoga i intelektualisty-uczonego wierzącego w obiektywną prawdę. Konsekwencją przemian, jakie zaszły na amerykańskich uniwersytetach po 1968 roku był fakt, iż uniwersytet zrzekł się prawa do badania wartości oraz informowania o nich. Daleki od rzeczywistości, wydał się niepotrzebny, bezużyteczny. Aby odzyskać właściwe miejsce, został zmuszony do zaangażowania się w życie społeczne. Źródła tej rewolucji Bloom odnajduje w filozofii Nietzschego, a dokładnie w nihilizmie wynaturzonym przez współczesnych.

Profesor twierdzi, że w społeczeństwie rządzone przez opinię publiczną uniwersytet miał być enklawą intelektualnej wolności, gdzie bez żadnych ograniczeń badałoby się najróżniejsze punkty widzenia. Swobodę tę świat nauki otrzymał, jego zdaniem, od liberalnej demokracji. Jednak w momencie, w którym świat ten zgodził się na aktywną rolę w społeczeństwie, na zaangażowanie w jego sprawy, uniwersytet został wciągnięty w wir „problemów społecznych”. Uczniowie robią karierę i pieniądze, zajmując się kwestiami zdrowia, płci, rasy, wojny, uniwersytet zaś stał się „hurtownią pojęć”, w której zaopatruje

się społeczeństwo", często ze zgubnymi dla siebie skutkami. Wszelkie reformy, których celem byłaby poprawa wykształcenia ogólnego studentów, postawiłyby uniwersytet w stan konfliktu z całym krajem. Niemożliwe jest więc ich urzeczywistnienie. W rezultacie, ludzie „wewnątrz” uniwersytetu coraz mniej różnią się w swych dążeniach i motywacjach od ludzi „z zewnątrz”. Uniwersytet zaczął dostosowywać się do niskich wymagań demokracji, akceptując i wprost sakralizując taki stan rzeczy; żyje polityką, jest pogardliwy w stosunku do tradycji, produkuje swoje własne normy zgodnie z bieżącymi intelektualnymi modami, jest uległy wobec irracjonalności, skrajności i mniejszości.

Argumentacji Blooma, uzasadniającej powyższe rozważania, towarzyszy wnikliwa analiza historyczna. Z niezwykłą znajomością teorii politycznych tłumaczy on, jak do tego wszystkiego doszło, jak powstała nowoczesna demokracja, jaki wpływ wywarli na nią Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau i inni filozofowie oświecenia oraz w jaki sposób ich zamierzenia zostały bądź nie zostały zrealizowane. Poglądy Blooma na temat życia intelektualnego w demokratycznej Ameryce i źródeł, z jakich wypływają zasady, na których się ono opiera, zasługują bez wątpienia na uważną analizę.

Zaczyna on od krytyki przekonania najbardziej rozpowszechnionego dziś wśród amerykańskich studentów, a mianowicie od krytyki relatywizmu kulturowego i dogmatycznego sceptycyzmu głoszącego względność wszelkiej prawdy. Poszukiwanie prawdy zostało bowiem praktycznie przekreślone przez stwierdzenie, że nie ma prawdy absolutnej. Pomimo że środowiska, z których wywodzą się studenci, są tak zróżnicowane jak sama Ameryka, tym, co ich łączy, jest ów relatywizm i postulat powszechnej równości. Względność prawdy jest dla nich swego rodzaju wymogiem moralnym, koniecznym warunkiem wolności społeczeństwa. Bloom komentuje to ironicznie w następujący sposób: „Bez relatywizmu nie ma otwartości na inność, tej wielkiej cnoty, jedynej cnoty, której krzewieniu od pięćdziesięciu lat oddaje się szkolnictwo podstawowe i średnie (...) Prawdziwym zagrożeniem stał się wyznawca prawdy”. Studenci nie potrafią obronić owej opinii o po-



wszechnym relatywizmie, została im ona bowiem wpojona jako niepodważalny aksjomat. Ich dotychczasowe wykształcenie nie miało na celu uczynić z nich erudytów, lecz zaopatrzyć w „moralną cnotę” — otwartość. Relatywizm wykorzenił więc prawdziwy cel edukacji, jakim jest poszukiwanie właściwych zasad godziwego życia. Szlachetność człowieka nie polega już na pogoni za dobrym życiem ani na odkryciu takiego modelu życia, lecz na tworzeniu własnego „stylu życia”, tych zaś jest tak wiele, jak wielu jest ludzi i nie są one porównywalne.

Każdy system edukacyjny stawia sobie jakiś cel moralny, pod kątem którego ułożony jest program nauczania. W historii republiki amerykańskiej poglądy na temat tego, jaka jednostka jest najkorzystniejsza dla jej ustroju, zmieniały się. Najpierw był to model człowieka racjonalnego i przedsiębiorczego, uczciwego, przestrzegającego prawa i oddanego rodzinie. Jednostka taka miała przede wszystkim znać doktrynę praw człowieka, konstytucję ją ucieleśniającą oraz historię Ameryki. Celem demokratycznej edukacji było wpojenie uczniom żarliwej lojalności wobec Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych. W ubiegłym stuleciu nastąpił przełom: edukacja demokratycznego człowieka została wyparta przez edukację demokratycznej osobowości.

W dzisiejszej edukacji ku „otwartości” nie zwraca się już uwagi na prawa przyrodzone czy historyczne korzenie amerykańskiego ustroju. Współczesna edukacja nie wymaga przyjęcia żadnego niekwestionowanego zespołu przekonań uchodzących za naturalne dla wszystkich ludzi ani wyrzeczenia się innych poglądów. Wręcz przeciwnie, jest otwarta na wszelkie typy ludzkie, na wszelkie style życia, na wszelkie ideologie.

Zauważa się więc stopniowe odejście od doktryny praw ku otwartości, która ostatecznie wyparła prawa naturalne. Niezaprzeczalnie miała w tym swój udział myśl liberalna Hobbesa i Locke'a, z pędem ku niczym nieograniczonej wolności oraz liberalizm bez praw naturalnych znany od czasów Johna Stuarta Milla i Johna Deweya. Ów zwrot w filozofii liberalizmu przygotował grunt pod relatywizm kulturowy. U podstaw tej moralnej przemiany legło ponadto ogromne zróżnicowanie narodowe, religijne i rasowe mieszkańców Stanów

Zjednoczonych oraz fakt, że wiele osób spotykały prześladowania ze względu na przynależność do grup mniejszościowych.

Z otwartości rodzi się z kolei amerykański konformizm — otwartość oznacza, że inni ludzie nie są do niczego potrzebni, powoduje utratę nadziei, że w innych miejscach i czasach znajdują się wielcy mędrcy, autorytety, mądre księgi, z których moglibyśmy nauczyć się wiele o życiu. Do ksiąg takich należy m.in. Biblia, którą Bloom nazywa wszechobecnym źródłem dawnych tradycji. Pomimo ogromnego zasięgu mody na *sacrum*, prawdziwa religia i znajomość Biblii niemal zupełnie zniknęły z powszechnego wykształcenia. Większość studentów uczestniczy w wyjątkowo jednolitej i czytelnej tradycji politycznej, w której skład wchodzi zasadniczo tekst znany przez wszystkich, a przez większość uznawany: Deklaracja Niepodległości.

Utratę bogatego życia religijnego u osób wychowanych na Biblii należy przede wszystkim przypisać nie szkołom czy życiu politycznemu, lecz rodzinie. Kryzys rodziny, spowodowany absolutnym kultem prywatności, doprowadził do zaniku przekazu norm moralnych, których nośnikiem była dawniej religia. Zanik ceremonii związanych z religią, takich jak wspólna modlitwa itp., pozbawił rodzinę dawnych więzów. Rodzice nie mają dzieciom nic do zaoferowania, jeśli chodzi o wizję świata, szczytne wzorce postępowania czy głębokie poczucie więzi z bliźnimi. Aby właściwie spełniać swą funkcję, rodzina nie może zrezygnować z połączenia wymiaru ludzkiego i boskiego. Wymaga pewnego autorytetu i znajomości spraw boskich i ludzkich. Tymczasem, członkowie rodziny wspólnie się posilają, bawią i podróżują, lecz wspólnie nie myślą; „szczytowym momentem życia intelektualnego rodziny jest oglądanie telewizji edukacyjnej”. Wraz z nieustannym postępem technologicznym prywatność domu zaatakowały i zburzyły najpierw radio, a potem telewizja, ingerujące w gusta ludzi w każdym wieku, odwołujące się do tego, co sprawia natychmiastową przyjemność, a gnuśjące wszystko, co w jej doznawaniu przeszkadza.

Przyczyna rozkładu tradycyjnej roli rodziny jako przekaziciela tradycji jest, według Blooma, identyczna z przyczyną rozkładu edukacji

liberalnej. Nie wierzy się dziś w mądrość dawnych myślicieli, książki stały się „kulturą”, a zatem czymś nudnym. Tradycja natomiast ginie w zalewie informacji. Bloom stawia tezę, że w Stanach Zjednoczonych jedyną wspólną kulturą była Biblia, która jednoczyła ludzi bez względu na wiek, status społeczny, stopień wykształcenia. Będąc podstawową wizją porządku wszechrzeczy, a także kluczem do dziedzictwa zachodniej sztuki, której największe dzieła były nią inspirowane, Biblia dawała dostęp do powagi ksiąg. Wraz ze stopniowym i nieuniknionym jej znikaniem z codziennego życia zatracą się zarówno sama idea tej niezwykłej Księgi, jak również możliwość i konieczność wyjaśnienia świata. Rodzice nie szukają odniesień do mądrości kapłanów, proroków i filozofów, nie posiadają autorytetu prawnego i moralnego. Pragną dla swych dzieci jedynie wyspecjalizowanej kompetencji i sukcesu.

Autorytet rodziny został także osłabiony przez wzrost poziomu wykształcenia pośród klas średnich, jaki nastąpił w przeciągu ostatnich pięćdziesięciu lat. Prawie każdy przedstawiciel tej klasy posiada dyplom ukończenia college'u, a większość ma za sobą bardziej zaawansowane studia. Jednak, jak twierdzi Bloom, wrażenie, że ludność Ameryki jest teraz lepiej wykształcona, jest tylko pozorne, opiera się bowiem na dwuznaczności słowa „wykształcenie”, czy też na zatraceniu rozróżnienia pomiędzy smdiami technicznymi, charakteryzującymi się wąską wiedzą i wciąż dezaktualizującą się literaturą przedmiotu, a smdiami liberalnymi, rozwijającymi kulturę ogólną czerpiącymi swą wiedzę ze źródeł tradycyjnych, klasycznych.

Życie oparte na Biblii jest bliższe prawdy, daje podstawę do głębszych studiów nad rzeczywistą naturą rzeczy. Zarówno wiedza płynąca z Objawienia, jak i z wielkich systemów filozoficznych powinna stanowić pewną bazę, na której człowiek mógłby budować swój światopogląd. W zamian tego powstają jednak w szkołach kursy „rozpoznawania wartości”, które mają za zadanie dostarczyć rodzicom wzorców do rozmowy z dziećmi, a same dzieci skłonić do rozważań o aborcji, seksizmie i wyścigu zbrojeń, tematach, których znaczenia nie są one w stanie zrozumieć. W rezultacie nauka moralna w rodzinie spro-

wadzą się obecnie do wpojenia absolutnego minimum reguł zachowań społecznych (jak zakaz kłamstwa i kradzieży).

Faworyzowany obecnie nowy program nauczania stawia sobie za cel „otwieranie” młodzieży, polegające na wpajaniu jej poszanowania dla innych sposobów życia, co najłatwiej osiąga się wówczas, gdy uczniom obojętna jest prawdziwa treść owych sposobów. Przykładem takiego postępowania jest wymóg, aby studenci zapisali się na przynajmniej jeden kurs poświęcony jakiejś niezachodniej kulturze. Kursy takie mają za zadanie wymusić na studentach stwierdzenie faktu, że istnieją inne światopoglądy, a światopogląd zachodni nie jest od nich lepszy.

Brak odpowiedniego wykształcenia powoduje, że studenci szukają oświecenia tam, gdzie jest ono łatwo dostępne, nie potrafiąc odróżnić podniosłości od intelektualnej tandety, mądrości od propagandy. Zwracają się z reguły ku filmom, cechującym się ignorancją i manipulacją. Umysł studenta amerykańskiego jest zamknięty w fałszywej otwartości. Stał się on sympatyczny, bierny, egocentryczny, egalitarny. Studenci nie mają lektur, w których szukaliby wzorców postępowania. Zaniechanie lektury dobrych książek osłabia ich zmysł widzenia i umacnia przekonanie, że nie istnieje nic oprócz „tu i teraz”.

Relatywizm, kryjący się za lansowanymi dziś powszechnie hasłami wolności, równości, tolerancji, otwartości i poszanowania innych kultur, największą szkodę przyniósł humanistyce. Przejawiając się bowiem w otwartej negacji absolutnej prawdy i dobra, jako podstawy dla ludzkiego poznania i działania, prowadzi ostatecznie do zniewolenia człowieka. Uznanie jakiegokolwiek dobra równałoby się dostrzeżeniu zła — a to jest sprzeczne z otwartą na wszystko demokracją. Konsekwencją tego jest relatywizm poznawczy i moralny, który ostatecznie, przez sceptycyzm i agnostycyzm, prowadzi do nihilizmu. W miejsce szeroko rozumianej humanistyki — jaką Bloom chciałby widzieć na uniwersytecie — występują kursy o charakterze specjalistycznym, mające zapewnić studentom wiedzę przydatną w ich dalszej karierze, z których żadna, czy to lekarza, prawnika czy polityka, nie ma nic wspólnego z humanistyką.

