

KLASYCZNE KORZENIE KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

- * OD REDAKCJI – Ciągłość tradycji i otwartość historii 7
- * JAN PAWEŁ II – Ludzkie i chrześcijańskie zarazem (fragm. przemówienia do uczestników Konferencji „Idź i ty czyn podobnie». Od Hipokratesa do Miłosiernego Samarytanina”, Rzym 1995) 13
- * JAN PAWEŁ II – Słowo do Polaków zgromadzonych 1 września 1996 w Castel Gandolfo 16
- * Tadeusz STYCZEŃ SDS – List etyka do Prezydenta, Posłów oraz Senatorów RP 17

CZŁOWIEK – POJĘCIE KLASYCZNE

- * Jean-Marie MEYER – Antygona (tłum. P. Mikulska) 23
- * Georges COTTIER OP – Wolność i prawda (tłum. ks. W. Zuziak) 31
- * Tadeusz STYCZEŃ SDS – Wolność i prawo – Za czy przeciw życiu? Etyk wobec „nieskuteczności” prawdy 37
- * Stanisław GRYGIEL – Istnienie poprzedza istotę, czyli lęk przed darem 54

ZAKORZENIENIE W KLASYCZNOŚCI

- * Władysław TATARKIEWICZ – Czworakie rozumienie klasyczności 67
- * Ks. Marian KURDZIAŁEK – Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych 81
- * Giovanni REALE – O filozofii starożytnej. Kilka uwag wstępnych (tłum. J. Merecki SDS) 106
- * Andrzej BRONK SVD, Stanisław MAJDAŃSKI – Klasyczność filozofii (W rozumieniu szkoły lubelskiej) 129
- * Zbigniew CHŁAP – Od Hipokratesa do Dobrego Samarytanina. Uwagi o etyce lekarskiej 145

UNIWERSALIZM EWANGELII

- * Ks. Jerzy BAJDA – Kultura ocalona przez Ewangelię 165
- * Jacek SALIJ OP – Kruchość wiecznotrwalej Tradycji 175
- * Małgorzata BORKOWSKA OSB – Zakorzeni w wieczności 187
- * Paweł P. OGÓREK OCD – Tomasz Merton – Na drodze człowieka XX wieku do Boga 192

- * Ks. Józef KRUKOWSKI – „Invocatio Dei” w konstytucjach współczesnych państw demokratycznych. Refleksja w związku z debatą nad projektem Konstytucji RP 202
- * Roman JUSIAK OFM – Promocja laikatu szansą dla Kościoła w Polsce 215

KLASYCZNY RODOWÓD SZTUKI

- * Jadwiga ŻYLIŃSKA – „Język grecki jest najcudniejszy” 229
- * Ks. Jan SOCHOŃ – Poeta klasyczny żyje! Próba manifestu 238
- * Anna PAPIERKOWSKA – Polskie nagrobki dziecięce w dobie Renesansu 248

ROZMOWY „ETHOSU”

- * Filozofia klasyczna to filozofia metafizyczna. Z profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawia ks. Jarosław Merecki 253

MYŚLAĆ OJCZYŻNA ...

- * Andrzej MADEJ OMI – Tryptyk polski 261

REPORTAŻ

- * Józef SUCHOCKI – Cud otwartych drzwi. Pielgrzymka Suwałki – Wilno '96 263

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Lechosław LAMENSKI – Malarstwo a literatura – wspólne miejsce w historii (rec. *Czas i wyobraźnia. Studia nad plastyczną i literacką interpretacją dziejów*, red. M. Kitowska-Łysiak i E. Wolicka, Lublin 1995, ss. 335) 271
- * Ireneusz ZIEMIŃSKI – Fatalistyczna teologia jansenistów (rec. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, ss. 284) 275
- * Jan F. JACKO – „Antygona” Sofoklesa i Mądzika „teatr cieni” w lubelskim Teatrze im. Juliusza Osterwy 279
- * Robert E. LAUDER – Kino łaski Bożej. O twórczości Roberta Bressona 282

SPRAWOZDANIA

- * Ks. Andrzej CZAJA – Congar – teolog otwierający nowy czas Kościoła (sprawozdanie z sympozjum teologicznego KUL, Lublin, 20 V 1996) 285

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

- * Musa KONOPACKI – List muzułmańskiego brata z ojczyzny Papieża 289

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Wojciech CHUDY – Bezinteresowna potrzeba piękna 291

BIBLIOGRAFIA

- * Chrześcijańskie korzenie Europy. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1996 (Maria Filipiak) **293**
- * Noty o autorach **301**
- * Summary **309**
- * Contents **311**

*Janowi Pawłowi II
Świadkowi Chrystusa
w pięćdziesiątą rocznicę święceń kapłańskich
„Ethos”*

OD REDAKCJI

CIĄGŁOŚĆ TRADYCJI I OTWARTOŚĆ HISTORII

Jak aż nazbyt dobrze wiemy z naszego zbiorowego doświadczenia, ostatnie dwa wieki europejskiej historii naznaczone były ideą rewolucji. Idea ta ożywiła zarówno obszar działania politycznego (wielkie rewolucje: francuska i rosyjska), jak również obszar kultury (rewolucja przemysłowa i rewolucja naukowo-techniczna, a także rewolucja obyczajowa). W przypadku obu rodzajów rewolucji (zazwyczaj zresztą szły one ze sobą w parze) można jednak odnaleźć jedną przynajmniej cechę wspólną – jest nią próba radykalnego zerwania z przeszłością, rozpoczęcie wszystkiego od nowa, próba budowania ludzkiej kultury na zupełnie innych niż dotąd fundamentach. Symbolicznym wyrazem tej intencji w Rewolucji Francuskiej było wprowadzenie nowego, niechrześcijańskiego kalendarza. Wielkie rewolucje polityczne chciały nade wszystko zerwać z chrześcijaństwem, jako że to ono było w ich oczach fundamentem dotychczasowego ładu. Ale nie tylko z nim. Przypomnijmy, że w porewolucyjnej Rosji zabroniono nauczania języków klasycznych, a wielu profesorów skazywano na wieloletnie więzienia lub wysyłano do łagrów. Projekt nowego społeczeństwa i zamiar stworzenia nowego człowieka domagał się radykalnego zerwania więzi, które łączą kulturę z przeszłością. Wymagał przede wszystkim „przewartościowania wartości”, które formowały dotychczasowe dzieje europejskiej kultury. I tak stwierdzono, że prawda to burżuazyjny przesąd (Lenin), prawo bezkarnie lekceważono, a o miłości powiedziano, że łagodzi ona tylko prowadzące do rewolucyjnych zmian napięcia i dlatego lepiej jest zastąpić ją nienawiścią.

Ufamy, iż czas wielkich rewolucji politycznych już się zakończył. Ich polityczny projekt skończył się fiaskiem – dość szybko w przypadku Rewolucji Francuskiej (nowy kalendarz porzucono już w roku 1805), nie tak dawno w przypadku Rewolucji Rosyjskiej. Nie zakończył się natomiast z pewnością czas rewolucji dotyczącej obszaru kultury, co więcej, wydaje się, że w ostatnim czasie przybrała ona nawet na sile – i to zarówno na zachodzie, jak i na wschodzie Europy. O ile bowiem pod względem politycznym historia zachodu

Europy przebiegała w ciągu pięćdziesięciu lat pod znakiem opozycji wobec rewolucyjnego marksizmu, o tyle pod względem przemian kulturowych, zwłaszcza jeśli idzie o obyczaje, obie te części Europy okazały się bliższe sobie, niż dotąd myśleliśmy (nie jest na pewno przypadkiem, że w czasie niedawnej debaty sejmowej prowadzącej do legalizacji zabijania dzieci poczętych to właśnie przedstawiciel formacji postkomunistycznej mówił z satysfakcją o dołączaniu do standardów europejskich).

Do rewolucji dokonującej się dotychczas bardziej w dziedzinie praktyki dołączyła ostatnio wyraźnie skryształizowana i nazwana rewolucja w dziedzinie teorii. Tej rewolucji – postmodernizmowi – poświęciliśmy ostatni numer „Ethosu”. To właśnie postmodernizm deklaruje zerwanie z „przekłętymi pytaniami” obecnymi w całej dotychczasowej kulturze – pytaniami o obiektywną prawdę, dobro, piękno, pytaniem o pozadoczesne przeznaczenie człowieka. Proponuje porzucenie żmudnego poszukiwania i zastąpienie go spontanicznością wolności. I dziś można usłyszeć twierdzenie, że nowe czasy wymagają nowych wartości, że dawne wartości już się zestarzały. Powagę życia proponuje się zastąpić ironicznym dystansem.

Jak łatwo zauważyć, obu odmianom rewolucji wspólne jest odcięcie wymiaru transcendentnego ludzkiej kultury – zamknięcie człowieka w immanencji, odrzucenie nawet samej możliwości pytania o jego transcendentny wymiar. Człowiek postmodernistyczny to człowiek pogodzony ze swoją skończonością i zadowolony z niej. Dlatego nietrafna wydaje się wypowiedziana niekiedy diagnoza, że mamy tu do czynienia z nowym pogaństwem. Paganie to dla Żydów wyznawcy religii innych niż judaizm, dla chrześcijan – wyznawcy religii niemonoteistycznych. Jednakże paganie to ludzie na różny sposób religijni, to również ludzie, którzy w najwyższych wyrazach swej myśli wyszli daleko poza mitologiczny obraz świata nadnaturalnego (w obecnym numerze „Ethosu” pisze o tym wybitny znawca filozofii starożytnej prof. Giovanni Reale). Nie dziwi zatem powstała w Średniowieczu legenda przypisująca Platonowi czytanie Pięcioksięgu czy dołączane do Litanii do Wszystkich Świętych wezwanie do świętego Sokratesa. Chrześcijaństwo w myśli greckiej odkryło potężnego sprzymierzeńca, czyniąc ze stworzonych w Grecji narzędzi filozoficznych pojęciowy środek wyrażania własnej prawdy. Dlatego też pochylając się w obecnym numerze „Ethosu” nad klasycznymi korzeniami współczesnej kultury mamy na myśli korzenie zarówno pogańskie, jak i judeochrześcijańskie.

Jeśli zwracamy się ku klasycznym korzeniom naszej kultury, to zwracamy się ku odkrytym w owym czasie nieprzemijającym wartościom, które w ciągu dziejów potwierdziły swą budującą człowieczeństwo moc. Nie chodzi przecież o restaurację dawnych form życia społecznego, choćby politycznej i społecznej nierówności między ludźmi, przeciw której słusznie protestowała Rewolucja Francuska. Przesądem jest jednak twierdzenie, że nowe czasy wymagają całkowicie nowych wartości. Natura człowieka bowiem nie zmienia się w swej

podstawowej treści i to ona stanowi miarę osądu każdej poszczególnej kultury. Przez odniesienie do niej możemy uznać ważność na przykład takich osiągnięć nowożytności, jak deklaracje praw człowieka. Niezmienna natura ludzka jest jednak zarazem racją zachowania tej postaci klasyczności, która wyraziła ją najtrafniej.

O jaką postać tu chodzi? Wyraża ją potrójne przekonanie, konstytuujące życie jednostkowe i społeczne. Jest to, po pierwsze, uznanie *p r a w d y*. Prawda istnieje i człowiek jest w stanie poznać ją przez wysiłek swego umysłu. To również przekonanie, że człowiek poznana prawdę winien uczynić miarą swego postępowania, najdobitniej wcielone w starożytności w postaci Sokratesa, którego przede wszystkim z tego powodu tak często zestawiano z postacią Chrystusa. Grecy mówili o „*theoria*”, o poznawaniu prawdy nie ze względu na jakiegokolwiek korzyści praktyczne, lecz ze względu na samą prawdę. Swe przekonanie o centralnej roli prawdy w ludzkim życiu wyrazili w przyznaniu kontemplacji najwyższej rangi pośród wszelkich aktywności ludzkich. Owo uporczywe dążenie nie tylko do poznania prawdy, ale i do radowania się nią jest też stałym wątkiem kultury chrześcijańskiej.

Tradycję klasyczną współokreśla, po drugie, przekonanie co do możliwości opartej na rozumie organizacji ludzkiego współżycia. To uznanie pierwszeństwa rozumu przed nagą siłą, przekonanie ujęte tak zwięźle i trafnie w łacińskim „*plus ratio quam vis*”. To przekonanie o potrzebie i możliwości ustanowienia *sprawiedliwego prawa*, które – jak powiedzieli Rzymianie – stanowione jest *hominis causa*: „dla człowieka”, z racji potrzeby ochrony tego dobra, którym jest każda osoba ludzka. Dlatego najlepszym sprawdzianem sprawiedliwego charakteru prawa okazuje się stosunek do tych, którzy nie dysponują żadną siłą – czy do tych, którzy jeszcze się nie narodzili, czy nawet tych, którzy już nie żyją, tak jak Polinik w dramacie Sofoklesa *Antygona* (w niniejszym numerze „*Ethosu*” sprawie tej poświęcone są artykuły Jean-Marie Meyera i Tadeusza Stycznia).

Trzecim istotnym wątkiem tradycji klasycznej jest wreszcie uznanie *m i ł o ś c i* za najbardziej pierwotne i moralnie powinne odniesienie człowieka do człowieka. Jest to przekonanie, że w najbardziej podstawowym wymiarze człowieczeństwa ludzie są braćmi i siostrami, ponieważ są dziećmi jednego Ojca. Ten właśnie wątek wniosło do tradycji klasycznej, przewyciężając niejasności i ograniczenia myśli starożytnej, chrześcijaństwo. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał...” (J 3, 16). Swą szczególną moc chrześcijaństwo czerpie z tego, że nie jest tylko nauką o niezwykłej godności człowieka, ale nade wszystko wydarzeniem, wkroczeniem Boga w ludzkie dzieje i Jego świadectwem o wartości, jaką w oczach Boga ma każdy człowiek, za którego Chrystus złożył ofiarę męki i śmierci krzyżowej. Jak powie Jan Paweł II: „Właśnie owo zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”

(*Redemptor hominis*, nr 10). Dlatego mimo wszelkich różnic – etnicznych, kulturowych, religijnych czy jakichkolwiek innych – ostatecznym odniesieniem w relacji człowieka do człowieka jest pojęcie „bliźni”, a nie – jak utrzymuje pewien nurt myśli nowożytnej – pojęcie „rywal” czy wręcz „wróg”. To chrześcijanie, medytując nad wydarzeniem Chrystusa, będą mogli powiedzieć, że ostatecznym wypełnieniem prawa jest miłość oraz że najgłębszym źródłem sprawiedliwości jest autentyczne miłosierdzie, ponieważ poza wszelką sprawiedliwością umowną istnieje coś, co należne jest człowiekowi z racji tego, że jest człowiekiem (zob. *Dives in misericordia*, nr 14).

Wszystkie te trzy cechy stanowią o uniwersalności tradycji klasycznej. Choć przybrała ona pewną konkretną postać w ramach kultury atlantyckiej, to przecież w swych istotnych wątkach może się wcielać w różne kultury, zachowując i kultywując ich autentycznie ludzkie wartości. W swym podstawowym wymiarze tradycja klasyczna jest uniwersalna, tak jak uniwersalna jest ludzka natura.

Nie jest prawdą twierdzenie, że rewolucje – w tym także próba rewolucji w obszarze kultury, polegająca na odrzuceniu klasycznych wątków życia – są nieodwracalne. Historia jest zawsze dramatem ludzkiej wolności i tylko rewolucjoniści wierzą w nieodwołalny charakter jej praw. Współczesna kultura nie oderwała się też, jak dotąd, od swych klasycznych źródeł. Jest w tym względzie ambiwalentna. Istnieje – na szczęście – silny jej nurt, który tradycję tę kultywuje (staramy się w tym numerze wskazać na takie właśnie elementy w filozofii, w literaturze i w sztuce). Silny jest wszakże również nurt przeciwny. Istnieją próby radykalnego odejścia od klasycznych wartości kultury. Jednakże ostateczną konsekwencją ich odrzucenia nie może być nic innego jak jej degradacja, zwrócenie się tworzonej przez człowieka kultury przeciw człowiekowi, kultura śmierci, czyli antykultura.

Wartości odkryte przez tradycję klasyczną trwają, ich ważność nie jest zależna od tego, czy konkretna kultura, czyli ludzie konkretnego momentu dziejowego uznają je za ważne dla siebie. Jednakże ich obecność – bądź nieobecność – w konkretnej ludzkiej historii rzeczywiście zależy od tworzących ją ludzi. Dlatego też trwałości tradycji, którą nazywamy klasyczną, nieodłącznie towarzyszy – i to od samego początku – jej kruchość. Zadaniem, które postawiliśmy sobie w numerze „Ethosu” przekazywanym Czytelnikowi do rąk, było ukazanie nieprzemijalności niektórych przynajmniej elementów owej wiecznotrwałej tradycji. Nic nie zastąpi przecież indywidualnych ludzkich wyborów. I właśnie dlatego – wbrew temu, co sądzili i sądzą teoretycy wielkich rewolucji – historia zawsze pozostaje otwarta.

J.M.

Na stronie poprzedniej – Tekst Przysięgi Hipokratesa wpisany w wieku XI przez nieznanego autora w formę krzyża. Oryginał znajduje się w Bibliotece Watykańskiej.

JAN PAWEŁ II

LUDZKIE I CHRZEŚCIJAŃSKIE ZARAZEM*

[...]

W tym roku wybraliście jako hasło waszych obrad słowa ewangelicznego wezwania: „Vade et fac tu similiter: od Hipokratesa do Miłosiernego Samarytanina”. W podwójnym odwołaniu można zawrzeć całą historię medycyny. Jak bowiem przypomniał już świętej pamięci papież Pius XII, „pisma Hipokratesa są bez wątpienia jednym z najwznioślejszych wyrazów etyki zawodowej, która nakazuje przede wszystkim poszanowanie życia i ofiarną służbę choremu” (przemówienie do uczestników XIV Międzynarodowego Kongresu Historii Medycyny, 17 września 1954 r.: *Discorsi e Radiomessaggi XVI*, [1953-1954], 148). Ewangeliczna przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie wzbogaca dziedzictwo Hipokratesa o transcendentną wizję życia ludzkiego, które jest darem Boga i powołaniem do uczestnictwa w wiekuistej komunii z Nim.

Zwracając szczególną uwagę na poważne i pilne problemy, które w naszej epoce stanowią wyzwanie dla nauki i medycyny, prześledziliście w ostatnich dniach całą historię rozwoju służby zdrowia i odkryliście, że spotkanie humanizmu hipokratejskiego z humanizmem chrześcijańskim było decydującym czynnikiem postępu ku cywilizacji coraz bardziej godnej tego miana. Ponadto uczeni i eksperci z wszystkich części świata ukazali w swoich wystąpieniach, że opieka nad cierpiącymi i wysiłek tworzenia warunków życia godnych człowieka kształtuje określoną wizję antropologiczną, która może stanowić wspólny punkt odniesienia dla ludzi różnych kultur. Potwierdzają to doświadczenia

* Przemówienie Ojca Świętego do uczestników X Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia pod hasłem: „«Idź i ty czyn podobnie!» Od Hipokratesa do Miłosiernego Samarytanina”, Rzym, 23-25 XI 1995 r. Tekst przysięgi Hipokratesa w graficznej formie krzyża (zob. „żółta strona”), przedstawiony w XI w. przez anonimowego chrześcijanina, był symbolem Konferencji. (Publikujemy za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano” 1996, nr 2, s. 36n. obszerne fragmenty przemówienia. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu”.)

osobiste i społeczne wielu „miłosiernych samarytan” epoki nowożytnej, spośród których słusznie wspomnieliście takie postaci jak Henry Dunant, Florence Nightingale, Albert Schweitzer, Janusz Korczak, Ildebrando Gregori, Raoul Follereau i Marcello Candia. „Kto żegluj pod flagą obrony życia – pisał Albert Schweitzer – nie jest rozbitkiem unoszonym przez fale, ale śmiałym podróżnikiem, który zna swój cel i mocną ręką trzyma ster, zmierzając we właściwym kierunku” (*La civilisation et l'éthique*, 63-64).

Od Hipokratesa po Miłosiernego Samarytanina, od sumienia kierowanego rozumem po rozum oświecony przez wiarę – wszystko to powinno prowadzić do głoszenia jedynej ewangelii życia, jako że jej przepowiadanie i obrona „nie są niczym monopolem, ale zadaniem i odpowiedzialnością wszystkich” (*Evangelium vitae*, nr 91). Jest to z pewnością opatrnościowym znakiem czasu, że wiara w orędzie Chrystusa jest dziś powołana, aby wspierać i umacniać racjonalne uzasadnienia powszechnego obowiązku służby życiu we wszystkich fazach ludzkiej egzystencji. Jest to bowiem zadanie zarazem ludzkie i chrześcijańskie, a więc „tylko zgodna współpraca wszystkich, którzy wierzą w wartość życia, pozwoli uniknąć klęski cywilizacji i jej nieobliczalnych konsekwencji” (tamże).

Miłosierny Samarytanin z ewangelicznej przypowieści jest wyzwaniem dla sumienia każdego człowieka, który dąży do prawdy i troszczy się o przyszłe losy ludzkości. Jednakże nie można by zrozumieć długiej drogi rozwoju, jaką przeszła służba zdrowia, gdyby nie miała ona innego celu poza ochroną i przywracaniem zdrowia; w rzeczywistości, ze względu na swoje zakorzenienie w szacunku dla życia i dla godności człowieka, jest ona także szkołą ukazującą wartość cierpienia i uczącą służby cierpieniu. Dlatego przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie należy zarówno do ewangelii życia, jak i do ewangelii cierpienia: „Dotykamy w tym miejscu jednego z kluczowych punktów całej chrześcijańskiej antropologii. Człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego. Miłosierny Samarytanin – to człowiek zdolny do takiego właśnie daru z siebie samego” (*Salvifici doloris*, nr 28).

[...]

Zgodne i konstruktywne współdziałanie nauki i wiary, postulowane przez Sobór Watykański II (por. Orędzie do ludzi nauki, 8 grudnia 1965 r.), zmierza do potwierdzenia fundamentalnych praw człowieka, których centralną ideą jest obrona życia i jego godności. Wiara pobudza i wspomaga tę zbieżność, która okazała się korzystna także dla zdobyczy rozumu, ponieważ wszystko, co autentycznie ludzkie, znajduje echo w sercu chrześcijan. Cała sfera ochrony zdrowia, obejmująca takie dziedziny, jak edukacja zdrowotna, profilaktyka, diagnostyka, terapia, rehabilitacja, dostarcza niezliczonych dowodów na to, że rzeczywiście możliwe jest owocne przymierze między rozumem a wiarą, służące budowaniu w duchu wolności i pełnego szacunku dla człowieka –

cywilizacji życia, która aby zasłużyć na to miano, musi być także cywilizacją miłości.

W dziele budowania takiej cywilizacji Miłosierny Samarytanin, w którym odzwierciedla się miłość Syna Bożego, jest wzorem powinności i zadań pracowników służby zdrowia. Ten wzorzec potwierdza prawdę, drodzy bracia i siostry, pracownicy, duszpasterze służby zdrowia, że wasza służba jest nie tylko pracą zawodową, ale przede wszystkim misją, wspomaganą przez coraz głębszą świadomość solidarności łączącej wszystkich ludzi. Wiara budzi i umacnia tę świadomość i dlatego wzywam was, byście ofiarnie dawali o niej świadectwo jako głosiciele ufności i wiary w człowieka, powołanego przez Boga, aby spełniał się przez bezinteresowny dar z siebie.

Wypowiadając te życzenia, proszę Maryję Pannę o opiekę nad wami i nad waszą służbą chorym; Jej zawierzam błagalną modlitwę cierpiącej ludzkości o zbawienie i pociechę. Maryja, matka Boskiego Samarytanina dusz i ciał, niech wspomaga wszystkie formy waszej cennej działalności, nadając jej macierzyńskie znamiona nieustrudzonej miłości i niewyczerpanej ofiarności. Niech wam towarzyszy także apostołskie błogosławieństwo, którego z serca udzielam wam wszystkim tutaj obecnym, waszym współpracownikom oraz tym, którym służycie waszą codzienną pracą.

JAN PAWEŁ II

**SŁOWO DO POLAKÓW ZGROMADZONYCH
1 WRZEŚNIA 1996 W CASTEL GANDOLFO***

Z wielką przykrością dowiaduję się, że parlament polski przyjął ustawę, która na nowo legalizuje praktykę zabijania dzieci nienarodzonych. Napawa bólem fakt, że w naszej ojczyźnie, która tyle ucierpiała w czasie II wojny światowej, wciąż żywy jest dramat śmierci tysięcy niewinnych i bezbronnych istot ludzkich, którym odmawia się prawa do życia.

Nie ma praworządności w państwie, które zezwala na zabijanie niewinnych. Naród, który zabija własne dzieci, jest narodem bez przyszłości.

Z uznaniem i wdzięcznością myślę o tych wszystkich, którzy ofiarnie bronią i będą bronić prawa do życia najbardziej niewinnych i bezbronnych. Módlmy się za naszą ojczyznę, aby szanowano w niej prawo do życia każdego człowieka – od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Prośmy miłosiernego Boga o przebudzenie sumień naszych rodaków.

* Słowo do Polaków publikujemy za: „Biuletyn KAI” 1996, nr 37, s. 16.

**LIST ETYKA DO PREZYDENTA, POSŁÓW
ORAZ SENATORÓW RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ**

**W trosce o życie Nienarodzonego
oraz w trosce o duchowe życie nas wszystkich**

Słowo etyka

**w związku z próbą liberalizacji ustawy
o ochronie życia dziecka poczętego**

Etyk staje współcześnie wobec istotnych zadań jako rzecznik ethosu, czyli rzecznik „wolności kierującej się prawdą” (Jan Paweł II). Do zadań tych należy dziś uświadomienie możliwie wszystkim ludziom jako obywatelom, w co przeobrażają własne państwo jako prawodawcę i ministra wspólnego dobra oraz kim oni sami przez to się stają, gdy – czy to jako elektorzy, czy to jako ich reprezentanci w ciałach ustawodawczych – uczestniczą w akcie stanowienia takiego prawa, które – jak w przypadku legalizacji aborcji – tymże aktem wyjmuje spod prawnej ochrony tych, którzy są zupełnie niewinni i bezbronni, pozwalając na ich zabijanie, równocześnie uwalniając od sankcji, a nawet wspomagając zabójców.

Etyk puentuje kulturowo-moralną diagnozę tego działania. Mamy tu do czynienia:

1. Z aktem zafałszowania istoty prawa, ponieważ jedyną racją istnienia prawa i państwa jest ochrona dobra, którym jest każdy z osobna człowiek: „*Hominum causa omne ius constitutum sit*” (*Corpus Iuris Civilis*); odtąd bezprawie przyjmuje postać prawa;

2. Z aktem zafałszowania istoty państwa, czyli z aktem zamachu państwa na samo siebie jako prawodawcę i sługę wspólnego dobra poprzez ewidentne przekreślenie równości wszystkich ludzi wobec prawa, i – eo ipso – podważenie zasady sprawiedliwości, stanowiącej fundament państwa praworządneho; państwo – pod etykietą demokratycznej Rzeczypospolitej – ukrywa odtąd swe rzeczywiste oblicze sankcjonując zasadę przemocy silnych nad bezsilnymi, co znamionuje istotę totalitaryzmu;

3. Z aktem samozakłamania i samozniewolenia poszczególnych jednostek poprzez wyrażenie swej zgody na wyżej wskazany fałsz; jednostki te bowiem współdziałając – w ramach formalnej struktury demokracji, jaką jest konsens większości – w akcie legalizacji bezprawia stawiają znak równości pomiędzy prawem do własnej wolności a swobodą stosowania przemocy wobec drugich, pozbawiając ich wraz z prawem do życia wszelkich praw i stając

się wskutek tego pierwszą i główną, bo samobójczą moralnie(!), ofiarą własnej przemocy – z autodestrukcją własnej wolności na czele.

Diagnoza ta oznacza tedy sui generis potrójną śmierć:

1. śmierć instytucji prawa,
2. śmierć instytucji państwa jako prawodawcy,
3. moralną śmierć obywateli państwa, czyli podmiotów stanowiących prawo (elektorów i elektów), w końcu zaś moralną śmierć ich samych jako ludzi.

Stąd też Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* nazywa to zjawisko „kulturą śmierci”, widząc w nim realną groźbę zmięszu kultury.

Etyk – jako „rzecznik wolności kierującej się prawdą” – koncentruje się:

1. na osobach jako podmiotach działania, odpowiedzialnych za ocalenie swej tożsamości przez potwierdzenie aktami wolnego wyboru prawdy o osobowej godności każdego człowieka i płynącej z niej nienaruszalnej wartości życia (istnienia) każdego z nich, oraz

2. na tworzonych przez osoby instytucjach: prawie i państwie, ażeby a) objawiać i b) promować ich osobowy, czyli autentycznie kulturo-twórczy charakter – zgodnie z zasadą, iż kultura duszy jest duszą kultury.

Szczególny dramatyzm „praw przeciwko życiu”, zasygnalizowany przez Autora encykliki *Evangelium vitae* przez samo użycie nazwy „kultura śmierci”, przejawia się w tym, iż ich fenomen jest czymś zupełnie nowym w całej dotychczasowej historii ludzkości i gwałtownie narastającym na przestrzeni pięćdziesięciu ostatnich lat od zakończenia II Wojny Światowej. Tragicznym tego dowodem jest fakt, iż ONZ, która powstała w wyniku wołania sumień całego świata, by postawić raz na zawsze zaporę nowym przypadkom „praw przeciwko życiu”, praw, których Oświęcim jest symbolem, staje się dziś na naszych oczach – zaledwie w pięćdziesiątym roku swego istnienia – przedmiotem prób użycia jej jako promotora kolejnego w dziejach ludzkości przypadku „prawa przeciwko życiu”. Cóż to bowiem znaczy: prawo do „bezpiecznej aborcji”?

Stąd etyk koncentruje się na podjęciu próby wnikliwszego zbadania tego zjawiska, aby przez uzyskanie jego bardziej zróżnicowanej diagnozy podjąć odpowiednio zróżnicowane terapie. Wszystkie te próby prowadzą jednak nieodmiennie – choć różnymi drogami – do klasycznej diagnozy Sokratesa: „Szczęśliwsza jest ofiara krzywdy od swego krzywdziciela”, z której wynika jedna racjonalna i skuteczna terapia: **Ocalcie mnie, Nienarodzonego**, aby móc ocalić samych siebie i podstawowe instytucje kultury etyczno-politycznej ludzkości: **prawo i państwo!**

Panie Prezydencie!

Posłowie i Senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej!

Oto więc kogo i co trzeba w tym momencie dziejów, momencie ekstremalnego zagrożenia ludzkiej kultury, koniecznie ocalić tu właśnie przede wszys-

tkim, w Polsce, w „kraju, na którego żywym organizmie wyrósł Oświęcim”, „kraju trudnego doświadczenia i trudnego świadectwa” (Jan Paweł II), nie tylko dla Polski.

Trudne doświadczenie Kraju Oświęcimia zobowiązuje do świadczenia wobec całego świata o absolutnie nienaruszalnej godności każdego człowieka. O tym obowiązku – jako obowiązku Polaków w szczególności – zabrania komukolwiek w tym Kraju zapomnieć ów napis, który wyryto na Bloku Śmierci w Oświęcimiu, napis, mający rangę symbolu i ostrzeżenia:

„Homo homini...”

„Człowiek człowiekowi...”

Napis ten nie przestanie nigdy ostrzegać. Oby nie musiał nikogo odtąd oskarżać!

Posłowie i Senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej!

Panie Prezydencie!

Biegący przez Polskę rytm dziejów kultury ludzkości składa dziś – z ukazanego powodu – szczególną odpowiedzialność za dalszy ich kierunek na Was. Czy będzie to kierunek wyznaczony przez *k u l t u r ę ż y c i a*, czy przez *k u l t u r ę ś m i e r c i* – zwiastuna śmierci kultury? Oto pytanie.

Odpowiedź na nie zależy dziś od Was.

Z wyrazami głębokiej troski i należnego szacunku

Ks. Tadeusz Styczeń

Lublin, 5 lipca 1996 r.

CZŁOWIEK – POJĘCIE KLASYCZNE

Jean-Marie MEYER

ANTYGONA

Miłość rodzicielska, synowska i braterska w rzeczywistości lepiej definiują człowieka niż zgoda między obywatelami. Jeśli obywatel zapomina o tej podstawowej miłości, wówczas państwo zostaje opuszczone przez ducha i przez sacrum.

Zwracano często uwagę, że bohaterom tragedii, chociaż rozmawiają ze sobą, niekiedy nawet zbliżają się do siebie, nigdy nie udaje się zjednoczyć, tak jakby każdy dojrzewał w samotności nie do pokonania, którą akcja – miast zmniejszać – nieustannie pogłębia. Antygona i Kreon, postaci zapisane w różnych przeciwstawnych rejestrach, są ilustracją tego faktu. Tak władca polis, jak i dziewczyna pochylona nad bliskimi zmarłymi trwają przy swych postanowieniach przyjmując ich wszelkie możliwe konsekwencje. Obydwoje są posłuszni właściwej sobie logice tak dalece, że z istot żywych i czujących stają się wyrazicielami zasad określających wzajemny stosunek jednostki i państwa. Każde z nich pokazuje, że pogodzenie obydwu punktów widzenia jest niemożliwe, a dyskusja jest nie na miejscu.

Wprawdzie język tragedii Sofoklesa pomaga nam lepiej wczuć się w te dwie sprzeczne logiki, bardzo szybko jednak dostrzegamy, że rozbieżność między stanowiskami jest tu przepaścią, z którą refleksja musi się zmagać, nie mogąc jednak ani trochę jej zmniejszyć. Samotność bohaterów jest zatem odzwierciedleniem dwóch niemożliwych do pogodzenia perspektyw: Kreon nawołuje do poszanowania porządku społecznego, Antygona zaś do respektu dla praw niepisanych. Ci dwoje rozumieją się nawzajem wystarczająco dobrze, by wiedzieć, że nie dojdą do porozumienia i że trzeciej możliwości nie ma – na niebie, na ziemi czy pod ziemią nie istnieje rozwiązanie, które mogłoby zrelatywizować sprzeczność i zakończyć konfrontację. Logika czynu poprzedza więc i nieskończenie przekracza logikę słowa. Gdy dochodzi do spotkania Antygony i Kreona, „tłumaczą” siebie nawzajem, jednak czytelnik poprzez tezy widzi zarysy powziętych wcześniej decyzji i nieugiętych postanowień woli. Dopiero ponieważ śmierć, a za nią karząca ręka bogów zmieni postawę jednego z nich przyjętą na początku dramatu.

Źle zrozumiałby ten wstęp ktoś, kto wyczytałby w nim zrównanie postaci, a przez to relatywizm, tak jakby w gruncie rzeczy Sofokles zadowolił się wyrażeniem jednakowego szacunku i takiego samego podziwu wobec upor

Kreona i niewzruszonej decyzji Antygony. Różnica między nimi powinna być zaznaczona: wyraźnie, ale subtelnie pokazano ją zresztą w utworze. Obydwoje mają oczywiście swoją logikę, Kreon jednak będzie musiał – wbrew swemu pozornemu sukcesowi – wyrzec się zwycięstwa przyzywając śmierć, tym razem daremnie. Właściwie wszystko już tu mamy. W oczach zwykłych śmiertelników argumenty jednej i drugiej postaci zdają się niekiedy równoważyć. Jednak kiedy śmierć Antygony ukáže swe konsekwencje, staje się jasne, że Kreon poniósł porażkę, gdyż śmierć rozbiła jego krótkowzroczną logikę.

To właśnie chcielibyśmy zrozumieć głębiej poprzez refleksję nad dwoma tematami, które przewijają się przez cały dramat: są nimi **władza i prawo**. Wydaje się, że zobaczymy w pełni zarówno doniosłość, jak i aktualność tych dwóch tematów, jeśli zechcemy – jak to czynili Grecy – powrócić do tej oczywistości i zamyślić się nad tą oto zagadką: wszyscy ludzie są śmiertelni...

WŁADZA: ROZGRYWKA MIĘDZY KREONEM I ANTYGONĄ

Kreon ma jasny pogląd na władzę. Władza przypada jemu i nie podlega kwestii, że nikt, a zwłaszcza kobieta nie będzie się mieszać w sprawy władcy. Przez swój czyn Antygona brutalnie wkracza w domenę przywilejów, którymi Kreon nie chce się dzielić. Stworzył on sobie pewien obraz wielkości swej funkcji. Słuszność takiego punktu widzenia nie jest kwestionowana. Widziany z tebańskich szańców Polinik jest przecież wrogiem. Sprawując suwerenną władzę w Tebach Kreon ma zatem podstawy, aby o tym nie zapominać. Jednak Polinik nie żyje i w tym właśnie miejscu dotykamy istoty sprawy. Czy władza Kreona jeszcze go dotyczy? W imię jakiej logiki Kreon rości sobie prawo do traktowania Polinika jak wroga, gdy ten jest już na tamtym świecie?

Będziemy mogli odpowiedzieć na te pytania i zrozumieć motywy, jakie kierowały postępowaniem Kreona, jeśli rozwiniemy przeciwny punkt widzenia – punkt widzenia Antygony.

własnowolna, nie dobiegłszy kresu,
Żywa w kraj stąpasz hadesu¹.

Te dwa wiersze wypowiedziane przez przodownika chóru z całą stosowną powagą i powściągliwością mówią nam, jaki jest sens tragedii. Waży tutaj każde słowo. Światło jednak rozbłyśka w słowie „autonomos” i promieniuje na całe zdanie: Antygona jest „własnowolna”, „autonomiczna”. Nie jest pewne, czy dla greckich słuchaczy słowo to miało dodatni wydźwięk. Prawdopo-

¹ Sofokles, *Antygona*, przekł. K. Morawski, Łódź 1994, s. 31.

dobnie miało charakter ujemny, zwłaszcza jeśli odnosiło się ono do kobiety, której statut w greckiej polis dobrze oddają wypowiedzi Ismeny. Zgodnie z tym punktem widzenia kobieta powinna się poddać mężowi, a ogólniej – światu mężczyzn, światu polis. Krótko mówiąc, kobieta nie nadaje sobie praw, lecz je otrzymuje.

W tym oto miejscu ukazuje się całe znaczenie Antygony. Ta autonomia, której domaga się aż do śmierci i której domaga się już umarła, powinna zostać dobrze zrozumiana. Zauważano często, że Antyгона odwołuje się do bogów podziemia, Hadesu, aby usprawiedliwić swój czyn. Niektórzy postrzegali więc konfrontację Antygony z Kreonem jako starcie między dwiema formami religii – religią państwa i religią rodziny, a Antygonę jako rzeczniczkę religijności bardziej podstawowej niż ta związana z państwem. Takie odczytanie jest możliwe, lecz nie powinno przesłonić tego, co istotne. Nie chodzi tutaj o stwierdzenie prymatu jednej grupy nad drugą – rodziny nad państwem, lecz o to, by zrozumieć, dlaczego i w jaki sposób Kreon i Antyгона ścierają się, ukazując nam dzisiaj raz jeszcze dwie postawy wobec władzy.

Autonomia Antygony tłumaczy się – moim zdaniem – przede wszystkim przez jej stosunek do śmierci – zarówno do śmierci własnej, jak i śmierci Polinika:

[...] moja już dusza

W krainie śmierci... zmarłym świadczyć może².

Antyгона zatem uważa się już za umarłą – przynajmniej od chwili, gdy zdecydowała się pochować brata. Można jednak zapytać: cóż w tym dziwnego? Czy nie przewidziała wyroku Kreona, wiedząc, że on będąc u władzy nie zezwoli na pogrzeb?

W tej „dedukcji” przypisanej Antygonie wydaje mi się brakować tego, co istotne: zrozumienia władzy przez śmiertelnych. Z pewnością Antyгона wie dobrze, ile może ją kosztować jej czyn, bo Kreon ma przecież władzę ją zabić. Jednak „autonomia” Antygony zaczyna się liczyć poza władzą Kreona i tutaj docieramy do sedna problemu. Obydwoje – Antyгона i Kreon – pokazują nam, że władza jest zmuszona określić siebie wobec śmierci, co natychmiast poddaje wszelką ludzką władzę pewnej niemocy.

Antyгона może pochować swego brata, jeśli chce, a Kreon może ją zabić. Nie dajmy się jednak zwieść: władza jednego jest bardzo różna od władzy drugiego i każde z nich, poprzez splot mocy i niemocy, odsłania nam rdzeń kondycji ludzkiej.

Logika Kreona jest prosta: dla niego istnieją żywi i umarli. Ta dwoistość jest umiejscowiona w szerszym kontekście, jakim jest władza państwowa. Na

² Tamże, s. 22.

Antygonę patrzy on właśnie z tego punktu widzenia. Jest więc zmuszony przyznać, że śmierć Antygony go „zadowoli”³.

Innymi słowy: chcąc śmierci Antygony, Kreon nie może już chcieć niczego więcej. Śmierć ta jako cel zadowalała go i jednocześnie zaślepia, bo nie pozwala mu zobaczyć lawiny zła, która na niego spłynie. Stawiając władzę ponad wszystko Kreon skazuje się na niemoc, albo raczej osiągnąwszy granice władzy karze sam siebie, przygotowując sobie przerażające widowisko: śmierć bliskich, której nie będzie chciał, lecz która na niego w przerażający sposób spadnie. Kreon potężny przygotowuje więc Kreona bezsilnego, który na kolanach błaga syna, aby nie odbierał sobie życia; Kreon triumfujący w śmierci Antygony nieuchronnie przywołuje Kreona chwiejącego się pod ciężarem wieści o samobójstwie swej żony. Stąd straszliwe wyznanie: „Ja ich zabiłem”⁴. Kreon zbyt późno zrozumiał, że zadawanie śmierci jest oczywiście w mocy ludzkich rąk, lecz nie wyraża władzy woli. W rzeczy samej, Kreon może chcieć, aby Antygona zniknęła, lecz śmierć Antygony jest częścią nieznaną mu logiki i obraca się przeciwko niemu, każąc mu doświadczyć strasznej niemocy. Chcąc śmierci Antygony sam na siebie ściąga śmierć tych, których kocha. Mówiąc ogólniej, wszystko dzieje się tak, jakby człowiek chcąc śmierci drugiego zawsze mylił się co do tego, czym jest władza. W istocie łatwo jest położyć kres jego dniom, a śmierć najbanalniej kończy wszystko przychodząc do Antygony, do Kreona i do każdego! Jednak chcieć jej to inna sprawa.

Wola chciałaby usunąć drugiego, lecz pozostawia nietknięty problem, który tamten postawił. Nie licząc się z więzami rodzinnymi, które rzutują na postępowanie Antygony i które są mocniejsze niż śmierć, Kreon przygotowuje sobie bolesne doświadczenia.

Antygona, przeciwnie niż Kreon, jest symbolem siły. Zaczyna ona od rozpoznania niemocy, którą dzieli ze swą siostrą: Polinik jest jej bratem, czy chce tego czy nie⁵. Oczywiście kocha ona Polinika, lecz kocha go, ponieważ jest jej bratem, i ten właśnie fakt dyktuje jej postępowanie. Istnienie faktu związane jest z rozpoznaniem niemocy i nagłą powinnością. Antygona wyjaśnia, że gdyby zabito jej męża, wówczas byłaby posłuszna państwu, ponieważ jest możliwe pojąć drugiego męża. Ale brat?! Wyjątkowość bycia bratem polega na tym, że jest kimś, kogo nie można wybrać. Polinik narzuca swą miłość Antygonie i czyni ze swej siostry kogoś, kto nie boi się już śmierci, bo ta miłość poza państwem łączy żywych z umarłymi. Nadaje jej więc władzę w istocie nadzwyczajną, która sprawia, że Kreon nie może jej dotknąć.

³ Zob. tamże, s. 20.

⁴ Tamże, s. 45.

⁵ Zob. tamże, s. 7.

Ta paradoksalna władza Antygoney zostaje przed nami odsłonięta przez inny jeszcze zwrot tragedii. Faktycznie temat władzy jest w niej otwarcie przedstawiony dwukrotnie. Najpierw krucha Ismena ocenia, że zamiar Antygoney potyka się wprost o niemożliwość⁶. Warto zauważyć, że Antygone nie roztrząsa tego faktu, tak jakby możliwość lub niemożliwość nie były dla niej odpowiednimi kategoriami. Obojętność tę możemy zrozumieć rozważając pieśń chóru⁷. Ten słusznie podziwiany tekst wysławia wielkość człowieka, wielkość, która ukazuje się dobitnie w dziełach jego inteligencji⁸. Człowiek jest istotą nigdy nie straconą, zawsze zdolną odnaleźć drogę. Tylko śmierć jest dlań przeszkodą. Śmierć z zasady przekracza możliwości tego zmiennokształtnego geniuszu – ona jedna jest znakiem ostatecznej niemoocy.

Kilka wierszy dalej Sofokles rozróżnia możliwości inteligencji technicznej i konieczność przestrzegania praw. Wszystko składa się tak jakby – poza światem techniki – śmierć i prawo otwierały nam – każde inną – nieredukowalną perspektywę na władzę człowieka rozwiniętą i wyrażoną przez technikę.

Tekst ten zatem może nam ukazać wielkość Antygoney, która od wejścia na scenę zatrzymała się w tym, co niemożliwe, i w śmierci. Podczas gdy wspólnym losem człowieka technicznego jest potknięcie się o śmierć jak o nieprzekraczalną przeszkodę, Antygone znalazła sobie miejsce w świecie umarłych: od tej chwili „niemożliwe” nie istnieje. Czy zresztą nie zamierza ona pogodzić na tamtym świecie „membra disjecta” przeklętej rodziny, ponieważ ich kocha? Tak, Antygone jest kobietą niemożliwego, oblubienicą niemożliwego – oto dlaczego ma taką władzę. Kreon więc nie ma wpływu na tę, która samotnie, lecz własnowolnie zstępuje do królestwa umarłych.

Tutaj właśnie mieszka autonomia Antygoney – w tym splocie niemoocy i siły. Powołana przez zmarłych, aby się nimi zająć, i dlatego również wolna w porównaniu z możliwymi tego świata, Antygone jest wyzwolona z troski o swe własne życie. Ta autonomia, która dopełnia samotności Antygoney i która jest w gruncie rzeczy jej przybranym imieniem, okaże się teraz najgłębszą więzią wspólnotową – tą samą więzią, która chroni państwa.

PRAWO I POBOŻNOŚĆ

W Antygonie Sofoklesa dostrzega się coś, co później rozwinię Wergiliusz. W niepokojący sposób Antygone jest spokrewniona z wielkim bohaterem

⁶ Zob. tamże, s. 8.

⁷ Zob. tamże, s. 16.

⁸ Zob. tamże.

łacińskim Eneaszem, pobożnym Eneaszem, pius Aeneas. Eneasz zbuduje imperium właśnie dzięki swej pobożności. Antygona ze swej strony objawia nam – tak, ona także – że piękna grecka polis nie przetrwa bez pobożności.

Polis bowiem, jak wszystko, co czysto ludzkie, jest w istocie śmiertelna. Wypada zatem zgodzić się na to, że polis to kruchy triumf ludzkiego geniuszu, a nie rozwiązanie fundamentalnej zagadki: skąd bierze się zło i czy można zwyciężyć śmierć? W tym właśnie kierunku prowadzi przenikliwość, czujność Antygony. Można by powiedzieć, że Antygona strzeże swych umarłych ze świadomością, że tutaj znajduje się jeśli nie światło, to przynajmniej nadzieja na światło.

Państwo więc, można by rzec, jest ustanowione raczej przez umarłych niż przez żyjących. Oto prawda polityczna, jaką Antygona pozwala nam zobaczyć odsłaniając tym samym podstawy każdego ludzkiego państwa. Ona troszczy się o wszystkich, ponieważ jej gest – w najgłębszej samotności – nabiera niewiarygodnej mocy jednania. Ona, córka Edypa, potomkini przeklętej rasy, położy kres tej kaskadzie nieszczęść. Na tamtym świecie dzięki swej miłości odnajdzie swoich bliskich w pokoju. Antygona ma nadzieję, że właśnie dzięki obrzędom odnajdzie wokół siebie tych, których kocha: ojca, matkę i braci⁹. Przyjmuje więc ona w pełni swą tożsamość córki i tym samym swą pełną tożsamość: mogłaby być małżonką i matką. Jej wierność wobec zmarłych otwiera przyszłość, która przyniesie jej część życia i radości. Zresztą już grzebiąc brata manifestuje tę *m a c i e r z y ń s k ą* władzę. Strażnik, który widział ją, jak pierwsza rzuciła się ku ciału brata, nieprzypadkowo wybrał charakteryzujący ją obraz:

Widzimy dziewczkę, która tak boleśnie
Jak ptak zawodzi, gdy znajdzie swe gniazdo
Obrane z piskląt i opustoszałe¹⁰.

Tak samo – i jest to znów wyraz jej macierzyńskiej świadomości – wykrzykuje ona, że nie jest możliwe, aby zostawiła bez pochówku ciało brata, które ich matka wydała na świat¹¹. Pochowanie ciała i obrzędy, które temu towarzyszą, przedłużają poza śmierć troskę kobiety o ciało dziecka, to ciało, które osłaniała, aby je w końcu wydać na światło dzienne. Z powściągliwą wymownością Antygona pokazuje nam tutaj, że ciało mówi o sacrum i że ciało kobiety – to ciało, które ochrania wszystkie inne – jest w istocie *p i e r w s z ą* *ś w i ą t y n i ą*.

⁹ Zob. tamże, s. 32n.

¹⁰ Tamże, s. 18.

¹¹ Zob. tamże, s. 19-21.

Być może właśnie przyjmując taki punkt wyjścia i taką perspektywę wypada na nowo odczytać to, co Antygone mówi nam o prawach niepisanych i co wciela aż do śmierci.

Zauważmy najpierw, że Kreon pozornie stara się chronić jedność państwa i w jej obronie narzuca niezwykle postępowanie: „salus rei publicae suprema lex” – oto jego usprawiedliwienie. Jednakże człowiek jest śmiertelny i prawda ta jest ważniejsza niż owa niby-definicja: „człowiek jest zwierzęciem politycznym”.

Gardząc tą najbardziej fundamentalną perspektywą Kreon będzie zmuszony opuścić porządek, kosmos, w łonie którego polis właśnie miała swoje miejsce. W obronie własnej Kreon być może wejdzie w konflikt z bogami przez brak pokory, to znaczy dosłownie przez nieświadomość ludzkiej tożsamości i ograniczeń. Wydając swe dekryety postawi siebie przed sprawiedliwością, miast pozwolić jej mówić – i to go zgubi. Być może wcale tego nie chcąc, Kreon jest zobowiązany przywdziać kostium Protagorasa i uczynić siebie miarą wszechrzeczy¹².

Od tej chwili triumfuje Antygone, bo Antygone jest kobietą i jej kobiecość daje jej tę wyjątkową zdolność łączenia przeciwieństw: mogąc urodzić człowieka dla światła, wie ona całą swą istotą, że światło jest dane i że właśnie dlatego człowiek nie jest miarą wszechrzeczy. Jako ta, co nosi tego, który się rodzi: człowieka, dostrzega ona sens tego, co się nie rodzi: prawa. Antygone oddaje należną cześć bratu i właśnie ta powinność chroni człowieka przed wszelkim nieumiarkowaniem. Innymi słowy prawo religijne, któremu jest posłuszna Antygone, ma walor wybitnie polityczny, ponieważ objawia ono i wywyższa godność człowieka. Dzięki sile obrzędowego nakazu władza Kreona staje się względna: czy zresztą nie jest tak, że o autentycznej wielkości państwa stanowi powszechne posłuszeństwo prawu, które w swej transcendencji urzeczywistnia jedność, a to znaczy równość obywateli? Lecz nawet to prawo państwowe ma granice, których geografia jest tylko symbolem. W gruncie rzeczy Polinik leży poza murami Teb, i tebańska władza już go nie dotyczy. Kreon powinien więc zrozumieć, że granicą jego władzy jest właśnie śmierć: na nią nie ma on wpływu.

Antygone – jak już widzieliśmy – jest autonomiczna. Znaczący to, że słyszy ona jeszcze głos prawa tam, gdzie system polityczny już milczy. Sięga ona tutaj płaszczyzny głębszej. Prawo mówi do niej w jej odrębności, a nawet w jej samotności (autos). Tutaj jednak również przeciwne zdanie jest prawdziwe, ponieważ głos prawa można usłyszeć pod warunkiem pogrążenia się w samotność, wyjścia poza społeczny konformizm. Samotność i prawo wieczne warunkują się wzajemnie i prowadzą paradoksalnie ku ogromnej wspólno-

¹² Por. tamże, s. 26.

cie żywych i umarłych. W tym kontekście Kreon wolał krótką drogę do jedności państwa. Dla niego zmarli pozostają pod jego władzą: oto jego złudzenie. Antygona służy umarłym. W ten sposób uczestniczy na najgłębszej płaszczyźnie w samej istocie państwa.

Miłość rodzicielska, synowska i braterska w rzeczywistości lepiej definiują człowieka niż zgoda między obywatelami. Jeśli obywatel zapomina o tej podstawowej miłości, wówczas państwo zostaje opuszczone przez ducha i przez sacrum, tak jakby wielkość państwa polegała na tym, by chronić coś większego niż ono samo i tylko w ten sposób być świątynią.

Trzeba jeszcze, by nie opuścili go bogowie. Dlatego pobożna Antygona, skazana na milczenie – ani żywa, ani naprawdę umarła – stanowi łącznik między tym i tamtym światem, między żywymi i umarłymi.

Miast rodzić, odnawia ona i niesie pokój. Ostatnia z rodziny, przez respekt dla prawa i miłość do bliskich, uciszy rozszalałe Erynie, odsłaniając przed nami tajemniczo religijny wymiar pokoju w państwie.

Tłum. z jęz. francuskiego *Patrycja Mikulska*

Georges COTTIER OP

WOLNOŚĆ I PRAWDA*

„Kreatywności” nie należy szukać w sytuacjach wyjątkowych w stosunku do „ogólnego” charakteru prawa ani w redukcji prawa do dyskursu wyjaśniającego. Jej zadaniem jest nieść światło samego rozumu oświeconego prawem moralnym aż do samej istoty wyjątkowości aktu.

WPROWADZENIE

Jaki jest związek między wolnością i prawdą? Pytanie to może być rozpatrywane z wielu punktów widzenia. Co tworzy prawdę o wolności albo jaka jest istota wolności? I jaka więź łączy w praktyce wolność z prawdą? Czy natura tego związku jest czynnikiem określającym autentyczność wolności? Albo czy wolność ma udział w tworzeniu i realizacji prawdy? Tego rodzaju pytania pojawiają się, gdy poruszamy wyżej wymieniony problem.

Encyklika *Veritatis splendor*, jako akt Magisterium interpretujący autentycznie przesłanie Objawienia, nie miała na celu w sposób wyraźny rozstrzygać tych problemów, choćby z tej racji, że chrześcijańska koncepcja człowieka zawiera w sobie elementy odpowiedzi.

Jednakże obecny kontekst kulturowy zrodził pewną liczbę dwuznaczności, które postaramy się wyjaśnić.

WSPÓŁCZESNA ŚWIADOMOŚĆ WOLNOŚCI

Tak zwana nowa świadomość wolności jest jedną z ważniejszych cech charakterystycznych dla czasów współczesnych.

Żaden z istotnych wymiarów egzystencji nie uniknie ukazania się bądź to w formie roszczenia, bądź w postaci marzenia czy utopii. Dziś jest tak, jak gdyby człowiek nagle i po raz pierwszy odkrył moc autonomii, a równocześnie nieznośny ciężar zależności, które go przygniatają. Stąd też jego poczuciu, iż wszystko można łatwo zrealizować, towarzyszy niecierpliwe poszukiwanie dróg wolności, która zdaje się być w zasięgu ręki.

* Niniejszy wykład prof. Georges Cottier wygłosił w czasie pobytu w Polsce 8 III 1994 roku na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Publikujemy część merytoryczną wykładu, opuszczając jego część historyczną. Przyp. red.

Omawiane tu silne dążenie do wolności ma charakter podstawowego porywu, który porusza umysły jeszcze przed wszelkim rozważeniem teoretycznym. Istotne dla zrozumienia owego porywu jest to, iż należy go odróżnić od systemów i propozycji, które są jego mniej lub bardziej udanym wyjaśnieniem. To właśnie na poziomie teorii filozoficznych powstają konflikty i nieporozumienia. Jednak każdy tego rodzaju poryw, oznaczający narodziny epoki kultury, z istoty swej domaga się pogłębionej krytyki. Jeśli bowiem nawet oznacza on źródłowo osiągnięcie nowej świadomości i jakąś zdobycz, to nie jest w stanie sam przez się zapewnić jednorodnego rozwoju i dostarczyć mu zarazem poprawek oraz ukierunkowań chroniących przed wypaczeniami i zabójczymi zarodkami.

PIERWSZA INSPIRACJA

Skąd pochodzi owo pragnienie? Pytanie to należałoby najpierw rozważyć na poziomie spontaniczności. Odgrywa tu zapewne rolę wiele różnych – bliższych i dalszych czynników. Ale niewątpliwie pierwszym źródłem odsłaniającym fundament wolności jest przesłanie biblijne i chrześcijańskie. Właśnie ono pouczyło ludzkość, że zaproszona do udziału w życiu światłości i miłości Trójcy Świętej osoba ludzka powinna odpowiedzieć na to zaproszenie w sposób wolny. A zatem osoba ludzka jest wezwana do decydowania w obliczu Boga o swym wiecznym przeznaczeniu przez wolny akt wiary. Owo objawienie wolności i wieczysta waga związanych z nią wyborów mają oczywiście także konsekwencje we wszystkich dziedzinach kultury i życia społecznego. Konsekwencje te pojawiają się stopniowo w świadomości ludzi; zakładają też długie i ukryte, nie pozbawione możliwych wypaczeń dojrzewanie w historii.

Gdy owoce dojrzeją, nowe przybierze postać nieoczekiwanego wybuchu. Dlatego też ludzie Oświecenia mieli poczucie życia w jutrzence jaśniejszej epoki.

DAŻENIA I TEORIE

Należy oczywiście odróżnić pragnienie wolności charakterystyczne dla współczesnej epoki od teorii, które z tego wynikają, ponieważ w życiu umysłowym tematyka i refleksja są poprzedzone przeczuciami i jeszcze nieokreślonymi intuicjami. Zresztą wszystkie teorie wolności nie są ze sobą zbieżne.

Na poziomie tych teorii powstały konflikty między Kościołem a tak zwanym nurtem nowoczesności, którym na ogół towarzyszyły polityczne i społeczne namiętności. Niemniej jednak musimy się strzec, aby nie mylić myśli Kościoła z nieaktualnymi i upraszczającymi pismami apologetycznymi czy też

z reakcjami natury politycznej ze strony środowisk katolickich w sensie socjologicznym tego wyrażenia. (Nie trzeba przypominać, że wypowiedzi Magisterium Kościoła różnią się między sobą wagą i doniosłością).

Ogólnie przypomnienie, czym jest wolność, nie wystarczy dla zrozumienia jej w naszej epoce. Problem bowiem dotyczy ściśle natury wolności. A z wolnością wiąże się prawda o człowieku.

ZADANIA FILOZOFA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Z chwilą, kiedy przekroczy się próg myśli opracowanej pojęciowo, staje się rzeczą daremną apelowanie do współczesnego znaczenia wolności. To znaczenie jest czymś fundamentalnym. Prawdą jest również to, że próba uświadomienia i racjonalnej tematyzacji, która leży u jego podstaw, odsłania znaczne rozbieżności.

Zadaniem filozofa chrześcijańskiego jest zatem zmierzenie się z problemami wynikłymi z wyartykułowania wolności i prawdy. Co konstytuuje wolność ludzką? Co oznacza ta prawda w porządku praktycznym? Kwestie te należałoby zbadać w pierwszej kolejności.

Chcąc dokonać opracowania ściśle filozoficznego, tzn. w oparciu o rozum, filozof chrześcijański otrzyma w encyklice *Veritatis splendor* zasadnicze ukierunkowanie tego problemu. Wiemy, że dokument ten jest skierowany do teologów, ale znajdziemy tam też idee regulujące refleksję filozoficzną.

Ograniczę się jedynie do kilku tematów – które moim zdaniem – zasługują na szczególne pogłębienie.

KWESTIE ZWIĄZANE Z OSOBĄ

Kwestia podmiotu wolności to pierwszy temat. Filozofie wolności usiłują uczynić z wolności rodzaj hipostazy albo utożsamić ją z podmiotem. Wolność jednak rozumiana jest jako wolność danego podmiotu, ona kwalifikuje naturę aktów tego podmiotu; posiadając samą siebie i decydując o sobie, w tym sensie będzie *causa sui*. Wolność oznacza autonomię podmiotu. W konsekwencji podmiot jest panem swoich aktów: nie jest on poddany konieczności, ponieważ obdarzony jest wolną wolą, tzn. możliwością wyboru.

Mówić o podmiocie – to znaczy mówić o osobie. Zatrzymajmy się nad ważniejszymi kwestiami dotyczącymi pojęcia osoby. Źródłem osoby jest duchowa dusza z jej metafizyczną zdolnością poznania i miłowania, a także wejście we wspólnotę z drugim. Ale duchowa dusza nie tworzy sama osoby. Osoba jest całością, która integruje zarówno część duchową, jak i część cielesną istoty ludzkiej. Rozważanie na temat osoby ludzkiej winno zawierać tym

samym filozofię ciała. Fakt, że ciało nie jest na zewnątrz osoby, musi być akcentowany z powodu dualistycznych koncepcji, które dzisiaj dominują. Jest rzeczą oczywistą, że przyjęcie jedności substancjalnej bytu ludzkiego ma bezpośredni wpływ na moralność.

Skłania nas to do zastanowienia się nad problemem stosunku osoby do natury. Człowiek jest osobą, podmiotem mającym wartość samą w sobie, istniejącym w danej specyficznej naturze. Tylko metafizyka podmiotu pozwoli nam myśleć o tym stosunku na drodze integracji, a nie przeciwstawienia.

Dziedzictwo Kanta w postaci przeciwstawienia wolności i natury ma swoje źródło w fenomenalistycznej definicji natury pojętej jako ściśle podporządkowanie się determinizmowi. Tym samym natura jest zredukowana do natury materialnej. Należy przywrócić metafizyczne znaczenie pojęcia natury. Tak rozumiane jest stwierdzenie: osoba ludzka jest podmiotem egzystującym w określonej naturze.

Natura ta jest specyficzna w tym sensie, że jest związana z ciałem. I tu natykamy się na paradoks naszego człowieczeństwa. Elementy wyjątkowości i przygodności związane z naszą cielesnością są zintegrowane z naszą podmiotowością. Są one przyjęte przez osobę. W ten sposób zostają „uosobione”. Jedną z pomyłek Sartre’a jest definiowanie indywidualnej wolności w oparciu o elementy przygodne.

Jest to więc ten sam podmiot, który jest osobą i jednostką. Metafizycznym źródłem indywidualizmu jest wchłonięcie osoby przez indywidualność. Stąd rodzi się nowa sprzeczność między tym, co jednostkowe, a tym, co powszechne (w dziedzinie moralnej idzie o powszechność prawa). Jeśli osoba posiada tego rodzaju własności ze względu na rozumną duszę, to łatwo zauważyć, że dzięki rozumowi może się otworzyć na to, co powszechne.

AUTONOMIA

Innym tematem jest autonomia. Kto mówi „wolność”, w istocie ma na myśli niezależność. Jak ją rozumieć w przypadku wolności ludzkiej? Uznanie licznych uwarunkowań naszej wolności wyklucza przyjęcie czystej wolności. Nasza wolność jest prawdziwą wolnością, ale jest wolnością uwarunkowaną i ograniczoną. Jest to wprawdzie fakt doświadczalny, ale nie zawsze jest on akceptowany, niekiedy może zostać odrzucony i zrodzić bunt przeciwko ludzkiej kondycji. Czy na przykład Kiryłow z *Biesów* Dostojewskiego, wybierając samobójstwo, nie starał się udowodnić tego, że potrafi się wznieść ponad ludzką kondycję?

Trzeba jednak wyjść poza rozważania fenomenologiczne. Idąc dalej należałoby zacząć od metafizyki stworzenia. Wolność ludzka jest wolnością stworzoną, a co za tym idzie wolnością uczestniczącą. Pojęcie uczestnictwa wska-

zuje zarówno na wielkość naszej wolności otwartej na Absolut, jak i na ograniczenia bytu uczestniczącego. Mówiąc ściślej, idea uczestnictwa wyjaśnia pozytywny sens i doskonałość naszej wolności głównie dlatego, że uczestniczy ona w nieskończenie doskonałej wolności Boga, swojego Stwórcy, który ją konstytuuje w jej wewnętrzności i autonomii – jest ona tym, czym jest.

Zatem ostatecznie w wolności Boga, która powołała ludzką wolność do istnienia, ta wolność ludzka odnajduje normatywność, według której powinna regulować swoje postępowanie, a także autorytet miary, któremu spontanicznie chce być posłuszna. Naturalna dążność naszej woli ku dobru jest cechą tej pozytywności. Nie ma w tym nic dziwnego. Jest rzeczą zrozumiałą, że chrześcijańska myśl mogłaby tutaj zebrać dziedzictwo myśli antycznej: „Stań się tym, kim jesteś”. Temat ten znajduje jeszcze głębsze znaczenie w objawionej prawdzie o człowieku stworzonym na podobieństwo Boga.

Można zapytać: dlaczego w różnych znaczących prądach współczesnej kultury autonomia wolności przedstawiana jest nierozdzielnie z ideą zanegowania Boga? Krytyczne studium niektórych form współczesnego ateizmu powinno odpowiedzieć na to pytanie w celu zrozumienia autentycznej wolności autonomii.

U źródeł ateizmu leży koncepcja stosunków między człowiekiem a Bogiem, która pomijając ideę uczestnictwa i komunikacji, czyni z tej relacji jedynie rywalizację między człowiekiem a Bogiem. Uznanie Boga traktowane jest jako odebranie człowiekowi jego własności. Dlatego też wolność byłaby tu najpierw negacją Boga, czy też rewindykacją siebie w opozycji do Boga. Przyjęcie Boga miałoby być prostym odwzorowaniem obrazu pana, który tyranizuje niewolnika. Posłuszeństwo prawu Bożemu byłoby pozbawieniem człowieka godności, której bazą jest on sam. Przyjęcie poglądu, iż wartości mają swe źródło w Bogu, a nie w człowieku, oznaczałoby piętrzenie przeszkód dla wolności.

Mówiąc inaczej, interesująca nas problematyka opiera się w tej opcji na współzawodnictwie między człowiekiem a Transcendencją. Czy nie jest to zastąpienie ontologicznej zależności budującej stworzoną wolność i jej rozwój przez ideę odrzucenia, wyrażoną w strukturze grzechu jako nieposłuszeństwa? Do zadań filozofii należy także refleksja nad grzechem i nad sensem omylnej wolności.

WYJĄTKOWOŚĆ

Ważną rzeczą jest również refleksja nad naturą prawa. Stara debata nad woluntaryzmem teologicznym nic nie straciła na aktualności. U Kartezjusza zasady są pojmowane jako wyraz arbitralności nieskończonej wolności Bożej; u Sartre'a wybór dokonuje się wcześniej przed racjami rozumowymi. Istotną

rzeczą jest zrozumienie głębi definicji prawa jako porządku rozumnego (*ordinatio rationis*). Prawo Boskie oznacza więc sam boski Rozum, którego uczestnictwo w nas jest prawem naturalnym, oświecającym i kierującym naturalne dążenie woli w stronę dobra. Mądrość Boża tworzy prawo moralne. Dlatego też sama cnota roztropności została nazwana mądrością.

Długi proces interioryzacji, w którym osoba „przywłaszcza sobie” prawo moralne w głębi swojej podmiotowości w celu kierowania każdym pojedynczym wyborem, jest dziełem rozumu praktycznego. To, że działanie rozumu zawiera tym samym wolny wybór, jest istotnym aspektem, który musi zostać uwypuklony w analizie wolności, szczególnie dzisiaj, gdy spontaniczność (wyboru) nadzwyczaj ludzi oczarowuje.

Przedstawionemu powyżej ujęciu problemu stawia się często zarzut mający swe źródło w skrajnej koncepcji prawa wynikającej z woluntaryzmu. Kiedy autorytet kościelny lub inna instancja precyzują, w jaki sposób stosować prawo w szczególnym przypadku, spotykają się z zarzutem, iż uniemożliwiają „kreatywność” wolności. Ponadto sama idea aplikacji sprzeciwia się „kreatywności”. Lepiej już byłoby zadowolić się moralnością zachęcającą, zamiast kierować się moralnością normatywną.

Postawiony zarzut polega na niezrozumieniu znaczenia rozumu praktycznego. Zmierza on w efekcie do wykluczenia rozumu w ostatnim etapie, który prowadzi do dokonania wyboru, i do niedostrzegania faktu, że wybór etyczny jest ze swej natury kierowany rozumem. Podkreśla się, i to słusznie, wyjątkowość wyboru osoby ludzkiej, ale błąd wkrada się w chwili, kiedy zakłada się ważność poszczególnych „racji”, które byłyby oderwane od światła prawa moralnego.

„Kreatywności” nie należy szukać w sytuacjach wyjątkowych w stosunku do „ogólnego” charakteru prawa ani w redukcji prawa do dyskursu wyjaśniającego. Jej zadaniem jest nieść światło samego rozumu oświeconego prawem moralnym aż do samej istoty wyjątkowości aktu. Tu znajduje się pole istotnych poszukiwań w dziedzinie filozofii wolności.

Tłum. z jęz. francuskiego *ks. Władysław Zuziak*

Tadeusz STYCZEŃ SDS

WOLNOŚĆ I PRAWO
ZA CZY PRZECIWIW ŻYCIU?
Etyk wobec „nieskuteczności” prawdy

*Co ma począć etyk konstatując, że absolutny zakaz aborcji, czyli teza uniwersalnie ważna [...] de facto nie tylko jest nie akceptowana, ale wręcz odrzucana w szerokich środowiskach kulturowego krajobrazu świata?
Tu oto leży crux ethicorum i metody etyki.*

„Homo homini res sacra” – Seneka
„Hominum causa omne ius constitutum sit”
Iustiniani Corpus Iuris Civilis

STATUS QUAESTIONIS
CZY WOLNOŚĆ POZOSTAJE SOBĄ, GDY GODZI SIĘ NA ABSURD
„PRAWA PRZECIWKO ŻYCIU”?

Zgodnie z sugestią pytania zawartego w tytule mam się wypowiedzieć jako etyk na temat „prawa przeciwko życiu”. Lecz już samo określenie „prawo przeciwko życiu” budzi w nas samorzutny sprzeciw. Czy nie jest to sprzeciw ze strony naszego rozumu, rzecznika prawdy? Istotnie. Określenie to szokuje poprzez zawarty w nim fałsz, i to fałsz w jego najbardziej skrajnej postaci, bo w postaci absurdu. „Prawo przeciwko życiu” – to przecież *contradictio in adiecto*, to kwadratura koła! Człowiek wnosi tu radykalny sprzeciw. Broni w ten sposób prawdy i zarazem samego siebie. Zauważa wprost, iż przestałby być sobą, że przestałby zależeć sam od siebie, czyli sam by siebie zniewolił, gdyby aktem wolnej decyzji zaakceptował coś, w czym sam rozpoznał fałsz, i co sam przez to już uznał za fałsz. Czy nie tutaj pulsuje źródło jego sprzeciwu wobec „prawa przeciwko życiu”? Sprzeciw ten jest po prostu wyrazem jego respektu dla prawdy i zarazem dla swej wolności, czyli ostatecznie dla samego siebie.

Stąd też i etyk jako rzecznik ethosu, czyli rzecznik „wolności kierującej się prawdą”¹, pyta: czy człowiekowi – jako istocie rozumnie wolnej – wolno

¹ To zwięzłe Jana Pawła II określenie ethosu jako „wolności kierującej się prawdą” (Przemówienie do twórców kultury, w kościele św. Krzyża w Warszawie, 13 czerwca 1987 r.) stanowi sedno „moralnej struktury wolności” człowieka i jego kultury. Sprawę tę Jan Paweł II naświetlił ponownie i podniósł ostatnio aż dwukrotnie w swych znaczących wystąpieniach: w swym przesłaniu do ONZ, 5 października 1995 r., z okazji 50-lecia istnienia tej organizacji, oraz w swym przemówieniu przed Bramą Brandenburską w Berlinie, 23 czerwca 1996 r. Por. T. Styczeń SDS, *Dlaczego „Ethos”?*, „Ethos” 1(1988) nr 1, s. 3-7; por. również: J. Herranz, *La struttura*

się zgodzić na absurd „prawa przeciwko życiu”? Czy człowiek, który godzi się na ten absurd, nie dekomponuje swej tożsamości uderzając w swą rozumność i – poprzez to – w swą wolność², nawet jeśli to czyni mocą jej własnej dynamiki? Czy wolno mu użyć swej wolności wbrew prawdzie, skoro takie użycie wolności zwraca ją w końcu przeciwko samej sobie?

Oto też dlatego etycy od wieków usiłują skierować naszą uwagę na to, co właściwie stanowi o istocie prawa. Rezultat ich refleksji wyraża bodaj najznajdziej znany zapis z Kodeksu Justyniana: „Hominum causa omne ius constitutum sit”³. Racją bytu prawa jest ochrona dobra, którym jest człowiek. Stąd też ustawa prawna, *lex*, ma dać wyraz temu, co każdemu z ludzi jest należne – *sum cuique* – na mocy bycia człowiekiem. Owo *sum cuique* to właśnie *ius*, *ius naturale*, uprawnienie, czyli *iustum*, prawo (z) natury, skąd też i *iustitia*, sprawiedliwość. Dlatego autentyczne stanowienie prawa, *legis-lacja*, to nic innego jak *iurisprudencja*, czyli odczytywanie i przekładanie przez rozum na język normy prawnej (*ordinatio rationis*)⁴ tego, co należne człowiekowi na mocy jego natury i co – z tego powodu właśnie – wyłącznie służy dobru wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna (*bonum commune*, „*res publica*”). Wymaga to w pierwszym rzędzie ochrony jego życia. Nie można przecież powiedzieć „tak” człowiekowi jako człowiekowi, nie mówiąc „tak” jego życiu. Kto tedy mówi prawem „nie” życiu człowieka, ten mówi prawem „nie” człowiekowi jako człowiekowi⁵. Człowiek jest bowiem tym, kim jest, o ile w ogóle jest, co w warunkach tego świata znaczy: o ile żyje. „*Viventibus vivere est esse*” – powie dlatego św. Tomasz. Stąd fundamentalne znaczenie afirmacji *istnienia* człowieka: tego, że jest – dla afirmacji istoty człowieka: tego, kim jest⁶. Wystarczy tu

morale della libertà (Introduzione al Simposio Internazionale *Evangelium vitae* e diritto, Roma, 23-25 V 1996).

² Chodzi tu o to, co Jan Paweł II określa – również w adresie skierowanym do naszego światowego Kongresu w Lublinie (20-25 VIII 1996): „Wolność w kulturze współczesnej” – mianem „moralnej struktury wolności”.

³ D. 1.5.2 w: *Corpus Iuris Civilis*, t. 1, *Institutiones, Digesta*, red. P. Krüger – Th. Mommsen, Berolini (apud Weidmannos) 1911, s. 35. Por. B. Łapicki, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1948, s. 31n., gdzie autor charakteryzuje poglądy Cyncerona i Seneki na temat zadań państwa, wyróżniając w tej grupie Hermogenianusa, autora formuły: „*Hominum causa omne ius constitutum sit*”.

⁴ Por. przypis nr 7.

⁵ Por. T. Styczeń SDS, *Etyka a polityka, czyli czym jest – i czym musi być państwo i prawo, o ile człowiek ma pozostać człowiekiem*, w: tegoż, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 162n.

⁶ Ponieważ zaś istnienie człowieka jest ostatecznie darem jego Osobowego Stwórcy, niemożliwa jest afirmacja Stwórcy człowieka bez afirmacji życia człowieka jako daru *par excellence* Bożego. Stąd św. Jan Ewangelista powie: „Jeśli kto mówi: Miłuję Boga, a nienawidzi brata swego, kłamcą jest; albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20), św. Ireneusz zaś dopowie: „*Homo vivens – gloria Dei*” („Chwałą Boga – żywy człowiek”). Por. T. Styczeń SDS, *Nienarodzony miarą i szansą demokracji*, w: *Nienarodzony miarą demokracji*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1991, s. 22n.

więc przywołać logiczne prawo kontrapozycji: $(p \rightarrow q) \rightarrow (\sim q \rightarrow \sim p)$, by sprawę definitywnie wyjaśnić i w ten sposób definitywnie zakończyć. Prawo przeciwko życiu człowieka to antyprawo uznane za prawo, to bezprawie utożsamione z prawem, co w języku logiki określane jest jako sprzeczność: $(p \cdot \sim p)$, natomiast w języku potocznym jest nazywane *absurde*m. Oto dlaczego musi szokować każdego, komu brzmia żywo w uszach słowa klasycznej sentencji z *Corpus Iuris Civilis*, ukazującej dobro człowieka jako rację bycia prawa prawem: „Hominum causa omne ius constitutum sit”, już samo zestawienie słów: „prawo przeciwko życiu”⁷.