Dyscyplina, której najbardziej żałuje Bloom, to filozofia - wyrzucona i niepotrzebna demokracji, ponieważ wszystko, co kiedyś deklarowała, było sprzeczne z zasadami nowego ustroju. Dziś słowo „filozofia” nie oznacza zupełnie nic. Jest to, według Blooma, związane z kryzysem tej dyscypliny na całym świecie. Dawne idee zawarte w wielkich księgach dzisiaj zostały wyparte przez interpretacje, w których „twórcza aktywność interpretatora jest ważniejsza od tekstu”. Skutkiem tego, także i w tej dziedzinie wiedzy banalizuje się słowa dawnych mistrzów, a ich nakazy, które mogłyby „powstrzymać ludzkość w jej pogrążaniu się w nihilizm”, przestają obowiązywać.

Diagnoza Blooma jest następująca: umysł amerykański otwarty jest na to, co przemijające i relatywne, zamknięty zaś na to, co trwale i niezmiennie. Powodem tego jest fakt, że Amerykanie przyjęli „europejską rozpacz na swoiście amerykańską modłę — wyznają nihilizm z happy endem”. Bloom z całym przekonaniem stawia tezę o rozstrzygającym wpływie filozofii europejskiej, a szczególnie niemieckiej, na życie intelektualne w Ameryce. Niezaprzeczalny jest bowiem fakt, że zasilanie kultury amerykańskiej przez intelektualistów z Europy należało do historycznego procesu formowania się Ameryki i nadawało kulturze amerykańskiej jej specyficzny otwarty charakter. Zmieniennym był dla niej mechanizm wzmacniania się jej intelektualnej elity przez napływ wybitnych umysłowości z Europy.

W latach 40. przyjechali do Ameryki emigranci z Niemiec, za pośrednictwem których przedostały się tu poglądy takich myślicieli, jak: E. Nietzsche, Z. Freud, M. Weber, M. Heidegger oraz przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej. Zdaniem Blooma, kompleks owych idei filozoficznych zrodzonych w Europie cechuje przekonanie, że większość tradycyjnych wartości zachodniej kultury opiera się na fałszywej świadomości i służy kamuflowaniu przemocy, niesprawiedliwości i bezradności wobec zła. Idee te prowadzą do relatywizacji wszystkich wartości kulturowych i co za tym idzie, zniszczenia więzi z tymi wartościami. Stwierdza wręcz, że „przemienne wizje wielkich filozofów gotują nam przyszlą tyranię”. Intelektualiści niemieccy przenie-

śli swoje rozumienie świata na grunt amerykański, co okazało się — według autora *Umystu zamkniętego* — zgubne przede wszystkim dla amerykańskiego szkolnictwa.

Doprowadzili oni także do rozdziału polityki i ekonomii od kultury. To przez nich dziś mówi się tyle o jaźni (ego), twórczości (kreatywności) i wartościach. W polityce, rozrywce, religii — na każdym kroku napotkać możemy ów język związany z Nietzscheańskim przewartościowaniem wszystkich wartości. Takie słowa, jak „charyzma”, „zaangażowanie”, „tożsamość”, i wiele innych, weszły do amerykańskiego języka potocznego i mają ogromny wpływ na sposób myślenia i styl życia używających go ludzi.

Według Blooma, współczesna kultura Stanów Zjednoczonych Ameryki i Europy Zachodniej, ogolona z dziedzictwa starożytnej filozofii (Sokratesa, Platona, Arystotelesa), literatury i sztuki, a także usuwająca na dalszy plan religię, rodzi w ludziach egocentryzm, zatarcie różnicy między dobrem a złem, osamotnienie i duchową pustkę, potęgowaną obrazowaną rozkładem rodziny i przyjaznych związków międzyludzkich.

Kryzysu współczesnej kultury nie da się uleczyć freudyzmem, nietzscheanizmem, marksizmem, egzystencjalizmem, pragmatyzmem czy utylitaryzmem, bo wszystkie te nurty dalekie są od prawdy o człowieku, świecie i relacjach międzyludzkich. Ratunku dla kultury, a tym samym dla człowieka, należy szukać, zdaniem Blooma, w odrodzeniu się uniwersytetów jako miejsc bezinteresownego poszukiwania prawdy. Aby dobrze wypełnić swoje powołanie, powinny one odciąć się od zgiełku i wrzasku świata zewnętrznego, być oazą spokoju, źródłem istotnej, świadomej pracy duchowej. W ten sposób uniwersytet może stać się szkołą niezależnej myśli, jedynym miejscem, w którym poszukiwanie wiedzy jest celem samym w sobie, niezwiązanym w żaden bezpośredni sposób z tymczasowością życia społecznego i politycznego. Zadaniem edukacji akademickiej jest obudzenie bezinteresownego umiłowania mądrości.

### **Allan Bloom and anti-Christian sources of the American education**

The considerations that are contained in this article are based on the Allan Bloom essay entitled: „THE CLOSING OF THE AMERICAN MIND. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students". The book dedicated to the intellectual life of the present America was written by the professor of thirty years experience in the work with students at the American universities. This book became a worldwide bestseller. Bloom takes under his considerations reasons of the relativism rise in the American society, as well as sources of the higher educational system crisis. Within his impetus thoughts Bloom proves that the present political and social crisis is as a matter of fact an intellectual crisis, which is a result of our times.

Bloom undermines a prestige of the university — one of the most important institutions of the Western world — accusing it of narcissism, nihilism, and lack of the well-thought-out studies programme. He sees the sources of this situation in the cultural revolution of 1968 and in the engaging of the scientific world in matters of the society, the politics.

He justifies his arguments referring to the former thinkers, ie.: Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, J. S. Mill, J. Dewey. He shows their influence on the modern democracy and the promoted model of an education towards „the openness". He also presents a status of the humanities and the philosophy after the transformation time. Deeply convicted Bloom introduces an argument about a decisive influence of the European philosophy - especially German one - on an intellectual life in America.

As the only chance to improve this situation, Bloom sees a renaissance of the universities as the pieces of a disinterested researches of the truth.









Teresa Zawajska

## Przyszłość Europy z perspektywy Wojciecha Dzeduszyckiego, myśliciela z przełomu XIX i XX wieku

*... a dokoła huczał wielki nowożytny Rabiban  
straszącym pojęć pomieszaniem.*

Autorem tego apokaliptycznego obrazu świata końca XIX w. jest Wojciech Dzeduszycki - filozof, historyk filozofii, historyk sztuki, polityk<sup>1</sup>. Metaforę tę zawarł w swojej głównej pracy historiozoficznej zatytułowanej *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, wydanej w roku 1901. Dzieło to, zainspirowane „słowiańską” myślą historiozoficzną Augusta Cieszkowskiego, zawartą w pracy *Ojczyzna Nasza*,<sup>2</sup> pisał Dzeduszycki z poczucia konieczności zaradzenia kryzysowi społeczne-

<sup>1</sup> Wojciech hr. Dzeduszycki, syn hrabiego Władysława, ur. w 1848 w Jezupolu koło Stanisławowa na Podolu galicyjskim, zm. w 1909 w Wiedniu. Posel na sejm galicyjski ze stronnictwa konserwatystów, prezes Koła Polskiego w parlamencie wiedeńskim. Studiował na Uniwersytecie Wiedeńskim prawo i filozofię. W roku 1871 uzyskał stopień doktora filozofii, a w 1894 habilitację na Uniwersytecie Lwowskim, gdzie w roku 1896 objął Katedrę Historii Filozofii i Estetyki. Wśród współczesnych cieszył się opinią wszechstronnego autorytetu intelektualnego, a u lwowskiej młodzieży akademickiej opinią najpopularniejszego profesora. Uważano go za jednego z najoryginalniejszych ludzi epoki, człowieka renesansu, górującego nad swym pokoleniem wiedzą i wszechstronnością. W trakcie licznych wędrowek po Italii i Gre-

mu i kulturowemu, który dostrzegał w świecie u schyłku XIX stulecia. Kryzysowi, który - jak wnioskował z widocznych już symptomów — nastąpi w nieodległej przyszłości, zagrażając całej cywilizacji europejskiej.

Jako historyk dziejów, Dzeduszycki wyznawał pogląd, że w każdym postępie cywilizacyjnym tkwią zarodki jego własnego rozkładu i upadku. Wynikają one z tego, iż w momencie osiągnięcia przez społeczeństwo dobrobytu następuje powszechna apostaza, wypływająca z przekonania, że tradycyjne wartości — społeczne, religijne i moralne — nie muszą już obowiązywać. Pojawiają się: materializm, sceptycyzm i anarchia aksjologiczna zagrażająca najpierw samemu człowiekowi, a w dalszej konsekwencji całej cywilizacji. Cywilizacja, która w swym rozwoju dojdzie do takiego etapu, zaczyna obumierać. Dzeduszycki uważa, że taki stan osiągnęła cywilizacja europejska w ostatnich stuleciach drugiego tysiąclecia.

Jednym z głównych symptomów kryzysu cywilizacji europejskiej jest dominowanie chęci zysku nad wszystkimi innymi wartościami, nie tylko duchowymi, ale nawet materialnymi innego typu niż pieniądze. Hasło „bogaćcie się!” podniesiono do rangi obowiązku i najważniejszej zasady postępowania. Zdobywanie majątku stało się główną treścią życia indywidualnego i społecznego!

Filozof wie, że osiągnięcie sukcesu materialnego nie jest równoznaczne z uszczęśliwieniem człowieka: relacje między ludźmi oparte wyłącznie na interesach doprowadziły do zatomizowania społeczeństwa przez wyrwanie człowieka z jego naturalnych więzi społecznych

cji zachwyił się kulturą i sztuką antyczną, co przerodziło się w trwały kult klasycyzmu i greckiego ideału mądrości filozoficznej i politycznej, który usiłował przekazać współczesnym. Ze względu na tę fascynację antykiem nadano mu przydomek „Ateńczyk podolski”, uważając go za np greckiego mędrca w stylu Sokratesa.

W. Dzeduszycki, *Mesyjanizm polski a prawda dziejów*, Kraków 1900, s. 10 (dalej cytowane jako *Mesjanizm polski*). Druga obszerna historiozoficzna rozprawa Dzeduszyckiego, którą ukończył na kilka miesięcy przed śmiercią, mająca charakter testamentu społeczno-politycznego myśliciela i patrioty, zatytułowana *Dokąd nam iść nypada?* (Brody 1910), ukazała się już po śmierci Autora.

i rodzinnych. Człowiek przepracowany „nie ma czasu wypocząć, odetchnąć, pomyśleć o religijnym albo poetycznym ideale; (...) zwątpił tedy niejedyn o cnocie, honorze i obowiązku”.

Dzieduszycki jako historyk dziejów, ale także jako polityk czynnie uczestniczący w tworzeniu rzeczywistości społeczno-politycznej, na forum parlamentarnym w obrębie monarchii Habsburgów przewidywał, że w przyszłości nastąpią daleko idące zmiany w formach życia politycznego i społeczno-gospodarczego. Przede wszystkim swą omnipotencję stracą państwa: zostaną ograniczone do roli okręgów administracyjnych utrzymujących porządek w obrębie swych granic i ściągających podatki, a ich podstawowe prerogatywy- przejmie kapitał międzynarodowy. Kapitał ten, dążąc do jak największych zysków, będzie kierował wszystkimi strategicznymi działaniami w państwie. Jego wpływ na życie poszczególnego człowieka i całych społeczeństw okaże się wszechwładny. Poszczególni ludzie i całe społeczeństwa będą od niego uzależnione do tego stopnia, że faktycznie staną się jego niewolnikami. Nie bez przyczyny tę bezosobową siłę pieniądza, molocha kapitału, przyrównuje filozof do biblijnego Ixwiatana. Kapitał zrzeszy się w organizacje globalne — „po części kosmopolityczne, po części narodowe” — przekraczające granice jednego państwa, mogące swym zasięgiem obejmować całą kulę ziemską w zależności od prowadzonych interesów. Organizacje te przejmą dotychczasową rywalizację pomiędzy państwami, konkurując ze sobą a nawet tocząc wojny. Wojny, prowadzone pod hasłem szerzenia cywilizacji albo obrony interesów narodowych, w istocie rozniecone zostaną dla zysku.

„Tysiące wielkich interesów da się zrobić podczas wojny: najświeższym będzie to, że państwo znów się zadłuży u lewiatana. Wasze wydoskonalone, nowożytnie, wszechobecne, wszechmocne, humanitarne państwo to wielkie puste kłamswo! To tylko rządca wielkiego kapitału, jego oficjalista, najniższy sługa! Wybiera podatki, zarządza swoimi przedsiębiorstwami, aby lewiatanowi płacić odsetki; utrzymuje wojsko, policję, biurokrację, nawet duchowieństwo, aby lewiatan mógł spać spokojnie. Świat głupi gorączkuje się burzą w parlamencie, głośnym proce-

sem, pochodem wojsk, i myśli, że to dziejowe sprawy); lewiatan śmieje się szyderczo, bo wie, że historia nowożytna robi się na giełdzie i że on ją robi sam jeden. Cały świat musi się zamienić w płatnego sługę wielkiego kapitału — bo państwo to przecież tylko jego faktor, a żaden prywatny średni majątek, żadne prywatne przedsiębiorstwo długo się ostać nie może wobec konkurencji z lewiatanem. Akcyjne sklepy, akcyjne warsztaty, akcyjne budowle, niebawem rolnictwo na akcje - oto godło postępu! Rzemieślnik, kupiec, rolnik, nawet fabrykant, muszą zginąć w walce z molochem bezimiennym, poza którym kryje się nie kto inny, tylko lewiatan"<sup>3</sup>.