Czy więc jakakolwiek dalsza analiza etyczna „prawa przeciwko życiu” jest tu jeszcze sensowna i potrzebna? Wydawać by się mogło, że nie. Wszak antyprawda niweczy się sama przez się. Wszelka pomoc wydaje się tu zbędna. Sed contra...

1. ABSURD „PRAWA PRZECIW ŻYCIU” STAŁ SIĘ FAKTEM... KULTURY

Okazuje się, że analiza ta – niestety – jest nie tylko sensowna, ale wręcz nieodzowna i pilnie potrzebna. Albowiem, po pierwsze, to badany przedmiot i cel jego badania determinują metodę jego analizy i, po drugie – a tu bodaj najważniejsze – wskazany przedmiot: „prawo przeciwko życiu”, mający de facto znamiona logicznego, etycznego i jurydycznego absurdu, istnieje. Absurd ten stał się faktem. Stał się i jest – jako rzeczywiste bezprawie pod osłoną rzeczywistej instytucji prawa – w wielu demokratycznych państwach świata.

Wymownym tego dowodem – logika nazywa ten dowód „dowodem z przykładu”⁸ – jest fakt legalizacji aborcji. Zdecydowała o niej jako o fakcie –

⁷ Warto tu również przywołać słowa Tomaszowej definicji *lex* jako „ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata”. Troska o dobro wspólne wszystkich w danym społeczeństwie zakłada w pierwszym rzędzie troskę o zagwarantowanie każdemu z nich – „ab eo qui curam communitatis habet” – prawnej ochrony jego życia. Czyż bowiem państwo, jako prawodawca chroniący już skądinąd za pomocą ustawy prawnej (*lex*) jakiegokolwiek inne dobro swych członków (dobro dla osoby), może – bez popadnięcia w sprzeczność z przyjętą przez siebie zasadą – ustawowo wyjąć spod tejże ochrony życie (fundamentalne dobro dla człowieka), i to w odniesieniu do tych swoich członków, którzy stanowią kategorię ludzi zupełnie bezbronnych (niezdolnych do agresji) i niewinnych? Por. *Evangelium vitae*, nr 72 (dalej: EV).

Zasada sprawiedliwości nakłada tu na prawodawcę szczególny obowiązek troski, wynikający z reguły opcji preferencyjnej na rzecz ubogich: „Iustitia est quae maxime prodest ei qui minime potest” (W. Kadłubek, *Monumenta Poloniae Historica*, t. 1, Lwów 1872, s. 255); por. również: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972. John Rawls, formułując regułę maxi-min jako kryterium dla uznania jakiegokolwiek instytucji społecznej za sprawiedliwą, nawiązuje tu najwyraźniej do intuicji, której dał genialny w swej prostocie wyraz słowny średniowieczny krakowski kanonista.

⁸ Por. T. Czeżowski, *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Warszawa 1968.

w obrębie parlamentów lub w drodze plebiscytów – wola większości obywateli, gospodarzy swych państw. Stąd poprzez system organizacji międzypaństwowych absurd ten zdołał się wspiać na scenę kulturowo-politycznego szczytu świata, by z kolei z jej wyżyn kształtować cały jego kulturowy pejzaż⁹. O tyle też fakt tego absurdu, będąc w istocie faktem antykultury, zdołał zadomowić się w świecie jako dzieło ludzi, a więc jako fakt ich osobliwej kultury. Przez co jednak jest ona tak przerażająco osobliwa, jeśli nie przez wyrażenie konsensusu ludzi na coś, co urzeczywistnia absurd?

Nic bodaj jednak nie ujawnia równie ostro i przejmująco destruktywnych mocy rewolty dokonanej aktem consensusu ludzi na coś, co jest ewidentnym absurdem, niż okoliczność, że przedmiotem tejże rewolty staje się instytucja prawa. Oto bowiem instytucja, stanowiąca przez całe tysiąclecia fundament i podstawowy przejaw etyczno-politycznej kultury ludzi, zostaje nagle – w pewnym momencie dziejów – zamieniona aktem ich wolnej decyzji w swe przeciwieństwo.

Etyk – do głębi zaniepokojony tym aktem – puentuje w pierwszym rzędzie jego kulturowo-etyczną diagnozę.

2. KULTURA ABSURDU – KULTURĄ ŚMIERCI KULTURA ŚMIERCI – ŚMIERCIA KULTURY

Oto trzy istotne elementy składowe tejże diagnozy.

Poprzez wyjęcie aktem stanowienia prawa spod wszelkiej jego ochrony tych, którzy – będąc zupełnie niewinnymi – są zabijani, aby tymże samym aktem(!) ochraniać – a nawet wspomagać – tych, którzy ich zabijają, podmiot tego prawa, czyli państwo jako prawodawca, nie tylko ekstremalnie krzywdzi ludzi, lecz jednocześnie dogłębnie zafałszowuje istotny sens prawa, zamieniając je w bezprawie skrywane pod zwodniczą nazwą prawa¹⁰.

⁹ Por. Przesłanie papieża Jana Pawła II do pani Nafis Sadik, Generalnego Sekretarza Międzynarodowej Konferencji ONZ na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze (1994), z dnia 18 marca 1994. „L'Osservatore Romano”, 19 III 1994, gdzie na s. 7 czytamy: „For example, the international consensus of the 1984 Mexico City International Conference on Population that «in no case should abortion be promoted as a method of family planning» is completely ignored in the draft document. Indeed, there is a tendency to promote an internationally recognized right to access to abortion on demand, without any restriction, with no regard to the rights of the unborn, in a manner which goes beyond what even now is unfortunately accepted by the laws of some nations”.

¹⁰ „Zamachy na życie tracą stopniowo charakter «przestępstwa» i w paradoksalny sposób zyskują status «prawa», do tego stopnia, że żąda się uznania ich pełnej legalności przez państwo, a następnie wykonania ich bezpłatnie przez pracowników służby zdrowia. Zamachy te uderzają w życie ludzkie, gdy jest ono najsłabsze i całkiem pozbawione możliwości obrony” (EV, nr 11). A dalej: „«prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym

Mamy tu więc do czynienia – po pierwsze – z aktem zafałszowania istoty prawa.

Nie tylko to. Albowiem aktem legalizowania bezprawia państwo – jako prawodawczy podmiot – zafałszowuje samo siebie dokonując przez to samobójczego zamachu stanu. Przekształca ono właściwą mu rolę ministra wszystkich dla dobra wszystkich w funkcję wykonawcy woli większości silnych, stosujących zasadę przemocy wobec bezsilnych, co znamionuje istotę totalitaryzmu. Tym samym zostaje więc u samego korzenia pogwałcona zasada równości wszystkich wobec prawa, w końcu zaś przekreślona sama zasada sprawiedliwości – nienaruszalny fundament ładu praworządnego państwa¹¹.

Mamy tu więc do czynienia – po drugie – z aktem zafałszowania istoty państwa.

I wreszcie, powoływanie się dla realizacji tego dzieła na wolność – oraz wykorzystywanie przez nią dla tegoż celu zasady większości jako formalnej struktury demokracji – oznacza pogłębienie i eskalację autodestrukcyjnej mocy tego absurdu. Stawia się tu bowiem znak równości pomiędzy prawem do własnej wolności a prawem do swobody stosowania przemocy wobec drugich, pozbawiając ich – wraz z prawem do życia – wszelkich praw i stając się wskutek tego pierwszą i główną, bo samobójczą moralnie (!), ofiarą własnej przemocy – z autodestrukcją własnej wolności na czele. Auto-destrukcja ta sięga tu samego dna ludzkiego podmiotu. Pierwszą bowiem i najbardziej tragiczną ofiarą gwałtu zadanego w imieniu prawa i państwa nie jest ten, kto go doznaje, lecz ten, kto go zadaje. „Szczęśliwsza jest ofiara krzywdy od swego krzywdziciela” – powie Sokrates. Stąd jakakolwiek forma udziału w wyjęciu przez państwo prawem spod ochrony prawa życia niewinnych istot ludzkich oznacza dla

fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego” (EV, nr 20).

W numerach 68-70 mamy wnikliwą analizę zagadnienia zasadniczej sprzeczności, jaka rozdziera współczesne społeczeństwo demokratyczne, które z jednej strony zakłada i nadal uroczyście proklamuje jako swój fundament uznanie równej godności każdej osoby ludzkiej (por. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z roku 1948), z drugiej zaś wyjmuje prawem stanowionym spod wszelkiej jego ochrony wartość dla każdej osoby fundamentalną, jaką jest życie, i to w odniesieniu do kategorii osób ludzkich najsłabszych i zupełnie bezbronnych.

¹¹ „Prawo” przestaje być prawem, ponieważ nie jest oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w system totalitarny. Państwo nie jest już „wspólnym domem”, gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w państwo tyrańskie, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nie narodzonych i starców, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy. Por. EV, nr 20; kard. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1988, zwłaszcza s. 183-211, por. również: R. Buttiglione, *Ku prawdziwej demokracji. Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Jana Pawła II „Centesimus annus”*, „Ethos” 6(1993) nr 2-3, s. 93-105.

każdego jej uczestnika akt samobójczej śmierci moralnej. Oznacza ona wprowadzenie rozłamu do samego wnętrza struktury ludzkiego podmiotu, sięgającego samego korzenia rozumnie wolnego „ja”¹². Udział w realizowaniu tego absurdu jest moralnym samounicestwieniem¹³.

Mamy tu więc do czynienia – po trzecie – z aktem *s a m o z a k ł a m a n i a* i *s a m o z n i e w o l e n i a* poszczególnych osób jako ludzi i obywateli, czyli z aktem ich moralnego samobójstwa.

¹² Stajemy tu na progu dramatu wolności człowieka jako wolności w „matni” poznanej przez niego prawdy. Człowiek stwierdzając bowiem swoim aktem poznania to, co stwierdza, zauważa, iż posiada moc zaprzeczenia temu, co sam stwierdza, i że zarazem nie wolno mu temu zaprzeczyć. Domaga się tego od niego zarówno prawda o tym, co stwierdza, jak i prawda o tym, kto ją stwierdza, jako prawda o nim samym. Zauważa, iż może, czego mu absolutnie nie wolno: ma moc zaprzeczyć prawdzie, którą sam stwierdził. Jego wolność jest niejako wolnością w pułapce poznanej prawdy. Prawda bowiem – poznana przez człowieka, a następnie przez niego zignorowana – i tak pozostaje sobą. Jawi się jednak pytanie: czy on, człowiek, pozostaje samym sobą, gdy jako podmiot aktu wolności zaprzecza prawdzie, którą nadal uznaje za prawdę jako podmiot własnego aktu poznania? Wolność człowieka jawi się tedy jako moc stanowienia o sobie mocą wyboru afirmacji stwierdzonej prawdy albo jej negacji: jako moc samospełnienia i moc autodestrukcji. Do człowieka jako podmiotu wolności należy – i od niego zależy – wybór: co – i kogo – wybierze: prawdę, i wraz z nią siebie, czy sprzeniewierzenie się prawdzie, i wraz z tym sprzeniewierzenie się samemu sobie.

Ponadto człowiek zauważa, iż mając moc dokonania aktu wyboru nie posiada mocy anulowania tego, co raz dokonał, a tym samym anulowania wywołanych nim skutków. Tej właśnie sprawy dotyczy znane wyznanie św. Pawła. To z wnętrza dokonanego przez samego siebie rozłamu spoistości struktury swego rozumnie wolnego ja wydobywa się owo – przejmujące swym dramatyzmem – pytanie: „Nieszczęsny ja człowiek... czynię to, czego nie aprobuję! Kto mnie wybawi od ... śmierci?”

Podobny zwrot spotykamy w *Hippolytosie uwięzionym* Eurypidesa: „Co dobre, wiemy i rozpoznamy, lecz nie czynimy”, a także u Owidiusza: „Video meliora proboque deteriora sequor”. Por. w tej sprawie: T. Styczeń SDS, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, posłowie do: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 493-526, oraz T. Styczeń SDS, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, „Ethos”, „Wobec postmodernizmu” 9(1996) nr 1-2, s. 15-30.

¹³ „Trzeba tu zwrócić uwagę na jeszcze głębszy aspekt problemu: wolność zapiera się samej siebie, zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka, gdy przestaje uznawać i respektować konstytutywną więź, jaka łączy ją z prawdą” (EV, nr 19, podkr. JP II).

„Prowadzi to ostatecznie do definiowania wolności przez nią samą i do uznania jej za instancję tworzącą samą siebie i swoje wartości. W ten sposób człowiek nie miałby własnej natury, lecz kształtowałby siebie jedynie według własnego projektu. Nie byłby niczym innym, jak tylko własną wolnością!” (*Veritatis splendor*, nr 46). W takiej wizji wolności tkwi korzeń „totalitarnego spaczenia” demokratycznego państwa. Por. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, rozdz. IV: „Sprawa Dreyfusa”, s. 75-96. Por. również: M. S c h o o y a n s, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1991; t e n ż e, *L'avortement: enjeux politiques*, Québec 1990 (w języku polskim: *Aborcja a polityka*, Lublin 1991) oraz K. Wojtyła analizę „szczęściorodnego zespolenia prawdy z wolnością”, przeprowadzoną w paragrafie 6. „Szczęśliwość a transcendencja osoby w czynie” książki *Osoba i czyn*, rozdz. IV: „Samostanowienie a spełnienie”, zwłaszcza punkty: „Spełnianie siebie jako synonim szczęśliwości” oraz „Prawda i wolność jako źródło szczęśliwości”.

Diagnoza ta oznacza tedy *sui generis* potrójną śmierć:

1. śmierć instytucji prawa,
2. śmierć instytucji państwa jako prawodawcy,
3. śmierć moralną obywateli państwa, czyli podmiotów stanowiących prawo: wyborców i ich reprezentantów w ciałach ustawodawczych, w końcu zaś moralną śmierć ich samych jako ludzi.

Oto dlaczego Jan Paweł II nie zawahał się w encyklice *Evangelium vitae* nazwać to zjawisko „kulturą śmierci”¹⁴, widząc w nim realną groźbę zmierzchu kultury.

W tym stanie rzeczy rola etyka sprowadza się – poprzez zaprezentowanie powyższej diagnozy – do demaskowania tegoż prawa jako aktu urzeczywistniania absurdu „kultury śmierci”, ażeby przez to przeciwdziałać procesowi śmierci kultury. Imperatywem moralnym godziny staje się tedy dla etyka uwrażliwianie ludzi na niweczące podmiotowość człowieka – nie zawsze widzialne wprost dla oczu – moce absurdu „kultury śmierci”.

Chodzi o być albo nie być tożsamości człowieka na wyjątkowo groźnym dla niego wirażu dziejów.

3. MIĘDZY WAŻNOŚCIĄ A AKCEPTACJĄ NORM ETYCZNYCH

Wydawać by się mogło, że etyk osiągnie efektywnie zamierzony cel, gdy wykona – w sposób intersubiektywnie kontrolowalny – dwa kroki, a mianowicie:

1. gdy ukaże uniwersalną ważność twierdzenia, że wszelkie działanie urzeczywistniające absurd jest dla człowieka jako istoty rozumnie wolnej absolut-

¹⁴ Jan Paweł II w *Evangelium vitae* pisze: „kształtuje się i utrwała nowa sytuacja kulturowa, w której przestępstwa przeciw życiu zyskują aspekt dotąd nieznan i – rzecz można – jeszcze bardziej niegodziwy, wzbudzając głęboki niepokój. Znaczna część opinii publicznej usprawiedliwia przestępstwa przeciw życiu w imię prawa do indywidualnej wolności i wychodząc z tej przesłanki domaga się nie tylko ich niekaralności, ale wręcz aprobaty państwa dla nich, aby móc ich dokonywać z całkowitą swobodą, a nawet korzystając z bezpłatnej pomocy służby zdrowia” (EV, nr 4).

A dalej: „stoimy tu wobec rzeczywistości bardziej rozległej, którą można uznać za prawdziwą strukturę grzechu: jej cechą charakterystyczną jest ekspansja kultury antysolidarystycznej, przybierającej formę autentycznej «kultury śmierci». [...] można mówić [...] o wojnie silnych przeciw bezsilnym. Powstaje w ten sposób swoisty «spisek przeciwko życiu»” (EV nr 12, podkr. T. S.).

Detaliczna analiza tego wiodącego tematu jest podjęta w numerach 68-70, gdzie Jan Paweł II podejmuje i uzupełnia rozważania zawrate w *Centesimus annus* i *Veritatis splendor*.

Najbardziej znaczące teksty, gdzie występuje wyrażenie „kultura śmierci”, znajdują się w następujących numerach encykliki: 12, 19, 21, 24, 26, 28, 50 i 87. Wyrażenie „spisek przeciwko życiu” pojawia się w numerach 12 i 17.

nie niedopuszczalne i moralnie śmiercionośne – nawet jeśli pozostaje ono w gestii jego wolności;

2. gdy wykaże przedmiotową ważność twierdzenia, że absurd ten rzeczywiście ma miejsce zawsze, ilekroć człowiek jako obywatel uczestniczy – bądź jako wyborca, bądź jako jego delegat do ciał ustawodawczych – w „spisku przeciwko życiu”.

Aby wykonać z sukcesem krok pierwszy, wystarczy właściwie postawić – sobie samemu i każdemu drugiemu¹⁵ – banalne dzięki swej oczywistości pytanie: czy wolno mi (ci) zaprzeczyć prawdzie, którą sam stwierdzam (stwierdzasz), nawet jeśli mogę¹⁶ (możesz) to uczynić?

Istotnie. Dłaczegóż to logicy domagają się, aby zapis: $(p \cdot \sim p)$, zwany w logice sprzecznością, został poprzedzony funktorem negacji: \sim , przekładanym w języku potocznym na: „nieprawda, że”, w wyniku czego otrzymujemy zapis: $\sim(p \cdot \sim p)$, którego treść wyklucza absolutnie możliwość racjonalnego jej zanegowania kiedykolwiek przez kogokolwiek?¹⁷

Myślę, że na próbę podjęcia tak absurdalnego kroku odpowiedział pośrednio już Duns Szkot, formułując twierdzenie, znane w rejestrze praw rachunku zdań pod jego imieniem: $(p \cdot \sim p) \rightarrow q$. Ex falso quodlibet¹⁸.

¹⁵ Jestem kimś, komu nie wolno zaprzeczyć prawdzie, którą stwierdzam; jesteś kimś, komu nie wolno zaprzeczyć prawdzie, którą stwierdzasz; jesteście – wszyscy i każdy z osobna – kimś, komu... itd. R. Spaemann trafnie to odnotuje i interesująco zinterpretuje pisząc: „Es gibt keine Ethik ohne Metaphysik”. Dodając jednak od razu: „Ontologie und Ethik werden durch die Intuition des Seins als Selbstsein – des eigenen ebenso wie des anderen – uno actu konstituiert”. Tegoż autora: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, s. 11.

¹⁶ To „mogę zaprzeczyć (prawdzie tego), co sam stwierdzam” – jako równoważne „nie muszę potwierdzić aktem wolnego wyboru (prawdy) tego, co sam stwierdzam”, niesie jednak z sobą nieuchronnie określone konsekwencje. Po pierwsze: przecząc aktem wolnego wyboru temu, co sam stwierdzam (stwierdziłem) aktem swego poznania, dokonuję – jako podmiot tego aktu – radykalnej dekompozycji tożsamości swego ja jako unii podmiotu poznania i wolnego wyboru, przestaję niejako być sobą. Co więcej, przestaję być wolny. Dokonuję bowiem wyboru czegoś, czego sam nie aprobuję. O tyle też przestaję sam zależeć od samego siebie, ulegam tu bowiem ewidentnie – cóż z tego, że dobrowolnie? – jakiejś przemocy. Zakłamując w ten sposób sam siebie, sam siebie przez to niewolę – nawet jeśli to czynię mocą własnej wolności. Trzeba tu bowiem postawić sobie pytanie: Czy można pomyśleć bardziej tragiczną formę zniewolenia od ujawniającej się tu postaci samozniewolenia? Czy nie jest to więc także dostateczna podstawa do odróżnienia wolności prawdziwej od wolności nieprawdziwej jako wolności godzącej się na samozakłamanie? Oto dlaczego ocalić prawdę, ocalić wolność i ocalić siebie to jedno i to samo. Por. T. Styczeń SDS, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988. W tym samym duchu przestrzega Jan Paweł II w swym przemówieniu pod Bramą Brandenburską przed błędem utożsamienia wolności z dowolnością i – konsekwentnie – prawa do wolności z prawem do dowolności.

¹⁷ Logika deontyczna paralelnie traktuje funktor aleteiczny: „nieprawda, że”, „nie jest tak, że” – z funktorem deontycznym, przekładając niejako logiczne prawo niesprzeczności logiki zdań na formułę: „zakazane jest $(p \cdot \sim p)$ ”.

¹⁸ Por. w tej sprawie: W. Marciszewski, *Sztuka dyskusowania*, Warszawa 1994, s. 251n.

B. Blanshard w swym studium, noszącym w języku polskim znamienity tytuł: *Czy ludzie mogą być rozumni?* – w ślad za M. E. McTaggartem – z góry przestrzega każdego śmiałka, który by się na taki krok zechciał odważyć: „Nikt jeszcze nie złamał praw logiki, logika już niejednego”. Blanshard sam też wymownie puentuje tę swoją wypowiedź: „Oryginalność za wszelką cenę byłaby w tym przypadku nie bohaterstwem, lecz samobójstwem”¹⁹. Oto w jaki sposób współcześni logicy wykładają nam... etykę²⁰.

Krok drugi staraliśmy się pokazać już wyżej w sposób, który umożliwia zasadniczo każdemu jego racjonalną kontrolę w oparciu o zwykły wgląd w istotę aktu legalizacji aborcji. Czymże bowiem jest w swej istocie akt stanowienia ustawy prawnej, która sprowadza się w swym sednie do wyjęcia spod ochrony prawa tych, którzy – będąc ewidentnie niewinni i bezbronni – są zabijani, aby tymże samym aktem nie tylko uwalniać od wszelkiej sankcji, lecz nawet wspomagać, tych, którzy ich zabijają, jeśli nie przypadkiem urzeczywistnienia logicznej sprzeczności?²¹

Atoli sedno problemu efektywności okazywania prawdziwości albo fałszywości twierdzeń w etyce, nie wyłączając „prawa przeciwko życiu”, odsłania się – rzecz paradoksalna! – dopiero po uczynieniu, i to z pełnym sukcesem – z punktu widzenia metody etyki – obu wyżej wymienionych kroków.

Etyka jest dziedziną, w której – w odróżnieniu od matematyki – notorycznie konstatujemy bolesny fakt r o z d z i ę k u pomiędzy twierdzeniami uniwersalnie ważnymi a twierdzeniami uniwersalnie uznanymi. Wykazać uniwersalną prawomocność twierdzenia w etyce nie oznacza bynajmniej przekonać eo ipso każdego o jego prawomocności, czyli skłonić go do jego akceptacji, nie

¹⁹ Por. B. Blanshard, *Czy ludzie mogą być rozumni?* w: *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 120.

²⁰ Warto tu może jeszcze na jedno zwłaszcza zwrócić uwagę: tam, gdzie logika zdań mówi „nieprawda, że: $p \cdot \sim p$ ”, tam logika deontyczna mówi po prostu „zakazane jest: $p \cdot \sim p$ ”. Dlaczego? Jakie jest źródło tego – tak gładkiego – przejścia od „jest – nie jest”, „prawda, że – nieprawda, że” do „powinien – nie powinien”? Czyżby logicy zapomnieli tu o przestrodze Hume’a, czy też uznali ją – jak należy – za nie „ad rem”?

²¹ Dlatego uważam za osobliwie wymowną w tym kontekście wypowiedź jednego ze znanych polskich parlamentarzystów: „Życie jest silniejsze od logiki”. Dla „uzasadnienia” legalizacji aborcji miałby wystarczać sam akt zgody na nią ze strony społeczeństwa, nawet jeśli jest on jako akt prawny – logicznie rzecz biorąc – sam w sobie sprzeczny. Por. *Nienarodzony miarą demokracji*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1991, s. 168-172. Por. również: V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1991, s. 345n., gdzie autor tej interesującej rozprawy na temat oblicza współczesnych państw demokratycznych prezentuje komentarz H. Kelsena do postawy Piłata. Prokurator stwierdza, iż Podsądny jest niewinny, po czym – jakby zupełnie niepomny tego, co dopiero stwierdził i sam publicznie wyznał – oddaje rozstrzygnięcie sprawy dalszego losu Oskarżonego plebiscytowi. Pyta lud: Kogo chcecie, abym wam wypuścił? „Agendo così” – conclude Kelsen – Pilato si comporta da perfetto democrata: affida cioè il problema di stabilire il vero e il giusto all’opinione della maggioranza”.

mówiąc już o przestrzeganiu w życiu wyrażanej przez nie normy działania. To, co w matematyce jest konieczne i zarazem wystarcza, nie zawsze wystarcza w etyce.

A więc co dalej?

Tu oto leży *crux ethicorum* i metody etyki.

Co ma począć etyk konstatując, że absolutny zakaz aborcji, czyli teza uniwersalnie ważna – jako *de iure* intersubiektywnie kontrolowalna – *de facto* nie tylko jest nie akceptowana, ale wręcz odrzucana w szerokich środowiskach kulturowego krajobrazu świata?

4. MIĘDZY DIAGNOZĄ A TERAPIĄ

Drastycznym tego przypadkiem był fakt „spisku przeciwko życiu”, zorganizowany na polityczno-kulturowym areopagu świata w okresie przed Konferencją ONZ w Kairze na samym progu rocznicy pięćdziesięciolecia istnienia tej organizacji. Czy można sobie wyobrazić bardziej wymowny kontekst dla zademonstrowania tak zwanej opcji na rzecz „bezpiecznej aborcji”²², czyli dla promocji wyjątkowo brutalnej postaci „prawa przeciwko życiu”, gdy się tylko pamięta o powodzie powstania ONZ?

Wszak zrodziła się ona z wołania sumień całego świata: „Nigdy więcej!” – w reakcji na wstrząs ujawnienia tragicznych skutków pierwszego w tym rodzaju w całej historii przypadku: „prawa przeciwko życiu”. Symbolem tych skutków stał się Oświęcim ze swym „Homo homini...” na Bloku Śmierci i Norymburga z jej bezprecedensową w dziejach procesów rozterką sędziów: wszak każdy z oskarżonych o zbrodnię przeciwko ludzkości dowodził, że działał zgodnie z prawem państwa, i to państwa, którego władze wyłonione zostały w drodze demokratycznych wyborów!

Osobliwa to pamięć, osobliwa świadomość swej tożsamości i osobliwy dar dla kultury świata i przyszłych dziejów ludzkości na pięćdziesięciolecie ONZ –

²² „Safe Motherhood for example, a typical case of the «politics of meaning» so abused in these UN sessions, and ostensibly a concept towards which all could agree to work, was demonstrated to be defined in other UN languages to include access to legal abortion. The bracketing of this term by Latin Americans, backed by the Holy See, caused tremendous anger in April of 1994 at Prepcom III” – pisała jedna z aktywnych uczestniczek watykańskiej delegacji na Konferencję ONZ w Kairze. Por. Ch. Vollmer, *Cairo: A Clash of Two Civilisations*, w: *Twenty Years of Family Sciences*, Warszawa 1995, s. 287. „These delegates [...] then proceeded [...] to do battle with the greatest and richest powers on earth and to fight against the worst parts of the document, which stated that children all over the world were to have the right to abortion, sterilization and so on, without parental notification. Abortion was included in the document scores of times under a number of euphemistic phrases. Such terms as health, have official definitions clearly indicating their true meanings, at World Health Organization, for example, but these definitions were not easily available to the delegates” (tamże, s. 289).

oraz Oświęcimia i Norymbergi²³. Etykowi nie wolno nie pamiętać i nie widzieć – poprzez kontrast – związku obu tych wydarzeń, skoro przestaje się go zauważać w ONZ²⁴.

Jak więc ma się etyk uporać z ciężarem tego problemu nie przekreślając niczego z odkrycia Sokratesa: człowiek to istota karmiąca się prawdą, *capax veri*, ale i nie żywiąc żadnych złudzeń co do faktu, ilu pacjentów przypadnie dziś na jednego etyka, lekarza-akuszerę duchowych narodzin człowieka, o ile pacjenci w ogóle jeszcze zainteresują się potrzebą swojego leczenia?

Najpierw jednak sprawa różnicowania diagnozy przypadku. *Prima facie* wyłaniają się trzy możliwości, a w ślad za nimi trzy odpowiednio zróżnicowane rodzaje terapii. Otóż co do diagnozy, to:

1. albo nie przyjęli, gdyż nie pojęli – co pozwala im żyć w „świętym spokoju”: „*nocentes sed innocentes quia insipientes*” – powiemy za Abelardem: niebezpieczni, lecz niewinni, bo – niepojętni;

2. albo pojęli, lecz nie przyjęli – unikając trudu dźwignia ciężaru prawdy o wielkości człowieka: *bonum arduum*, trudne dobro, „twarda mowa”;

3. albo pojąć nie zechcieli – uznawszy z góry za fałsz założenie, iż prawda o człowieku jest czymś do odkrycia aktem poznania²⁵ i przyjęcia aktem wolności, nie zaś jedynie czymś do zdecydowania i przeprowadzenia aktem samej wolności – korzystającej z twórczej inwencji rozumu²⁶.

²³ Por. Y. Thanassekos, *L'evento-Auschwitz nella coscienza della modernità*, w: Giuseppe Vico e Milena Santieri, *Educare dopo Auschwitz*, Milano 1996, s. 35-59, zwłaszcza s. 50n.

²⁴ Etyk stawia tu pytanie stanowiące „test prawdy” dla dziejów kultury ludzkości, o ile dzieje te mają pozostać dziejami kultury: „Czyż może historia płynąć przeciw prądowi sumień?” (K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna*).

²⁵ Sumienie to „twórczy rozum” („*schöpferische Vernunft*”), to nie lector prawdy o człowieku, lecz creator prawdy o człowieku! *Gewissensurteil* ustępuje miejsca *Gewissensentscheidung*. Chodzi tu o tzw. kopernikański przewrót antropologiczny (*anthropologische Wende*, svolta antropologica), w wyniku którego kluczowe terminy antropologiczne i etyczne: „wolność” i „prawda” – a w konsekwencji „sumienie” – uzyskują odtąd znaczenie radykalnie przeciwne w stosunku do dotychczasowego, a to w wyniku odwrócenia relacji zależności pomiędzy wolnością i prawdą. Terminy jednak pozostają te same, co staje się źródłem niebezpiecznej konfuzji. Por. R. Buttiglione, *La crisi della morale*, Roma 1991; por. również: A. Szostek, *Natur-Vernunft-Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption „schöpferische Vernunft” in der zeitgenössischen Moraltheologie*, Frankfurt am Main 1992; A. Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, s. 24-30; oraz specjalny numer kwartalnika Instytutu Jana Pawła II KUL i Międzynarodowej Akademii Filozofii w Księstwie Liechtenstein – w całości poświęcony sprawie ethosu wolności: „Ethos”, „Zum Ethos der Freiheit” 1993, nr 1.

²⁶ Właściwie tej jednej tylko sprawie poświęcona jest w całości encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* (nr 1, 32). Por. również: T. Styczeń SDS, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek MIC, Lublin 1995, s. 127-168 (*La libertà vive della verità*, „Anthropotes” 2(1996) s. 235-255).

Diagnozie pierwszej odpowiada terapia budzenia poprzez oświatę: sięgnięcie do informatywnej funkcji języka etyki.

Diagnozie drugiej odpowiada terapia mobilizacji: sięgnięcie do parnetycznej (performatywnej) funkcji języka etyki²⁷.

Diagnozie trzeciej odpowiada terapia najprostszą i najtrudniejszą zarazem, polegającą na propozycji pokornego zejścia raz jeszcze do źródeł antropologii i etyki i ponownego spojrzenia w ich świetle na własną wizję wolności – z gotowością przyjęcia wszystkich wynikających z niej z logiczną koniecznością konsekwencji, włącznie...

Tym pierwszym zasugeruje etyk pytanie: czy uwzględnili wszystkich możliwych adresatów formuły „bezpieczna aborcja” i czy w ogóle zechcieli się tym pytaniem zaniepokoić: dla kogo „bezpieczna”?²⁸ – i będzie wyczekiwał cierpliwie godziny przebudzenia. Pamięta bowiem: każdy człowiek jest *capax v(V)eri*, kimś, kto nosi w samym sobie rację oporu wobec fałszu. Jest powiernikiem *p(P)rawdy*, choćby „embrionalnie”. Stąd etyk-akuszer nie rezygnuje nigdy. Oczekuje godziny narodzin. Chce pomóc.

Wobec tych drugich zaś, tych, którzy nie przyjęli, choć pojęli, etyk – w ślad za Sokratesem – uruchamia drugi wymiar języka etyki: do informacji dołącza moment performacji. Nalega. Nie wstydzi się prosić. I choć mówi dalej to samo, stawia coraz nowsze, mobilizujące akcenty. Przypomni: „Szczęśliwsza ofiara mordu od swego mordercy”, ale i doda: „Nie chodzi o to tylko, by żyć, ale o to, by dobrze żyć”, sięgnie do upomnienia: „Ocal ofiarę, by ocalić siebie!”

Reprezentantowi trzeciej grupy²⁹ wreszcie etyk zasugeruje spojrzenie raz jeszcze na swą wolność w perspektywie każdego własnego aktu – i zarazem faktu (!) – poznania, i konfrontację – do ostatecznych konsekwencji – własnej wizji wolności z tą, która mu się objawia jako moc zaprzeczenia temu, co sam stwierdził. „Czy mogę zaprzeczyć temu, com sam stwierdził?” – „Tak”. „Czy mi wolno?” „Także, gdy chodzi o wynik sumy 2+2?” „Dlaczego nie?”³⁰

²⁷ S. Kamiński nazywa ją funkcją bodźcową.

²⁸ Podobnego rodzaju metodę pytania-testu można by zastosować w przypadku autorów orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z Karlsruhe: *rechtswidrig/straffrei* – czy główny adresat tego orzeczenia: dziecko, zareagowałoby na tego rodzaju dowód troski o nie ze strony Najwyższej Instancji Sprawiedliwości w państwie spontanicznym: „Dziękuję!”? Por. T. Styczeń SDS, *Discurso del Dr. Tadeusz Styczeń. Discursos Pronunciandos en la investidura del grado de doctor „honoris causa”*, Universidad de Navarra, Pamplona 1995, s. 43-48; por. również tegoż autora: *For European Solidarity*, „Ethos”, wydanie specjalne: „John Paul II’s Vision of Europe” 1996, nr 2, s. 49n.

²⁹ Uważa się tę wizję wolności za wytwór tzw. moderny. Lecz dokładnie tę samą ideę wolności jako mocy do decydowania o dobru i złu proponował – wedle opowieści z Księgi Genesis – pierwszym ludziom już „wąż z rajskiego ogrodu”.

³⁰ I tak wkraczamy na ścieżkę, na której dokonujemy elementarnych wglądów antropologicznych i etycznych, a których małą próbę przedstawiliśmy wyżej w „sokratejskim” przypisie nr 16.

Etyk ufa, że colloquium stanie się impulsem do zbawiennego soliloquium³¹.

Nie zawaha się jednak przypomnieć dziś swemu rozmówcy: jaka to wizja wolności stanęła u podstaw prawa, w imieniu którego ludzie dokonali tego, przed czym ostrzega napis: „Homo homini...”, i czy nie z jej powodu rozległ się przed pięćdziesięciu laty ów krzyk sumienia ludzkości, który zdecydował wówczas o zaistnieniu naszej ONZ? Czy wolno więc raz jeszcze powtórzyć ten sam eksperyment z wolnością i ... prawem, czyli ten sam błąd historii, i to wewnątrz samej ONZ (!), skoro ona wszak po to powstała, by błąd ten przewyciężyć i raz na zawsze wyrugować go z przyszłych dziejów kultury człowieka?³²

A skoro już konstatujemy, że u podstaw „prawa do bezpiecznej aborcji” i „prawa”, do którego odwoływali się oskarżeni z Norymbergi, leży identyczna wizja wolności, to czy nie trzeba tym wszystkim, którzy dziś jeszcze chcą ją nadal akceptować, niezwłocznie przeprosić – w imię konsekwencji – Adolfa Eichmanna i wszystkich jego towarzyszy za poczynione im w międzyczasie – z braku dojrzałej wiedzy o istocie człowieczeństwa – zniewagi i krzywdy? Por. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, London 1963 (wydanie polskie: *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków 1987) oraz: G. Herling-Grudziński, *Demon naszych czasów*, w: tegoż, *Godzina cieni. Eseje*, Kraków 1993, s. 132-142. Lektura wypisów, wybranych przez Herlinga-Grudzińskiego z książki H. Arendt (s. 137-142!), jest lekturą wstrząsającą nie tylko dlatego, że pokazuje, co mogło się z ludźmi stać, lecz także – czy nie przede wszystkim? – dlatego, że pokazuje, co może się z nami stać. Por. również wnikliwą analizę filozoficzną genezy totalitaryzmu i jego zakorzenienia w Fichtego koncepcji wolności w rozprawie: W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1995, zwłaszcza s. 89-111, 335-353.

³¹ Przypomnijmy: etyk, dokonawszy raz „odkrycia” człowieka jako capax v(V)eri – w sensie powiernika p(P)rawdy – wie, że staje wobec kogoś, kogo by zdradził, nie stwarzając mu szans samoodkrycia i „powtórnych narodzin”, czyli bycia sobą jako bycia wolnym w prawdzie. Wie, że człowiek odnajduje siebie i identyfikuje się z samym sobą – mówiąc obrazowo – tylko „w objęciach prawdy i biorąc ją niejako w swe ramiona”. Stąd Pascala wymowne określenie: „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie nie znalazł” (*Myśli*). Oczywiście, nie wystarczy poznać prawdę o sobie, by ją wybrać, ale nie można jej wybrać nie poznawszy jej przedtem. Nihil volitur nisi praecognitur. Oto dlaczego św Augustyn swe: „Dilige et quod vis fac!” – łączy nierozdzielnie z: „Noverim me – noverim Te!” Por. również: A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i wolności*, Lublin 1995, s. 160-178, a także: S t y c z e ń SDS, *Wolność w prawdzie*.