Państwo stanie się narzędziem „owych ludzi rozumnych a postępowych"<sup>4</sup>, którzy do majątku doszli spekulacyjną drogą obrotu giełdowego, którzy „przekupują sumienia posłów i urzędników, płacą dzienniki, aby kłamały, płacą demagogów, aby wrzeszczeli"<sup>5</sup>. Wydziedziczonym z własności obywatelom nie pozostaje nic innego, jak zostać funkcjonariuszami — albo bezpośrednio wielkiego kapitału, albo państwa, które w istocie okazuje się jedynie administracją wielkiego kapitału. Przezorni rodzice zawczasu kształcą swoich synów, aby mogli zostać urzędnikami. Urzędnikiem będzie musiał zostać niemal każdy, ponieważ pozostało już niewiele rodzin mających własny warsztat pracy, a nawet własny dom. Taki urzędnik „karmi się w traktyerni, śpi w koszarach, przezywanych kamienicą"<sup>6</sup>, nie zakłada rodziny z obawy, że nie będzie miał jej za co utrzymać. W ślady mężczyzny pójdą kobiety. Wychowywanie dzieci przejmie państwo, bo matka, zarabiając na utrzymanie, nie będzie miała czasu zajmować się nimi. Proces ten — zauważa Dzeduszycki — postępuje głównie w miastach, ale przewiduje, że „cywilizacja wyższa" dotrze także na wieś.

Panem wszystkiego okaże się „król giełdy", który „pracuje mózgiem i brakiem skrupułów". Wszystko toczyć się będzie obmyślanym i wyznaczonym torem, kierowanym korupcją oraz serwilizmem.

<sup>3</sup> *Mesjanieŋpolski*, s. 59—60.

<sup>4</sup> Tamże, s. 57.

<sup>5</sup> Tamże, s. 59.

<sup>6</sup> Tamże, s. 60.

„Od czasu do czasu odkryje ktoś ogromne lewiatana szelmostwo, powstanie wówczas wielki skandal i, ku zadziwieniu wszystkich, przez lewiatana płacone dzienniki najgłośniej będą krzyczeć. Wszystko będzie w porządku; cnotliwe oburzenia się opłaci sownie! Nieszczęśliwi najemnicy, może nawet ministrowie, którzy od lewiatana brali łapówkę, padną ofiarą oburzenia powszechnego; sam wielki sprawca złego będzie bezpieczny, a potomkowie wielkich szlacheckich rodów, uczeni, literaci, artyści, nawet pralacy, będą się cisnąć do jego salonów (...)”.

Obok pieniądza bożkiem stanie się również powszechna oświata. Tworzy się wiele szkół dających powierzchowną wiedzę z różnych dziedzin, aby łatwiej było takimi ludźmi manipulować. Ludzie, którym odebrano naturalną prostotę, a nie dano możliwości zdobycia prawdziwej mądrości, są najpodatniejsi na sterowanie - uważa Dzeduszycki.

Jest przekonany, że fragmentaryczne wiadomości nabyte w szkole nie stanowią o istotnym wykształceniu człowieka. Podkreślał fakt, że całe szkolnictwo, włącznie z uniwersytetami, coraz bardziej odchodzi od swego podstawowego zadania: kształtowania człowieka i uczenia bezinteresownej miłości do wiedzy, stając się „wytwórnią” robotników i funkcjonariuszy maszyny biurokratycznej i kapitalowej. Za największą demoralizującą rolę szkoły uważa Dzeduszycki to, że dając okruchy niepowiązanych ze sobą wiadomości, wmawia młodym ludziom przekonanie, że posiadli wiedzę i są w stanie wyrażać opinię o istocie wszystkiego - polityki, religii, sztuki, moralności, że sami ustalają ich prawa, niezależnie od ich źródeł obiektywnych. Jest to postawa nie tylko ludzi mało wykształconych. Zdarza się - uważa Dzeduszycki - że nawet jakiś sławny w swojej wąskiej specjalności uczony osądza wszystko inne niezbyt mądrze. Tak jak naukowcy, również dziennikarze i literaci mogą być tylko wyrobnikami, niewolnikami kapitału, propagując jego interesy.

„Definicją głupca jest to, że wyrokuje o rzeczach, których nie rozumie, a to jest ustawiczne zajęcie dzisiejszego Europejczyka i Ame-

## byłwetki słynnych myślicieli

rykanina. (...). Wszyscy ci głupcy odrywają się od wsi, od rodziny, od tradycji, religii, starej uświęconej moralności. Toną w Babilonie wielkich miast, zamieniają się w kółka bezdusznej maszyny nowożytnego społeczeństwa, wiodą życie niespokojne, nerwowe, chciwe (...)»<sup>8</sup>.

Tacy ludzie odrzucają każdą sztukę i każdą literaturę, która nie jest czystą rozrywką, która wymaga namysłu, refleksji i wiedzy, która niesie ze sobą głębsze przesłanie, głębszą ideę. Bywają jednak jednostki — zauważa Dzieduszycki — które nie lękają się wysiłku intelektualnego. Ci są solą ziemi.

Dzieduszycki jest przekonany, że źródłem prawdziwej wiedzy jest obcowanie z ludźmi rozumnymi, posiadającymi znajomość ludzkiej natury, prawd moralnych i zasad estetycznych. Również człowiek prosty może być człowiekiem rozumnym, jeśli zna zakres swoich ograniczeń, a ufa mądrości tradycyjnej, ustalonej przez wieki, nie dając posłuchu nowinkom demagogów. Uważa, że tylko głupiec usiłuje zignorować tradycję i doświadczenia narodów.

Dzieduszycki — Polak, obywatel wielonarodowej monarchii Habsburgów — obawiał się, że narody utrzymają się jedynie w szczątkowej postaci. Przemieszanie nacji i utrata terytorialnej podstawy narodu spowodują, że zanikną państwa narodowe, a ich miejsce zajmą państwa sztuczne, tzw. postępowe, państwa bez Boga i bez religii, które nie będą dbać o dobro wspólne swoich obywateli.

„Jeśliby zaś państwo jakie chciało się pokłonić Bogu, wnet uczyniono spisek ogromny po giełdach i puszczone na nie psiarnię dzienników i przestrzegano narody, że ktoś im chce odebrać wolność występku i wrócić wolność cnoty; (...). Na twój naród, na naród polski, z wszelką miotano się wściekłością i naród ten skazywano na męki i zagładę, ponieważ wiedziano, że ten naród pozostał wierny Bogu»<sup>9</sup>.

Dzieduszyckiego opisy istniejącej sytuacji i wynikające z niej przewidywania napawają trwogą. Radykalna diagnoza cywilizacji prowa-

<sup>8</sup> Tamże, s. 63-64.

<sup>9</sup> Tamże, s. 105.



dzi zazwyczaj do dekadentyzmu - postawy typowej dla każdego kolejnego *fin de siècle'u*. Filozof usiłuje jednak do totalnego zwątpienia nie dopuścić. Szuka możliwości uzdrowienia cywilizacji łacińskiej. Taką moc i siłę sprawczą dostrzegał w chrześcijaństwie. Dzięki wartościom moralnym głoszonym przez chrześcijaństwo ludzkość może się odrodzić moralnie. Wartości te powinny być realizowane nie tylko w relacjach rodzinnych i prywatnych, lecz także w życiu politycznymi i społecznym. Moralność i miłość chrześcijańską, również w wymiarze społecznym, powinien krzewić Kościół. Nie znaczy to jednak, że Kościół ma się utożsamiać z konkretną formacją polityczną lub gospodarczą.

Zgodnie z przekonaniem, że tylko wierność religii katolickiej daje rękomię właściwego rozwoju społeczeństw, zwalczał Dzieduszycki wszelkie prądy antyreligijne - materializm, pozytywizm, socjalizm; w tym ostatnim dostrzegał siłę wyłącznie destruktywną, która chcąc budować nowe społeczeństwo przez równanie w dół, prowadzi do marginalizacji elity intelektualnej i kulturalnej. Przewiduje, że ewentualne zwycięstwo socjalizmu przyniesie apokaliptyczną wręcz katastrofę dla ludzkości.

Aktualny stan ludzkości i jej kultury uważa polski filozof jedynie za kryzys obecnej formy cywilizacji, która zostanie zastąpiona nową. Takie przekonanie skłania go do historiozoficznego optymizmu: wszystko w świecie urządzone jest celowo przez siłę wyższą - Boga. Przekonanie to nie oznacza jednak determinizmu, przeciwnie - człowiek ma możliwość wyboru: może włączyć się w realizację Bożego planu w dziejach lub ją odrzucić. Taką samą możliwość mają również narody. Jeżeli ludzkość będzie kierować się prawdą daną w Bożym objawieniu, nie stoczy się w dziejową przepaść. Grozi jej to natomiast, gdy zawierzy wyłącznie własnemu rozumowi. Drogowskazem dla ludzkości i dla poszczególnego człowieka w ziemskiej peregrynacji powinien być głos sumienia, którego treścią jest dążenie do urzeczywistnienia tego, co dobre.

Szukając przyczyn zła tkwiącego w strukturach społecznych, politycznych i rodzinnych, dostrzega je Dzieduszycki w fakcie odwró-

cenia się ludzi od własnej tradycji i zawierzenia autorytetowi zabsolutyzowanego Rozumu. Winą za ten stan rzeczy obarcza oświeceniową filozofię — gardzącą wiarą, a wynoszącą na piedestał rozum.

Ale dostrzega drogę wyjścia z tego zamętu intelektualnego i aksjologicznego. Jest przekonany, że filozofię, która stanie się fundamentem nowej cywilizacji, stworzą Polacy. Nie będzie to wyrafinowana filozofia spekulatywna lub wąsko pojęta filozofia empiryczna, lecz rozumna filozofia oparta na rzetelnym rozeznaniu rzeczywistości i wypływającej z tej rzeczywistości hierarchii wartości:

„(...) wierzę, że po francuskiej, angielskiej i niemieckiej filozofii stanie pośród nas filozofia czwarta, filozofia polska, która odróżni (...) zdrowe ziarno od plewy i popchnie umysł ludzki na świedane tory (...), na których odróżnią prawo od przemocy i cnotę od powodzenia”<sup>10</sup>.

### **Sens i kierunek dziejów**

Dzieduszycki uważa, że istotę refleksji historiozoficznej stanowi umiejętność odnajdywania relacji między poszczególnymi faktami dziejowymi oraz rozumna interpretacja tych faktów. Zabiegi te nie dadzą jednak ostatecznego wyjaśnienia sensu dziejów. Ostateczny sens dziejów może przybliżyć jedynie odwołanie się do problematyki eschatologicznej. Sens świata można dostrzec tylko z perspektywy ogarniającej całe dzieje: od momentu stworzenia świata do chwili jego zakończenia. Taka perspektywa jest, oczywiście, dla człowieka niedostępna, dlatego źródłem ostatecznym wiedzy o sensie historii jest Boże objawienie. Objawienie to głosi, że historia świata zmierza ku wyznaczonym przez Boga celom. Wierząc w mądrość Stwórcy, należy przyjąć to wyjaśnienie. Bez tego aktu zaufania wszelka spekulacja będzie niepełna. Wiara powinna stanowić podstawę rozważań filozoficznych. Dociekania filozoficzne są niezbędne dla myślącego człowieka, nie zastępują jednak aktu wiary.

Tymi przekonaniem wpisuje się Dzieduszycki w nurt refleksji historyozoficznej nazywanej providencjalizmem, przyjmującej przekonanie o roli czynnika opatrnościowego w dziejach świata. Losami świata rządzi nie ślepy przypadek, lecz Boża opatrność, która jest aktywnym czynnikiem dziejów. Historia toczy się zgodnie z wyrokami Bożej opatrności. Jest w niej jednak miejsce na ludzką wolność: człowiek może swój rozpoznany intuicyjnie obowiązek wypełniać lub mu się sprzeciwić. Istniejące w świecie zło jest wyzwaniem dla ludzkiej woli, która może wybrać realizację Bożych nakazów lub je odrzucić. Bez istniejącego zła i walki z nim nie mogłaby ujawnić się wola człowieka.

Dzieduszycki nie podejmuje Augustyńskiego rozróżnienia na historię świętą i historię świecką. Uważa, że jest jedna historia świata.

Dzieduszycki-filozof uważał, że celem życia człowieka i dziejów świata jest doskonalenie się. Człowiek doskonali się dzięki kontaktom międzyludzkim. Tylko w relacjach z innymi mogą zaistnieć czyny moralne oraz może zrodzić się świadomość obowiązku. Człowiek samotny jest istotą słabą. Kontakt z innymi daje szansę moralnego wsparcia i budzi wiarę w siłę miłości jako twórczego czynnika dziejów.