³² Ludzka słabość jest siłą fałszywych idei, czyli półprawd, głoszonych przez ich twórców jako prawda. Tu chyba leży jeden z głównych powodów zawrotnej kariery w świecie – i, niestety, także we współczesnej teologii katolickiej – idei tzw. twórczego sumienia, przekładanej potem na sugestywny język „duszpasterskiego” sloganu: Das Gewissen soll entscheiden! Pomysł twórczego sumienia stanowi alternatywę – i niemалą pokusę – wobec moralnej konieczności udźwignięcia przez człowieka ciężaru prawdy o swej istocie (naturze), której odpowiednikiem w etyce są absolutnie wiążące jego wolność normy moralne. Wizja „sumienia twórczego” ma na celu wyposażenie samego człowieka w moc określania prawdy o samym sobie. W wyniku tego wszystkie normy moralne bez wyjątku są zawsze otwarte na wyjątki, czyli mają charakter tzw. prawd otwartych. Dlatego z języka nowej teologii znika sąd sumienia (Gewissensurteil) i zostaje zastąpiony przez decyzję sumienia (Gewissensentscheidung). W tym układzie znika właściwie z horyzontu etyki

Jeśli się jednak zdarzy, że etyk, chcąc jedynie pomóc pacjentom z wyżej wymienionych grup, zirytuje ich tylko?³³ Jeśli nie zechcą go już dłużej znosić, a nawet spróbują usunąć go – demokratycznie – z pola ich widzenia? Czy nie lepiej będzie wtedy raczej zniknąć im z oczu: uciec? Ale czy uciec nie znaczy tutaj zabrać im ostatnią szansę ocalenia, a więc zdradzić ich?³⁴ I siebie?

5. ETYK: NAUCZYCIEL CZY ŚWIADEK?

Etyk-chrześcijanin widzi już oczyma wyobraźni Boga-Człowieka, Etyka par excellence, u stóp człowieka. W Wieczerniku. Na początku Pasji.

Ale i etyk kroczący wciąż jeszcze śladem Sokratesa zauważa, że jeszcze nie wyczerpał wszystkich swych możliwości, wyczerpawszy do końca wszystkie możliwości języka etyki. Wyczerpał tylko możliwości słowa. Ale pozostał jeszcze czyn i jego możliwości: ś w i a d e c t w o, argument etyczny par excellence.

Dlatego Karol Wojtyła mówi w swym poemacie *Stanisław* – jako etyk i poeta – ustami świadka prawdy, biskupa krakowskiego:

„Nie pomogło słowo, pomoże krew”.

*

Sokrates jest tego argumentu symbolem.

i moralności kategoria błędu sumienia. Odtąd bowiem jest „tyle prawd”, ile jest „decyzji sumienia” poszczególnych ludzi. Niepokój Autora encykliki *Veritatis splendor* koncentruje się przede wszystkim na tej właśnie sprawie. Por. np. nr 46-48.

W tym kontekście trzeba krytycznie spojrzeć na twierdzenia w rodzaju: „Jest tyle «natur», ilu teoretyków «natury». Zachodzi obawa, że tyle też będzie «praw natury»”. J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny” 47(1993) nr 48, s. 5; por. również: T. Styczeń SDS, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, s. 127-168. Godny lektury w tymże kontekście staje się tekst jezuickiego teologa z Monachium: G. B. Sala SJ, *Die Königsteiner Erklärung 25 Jahre danach*, „Forum Katholische Theologie” 10(1994) s. 97-123.

³³ I. F. Stone (*The Trial of Socrates*, London 1988) proponuje wytoczyć dzisiaj ponownie proces Sokratesowi z tą samą sentencją w imieniu współczesnego „społeczeństwa otwartego”.

³⁴ Chrystus poleca zostać człowiekowi uwolnionemu od opętania przez szatanów w Gerazie. Wśród swoich. Dlaczego? „Im na świadectwo”. Mieszkańcy Gerazy muszą się w nim odtąd – niczym w lustrze – przeglądać i przyglądać samym sobie. Muszą sobie wciąż na nowo przypominać, że – i dlaczego – wyprosili ze swego miasta Człowieka, który cudownie uzdrowił ich współmieszkańca z niemocy „opętania”. Z jakim jednak skutkiem dla nich? Będzie to zależeć również od nich samych. Chrystus nie zamierza oszczędzić im okazji do przebudzenia i dramatu dokonania wyboru, który jest ich jedyną szansą. Wybór zależeć będzie od nich. Por. również F. von Dürenmatta *Wizyta starszej pani* w wersji filmowego scenariusza.

Okazję do czynu świadectwa dali mu sami jego współobywatele, skazując go demokratyczną większością głosów na śmierć za burzenie swą doktryną moralną pokoju w ich państwie³⁵. Ale w więzieniu czeka nań oprócz śmierci trudniejsza od niej próba: pokusa, by w ogóle zwątpić w sens całej swej dotychczasowej misji jako nauczyciela. Czy jednak nie największa zarazem dla niego szansa jako świadka?

Oto zjawia się nocą w jego celi najgenialniejszy uczeń, Platon, proponując mu ucieczkę na wolność³⁶.

„Na wolność”? A więc nawet ten niczego nie pojął, skoro proponuje mi moralne samobójstwo. Może teraz pomogę mu zobaczyć? Mówi Mistrz do ucznia: „Do domu będziesz musiał pójść sam. Beze mnie”.

Czy Sokrates nie przegrywa definitywnie, skoro przegrywa ze wszystkimi w plebiscycie, jak zdawał się potem przegrywać w Jeruzalem ze wszystkimi sam Bóg-Człowiek w ów Piątek, w którym z ust sceptyka padną jednak – nadoczekiwanie! – słowa: „Ecce homo!”- „Oto Człowiek!”, nim zdoła wybrzmieć jego „etyczno-kulturowe credo”: Quid est veritas? – Cóż to jest prawda? ... Nie widzisz, że mogę cię wypuścić na wolność lub wydać na śmierć krzyżową? (por. J 19, 5; J 18, 38; J 19, 10).

Sokrates nie dowiedział się już o dalszych kolejach życia ucznia. Od uchylonej daremnie dla Mistrza bramy więzienia droga Platona wiodła przecież już tej samej nocy w stronę innej bramy. Między jedną i drugą Platon – nie bez pomocy nieobecnego przy nim Akuszera – rodzi człowieka w Platonie³⁷. Rodzi jeszcze coś: rodzi swą Akademię, w której będzie witać swoich uczniów dewizą, stanowiącą sedno szóstej księgi jego *Politei*:

Diligere veritatem, omnem, et in omnibus³⁸.

Miłować prawdę, wszelką i we wszystkich.

A gdy to potrzebne, umieć dla niej umrzeć...

*

Nie pomogło słowo. Pomogło świadectwo.

³⁵ Por. Platon, *Obrona Sokratesa*.

³⁶ Por. tenże, *Kryton*.

³⁷ Por. tenże, *Państwo* (488 E). Por. również: W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, Warszawa 1964 (zwłaszcza cały ostatni rozdział tego monumentalnego dzieła: „Państwo jako «przestrzeń życiowa» dla filozofa”, s. 306-326) oraz: kard. Ratzinger, dz. cyt., s. 208n.

³⁸ Por. J. Seifert, *Diligere veritatem omnem et in omnibus – Miłować prawdę całą i we wszystkim [wszystkich]*, „Ethos”, „Jana Pawła II wizja Europy”, 7(1994) nr 4, s. 74-78, a także tego autora: *To Love all Truth and to Love it in Everything*, „Ethos”, wydanie specjalne, „John Paul II's Vision of Europe”, 1996, nr 2, s. 53-69. Autor tekstu komentuje wypowiedź Platona z perspektywy aktualnego rektora Międzynarodowej Akademii Filozofii w Księstwie Liechtenstein, która sentencję twórcy Akademii w Atenach wzięła również za swe motto.

*

W sto lat po swej śmierci ... Sokrates budzi Ateńczyków: wznoszą mu pomnik, aby zmyć hańbę, jaka położyła się ponurym cieniem na prestiżu demokracji ich państwa-polis: zabili w imię prawa i demokratycznego państwa Świadka człowieczeństwa w człowieku.

Abelard zatytułuje w siedemnaście wieków potem swe dzieło z etyki: *Scito te ipsum! Poznaj samego siebie!* A nawet zaproponuje uzupełnić Litanię do Wszystkich Świętych wezwaniem: Święty Sokratesie!

A oto mój wniosek na dziś z powyższej analizy:

Nadeszła godzina świadków prawdy. Godzina ta jest godziną wezwania filozofów. Tylko świadkowie zdołają ocalić ludzkość na obecnym zakręcie dziejów. Od nich – od świadków: a więc i od każdego z nas – zależy dziś wiele, jeśli nie wszystko³⁹. W solidarności z człowiekiem najsłabszym, skazanym dziś w imieniu prawa i państwa na śmierć przez mocnych tego świata, leży dziś jedyna szansa przetrwania kultury. Albowiem jej miarą jest stosunek do „Najmniejszego”⁴⁰.

A On postawił przed nimi Dziecko (por. Mt 18, 1-2).

Co więcej, On utożsamiał się w szczególny sposób z każdym z Nich. Oto Jego ipsissima verba:

Cokolwiek uczyniliście jednemu z moich najmniejszych, uczyniliście Mnie. Czegokolwiek nie uczyniliście jednemu z moich najmniejszych, nie uczyniliście Mnie (por. Mt 25, 40. 45).

³⁹ Dla zrozumienia głębi zatroskania Jana Pawła II o tę sprawę wystarczy wsłuchać się w tenor jego słów wypowiedzianych w czasie modlitwy Angelus – w kontekście zbliżającej się Konferencji ONZ w Kairze – „il modo di vedere questo da parte di Giovanni Paolo II mettersi in ascolto del tenore delle sue parole, pronunciate in occasione dell'«Angelus» – in occasione dell'approssimarsi della Conferenza al Cairo” – w uroczystość Trójcy Przenajświętszej w dniu 29 V 1994 r. w Rzymie, tuż po powrocie z Polikliniki Gemelli do Watykanu. Por. „L'Osservatore Romano”, 30 V 1994, *Il dono della sofferenza* [Dar cierpienia]. Por. również: Vollmer, art. cyt., s. 292n.

⁴⁰ Znamienną refleksją historiozoficzną H. Arendt kończy swą rozprawę *Korzenie totalitaryzmu*: „pozostaje prawdą również to, że w dziejach każdy koniec nieuchronnie kryje w sobie nowy początek; ten początek jest obietnicą, jedynym «przekazem», jaki koniec może kiedykolwiek stworzyć. Zanim początek staje się wydarzeniem historycznym, jest najwyższą umiejętnością człowieka; pod względem politycznym jest identyczny z ludzką wolnością” (podkr. T.S.). „Initium ut esset homo creatus est” – „człowiek stworzony został po to, by uczynić początek” – powiedział św. Augustyn (*De Civitate Dei*, ks. 12, rozdz. 20). „Ten początek gwarantują każde nowe narodziny; tym początkiem jest doprawdy każdy człowiek” (podkr. T.S.). Por. s. 365.

W charakterze post dictum do tej wypowiedzi narzuca się spontanicznie taka oto refleksja: Oto dlaczego wolności absolutnie nie wolno zabić żadnego poczynającego się ludzkiego życia. Byłoby to nie tylko zabójstwo rodzącego się człowieka, a więc i zabójstwo rodzącej się wraz z nim wolności. Byłoby to zarazem samobójstwo wolności tego, kto go zabija. Język doświadczenia spotyka się zawsze z językiem Objawienia, gdy tylko wolność zechce zezwolić przemawiać do siebie prawdzie poznania...

A kto przyjmie jedno takie dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje (por. Mt 18, 5).

*

A kto tego dziecka nie przyjmie, ten...?

*

Wszyscy wiemy, kim jest dziś dla świata Matka Teresa z Kalkuty. Cieszymy się, że ją mamy. To ona – pochylając się nad najślabzymi wśród nas – budzi nas. Jej gest trafia w oczy kamery. Za jej pośrednictwem może ją zobaczyć – w jej czynie – i radować się nią cały świat.

A przecież radują nas nie mniej i ci inni, niekiedy zupełnie nieznani, bezimienni bohaterowie solidarności z Najślabzym. Niektórym z nich wystarczy to, że są znani tylko samemu Bogu. Niektórzy z nich świadczą dobro innym nawet pośród nocy „samotności od Boga” – wskutek nie zawsze zawinionej niewiary w Niego.

Proszę mi więc pozwolić, że na koniec zadedykuję im właśnie: Nieznanym Bohaterom Solidarności z Najślabzym – słowa polskiego poety C. K. Norwi-
da:

Mam przekonanie, że nic piękniejszego nie ma nad to
kiedy jeden człowiek wzywa cały choćby świat do walki.
Może to tylko ludzie, może ci tylko coś zrobili.
Stary Sokrates [...] Krzysztof Kolumb [...]
Jużci to tylko ci coś zrobili i są mężowie.
Jużci cała Golgoty tajemnica – to tylko to.
Człowiek jeden zwycięży i wygra. [...]
Wygra często po wiekach, ale wygra! [...]
To nic – to Msza-wieczna – tak wszystko zwyciężało.

[...] zapowiedziano nam na Golgocie, iż prawda zwyciężyła
i że my przeto w sukcesję dokonanej prawdy onej wchodzimy.

*

Nie powinno tedy ujść naszej uwagi, w jakim momencie Bóg-Człowiek wypowiada Swe zwycięskie:

„Consummatum est!” „Wykonało się!” (J 19, 30).

Stanisław GRYGIEL

ISTNIENIE POPRZEDZA ISTOTĘ CZYLI LĘK PRZED DAREM*

Tam, gdzie wolność nie jest zadaną miłością, walczy się o poszanowanie nie człowieka, lecz wolnych wyborów (free choices), którym służy „cnota” umiejętności wintegrowywania się w mechanizm społecznych funkcji ocenianych według kryterium posiadania i wygody.

„Niewola – jest to formy postawienie
Na miejsce celu. – Oto uciśnienie...
Bo wolność?... jest to celem przetrwanie
Doczesnej formy. Oto wyzwolenie!...”

C. K. Norwid, *Niewola, I*

Fakt, że ludzie nie umieją czytać tego, co jest, dowodzi, iż są zniewoleni. Ich wola szuka dobra tam, gdzie go nie ma; niewolnicy nie orientują się w terenie, w którym przypadło im żyć. Przed tą tragedią przestrzegał Platon, kiedy mówił, że umiejętność pisania, mająca być „lekarstwem na pamięć i mądrość”, „niepamięć w duszach ludzkich posieje”¹. Ten, kto zapomniał, że byty są tekstem, nie czyta rzeczywistości, a zatem i nie przyjmuje prawdy. Usiłując ją tylko pisać, bazgrze byle co i byle jak. Jego myśl staje się myślą słabą.

Wola kierowana pisaniną słabej myśli chce także byle czego i byle jak. Zdezorientowana poddaje się aktualnie silniejszym bodźcom. Tę słabość nazywa się dzisiaj spontanicznością.

Myśl oderwana od prawdy, a wola od dobra zamykają się w terażniejszości, która nie będąc przeniknięta Pamięcią Przeszłości ani Pamięcią Przyszłości, czyli nadzieją, sprowadza się do totalnej negacji wszystkiego poza tym jednym, co właśnie w tej chwili się rozpada. Pytania o chwilę, nie pozwalające człowiekowi pytać o to, co jest inne od niej i bez czego nie warto żyć, zieją śmiertelną pustką gotowych i pozbawionych sensu odpowiedzi.

Ten, kto zapomniał, że to, co jest, jest tekstem, zachowuje się wobec wszystkiego bezczelnie. Z władz poznawczych używa jedynie tej, którą św. Tomasz nazywa „ratio”. Ratio nie łączy się i nie zrasta z tym, co jest; non

* Tekst niniejszy został wygłoszony w trakcie V Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej (Lublin, 20-25 VIII 1996). Przep. red.

¹ Platon, *Fajdros*, 274 e, 275 a.

con-crescit, wskutek czego jego myślenie nie jest myśleniem konkretnym, concretum². Kto myśli niekonkretnie, nie zawiera się niczemu ani nikomu. Ratio bowiem podporządkowuje wszystko i wszystkich swoim kalkulacjom.

Kompetencje niekonkretnego rozumu nie rozciągają się na sprawy metafizyczne („noumenalne”). Człowiek, który z powodu lęku przed Innością, jawiącą się w doświadczeniu tej oto róży czy tego oto tu Jana, podporządkowuje akty intelektualnej intuicji („intellectus” św. Tomasza) racjonalizmowi „cogito”, zamyka się w skalkulowanych przez siebie obrazach. Nimi orzeka („predicata”) o wszystkim i o wszystkich. W świecie ukonstytuowanym z predykatywnych obrazów i opartym na bałwochwalczym stosunku do nich nie ma miejsca na doświadczenia wpisane w tak zwane zdania egzystencjalne, np. „róża jest”, „Jan jest”, a słowa św. Tomasza „invenimus in rebus”³, rozpoczynające każdą z pięciu dróg (dróg, a nie „czystych” rozumowań!), stają się niezrozumiałe. Nic więc dziwnego, że zdanie „Bóg jest” brzmi tutaj pusto. Co najwyżej funkcjonuje ono jako element zamykający jakąś strukturę zbudowaną z orzeczników.

Rozum, który nie umie czytać, bierze za prawdę to, co mu podsuwa wola. Zachowuje się tak, jakby był intentio voluntatis, a nie intentio veritatis. Wola zaś pozostawiona samej sobie działa tak, jakby była intentio rationis, a nie intentio boni. W tym błędnym kole rozum zamyka się w woli, a wola w rozumie; pozerają się nawzajem. Słabe i zniekształcone, podniesione do godności zasad bycia, sprawiają, że postępowanie człowieka degeneruje się w antropofagię.

Łacińskim terminem „intentio” Seneka oddał greckie „tónos” (τόνος). Wolno zatem powiedzieć, że zniekształcenie i słabość rozumu oraz woli wyrażają się w ich szczególnej atonii, która przekreślając napięcie między przygodnością bytu człowieka a koniecznością zobowiązującą go do stawania się ciągle innym, nie pozwala odróżnić ontologii od etyki. Brak tego rozróżnienia leży u podstaw dzisiejszego pojmowania wolności. W ontoetyce obrazów-predykatów obowiązuje chwila, a nie to, co przychodzi do niej i ją spełnia. Ontoetyka ma charakter ahistoryczny; ona nie zna czasu. Nie wie zatem, że przygodna wolność jest raczej wyzwaniem człowieka niż wolnością. Wskutek tego z chwil robi parodię wieczności, a znosząc rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem odbiera wszelką treść takim pojęciom, jak na przykład pojęcie wierności czy zdrady.

Sytuację wynikłą z oderwania nauki pisania od nauki czytania J. P. Sartre wyraził krótko: istnienie poprzedza istotę. Dzisiaj można by także powiedzieć, że interpretacje poprzedzają znaki, tak że świat (kosmos, ordo), w jakim ży-

² Słowo „konkretny” pochodzi od słowa „concretum” będącego imiesłowem czasu przeszłego od „conresco”, które znaczy zrastać się, gęstnieć na skutek połączenia się z czymś innym.

³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 2, 3, c.

jemy, jest tylko interpretacją interpretacji. Ontoetyczny egzystencjalizm, w którego niekonkretnym, a więc i nieegzystencjalnym myśleniu odsłonił się kres kartezjańskich i oświeceniowych możliwości, rozpowszechnił przekonanie, że każdy dar to koń trojański, zagrażający spontaniczności człowieka uważanej za wolność. Właśnie dlatego należy zatrzymać swoje istnienie przy interpretacji tego „konia” i w niej je zamknąć. Świadomość stwórczo tematyzująca, świadomość ubóstwiona, którą w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych* Sartre’a reprezentuje okrutna Inez, wszystkim narzuca swoje cogitata. Dlatego w jego filozofii inność jest zasadą piekła, a nie dialogu („piekło to są inni”). W piekle tym każdy zwraca się do innych z pozornymi pytaniami, które o nic nie proszą i do niczego nie zobowiązują. One jedynie gwałcą innych, bo są już gotowymi odpowiedziami. Ludziom zamkniętym w piekle ontoetycznych monologów, nie pozwalających człowiekowi doświadczyć nawet siebie samych, jako ostatnie kryterium postępowania pozostaje wrażliwość na zimno i gorąco. Oddaje ona człowieka na pastwę reklamy obrazów: w zimie ocieplających, a chłodzących w lecie.

W ludziach utożsamiających się z obrazami tworzonymi w ontoetycznych monologach nastąpiły takie zmiany, że już nie mają oni siły niezbędnej do rodzenia i do umierania. Obrazy bowiem ani się nie rodzą, ani nie umierają. Obrazy się produkuje, a po użyciu wyrzuca. Kiedy cogitata tworzone przez Inez wedrą się w miłość i w śmierć, mające być czynami, w których spełnia się dialogalna wolność człowieka, wtedy nawet religia ulega spłaszczeniu. Bóg sprowadzony zostaje do roli mechanicznego absolutu, który nie działa przez bycie Miłością, lecz tylko funkcjonuje „spontanicznie”. Naturalną zatem kolejną rzeczą Jego Inność staje się wówczas ostateczną zasadą piekła. Stąd też i powiedzenie istotne dla nowożytnego oraz po-nowożytnego świata: jeśli istnieje Bóg, człowiek jest niczym, jeśli natomiast istnieje człowiek...

*

Ten, kto nie doświadcza róży i Jana tak, żeby móc powiedzieć całym sobą „róża jest”, „Jan jest”, wchodzi w świat tego, co jest w sposób nieroztropny. Wchodzi więc bowiem li tylko poprzez modele. Powiem więcej: on tylko wprowadza w świat swoje modele, sam natomiast pozostaje na zewnątrz. Jego roztropność sprowadza się do zabiegania o to, żeby ich skutecznie użyć i nie wypaść z logiki ich funkcjonowania. Patrząc poprzez nie na narodziny i na śmierć człowieka, nie dostrzega jedności tych ostatnich. Zasłaniając Początek i Koniec, pomiędzy którymi rozciąga się istnienie człowieka jako historia powrotu do ich jedności, modele pozbawiają ludzi zdolności rodzenia oraz umierania.

W „dalekich stronach” (por. Łk 15, 13), dalekich od tego, co jest, gdzie orzeczniki zastępują podmiotowość bytów, a myśl abstrakcyjna myśl konkret-

ną, najpierw mówi się „quod vis fac!”, „rób, co chcesz!”, a dopiero potem „dilige!”, „miłuj!” (św. Augustyn). Tak praktycznie zinterpretowana teza, w myśl której istnienie winno poprzedzać istotę, pozwala trwonić dziedzictwo wolności człowieka. W „dalekich stronach” walczy się o wolność pojmowaną abstrakcyjnie, to znaczy w oderwaniu od daru prawdy i dobra: quod vis fac! Inaczej mówiąc, tam, gdzie wolność nie jest zadaną miłością, walczy się o poszanowanie nie człowieka, lecz wolnych wyborów (free choices), którym służy „cnota” umiejętności wintegrowywania się w mechanizm społecznych funkcji ocenianych według kryterium posiadania i wygody. Bojownicy o tego rodzaju wolność traktują głos sumienia, wzywający ich do powrotu do tej róży, do tego Jana, na równi z chorobami ciała i psychiki.

Wolność nie wypełniona miłością otwierającą drogę do prawdy obezwładnia ludzi i robi z nich bezmyślny tłum. Tłum w aspekcie psychologicznym wynika z przytępienia w ludziach pragnienia, żeby obficie być. Widzę go jako „epifanię” atonii umysłu i woli. Dlatego tłum można określać i organizować w dowolny sposób na zasadzie kategorii posiadania, którą zręcznie posługują się demagodzy. Przeciwnieństwem tłumowi jest duchowa rzeczywistość osoby oraz wspólnoty, wyrażająca się w napięciu (tónos) łączącym je z koniecznością, której można jedynie pracowicie oczekiwać. Osoba, będąc obecna we wszystkim, co robi dla innych, rodzi i tworzy. Tłum, nie umiejąc być obecny, nie rodzi niczego i niczego nie tworzy. Tłum chce tylko brać. Dlatego tak łatwo nim manipulować rozdmuchując jego materialne i psychiczne potrzeby posiadania oraz zaspokajając je obietnicami nie mającymi zazwyczaj pokrycia. Ci, którzy tak rządzą tłumem, sami są tłumem, ponieważ nie są obecni w tym, co innym oferują. Tłum okłamuje i chce być okłamywany, bo osobowo puste „dary” są wygodne; nie zobowiązują do niczego. Nie zdaje on sobie jednak sprawy z tego, że są to pułapki zastawiane przez uwodzicieli.

Uwodziciele nie umieją dawać, ponieważ nie umieją przyjmować. Uwodzą innych ze strachu przed darem. Być bowiem darem znaczy wyrzekać się siebie, istnieć w stanie kenozy; strach przed darem jest strachem przed kenozą.

W dialektycznych monologach fałszywych obietnic i równie fałszywych nadziei ludzie tracą siły niezbędne do samostanowienia. Przestając być panami siebie, nie są w stanie istnieć jako dar. Kiedy mówią o wolności, nie wychodzą poza gadaninę o zmianach społecznych struktur ekonomicznej, politycznej bądź psychicznej natury. Ich filozofia sprowadza się do analizowania tych struktur łącznie ze strukturą gadaniny o nich, jakby nie było nic innego, o czym powinno się mówić. Nie nawracając się, upokarzają się i tyranizują nawzajem słowami, które nie płoną inną od nich samych rzeczywistością⁴.

Uwodziciele, tak samo jak i pozostali ludzie z tłumy, są samotni, ponieważ zapomniawszy, że otrzymali życie po to, aby je dawać, nie objawiają się

⁴ Por. N. Berdiaeff, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1990, s. 73.

nikomu. Nie zauważają, że obok ktoś inny objawia im się prosząc: „daj mi pić! (J 4, 7). Nie umiejąc czytać, niczego nie potrafią wspólnie napisać. Każdy z nich w tym, co pisze, nie zwierza się i nie zawiera nikomu. Tłum żyje poza tradycją. To o tych uwodzicielskich negacjach, samotnych, bo nie opartych na żadnej rzeczywistości afirmowanej dla niej samej, myślał Sartre, kiedy pisał: „istotą stosunków pomiędzy świadomościami nie jest «Mitsein», lecz konflikt”⁵. Życie człowieka istniejącego poza tradycją, człowieka niezdolnego nawiązać pozytywnych stosunków z innymi, będzie zawsze życiem dialektycznie zmarnowanym.

Ludzie nie posiadający siebie samych i wskutek tego sprowadzający wolność do politycznych oraz ekonomicznych struktur posiadania tworzą społeczeństwo, w którym – wedle słów Wielkiego Inkwizytora Dostojewskiego – już „nie ma zbrodni, a więc i nie ma grzechów”, lecz „są tylko głodni”. Kiedy walczą o „sprawiedliwość matematyczną”, daleką od „osądu Zeusa”⁶ i dlatego nie zobowiązującą kategorycznie, w gruncie rzeczy walczą o zaspokojenie swoich głodów. W walce tej, mówi Wielki Inkwizytor, „rozpasanie wolnej myśli” kończy się „na antropofagii”. Jest to antropofagia jednookiego Kiklopa, widzącego tylko to, że żyje. Pytanie, po co się żyje, jest mu obce. Warto tu przypomnieć intuicję Homera; pomoże nam ona zrozumieć sytuację, w jakiej znalazło się „ponowożytne” społeczeństwo.

Oto Odyseusz z towarzyszami zbliża się do jaskini jednego z Kiklopów i na pytanie, „Kto jesteście, przybysze?” odpowiada: „My z Troi, Achajowie, [...] przypadamy do twoich kolan, żebyś nam dał gościniec albo w inny sposób obdarzył, jak każe prawo gościnności. Bogów się bój, o najdzielniejszy, jesteśmy ci błagalnicy, a błagalników i gości Dzeus jest mścicielem, Dzeus Gościnny, który prowadzi i szacunkiem osłania przybyszów”.

Na tę powitalną prośbę Kiklop odpowiada zgodnie z tezą, że istnienie poprzedza istotę: „Głupi jesteś, cudzoziemcze, albo z daleka przychodzisz, że mnie każesz bać się i słuchać bogów. My, Kiklopi, nie dbamy ani o Dzeusa Egidodzierzcę, ani o bogów szczęśliwych, ponieważ o wiele silniejsi jesteśmy”. To powiedziawszy, chwycił dwóch towarzyszy Odyseusza, rąbnął nimi o ziemię, i rwąc ich na kawałki, „żarł jak lew z gór”⁷.

„Dzika wolność”⁸, wolność „bez prawa”, wolność „do zabijania i wydzierania” jest „wolnością diabelską”⁹, ponieważ niszczy ona osobę odrywając ją

⁵ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 502.

⁶ Platon, *Prawa*, 757.

⁷ Homer, *Odyseja*, ks. IX, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1953.

⁸ Por. P. Ricoeur, *Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*, w: *La liberté et l'ordre social. Histoire et société d'aujourd'hui* (Les Actes des Rencontres de Genève), Neuchatel 1969.

⁹ Por. P. Skarga, *Kazania sejmowe*, VI, Wrocław 1984.

(Grecy użyliby tu słowa „*διαβάλλει*”) – od innych. Człowiek dziko wolny dopatruje się w swoich wolnych wyborach jedyne źródła wartości¹⁰. Tym samym nie tylko odbiera Bogu to, co Mu dał Kartezjusz ze szkodą dla człowieka¹¹, ale także Go przekreśla. Ten świat jest za mały dla dwóch „dzikich” wolności, albo – inaczej mówiąc – dla dwóch bogów. Innego człowieka można próbować zdominować, innego Boga natomiast w żaden sposób nie da się podporządkować naszym kalkulacjom.

Tłum, czyli pacholków walczących z pacholkami o funkcje w mechanizmie posiadania¹², ostatecznie trzyma w ryzach policyjna siła, namiastka „osądu Zeusa”. Ale Wielki Inkwizytor, zanim zdecyduje się jej użyć, będzie starał się zapanować chlebem nad ich „dziką wolnością”. Chleb jednak może okazać się zupełnie nieskutecznym narzędziem. Dotychczas bowiem „dzika wolność” wiązała się u jednych z nadmiarem chleba, u innych z jego brakiem. Temu podziałowi, utożsamianemu z podziałem Północ – Południe, zaczyna dzisiaj „towarzyszyć” inny podział w samym społeczeństwie obfitości. Na skutek postępu technicznego społeczeństwo to coraz bardziej dzieli się na produkujących i nie produkujących, utrzymywanych przez tych pierwszych. Produkujący przestają widzieć sens solidarności z nie produkującymi, a ci z kolei nie chcą akceptować upokarzającej ich zależności od cudzej „wspaniałomyślności”. Tak więc w społeczeństwie pytanie o wolność przestaje być pytaniem o samo życie, a zaczyna być pytaniem o jego sens.

Wielki Inkwizytor wie, że tajemnica ludzkiego istnienia leży nie w trosce o to, aby tylko żyć, lecz w tym, po co żyć. Dlatego nie wystarczy tylko dawać ludziom chleb. Aby panować nad nimi, trzeba wejść w ich sumienia, które są bardziej niebezpieczne dla społecznego spokoju aniżeli głód. Ale jak zapanować nad głosem sumienia, który uwalnia ludzi od sił tego świata przypominając im, iż być wolnym to coś więcej aniżeli tylko nie czuć głodu?

Wielki Inkwizytor zna dobrze naturę sumienia. Nad sumieniem – mówi on – można panować jedynie z pomocą cudów, tajemnicy i autorytetu. Wie on równocześnie, że wolność ludzi jest zbyt słaba, żeby móc sprostać cudowi, tajemnicy i autorytetowi Miłości Boga; moc człowieka nie dorównuje mocy Chrystusa kuszzonego na pustyni. Zamiast zachwycać się prawdą Miłości dającej wszystkiemu istnienie, ludzie pozwalają się uwodzić kuglarzom cyrkowym umiejącym robić z kamieni chleby, to znaczy wbrew prawdzie robić wszystko z wszystkiego. Zamiast zawierzyć tej Miłości i zbliżyć się roztropnie do prawdy istniejących przez Nią bytów, rzucają się na nie nieroztropnie (por. Łk 4, 9)

¹⁰ Por. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 722.

¹¹ Por. t e n ż e, *Situations I*, Paris 1947, s. 334. Według Sartre'a, Kartezjusz oddał Bogu wolność, której nie poprzedza żadna wieczna prawda.

¹² Por. J.W. Goethe, *Faust*, w. 6962-3 („Sie streiten sich, so heisst's, um Freiheitsrechte; Genau besehn, sind's Knechte gegen Knechte”).

z wysokości swoich modeli. A dla posiadania funkcji dających władzę kłaniają się Sile, od której one zależą i która neguje wszystko, co nie utożsamia się z nimi.

Tę tajemniczą wiedzę o potędze kłamstwa Wielki Inkwizytor dzieli z Jowiszem z *Much* Sartre'a. Obaj oddają się w niewolę ubóstwionemu kłamstwu i stają się idolami tłumu, ponieważ – podobnie jak trojańska Helena z *Fausta* Goethego – nie pytają, kim jest człowiek, lecz jak on funkcjonuje¹³.

Nad społeczeństwo osób Wielki Inkwizytor przenosi tłum jednostek wyjętych spod trudnego „osądu” Chrystusa, trudnego, bo nakładającego na nich ciężkie brzemię wolnych wyborów spełnianych przez osobowe bycie określone miłością, której istotą jest dawanie. Dlatego był on zdecydowany zabić Jezusa. I byłby to zrobił, gdyby Ten nie zbliżył się do niego i nie pocałował go był w wargi... Wielki Inkwizytor zadrżał, ale od swojej idei nie odstąpił. Wypuszczając Chrystusa na wolność, a raczej wyrzucając Go ze społeczeństwa, słowami „odejdz i już więcej nie wracaj, nigdy, nigdy!” podtrzymał swój wyrok skazujący ludzi na bycie tłumem, czyli jednostkami o słabej myśli, o słabej woli i o pustym sumieniu.

*

„W dalekich stronach”, gdzie pijak, upijający się spontanicznie, moralnie przewyższa tego, kto dla przykazania miłości czyni się bliźnim cierpiących¹⁴, życie kończy się gorzkim stwierdzeniem: „l’homme est une passion inutile”¹⁵. Myśl słaba, która zmusiła Wielkiego Inkwizytora do stwierdzenia: „wszystko dozwolone!”, dzisiaj, po antropofagii Oświęcimia i gułagów, zraziła się do samej siebie. W zrażeniu się do myślenia Sokrates widział największe nieszczęście, jakie może spotkać człowieka i społeczeństwo¹⁶. Myśli zrażonej do siebie trudno jest zdobyć się na przyjaźń daru mądrości, czyli na filo-zofię.

Wielki Inkwizytor nie zdołał jednak zniszczyć tej przyjaźni. Pocałunek Wolności, która jest tylko Miłością, pali jego serce i nie pozwala mu zamknąć się w subiektywizmie przeżyć obojętnych na dar prawdy i dobra, mimo że on sam „zostaje przy swej idei”¹⁷. Jest w nim mniej więcej tak, jak w poruczniku Szejkin z tragicznej komedii S. Mrożka: „prawdy nie ma, mnie nie ma, a żal jest”¹⁸. O tej sytuacji mówi Sartre: Boga nie ma, ale człowiek nie stał się przez

¹³ Por. tamże, w. 8795 („Nicht was der Knecht sei, fragt der Herr, nur wie er dient”).

¹⁴ Por. Sartre, *L'être et le néant*, s. 722.

¹⁵ Tamże, s. 708.

¹⁶ Platon, *Fedon*, 89 c, d.

¹⁷ Por. słowa Iwana Karamazowa do Aloszy w *Wielkim Inkwizytorze*.

¹⁸ S. Mrozek, *Miłość na Krymie*, Warszawa 1994, s. 121.

to ateistyczny¹⁹. Wszystko w nim pragnie Boga, tak że nawet Jego brak rządzi człowiekiem²⁰. Niegasnący w człowieku zmysł nieprzedmiotowej Inności każe mu pytać o nią i uwalniać się od jej przedmiotowych namiastek, powiększających nie jego bycie, lecz przemijające posiadanie.

Pytać i czekać na odpowiedź znaczy filozofować²¹. Znakiem, że społeczeństwo się odradza, będzie pojawienie się filozofów, którzy nie zważając na śmiech ludzi gwałconych przez myśl zbyt słabą, żeby mogła proszaco pytać i czekać, będą budowali „przyjaźń z mądrością” w nadziei, jakiej pełne jest pytanie o ten żal w sercu człowieka i o ten palący je ogień... Umiejącym tak pytać objawia się „twarz” nie tylko innego człowieka („l'épiphanie du visage” E. Lévinasa), ale także i dębu, i kamienia... (stosunek „ja-ty” M. Buber-a). Wiedzieli coś o tym dawni ludzie, którzy „w prostocie ducha umieli i dębu, i głazu posłuchać, byleby tylko prawdę mówić”²². Echo tych słów Sokratesa słyhać w słowach św. Bernarda z Clairvaux: „Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis quam in libris”²³. Kto nie patrzy w „twarz” innego, nigdy nie dostrzeże sensu swojego przygodnego bycia. Zapadnie się w totalną atonię.

*

Dilige!, objawiające się w „twarzy” innego, ogarnia człowieka od wewnątrz głosem sumienia. Nawet Wielki Inkwizytor wie, że człowiek musi mieć kogoś, komu mógłby się oddać, aby mieć po co żyć. Błędnie jednak interpretuje to pragnienie, żeby się oddać, widząc w nim wolę wygody, jaką według niego może dać jedynie wyrzeczenie się trudnej wolności na rzecz inkwizytorów. Nie dostrzega on, że wolność, której prawda odsłania się w istnieniu dla innych, tworzy w człowieku przestrzeń dla daru szczęścia z miłości. Wolność albo jest miłością, albo jej nie ma. Miłość zaś jest Początkiem i Końcem osobowego istnienia.

Człowiek „osądzony” przez Miłość nie poddaje się „osądom” potęg tego świata. Jego potentia oboedentialis (owoc bycia wezwanym przez prawdę), urzeczywistniana w quod vis fac i czyniąca go niezwyciężonym, daje początek nowej, metafizycznie antropologicznej filozofii. Chodzi o powrót do tej pierwszej zasady bycia oraz myślenia, ze względu na którą człowiek w sytuacjach

¹⁹ Por. Sartre, *Situations I*, s. 289, 153n.

²⁰ „L'absence de Dieu [...] est plus divine que Dieu”. Por. *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, s. 40.

²¹ Por. S. Grygiel, *Sens cierpienia w przemijającym świecie*, w: *Jezuicka ars educandi (Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ)*, Kraków 1995, s. 79-94.

²² Platon, *Fajdros*, 275 b.

²³ Św. Bernard z Clairvaux, *Epistola* 106, ML, 182.242.

granicznych staje się wielkim pytaniem (*magna quaestio*²⁴). W tej zasadzie jest prawda i sens dzisiejszej konfiguracji wydarzeń naszego życia.