Dzieduszycki zastanawia się, jakie czynniki mają decydujący wpływ na powstawanie, rozwój i obumieranie cywilizacji. Uważa, że prześledzenie historycznego rozwoju kultur pokazuje, iż rozwijają się tylko te społeczności, które uznają zasady wypływające z wiary religijnej i na tych zasadach opierają ład społeczny. Podkreśla jednak, że nie każda religia buduje cywilizację godną tego miana, a tylko taka, która, jak katolicyzm, będąc konsekwentna w swych podstawowych zasadach religijnych, w sferze pozareligijnej pozostawia swobodę rozumowi i przedsiębiorczości ludzkiej. Istotą prawdziwego postępu i cywilizacji godnej tego miana jest kierowanie się w postępowaniu moralnymi prawami ustanowionymi przez Boga. Istotą cywilizacji nie jest wygodny styl życia i dostępność rozrywek.

„(...) nie ten naród jest cywilizowany, który ma najlepsze gościnnie i najpiękniejsze karczmy, tylko ten, który ma więcej obywatelskiego ducha, poświęcenia i miłości” .

Uświadomienie sobie i realizacja tych praw decyduje o rzeczywistym rozwoju społeczeństw. Za istotę tego rozwoju uważa zbliżanie się do Boga.

### **Refleksja nad misją narodów w cywilizacji europejskiej**

Rozważania nad dziejami ludzkości koncentrował Dzeduszycki na historii narodów europejskich, ale - w celu pokazania różnic - zwrócił też uwagę na cywilizacje pozaeuropejskie. Europa, oprócz swej wewnętrznej historii polegającej na następowaniu po sobie kolejnych form cywilizacyjnych, ma także historię zewnętrzną, której głównym wyznacznikiem jest walka z cywilizacją azjatycką (wątek ten podejmie w pierwszej połowie XX w. inny historyk cywilizacji - Feliks Koneczny). Walka ta trwa już ponad dwa tysiące lat: przez jedno tysiąclecie walczył Iran ze światem klasycznym, przez drugie - islam z chrześcijaństwem. W wieku XX Europa będzie zagrożona - przewiduje Dzeduszycki w pracy napisanej u schyłku XIX stulecia — kolejną walką z Azją, którą tym razem wzniesi Japonia. Starcia zbrojne pozbawią Europę jej kolonii azjatyckich i afrykańskich. Decydujące rozstrzygnięcie przyniesie jednak nie oręż, lecz płaszczyzna ekonomiczna - „bitwa na giełdzie”.

Dzeduszycki uważa, że istnieją podobieństwa między epoką starożytną (dziejami Babilonu, Egiptu, Grecji, Rzymu) a czasami nowożytnymi, co upoważnia do porównywania teraźniejszości z przeszłością i na tej podstawie prognozowania na przyszłość. Zauważa, że kolejne epoki zdominowane były przez coraz inne narody. Narody te swe wybraństwo zawdzięczały Bogu. W starożytności swoją misję dziejową spełnili Żydzi, Grecy i Rzymianie. Żydzi byli krzewicielami religii, Grecy — nauki, sztuki oraz wolności obywatelskich, a Rzymianie - polityczno-prawnej cywilizacji państwowej. Te trzy narody położyły podwaliny pod gmach wspólnoty historyczno-ideowej nazwanej Europą.

Filozof jest przekonany, że gdyby naród żydowski uznał Mesjasza, jego dzieje potoczyłyby się diametralnie odmiennie:

„(...) uznawszy Messyasa, mógł stać się duchowym ludzkości przywódcą, prawdziwie wybranym narodem, a poszedł w wieczną rozsypkę przez to, iż zaraził się pogaństwem, naturalną religią otaczających plemion i **swój monoteizm, wbrew jego istocie, pojął jako religię plemienną** [podkreśl, moje - T. Z.], mającą służyć do ziemskiego i zmysłowego wywyższenia synów Izraela (...)”<sup>12</sup>.

Dzieduszycki uważa, że religia chrześcijańska zakiełkowała dokładnie wtedy, gdy ówczesny cywilizowany świat, porzucając dawne wierzenia mitologiczne, dojrzał intelektualnie do jej przyjęcia. Gdyby nie pojawiło się ziarno chrześcijaństwa, świat grecko-rzymski potoczyłby się inną koleją:

„(...) byłby wytworzył z siebie jakąś nieudolną podobiznę chrześcijaństwa, jakiś neoplatoński mistycyzm, albo byłby przyjął uniwersalną, a wielce niedoskonałą religię Zoroastra lub Buddy, gdyby Apostołowie jemu [temu światu] dobrej nowiny nie obwieścili”<sup>13</sup>.

Po upadku starożytnego Rzymu, cywilizację nowożytną, rozpoczętą średniowieczem, rozwinęły narody romańskie, zespalając antyczne formy z chrześcijańską treścią. Od XVI w. prym wieść zaczęły narody germańskie (głównie Niemcy i Anglicy, a w XIX śmieciu, kiedy przypada apogeum hegemonii narodów germańskich, także Stany Zjednoczone), które rozwinęły przede wszystkim kulturę materialną.

„(...) dziś państwa protestanckie władną połową rodzaju ludzkiego i stoją politycznie na czele świata. Niemcy, Anglia i Ameryka przerosły katolickich rywali, a *impeñum Britannicum* przypomina bogactwem i ogromem dawne *impeñum Romanum*”.

U progu XX śmiecia filozof uważał, że narody germańskie, które wydały Szekspira i wzniosły się na wyżyny filozofii spekulatywnej, stoją moralnie wyżej od Rzymian, ponieważ nie było w ich dziejach niewolnictwa oraz wynaturzeń przypominających tyranie Nerona lub Kaliguli. Takiej opinii nie mógłby już powtórzyć po doświadczeniach obu wojen światowych XX w.

<sup>12</sup> *Mesjanizm polski*, s. 82.

<sup>13</sup> Tamże, s. 81.

<sup>14</sup> Tamże, s. 70.

Doceniając dokonania nacji germańskich, dostrzegał polski filozof, że świat protestancki podkopuje grunt, na którym stoi, że zadowala się pustą lupiną bez treści, tak jak pozbawiona treści była religia cesarskiego Rzymu.

„Ale zwalczając wiarę, ślepo przyjętą, narzuconą, przymusową, a zatem najczęściej nierzetelną, nie dostrzegli protestanci, że przykładają siekiere do pnia religii, którą gorąco wyznawali. Wraz z feudalną, ziemską księży przewagą odrzucili tradycję i stróża jej nieomylnego, pozwolili zrazu ludziom dowolnie Biblię tłumaczyć, wnet potem pozwolili na to, aby każdy to w księgach świętych pod pozorem fałszerstwa odrzucał, co mu się nie podobało i musieli wreszcie doprowadzić do tego, iż każdy już nie Biblię, ale własne mniemanie najwyższym sędzią w sprawach religii ustanowił, musieli chrześcijaństwo uczynić pozorem tylko, a rzeczywistością racjonalizm, anarchię moralną, która dziś Europę zalega (...)”<sup>15</sup>.

Historyk dziejów powiada, że gdyby wnioskować i snuć przewidywania na podstawie samej analogii epok, to dzisiejsza Europa upadnie, jak upadł niegdysiejszy Rzym. Ale tak jak po nim nastąpiła nowa cywilizacja - cywilizacja chrześcijańska, która zasymilowała to wszystko, co było wartościowe w cywilizacji grecko-rzymskiej, tak po dzisiejszej cywilizacji europejskiej nastanie jakiś nowy, wyższy jej rodzaj, pozbawiony jej dekadentkich wynaturzeń.

„Być może, iż nasza cywilizacja długie jeszcze przetrwa wieki, (...), że nie runie, a tylko przemieni się, wprowadzając ludzkość w stan doskonalszy (...). Zależy to od wolnej woli ludzkiej, więc na pewno obliczyć się naprzód nie da”<sup>16</sup>.

Cywilizacja tylko wtedy może przetrwać, gdy społeczności będą się opierać na stałych podstawach wartości i tradycji. Zginie wówczas, gdy podda wszystko w wątplenie. Elementarnym, a jednocześnie najmądrzejszym kodeksem wartości, którego przestrzeganie zapewni trwanie narodów i innych społeczności, jest — według Dzieđu-

<sup>15</sup> Tamże, s. 91-92.

<sup>16</sup> Tamże, s. 73.

szczykiego — Dekalog. To Dekalog strzeże powagi rodziców, uświęca rodzinę, która jest ostoją i fundamentem społeczności. Nawet u narodów pierwotnych surowo przestrzegano zasad rodzinnego obyczaju, z którego powstawały prawa i cnoty obywatelskie. Przestrzegano honoru, męstwa i pracy. Czyny honorowe i mężne utrwalano w narodowej pamięci dla przestrogi i pouczenia potomnych, wiedząc, że naród, który traci pamięć, traci tożsamość. Gdy zapomina się o obyczaju ojców, traci się szacunek dla braci. Gdy zaczyna się we wszystko wątpić, gdy o wszystko, nawet o fundamentalne wartości, toczy się spór, tam egoizm jednostek rozsądzi społeczność, doprowadzając ją do upadku. Dzieduszycki podkreśla, że jeżeli społeczności nie będzie scalał regulujący jej życie kodeks moralny oparty na religii, to alternatywą dla niego pozostają inne *instrumenta regnr.* strach, kłamstwo i korupcja.

Idea, która, zdaniem Dzieduszyckiego, odnowi cywilizację, jest idea wcielenia zasad moralności chrześcijańskiej do życia publicznego — społecznego, gospodarczego i politycznego:

„(...) trzeba, aby zasady chrześcijańskiej moralności zastosowano także do życia publicznego, aby zniesiono w imię Chrystusa ludożerstwo międzynarodowe, aby tworzono państwa, skitowano nie przemocą, ale przekonaniem, aby się zapatrywano na sprawy wewnętrzne narodów nie jako na spory interesów, tylko ze stanowiska obowiązku chrześcijańskiego. Kto krzyż wyniesie ponad samolubstwo narodów i stanów, ten stanie się ludzkości wodzem, nowego wieku budowniczym. Wierzę, że głos zbawczy odezwie się z Rzymu, że raz jeszcze to miasto, serce Włoch, a całej ludzkości ojczyzna wspólna, wystąpi na czele dziejów, jak w starożytności, w wiekach średnich, za Odrodzenia — a nie odezwie się beznadziejnym przeczeniem z pałacu Borghese, jeno zbawczym twierdzeniem z Watykanu”<sup>17</sup>.

Podążając za przewidywaniami Dzieduszyckiego, dziś, po ponad stu latach, możemy powiedzieć, że to wezwanie zostało wypowiedziane ustami papieża: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi!”. Jan Paweł II

<sup>17</sup> Tamże, s. 95.

przemówił do swoich współczesnych i do przyszłych stuleci, wytyczając kierunek rozwoju dziejów.

Dzieduszycki wyraża nadzieję, że narody zawrócą w końcu z drogi występku i pójdą za tym wezwaniem. Jeśli w porę to wezwanie podejmą, nie nastąpi katastrofa dziejowa. Cywilizacja nie upadnie, lecz się przemieni. Ustąpi protestantyzm, spełniwszy swoją rolę. Nastanie „jedna owczarnia i jeden pasterz”. Nie będzie już narodów uciskanych i podbitych. Zbrodnia zostanie nazwana po imieniu i potępiona.

Zaczątki takiej jedności, w postaci europejskich, a później światowych koncernów i konferencji międzynarodowych, wykorzystywane jednak — pod hasłami dobrobytu ludzkości - do niegodziwych celów, dostrzegał filozof już w swoich czasach. Zauważał też pracę Kościoła nad tym, „aby z tego niedoskonałego pozoru wyrosła chrześcijańska prawda”<sup>18</sup>.

Po narodach germańskich, których przewaga cywilizacyjna utrzyma się - jak przypuszczał - przez cały w. XX, przewodnictwo dziejowe w XXI śmieciu przejmą Słowianie. Wskazuje na to — uważał — wiele ich zalet moralnych, zwłaszcza prostota i szlachetność. Muszą jednak przejść wiele przemian, przez które Romanie przeszli w XIV, a Germanie w XVII stuleciu. Dzieduszycki przewiduje, że Słowianie zawojują świat - nie orężem, lecz pracą; słowiańscy robotnicy opadną rynki pracy w bogatych krajach po obu stronach Atlantyku.

Obecność Słowian (spośród których najważniejszą misję mają Polacy) w bogatych krajach Zachodu może stać się zaczynem przewyciężenia kryzysu cywilizacji europejskiej i zapewnić jej dalszy rozwój. Jednak czy tak się stanie, zależy od ich moralnej postawy, od tego, czy zdołają ustrzec się zła tkwiącego w zmaterializowanych cywilizacjach Zachodu. Polski filozof ma nadzieję, że Słowianie wykorzystają swą dziejową szansę, stając się twórczym i wartościowym czynnikiem dziejów.

Diagnoza Dzieduszyckiego jest jednoznaczna: **dalsze dzieje cywilizacji europejskiej zależą nie od ślepego losu, lecz od tego,**

<sup>18</sup> Tamże, s. 102.



czy poszczególni ludzie oraz społeczności będą respektować chrześcijańskie wartości moralne.

Do moralnego odrodzenia ludzkości może doprowadzić jedynie chrześcijaństwo. Nie wystarczy jednak obwieszczenie światu konieczności odnowy<sup>19</sup> w duchu chrześcijańskim. Musi się znaleźć naród, który podejmie misję wcielenia tego ideału w życie, stając się przykładem dla innych. Kondycja moralna narodów Zachodu wyklucza, zdaniem Dzeduszyckiego, nadzieję, że któryś z nich podejmie się tego dzieła. Pozostają jedynie Słowianie, a wśród nich dwa wielkie narody: rosyjski i polski. Naród rosyjski, którego główną cechą jest, według Dzeduszyckiego, rezygnacja z wszelkich dążeń, nie będzie w stanie podjąć się realizacji zbawczego zadania w dziejach. Pozostają więc Polacy.