„Początek (*ἀρχή*) niby bóstwo jakieś królujące wśród ludzi zabezpiecza wszystko”²⁵. Powrót do „początku” jest powrotem do domu, w którym zbliżamy się do siebie oraz do innych z szacunkiem. W domu nasza roztropność mierzy nieskończenie wysoko, bo to stamtąd przychodzi do nas dar prawdy, którą płoną byty i na którą otwieramy się tylko we wspólnocie osób. Tylko w domu zbudowanym przez miłość jesteśmy gotowi istnieć według logiki ofiary, czyli nie absurdalnie, lecz po królewsku. Istnieć po królewsku, powiedziałby Sokrates, znaczy nie sprowadzać swojego istnienia do obliczania szans przeżycia²⁶. Tylko wolność tego, kto istniejąc po królewsku wie, skąd przybywa i dokąd idzie, nie jest pustą wolnością pajęczyny rzuconej przez wiatr z krzaka na krzak²⁷. Inaczej mówiąc, tylko w domu, gdzie człowiek jest panem siebie, może się począć filozofia ofiarnej wolności, czyli filozofia ducha, bo tylko w domu człowiek żyje w dialogicznej wolności; w domu dar prawdy zbliża się do niego w innych „poprzedzając” jego istnienie. Ten, kto boi się tego daru, wpada w ontoetyczną pułapkę, w której spontaniczność, przekreślając wolność, przekreśla także i filozofię.

Wolność jest rzeczywistością duchową. Przemienia ona pracę człowieka w czyny rodzenia i tworzenia. Tym samym przemienia ona nawet jego ciało. Ciało wolnego człowieka przekracza swoje granice, czyli zachowuje się tak, jakby nie było ciałem. W ciele przemienionym przez wolność brzmi tónos Inności. Dlatego wolność jest „dobrą nowiną” dla ciała, a ciało płonące Innością jest „dobrą nowiną” dla tych, którzy je widzą. Jak Krzew Gorejący zobowiązuje ich ono do zdjęcia „sandałów z nóg” (Wj 3, 5), kiedy zbliżają się do niego. Właśnie tu, w tych międzyosobowych stosunkach, a nie w jakichś instytucjach, rozgrywa się dramat wolności osoby ludzkiej, dramat dialogu pytania-prośby i ofiary z tym, czego pełna jest nadzieja człowieka.

Proszące pytanie wyrasta z nadziei. Tłumacząc nim temu, do kogo je skieruję, czego spodziewam się od niego. Proszące pytanie wzmacnia moją myśl i moją wolę, a w tym, do kogo jest skierowane, wywołuje anamnezę Miłości. Samarytankę poproszoną przez Chrystusa o kubek wody ogarnia zachwyty nad Niewidzialnym. W świetle Niewidzialnego dostrzega ona bezwzględna wartość człowieka znajdującego się w zasięgu jej oczu. Z kolei Samarytankę prosi o to, co ją zachwyca, i tym samym staje się dla innych

²⁴ Por. św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 4.

²⁵ Platon, *Prawa*, 775 e.

²⁶ Por. tenże, *Obrona Sokratesa*, 28 b, d.

²⁷ Por. J. P. Sartre, *Muchy*, w: tenże, *Muchy. Przy drzwiach zamkniętych. Ladacznica z zasadami*. Niekrasow, przekł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1957.

przesłanką nowego istnienia i nowej filozofii, filozofii prawdy i ducha (por. J 4, 39-40).

Istnienie i filozofowanie w dialogu pytania-prośby i ofiary z obietnicą Daru odrzuca wszelki monizm po tej stronie Platońskiego „grzbietu nieba”. Dramat bowiem wolności człowieka rozgrywa się w trudzie dochodzenia „do szczytu” „niebieskiej kopuły”²⁸. Dopiero stamtąd widać ten Ogień Wolności, którego tutaj jesteśmy szalonymi iskierkami (rzecz jasna nie w gnostycznym rozumieniu tego słowa).

Mówię „szalonymi”, bo na pierwszy rzut oka wolność dochodzenia „do szczytu” „niebieskiej kopuły” nie różni się od szaleństwa. Różnica między szaleństwem i wolnością staje się widoczna dopiero potem, kiedy okazuje się, że wolność łączy człowieka z tymi, do których skierowuje on prosząco pytającą myśl, podczas gdy szaleństwo izoluje go od wszystkich i alienuje, robiąc zeń przypadłość (*esse in alio*) predykatywnych obrazów. Szaleństwo wybucha i rozwija się w dialektycznych monologach. Wolność natomiast rodzi się i spełnia w dialogu, w którym jeden afirmuje drugiego zadając mu pytania-prośby o odrobinę miłości. Bez miłości bowiem nie można żywić ani nadziei, ani wiary, czyli inaczej mówiąc, nie można istnieć ku temu wiecznie Innemu, z którego jest właśnie nasza wolność.

²⁸ Platon, *Fajdros*, 247 b, c.

ZAKORZENIENIE W KLASYCZNOŚCI

Władysław TATARKIEWICZ

CZWORAKIE ROZUMIENIE KLASYCZNOŚCI*

Zarówno realizm, jak dyscyplina, uniwersalizm i miara, jak wyrzeczenie się głębi, jeśli ta miałaby być osiągnięta kosztem jasności – wszystko to było zrealizowane nie tylko w sztuce, ale również w filozofii. Filozofia klasyczna w tym rozumieniu istniała w starożytności: była to filozofia Arystotelesa.

I

Dzieje wyrazu „klasyczny” są pod wieloma względami zaskakujące. Jest to wyraz pochodzenia starożytnego i stosuje się przede wszystkim do spraw starożytnych, ale w starożytności był używany rzadko i w znaczeniu odmiennym od tego, jakie ma obecnie. Artykuł Diderota w *Wielkiej encyklopedii* trafnie zaznaczał, że „po łacinie przymiotnik classicus ma inną wartość czy użytek niż w języku francuskim”¹. Inną też ma wartość i użytek niż w polskim.

Francuski wyraz „classicus” pochodzi od „classis”, która oznaczała zarówno flotę, jak też klasę szkolną i klasę społeczną. Najczęściej „classis” była używana w sensie floty, a „classicus” w sensie załogi. Jednakże sens nowożytny tych wyrazów pochodzi nie stąd ani nie wywodzi się ze szkoły. Wywodzi się z terminu używanego w rzymskiej administracji. Posługiwała się ona wyrazem „classicus” dla oznaczenia obywateli wyróżniających się wysokością dochodów. Odróżniała pięć kategorii obywateli, z których najwyższej przysługiwała nazwa „classici”: byli to ci, których dochód przekraczał sto dwadzieścia pięć tysięcy assów. Aulus Gellius pisze: „Classici dicebantur non omnes qui in quinque classibus erant, sed primae tantum classis homines”².

To przenośne znaczenie terminów „classis” i „classicus” Rzymianie stosowali również, choć rzadko, do literatury i sztuki. Mówiąc o dawniejszych filozofach Cynceron pisał, że Kleantes i Chryzyp, w porównaniu z Demokry-

* Praca niniejsza była po raz pierwszy ogłoszona w języku francuskim pt. *Les quatre significations du mot „classique”* w czasopiśmie „Revue Internationale de Philosophie” 12(1858) z. 43. Przekład polski ukazał się w czasopiśmie Uniwersytetu Warszawskiego „Wiek Oświecenia” 2(1992), s. 9-23.

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers 1751-1772*, t. 3, 1753, s. 507.

² Aulus Gellius, VI, 13.

tem, zdają się należeć do „piątej klasy” („quintae classis videntur”)³. Przymiotnik „classicus” w tym sensie przenośnym pojawia się również, ale bodaj tylko jeden raz, w literaturze starożytnej, u autora Gelliusa, gdy pisze o „classicus assiduusque aliquis scriptor, non proletarius”⁴. Fakt, że autor ten zaczerpnął wyraz „classicus” ze stosunków społecznych jest potwierdzony tym, iż przeciwstawił „classicus” i „proletarius”. Pisarz klasyczny – to znaczyło: pisarz pierwszej klasy, najwyższej kategorii. Wyrażenie to implikowało wyróżnienie, pochwałę, nie zaś charakterystykę pisarza. Pisarzem klasycznym mógł być pisarz dowolnego rodzaju, byle tylko był w tym rodzaju doskonały.

Średniowiecze nie wyróżniało autorów klasycznych. W tym okresie „classicus” oznaczał ucznia, a „classicum” – surmę bojową⁵. Pojęcie autora klasycznego wróciło dopiero w dobie Odrodzenia. I w dobie tej dokonana się istotna przemiana: sens przenośny wyrazu stał się jego sensem głównym: „klasyczny” nie znaczył już nic innego jak – doskonały. Ale ponieważ za doskonałych uważano wówczas wyłącznie autorów starożytnych, więc wyraz „klasyczny” zaczął znaczyć tyle, co – starożytny. Było to nowe znaczenie, którego poprzednio nie miał. Możliwe jest, że to wydzielenie klasy szkolnej przyczyniło się do utworzenia i utrwalenia nowego znaczenia danego wyrazu: w klasach nie cytowano innych autorów, jak tylko starożytnych. W XVIII wieku klasycznymi nazywano tych autorów, których uczą w szkołach („auteurs que l’on explique dans les écoles”)⁶.

W pierwszych stuleciach nowożytnych termin był jeszcze mało rozpowszechniony. W XVIII wieku przeciwieństwem „modernes” byli „anciens”, a nie „classiques”. *Dictionnaire historique et critique* Pierre Bayle’a z lat 1695-1697 w ogóle nie zna tego terminu. Był to dopiero nowy pomysł XVIII wieku, żeby dobrych autorów czasów Ludwika XIV i XV nazywać klasykami⁷. Słownik Akademii Francuskiej z 1814 roku poświęca jeszcze tylko niewiele słów autorowi klasycznemu (którego rozumie jako uznanego „approuvé” i budzącego powagę „faisant autorité”). Później termin ten wszedł triumfalnie do słowników.

Nie jest to termin jednoznaczny, ma co najmniej cztery znaczenia, a wszystkie mogą powołać się na historię. Znaczenia te będziemy rozróżniali, jako: A, B, C i D.

³ C i c e r o n, *Acad.*, II, 23, 73.

⁴ A u l u s G e l l i u s, XIX, 8, 15.

⁵ „Classicus” w sensie ucznia używa Felix Magnus Ennodius, *Dictiones*, 9, 16; A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954; Ch. Du Cange, *Glossarium*, Graz 1958, t. 2, s. 356.

⁶ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné*, t. 3, s. 507.

⁷ Tamże.

A. Klasycznym nazywa się to, co jest pierwszej klasy, czyli najlepsze w swej kategorii, doskonałe, wzorowe, uznane. Jest to znaczenie, które już Aulus Gellius dawał wyrazowi. W znaczeniu tym zawarta jest ocena, ale tylko ocena, nie charakterystyka. Tak wyraz ten rozumiał Goethe, gdy pisał do Zeltera, że klasyczne jest wszystko to, co doskonałe, do jakiegokolwiek należy rodzaju („Alles Vortreffliche ist klassisch, zu welcher Gattung es immer gehört”)⁸. Goethe mówił też do Eckermanna: „Po co tyle hałasu z powodu klasycyzmu i romantyzmu? Chodzi o to, by utwór był całkowicie dobry i udany, a wtedy będzie klasyczny”⁹.

Wariant (A-2): Klasycznym jest to, co budzi powszechne uznanie i podziw. I w tym również sensie (tak samo jak w A-1) Szekspir jest nie mniej klasyczny niż Homer i Sofokles. W innym jeszcze wariacie (A-3) obficie używanym w mowie potocznej, klasycznym nazywa się to, co dzięki uznaniu, jakim się cieszy, stało się zwyczajem: w tym sensie mówi się o klasycznym ubraniu i o klasycznej podróży do Włoch.

B. Klasyczny bywa też używany jako synonim starożytnego. Przejście od znaczenia A do znaczenia B jest proste: jeśli sztuka starożytna jest sztuką doskonałą, to ma prawo do nazwy sztuki klasycznej, a przez stulecia była uważana za doskonałą, a nawet jedyną doskonałą.

Jakob Burckhardt pisał o sztuce greckiej, że najbardziej z wszystkich zbliża się do tego, co można by nazwać sztuką absolutną¹⁰. Jeśli tak myślano, to było rzeczą naturalną, że klasycyzm został utożsamiony z antykiem. Pojęcie klasycyzmu otrzymało dzięki temu konkretną treść i stało się pojęciem historycznym, oznaczającym określoną epokę dziejów. Filozofia klasyczna i archeologia klasyczna stały się urzędowymi nazwami filozofii i archeologii greckiej i rzymskiej.

Wedle pewnego wariantu (B-2) tego terminu, oznacza on to, co starożytne, a zarazem otaczane podziwem. Sainte-Beuve pisał: „Un classique c’est un auteur ancien, déjà consacré dans l’admiration et qui fait autorité dans son genre”. Jest to węższe rozumienie klasycyzmu, przy którym stosuje się ono jedynie do części autorów klasycznych.

Inny wariant (B-3) nazywa klasycznym jedynie szczyt starożytności, okres najwyższej doskonałości sztuki i literatury; wariant ten ogranicza okres klasyczny do V wieku p.n.e., ogranicza go do Aten, do czasów Peryklesa, odma-

⁸ Cyt. C. J. Burckhardt, *Zum Begriff des Klassischen*, w: *Concinnitas*, Wölfflin-Festschrift, 1944, s. 26.

⁹ Goethe do Eckermanna, 17 X 1828: „Was will all der Lärm über klassisch und romantisch? Es kommt darauf an, dass ein Werk durch und durch gut und tüchtig sei, und es wird auch wohl klassisch sein”.

¹⁰ J. Burckhardt, *Kunst des Altertums, Werke*, XIII, s. 13: „Sie ist demjenigen Gebilde am nächsten gekommen, welches die Kunst-an-sich, die absolute Kunst heissen könnte”.

wiając tej nazwy znacznej części starożytnej cywilizacji, traktując jej wczesny i późny okres jako przedklasyczny i poklasyczny, nie zaś jako klasyczny¹¹.

Wedle jeszcze bardziej wymagającej koncepcji terminu Ajschylos nie był jeszcze klasyczny, a Eurypides już nim nie był. Pierwszy był bowiem jeszcze archaiczny, a drugi już barokowy. W tym najwęższym rozumieniu jedynie Sofokles byłby klasyczny. Podobnie też w sztukach plastycznych. Poliklet nie byłby jeszcze klasyczny, a Lizyp już by nim nie był. To radykalne i wąskie rozumienie klasycznych sztuk i literatury pojawia się niekiedy w dyskusjach filologów. Powoduje ono jeszcze jedną dwuznaczność terminu; aby jej uniknąć historycy sztuki starożytnej próbowali odróżnić klasycyzm, ścisły i klasycyzm swobodny.

C. Klasycznymi bywają też nazywane utwory, które nie będąc starożytnymi, odpowiadają wzorom starożytnym. Tak rozumianą nazwę klasyków dano w XVII i XVIII wieku pisarzom i artystom miłującym starożytnych (C-1). W tym również sensie w XIX wieku przeciwstawiono klasyków romantyków. W zasadzie pojęcie to oznacza nowożytnych, jeśli naśladują starożytnych, ale wariant tego (C-2) obejmuje nowożytnych naśladowców razem ze starożytnymi ich poprzednikami, naśladowanych tak samo, jak naśladowanych (czyli zarówno klasyków w sensie B, jak w sensie C). Pojęcie klasyków w sensie C w zasadzie stosuje się do naśladowców, ale wariant jego (C-3) obejmuje też nowożytnych, których twórczość jest podobna do starożytnych, choć nie była ich naśladowaniem: podobieństwo do starożytnych w tym przypadku jest wynikiem raczej pokrewieństwa niż celowego działania. Sztuka w końcu XVIII wieku i w początkach XIX była klasyczna, bo naśladowała antyczną (C-1), natomiast sztuka Odrodzenia była nią tylko w tym sensie, że była jej pokrewna (C-3). Aby nadać odrębną nazwę dla sztuki klasycznej w sensie naśladowczym (C-1), nazywa się ją (również) klasycystyczną.

Okresy zbliżające się do wzorów antycznych (w sensie C, a zwłaszcza C-3) niejednokrotnie powracały w dziejach europejskich: zalicza się do nich okres Karolingów, „protorenesans romański”, Renesans włoski XV i XVI wieku, sztukę Palladia i jego następców, sztukę francuską XVII wieku i powrót do antyku w XVIII wieku.

D. Klasycznymi bywają nazywane utwory mające pewne szczególne własności: harmonię, miarę, równowagę; są to te własności, które wyróżniały klasyczne utwory starożytnych (w sensie B), a także nowożytnych (w sensie C). Także autorzy dzieł mających takie własności są nazywani klasycznymi. Wszakże określając klasyczność tymi własnościami, zmieniamy jej pojęcie:

¹¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné*, t. 3, s. 507: „On donne particulièrement ce nom classique aux auteurs qui ont vécu au temps de la République et ceux qui ont été contemporains ou presque contemporains d’Auguste”. (Wiek XVIII widział apogeum starożytności w Rzymie, nie w Grecji).

mianowicie odbieramy mu sens historyczny, jaki miało w sensie B i C¹². Po tej zmianie może być stosowana do dowolnych autorów i utworów, i to nawet wówczas, kiedy nie posługują się swoistymi formami antyku, byle w nich była harmonia, miara, równowaga. W tym sensie klasycyzm wolno nazywać architekturą, która nie jest antyczna ani nie jest naśladowaniem antycznej, nie przestrzega starożytnych pomysłów, nie stosuje kolumn, architrav, fryzów ani metop. Tak rozumiany termin nie jest zdefiniowany ani na podstawie chronologicznej, ani też na podstawie konkretnych form (jak kolumna czy architrav), lecz na podstawie cech ogólnych (jak harmonia czy miara). To systematyczne, a nie historyczne rozumienie klasycyzmu jest nowszej daty i jest używane raczej w dyskusjach teoretyków niż w mowie potocznej.

Rzeczy klasyczne w sensie A przeciwstawia się niedoskonałym, pośrednim, przeciętnym. W sensie B – tym, które chronologicznie i topograficznie nie są greckie ani rzymskie. W sensie C – tym, które są nowożytne, czyli obejmują formy i wyobrażenia nie znane Grekom i Rzymianom. Utwór klasyczny możemy przeciwstawić barokowemu lub romantycznemu zarówno w sensie C, jak D.

Pierwsze rozumienie klasycyzmu (A) wyprzedzało chronologicznie trzy pozostałe. Drugie (B) przyjęło się w dobie Odrodzenia, trzecie (C) – w XVIII wieku, a czwarte (D) – dopiero w XIX i XX wieku. Wszakże, zyskując nowe znaczenia, wyraz klasycyzm zachowywał dawne i przez to właśnie stał się wieloznaczny. A wieloznaczność jego zwiększył jeszcze fakt, że niektóre języki i narody skłonne są go rozumieć jeszcze inaczej. Przez „klasyków” Francuzi rozumieją głównie własnych poetów XVII wieku, jak Racine i Corneille (w sensie B), podczas gdy Anglosasi nazwę tę dają poetom starożytnym, jak Sofokles i Eurypides (w sensie C).

We wszystkich czterech znaczeniach „klasycyzm” jest pojęciem humanistyki. Dwa pierwsze (A i B) mogą być stosowane zarówno do dzieł artystycznych i literackich, jak też do naukowych i społecznych, dwa ostatnie (C i D) – wyłącznie do sztuki i literatury. Klasycyzm w sensie A oznacza wartość dzieła, w sensie B określa czas jego powstania, w sensie C jest nazwą stylu historycznego, w sensie D – kategorii estetycznej. W sensie C jest terminem historii sztuk, w sensie D – ogólnej teorii sztuk. Termin z biegiem stuleci zmieniał również swe zastosowanie: początkowo był stosowany do literatury, później także do muzyki i sztuk plastycznych. W naszych czasach Francuzi stosują go głównie do literatury, Niemcy w tym samym, jeśli nie większym stopniu – do sztuk pięknych.

W historii literatury wiekiem klasycznym jest przede wszystkim wiek Racine’a. Dla historii sztuki – wiek Louis Davida. Ci, których historia muzyki

¹² E. Littré (*Dictionnaire de la langue française*, Paris 1889, t. 1, s. 639), odróżnia znaczenia A, B i C, ale nie D.

uważa za klasyków – Haydn i Mozart – byli współczesnymi tych, którzy są klasykami dla historii sztuk plastycznych, jednak uważa się ich za klasyków z innej racji. Historia sztuk plastycznych nazywa klasykami tych, którzy byli wierni wzorom starożytnym, natomiast historia muzyki tych kompozytorów ma za klasycznych, których dzieła wyróżniały się doskonałością formy, melodiami o określonych liniach, kompozycją symetryczną i nieskomplikowanym rytmem. Klasycy ci bynajmniej nie zachowywali starożytnego stylu; przeciwnie, wytworzyli własny styl homofoniczny oraz nowe formy, takie jak sonata i symfonia. Podczas gdy David był klasykiem w sensie C, to Mozart w sensie A i D.

Powyższe uwagi zmierzały ku temu, by uwydatnić wielorakość, niestałość, wieloznaczność terminu „klasyczny”. Należy jednak stwierdzić, że języki nowożytne do pewnego stopnia opanowały tę wielorakość. Znaczenie B w naszych czasach jest w zaniku. Nie mówi się już o „filozofii i archeologii klasycznej”, lecz o filozofii greckiej i rzymskiej i o archeologii śródziemnomorskiej. Jednakże trzy inne znaczenia wyrazu (A, C i D) są w dalszym ciągu używane zarówno w języku potocznym, jak i w naukach humanistycznych.

II

Znaczenie A terminu „klasyczny” w sposób istotny różni się od pozostałych: mianowicie, implikuje ocenę, podczas gdy pozostałe jego znaczenia są wyłącznie opisowe. Klasykami w sensie A są nie tylko autorzy greccy i ci, którzy ich naśladowali lub są do nich podobni, ale również zupełnie inni, byle tylko byli wybitni w swej dziedzinie. Klasykami w pierwszym znaczeniu są niektórzy mistrzowie gotyku i baroku, choć w sensie C czy D są przeciwieństwem klasyków.

Skłonność do wyróżniania klasyków spośród autorów, w tym sensie, że są autorami doskonałymi i wzorowymi, istniała już w starożytności, kiedy jeszcze nie było terminu „klasyczny”, objawiła się mianowicie już w Grecji, a termin ten został ukuty dopiero w Rzymie.

W początku IV wieku p.n.e., po śmierci Sofoklesa i Eurypidesa, Ateńczycy skłonni byli przypuszczać, że pochowali ostatnich wielkich poetów tragicznych, ostatnich klasyków¹³. Państwo ateńskie jakby potwierdziło to przypuszczenie, nakazując dekretem, by wzniesiono pomnik w brązie trzem wielkim poetom i by zachowano państwowy egzemplarz ich dzieł, jako tekst obowiązujący¹⁴.

¹³ A. Körte, *Der Begriff des Klassischen in der Antike*, „Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse” 1934, t. 86, z. 3.

¹⁴ Plutarch, *Vit. decem orat.*, 7, 11.

W ten sposób zaczęto wyodrębniać najlepszych autorów, oddzieliwszy ich od innych. Reszta dokonała się w Aleksandrii: epoce, której nie brakło geniuszów, geniusze czasów minionych wydali się jeszcze więksi od własnych; wartości ich wydały się absolutne, a dystans między nimi a innymi nie do pokonania.

Filologowie pracujący w wielkiej Bibliotece Aleksandryjskiej podjęli inicjatywę ustalenia listy autorów klasycznych. Kwintylian podaje, że pierwszym, który ją zestawił, był Arystofanes z Bizancjum¹⁵. Lista ta stała się tym, co Grecy nazywali „kanonem”, czyli listą dzieł niezrównanych i niedosięgniętych. Nie obejmowała artystów, natomiast obejmowała pisarzy różnych czasów i różnych rodzajów: jedynym łącznikiem między nimi była doskonałość. Jedynie z tego tytułu, a nie dlatego że należeli do jakiegoś określonego kierunku czy prądu, stali się klasykami, zostali kanonizowani¹⁶.

Upadek cywilizacji starożytnej spowodował, że zapomniano o aleksandryjskiej liście klasyków, nigdy już potem listy takiej nie układano. Oczywiście, w czasach nowych nie przestano dokonywać selekcji pisarzy, wyznaczać między nimi klasycznych – jeden za drugim robiły to wszystkie narody. „Klasycznymi – jak pisze francuski publicysta XVIII wieku Rivarol – nazywa się książki, które są chwałą narodu, a łącznie tworzą bibliotekę rodu ludzkiego”. Jednakże nowożytne pojęcie klasycznego autora jest nieokreślone, czegoś takiego jak „lista klasyków” nie ma i nigdy w czasach nowożytnych nie było. Jest to jedynie vox populi czy communis opinio, czy opinio doctorum; jest co najwyżej tradycja, ale kanonu nie ma.

Wiek XX ma upodobanie do ankiet: do zestawiania wykazów dziesięciu, stu czy ilu najlepszych pisarzy lub artystów jakiegoś kraju albo całego świata. Jednakże nie zdają się one zmierzać do skonstruowania nowego kanonu klasycznych autorów, a raczej do tego, by wyjaśnić smak i upodobania naszych czasów. Czasy te są wolne od ducha aleksandryjskiego, w rzeczach sztuki i poezji wierzącego w kanon absolutny; mają za nieporozumienie usiłowanie wydzielenia listy autorów klasycznych (w sensie A). Zadaniem uczonego nie jest dla nas, jak w Aleksandrii, typowanie klasyków, lecz wyjaśnienie, dlaczego społeczeństwo ich wytypowało. Zagadnienie autorów klasycznych z krytycznego i estetycznego stało się zagadnieniem historii, psychologii społecznej, socjologii.

Oczywiście wyraz „klasyczny” w mowie potocznej może być i jest używany w sensie A – byle bez pretensji naukowych. Natomiast z języka naukowego znaczenie A zostało wyeliminowane: język ten posługuje się terminem „klasyczny” już tylko w dwu znaczeniach: C i D.

¹⁵ Kwintylian, X, 1, 54 D.

¹⁶ Körte, dz. cyt.

III

Są to fakty historyczne, że w późniejszych epokach sztuka bywała podobna do starożytnej, a w niektórych nie tylko była do niej podobna, ale świadomie ją naśladowała. Te nawroty do antyku rozpoczęły się już we wczesnym Średnio-wieczu, ale silniej wystąpiły w czasach nowych. Dla oznaczenia tych faktów historycznych używa się wyrazu „klasyczny” w sensie C; w tym sensie mówi się o epokach klasycznych i epokach klasycyzmu.

Podziw dla sztuki antycznej doprowadził w XVII i XVIII wieku do tego, że sztukę tę utożsamiono ze sztuką doskonałą. A w fakcie, że Odrodzenie było poniekąd pokrewne antykowi, widziano dowód, że sztuka nowożytna może być klasyczna (w sensie A). Sztuka klasyczna (w sensie B) stała się nie tylko przedmiotem podziwu, ale też modelem i programem sztuki nowożytnej; nowożytna stała się klasyczna (w sensie C). Ludziom XVII wieku wydało się nie tylko, że jest sztuką doskonałą, ale jedyną, która jest doskonała. A jeśli jest jedna tylko sztuka klasyczna (w sensie: doskonała), to jej zasady mają charakter powszechny, obowiązują artystę, stanowią rodzaj „ideału klasycznego”¹⁷ dla wszystkich czasów¹⁸. Wielki prąd filozoficzny epoki – kartezjanizm i jego „regulae ad directionem ingenii” były naturalnymi sprzymierzeńcami tego ideału.

Ideał ten pociągnął teoretyków epoki, a także część artystów, lecz nie wszystkich: obok palladianistów byli w XVII wieku architekci barokowi, a w malarstwie rubensiści obok poussinistów. Klasycyzm w jeszcze większym stopniu był teorią sztuk niż ich praktyką. Dopiero w połowie XVIII wieku, po odkopaniu Pompei i Herculaneum i po ogłoszeniu historyczno-estetycznych prac Winckelmanna praktyka zbliżyła się na jakiś czas do teorii, stała się równie klasyczna.

Teoretycy i artyści XVII i XVIII wieku mieli się za „klasyków” nie tylko dlatego, że sztukę pojmowali podobnie do starożytnych (w sensie B), ale też dlatego, iż sądzili, że mają o niej najwłaściwsze, najdoskonalsze wyobrażenie (sens A). My zaś nazywamy ich „klasykami” (w sensie C), nie mając ich jednak za doskonalszych od przedstawicieli innych prądów. Przeciwnie, widzimy w nich naśladowców i aby temu dać wyraz, nazywamy ich klasycystami raczej niż klasykami. Ich ideał klasyczny jest dla nas faktem historycznym. W tym fakcie jednak skłonni jesteśmy widzieć zbiorowe złudzenie¹⁹. Podobnie jak

¹⁷ W. Weisbach, *Die klassische Ideologie*, „Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1933, t. 11, s. 559.

¹⁸ Quatremère de Quincy w 1835: „Tout quant aux éléments a été dit et redit [...] Il n’y a rien à découvrir”; por. R. Schneider, *L’Esthétique classique chez Qu. de Quincy*, 1910.

¹⁹ Weisbach, dz. cyt., s. 590: „Die klassische Ideologie war als Kollektivtäuschung erkannt [...] Das Klassische selbst als Wert ist dadurch nicht beeinträchtigt worden”.

aleksandryjski kanon, również ideał klasyczny XVIII wieku nie znalazł łaski u krytyków nowoczesnych przejętych relatywizmem i pluralizmem.

IV

Termin „klasyczny” bywa używany w jeszcze inny sposób. Również sztukę naszych czasów, mimo że wyrzekła się form starożytnych, określa się niekiedy jako klasyczną: oczywiście w innym znaczeniu wyrazu. Mianowicie w tym, które zostało powyżej oznaczone literą D. Nie jest już (jak w sensie B i C) terminem historycznym; jest ogólnym terminem estetyki.

Bywały jednakże wypowiedziane wątpliwości, czy jest uprawnione dawanie terminowi „klasyczny” znaczenia systematycznego (D). Wybitni pisarze sądzili, że sens historyczny (C) jest jedyny uprawniony²⁰. W. Weisbach twierdził, że wyraz ten powinien być używany tylko tam, gdzie są związki z antykiem, a nie jako ogólna kategoria artystyczna²¹. Również B. Schweitzer twierdził, że nie ma innego sprawdzianu klasycyzmu niż historyczny²². Także H. Rose pisał, że „klasycyzm jest pojęciem historycznym”²³.

Uzasadnione jest jednak pojmowanie klasycyzmu również w sensie D: są mianowicie w sztuce formy, które nie pochodzą z antyku, ale są mu pokrewne. Aby to wytłumaczyć, należy przyjąć, że są wytworem tej samej postawy wobec sztuki. Jeśli istnieją formy klasyczne, to dlatego że istnieje odpowiednia postawa umysłu, która je wytwarza i która do nazwy „klasyczna” ma takie samo prawo jak one. Niemieccy historycy słusznie twierdzą, że pojęcie klasycyzmu musi być oparte na historii, ale historia wskazuje na istnienie powszechnego pojęcia estetyki.

W niektórych momentach dziejów można zaobserwować powrót nie tylko form klasycznych, ale też klasycznej postawy. Powrót ten jest oczywiście zależny od warunków historycznych, ale nie jest pewne, by był po prostu ich

²⁰ G. Rodenwaldt, *Zur begrifflichen und geschichtlichen Bedeutung des Klassischen in der bildenden Kunst*, „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft”, 1916, t. 11, s. 131: „Die Kunst unserer Gegenwart ist klassisch; sie gestaltet unermüdlich neue Materie in klassische Form”.

²¹ Weisbach, dz. cyt., s. 590n: „Man sollte den Klassikbegriff aber nicht, wie es heute vielfach geschieht, als allgemeine Kategorie auf alle mögliche Stilperioden und Erscheinungen übertragen, die mit dem ursprünglichen Begriff nichts zu tun haben, sondern ihn nur da anwenden, wo eine Beziehung zur Antike durch welche die Vorstellung von Klassischen zustande kam, vorhanden ist”.

²² B. Schweitzer, w: *Das Problem des Klassischen und die Antike*, wyd. W. Jaeger, Leipzig 1931, s. 83: „Nur auf geschichtlichem Weg ist eine Erkenntnis vom Wesen des Klassischen möglich”.

²³ H. Rose, *Klassik als künstlerische Denkform des Abendlandes*, 1937, s. 30: „Klassik ist ein geschichtlicher Begriff”.

wynikiem; one może tylko przyczyniły się do ujawnienia się postawy tkwiącej w ludzkim umyśle. Pojawianie się form klasycznych w różnych okresach zależne jest od przypadku dziejów, ale nie tylko od nich, bo również od tego, czy istnieje pewna postawa człowieka wobec sztuki, naturalna dla umysłów ludzkich i do której umysły wracają, ilekroć na to pozwala sytuacja historyczna.

Niegdyś przeważał pogląd, że postawa klasyczna jest wobec sztuki jedyną postawą normalną i słuszną. V. Hugo pisze, że w swoich młodych latach jeszcze nie zdawał sobie sprawy z różnicy między rodzajem klasycznym a romantycznym: utwory Szekspira i Schillera różniły się w jego przekonaniu od dzieł Corneille'a i Racine'a tylko tym, że były mniej udane²⁴.

W XIX wieku ewolucję sztuki tłumaczono za pomocą analogii z ewolucją ludzkiego życia: wielość form rzekomo stąd pochodziła, tylko niektóre z nich odpowiadały dojrzałej sztuce, inne zaś jej dzieciństwu i starości. Styl klasyczny zdawał się być wytworem dojrzałości sztuki, styl pierwotny – jej dzieciństwa, barokowy – starości. Jednakże fakty nie potwierdzają takiej interpretacji; styl „pierwotny” pojawiał się też w późnych okresach, a barokowy nie ma analogii ze starością organizmu.

Teorie dwu różnych postaw wobec sztuki, na przemian biorących górę w jej dziejach, wydają się bardziej uzasadnione, od dawna też są wysuwane. Aby wytłumaczyć wielość form w sztuce przyjmują, że wobec sztuki występują dwie różne postawy: postawa klasyczna i postawa inna, różna od klasycznej.

Jaka jest ta druga postawa wobec sztuki, różniąca się od klasycznej? Na ten temat pojawiły się przynajmniej cztery różne poglądy: 1. Dla klasyków XVIII wieku przeciwieństwem był gotyk, który zresztą rozumieli bardzo szeroko, obejmując tym pojęciem wszystko, co średniowieczne²⁵; 2. Wedle klasyków wczesnego XIX wieku przeciwieństwem klasycyzmu był romantyzm; 3. Historycy sztuki XIX wieku przeciwieństwo klasycyzmu widzieli w baroku: pogląd ten kierował sądami J. Burckhardta, a rozwinięty został przez H. Wölfflina²⁶. W innej wersji został podjęty przez pisarza hiszpańskiego E. d'Ors²⁷; 4. Wedle archeologa XX wieku, W. Deonna przeciwieństwem sztuki klasycznej jest sztuka symboliczna i ekspresyjna, której dał nazwę pierwotnej (*primitif*), a to dlatego, że chronologicznie wyprzedzała klasyczną, będąc wytworem postawy bardziej naturalnej i bardziej powszechnej²⁸.

²⁴ Cyt. za: E. Benoit-Lévy, *La jeunesse de Victor Hugo*, 1928, oraz A. Maurois, *Olympio, ou la vie de Victor Hugo*, Paris 1956 (wyd. pol. *Olimpio albo życie Victora Hugo*, tłum. K. Dolatowska, wiersze: Z. Bieńkowski Warszawa 1957).

²⁵ Weisbach, dz. cyt., s. 561.

²⁶ H. Wölfflin, *Renaissance und Barock*, Basel-Stuttgart 1961.

²⁷ E. d'Ors, *Le baroque*, 1929.

²⁸ W. Deonna, *Primitivisme et classicisme, les deux faces de l'histoire de l'art*, „Recherche” 1946, t. 2.

Pojęcia sztuki gotyckiej, romantycznej, barokowej, pierwotnej mają – podobnie jak pojęcie sztuki klasycznej – źródło w historii, w której oznaczały określone prądy. Ale aby mogły być przeciwstawne pojęciu sztuki klasycznej, w sensie D, musiały i one być uogólnione. Barok był początkowo nazwą sztuki XVII wieku, ale formy analogiczne do siedemnastowiecznych, które pojawiły się również w innych epokach, otrzymały tę samą nazwę i nazwa, która początkowo była imieniem własnym jednej epoki, przekształciła się w nazwę ogólną.

W bliższych nam czasach były głoszone przynajmniej cztery dualistyczne teorie sztuki. Wedle jednej są dwie możliwe postawy wobec sztuki: klasyczna i gotycka i dzieje sztuki oscylują między nimi. Wedle drugiej teorii, dwiema możliwymi postawami są klasyczna i romantyczna, wedle trzeciej – klasyczna i barokowa, wedle czwartej – klasyczna i pierwotna.

Te postawy, odmienne od klasycznej – gotycka, romantyczna, barokowa i pierwotna nie są podobne jedna do drugiej. Istota gotyckiej zdaje się leżeć w charakterze transcendentnym, romantycznej – w intensywnej emocjonalności, barokowej – w wielkości i dynamizmie, pierwotnej – ekspresyjności i symboliczności. Sztuka klasyczna zwykła przedstawiać świat empiryczny, podczas gdy gotycka usiłuje uchwycić świat duchowy i wieczysty. Sztuka klasyczna oparta jest na stałych regułach, a romantyczna daje wyraz zmiennym uczuciom. Sztuka baroku stawia polot ponad równowagę, a wielkość ponad umiar. Sztuka klasyczna operuje głównie formą rzeczy, a pierwotna – ich treścią symboliczną.

Dualistyczne teorie rozwoju sztuki, choć trafniejsze od monistycznych²⁹, wywołały również sprzeciw. Belgijski historyk P. Fierens dopatrywał się w nich „manicheizmu estetycznego” i twierdził, że rozwój sztuki i piękna jest bardziej złożony, a zarazem ma głębszą jedność³⁰, niż to wynika z teorii dualistycznych. Złożoność i wielorakość są widoczne szczególnie w baroku. E. d’Ors, który twierdził, iż sztuka, która nie jest klasyczna, jest barokowa, był zmuszony wyróżnić wiele postaci baroku: prymitywny, archaiczny, aleksandryjski, romański, gotycki, franciszkański, rokokowy, „plateresco”, jezuicki, palladiański, romantyczny, barok fin de siècle etc. A podobna mnogość jest ukryta w pozornie prostych pojęciach: pierwotny, gotycki czy romantyczny.