Mesjanizm polski był wiarą kilku pokoleń w Polsce i pochodził nie tyle z pism filozofów, ile z wieszczych słów poetów. Koncepcja neomesjanistyczna Dzeduszyckiego porzuca stworzoną przez romantyków wizję Polski jako Mesjasza narodów, traktując ją jako grzech pychy oraz narodową megalomanię. Polaków postrzegali Dzeduszycki z wszystkimi ich przywarami. Jest to optyka daleka od romantycznej idealizacji polskiego narodu, przyrównywania Polski do Chrystusa, oczekiwania cudu i rychłego zmartwychwstania ojczyzny. Mimo to, w koncepcjach polskich mesjanistów dostrzegał idee wartościowe i godne kultywowania. W tych wizjach zawiera się wiele przekonań istotnie prawdziwych, a głównie te, że żadne zdobycze cywilizacji nie są w stanie przynieść szczęścia ludzkości, jeśli nie będą sprzęgnięte z moralnością, „(...) jeśli się poczucia obowiązku chrześcijańskiego nie przeniesie z życia prywatnego ludzi do publicznego życia społeczeństw i narodów, w którym trwa dotąd pogaństwo, przezywające bohaterem oszusta i zbrodniarza, skoro mu się powiodło ze zbrodni swojej ogromne ciągnąć zyski (...)”<sup>20</sup>.

Mimo swych wad, naród polski kultywuje ideę moralnego dobra ucieleśnioną w idei ojczyzny - dlatego Polacy są szczegól-

<sup>19</sup> Tamże, s. 17.

nie predestynowani, by pokonać panoszącą się nieprawość. W tym celu muszą kultywować podstawowe cnoty: sprawiedliwość, uczciwość, honor, ofiarność, pracowitość, wytrwałość. Muszą też zwalczyć swe narodowe grzechy — zawiść, która tłumi inicjatywę jednostek wybitnych, zdolnych i twórczych, oraz bezmyślne zapatrzenie w obce wzory: „(...) zdaje wam się, żeście więcej wari, jak przystaniecie do jakiegoś zagranicznego obozu politycznego, do zachodniej demokracji albo do zachodniego konserwatyzmu, a nie pytacie wcale o to, czy te hasła obce dadzą się przystosować do waszych stosunków i do waszego położenia? Nie macie odwagi na własnym polegając sędzi, a własnym dziełem przykłaśniecie szczerze dopiero wtedy, jak je pochwałą cudzoziemcy”<sup>20</sup>.

Historiozoficzna refleksja Dzierżyńskiego nad narodem nie akceptuje mesjanistycznych i millenarystycznych wizji romantyków polskich, oczekujących ziemskiego cudu, upatrujących nadziei w realizacji królestwa Bożego na ziemi. Doświadczenia historyczne Polski i Europy przez ponad pół wieku każyły przeciwstawić tej nieewangelicznej nadziei ewolucyjny historyzm i rehabilitację codziennej wytężonej pracy wszystkich. Mesjańskim zadaniem Polski jest wprowadzenie do dziejów świata moralności społecznej i politycznej. Kierując się biblijnym wskazaniem, że królestwo Boże nie jest z tego świata, nie może się więc ziścić na płaszczyźnie historycznej, filozof uważa, że przygodność bytu ludzkiego wyklucza możliwość ziemskiego raj. Zbawienie możliwe jest tylko indywidualnie i nie spełnia się w życiu doczesnym.

Mimo to, człowiekowi potrzebna jest doczesna otucha i nadzieja. Polski filozof potrzebował jej dla siebie i dla swoich rodaków, którym zlecił misję cywilizacyjną. Był świadom, że jest to misja obliczona nie na lata i nie na dziesięciolecia nawet. Jest to misja dla wielu pokoleń, wydawać się może, że utopijna, nie do zrealizowania. Jakby uprzedzając tę wątpliwość, swoją książkę zawierającą rozważania nad

Tamże, s. 121.

sensem dziejów<sup>21</sup> opatrzył mottem jednego z polskich wieszczów — tego, którego najwyżej cenil - Zygmunta Krasińskiego:

„Bądź tą przegraną, której cel daleki,  
A która w końcu wygrywa na wieki”.

Sobie i swoim współczesnym niósł otuchę i nadzieję — jako filozof dziejów przekonany o opiece opatrności Bożej nad światem, a także w poetyckiej wizji:

„Miałem jakoby widzenie przyszłości, której pragnąłem [podkr. moje - T. Z.]. Widziałem bazylikę, jak dziś ogromną, wspaniałą, świedaną, (...). I widziałem, jak ciągnął przez ogromną nawę, od konfessyji św. Piotra orszak papieski, taki sam, jaki jest dziś i jaki jest od wieków. Pośród grona kardynałów (...) niesiono białego starca na złocistej stolicy, wyniesionej ponad głowy wiernych; w białej szacie, potrójną miał na głowie koronę; drżącą od starości ręką błogosławił klęczącej, niezliczonej rzeszy, która zjechała tłumnie do Rzymu ze wszystkich części świata. Rzesza to bardziej jeszcze różnorodniejsza, jak dziś; zleciała spod bieguna i spod równika, zapewne na skrzydłach, które ród ludzki posiadał i którymi przegania orły i sokoły. Byli tam ludzie nie tylko wszelkiego stanu, ale wszelkiej rasy, w jednej złączeni modlitwie: biali, żółci, czerwoni, a nikt z nich nie był obcym w tej Piotrowej świątyni (...)"<sup>22</sup>.

Jeżeli ostał się Kościół - symbolizowany przez „białego starca” i Bazylikę Piotrowa - to można mieć nadzieję, że ostanie się także łacińska cywilizacja. Skoro przeszła przez oczyszczający ogień doświadczeń dziejowych - może wyjdzie zeń przemieniona, lepsza, niż była?

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 100-101.







Eric Voegelin

## Gnostycka polityka

Ruch purytanów XVII w. posiadał radykalne skrzydło, które pojmowało rewolucję jako ustanowienie Królestwa Bożego na ziemi. Święci Pana, pochodzący od Syna i napelnieni przez Ducha, walczyli o władzę państwową, nie po to, by zapoczątkować nową polityczną erę, lecz aby nowy gnostycki Eon mógł zastąpić stary świat zepsucia<sup>1</sup>. Swoje zdanie o społeczeństwie i świecie owa radykalna frakcja wyraziła w formie literackiej za pomocą środków wyrazu (*zaczępnionych*) z biblijnej symboliki. Zarys tej rewolucji pochodzi z czasów, o których prorokuje II księga Ezdrasza 6, 9, i dąży do wypełnienia, co przepowiedział prorok Izajasz 65,17—19: „Albowiem oto Ja stwarzam nowe niebiosy i nową ziemię; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą. Przeciwnie, będzie radość i wesele na za-

<sup>1</sup> Charakterystyka fenomenów, o które chodzi w tym artykule, jako „gnozy” może zostać dostatecznie uzasadniona tylko w obszernym kontekście. Tutaj powinna być zwrócona uwaga na to, że problem gnozy toczy się istotnie od Harnacka. O teraźniejszym stanie informuje Simone Petrement: *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947; o kontynuacji pomiędzy gnozą starożytności a średniowiecznymi ruchami sekciarskimi Hans Soederberg: *Die Religion des Cathares. Etudes sur le Gnosticisme de la Bassa Antiquité et du Moyen Age*, 1949; o paralelizmie współczesnej gnozy ze starochrześcijańską wprowadzenie Hansa Urs von Balthasara do jego *Irenaeu. Die Geduld des Reifens*, Basel 1943; o gnozie w niemieckim idealizmie Hans Urs von Balthasar: *Prometheus*, Heidelberg 1947; o kontynuacji polityczno-eschatologicznej problematyki od starożytności Jacob Taubes: *Abendlaendische Eschatologie*, Bern 1947.

wsze z tego, co ja stworzę; bo oto Ja uczynię z Jerozolimy wesele i z jej ludu — radość. Rozwesele się z Jerozolimy i rozraduję się z jej ludu. Już się nie usłyszycie w niej odgłosów płaczu ni krzyku narzekania"\*.

Te sprawy, jako fakty historyczne, są w pełni znane; mniej znane, szczególnie dzisiaj, jest ich znaczenie jako decydującej fazy w rozwoju współczesnej polityki. Ich właściwe zrozumienie napotyka na trudności, ponieważ jeszcze zbyt głęboko tkwimy w wizji świata, który został stworzony przez gnozę purytańskich rewolucjonistów i ich zsekularyzowanych następców; w publicznej świadomości brakuje krytycznego dystansu i przede wszystkim pojęciowych środków krytyki - gdyż występowanie tych środków w dziełach filozofów i uczonych ma małe znaczenie w czasach powszechnej demokracji, w której racjonalna dyskusja utraciła swój status siły powszechnej. Tych środków brakuje dzisiaj nawet bardziej niż w epoce purytanów z jej silnie chrześcijańską świadomością. Próba zakładania Królestwa Bożego przez generałów na polu bitwy była jeszcze wtedy odczuwana jako dziwaczna; a pamflety radykalnych purytanów były równie defensywne wobec chrześcijańskich argumentów, jak i agresywne w swoim potępieniu królestwa ciemności, które miało zostać zniszczone. Pod naciskiem krytyki wojujący kaznodzieje i przywódcy sekt byli przymuszeni do charakteryzowania szczegółów swoich przedsięwzięć bardziej dosadnie jako przeciwieństwa chrześcijańskiej tradycji; zatem porównywanie jednych i drugich argumentów mogłoby rozpocząć dalsze poszukiwania.

Te uzbrojone aż po zęby „naczynia Ducha" miały rozprawić się ze słowem Chrystusa: „Moje królestwo nie jest z tego świata". Trudność tego zdania została w części przewyciężona przez dogmatyczną rabulistykę w konfrontacji z innymi stanowiskami. Pewne jest, że Chrystus powiedział, iż jego królestwo nie jest z tego świata; ale czy powiedział, że nie powinno być założone na ziemi? Przeciwnie, Apokalipsa św. Jana 5,10 zapewnia wyraźnie: „Uczyniłeś ich Bogu nasze-

\* Teksty Pisma św. za *Biblią Tysiąclecia*, wydanie II, Poznań—Warszawa 1971.



mu królestwem i kapłanami, a będą królować na ziemi". Należy zatem wyraźnie odróżnić świat i ziemię. Świat oznacza czas ziemskiego panowania, ludzkich monarchii, które będą podbite przez purytanów; a ten świat zostanie zastąpiony na ziemi przez inny, o którym mówi list do Hebrajczyków 2, 5: „(...) przyszedł świat, o którym mówimy”.

Jeszcze bardziej na motyw umiejscowienia tego tekstu w kontekście poprzedniego wskazuje kazanie Thomasa Colliera w 1647 r. w głównej kwaterze Cromwella. Collier przeszedł od obrony do ataku. Nowe niebo i nowa ziemia miałyby być Królestwem Boga przez Ducha w świętych; niebo jako nadnaturalne miejsce łaski byłoby nieporozumieniem: „Mieliśmy, i nadal jeszcze mamy niskie i cielesne wyobrażenie nieba, jeśli uważamy je za miejsce chwały ponad firmamentem, niewidzialne, a jego rozkosze mają być kosztowane tylko po tamtej stronie życia. Lecz sam Bóg jest Królestwem świętych, ich rozkoszą i ich chwałą. Gdzie objawia się Bóg, tam jest Jego i świętych Królestwo, a On objawia się w świętych. Tu jest wielkie i tajemnicze misterium ewangelii, to nowe stworzenie w świętych”.

Właśnie ten zacytowany ustęp z kazania Colliera jest najbardziej godnym uwagi dokumentem purytańskich spekulacji, ponieważ wypowiadają to, co druga strona powinna tylko podejrzewać jako ukryte myśli: jest to stary i nowy świat, stare i nowe stworzenie. Oba światy znajdują się **na** „ziemi”, oba **w** historii. Poprzez ziemię rozumiana jest konstytucja bytów, a w szczególności ludzkiego bym w społeczeństwie. Przez świat rozumiany jest gnostycki status bym jako niezbażonej ciemności lub zbawczego światła. Ziemia, jaka jest, może być światem ciemności lub światem światła, królestwem szatana lub Bożym królestwem. Jest to decydujące zerwanie z chrześcijaństwem. Świat chrześcijan, jako Boże stworzenie, nie jest królestwem ciemności; przeciwnie, zaciemnił się tylko przez ogólnoludzki upadek; lecz poprzez wcielenie Boga został ponownie uszlachetniony jako miejsce doskonałego człowieczeństwa w granicach bytów stworzonych. Zatem owo chrześcijańskie napięcie pomiędzy stworzonym i boskim bytem, **pomiędzy granicami bytu i przemianieniem przez łaskę**

w **śmierci**, jest **rozłożone** w immanentnym **procesie historii**, który obejmuje świat i nadświat jako czasowo po sobie następujące eony. Ta immentatyżacja rozbija nawet symbol „nieba”, sugerując rajski materializm zamiast misterium błogosławionego oglądu Boga w momencie śmierci i podkreślając przeciwko temu „niskiemu wyobrażeniu” swoje duchowe poznanie urzeczywistnienia w czasie królestwa wiecznego. W tym niszczącym ataku na chrześcijańską symbolikę Collier poszedł chyba tak daleko, jak w ogóle można było pójść, nie narażając się na całkowite jej zniszczenie. Rozwinęła się w pełni antyfilozoficzna i antychrześcijańska technika propagandy oświeconych intelektualistów, wiedząca do tego, żeby rozumieć symbol zaświatów nie w analogii bytów, lecz literalnie, co prowadzi do tego, że najpierw bezpośrednio wypowiedź o rzeczach ostatecznych jest źle rozumiana, a następnie literalny nonsens jest ośmieszany. Historyczna linia jest nakreślona, będzie poruszać się w gnostyckiej polityce od chrześcijańskiego języka symboli do antychrześcijańskiej symboliki marksizmu.

Natura rzeczy jest tym, przez co jest ona w swojej istocie właśnie tą rzeczą i niczym innym. Natura jest z definicji niezmienną. Gnostycy politycy chcą jednak zmienić naturę w niejasny, prowizoryczny sposób. Jeśli zamiar urzeczywistnienia niemożliwego zostanie uczyniony celem politycznego działania, program może nie zostać przeprowadzony; jeśli ten zamiar zostanie zrozumiany, ujawni duchową pozycję ludzi, którzy pojmą go jako pneumopatologiczny. Istota gnostyckiej polityki musi zostać zrozumiana jako choroba ducha, jako *nosos* w rozumieniu Platona i Schellinga, zakłócenie w życiu pneумы, w odróżnieniu od chorób duchowych w znaczeniu psychopatologicznym.

Bez jasności co do tego, krytyczna interpretacja gnostyckiej polityki nie jest możliwa. Filozoficzny język klasycznej i chrześcijańskiej tradycji został stworzony do określonych zadań badawczych. Jako język ontologii wyrasta z *theoria*, kontemplacji bym i jego porządku; jako język metafizyki — z usiłowań spekulatywnej ekstrapolacji podstaw bytu; jako język teologii — z interpretacji przeżycia transcendencji. Jest to język próby zrozumienia porządku świata i miejsca czło-

wieka w nim. Nie jest on językiem obłąd i dlatego nie może wchodzić z językiem obłąd w rozmowę. Nie oferuje żadnych środków, żeby sprawdzić gnostyckie programy co do ich wartości, działania gnostyckie zmierzyć zgodnie z racjonalnością ich celu albo rozważać językowe wyrażenia gnostyckiego stanowiska na własnym terenie. Może te programy, działania i wyrażenia językowe potraktować jedynie jako symptomy choroby, wskazując, w którym miejscu znajduje się **naruszenie rzeczywistości, wykolejenie** (jak w przypadku Nietzschego ten fenomen nazwał Jaspers). Dlatego krytyczne zbadanie gnostyckich fenomenów będzie musiało usunąć językowe zagmatwanie dotyczące „rzeczywistości”. Gdyż natura przekształcona przez Ducha, „rzeczywistość” gnostyka, nie jest rzeczywistością fdozoflcznego porządku wiedzy; a przecież gnostycki polityk mówi o niej, i operuje nią, jak gdyby była ona rzeczywistością w normalnym sensie. Dlatego, dla usunięcia tej fundamentalnej trudności, w dalszej analizie symptomów będziemy używać dla oznaczenia gnostyckiej „rzeczywistości” krótkiego wyrażenia „rzeczywistość marzeń” (*Traumrealität*).

Nie mamy ani doświadczenia rzeczywistości marzeń, ani nie możemy poprzez działanie ustanowić jej w rzeczywistości. Gnostyk jednak musi o niej mówić, jakby miał jej doświadczenie, i musi działać, jakby mógł ją ustanowić. **I** musi obie te czynności czynić tutaj ze swojej pozycji, z której chce przejść w rzeczywistość marzeń. Ten patologiczny fenomen jako taki nie potrzebuje żadnego dalszego dokumentowania poprzez przykłady, ponieważ mamy go w świeżej pamięci w związku z „przełomem”, dokonany przez narodowosocjalistyczną gnozę. Możemy bezpośrednio zadać oba pytania, na które gnostyk ma znaleźć odpowiedź. Pierwsze pytanie: w jaki sposób mógł zostać tak skonstruowany obraz **rzeczywistości marzeń**, że nosi cechy rzeczywistości, znajduje się na „ziemi” i ponadto sugeruje transfigurację w stan światłości? Drugie pytanie: w jaki sposób mógł być skonstruowany **program działania**, że działania przebiegają w rzeczywistości, a ponadto mają za cel nie rzeczywistość, lecz rzeczywistość marzeń?

Gnostycy są chorzy w duchu, lecz nie są głupi; chcą niemożliwego, lecz wiedzą, czego chcą. Chcą wydobyć rzeczywistość marzeń pretendującą do bycia rzeczywistością, lecz wiedzą, że rzeczywistość marzeń jest realnością innego rodzaju, i że właśnie te cechy, które są dla niej właściwe, nie mogą pochodzić z doświadczenia normalnej rzeczywistości. Mając świadomość tej trudności, ujawnia się przypadkowo u nich skłonność, żeby na pierwsze pytanie, jeśli to możliwe, wcale nie odpowiadać. W judaistycznej apokalipsie od czasu upadku królestwa przez wieki nalega Ezdrasz na Pana, prosząc o jedność; i jest zwodzony przez Boga napomnieniem: innych pytań, Ezdraszu, nie stawiaj! Doskonałym rozwiązaniem jest pieśń Hiderjugend: Maszerujemy; maszerujemy w przyszłość! — ponieważ ta naładowana eschatologicznym napięciem formuła porusza głęboko pragnienie wybawienia, a jednak nie wypowiada się o rzeczywistości marzeń, która jest oczekiwana w historycznej przeszłości.

Gnostycy politycy o jakiejś intelektualnej randze znajdują swoje osobiste rozwiązanie dla trudności zgodnie z temperamentem i sumiennością. Bakunin uważał, że przejście od starego do nowego świata będzie wymagać trochę czasu. Pierwsza faza akcji, która przypadłaby na jego generację, stanowiłaby radykalne zniszczenie starego; instytucje przymusu starego świata, które zorganizowały władzę państwową i biurokrację, musiałyby być zniszczone; proces zniszczenia i następujący nieład wymagałby okropnych ofiar; lecz takie ofiary musiałyby być poniesione, ponieważ przez to mogłaby być na gruzach starego ustanowiona ludzka natura, już uwolniona od zepsutych wpływów, w swojej istocie dobra, wolna w zjednoczonych działaniach jej doskonałego życia. Jak to doskonale życie powinno wyglądać, o tym nic się nie mówi, ponieważ my sami należymy jeszcze do generacji zepsucia; możemy pomóc światu dojść do doskonałości przez zniszczenie starego, lecz wiedza o nowym życiu byłaby zastrzeżona dla uwolnionego przez nasze działania pokolenia, które ma je stworzyć.

Bakunin tak głęboko żył w swojej wierze w wyzwolenie przez działanie, przez „operację” (jak narodowosocjalistyczni gnostycy na-

zywali wolę, która nie widzi nic), że nie potrzebował wiedzy. Prawdopodobnie dlatego mógł on łatwiej niż inni zrozumieć, że takiej wiedzy nie ma. W każdym razie teoriopoznawcza finezja w marzeniach jest charakterystyczną cechą Bakunina. Właśnie dlatego, że dla niego rzeczywistość marzeń nowego świata nie była tworzeniem wizjonerskim, lecz tylko stwarzaniem egzystencjalnej przynależności, mógł się skoncentrować całkowicie na starym świecie, a owo powiązanie było czymś negatywnym w niszczyielskim działaniu. Poprzez przyznanie się do radykalnej niewiedzy o rzeczywistości marzeń, została jasno wyizolowana chęć zniszczenia, zwracająca się przeciw porządkowi władz, jako właściwe, dostępne doświadczeniu komponenty gnostyckiej polityki. W Bakunińskim napięciu wiary pomiędzy nicością i nicością odsłania się w najczystszy stopniu nihilizm współczesnej gnozy; a o ile jego życie przetrzymało to napięcie, stało się prototypowe dla gnostyckiej egzystencji rewolucyjnej.

Nie wszyscy gnostycy są tak powściągliwi jak Bakunin. Chcą głosić, co wypełnia ich serce. A kiedy rzeczywistość marzeń nie może być głoszona w kategoriach rzeczywistości, rozwijają własną formę komunikacji: błysk albo spojrzenie na przyszłość. W ruchu purytańskim ta forma została utworzona i nazwana w pamflecie z 1641 roku, zatytułowanym *A Glimpse of Zion's Glory*. Angielskie *glimpse* nie ma prostego odpowiednika w niemieckim. Oznacza pobieżne spojrzenie na rzecz, jak przez szparę, która otwiera się na jedno mgnienie oka, niepewne w ujęciu, gdy promienista gloria zaciera kontury.

Co zatem odsłania spojrzenie na *Zions Glory*? Przede wszystkim społecznie rewolucyjny charakter ruchu kierującego się, jak u Bakunina, przeciw istniejącemu porządkowi władzy. Bóg posługuje się zwykłym ludem, kiedy ogłasza królestwo swojego Syna. Głos Chrystusa „brzmi najpierw z tłumu, ze zwykłego ludu. Przez zwykły lud i tłum ogłasza on, że Bóg jest Panem, wszechmogącym, który panuje”. Chrystus nie przyszedł do uczonych, przedsiębiorców i bogaczy; on przyszedł do ubogich. Duch Antychrysta panuje w klasach wyższych; dlatego Reformacja i ujawnienie Antychrysta rozpoczęły się

w tym „tak pogardzanym, zwykłym tłumie”. W nowym świecie zaś stosunki władzy wyrażać będą prawdę rzeczy. Władcy starego świata zdadzą sobie sprawę nie tylko z ich nieprawości, lecz ponadto, aby to pojęli, przyjdzie z zewnątrz Lud Boży z pomocą, jaką jest pozbawienie godności. Prorokował przecież Izajasz 49, 23: „I będą królowie twoimi żywicielami, a księżniczki ich twoimi mamkami. Twarzą do ziemi pokłon będą ci oddawać i lizać będą kurz z twoich nóg. Wtedy przekonasz się, że ja jestem Jahwe; kto we Mnie pokłada nadzieję, wstydu nie dozna. Święci przeciwnie, będą iść odziani w białe płótno, którym jest sprawiedliwość świętych, sprawiedliwość, którą mają przez Chrystusa, przez którą są sprawiedliwi przed Bogiem i święci wobec ludzi. Świętość będzie wypisana na ich garnkach i na ich uzdach; na wszystkim będzie błyszczeć napelnienie łaskaw obfitości od Boga”. Symbolika tego marzenia w Izraelu stała się dzisiaj obowiązująca. Nowi gnostycy starożytnie wschodnie znaki podboju zastępują przez obóz koncentracyjny i komorę gazową; a zamiast białego płótna, które oznaczało przynależność do królestwa, zostały wybrane dla ubrania kolory brązowy, niebieski, czarny lub inne barwy, które rzadziej muszą być prane. Lecz zasada rzeczy powinna być jasna.

Spojrzenie daje jeszcze coś więcej. Formy prawa i gospodarki mają być inne. Obecność Chrystusa w jego królestwie uczyni zapewne zbędnymi sankcje prawne. „Jest wątpliwe, czy przepisy prawne jeszcze będą konieczne, przynajmniej w takim wydaniu, w jakim są one dzisiaj (...) Obecność Chrystusa wejdzie na miejsce zarządzeń państwowych”. Gospodarcza zapobiegliwość o nieliczne towary w przyszłości ustąpi stanowi obfitości i prosperity. Ponieważ Chrystus odkupił cały świat; odkupił go dla świętych; i zostanie on im oddany. W sposób najszczerzy wyznaje autor powód takiego swojego przeswiadczenia: „Zobaczcie, że najświętsi w świecie mają teraz mało; teraz są najubożsi i najmniejsi od wszystkich; ale kiedy przyjdzie przybranie w pełni za synów Boga, wtedy świat będzie ich... Nie tylko niebo powinno być ich królestwem, lecz ten świat w swoim ziemskim sensie”. Także w tym miejscu jest to ukazanie nie jakiegoś nad-

zwyczajnego znaczenia, ale tego, co typowe w tym obrazie. Dla fantazji o raju typowy jest katalog negacji egzystencjalnych konieczności: *paradisum* ma być wolne od biedy, chorób, śmierci, ucisku i popędu płciowego. Marzenia o *Glimpse* koncentrują się na ekonomiczno-politycznych potrzebach, na biedzie i presji władzy zwierzchniej. Są to stale, które powracają w innych gnostyckich marzeniach, jak w *freedom from want and fear* Karty Atlantyckiej czy w ziemskim raju komunizmu, w którym państwa obumrą a każdy obficie będzie zaopatrzony w całości swoich potrzeb.

Dostrzegający to znajduje się w rzeczywistości i formuje obraz marzeń o przyszłości. Przez swoje z góry przyjęte wizje chce on dla innych znajdujących się w rzeczywistości ludzi stać się pośrednikiem w przedstawieniu wytęsknionego stanu i pozyskać ich jako towarzyszy, którzy pomogą mu wcisnąć marzenie w czas historii. Dla krytycznego obserwatora chorobliwość tej wizji i motywujący ją cel są widoczne w wykołajeniu, w zerwaniu z rzeczywistością. Wie, że marzenie nie może być urzeczywistnione; i że marzycielska operacja, kiedy zostanie podjęta, doprowadzi, po okropnym zniszczeniu istniejącego porządku, do nowego stanu rzeczywistości, który nie będzie miał nic wspólnego z intencyjną rzeczywistością marzeń. Te przewidywania filozofów były podzielane tylko przez wyjątkowo mądrych spośród inteligentniejszych gnostyków. Także gnostyk obawia się wykołajenia, o ile odwróci się kierunek jego działania. Tego, co filozof przewiduje jako konieczne, gnostyk musi obawiać się jako możliwego: że rewolucyjni święci skutecznie zniszczą stary porządek, lecz po dokonanym czynie okażą się ludźmi równie nieświętymi jak wszyscy inni, ofiara zniszczenia zostanie poniesiona na darmo.