Zastrzeżenia te są słuszne, natomiast nie dają powodu do tego, by rezygnować z rozróżniania wielu postaw, jakie mogą być zajmowane wobec sztuki. Historia sztuki przemawia za wielością możliwych i wypróbowanych postaw; przemawia za pluralizmem, nie za dualizmem. Samo zestawienie wielu będących w użyciu teorii dualistycznych prowadziłoby do bardziej rozbudowanej

²⁹ P. Fierens, *Le classicisme des primitifs*, „Recherche” 1946, t. 2.

³⁰ Tamże, s. 65: „Une sorte de manichéisme domine la philosophie du beau”, s. 67: „Nous nous défions un peu [...] du manichéisme esthétique”.

teorii: bo obok klasycznej postawy wprowadziłoby gotycką, romantyczną, barokową, pierwotną.

Upraszczając można by powiedzieć, że postawę klasyczną wyróżnia: a) immanencja, b) racjonalność, c) statyczność, d) formalizm. Gdy postawa artystów zmienia się na nie – a, czyli transcendentną, to sztuka staje się gotycka, gdy na nie – b, czyli na emocjonalną – to staje się romantyczna, gdy na nie – c, czyli na dynamiczną – staje się barokowa, gdy jest nie – d, czyli jest symboliczna i ekspresyjna – to jest pierwotna.

Jest to tylko przykład tego, jak można by skonstruować pluralistyczną teorię sztuki. W takiej teorii postawa klasyczna jest tylko jedną z postaw możliwych. Natomiast zdaje się, że w pewnym sensie jest postawą centralną, od której inne postawy odbiegają w różnych kierunkach.

V

Jak tę centralną postawę określić? Proponowane bywały różne określenia. Znane jest określenie Hegla: sztuka klasyczna jest tą, która urzeczywistnia doskonałą równowagę między ciałem a duchem. Współczesny uczoney niemiecki archeolog G. Rodenwaldt pisze, że sztuka jest klasyczna wtedy, gdy osiągnęła doskonałą harmonię między dwiema dążnościami typowymi dla człowieka, a zarazem bardzo rozbieżnymi: odtwarzać naturę i stylizować ją³¹.

Obie definicje nie ograniczają się do opisu sztuki klasycznej, lecz podają również jej ocenę: równowaga i harmonia są bowiem rodzajem doskonałości³². Jest to niekorzystne, bo jedynie opis, a nie ocena mogłaby doprowadzić ludzi do jednomyślności w nazwach klasycyzmu. Ocena klasycyzmu dzieliła i dzieli ludzi. Z jednej strony, od Belloriego i Milizii, Winckelmanna i Burckhardta ma on najgorętszych zwolenników, ale z drugiej ma też przeciwników, którzy w nim widzą mniej udaną postać sztuki, ograniczającą swobodę artysty i kończącą się akademizmem i schematyzmem³³.

Definicja postawy klasycznej jest trudna, jednakże porównując to, co różne klasyczne formacje sztuki (szczególnie szczyty sztuki greckiej i szczyty Odrodzenia) mają wspólnego i przeciwstawiając to właściwościom okresów pierw-

³¹ Rodenwaldt, dz. cyt., s. 125: „Klassisch ist ein Kunstwerk das vollkommen stylisiert ist ohne von der Natur abzuweichen”.

³² L. Hauteceur, *Primitivisme et classicisme*, „Recherche” 1946, t. 2, s. 64: „Le classicisme c’est la conciliation des contrastes”.

³³ Deonna, dz. cyt., s. 8: „Parce qu’il est une création tardive, anormale en quelque sorte, le classicisme est enclin à disparaître, alors que le primitivisme est éternel”; Rose, dz. cyt., s. 19: „Ja, es fragt sich, ob der heutige Mensch überhaupt imstande ist, in der dünnen Luft der Klassik zu atmen”.

otnych, barokowych, gotyckich i romantycznych, można odnaleźć właściwości klasycyzmu. Od transcendentnej postawy gotyku, od prymitywizmu postawa klasyczna różni się tym, że wzoruje się na rzeczywistości. Tym zaś, że swą wolność ogranicza racjonalnymi regułami, różni się od postawy emocjonalnej romantycznej tak samo, jak od bujnej i fantastycznej baroku.

Na tej drodze, jeśli się nie uzyska pełnej definicji klasycyzmu, to przynajmniej odnajdzie się pewne jej własności. 1. Sztuka klasyczna operuje rzeczywistością; 2. Szczególnie jej formami organicznymi; 3. Przedstawia tę rzeczywistość w skali ludzkiej; 4. Szuka w niej zwłaszcza harmonii: harmonii form i harmonii umysłu; 5. Ceni szczególnie formy statyczne i równowagę; 6. Poddaje się dyscyplinie racjonalnej, szuka miary, właściwej proporcji, jasnego i wyraźnego widzenia rzeczy. Dyscyplina sztuki klasycznej zdaje się być, wraz z jej realizmem, jej własnością istotną i implikować pozostałe.

Zastępując te krótkie formuły jeszcze krótszymi można rzec, że sztuka klasyczna jest realistyczna, organiczna, estetyczna, humanistyczna, psychologiczna, statyczna, racjonalna i powszechna. Nie dopuszcza do tego by, transcendentny ideał wziął górę nad rzeczywistością, formy abstrakcyjne nad organicznymi, użyteczność nad pięknem, sprawy nadludzkie nad ludzkimi, czysta cielesność i czysta duchowość nad równowagą obu, siła nad równowagą, wielkość nad miarą, wyobraźnia nad regułami, formy skrajne nad formami zharmonizowanymi, wzruszenia nad rozumowaniem, głębia nad jasnością. Sztuka grecka, która w doskonały sposób zrealizowała te tendencje klasyczne, pozostała jako wzór dla innych klasycznych okresów. Pozostała tym bardziej, że sztuka klasyczna znajdującą upodobanie w regułach bardziej jest skłonna do wzorowania się na tym, co uważa za doskonałe, niż sztuka antyklasyczna, znajdującą upodobanie w wolności, odrębności, nowości.

Z chwilą, gdy sztuka usiłuje sięgnąć do światów wyższych od naszego, gdy uwalnia się od reguł, aby mieć więcej wolności, gdy potęgę i polot kładzie ponad równowagę i jasność, przestaje być klasyczna i staje się pierwotna, gotycka, barokowa czy romantyczna.

VI

Postacie sztuki klasycznej są przedmiotem historii sztuki, ale ogólne pojęcie klasycyzmu jest przedmiotem filozofii. Pojęcie to jest stosowane głównie do sztuki i poezji ale czy filozofia nie mogłaby go zastosować do siebie, do swojej tematyki? Czy istnieje filozofia klasyczna w tym samym rozumieniu przymiotnika, w jakim mówi się o klasycznej sztuce czy poezji?

1. Niewątpliwie istnieje filozofia klasyczna w sensie A, czyli filozofia w swym rodzaju doskonała. W tym sensie nie tylko filozofie Platona i Arystotelesa są klasyczne, ale filozofia tomistyczna jest klasyczną filozofią scholastyki, filozofia Kartezjusza – nowożytnego racjonalizmu, a Locke'a – empiryzmu.

2. Tak samo istnieje filozofia klasyczna w sensie B, w którym „klasyczny” jest synonimem „starożytnego”. W tym sensie nie tylko filozofie Platona i Arystotelesa są nazywane klasycznymi, ale też cała filozofia grecka od Talesa.

3. W znaczeniu C klasyczną byłaby filozofia stawiająca sobie za zadanie nawrót do starożytności. W tym sensie filozofiami klasycznymi byli platonicy z Akademii Florenckiej, tak samo jak renesansowi perypatetycy, jak neostoicy w rodzaju Justusa Lipsiusa, neoepikurejczycy z Gassendim na czele. Ten klasycyzm w filozofii nie był zresztą współczesny klasycyzmowi w sztuce i poezji: w filozofii pozycja jego stopniowo zmniejszała się od Odrodzenia do XVII wieku, podczas gdy w tym samym czasie potęgowała się w sztuce. I nie jest w zwyczaju używać w tym znaczeniu zwrotu „filozofia klasyczna”.

4. Wszystko powyższe, dotyczące filozofii klasycznej w sensie A, B, i C, jest proste i jasne, ale też pozbawione jakiegokolwiek znaczenia dla filozofii. Jedynym ważnym zagadnieniem byłoby, czy istnieje lub czy kiedykolwiek istniała filozofia klasyczna w sensie D, to znaczy taka, która odpowiadałaby tej samej postawie umysłów, która wydała klasyczną sztukę i poezję.

Pewne jest, iż bywała głoszona filozofia antyklasyczna: mianowicie symboliczna, dająca się paralelizować ze sztuką „pierwotną”, że istniała filozofia scholastyczna, odpowiadająca gotykowi, że istniała filozofia uczucia, odpowiadająca sztuce romantycznej; także nie brakło w XVII i XVIII wieku filozofii, której jeśli nie treść, to forma była barokowa.

Natomiast nie jest łatwo w historii filozofii znaleźć formację odpowiadającą tej sztuce klasycznej, której cechami jest harmonia i miara, realizm i dyscyplina. I trudność tę można zrozumieć, bo terminy, w jakich zwykło się definiować klasyczność, są terminami estetyki, a nie ogólnej filozofii. A jednak, zarówno realizm, jak dyscyplina, uniwersalizm i miara, jak wyrzeczenie się głębi, jeśli ta miałaby być osiągnięta kosztem jasności – wszystko to było zrealizowane nie tylko w sztuce, ale również w filozofii. Filozofia klasyczna w tym rozumieniu istniała w starożytności: była to filozofia Arystotelesa – on to był filozofem klasycznym. I niezliczeni filozofowie usiłowali później, z różnym powodzeniem, naśladować tego filozofa klasycznego, tak samo jak artyści usiłowali naśladować sztukę klasyczną.

JAKĄ ROLE PEŁNIŁA FILOZOFIA W RÓŻNYCH EPOKACH HISTORYCZNYCH*

W czasach nowożytnych spory i walki religijne, niechęć do spekulacji filozoficznych, a zwłaszcza rozwój nauk przyrodniczych i techniki, osłabiły rolę i znaczenie filozofii i religii w kulturze Zachodu. Na ich miejsce wciskał się trzeźwy, ciasno pojmowany racjonalizm, w ramach którego dowodzono, że „pocieszenia” w odniesieniu do ostatecznego losu człowieka nie mają żadnego pokrycia w dowodach naukowych. [...]. Jednak Platon określał filozofię wręcz jako „przygotowywanie się do śmierci” i mówił, że: [...]. „Człowiek, który naprawdę życie spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci”.

FILOZOFIA JAKO MĄDROŚĆ

Śp. ksiądz profesor Stanisław Kamiński wykładał w KUL i pisał swoje artykuły oraz rozprawy w latach 1950-1986, a więc w czasach, kiedy to obca i rodzima przemoc dowodziła, że jedynie nauką, prawdziwą i skuteczną filozofią jest marksizm-leninizm. Tradycyjna filozofia opisywała świat, ta natomiast zmieniać go będzie jako „mózg” postępu, którego „sercem” jest proletariatus. Obowiązujące w związku z tym interpretacje przedstawiały marksizm-leninizm nie tylko jako filozofię na wskroś oryginalną, ale także pomniejszały rolę i znaczenie dotychczasowej. Marksiści bowiem interpretujący dzieje filozofii zwracali uwagę przede wszystkim na jej przyrodniczo-naukowy rodowód, na poglądy tych autorów, którzy opowiadali się za materializmem i naturalizmem, i tylko ich uznawali za swoich prekursorów. Ulegali jednocześnie aktualnym tendencjom politycznym. „Wpływ Wschodu – pisał T. Kroński – z jego wysoko rozwiniętą kulturą na rozwój cywilizacji greckiej nie ulega dziś już żadnej wątpliwości. Poglądy uczonych burżuazyjnych, którzy jak Zeller, a za nim cała plejada historyków, usiłowali interpretować narodziny i rozwój kultury greckiej jako «cud helleński», w świetle nowych badań zbankrutowały całkowicie. Okazało się, że to, co wydawało się zjawiskiem samorodnym i niewytłumaczalnym «cudem», było kontynuacją cywilizacji starożytnego Wschodu”¹. Okazało się – dodajmy – zgodnie z obowiązującą wówczas generalną linią: „lux ex oriente”.

* Jest to rozszerzony zapis wykładu wygłoszonego w ATK w dniu 16 IV 1996 r. z okazji 10. rocznicy śmierci ks. prof. Stanisława Kamińskiego.

¹ T. Kroński, *Wykłady z historii filozofii starożytnej*, Warszawa 1955, s. 10.

Jakakolwiek polemika za pomocą słowa drukowanego była niemożliwa ze względu na cenzurę, która czuwała nad „polityczną poprawnością” nie tylko dzieł i artykułów, ale nawet poszczególnych zdań i słów. Nic zatem dziwnego, że ks. prof. Kamiński – podobnie jak większość rzetelnych filozofów i historyków filozofii – przeciwstawiał się wspomnianym poglądom w sposób pośredni. Swoją działalność dydaktyczną i twórczość naukową osnuł wokół dwóch zagadnień: nauki i metody. Badał je w ich relacji do filozofii, zwłaszcza filozofii klasycznej. Wykazywał, że w ciągu dziejów naukę pojmowano rozmaicie, w zależności od przemian polityczno-społecznych, że niemożliwa jest jej pełna i ścisła definicja rzeczowa². Nauka nie może więc być wzorem i normą poznania filozoficznego. Uznana bowiem za taką łatwo stać się może „tyranem człowieka”, gdyż jej archetypem są nauki matematyczno-przyrodnicze z natury rzeczy skłaniające się ku mechanycyzmowi i technice, niewrażliwe natomiast na osobliwość fenomenu ludzkiego. Marksieści zwiedzeni zapewne wspomnianymi tendencjami nowożytnej nauki głosili, że wywodzi się ona przede wszystkim z pragmatycznej działalności człowieka, jest uwarunkowana w sposób istotny jego produkcją³. Jej nadbudowę stanowi ideologia, będąca uogólnieniem rezultatów filozofii, historii i ekonomii. Ks. prof. Kamiński przeciwstawiał się czysto pragmatycznej genezie nauki odwołując się do jej dziejów, z których wynikało, że poszczególne nauki wyłaniały się z filozofii, a zatem były i wciąż są rezultatem także myślenia teoretycznego. Podzielał niepokój niektórych uczonych zatroskanych o to, że „postęp fizyki i techniki znacznie wyprzedził rozwój nauki w ogóle, a kultury moralnej w szczególności”. Wzywał więc do przywrócenia nauce jej pierwotnych, mądrościowych źródeł, do podjęcia na nowo „dialogu między uczonymi i filozofami, zastąpionego dyktatem techniki i krótkowzrocznej ekonomii [...]. Nauka zakłada bowiem filozofię, a nie dopiero ją umożliwia”⁴. Mądrość więc, a nie nauka, powinna być „koniecznym modelem, początkiem i celem filozofowania. Warto na to zwrócić uwagę, gdyż współcześnie przypisuje się mądrości i stosunkowo małą wartość. Tymczasem jest ona ogromnie ważnym składnikiem naprawdę uniwersalnego poglądu na świat oraz ułatwia godną człowieka konsumpcję kultury”⁵.

² Zob. A. Bronk SVD, *Wielość nauk i jedność nauki (Stanisława Kamińskiego opcje metodologiczne)*, w: S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 361, 252.

³ Zob. Kamiński, *Nauka i metoda*, s. 231.

⁴ Tamże, s. 242.

⁵ Tamże, s. 310. Autor zaznaczył na tejże stronie, że starożytną koncepcję filozofii jako mądrości ożywiają w czasach nam współczesnych kontynuatorzy klasycznej koncepcji filozofii, tacy jak np. J. Maritain. Dziś jednak nie tylko oni, ale także tacy „wolni strzelcy” jak autorzy bestsellerów filozoficznych J. Gaarder (*Świat Zofii*), Comte-Sponville (*Mały traktat o wielkich cnotach*) czy Sautet, propagują mądrościowe podejście do rzeczywistości. Na ten mankament

Ks. prof. Kamiński słynął z dowcipnych i celnych powiedzeń, którymi urozmaicał swoje niełatwe wykłady z logiki i metodologii nauk. Oto jedno z nich: ojcem logiki był Arystoteles, matka nieznaną – odmiennie niż w życiu. Daje się ono odnieść także do narodzin filozofii. Zazwyczaj sądzi się, że ojcem filozofii był Tales z Miletu. Temu przekonaniu dano wyraz już w starożytności nazywając go archēgos tēs filosofias. Zdaniem Arystotelesa – niesłusznie, gdyż zarówno on, jak i pozostali przedsokratycy nie byli filozofami w ścisłym tego słowa znaczeniu; ich wysiłki nie doprowadziły bowiem do wykrycia bezwzględnie pierwszej przyczyny świata. Powinniśmy więc nazywać ich raczej „pierwszymi filozofującymi” (prōtoi filosofēsantes), a nie „pierwszymi filozofami”. Od podważenia przez Stagirytę ojcostwa Talesa wciąż pojawiali się nowi, najczęściej samozwańczy ojcowie filozofii. Często rościli sobie do niego prawo założyciele szkół, inicjatorzy prądów i kierunków filozoficznych. Ilość i jakość pretendenta oraz skwapliwość, z jaką się do ojcostwa przyznawali, świadczy o roli i znaczeniu filozofii w życiu umysłowym Europy i świata. Tylko bowiem sukces ma wielu ojców, wielki zaś sukces ma wielu wielkich ojców. Klęska i niepowodzenie nie mają żadnego⁶.

Odmiennie też niż w życiu ma się rzecz z rodzicielką filozofii. W ciągu dziejów wskazywano bądź to na pierwociny starożytnych nauk orientalnych i greckich (astrologia, geometria, arytmetyka), bądź też na ludową mądrość zawartą w sentencjach „siedmiu mędrców”, najczęściej jednak na różne postaci religii greckiej. Stanowiły one punkt odniesienia dla filozofów starożytnych budujących teologię naturalną. Mity Homera i Hezjoda pojmowali oni z reguły jako wzorzec negatywny. Celował w tym Platon. Zarzucał poetom, że opowiadali ludziom mity, które są nie tylko fałszywe, ale także szkodliwe z moralnego i społecznego punktu widzenia. Zaproponował więc następujące „wzory w dziedzinie teologii”: a) trzeba zawsze pisać, jaki Bóg jest naprawdę, i nie ma znaczenia, czy ktoś o Nim pisze w eposie, w pieśniach czy w tragedii; b) trzeba, żeby ci, co mówią i piszą wiersze, mówili i pisali, że Bóg nie jest przyczyną wszystkiego, tylko że jest przyczyną rzeczy dobrych; c) że jest całkowicie prosty i prawdziwy w czynie i słowie i ani sam się nie odmienia, ani drugich w błąd nie wprowadza: w wytworach wyobraźni, w słowach, w zsyłaniu znaków, we śnie ani na jawie; d) że nie zmienia się sam z siebie ani pod wpływem czegoś innego⁷.

współczesnej dydaktyki uniwersyteckiej zwrócił uwagę J. D. Salinger, autor *Buszującego w zbożu*. W początkach lat sześćdziesiątych z zatroskaniem stwierdził: „W kręgu uniwersyteckim nikt nigdy nawet nie napomknął, że celem poznania powinna być mądrość”.

⁶ O popularności filozofii świadczy fakt, iż słowem tym określa się najrozmaitsze rzeczy i sytuacje, począwszy od „filozofii” różnych grup politycznych, poprzez „filozofię” perfum, na „filozofii rakietowej” Breżniewa skończywszy.

⁷ Zob. Platon, *Państwo*, 377 d-383 c, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1948.

Arystoteles oceniał mity mniej radykalnie niż jego mistrz. Nadmienił wprawdzie, że „już nieraz bardowie śpiewali fałszywą pieśń”, ale mimo to głoszonych przez nich mitów nie powinno się lekceważyć, gdyż mogą w nich tkwić relikty pradawnej mądrości. Z tego względu Homera, Hezjoda, Ferekydesa z Syros, orfików można uznać za prekursorów (prōtoi theologēsantes) teologii filozoficznej. Jej podstawowe dogmaty to: a) tylko Bóg może być przyczyną wszystkich rzeczy i pierwszą zasadą; b) tylko sam Bóg może posiadać wszechwiedzę przynajmniej w stopniu najwyższym⁸. Stąd jednak nie należy wyciągać wniosku, iż człowiek takiej boskiej wiedzy nie powinien poszukiwać. To prawda, że „wszystkie inne rodzaje wiedzy mogą być pożyteczniejsze od niej, ale żadna nie może być lepsza”⁹. Zdaniem Platona docierają do niej tylko nieliczni, chociaż umiłowanie mądrości leży poniekąd w naturze ludzkiej duszy jako pęd do czegoś wyższego¹⁰. Jak to więc się dzieje – pytał Platon w *Timaiosie* – „że wiedza prawdopodobna dostępna jest każdemu człowiekowi, natomiast rozumienie (intellectus) przysługuje samemu tylko Bogu i nielicznym, dobrze wykształconym ludziom?”¹¹ Do tego tekstu nader często nawiązywali myśliciele starożytni i średniowieczni. Na ogół nie żywili wątpliwości co do tego, że owymi „nielicznymi” są filozofowie, których z tego powodu nazywano „jakby bogami”, „mężami bożymi”, „zwiastunami Zeusa” lub podkreślano, że „tylko kapłan może być filozofem”. Skoro zaś mądrość przysługuje samemu tylko Bogu, to miłujący ją, czyli filozofowie, otrzymują ją od Niego w darze.

Tak też odczytał wypowiedź Platona tłumacz jego *Timaios* Cynceron: doszliśmy do największego dobra naszych oczu, jakim jest filozofia, „żadne zaś dobro bardziej godne pożądania lub znakomitsze od niej ani nie było nigdy w łaskawym darze od bogów dane rodzajowi śmiertelnych, ani też nie będzie mu dane”¹². Cynceron pojmował filozofię jako „matkę wszystkich umiejętności” (mēter tōn technōn kai epistēmōn). Zdaniem Seneki „Znajomości filozofii nie dali bogowie nikomu, chociaż możliwość poznania dali wszystkim [...]. Teraz bowiem wartościowe i wspaniałe jest w niej właśnie to, że nie dostaje nam się w udziale przypadkowo, że każdy zawdzięcza ją tylko sobie, że nie zyskuje się jej od kogoś [...] w drodze łaski”¹³. Nie podziela on poglądu Posejdoniosa

⁸ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, I 2, 983 a, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1983.

⁹ Tamże. Arystoteles charakteryzował ten rodzaj wiedzy pisząc, że „wśród nauk tylko ona jest wolna [...], bowiem istnieje dla samej siebie. Dlatego słusznie można by ją uznać za dziedzinę pozaludzką”. W swoim podziale nauk filozoficznych wyodrębnił ją spośród nich jako prōtē filozofia i theologikē.

¹⁰ Zob. Platon, *Fajdros*, 279 a-b.

¹¹ Platon, *Timaios*, 51 e: „Quid quod rectae opinionis omnis vir particeps, intellectus vero Dei proprius et paucorum admodum lectorum hominum?”

¹² *Timeus*, 52, przekł. W. Kornatowski.

¹³ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, list 90, 1-3, przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

z Apamei i Cyserona, jakoby przez filozofię wynalezione zostały te umiejętności, którymi posługujemy się w życiu codziennym, czy też rzemiosła. Przecież to nie filozofia nauczyła ludzi zakładania zamków i rygli oraz budowania wysoko sterczących domów, niebezpiecznych dla mieszkańców. Wszystko to pojawiło się dopiero wtedy, kiedy rodziła się już chęć użycia. Powodowane nią wynalazki są dziełem zwykłego człowieka, jego bystrości, a nie mędrca. „Mądrość siedzi wyżej i nie kształci rąk ludzkich, jest mistrzynią ducha [...], inne umiejętności znajdują się pod jej władztwem. Podąża do stanu szczęśliwości, wskazuje, co jest złem, uwalnia myśl od urojeń [...]. Nie wytwarza natomiast oręża, nie wznosi murów obronnych ani nie trudzi się około innych rzeczy potrzebnych do prowadzenia wojny: sprzyja pokojowi i nawołuje rodzaj ludzki do zgodności”¹⁴.

FILOZOFIA „MATKĄ NAUK”

Przekonanie, iż filozofia jest „matką nauk”, znajdowało i znajduje wyraz w jej podziałach, zwłaszcza w podziale przedstawionym przez Arystotelesa. Potwierdza je także system nauczania, w ramach którego łączono „philosophia” i „paideia”. W czasach Ksenofonta, Isokratesa, Platona „filozofował” ten, kto się uczył arytmetyki, geometrii, muzyki, astronomii czy też innych przedmiotów. O żywotności tej tradycji świadczy fakt, że po dziś dzień dyplomy uniwersyteckie z różnych dziedzin przedstawia się jako świadectwa ukończenia studiów filozoficznych. Medycyna i prawo, z reguły nie występujące w podziałach filozofii, o taki „wpis” bardzo zabiegały. Równało się to nobilitacji danej gałęzi wiedzy, nadawało jej bowiem charakter mądrościowy, którego nauki w czasach nowożytnych stopniowo się pozbywały w imię swej metodologicznej niezawisłości.

Pojmowanie filozofii jako „matki nauk” nieuchronnie musi prowadzić do wewnątrzrodzinnych konfliktów. Pierwszy z nich wybuchł między Platonem a Isokratesem. Dotyczył zaś wartości tak wysoko cenionej w Grecji i Rzymie retoryki. Jej związku z filozofią nie kwestionowali ani filozofowie (Arystoteles), ani retorzy (Cyseron)¹⁵. Za czasów Isokratesa uważano ją za władczynię wszystkich umiejętności, przynajmniej w tym zakresie, w jakim człowiek jest ich twórcą i miarą. Była więc w ramach filozofii reprezentantką i rzeczniczką nauk humanistycznych i prawnych. Nauki humanistyczne opierały się na lekturze poetów, zwłaszcza Homera i Hezjoda, których z tego tytułu nazywano

¹⁴ Tamże, list 26.

¹⁵ T a c y t, *Dialog o mówcach*, w: tenże, *Dzieła*, przekł. S. Hammer, Warszawa 1957, t. 2, s. 357: „A Cyseron w tych – jak mi się zdaje – wyraża się w słowach, że wszystkie swoje sukcesy w wymowie zawdzięcza nie warsztatom retorów, lecz promenadom Akademii”.

„nauczycielami Hellady”. Poeci i retorzy posługiwali się w swoich utworach tymi samymi figurami „retorycznymi”, które zazwyczaj niewiele mają wspólnego z prawdą naukowo-filozoficzną¹⁶. Poza tym kariera retora bywa często niebezpieczna z moralnego punktu widzenia: „Nie do wiary [...] jak łatwo przyjemność mówienia sprowadza z drogi prawdy nawet wybitnych mężów”¹⁷. Dylemat, przed którym stanęła kultura europejska już w V wieku przed Chrystusem, był od tego czasu jednym z najbardziej dramatycznych jej wyzwań: czy w systemie dydaktyczno-pedagogicznym należy dać pierwszeństwo wykształceniu literackiemu, czy też preferować raczej edukację w zakresie tak zwanych nauk ścisłych? W okresach szczególnie intensywnego nawiązywania do spuścizny łacińskiej i greckiej, zwanych renesansem karolińskim, XII-, XV- i XVI-wiecznym, przewagę zyskiwała kultura literacka skupiająca uwagę na człowieku i jego wytworach, tj. na prawie, poezji i retoryce. Sięgano zazwyczaj do przekazów łacińskich, gdyż były one geograficznie i chronologicznie najbliższe.

Rzymianie krytykowali filozofię między innymi dlatego, że jej rzecznikami byli Grecy – naród nieszczerzy i lekkomyślny. Niechęć do niej demonstrował nie tylko Katon, ale także Cyceeron, który usprawiedliwiał jej akceptację tym, że naukę prawa czerpać należy nie z edyktu pretora ani z „Ustawy XII tablic”, ale ze źródeł najgłębszej filozofii, czyli z prawa naturalnego¹⁸, którego wykładnią jest etyka filozoficzna Platona, stoików i Arystotelesa. Według niej postępowanie człowieka nie jest zdeterminowane przez los – jak to przedstawiał Homer i inni poeci¹⁹. Nie powinno być także determinowane przez urnę do głosowania: „Los i urna o moralności nie rozstrzyga; głosowanie i opinia senatu po to zostały wprowadzone, aby w tryb życia i reputację każdego głębiej wnikać”²⁰. W oparciu o tak pojmowaną filozofię prawnicy ustalali treść takich terminów, jak „aequitas”, „iustitia”, „bonitas”, „honestas”. Porównywali siebie do kapłanów sprawiedliwości²¹. Kolejne kodyfikacje prawa pod koniec

¹⁶ Homera i Hezjoda krytykowali nie tylko filozofowie, ale także Tukidydes. Zob. *Wojna peloponeska*, przekł. K. Kumaniecki, Warszawa 1957, s. 12: „nie powinno się ufać poetom, którzy upiększali i wyolbrzymiali przeszłość, ani też logografom, którzy przedstawiali wypadki w sposób raczej interesujący niż prawdziwy”. Nie racjonalizował on mitów jak Hekatajos i Herodot, ale je całkowicie odrzucał.

¹⁷ Seneka, *Listy moralne*, list 90, 20.

¹⁸ Zob. Cyceeron, *Prawa*, 1, 5, 17. Por. także: W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 227.

¹⁹ Zob. Platon, *Państwo*, 379 d.

²⁰ Tacyt, *Roczniki IV*, w: tenże, *Dzieła*, s. 185.

²¹ Zob. (Ulpianus), *Digesta Iustiniani*, 1, 1, 1, 1; Por. G. Prost, *Philosophantes and Philosophi in Roman and Canon Law*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge” 21(1954) s. 135-138. Por. także: M. Kurdziałek, *Theologiae philosophantes*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) z. 1, s. 5-16.

starożytności i we wczesnym Średniowieczu zapoznawały, w coraz to większym stopniu, jego filozoficzne korzenie. W ten sposób stawało się ono dyscypliną autonomiczną, ale też i bardziej formalną, zarazem zaś mniej wrażliwą na swoje etyczne, a więc i humanistyczne fundamenty. Fakt ten niepokoił myślicieli XII wieku, zwanego przez niektórych historyków „wiekiem etyki”. Nic zatem dziwnego, że mistrz Mainierius – ulubiony uczeń Abelarda – wołał w ówczesnych szkołach głosem proroczym: „Biada tej chwili, kiedy prawo zabije naukę literatury”²². Jej ośrodkami były w tym czasie szkoły w Tours i Chartres, gdzie komentowano z zapalem nie tylko *Timaios* Platona, *De consolatione philosophiae* i *Opuscula sacra* Boecjusza, ale także *Eneidę* Wergiliusza, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Marcjanusa Kapelli. Zakładano przy tym, że wymienieni autorzy, z wyjątkiem Boecjusza, przesłaniali „płaszczem słownym” („integumentum”, „involucrum”) najgłębsze prawdy filozoficzne. Odślaniali je więc poprzez identyfikację, a następnie poprzez uchylanie tej ich alegorycznej, moralizatorskiej i bajecznej szaty za pomocą logiki Arystotelesa i w świetle pryncypiów filozofii neoplatońskiej. Robili to w celu sprowadzenia znanej sobie filozofii do jedności z teologią chrześcijańską. Niektórzy z nich, jak na przykład Bernard Silvestris i Alain z Lille, przedstawiali swoje poglądy w mowie wiązanej. Ten sposób filozofowania podnosił rolę i znaczenie poezji i retoryki, a tym samym upodabniał humanistów XII wieku do humanistów epoki Odrodzenia. Natomiast stosowana przez nich metoda „integumentalnego” odczytywania tekstów pozwalała ich uznać za prekursorów filozofii hermeneutycznej.

W związku z poznawaniem w XII wieku, na większą niż dotychczas skalę, dzieł przyrodników i lekarzy starożytnych i arabskich, zaczęto też konsekwentniej przestrzegać dyrektywy metodologicznej Boecjusza: „in naturalibus igitur rationabiliter”. W jej imię wyzwalało „fizykę” spod władztwa Biblii, której dotąd służyła przede wszystkim jako dostarczycielka symboli, metafor, ilustracji i przykładów przybliżających i ożywiających wykłady nauki objawionej. Zdaniem Wilhelma z Conches sztuki wyzwolone są instrumentami filozofowania służącymi pielęgnowaniu „humanitatis”. Filozofia i retoryka są lekarkami leczącymi ludzi z najcięższej choroby, jaką jest niewiedza²³. Wilhelm z Conches, który głosił – podobnie jak Platon, Cyceron i Seneka – że „szczodrość

²² H. W a d d e l, *Średniowiecze wagantów*, przekł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960, s. 210. Tego samego zatroskania dowodzą wypowiedzi Dantego skierowane pod adresem prawników, zwłaszcza kanonistów, którzy miast poszukiwać mądrości, opatrują glosami dekretały przedkładane nad Ewangelię i Ojców Kościoła. „Nimi się para papież, kardynały”, co – zdaniem poety – będzie miało oplakane skutki. Por. *Raj*, IX, w. 133-142; XII, w. 82. W tejże pieśni św. Bonawentura z rezerwą odnosi się do tego, co o Gracjanie powiedział św. Tomasz w pieśni X w. 103.

²³ Na współzależność słowa i myśli zwrócił uwagę Isokrates: „Właściwe słowo świadczy najpełniej o właściwej myśli”.

Boża nie obdarzyła człowieka niczym większym od filozofii”²⁴, sądził, iż zajmujący się sztukami mechanicznymi są od niej daleko, ponieważ skupiają się tylko na unikaniu tego, co szkodliwe, i pożądaniu tego, co użyteczne. Poglądu Wilhelma nie podzielał Hugon ze św. Wiktora. Jego zdaniem instrumentami filozofowania są nie tylko dyscypliny określane jako „quadrivium”, ale także i te, które zwie się „trivium”, oraz „artes mechanicae”: „tot enim sunt philosophiae partes quod sunt rerum diversitates”. Przedmioty wiedzy stają się przedmiotami filozofii poprzez poznanie refleksyjne. Zanim bowiem powstała gramatyka, umiano już czytać i pisać; zanim pojawiła się arytmetyka, potrafiło już liczyć. Ten, kto poznaje w sposób refleksyjny, wie w inny sposób.

Opisana w *Timaiosie* matematyczna struktura świata zgadzała się z niektórymi wypowiedziami Pisma świętego, jak na przykład z tą: „aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!” (Mdr 11, 20). Tego rodzaju zbieżności ogromnie podnosiły rolę i znaczenie matematyki, i to zarówno w odniesieniu do nauk przyrodniczych, jak i do teologii. W związku z tą ostatnią Teodoryk z Chartres stwierdził, że istnieją cztery rodzaje dowodów, które prowadzą człowieka do poznania Boga, a mianowicie uzasadnienia arytmetyczne, muzyczne, geometryczne i astronomiczne. Teodoryk posługując się tym instrumentarium budował teologię, w ramach której ujawniał sztukę Stwórcy²⁵. Sądził bowiem, że do kontemplacji Boga („intellegentia”, Platońska epopoiteia) prowadzi nie tylko logika i etyka, jak dotąd nader powszechnie mniemano, ale także fizyka, w tym mianowicie zakresie, w jakim świat jest urzeczywistnioną przez mądrość Bożą matematyką. Tego rodzaju przekonaniom zawdzięczała w XII wieku swoją popularność geometryczna definicja Boga jako „kuli, której centrum znajduje się wszędzie, obwód zaś nigdzie”. Odegrała ona ważną rolę w poglądach Mikołaja z Kuzy oraz Jana Keplera, który w oparciu o nią utożsamiał ów punkt środkowy i zarazem początkowy z Ojcem, Syna zaś z wszechstronnym objawieniem prostoty tego punktu poprzez równomierne zakrzywienie płaszczyzny kuli, natomiast Ducha z przestrzenią rozciągającą się pomiędzy punktem a obwodem. W jego ujęciu fizyka i teologia stanowiły nierozdzielną jedność, ponieważ świat – jak sądził – nie jest niczym innym jak tylko matematycznie zaszyfrowaną księgą Bożego objawienia.

PRZYJACIÓŁKA CZY WRÓG TEOLOGII?

Analogiczną koncepcję matematyki jako spoiwa jednoczącego fizykę z teologią, głoszoną głównie przez Teodoryka z Chartres i jego ucznia Klaren-

²⁴ Wilhelm z Conches, *Glosae super Platonem*, red. E. Jeuneau, Paris 1965, s. 253: „Divina largitas nihil homini contulit maius philosophia”.

²⁵ Zob. *Magistri Theoderici Carnotensis Tractatus de sex dierum operibus*, red. N. Haring, w: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, red. W. von Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 243.

balda z Arras, poddał krytycznej analizie św. Tomasz z Akwinu. Podjął ją w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza, wskazując w ten sposób, że chodzi mu o zagadnienia, które w oparciu o ten właśnie traktat rozwiązywali XII-wieczni jego komentatorzy. Tomasz, podobnie jak Arystoteles, nie negował związków matematyki z fizyką. Rozróżnił jednak trzy odmiany nauk: czysto przyrodnicze – fizyka, agrikultura i inne; czysto matematyczne – geometria i arytmetyka; mieszane – muzyka, astrologia, optyka i inne. „Scientiae mixtae”, nazywane przezeń także „mediae”, stosują „principia mathematica” przy rozpatrywaniu rzeczy naturalnych. Są więc bardziej spokrewnione z matematyką, gdyż to, co jest w nich „fizyką”, jest jakby materialne, natomiast to, co jest „matematyką”, jest jakby formalne. Fizyk i matematyk, spotykając się na terenie „scientiae mediae”, dowodzą tych samych tez, ale każdy z nich stosuje inny „modus procedendi”: fizyk dowodzi na przykład kulistości Ziemi na podstawie ruchu tego, co ciąży ku środkowi kulistego wszechświata, astrolog zaś uzasadnia jej kulistość krągłością jej zarysu na tarczy Księżyca podczas jego zaćmień. Tomasz nie przyznawał fizyce jakiegś szczególnej roli w odniesieniu do teologii. Zwłaszcza nie podzielał rozpowszechnionego wśród wczesnochrześcijańskich platoników poglądu, iż fizyka, na równi z logiką i etyką, oczyszcza duszę (umysł) umożliwiając jej kontemplację, „dotykanie” tego, „co jest zawsze takie same pod tym samym względem”²⁶. Sądził, że nauki matematyczne, zwłaszcza astronomia, ze względu na wysoki stopień trudności ułatwiają zajmowanie się jednak jeszcze trudniejszą problematyką teologiczną. Na tym kończy się ich rola czysto zewnętrzna i formalna w odniesieniu do teologii, która jest – według św. Tomasza – nauką od filozofii różną i od niej niezależną.