Ukierunkowanie, w które to nieświęte wykołajenie jest zamieszane, wynika aż nazbyt wyraźnie z purytańskiego *Glimpse*. Wyobrażenia marzeń są wyrazem dzikiej, naładowanej resentymentami żądzdy władzy, jak to doskonale pod względem psychologicznym zdiagnozował Hobbes (a przed nim już Richard Hooker) jako istotę radykalnego purytanizmu. Cokolwiek innego mogłoby się wydarzyć w toku gno-

styckiej rewolucji, pewnym jest, że zwycięscy święci tworzą z wyszukaną brutalnością nową klasę wyższą i że członkowie wcześniejszej klasy wyższej będą gruntownie gnębieni. Chodzi nie o kiepskie następstwa, które spotykają w sposób nieunikniony tych, którzy przegrywają w brutalnej rozprawie, lecz o **legitymizację** brutalności jako **duchowej akcji karnej** przeciw władzom, które opierają się światłu. Sytuacja pokonanych jest okropna, ponieważ sanie politycznym przeciwnikiem w walce o władzę, lecz, w marzeniowej fantazji gnostyka, kosmicznym przeciwnikiem w walce światła z ciemnością. To, co zostało dokonane na przedstawicielach starego świata, jest kosmicznym sądem. W świetle tej patologicznej karykatury marzeń stają się zrozumiałe, w inny sposób nie do pojęcia, „dialektyczne” zwroty, w których mistrzem był przede wszystkim Marks. Formuły takie, jak „uciskanie uciskających” czy „wywłaszczanie wywłaszczających” są pełne etycznych sprzeczności jako roszczenia w rzeczywistości; w spekulacjach marzeń przeciwnie — mają swoje dobre znaczenie, ponieważ ucisk i wywłaszczenie, o ile są stosowane przez gnostyka, są wyzwoleniem. Ta negatywna faza zakładania królestwa, walka z władcami ciemności, jest, jak już zauważono, jedyną częścią gnostyckiego programu, która może być urzeczywistniona; i z jakąś pewnością będzie urzeczywistniona, skoro ustanawia on jako nagrodę za nie tylko dobre, lecz także zbawcze, dzieła zaspokojenie niskich instynktów — kombinacja, która psychologicznie zawsze ma swój urok i w epoce powszechnego schamienia inspiruje poprzez świeckich intelektualistów potężne ruchy polityczne.

Gnostyk, który poznał się na tym dowodzeniu *Acheronla* tak samo jak filozof, musi obawiać się, że jego ruch w tej fazie negacji pozostaje zakryty, że jego zwolennicy przyjmą przewrót instytucji, zarzynanie i lupienie przeciwników za istotę ustanawiania królestwa, i że milenium utknie w jakimś pirackim panowaniu przemocy nasyconym bandytami i mordercami. Marks widział to niebezpieczeństwo i dlatego rozróżniał pomiędzy nieokrzesanym i prawdziwym komunizmem. Nieokrzesanym komunizmem jest „kolektywizacja własności



prywatnej". Ten nieokrzesany komunizm jest tak przekonany o panowaniu władzy rzeczy, że chce zniszczyć wszystko, co nie może jako własność prywatna być posiadane przez wszystkich; fizyczne bezpośrednie posiadanie wydaje się mu jedynym celem *Dasein*; nie chce usunąć formy egzystencji pracownika, lecz rozciągnąć ją na wszystkich ludzi; i dlatego chce on wszystkie wybijające się talenty zniszczyć przemocą. Świat posiadania przechodzi od stosunku małżeństwa z własnością prywatną do stosunku uniwersalnej prostytucji ze „wspólnotą”. Ten nieokrzesany komunizm neguje osobowość człowieka. Chciwość własności prywatnej zaspokaja się w nowy sposób, kiedy zazdrość tego, co posiadają inni, konstytuuje się jako władza publiczna. Współzawodnictwo w społeczności kapitalistycznej jest chciwością i próbą zniwelowania mniejszych przez większą własność; nieokrzesany komunizm jest doskonałością tej chciwości poprzez zniwelowanie do wspólnego minimum. Niszczy on cywilizację poprzez swój zwrot do sztucznej prostoty ubogich ludzi, którzy nie są ponad własnością prywatną, lecz jeszcze ani razu do niej nie doszli. Jest on wspólnotą pracy i równości dochodu, który oblicza wspólnota jako ogólny kapitalista. W nieokrzesanym komunizmie objawia się „nikczemność własności prywatnej, która chce się ustanowić jako pozytywna wspólnota”.

Ta charakterystyka nieokrzesanego komunizmu jest wzięta z wczesnego dzieła Marksa, z ekonomiczno-filozoficznego manuskryptu z 1844 r. Jest ona w rzeczywistości subtelną analizą wykołajenia, która w swoim psychologicznym przekonaniu dorównuje Hobbesowi. Posiada swoją szczególną wartość, ponieważ wydobywa ciągłość pomiędzy rzeczywistością, którą gnostyk chce usunąć, a komponentami rzeczywistości w jego marzeniach. Przy ostrej walce naszych czasów pomiędzy gnostyckimi ruchami a ich przeciwnikami, różniącymi się między sobą kolorami koszul, zbyt łatwo zapomina się, że te ruchy nie powstały z niczego, lecz są historycznie i przyczynowo powiązane w nurcie rzeczywistości; że radykalny purytyzm jest konsekwentnym dalszym rozwinięciem skorumpowanego chrześcijaństwa,

a pozytywizm, komunizm i narodowy socjalizm - skorumpowanego społeczeństwa liberalnego.

Gnostyk musi obawiać się wykolejenia z marzeń. Ten problem jednak jest dla niego skomplikowany, dlatego że upadek w rzeczywistość jest wydarzeniem w czasie. Walka przeciw staremu światu musi być prowadzona w rzeczywistości; gnostycka bijatyka pomiędzy ludźmi SA a ich przeciwnikami w rzeczywistości nie różni się wcale od niegnostyckiej bijatyki. Nowy świat rozpoczyna się od zniszczenia starego, od obalenia instytucji; a kiedy nastąpi komunistyczny nowy świat, wtedy będzie w sposób nieunikniony psychologicznie i instytucjonalnie tak wyglądał, jak marksistowski nieokrzesany komunizm. Tym nieokrzesaniem rozpoczyna się nowy eon. **W jakim punkcie zaczyna się zatem transfiguracja?** A jeśli nie pojawi się on natychmiast, to jak długo musi ciągnąć się dzikość, zanim zostanie wydany wyrok, że z transfiguracją poszło coś niewłaściwie?

W swoich młodzieńczych latach, w *Niemieckiej ideologii* z 1845—1846 roku zajmował się Marks wyprodukowaniem „nowego człowieka” (synonimicznie będą używane wyrażenia: człowiek totalny, człowiek socjalistyczny, nadczłowiek). Nowy przemieniony człowiek powinien zrodzić się z doświadczenia rewolucyjnego działania. Dla masowego produkowania świadomości komunistycznej byłaby konieczna przemiana człowieka w ogóle, która mogłaby być spowodowana tylko przez doświadczenie rewolucji. Rewolucja dlatego byłaby nie tylko konieczna, żeby obalić panującą klasę, lecz przede wszystkim, żeby obalającą klasę podnieść do takiej wysokości, na której będzie „pozbawiona dawnego błota” i dlatego stanie się zdolna założyć nowe społeczeństwo. To osobliwe przedstawienie stworzenia nadczłowieka poprzez krwawe upojenie pokazuje, jak bardzo blisko między sobą są spokrewnieni nowi gnostycy, także kiedy na scenie historii wzajemnie siebie zwalczają. Marksistowskie upojenie krwią należy do tego

samego typu symboli, co narodowosocjalistyczna mistyka, która poprzez tajemniczy chemizm krwi i ciała chciała utworzyć człowieka tysiąclecia; a w piśmie niemieckiego wiernego państwu {*człowieka* — moje uzupełnienie) z okresu narodowosocjalistycznego znajdujemy, przy okazji rozprawy o brutalności reżimu, w rzeczywistości taką samą formułę, jak u Marksa: „błoto musi odpaść!”.

Musimy powtórzyć, że gnostycy nie są głupi. Marksistowskie przedstawienie stworzenia nadczłowieka poprzez akt rewolucyjny może prowadzić do trudności w praktyce politycznej. Jak to jest, że choć miał on miejsce, choć nowi władcy całkowicie mieli w rękę władzę, a jednak ludzie są ciągle tymi samymi starymi ludźmi; jak to jest, że przypuszczalnie nawet wspaniałe postacie elitarne, które osobiście zabijały burżujów, Żydów czy komunistów, teraz przez swoich musiały być likwidowane, ponieważ upojenie krwią nie wyniosło ich do postaci nadludzkiej? Czy podziałałyby te spostrzeżenia otrzeźwiająco na gnostyka, czy przebudziłby się do rzeczywistości ze swojego marzenia? W żadnym razie! Przewiduje te możliwości i, z przebiegłością wariata, umacnia się on w swoim marzeniu. Marks skorygował pochopność swojej młodości i w późniejszych latach, przemysławszy te możliwości, rozwinął pewną alternatywę. Pod wrażeniem Komuny z 1871 r. sformułował ostateczną ideę, która dojrzewała po niepowodzeniu z 1848r.: po przejściu władzy nadal istnieć będzie państwo, prawdopodobnie bardziej uciskające niż stare, lecz panujący będą zmienieni. A państwo, które będzie rządzone przez świętych, będzie odróżniać się od innych przez to, że ono obumrze w miarę, jak w nim wzrosną nowi ludzie. Państwo świętych jest etapem przejściowym od starego do nowego świata. Ten czas przejścia może ciągnąć się nieokreślenie długo, prawdopodobnie stulecia, tak że niewygodne pytania, czy jego długość nie mogłaby być rozumiana jako niepowodzenie, nie mają prawa zostać zadane. Ta uargumentowana spekulacja marzeń jest koronującym ostatecznym elementem gnostyckiego obłędu, jaki został rozwinięty przez Marksa w *Krytyce programu Gothaera* (1875) i dalej został poprowadzony przez Lenina w *Pań-*

*sinie i rewolucji* (1917). Jest to nauka o dyktaturze proletariatu jako fazie przejściowej, która w nieokreślonym odstępie czasu zostanie zastąpiona drugą fazą prawdziwego komunizmu.

Ta nauka o dwóch fazach znalazła swoje wyraźne sformułowanie najpierw w drugiej połowie XIX w. Jako bardziej lub mniej wyraźnie wyglądające przesłanki gnostyckich działań w rzeczywistości, była ona jednak obecna, od kiedy pojawiła się polityka tego typu; już wielki portret purytanów Richarda Hookera z końca XVI w. pokazuje ją z większą wyrazistością, niż wnioski znajdujące się w argumentacji ich przeciwników. Ta wewnętrzna logika gnostyckiego działania zmieniła się po wyraźnym sformułowaniu idei rewolucji w sposób godny zauważenia. Rewolucja, w rozumieniu tej nauki, nie jest już wielkim, błyskawicznym, czasowo i rzeczowo całkowicie zarysowanym przewrotem społecznym, w którym jeden polityczny reżim jest zastępowany przez inny, lecz ciągnącym się w nieokreślone procesem, w którym osiągnięcie władzy jest jedną fazą, jakkolwiek zasadniczo rozstrzygającą. Dziesiątki lat rewolucyjnej pracy mogą przygotować ten decydujący cios, a potem mogą śmiecia przejść, aż zostanie osiągnięty właściwy cel, rzeczywistość marzeń. To jest „rewolucja permanentna”.

Słowo „rewolucja” weszło w ogólne użycie z powodu rewolucji francuskiej z 1789 r. Fraza o „rewolucji permanentnej” został ukuta w liberalnych kręgach odnowionej monarchii we Francji. Charles Comte i Charles Dunoyer rozwinęli w *Censeur* z 1815 r. ideę polityki, która gwałtownie niszczące wybuchy i równie gwałtowne autokratyczne przywracanie ładu, jak właśnie pokazały wahania Wielkiej Rewolucji Francuskiej od terroru do empire, powinna uniemożliwić przez czasowo odpowiednie reformy złego stanu, poprzez „permanentną i mądrze regulowaną rewolucję”.

Ta próba, żeby odkupić od gnostyków rewolucje poprzez reformy społeczne, jest jeszcze pod jednym względem szczególnie wartościowa. Przede wszystkim pokazuje ona, że patologiczna gnoza przeniknęła szeroko na zewnątrz do współczesnej polityki. W cieniu gnozy rozwija się liberalne, postępowe „prawie” skrzydło, które przejmuje

ideę rewolucji, lecz jej brutalności chce zapobiec przez ewolucyjne, uporządkowane działanie. To tworzenie skrzydła może mieć miejsce wewnątrz ruchów aktywistycznych, jak pokazał to przypadek niemieckich rewolucyjnych socjaldemokratów. Albo może ono wyrosnąć z polityki ustępstw na gruncie rzeczywistości, z polityki *peaceful change*, jak to było propagowane szczególnie przez Amerykanów pomiędzy wojnami światowymi. I może ono dążyć w międzynarodowej polityce do próby stworzenia pod nazwą „Związek Narodów” lub „Narody Zjednoczone” pewnej instytucji, która chce ujarzmić gnostycki kryzys światowych i zaświatowych cywilizacji poprzez postępowanie prawne i utworzyć na ziemi Królestwo Boże pokoju za połowę ceny.

Wątpliwość tej próby leży, po pierwsze, w na wpół zabójczej polityce bez woli ustanawiania, która chce niebezpiecznie silnej woli z niewielką przebiegłością „zabrać wiatr z żagli”. Po drugie, dla teraźniejszego związku istotnie ważne w omyłce, że „wiatr” gnostyckiej polityki miałby być pragnieniem reform, a przesądzone przez Marksa wykołajenie w rzeczywistości byłoby istotą gnostyckich marzeń, i dlatego w rzeczywistości ewolucjonista lub gradualista te pozornie „rzeczywiste” rezultaty rewolucji mógłby osiągnąć taniej. Ta brzemenna w skutkach pomyłka motywowała w niedawnej przeszłości zachodnią politykę *appeasement* \ motywuje jeszcze dzisiaj liczne życzliwe pojedyncze ośrodki polityki, które chcą klaniać się komunizmowi.

Że chodzi tutaj o fatalną pomyłkę, staje się jasne, jeśli uświadomi się, co znaczy dla gnostyckiego aktywisty „rewolucja permanentna”. Fraza ta pojawia się u Marksa po raz pierwszy w odczycie dla związku komunistów z 1850 r. Zarząd związku miał uczynić zrozumiałym dla członków, dlaczego niepowodzenie z 1848 r. nie byłoby końcem, i jak zatem dalej prowadzić rewolucyjną akcję. Rozwiązanie jest proste: nie ma żadnego niepowodzenia rewolucji; rewolucja podąża dalej, porusza się permanentnie do niewzruszonego celu marzeń; są tylko opory w rzeczywistości i te muszą być konsekwentnie przelamywane przez styl politycznych działań, dla którego Marks ukuł nazwę „taktyka”.

Gnostyckie polityczne działania, których ideę rozwija Marks, zachodzą w rzeczywistości, lecz mają za cel rzeczywistość marzeń. Zatem, jeśli rzeczywistość marzeń nie może zostać wyprodukowana w rzeczywistości, powstaje pytanie, jakie środki w rzeczywistości mogą zostać przyporządkowane celowi poza rzeczywistością, i następne pytanie, jak bylbymy zrozumiały taki porządek marzeń w kategoriach rzeczywistości. Oczywiście, nie jest marzeniowe uporządkowanie typem racjonalno-celowego działania, staje się wątpliwe, czy można o nim mówić jako o działaniu politycznym. Nazwanie tego działania na rzecz marzeń taktyką jest terminologicznym rozwiązaniem samodzielnie wynalezionym przez gnostyków.

Poza tym językowym rozróżnieniem stoi niebezpieczny fakt, że gnostycka polityka jest patologicznym fenomenem odwrotnym do normalnej politycznej obliczalności. Co konkretnie znaczy taktyka, może zostać dostrzeżone z porad Marksa w sytuacji z 1850 r. Komuniści mieliby interesować się **nie pogodzeniem** sprzeczności klasowych, lecz **zniesieniem** klas, **nie reformą** teraźniejszego społeczeństwa, lecz założeniem nowego. Żeby utrzymać walkę w ruchu, musiałaby zostać uniemożliwiona za wszelką cenę stabilizacja sytuacji politycznej. Podczas rewolucyjnego konfliktu, i bezpośrednio po nim, musieliby komuniści udaremnić każdą próbę załagodzenia wzburzenia. Wykroczenia motłochu nie powinny być unieszkodliwiane lub tylko cierpliwie znoszone, lecz powinny być prowokowane i organizowane, żeby kompromitować demokratów. Jeśli zgodny z konstytucją porządek bylbymy przywrócony, musieliby komuniści każdy demokratyczny środek przewyższyć radykalnymi żądaniami. Zażądają demokraci nacjonalizacji kolei i fabryk za odpowiednim odszkodowaniem, komuniści zażądają ich konfiskaty; jeśli demokraci zażądają umiarkowanie wzrastających podatków, komuniści musieliby zażądać takich, które zrujnują wyższe dochody itd. Zasadniczo postępowanie komunistów musiałoby się zawsze orientować na koncepcje i środki demokratów. Zasada tej rady dotyczy wszystkich sytuacji, wewnątrz i poza polityką. Taktyka jest zatem patologiczną negacją polityki, gdyż w zasadzie chce nie tworzyć, ale zniszczyć porządek.

\*

Zmiana rewolucji z politycznego przewrotu na taktyczną walkę bez końca leży w logice marzeń o eonie. Ani nie może urzeczywistnić eonu światła, ani nie może być zniesiona rzeczywistość. Gnostyka akcja musi dlatego przyjąć formę permanentnej walki przeciwko ludziom, instytucjom i ideom, które każdorazowo są konkretnymi taktycznymi przeszkodami chwili. Konkretny porządek rzeczywistości jest niemożliwy, ponieważ, co zawsze jest konkretną treścią rzeczywistości, musi być pokonywany. Permanentna rewolucja gnozy jest rakowatym wrzodem na ciele rzeczywistości; jest śmiercią cywilizacji, jeśli nie zostanie zahamowana poprzez mocniejsze siły tworzenia. Dlatego problem gnozy, widziany od strony rzeczywistości, nie jest adwentem nowego eonu, lecz **walką konkretnych potęg rzeczywistości przeciwko śmiertelnemu zagrożeniu przez patologiczne marzenia.**

Także ten punkt nie uszedł uwagi gnostyków. Dokument purytanów, *Queries to Lord Fairfax* z 1649 r., zajmuje się szczegółami przejęcia władzy i prawdopodobnym oporem perspektywicznych ofiar. Przejęcie władzy będzie przygotowane przez federacyjne organizacje sekciarzy z miejscowych grup, wspólnot świętych w górę; jeśli organizacje osiągną stopnie regionalnych parlamentów kościelnych, „wtedy Bóg da swój autorytet i panowanie nad narodami i królestwami świata”. Konkretnie organizacja świętych wejdzie na miejsce angielskich instytucji. „Chrześcijańskie magistraty i parlamenty” Anglii muszą zostać zastąpione przez bezpośrednie panowanie Ducha w jego naczyniach, świętych, „funkcjonariuszach Chrystusa”. Nie jest wystarczające, że panujący są chrześcijanami; oni musieliby być świętymi. „Zatem jak powinno zostać osiągnięte królestwo świętych, jeśli nie święci {*ungodly*} są wyborcami i będą wybierać?”. Żaden kompromis z dawną panującą klasą nie jest dopuszczalny, „ponieważ jak mogłoby to być odpowiednie, żeby latać stare światowe panowanie?”. Jedy-  
nym dopuszczalnym sposobem działania jest „ucisk wrogów świętości {*godliness*} na zawsze”.

Radykalny atak na historycznie ukształtowane instytucje Anglii i żądanie bezkompromisowego usunięcia przeciwników z życia publicznego oraz ich ucisk (powiedzielibyśmy dzisiaj: likwidacja) cieszą się szczególną uwagą *Quenes* przez to, że skierowują „funkcjonariuszy Chrystusa” przeciw chrześcijanom. Władze Anglii zostały określone jako „chrześcijańskie magistrat}”, ale na innym miejscu, gdy wybija się wojenne usposobienie, są określane przez przeciwników jako Antychryst. Podobnie jak w kazaniu Colliera, chrześcijaństwo purytanów jest doprowadzone *vi Queries* do takiego punktu, w którym nie jest prawie do odróżnienia od jakiegoś antychrześcijańskiego ruchu, od niszczącego ataku na historyczny stan narodowej chrześcijańskiej społeczności.

Autorzy *Queries* nie mieli wątpliwości, że chrześcijanie nie opróżnią pola dla świętych bez walki. Nowe królestwo było uniwersalne w swoich roszczeniach do władzy; powinno „rozciągnąć się powszechnie na wszystkie osoby i rzeczy” (siedemnastowieczne „powszechnie” byłoby dzisiaj zastąpione przez „totalnie”). Święci spodziewali się, że powszechne żądanie ich federacji wywoła równie uniwersalny alians świata przeciw nim. Święci musieliby „zjednoczyć się przeciwko antychrześcijańskim władzom świata”, a antychrześcijańskie władze zostałyby „powszechnie zjednoczone przeciw nim”. Z dwóch światów, które powinny następować czasowo, powstałyby historycznie konkretne dwa powszechne obozy, które walczyłyby przeciw sobie na śmierć. Już tutaj, w purytańskiej mistyce dwóch światów, rozpoczyna się zarysowywanie powszechnych wojen, które potem w rzeczywistości wybuchły w XX w. Uniwersalne żądanie władzy gnostycznych sekciarzy rodzi powszechny sojusz przeciw nim. Istotnym niebezpieczeństwem w dzisiejszych wojnach światowych nie jest ogólnoziemska rozpiętość teatru wojny, lecz ich charakter, jako wojen pomiędzy światami w znaczeniu gnostyckim, które mogą zakończyć się tylko zniszczeniem przeciwnego świata.



\*

Powyższe rozważania próbowały pokazać istotne cechy gnostyckiej polityki na gruncie wybranych źródeł. Takie ukazanie istoty nie wyczerpało jednak problemu. Żeby zapobiec nieporozumieniom, należy na koniec zwrócić uwagę na ograniczenia naszych twierdzeń odnośnie do przedmiotu, jak również na wszystkie inne, niedochodzące do głosu pytania.

Określenie istoty politycznej gnozy gnostyckich myślicieli musi brać pod uwagę dosłownie ich cele. Chcą oni nakreślić prawdziwy obraz rzeczywistości człowieka w społeczeństwie i historii, a on legitymuje ich akcje poprzez prawdę obrazu. Krytyk musi zatem **ująć gnozę w jej istocie jako prawdę**; a może on to tylko wtedy uczynić, gdy mierzy je według kryteriów swojego poznania rzeczywistości. Skutkiem jest określenie jej istoty jako patologicznej próby urzeczywistnienia królestwa transcendentnej doskonałości, immanentnego historycznie. To określenie prowadzi do doniosłych wniosków o upadku racjonalnej kultury i dyscyplin w naszych czasach. Lecz nie odpowiada na szereg pytań, które się narzucają. **Jakie są duchowo-kulturalne procesy, które w indywidualnym przypadku prowadzą do tego patologicznego błędu?** Jakie są historyczne okoliczności, w których urasta ten błąd do masowego ruchu? Kiedy i dlaczego w ogóle zachodzi skutecznie społecznie?

Są to wielkie tematy, które wychodzą poza ramy tego poszukiwania. Lecz źródła zostały tak wybrane, że dostarczają pewnych wskazówek odnośnie do odpowiedzi. Purytańskie dokumenty i źródła niedawnej przeszłości mogą służyć w równej mierze jako dowód rzeczowy. Ten wybór powinien wyjaśnić, że polityczna gnoza jest społecznym procesem o znacznej historycznej głębi. A dokumenty purytanów odsyłają do jeszcze głębszych pokładów w heretyckich ruchach sekt z XI i XII w. Masowość tej historycznej głębi musi zostać rozważona, jeśli chce się zrozumieć masowość gnostyckich ruchów w naszych czasach. Ich siła zniszczenia wypływa nie z głupoty kilku intelektualistów XIX i XX w; jest ona o wiele bardziej **skumulowa-**

**nym efektem nierozwiązanych problemów i niewłaściwych prób rozwiązania** z ponad tysiącletniej historii zachodniej. A źródło w hereetyckich ruchach późnego średniowiecza wskazuje na to, że chodzi o problemy ekspansywnej państwowej i narodowej wyższej kultury, których rozwiązaniu w porę nie sprostało zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo.

Na koniec winno być jeszcze raz przypomniane, że polityczna gnoza jest chorobliwym nowotworem wewnątrz zachodniej cywilizacji, nowotworem wewnątrz klasycznej i chrześcijańskiej tradycji. Te tradycje są dzisiaj odrzucane; były one ciężko krzywdzone i dyskredytowane przez wieki antyfilozoficznej i antychrześcijańskiej intelektualnej propagandy, lecz bynajmniej nie umarły. Wręcz przeciwnie, ostatnie półwiecze powinno ukazać się w retrospekcji historii jako rozstrzygający odcinek ich renesansu; mniej więcej od 1900 roku mamy dzisiaj znowu naukę o człowieku w społeczeństwie i historii, która powinna nazywać się nauką, bez wywoływania kpin. Lecz społeczny wpływ tej odzyskanej intelektualnej i duchowej dyscypliny jest jeszcze nieznaczny, zagłuszany przez jarmarczną wrzawę politycznych intelektualistów i ich koterie na dobrze ustawionych pozycjach — akademickich, partyjnych, związkowych, wydawniczych, dziennikarskich i innych społecznych bastionach. Potrzeba wiele czasu, namowy, pracy i prawdopodobnie także zastosowania przemocy, żeby te niszczyielskie czynniki jak tylko to możliwe powstrzymać, żeby one już więcej nie spowodowały zła, jakie już spowodowały. Ale to zadanie **nie jest beznadziejne**.

tłum. ks. Jacek Świątek