Zapewne różne względy skłaniały go do przeprowadzenia tej separacji. Jednym z ważnych powodów była prawdopodobnie próba uchylecia zasady, w oparciu o którą XII-wieczni komentatorzy *De Trinitate* Boecjusza identyfikowali Platoński ogląd intelektualny z teologią²⁷. Zakładali bowiem, że dusza, względnie umysł ludzki, posiada obok sił uzależnionych w swoim działaniu od organów cielesnych także moc własną, określaną w ciągu wieków różnymi bliskoznacznymi terminami: „nūs”, „intelligentia”, „mens”, „apex mentis”, „scintilla animae”. Do działania pobudzają ją „siły niższe”: zmysły, wyobraź-

²⁶ P l a t o n, *Państwo*, 484 b, s. 7: „filozofowie to ci, co potrafią dotykać tego, co jest zawsze [...] a nie są filozofami ci, co tego nie potrafią, tylko się w ogóle wciąż płaczą w świecie tych licznych przedmiotów”.

²⁷ Zob. *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, red. W. von Jansen, Breslau 1926, s. 36: „Intima philosophiae disciplina recte hic theologia appellatur, quia praeter materiae suae nobilitatem hoc habet mirae singularitatis, quod, cum ceterae animae vires suis singulae a natura sibi utantur instrumentis, i n t e l l e c t i b i l i t a s, qua theologus utitur, omni caret instrumento”.

nia, rozum względnie intelekt. Nie są jednak jej przyczynami. Skutek bowiem nie może być doskonalszy od swojej przyczyny. Jest rzeczą zrozumiałą, że najskuteczniej pobudza ową moc fizyka pojmowana oczywiście jako urzeczywistniona geometria, gdyż „ho theos aei geōmetrei”. Te słowa Platona przytoczył, za Plutarchem, Jan Kepler – wielki entuzjasta kosmologii Platońskiej. Akwinata przyznał rację Arystotelesowi, który poznanie zmysłowe (fizyka) uznał za „conditio sine qua non” poznania wyobrażeniowego (matematyka) i umysłowego (filozofia pierwsza). Fizyka, jako nauka o ruchach i zmianach w przyrodzie, stawała się w ten sposób nieodzownym punktem wyjścia zarówno dla matematyki, jak i dla teologii naturalnej „nunquam sine phantasmate intelligit anima”²⁸. Nieprawdziwe jest więc twierdzenie tych wszystkich, którzy głoszą, iż dusza w odniesieniu do poznawania rzeczy boskich nie musi posługiwać się narządami zmysłowymi. Wysunięcie w fizyce tego, co stanowiło jej aspekt biologiczno-jakościowy, przed to, co stanowiło jej stronę matematyczno-ilościową, spowodowało w metafizyce przesunięcie się akcentu z istoty (platonizm) na istnienie (arystotelizm). Niezmienny natomiast pozostał cel dociekań filozoficznych: „prawie cała filozofia przyporządkowana jest poznawaniu rzeczy boskich”²⁹.

W jakim stopniu władna jest je poznać? Najogólniej rzecz można: w stopniu takim, w jakim wiedzę o nich osiągnęli wielcy starożytni metafizycy: Platon, Arystoteles, Plotyn. Myśliciele chrześcijańscy oceniali ją jako niekompletną, niekiedy kontrowersyjną, osiągalną dla elity intelektualnej, i to po mozolnej wspinaczce poprzez „res disciplinales”. „Zaciekawiony pielgrzym” – jak filozofa określił Wilhelm z Auvergne – zmuszony jest bowiem posuwać się od konkluzji do konkluzji, trzymając się kurczowo każdej z nich jako miary. Człowiek wierzący takiej pomocy nie potrzebuje. Ogół teologów średnio-wiecznych, począwszy od św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, skrupulatnie oddzielał teologię filozoficzną od teologii objawionej. Jednocześnie nader liczni autorzy wskazywali na korzyści, jakich dostarcza ich wzajemna współpraca. W obu bowiem, aczkolwiek w każdej na swój sposób, rozbłyskuje Boża mądrość. Nie należy zatem wykluczać filozofii z teologii ani teologii z filozofii, choćby tylko dlatego, że w wielu kwestiach zgadzają się ze sobą (Roger Bacon). Obie przecież zajmują się pierwszymi przyczynami. Przewyższają więc wszystkie inne nauki i obie zasługują na miano: „mądrość”. Bardziej jednak dotyczy to teologii objawionej, ponieważ jest nauką nie tylko teoretyczną, ale także praktyczną. Zna bowiem cel i dostarcza odpowiednich do

²⁸ S. Thomae Aquinatis *In Aristotelis librum De anima commentum*, III 7, 431 a 16, red. M. Pirotta, Taurini 1936, s. 28.

²⁹ S. Thomae *In III Sententiarum*, dist. 24 a.3, sol. 1, 3: „fere tota philosophia ad cognitionem divinatorum ordinatur”. W ten sam sposób określał jej status metodologiczny w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza.

jego osiągnięcia środków. Natomiast teologia filozofów zna zaledwie kierunek, w którym należy iść (Aleksander z Hales). Teologia zaczyna się tam, gdzie kończy się metafizyka. „Qui diligunt Sacram Scripturam diligunt etiam philosophiam, ut per eam confirment fidem” – pisał św. Bonawentura. Ogólnie rzecz biorąc, w odniesieniu do człowieka, Platon i jego zwolennicy budowali teologię na przekonaniu o boskości duszy ludzkiej, natomiast Arystoteles – na wywiedzionym z fizyki stwierdzeniu, iż w naturze ludzkiej zakodowany jest pęd do jej dopełnienia, do osiągnięcia właściwego jej optimum, czyli oglądu intelektualnego (theōria). I ten właśnie naturalny, występujący także w przyrodzie pęd, określał jako „to en hēmin theion”³⁰.

Zdaniem Marcina Lutra nie ma znaczenia to, czy się pojmuje naturę ludzką po platońsku czy po arystotelesowsku. Obie te koncepcje bowiem nie biorą pod uwagę faktu, iż natura ludzka została zrujnowana do tego stopnia przez grzech pierworodny, że pierwotny stan rzeczy przywrócić jej może tylko wiara i łaska Boża. O nich zaś wystarczająco, bo w kontekście historii zbawienia, mówi Pismo święte. Filozofia jest więc teologii niepotrzebna, ponieważ nic nie wie o Bogu. Nie zwalczał on jednak filozofii jako takiej. Potępiał jedynie filozofowanie niezależne od łaski Chrystusa, od jedyne go źródła prawdy, jakim jest Boże objawienie („sola Scriptura”). Bez tego bowiem odniesienia filozofia błądzi, gdyż rozumem często manipuluje szatan („die Vernunft ist des Teufels Hure”). Atakował przede wszystkim filozofię scholastyczną, którą znał z relacji współczesnych sobie humanistów i erfurckich ockhamistów. Wilhelm Ockham był dla niego „drogim mistrzem”. Logice przypisywał ważną rolę i zalecał jej stosowanie, ale nie w samej teologii, wobec której może pełnić funkcje jedynie służebne („ancilla et serva”). Sylogizm, stanowiący istotny składnik logiki Arystotelesa, nie przyczynia się do poszerzenia wiedzy. Stagirytę obwiniał o spowodowanie niebywałego chaosu w teologii scholastycznej. Był bowiem przekonany, że scholastyki powierzyli wykład Biblii właśnie jemu, jak może o tym świadczyć przykład św. Tomasza z Akwinu: „Hic est Thomae ordo: Principio accipit sententias ex Paulo, Petro, Johanne, Esaia etc., postea concludit: Aristoteles sic dicit, et secundum Aristotelem interpretatur scripturam”³¹. Tymczasem „Arystoteles tak ma się do teologii jak ciemności do światła”. Krytyka dotyczyła metafizyki Arystotelesa.

Podzielał tę krytykę także Filip Melancton (zm. 1565). Pozytywnie natomiast odnosił się do etyki Arystotelesa, jednak nie w takim stopniu, by można go było zaliczyć do arystotelików, jak często sądzono. Przyznawał, że filozofia wypracowała ideał cnoty, ale zrealizować go może tylko chrześcijanin.

³⁰ Arystoteles, *Etyka wielka, Etyka eudemejska*, przekł. W. Wróblewski, Warszawa 1977, VIII 2, 1248 a 27: „Bo w jakiś sposób wszystko porusza pierwiastek boski, który jest w nas”.

³¹ Cyt. za: S. Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch*, Heidelberg 1961, s. 52, przyp. 1.

Platonicy zauważyli wprawdzie, że do jego osiągnięcia niezbędne jest oświecenie, ale nie mieli pojęcia, skąd by ono mogło pochodzić. Studium filozofii przyrody i etyki winno poprzedzać studium teologii i jemu służyć. Niełatwo jest ustalić stosunek innego myśliciela protestanckiego Zwingliego do filozofii. W jednym z ostatnich jego dzieł dostrzec można wątki stoickie i panteizujące. Kalwin zadowolił się przytoczeniem obiegu w jego czasach definicji filozofii: „Tota fere sapientiae nostrae summa... duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri”. Wymienieni autorzy próbowali uzgadniać humanizm z reformacją, określać miejsce filozofii w odniesieniu do teologii, łączyć racjonalizm z fideizmem. Ich wysiłki nie przyniosły spodziewanych rezultatów: wciąż bowiem wśród protestantów występowali i występują myśliciele filozoficzni i ewangeliczni reformatorzy. W naszym wieku zdecydowanie negatywnie oceniał rolę filozofii w odniesieniu do teologii, zwłaszcza zaś teorię analogii bytu, teolog kalwiński Karl Barth³².

Również Erazm z Rotterdamu zarzucał myślicielom średniowiecznym, „że zbyt zapatrzeni w wartości, stworzone przez starożytnych pogan, zapomnieli o wartościach rdzennie chrześcijańskich”³³. Tymczasem filozofia chrześcijańska, nazywana przezeń także „filozofią Chrystusa”, „filozofią niebiańską”, „filozofią boską”, „filozofią ewangeliczną”, jest skuteczniejsza od filozofii pogańskiej. Czyni bowiem człowieka szczęśliwszym, jest dostępna dla wszystkich, gdyż nie opiera się na argumentach i sylogizmach, przemienia człowieka skuteczniej i bardziej dogłębnie niż wszelkie ludzkie nauki i mądrości³⁴. Jej koryfeuszami byli Sokrates, Diogenes, Epiktet. W najczystszej postaci znajduje się w Nowym Testamencie. Tylko bowiem Chrystus, w przeciwieństwie do innych nauczycieli, może dać to, co obiecuje. Jest On „christianae philosophiae princeps”, a zarazem „Epicureus”, czyli jest „pomocnikiem” – takie bowiem znaczenie ma to słowo w języku greckim. Filozofia scholastyczna jest, zdaniem Erazma, odstępstwem od filozofii Chrystusowej, zarówno w sposobie jej wykładania (prostotę przypowieści ewangelicznych zastępuje się zawikłanymi pojęciami czerpanymi z logiki i metafizyki Arystotelesa), jak i w zakresie wykorzystania innych źródeł niż perypatetyckie przy objaśnianiu Biblii. „Mowa prawdy jest prosta” – mawiał cytowany przez Erazma Eurypides. I to właśnie wydaje się być głównym powodem niechęci Erazma do filozofii średniowiecznej. Zrażała go do niej przede wszystkim forma literacka pisanych przez scholastyków dzieł. Toteż ostro ją krytykował ożywiając w ten sposób tradycyjny spór retoryki z filozofią, kultury literackiej

³² Stanowisko K. Bartha wobec metafizyki przedstawiłem w artykule: *O tzw. „Metafizyce Księgi Wyjścia”*, „Zeszyty Naukowe KUL” 31(1988) nr 2, s. 43.

³³ Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, przekł. J. Domański, Warszawa 1960, s. 7 (*Od tłumacza*).

³⁴ Zob. tamże, s. 11.

z naukowo-przyrodniczą o pierwszeństwo w dziedzinie wykształcenia i wychowania³⁵.

Antyscholastyczne, a pośrednio antyfilozoficzne wystąpienia reformatorów, odnosiły się bardziej do zakresu i sposobów posługiwania się filozofią antyczną przez autorów średniowiecznych niż do samej filozofii. W ogniu ówczesnych sporów teologicznych na ataki narażona była przede wszystkim metafizyka, uważana przez jej przeciwników za fundament „papieskiej teologii”. Pomijano ją więc w ówczesnych definicjach i podziałach filozofii. Tę zaś pojmowano za Cyceronem i Seneką jako matkę sztuk oraz nauczycielkę dobrego życia i dobrej śmierci. „Tota namque philosophia nostra haec est, ut bene vivendo, bene moriamur” (J. Reuchlin). W XII wieku sztuki wyzwolone zaczęły się przeistaczać w samodzielne nauki, a ich zakres roztaczał się także na medycynę i prawo. W XIII wieku w związku z wydziałową strukturą nauczania uniwersyteckiego na czoło nauk wysunęła się teologia, różniąca się w sposób istotny od nauk filozoficznych. Należało zatem wskazać taką właściwość poznania naukowego, która by je wyodrębniła wśród wszelkich innych rodzajów poznania. Problemem zajął się Wilhelm Ockham. Po raz pierwszy ograniczył poznanie filozoficzne do tego, co jest wiedzą w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli do poznania, o którym mówi się, że jest oczywiste, ponieważ wywodzi się z oczywistych zdań i doprowadza do oczywistych, czyli intersubiektywnie sprawdzalnych konkluzji. Pojęcie filozofii jako nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu dalej dyskutowali: Jan Buridan, Mikołaj z Autrécourt, Grzegorz z Rimini, Marsyliusz z Inghen.

W rezultacie termin „mądrość” coraz częściej rezerwuje się na użytek teologii, filozofię zaś określa się jako „umiłowanie prawdy”, natomiast filozofa jako jej przyjaciela i poszukiwacza³⁶. Każda z nauk zawiera właściwą sobie „filozofię”, czyli „principia per se nota” lub „principia per experientiam nota”. Jan Gerson ostrzegał: jeśli tak pojmowanej filozofii nie zakotwiczy się w Bogu, to pozostanie ona bezużyteczna i pełna wątpliwości. Tak więc dyskredytacja metafizyki powodowała przejmowanie jej funkcji przez teologię, którą Henryk z Langenstein z tego właśnie względu nazywał „nadprzyrodzoną metafizyką” stabilizującą i korygującą pryncypia wszystkich innych nauk.

³⁵ Stanowisko Erazma wobec uczestników ówczesnych sporów religijnych i światopoglądowych nie jest jednoznaczne. Bronił wolności woli przed determinizmem teologicznym Lutera. Ten zaś nazywał go Proteuszem, ponieważ wymigiwał się od opowiedzenia się za którąś ze skłóconych stron. Wzywał natomiast do zgody i wzajemnej tolerancji, co skłoniło Wilhelma Diltheya do porównania go z Wolterem: „Voltaire des 16. Jahrhunderts”. Przyczyny niechęci Erazma do scholastyki trafnie ujmuje przytoczona w tym przypisie opinia Juliusza Domańskiego, najlepszego polskiego znawcy Rotterdamczyka. Zob. tamże, s. 27.

³⁶ W odniesieniu do Mikołaja z Autrécourt zagadnienie to rozpatrzył Z. Kałuża: *Nicolas d'Autrécourt – ami de la vérité*, w: *Histoire littéraire de la France*, t. 17, fasc. 1, Paris 1995, *Introduction*.

Intuicyjno-racjonalne poznawanie bytu ustępowało miejsca mistycznemu poznawaniu Boga. Tą drogą poszli: Jan Eckhart, Jan Tauler, Henryk Suso, Jan Ruysbroek. Ich renesansowi kontynuatorzy: Sebastian Franck, Walenty Weigel, Jakub Boehme – kontemplowali Boga bardziej w przyrodzie niż we własnej duszy.

Platońską koncepcję jedności filozofii i religii odnowił Marsilio Ficino (zm. 1499): „philosophiae finis est cognitio divinorum”, jest „wstępowaniem od tego, co najniższe, do najwyższego, od ciemności do światła”. Filozof jest człowiekiem dogłębnie religijnym, przewyższającym pod tym względem wszystkich innych ludzi: „inter Deum et homines medius est philosophus”. Ficino był przekonany, że pradawna filozofia nie była w gruncie rzeczy niczym innym jak tylko uczoną religią („docta religio”). Dlatego bez zastrzeżeń posługiwał się zamiennie terminami: „philosophia”, „sapientia”, „theologia”, „religio”. Utożsamianie filozofii z religią stwarzało znacznie większe możliwości osiągnięcia wspólnego celu, jakim było poznawanie tego, co boskie. Rolę filozofii w tym dążeniu do oglądu przedstawiał Jan Pico della Mirandola w ten sam sposób, co i Teon ze Smyrny, a po nim Klemens z Aleksandrii oraz Orygenes: filozofia oczyszcza duszę – etyka z wad, logika z błędów, filozofia przyrody zaś w pełni ją doskonali i doprowadza w bezpośrednie sąsiedztwo Boga. Wszystko to dzieje się w świetle teologii, ale nie za jej sprawą. Dusza bowiem dociera tam własną mocą, dzięki trójstopniowemu oczyszczeniu. Pod tym względem jej droga nie różni się więc od tej, jaką przebywa wtajemniczany w misteria religijne. Różnice pomiędzy szkołami, oglądane z tak pojętego szczytu filozofii, tracą swoje znaczenie. Filozofia zaś jawi się jako jedność budowana wysiłkiem wielu umysłów, ale w jednym i tym samym duchu. Pico della Mirandola przyznał filozofii przyrody miejsce i stopień, jaki dotąd przysługiwał metafizyce. Wyróżnił przy tym dwa jej oblicza: teoretyczne i praktyczne. Pierwsze zwraca się ku poznawaniu tego, co boskie, drugie magiczne bada przyrodzone i nadprzyrodzone siły po to, by się nimi posłużyć. Magię uznał za dopełnienie i zwieńczenie poznania przyrodniczego: jest ona bowiem – według jego słów – „jakby szczytem i dachem świątyni całej filozofii”³⁷.

Platońskie stwierdzenia, iż celem filozofii jest poznawanie tego, co boskie, i że dusza posiada odpowiednie do tego siły, niepokoiły teologów począwszy od papieża Grzegorza Wielkiego, poprzez Bernarda z Clairvaux, aż do Girolamo Savonaroli, gdyż podważały osobliwość i potrzebę chrześcijaństwa jako drogi wiodącej do Boga przez wiarę i łaskę. Savonarola stwierdził więc z całą stanowczością: żaden chrześcijanin nie potrzebuje filozofii do zbawienia. Zwłaszcza na wskroś pogańskiej filozofii Arystotelesa, a także „nam współczesnej” – dowodził Pico Młodszy po zapoznaniu się z pismami Sekstusa Empiryka.

³⁷ „Tanquam apex et fastigium totius philosophiae”. Cyt. za: E. Cassirer, *Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft*, w: tenże, *Philosophie und exakte Wissenschaft*, s. 27.

FILOZOFIA JAKO KULT ROZUMU

Kartezjusz postanowił przywrócić filozofii jej dawną godność i znaczenie. Cieszy się ona – jego zdaniem – złą opinią, ponieważ uprawiana jest w fałszywy sposób przez fałszywych mędrców. Nic zatem dziwnego, że pojawiły się różne pojęcia prawdy. Między innymi wskutek usamodzielnienia się i znacznego rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych. Mądrość obejmuje całość nauk, ponieważ wywodzi się z pierwszych przyczyn i niepowątpiewalnych pryncypiów. Nieosiągalne dotąd dążenie do mądrości zwie się „filozofią”. Ma ona postać drzewa: korzenie stanowią metafizykę, pień odpowiada fizyce, natomiast owocujące konary to takie nauki praktyczne, jak medycyna, mechanika oraz etyka traktująca o najwyższym dobru człowieka i najdoskonalszej moralności. Wszystkim tym naukom filozofia dostarcza pryncypiów. Jedność nauk zasadza się na jedności metody. Metafizyka jest nauką o zasadach poznania, o istnieniu Boga i Jego najważniejszych atrybutach, o nieśmiertelności duszy i o naszych jasnych, należycie odróżnionych ideach. Konieczność fizyki powinna być oceniana z systemowego i logicznego punktu widzenia. Zajmuje się ona najwyższymi prawami oraz składnikami przyrody: widzialnym światem, ziemią, minerałami, roślinami, zwierzętami, człowiekiem. W ten sposób dostarcza podstaw do trzeciej części filozofii, mianowicie doskonałej moralności stanowiącej najwyższy stopień mądrości. Toteż ten, kto przystępuje do filozofowania, powinien zająć się najpierw tą dziedziną w oparciu, oczywiście, o kryteria przedfilozoficzne, powinien także wzorować się na matematyce i wykorzystywać nieznaną dotychczas „logikę wynajdywania” („inventio”). Kartezjusz ostrzegał przed mieszaniem filozofii z teologią, gdyż prowadzi to tylko do herezji i wojen religijnych³⁸. Podobnie sądził Spinoza. Filozofia i religia mają, jego zdaniem, różne fundamenty i cele. Teologowie jednak, nie bacząc na to, przeszkadzają w dostępie do filozofii i ograniczają wolność filozofowania.

Pascal uznał filozofię Kartezjusza za „bezużyteczną i niepewną”. Nie różni się ona bowiem od poglądów innych filozofów, którzy uczą jedynie, jak nie jest. Ich bezsilę ujawnia najbardziej ich nauka o Bogu. Odkryli wprawdzie Boga, ale bez Chrystusa. Odkryli stwórcę prawd geometrycznych i ładu elementów,

³⁸ W bieżącym roku obchodzi się, zwłaszcza we Francji, 400-lecie urodzin Kartezjusza, którego w XIX w. uznano we Francji, głównie za sprawą Victora Cousin (zm. 1867), za ucieleśnienie Francji, za człowieka, który „wycisnął piętno na wszystkim, co w myśli francuskiej najklarowniej i najwyrazistsze” (Paul Valéry). Cyt. za: „Le Monde”, 29 III 1996, tłum. „Forum”, 5 V 1996. Dyskusję na nowo ożywiła książka André Glücksmanna, *Kartezjusz to Francja*, Paryż 1987. W okresach wzmożonej wrogości między Francją a Niemcami przeciwstawiano kartezjańską jasność i wyrazistość niemieckiemu mętniactwu myśli i uczuć. Na przykładzie Kartezjusza widać, jak autorytet filozofii i filozofów wykorzystywano i wciąż wykorzystuje się do celów, które były im obce.

ale nie Boga żywego. Dlatego cała ta filozofia nie jest warta godziny trudów. Pogląd, iż poza objawieniem nie ma pewnego poznania, głosili w Średniowieczu Al-Ghazali, Piotr z Ailly, Gabriel Biel. Wychodzili oni z założenia, że jedyną przyczyną jest Bóg. W konsekwencji uznali arystotelizm przypisujący rzeczom naturalnym przyczynowość sprawczą za pogański i bałwochwalczy. Nicolas Malebranche, powołując się na św. Augustyna, jeszcze bardziej problem ten zradykalizował, przeciwstawiając tak pojętą filozofię chrześcijańską wywodzącą się od diabła filozofii pogańskiej. Poglądy Malebranche'a nie budziły zastrzeżeń wśród kartezjan, gdyż i sam mistrz uważał Boga za jedyną fizyczną przyczynę sprawczą, błędy poznania umysłowego zaś tłumaczył jego genetycznym uzależnieniem od poznania zmysłowego.

Nie ten jednak aspekt doktryny Kartezjusza czynił go szczególnie popularnym wśród potomnych. Aktualność jego koncepcji filozofii zasadzała się na uznaniu za docelowe wytwory metafizyki i fizyki takie nauki, jak medycyna, mechanika, etyka, czyli to wszystko, co wiąże się z wynalazczością i postępowaniem człowieka. W tym sensie można byłoby go uznać zarówno za kontynuatora renesansowego humanizmu, jak i za promotora medycyny i mechaniki, a więc dziedzin, których nie wywodzono z filozofii tradycyjnie nazywanej „teoretyczną”. Jako nauki o wiele silniej niż inne związane z doświadczeniem podkreślały tym samym mocniej rolę empirii w dociekaniach filozoficznych, przyczyniając się do przemianowania dawnej „fizyki” na „filozofię eksperymentalną”, „filozofię mechaniczną”, „filozofię cząstek”, „filozofię korpuskularną”. Tymi określeniami posługiwał się Robert Boyle. Jednocześnie dowodził, że tak pojmowana filozofia jest prawdziwą i solidną filozofią przyrody, rozwijającą się wraz z postępem wiedzy, zmierzającą – jak to już wcześniej podkreślił Francis Bacon – do poznania i opanowania przyrody. Dzięki wynalazkom będzie się zastępować pracę rąk ludzkich, dokonując zmian w przestrzeni kosmicznej i na ziemi. Fizykalizacja filozofii nie przeszkodziła Boyle'owi w jej przedstawianiu jako systemu obejmującego bardziej niż inne całość sztuk, dyscyplin i nauk. Do dyscyplin zaliczał on logikę, metafizykę, psychologię, matematykę i filozofię moralną. Zasady tej ostatniej nie wywodzą się – jak twierdził Kartezjusz – z filozofii, lecz z reguł mądrości życiowej i wymagań praktyki.

Filozofia zaczyna się więc przeobrażać z matki nauk i sztuk w ich system, który różni się od innych możliwych tym, że jest od nich bardziej „obejmujący” i przejrzysty. W starożytności i w Średniowieczu sądzono, że one od niej pochodzą; odtąd coraz bardziej utrwala się przekonanie, że to ona pochodzi od nich. A zatem jej głównym celem nie może być poznawanie rzeczywistości pozafizykalnej, gdyż każde ludzkie poznanie musi wywodzić się z doświadczenia. Ono zaś dotyczy zjawisk, a nie istot rzeczy. Właściwym zadaniem filozofii jest więc być mistrzynią życia – jak to już postulowali wielcy myśliciele starożytni. Powinna rozpoczynać się od doświadczenia, oczywiście, od doświadcze-

nia wewnętrznego, czyli od poznawania samego siebie, gdyż ono stanowi *conditio sine qua non* moralności i polityki. Tak pomyślana filozofia, najczciwocześniejsza z nauk, mogła powstać – pisał Shaftesbury – dopiero teraz, ponieważ do jej funkcjonowania niezbędna jest wolność. Będąc bowiem mistrzynią życia w warunkach pełnej wolności stać się może i powinna wyrocznią dla wszystkich spraw dotyczących człowieka, nie wyłączając religii i oceny moralnej uczuć. Dotychczasowa filozofia zajmowała się rzeczami zewnętrznymi, których poznawanie nie ma nic wspólnego z naszymi rzeczywistymi interesami. Winę za to ponoszą sami filozofowie, którzy poprzez wieki trzymali się niewolniczo swoich kierunków, szkół i tez, przyczyniając się tylko w minimalnym stopniu do ugruntowania pokoju, bezpieczeństwa i wolności (John Locke). Uganiając się za fantasmagoriami nie doskonalili użytecznych sztuk, nie korygowali nauk realnych. Byli bardziej głupkowaci niż marynarze (Lord John Bolingbroke). Nic zatem dziwnego, że filozofii zawdzięczamy mniej niż doświadczeniu i wiedzy potocznej (David Hume). Nie uwzględniała ona bowiem faktu, iż człowiek jest nie tylko istotą rozumną, ale także, a nawet w większym stopniu, istotą działającą. Toteż filozofia moralna Arystotelesa, Locke’a, Malebranche’a jest wyjątkowo, zdaniem Hume’a, niepraktyczna, zagmatwana i skazana na błędzenie. Jej przeciwieństwem jest etyka wypracowana przez Cycerona i Jana de La Bruyère’a, czyli taka, która opiera się i na rozumie, i na praktycznej działalności człowieka.

Uzasadnianiu roli i znaczenia filozofii jako korektorki nauk i sztuk w celu ich wykorzystania dla pomnożenia pożytków i szczęścia zarzucił Leibniz jednostronność kłócącą się z powszechnym pojmowaniem filozofii jako „studium mądrości”. Człowiek ma obowiązek poznawania nie tylko siebie i troszczenia się o swoje sprawy, ale winien także poznawać świat i Boga, gdyż teologia, prawo i medycyna są niezbędne do zachowania i mnożenia szczęścia, honoru i zdrowia. Tymczasem filozofia ukierunkowana na rzeczywistość wyłącznie materialną i mechaniczycznie pojmowane nauki całkowicie rezygnuje z poznawania Boga, a nawet od Niego odwodzi. Dlatego potrzebna jest nowa metafizyka i nowa wiedza o metodzie. To bowiem, co zrobił w tych dziedzinach Kartezjusz, zasługuje jedynie na miano „przedsionka prawdziwej filozofii”.

Inaczej rolę i znaczenie Kartezjusza oceniali filozofowie Oświecenia we Francji. Idąc za jego sugestią, iż filozofia powinna nie tylko tłumaczyć zjawiska i fakty, ale także wysuwać hipotezy, przedstawiając niejako dalszy ciąg i konsekwencje owych stanów faktycznych, wyakcentowali tę drugą jej funkcję. Albowiem to właśnie dzięki niej – jak mniemali – Galileusz i Kepler położyli fundamenty pod prawdziwą filozofię. Zrewolucjonizował ją Kartezjusz, a Newton wykazał w całej pełni jej słuszność, demonstrując przy tym potęgę ludzkiego rozumu. Skoro potęga ta rozciąga się na cały wszechświat, przeto – jak sądzili rzecznicy Oświecenia – może też ogarniać i rozwiązywać takie proble-

my, jak na przykład sprawiedliwość i władza, odróżniać dobro od zła. Celem filozofii jest rozpowszechnianie takiej właśnie użytecznej wiedzy, przynoszącej ludziom pocieszenie, umożliwiającej im poznanie samych siebie oraz poznanie obowiązków, jakie mają wobec ludzkości i społeczeństwa. Filozofia spełni te zadania tylko wtedy, kiedy nie będzie abstrahować od wiedzy zmysłowej – jak to robi metafizyka klasyczna. To, oczywiście, wcale nie znaczy, że filozofia polega wyłącznie na wiedzy zmysłowej. „W filozofii – pisał Wolter – nie należy ufać temu, co zbyt łatwo pojąć można, tak samo zresztą jak i rzeczom niepojętym”³⁹. Nieufność wobec wszystkiego, co nie zostało „prześwietlone” rozumem, stanowiła nieodzowny składnik myślenia oświeceniowego, podobnie jak i szacunek dla jednostki oraz przekonanie, że człowiek, dzięki rozumowi, zapanuje w końcu nad przyrodą i samym sobą, gdyż dotychczasowy rozwój nauki świadczy, iż jest on zdolny do sięgnięcia, poprzez różnice światopoglądowe i kulturowe, do powszechnych praw, które nimi rządzą.

Twórcy Oświecenia adresowali swój program do ówczesnych władców, propagowali go wśród warstw wykształconych, starali się być centralnymi postaciami życia towarzyskiego, aby swoją mądrość skutecznie przekazywać innym. Przedstawiali przy tym filozofów jako apostołów rozumu i prawdy, jako bojowników o cnotę i moralność, jako przyjaciół ludzkości („ami de l’humanité”), zajmujących się szczęściem jednostki i społeczeństwa, jako lekarzy dusz, którzy dostarczają wiedzy teoretycznej, niezbędnej przy podejmowaniu rozstrzygnięć praktycznych. Jednocześnie zapewniali adresatów, że głoszona przez nich filozofia nie jest przeznaczona dla mas, gdyż ludzie na ogół filozofów nie rozumieją (Hume), filozofia nie może więc wywierać szkodliwego wpływu na państwo i religię (Julien de La Mettrie). W interesie władców leży jej krzewienie, ponieważ filozofowie głosząc tolerancję przeciwstawiają się fanatyzmowi religijnemu, przyczyniając się w ten sposób do likwidacji jednego z głównych źródeł walk religijnych. A więc im więcej filozofów – tym mniej fanatyków (Wolter). Gdyby królowie i władcy nie sprzyjali oświacie, wówczas należy zainteresować filozofią czytającą i myślącą część społeczeństwa (de La Mettrie).

Entuzjastom Oświecenia, mimo tych zapewnień, już w XVIII wieku zarzucano bezwyznaniowy deizm, materializm, sceptycyzm. Z ich powodu atakowano także filozofię, którą ci „nowi” lub „nowożytni filozofowie” – jak ich wtedy nazywano – posłużyli się jako lekarstwem na ciemnotę, barbarzyństwo i fanatyzm. Napastliwość, szyderstwo, ironia – cechujące ich retorykę filozoficzną – świadczą, iż sami byli fanatykami, wprawdzie nie religijnymi, ale filozoficznymi. Ta ostatnia postawa nie jest może tak groźna jak pierwsza, niemniej wystarczająco przeszkadza w praktykowaniu cnoty. Refleksja filozo-

³⁹ Wolter, *Aforyzmy*, wybór M. Mroziński, Warszawa 1976, s. 16, 19.

ficzna pozbawia człowieka – zdaniem Rousseau – jego naturalnej spontaniczności, wyobcowuje go z naturalnej prostoty obyczajów, z przyrodzonych właściwości rozumu, z prostej wiary. W końcu przestaje on być członkiem rodziny, obywatelem, a nawet człowiekiem – staje się filozofem. Tymczasem źródłem filozofii jest zarozumiałość. Zamiast obiecanej pewności darzy ona sceptycyzmem i zwątpieniem; filozofia nauki, sztuki przynoszą więcej szkód niż pożytków. Wobec tak odmiennych ocen filozofii zaczęto się domagać wyłączenia jej ze sporów społeczno-politycznych i religijnych.

Nową falę krytyki myśli oświeceniowej wywołała Wielka Rewolucja Francuska, zwłaszcza zaś stosowany w jej czasach terror. Oskarżano filozofów, że swoimi wystąpieniami przygotowali mu grunt i rozgrzeszenie. Aby coś podobnego nie mogło się już powtórzyć w przyszłości, zwolennicy restauracji, jak J. M. de Maistre oraz F. R. de Chateaubriand, neutralizowali możliwość destrukcyjnego wpływu filozofii poprzez jej jak najściślejsze powiązanie z religią. Natomiast de Bonald sądził, że najlepszym zabezpieczeniem i ostoją jednostki jest społeczeństwo.

Oświecenie, wykluczając religię i wiarę z jurysdykcji rozumu, nie zaproponowało niczego na ich miejsce. Dopuściło się w ten sposób – zdaniem Hegla – zdrady ludzkości. O zdradę oskarżał Oświecenie także Herder. Dążyło ono bowiem – jak mniemał – do zatarcia wszelkich różnic kulturowych na rzecz jednej, powszechnej, bezpostaciowej kultury. Utożsamiało przy tym, niesłusznie, stopnie oświaty ze stopniami szczęścia, wyrafinowane myślenie z cnotą. Analitycy wydarzeń XX wieku – Adorno, Horkheimer – również obwiniali Oświecenie za straszliwe zbrodnie, jakie miały miejsce w tym stuleciu. Wskazywali, że cele, jakie ono sobie stawiało, mogły być realizowane tylko przez ustroje totalitarne⁴⁰. Były to bowiem cele utopijne, gdyż ogromny – w porównaniu z XVIII wiekiem – rozwój oświaty, nauki i techniki nie tylko nie uszlachetnił i nie uszczęśliwił ludzkości, ale często obracał się przeciwko niej,

⁴⁰ Przedstawiciele Oświecenia adresowali swoje „lojalki” do ówczesnych władców absolutnych. Wolter na przykład przyjaźnił się i korespondował z Fryderykiem II i carycą Katarzyną. W dniach 8-10 sierpnia b.r. dyskutowano w Castel Gandolfo o wpływie Oświecenia na czasy nam współczesne („Oświecenie dzisiaj”). Sprawozdanie z obrad przedstawił ich uczestnik Rocco Buttiglione w „La Republica” (12 VIII). Jego relację opatrzył Lucio Villari następującą uwagą: „Filozofowie, którzy się zebrali w papieskiej willi w Castel Gandolfo i rozmawiali z udziałem papieża o Oświeceniu, nie mogli wybrać lepszego tematu, lepszego miejsca i czasu na dyskusję o tej wielkiej rewolucji umysłowej i etyczno-politycznej, na określenie jej istoty i wagi filozoficznej. Oświecenie było czymś w rodzaju potężnej, laickiej schizmy wobec Kościoła; był to cios, z którego Kościół nigdy się nie otrząsnął. Być może dopiero teraz jest on w stanie spokojnie stawić czoło sposobowi myślenia tych, którzy choć «nie zdekapitowali Boga», to jednak uczynili coś groźniejszego: potraktowali Go jako problem dla Rozumu. Choć – rzecz dziwna – słowo «rozum» nie pojawiło się w sprawozdaniu, jakie z trzech dni intensywnych rozmów napisał Rocco Buttiglione [...] dla niego tylko «część» Oświecenia jest racjonalistyczna”. Sprawozdanie Buttiglione, uwagi Villari oraz Furio Diaza ukazały się w przekładzie polskim w „Forum” (1 IX 1996).

ułatwiając zagładę narodów i grup społecznych. Tego, oczywiście, entuzjaści Oświecenia nie przewidzieli. Gdzie zatem popełnili błąd? Tkwił on w założeniu całkowitej autonomii rozumu, w uwolnieniu go od jakiejkolwiek kontroli – czy to ze strony religii, czy też etyki. Rozum sam miał decydować, co jest dobre, a co złe. Ten moment dziejowy kojarzy się z innym, dawno i wyraźnie przedstawionym w Księdze Rodzaju: „otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (3, 5) – kusił szatan pierwszych ludzi. Niestety, w obu przypadkach zatryumfowała żądza wiedzy nad umiłowaniem mądrości, pogrążając człowieka i ludzkość w moralnym chaosie.

Oświecenie, oczywiście, miało i ma wielu obrońców. Kantowi i jego zwolennikom odpowiadała na przykład koncepcja etyki niezależnej od poznania sensu stricto naukowego i od religii. Człowiek jest bowiem podmiotem, a nie przedmiotem, zatem jego postępowanie powinno opierać się na zasadzie akceptowanej także przez wszystkich innych. Kant sprecyzował ją jako bezwarunkowy nakaz: „Postępuj tak, aby zawsze maksyma twej woli mogła być zarazem zasadą prawodawstwa powszechnego”. Nakaz ten nie wyklucza różnorodności systemów moralnych wynikających z różnic kulturowych, jeśli tylko nie są one sprzeczne z tą zasadą i jeśli służą rozwojowi człowieka. Służą zaś wtedy, gdy wolność osobista jednego nie ogranicza wolności innych. „Żyj i pozwól żyć” – to myśl, której korzenie sięgają Oświecenia. Niebawem stała się myślą przewodnią zachodniego liberalizmu, kształtującego po dziś dzień życie polityczne, społeczne i gospodarcze setek milionów ludzi. Z jakim skutkiem? Na to pytanie analitycy współczesności dają wielce zróżnicowane odpowiedzi.

„SŁUŻEBNICA NAUK”

Oświecenie, a w większym stopniu rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych i techniki powodowały, że od filozofii domagano się przede wszystkim odpowiedzi na następujące pytania: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać? Aby móc na te pytania odpowiedzieć, należało poddać krytycznej analizie dotychczasowe poznanie naukowe i filozoficzne, dotychczasową etykę i sztukę. Dokonał tego Kant. Jego krytyka czystego rozumu, praktycznego rozumu oraz władzy sądenia została uznana przez Fichtego, Schellinga, zwłaszcza zaś przez Hegla, za odskocznnię do pojmowania filozofii jako „nauki absolutnej”, ukierunkowanej – według Hegla – na Ideę lub Absolut. Filozofia, będąc nauką o absolutnej podstawie wszystkich rzeczy, jednoczy, na sposób pojęcia, sztukę i religię. Dzięki temu znosi przeciwieństwa. Służąc zaś prawdzie służy Bogu, którego poznanie jest jej ostatecznym celem; jest „niedzielą życia”, prawdziwą teodyceą. Jeśli zaś chodzi o jej pouczenie, jakim świat powinien być, to zawsze jest ono spóźnione, przychodzi

„post festum”: „die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug”. Ten pogląd Hegla krytykowali Schelling i Marks. Do nich niebawem dołączyli inni, zarzucając Heglowi to, że jego koncepcja filozofii jako „nauki absolutnej” sprowadza naukę do czystych pojęć. Prawdziwa zaś filozofia musi się opierać na obserwacji i doświadczeniu, musi – podobnie jak poezja i sztuka – mieć swoje źródło w oglądowym ujęciu świata. Należy zatem filozofię powiązać na nowo i jak najściślej z naukami przyrodniczymi, i odwrotnie: nauki przyrodnicze należy powiązać z filozofią. Jest to możliwe – zdaniem Trendelenburga i Brentany – ponieważ metoda filozofii nie jest inna niż nauk przyrodniczych, może więc być ich syntezą. Jest ich krytyką – podkreślali neokantyści. Jest ich składnikiem stopniowo przez nie wchłanianym – twierdzili pozytywiści. Tak pojmowana filozofia przeistaczała się z macierzy nauk w ich służebnicę („ancilla scientiarum”), lub bardziej współcześnie: w „naukę o nauce”.

Filozofia jako „Wissenschaftslehre” zajmowała się przede wszystkim pojęciami, zwłaszcza ich precyzowaniem, wiernością ich słownego zapisu, ich układem w wielkich systemach naukowo-filozoficznych. Na drugi z wymienionych tu aspektów zwrócił uwagę Gottlob Frege: „Jak łatwo nazwa kieruje nas ku fałszywym wypowiedziom i jakże wielką wartość dla filozofii musi mieć wyzwalenie się spod panowania mowy poprzez zapis pojęciowy (Begriffsschrift)”⁴¹. W związku z tym Frege, Cantor, Schröder, Peano, zwłaszcza Russell, zwracali uwagę filozofów na osiągnięcia ówczesnej logiki i matematyki. Jednocześnie historycy filozofii ustalali rolę i funkcje pojęć w klasycznych systemach naukowo-filozoficznych. Za wzorcowy pod tym względem uchodził system Arystotelesa. Jego przedstawieniem zajął się w rozprawie doktorskiej Władysław Tatarkiewicz⁴². Stwierdził w niej, że „historia filozofii jest historią odkrywania pojęć”, że „Arystoteles dysponuje bez wątpienia systemem pojęć, które, zgodnie z całym swym charakterem, przynależą do tych najbardziej pierwotnych podwalin [filozofii] i usiłują utrwalić problematyczny świat rzeczy, według głównych ich klas. To są kategorie”.

Pojmowanie filozofii jako „służebnicy nauk” implikowało poważne dla niej zagrożenia. Rozumiana bowiem jako „nauka krytyczna”, koncentrująca się na metodzie, łatwo popaść mogła – zdaniem Rickerta – w niebezpieczeństwo

⁴¹ G. Frege, *Nachwort zu: Dialog mit Pünjer über Existenz* (przed 1884 r.), w: *Schriften zur Logik und Sprach-Philosophie*, red. G. Gabriel (1971), s. 21. Cyt. za: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1989, t. 7, s. 727. Zwróciłem uwagę na tego autora, ponieważ ks. prof. Kamiński rozpoczął swoje badania naukowe od studiów nad jego logiką zdań i rolą definicji w systemie dedukcyjnym.

⁴² W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przekł. Izydora Dąmbska, Warszawa 1978, s. 20, 42.

ciągłego ostrzenia noża zamiast krajania. Uzależniając się od nauk przyrodniczych zmuszana była do zajmowania się tylko tą rzeczywistością, którą one się zajmowały, co z kolei groziło jej wchłonięciem przez nie, a co pozytywiści uznawali za nieuchronne. Romantyzm pomógł filozofii wyzwolić się spod supremacji nauk matematyczno-przyrodniczych. Przesunął bowiem akcent z rzeczywistości poznawanej „mędrca szkiełkiem i okiem” na człowieka i jego dzieje. Filozofować to tyle, co nadawać sens wszelkim stronom ludzkiej egzystencji, dociekać, co i jak myślał człowiek w ciągu wieków. Tylko w świetle swych własnych dziejów filozofia daje się rozpoznać jako interpretatorka ludzkiego losu. Nic zatem dziwnego, że XIX-wieczni filozofowie utożsamiali filozofię z jej historią bądź też pisywali historie filozofii w celu uzasadnienia głoszonych przez siebie poglądów filozoficznych. Te zaś w dobie Romantyzmu często charakteryzowały się irracjonalizmem, który znajdował ujście w mitach gloryfikujących legendarnych protoplastów rodów i państw. Również dziejopisarstwo historycznofilozoficzne nie było wolne od tych tendencji. Tłumaczą one znaczny wzrost badań nad prapoczątkami filozofii i nad jońskimi filozofami przyrody.

Temu stanowi rzeczy Husserl przeciwstawił hasło: „Zu den Sachen selbst”. Historia jest dla myślenia teoretycznego tylko motywacją, a nie przedmiotem⁴³. A więc badania filozoficzne nie powinny rozpoczynać się od analizy poglądów filozofów, lecz od analizy istniejących rzeczy i od roztrząsania problemów, w celu poznania „korzeni wszystkiego”. Wiodą one aż do bytu absolutnego, którym zajmuje się metafizyka. Ma ona – jak to zauważył Schleiermacher – jak gdyby Janusowe oblicze: jedno z nich jest ukierunkowane na naturalne (potoczne) i naukowe pojmowanie bytu, drugie zaś na byt absolutny. Kiedy zwraca się w drugą z tych stron, dostarcza wiedzy o zbawieniu i uświęceniu. Być może ten właśnie aspekt metafizyki miał na myśli Heidegger, kiedy oświadczył, że jego poszukiwania mogą go uczynić największym z teologów. Podobnie oceniał rolę filozofii Max Scheler: jest ona „królową nauk”, ale także „służebnicą wiary” (nie teologii!)⁴⁴.

⁴³ Tego samego zdania był św. Tomasz z Akwinu: „Nie należy troszczyć się zbyt o to, co mówili filozofowie, ponieważ studium filozofii nie polega na dowiadywaniu się, co sądzili ludzie, lecz na poznawaniu prawdy o rzeczach”. Por. *S. Thomae Aquinatis, w: Aristotelis libros De caelo et mundo*, I lec. XXII 228.

⁴⁴ Do uzgadniania wiary i nauki wzywają także wybitni uczeni: „Wątpię – pisał W. Heisenberg – czy społeczności ludzkie potrafią na dłuższą metę żyć z takim ostrym rozdziałem między wiedzą a wiarą”. *Część i całość*, przekł. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 113. Postulatowi temu zdają się wychodzić naprzeciw rozprawy publikowane w serii wydawniczej „Wort und Wissen” ukazującej się w Neuhausen-Stuttgart. Tym, którzy wciąż jeszcze wierzą, że człowiek może zbawić sam siebie, Heidegger odpowiedział w swoim ostatnim przed śmiercią wywiadzie: „dziś już tylko jakiś bóg może nas zbawić”. Należy zatem ponownie otworzyć się na świętość i boskość i czekać na „nowy początek historii”.

FILOZOFIA EGZYSTENCJI LUDZKIEJ

Husserlowska koncepcja filozofii jako „Wissenschaft von der Phänomenen” nawiązywała do poglądów Arystotelesa. Heidegger doszedł do przekonania, że korzeni filozofii Zachodu szukać należy raczej u Sokratesa i Platona, którzy badali byt nie „in abstracto”, lecz jako konkretne istnienie, zwłaszcza istnienie ludzkie. Ich metafizykę i humanizm dopełniają obecnie technicyzowane nauki, stwarzając możliwość rozciągnięcia myślenia na dotąd nie myślane, a co nie może już być dalej przedmiotem myślenia filozoficznego. Zaczęto więc przedstawiać filozofię jako „straż graniczną”, jako „wieczną filozofię”, która wciąż na nowo wyprawia sama siebie w drogę (Jaspers), filozofowanie zaś jako „rozjaśnianie egzystencji”. Jeszcze przed pierwszą wojną światową Miguel de Unamuno wysunął na plan pierwszy filozofię tragicznego pragnienia życia, żądanie nieśmiertelności. Punktem docelowym filozofii stawał się człowiek: metafizyka przeistaczała się w „metantropikę” (Unamuno, Scheler). „Terenem filozofii jest człowiek” – pisał Sartre. Filozofia musi więc być wiedzą praktyczną, w przeciwnym bowiem wypadku zniża się do roli ideologii, czyli do marginalnej wiedzy pasożytniczej.

Skoncentrowanie się filozofii współczesnej na istnieniu uświadomiło człowiekowi – na zasadzie kontrastu – jego przemijalność, wzmagając jeszcze bardziej jego naturalny lęk przed umieraniem i całkowitym unicestwieniem. W kręgu kultury grecko-lacińskiej był on łagodzony przez filozofię i chrześcijaństwo, które krzewiły wśród ludzi jeśli już nie pewność, to przynajmniej prawdopodobieństwo i nadzieję nieśmiertelności. Spośród filozofów greckich najgłębiej w te sprawy wniknął Platon, który określał filozofię wręcz jako „przygotowywanie się do śmierci” (*Fedon*, 64 a) i jako „upodabnianie się do Boga według ludzkich możliwości” (*Teajtet*, 176 b) po to, by móc wieść boskie, a więc nieśmiertelne życie. Nawet Epikur nawoływał: „Przygotuj się do śmierci”. „Śmierć zaś – uspokajał Seneka – której tak bardzo się boimy i którą odtrącamy, przerywa tylko życie, lecz go nam nie odbiera” (List XXXVI, 10). „Człowiek, który naprawdę życie spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci” (*Fedon*, 64 a). Filozof będzie się spodziewał, nie wie więc na pewno, czy śmierć udostępni mu najwyższe dobro, i że dzięki temu ona sama jest najwyższym dobrem ludzkiego życia. W przeciwieństwie do filozofa ogół zachowuje się wobec śmierci tak, jakby każdy z ludzi na pewno wiedział, że jest ona największym złem. Żydzi i chrześcijanie nie stanowili pod tym względem wyjątku. Chrześcijaństwo jednak nie musieli już przed nią odczuwać lęku. Zmartwychwstanie Chrystusa bowiem „pochłonęło śmierć” (1 Kor 15, 54). Nie ma więc nawet przerwy w ciągłości życia, jest tylko jego przemiana z doczesnego w wieczne.

Przepowiadanie tej właśnie podstawowej prawdy wiary chrześcijańskiej budziło najwięcej wątpliwości i zastrzeżeń nie tylko wśród słuchaczy pogań-

skich (por. Dz 17, 32), ale także wśród Żydów (por. Dz 24, 21), a nawet chrześcijan (por. 1 Kor 15,12). W Średniowieczu nie wątpiono w zmartwychwstanie umarłych i w życie wieczne. Toteż do śmierci starannie się przygotowywano jako do początku właściwego życia. Czekano na nią jak na upragnionego, bliskiego sobie człowieka. „Bądź mi pozdrowiona, śmierci, moja siostrze!” – wołał św. Franciszek z Asyżu. Bano się natomiast nagłej i niespodziewanej śmierci, ponieważ mogła ona zaskoczyć człowieka do niej nie przygotowanego, to zaś groziło wiekuistym cierpieniem. Lęk przed nim łagodniono nauką o czyścicu i wiarą w Boże miłosierdzie, dobroć i miłość. W czasach nowożytnych spory i walki religijne, niechęć do spekulacji filozoficznych, a zwłaszcza rozwój nauk przyrodniczych i techniki, osłabiały rolę i znaczenie filozofii i religii w kulturze Zachodu. Na ich miejsce wciskał się trzeźwy, ciasno pojmowany racjonalizm, w ramach którego dowodzono, że „pocieszenia” w odniesieniu do ostatecznego losu człowieka nie mają żadnego pokrycia w dowodach naukowych. „Wszyscy jesteśmy skazani na śmierć – pisał Wolter – jak barany beczące, igrające, skaczące w oczekiwaniu na zarżnięcie. Zwierzęta mają jednak nad nami tę przewagę, że nie wiedzą, iż czeka je śmierć. My jesteśmy tego całkowicie świadomi [...]. Smutna to świadomość, ale nieodłączna od człowieka, który jest stworzeniem myślącym”⁴⁵. Ukojeniem może być unikanie tego wszystkiego, co tę smutną świadomość pobudza, a więc spotkania umierających i umarłych, i nadzieja na nagłą i niespodziewaną śmierć. Są jej jednak pozbawieni ludzie nieuleczalnie chorzy, zwłaszcza na raka czy AIDS. Przysłowiowe chowanie głowy w piasek ze strachu przed śmiercią sprawia, że coraz więcej ludzi umiera w opuszczeniu i samotności (częściej w zamożnych domach niż w slumsach). Jest to zjawisko o tyle już powszednie, iż w niektórych nekrologach podkreśla się jako coś wyjątkowego, że ktoś odszedł godnie, otoczony w chwili zgonu rodziną i przyjaciółmi.

Wymienione tu znamiona ludzkiego losu oraz inne, tu nie wspomniane, świadczą – zdaniem Jaspersa, Heideggera, Tillicha, Sartre’a – o tragizmie ludzkiej egzystencji, o tym, że nie jest ona niczym innym jak tylko „chorobą na śmierć” (Kierkegaard) nacechowaną udręką i lękiem przed losem i śmiercią, przed pustką i bezsensownością, przed poczuciem winy i potępieniem. Zdaniem Tillicha (zm. 1965), te trzy rodzaje lęku zawsze były obecne w historii kultury zachodniej. Ich intensyfikacja w poszczególnych epokach zależała od aktualnie odczuwanych zagrożeń. Absolutyzm i tyrania epoki klasycznej wywoływały lęk przed losem i lęk przed śmiercią. Usiłowali go przewyciężyć filozofowie, zwłaszcza stoicy. Po dzień dzisiejszy rozbrzmiewa zwielokrotnionym echem okrzyk Horacego: „Non omnis moriar” (*Ody*, III 30, 6). Moralność religii judeochrześcijańskiej zaowocowała w wiekach średnich lękiem wynika-

⁴⁵ Wolter, *O życiu, miłości i śmierci*, wybór J. Adamski, Warszawa 1961, s. 28n.

jącym z poczucia winy i zagrożenia potępieniem. Lęk ten zelżał wskutek załamania się jedności religii w okresie reformacji. Dzisiaj na plan pierwszy wysunął się lęk przed pustką i bezsensownością, przed osamotnieniem w świecie, który stracił swoją duchową treść⁴⁶.

Tillich przedstawił swoją wizję dziejów w świetle współczesnego mu egzystencjalizmu niemieckiego (Nietzsche, Husserl, Heidegger). Starał się mu nadać wymiar jak najbardziej religijny, zgodnie ze współczesnym dążeniem do jednania nauki, wiary, filozofii, jeśli już nie w odniesieniu do świata, to przynajmniej w odniesieniu do człowieka. Jako wybitny teolog protestancki nie wyzbył się – jak wolno mniemać – niechęci do Średniowiecza. Podkreślał bowiem udręki tej epoki i wyzwolicielską rolę reformacji, natomiast nie wypuklił należycie jej „kumania się” ze śmiercią. Niemniej jego ujęcie roli i znaczenia religii oraz filozofii w dziedzinie kultury zachodniej jest wysoce oryginalne, dydaktycznie pożyteczne i diagnostycznie trafne, jeśli myślimy o tym, co się wokół nas dzieje.

⁴⁶ Zob. J. Jakubowska, *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, Warszawa 1975. Autorka zainteresowała się stanowiskiem Tillicha wobec marksizmu. Swoje analizy podsumowała stwierdzeniem, że podjął on próbę „neutralizacji” marksizmu zarówno jako filozoficznego materializmu, jak też jako teorii proletariackiej rewolucji (por. s. 278). Jego „prężny i wysoce oryginalny egzystencjalizm religijny” przedstawił zwięźle: B. A. G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna*, przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 624n.

Giovanni REALE

O FILOZOFII STAROŻYTNEJ Kilka uwag wstępnych

Przesłanie filozofii greckiej jest następujące: [...] problemem człowieka jest nie tyle to, co należy robić, ile to, czym być. Prawdziwym zadaniem człowieka nie jest pomnażanie (przez technikę) swoich rzeczy, lecz pomnażanie (przez kontemplację) siebie samego.

Badania naukowe w dziedzinie historii filozofii starożytnej – przynajmniej w odniesieniu do głównych myślicieli i najbardziej znaczących kierunków myśli – osiągnęły dziś z pewnością najwyższy możliwy poziom. Na przykład w zakresie wydań krytycznych opracowania dialogów Platona osiągnęły doskonałość, która może być wzorem tego typu pracy. Podobnie leksykony, tłumaczenia i komentarze do wielu dzieł różnych autorów osiągnęły poziom, jakiego badacze innych okresów dziejów filozofii zachodniej mogą pozazdrościć. Również literatura krytyczna – zarówno ta o charakterze analitycznym, jak i ta o charakterze syntetycznym – jest bardzo bogata.

Problematyczny jest dziś natomiast sposób duchowego podejścia do myśli starożytnej. Próbuje się bowiem zacierać lub nie zauważać niepodważalnych osiągnięć w niej zawartych, a przynajmniej nie interesować się nimi, jak gdyby chodziło tu o należącą do przeszłości myśl, która człowiekowi współczesnemu nie ma do powiedzenia nic żywotnego, istotnego. Traktuje się ją zatem i bada jako swego rodzaju „przedmiot” muzealny.

Innymi słowy: twierdzi się, że między światem starożytnym i światem współczesnym nie istnieje już *communicatio idiomatum* w sensie konstruktywnym, lecz jedynie w sensie erudycji historycznej. Nierzadko zatem spotykamy się z dziełami autorów, którzy swój przedmiot traktują w sposób „aseptyczny”, tak jak biolog traktuje swoje przedmioty *in vitro*, to znaczy z widocznym dystansem. Równie często spotykamy studia, uciekające się do swego rodzaju filologizmu, który temu, co jest – a w każdym razie powinno być – narzędziem i środkiem do zrozumienia myśli starożytnej, nadaje wartość celu samego w sobie. A zatem bardziej niż samą myślą, studia takie interesują się środkami, które ją komunikują.

W tym wszystkim istotną rolę odgrywa głęboki kryzys, który dotyka filozofii jako takiej, z przekonaniem wielu, że filozofii rozumianej klasycznie nie można już uprawiać w żaden sposób, a szczególnie w tych wymiarach metafizycznych, które tworzyły struktury nośne myśli starożytnej.

Do tego kryzysu należy dodać również inny, wywołany tendencją pewnych nurtów teologicznych do dehellenizacji myśli chrześcijańskiej, nurtów, których przedstawiciele są przekonani, że w tej mierze, w jakiej chrześcijaństwo przejęło pojęcia i kategorie filozoficzne (przede wszystkim pochodzenia platońskiego, a później również arystotelesowskiego) po to, by wyrazić się w sposób racjonalny, stało się poniekąd ich więźniem, aż do swego wynaturzenia i daleko posuniętego zhellenizowania.

Wszystko to – naszym zdaniem – zagraża podstawom rozumienia przesłania myśli starożytnej, przyczyniając się do zagubienia starożytnego sensu pytania filozoficznego i jego pierwotnej doniosłości, którą Grecy odkryli i ogłosili w sposób naprawdę wyjątkowy.

Dlatego w tym wstępie do myśli starożytnej chcemy zarysować niektóre istotne linie, mogące przyczynić się do ponownego odkrycia tych podstawowych pytań filozoficznych, które – naszym zdaniem – pozostają istotne dla każdego, kto zamierza zajmować się filozofią.

PODSTAWOWE PYTANIE FILOZOFII STAROŻYTNEJ TO PYTANIE KTÓRE PROWADZI DO ZROZUMIENIA „CAŁOŚCI”

Pytanie, wraz z którym narodziła się filozofia starożytna i które zachowała aż do swego końca, dotyczy wszystkich rzeczy, wszystkiego, co rzeczywiste, czy też, mówiąc terminem technicznym, „całości”. Co jednak oznacza to pytanie?

Wszystkie rzeczy i wszystko, co realne, nie oznacza każdej rzeczy z osobna – w tym sensie, że całość nie jest zwykłą sumą części. Pytanie o całość nie oznacza ilościowego podejścia do rzeczywistości, lecz szczególną optykę, która ma charakter jakościowy, to znaczy taki punkt widzenia, z którego chce się ujrzyć wszystkie rzeczy w ich relacji do pierwszej zasady czy pierwszych zasad, a zatem w sensie ogólnym, który czyni z nich właśnie całość znaczącą.

W tym kontekście jasne jest znaczenie twierdzenia, że „filozof musi posiadać wiedzę o możliwie wszystkich rzeczach”. Wyjaśnia to bardzo dobrze Arystoteles w *Metafizyce* (I, 2) mówiąc, że poznanie wszystkich rzeczy oznacza poznanie „tego, co uniwersalne”, które obejmuje wszystko to, co szczegółowe. „Uniwersalne” nie oznacza tu ogólności o charakterze logicznym, która jest pojęciową abstrakcją, lecz pierwszą i najwyższą Zasadę, od której wszystkie rzeczy są zależne, która je podtrzymuje i ku której dążą.

Dlatego pytanie o całość jest tożsame z pytaniem o pierwszą i fundującą Zasadę, a zatem Zasadę nadającą jedność wszystkim rzeczom. Moglibyśmy również powiedzieć, że pytanie o całość jest tożsame z pytaniem o ostateczne dla czego wszystkich rzeczy, ponieważ to właśnie owo ostateczne

dlaczego – w tej mierze, w jakiej wyjaśnia wszystkie rzeczy – stanowi horyzont rozumienia samych rzeczy.

Jest oczywiste to, że podejście filozofii do rzeczywistości jest przeciwieństwem podejścia nauk szczegółowych. Te ostatnie bowiem z definicji jako przedmiot badań obierają tylko określoną część rzeczywistości. Dlatego filozofia jest przeciwieństwem, lub lepiej: znajduje się hierarchicznie wyżej niż nauki szczegółowe, z tego samego powodu, z jakiego całość jest przeciwieństwem części, lub też lepiej: znajduje się hierarchicznie wyżej niż części. To jest właśnie ten najgłębszy charakter, który nadaje filozofii greckiej wyraźny wymiar metafizyczny.

Jak wiadomo, w sposób paradygmatyczny pojęcie to wyraził Arystoteles: „Istnieje nauka, która bada Byt jako taki (= całość) i przysługujące mu atrybuty istotne. Nie jest ona żadną z tzw. nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie Bytu jako takiego, lecz wyodrębnia pewną część bytu i bada jej własności” (*Metafizyka*, IV, 1).

Cała filozofia grecka, przed i po Arystotelesie, przez prawie dwanaście wieków potwierdzała to pojęcie: filozof jest filozofem tylko wtedy, gdy potrafi widzieć wszystko, całość bytu. Platon stwierdza nawet w sposób jeszcze mocniejszy, że filozof powinien posiadać umysł, który „ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek” (*Państwo*, VI, 486A).

„CAŁOŚĆ” KOSMO-ONTOLOGICZNA I CAŁOŚĆ ANTROPOLOGICZNA

Na pierwszy rzut oka można by sądzić, że sofiści, Sokrates i sokratycy oraz filozofowie ery hellenistycznej w mierze, w jakiej pierwsi odrzucili filozofię naturalistów, a drudzy – filozofię Platona i Arystotelesa, skupiając swe zainteresowanie na problematyce etycznej, nie znajdą miejsca w obrazie, który zarysowaliśmy. Czyż nie odrzucili oni, w pewnym sensie, problematyki wszystkiego i całości na rzecz uprzywilejowanej części bytu, to znaczy na rzecz człowieka? W rzeczywistości tak nie jest. To, co zmienia się u tych filozofów to nie zainteresowanie dla całości, lecz raczej perspektywa, z której na nią się patrzy.

Sam Platon stwierdza, że dusza prawdziwego filozofa „zawsze powinna dążyć do całości, do ogółu w sprawach boskich i ludzkich” (*Państwo*, VI, 486A), całość tego, co ludzkie zaś implikuje wizję, która dotyka zasad najwyższych, a zatem metafizyki.

W tym kontekście słynne twierdzenie Protagorasa wyraża nawet w sposób wyraźny punkt widzenia całości: „człowiek jest miarą w s z y s t k i c h r z e c z y, tych, które istnieją, że istnieją, i tych, które nie istnieją, że nie istnieją”.

Stanowisko Sokratesa jest tu bardzo wymowne. Podczas gdy filozofowie natury chcieli wyjaśnić wszystkie rzeczy dotyczące uniwersum, sprowa-

dzając je do jedności zasady (czy też kilku zasad), Sokrates chciał wyjaśnić wszystkie rzeczy dotyczące człowieka i ludzkiego życia sprowadzając je również do jednej zasady. Pragnął odnaleźć istotę człowieka i na jej podstawie wyjaśnić wszystkie rzeczy, które dotyczą człowieka.

Dlatego poszukiwanie Sokratesa nie ma nic wspólnego z naukami szczegółowymi o człowieku, takimi jak medycyna czy sztuka gimnastyczna starożytnych, czy też ze współczesnymi naukami humanistycznymi o kulturze. Tym, co przed tymi naukami pozostaje prawie całkowicie zakryte, jest właśnie ta całość człowieka, która interesowała Sokratesa i która do dzisiaj pozostaje specyficzną cechą prawdziwej filozofii człowieka.

Problem filozofów okresu hellenistycznego jest jeszcze prostszy. Swe zainteresowania skupiają oni bowiem na problematyce etycznej, lecz – choć dają jej zdecydowane pierwszeństwo – umieszczają ją w jasno określonej wizji bytu i kosmosu.

W końcu jeśli chodzi o filozofów z okresu imperium, to nie ma tu żadnych wątpliwości, gdyż poddają oni ponownemu przemyśleniu wielkie tematy metafizyki Platonskiej i Arystotelesowskiej, a sami neostoicy są pod niemałym wpływem platonizmu.

Tak dalecy od siebie myśliciele, jak Marek Aureliusz i Plotyn, mogli pisać zgodnie, że filozof „musi widzieć wszystko” lub „musi widzieć całość” (*Rozmyślenia*, II, 9; *Enneady* II, 9, 9). Można zatem powiedzieć, że wszyscy filozofowie greccy, od powstania aż do końca filozofii starożytnej, uważali filozofię za próbę nadania sensu wszystkim rzeczom, sprowadzając je do ich ostatecznych fundamentów i interpretując je w relacji do zasad, a zatem jako próbę zmierzenia się z całością.

PODSTAWOWE ZWORNIKI METAFIZYKI GRECKIEJ

Jak wiadomo, termin „metafizyka”, chociaż stanowi tytuł najslawniejszego dzieła Arystotelesa, nie jest Arystotelesowski. Aż do niedawna sądzono, że powstał on w I wieku przed Chr. w wyniku edycji dzieł Stagiryty dokonanej przez Andronikosa z Rodos i że wskazuje na księgi poświęcone filozofii pierwszej, które w tej edycji znajdowały się po fizyce. Od niedawna stało się jasne, że twierdzenia tego nie da się utrzymać i że termin „metafizyka” musiał pojawić się w środowisku pierwszego Perypatu.

Znaczenie terminu zależy całkowicie od tego, jak rozumie się owo „meta”, które w języku greckim może znaczyć „po”, lecz także „poza” (ponad). Jeśli przyjmiemy pierwsze znaczenie, to metafizyka byłaby nauką, która z racji słabości ludzkiego umysłu, w odniesieniu do nas przychodzi po fizyce, ponieważ najpierw poznajemy rzeczy zmysłowe, a dopiero później rzeczywistości pierwsze i doskonalsze. Jeśli natomiast przyjmiemy drugie znaczenie, to ter-

min „metafizyka” odnosiłby się do samej treści tej nauki, która zajmuje się rzeczywistością, znajdującą się poza, to znaczy ponad rzeczywistością fizyczną (tj. zajmuje się rzeczywistością transcendentną). Teksty Arystotelesa usprawiedliwiają oba te znaczenia. Historia filozofii dała jednak pierwszeństwo drugiemu znaczeniu, rozumiejąc przez metafizykę naukę o tej rzeczywistości, która przekracza rzeczywistość fizyczną.

Jednakże najbardziej wymownego znaczenia nadaje metafizyce właśnie owo pojęcie „całości”, które wyjaśniliśmy powyżej, chociaż nie znosi to prawomocności obu pozostałych znaczeń. Sam Arystoteles bowiem, jakkolwiek ganił filozofów natury za to, że wierzyli, iż istnieje tylko byt fizyczny, i w konsekwencji sądzili, że mogą wyjaśnić ten byt przez zasady fizyczne, to jednak uważał ich za, w pewnym sensie, metafizyków: właśnie dlatego, że sądzili oni, iż wyrażają wizję „całości”. Wierząc, że *physis* zmysłowa jest całością rzeczywistości, filozofowie natury utrzymywali, że ich badania dotyczą całej rzeczywistości, a zatem całości bytu. To samo należy powiedzieć o wszystkich filozofach immanentystycznych i fizycystycznych okresu helleńskiego.

Jest jednak jeszcze bardzo subtelna rzecz, którą trzeba powiedzieć, jeśli chce się dobrze zrozumieć filozoficzne przesłanie Greków. Grecką metafizykę interpretuje się zazwyczaj jako *ontologię*, wskazując na poemat Parmenidesa *O naturze* i na *Metafizykę* Arystotelesa jako najbardziej znaczące punkty odniesienia. W rzeczywistości jednak w dziejach filozofii greckiej bardziej rozwijano problematykę *jedności* (*hen*), to znaczy problematykę *henologiczną*, która choć jest ściśle związana z problematyką ontologiczną, to jednak różni się od niej strukturalnie. Będzie dobrze, jeśli zatrzymamy się nieco przy tym punkcie, który najnowsze studia nad myślą grecką stawiają na pierwszym planie.

W największym tekście metafizycznym presokratyków, w poemacie *O naturze*, Parmenides położył nacisk na pojęcie *bytu*, odmawiając niebytowi wszelkiej rzeczywistości i wszelkiej możliwości bycia pomyślanym i wyrażonym. Mówi on również o bycie jako o czymś jednorodnym i jednym, lecz nie daje pierwszeństwa tej problematyce. Natomiast jego uczniowie, Zenon i Melisses, wysunęli na pierwszy plan właśnie problematykę *jedności*, która w rezultacie stała się charakterystyczną cechą eleatyizmu. Zresztą koncepcja bytu jako czegoś jednoznacznego zawierała w sobie również wymiar *jednorodności* i *jedności*. W każdym razie dwie główne linie rozwoju myśli greckiej po eleatyzmie przecinają się tu w sposób zaiscie paradygmataczny, więcej, rozwój ten strukturalnie zależeć będzie właśnie od stosunku do eleatyizmu.

Już Empedokles, Anaksagoras i atomiści stworzyli swoje koncepcje dążąc do przyswojenia sobie i przewyciężenia eleatyizmu, chociaż decydujący krok wykonał Platon. W *Sofiście* (241 D) kryjąc się za maską cudzoziemca z Elei Platon dokonuje „ojcobójstwa” Parmenidesa. Przekracza bowiem pierwsze przykazanie Parmenidesa, zgodnie z którym „niebytu nie ma”. Natomiast

cudzoziemiec z Elei – Platon mówi, że niebyt jest, jeśli pojmie się go w sensie „tego, co inne”. Ale właśnie to dopuszczenie „innego” pociąga za sobą przewyżnienie monizmu i strukturalne wprowadzenie pluralizmu.

Arystoteles przejmie i rozwinie to pojęcie przeciwstawiając bytowi pojętemu jednoznacznie koncepcję bytu w sensie poliznacznym (pollachos legetai to on), co miało cały szereg konsekwencji i odkryć, które przez wieki pozostaną niepodważalnymi punktami odniesienia.

Ale dwie linie, o których mówiliśmy powyżej, wraz z Platonem i z Arystotelesem w pewnym sensie rozchodzą się. Platon postawił jedność ponad bytem i byt wyprowadzał z jedności; Arystoteles związał jedność z bytem, przyporządkowując ją bytowi. Platon wskazał w ten sposób drogę ku henologii i sam przeszedł dużą jej część; Arystoteles natomiast uTOROWAŁ drogę ku ontologii. Różnicę pomiędzy tymi dwoma liniami można – znacznie upraszczając – przedstawić w sposób następujący: Dla Platona byt jest mieszaniną ograniczoności i nieograniczoności, ograniczoność zaś jest sposobem, w jaki urzeczywistnia się jedność, czy też emanacją jedności. Dlatego byt pochodzi od Jednego. Natomiast dla Arystotelesa byt jest czymś pierwotnym, jedność zaś jest następstwem bytu lub też jest z nim strukturalnie tożsama, odróżniając się jedynie pojęciowo.

Ontologia Arystotelesowska wywarła silny wpływ na myśl średniowieczną i nowożytną, ale nie na myśl antyczną, w której przeważała henologia. Do ostatecznych konsekwencji doprowadzili ją w wielu aspektach przede wszystkim neoplatonicy. Nie tylko cała rzeczywistość widziana jest jako emanacja Jednego, lecz również życie etyczne jest widziane jako realizacja różnych postaci jedności, a sama miłość jako miłość Jednego. Symptomatyczna jest następująca wypowiedź Proklosa: „Całe nasze życie jest ćwiczeniem się skierowanym ku wizji Jednego” (*Komentarz do Parmenidesa* 1015, 38).

„DRUGIE ŻEGLOWANIE” PLATONA I NAJWAŻNIEJSZY ETAP W HISTORII MYŚLI ZACHODNIEJ

Po tym wszystkim, co powiedzieliśmy dotychczas, łatwiej będzie zrozumieć to, co naszym zdaniem – jest punktem zwrotnym nie tylko w myśli greckiej, lecz także w myśli zachodniej jako takiej, tj. sens i doniosłość odkrycia transcendencji, odkrycia dokonanego przez Platona w tym, co w pięknej metaforze nazwał on swym „drugim żeglowaniem”.

Istotą owego „drugiego żeglowania” („deuteros plous”) Platona jest przejście od tego, co zmysłowe, do tego, co ponadzmysłowe, i odkrycie „prawdziwej przyczyny” ponadzmysłowej, która jako jedyna jest w stanie uwolnić świat zmysłowy od sprzeczności, którym byłby wydany, gdyby pozostawić go jemu samemu i gdyby usiłować wyjaśniać go wyłącznie przez niego samego. Odkry-

cie to jest osiągnięciem, które stanowi w pewnym sensie najważniejszy etap w historii myśli filozoficznej, ponieważ właśnie rozróżnienie między bytem zmysłowym i bytem ponadzmysłowym stanie się punktem odniesienia zarówno dla tych, którzy je przyjmą, jak i dla tych, którzy je odrzucają. Okazuje się ono bowiem decydujące – z oczywistych powodów – nie tylko dla kogoś, kto je akceptuje, ale i dla tego, kto je odrzuca, ponieważ będzie musiał to usprawiedliwić, przez co będzie dialektycznie zależny w istotny sposób od tej polemiki.

Otóż dopiero po „drugim żeglowaniu” Platona można mówić w sposób ścisły i systematyczny o „cielesności” i „niecielesności”, „materialności” i „niematerialności”, „tym, co zmysłowe” i „tym, co ponadzmysłowe”, „tym, co fizyczne” i „tym, co ponadfizyczne” wraz z wszystkimi konsekwencjami, jakie stąd wynikają.

W starożytnym języku żeglarskim „pierwszym żeglowaniem” nazywano żeglugę z żaglami wystawionymi w stronę wiatru, a zatem posługując się siłą wiatru. Kiedy jednak wiatr ustawał, nastawała cisza, statek zatrzymywał się unieruchomiony na pełnym morzu. Aby wyjść z tej sytuacji, trzeba było wziąć do rąk wiosła, a zatem poruszać statek siłą ramion. To było właśnie „drugie żeglowanie”, które dokonywało się z zaangażowaniem wielkiego wysiłku własnej energii. To jest właśnie znaczenie tej metafory.

„Pierwszego żeglowania” dokonał Platon czytając filozofów natury, a zatem z pomocą ich myśli. Ale później nagle nastąpiła cisza i podróż Platona została niespodziewanie przerwana: Platon zrozumiał, że to wszystko, co jest zmysłowe i fizyczne, nie jest w stanie wyjaśnić samo siebie. Jeśli pozostaje się w ramach tego, co zmysłowe, okazuje się, że świat zmysłowy pozostaje w sprzeczności z samym sobą. Potrzeba czegoś *in n e g o*, co znajdując swe odbicie w świecie zmysłowym, usprawiedliwia go.

Podróż, która doprowadziła do odkrycia istnienia świata ponadzmysłowego jako czegoś koniecznego do wyjaśnienia świata zmysłowego, opisał Platon w symbolicznym obrazie „drugiego żeglowania”. Odkrycie to i jego sens można streścić krótko w następujący sposób. To, co ludzie (oraz filozofowie przed Platonem) nazywają „przyczynami” rzeczy, to przyczyny mechaniczne i fizyczne, a więc w rzeczywistości nie są to prawdziwe przyczyny, lecz jedynie współprzyczyny: prawdziwe przyczyny nie mają natury zmysłowej i fizycznej, lecz naturę ponadzmysłową i inteligibilną.

Oto dwa znaczące przykłady przytaczane przez Platona. Co jest przyczyną, ze względu na którą Sokrates pozostał w więzieniu odmawiając ucieczki? Wyjaśnienie o charakterze naturalistycznym może być jedynie takie: Sokrates trafił do więzienia, ponieważ posiada ciało, kości i nerwy, mięśnie i stawy, których funkcjonowanie umożliwia poruszanie się. W rzeczywistości wyjaśnia to tylko sposób, w jaki Sokrates trafił do więzienia i tam pozostał, a nie „prawdziwą przyczynę”, która jest całkowicie innej natury. Sokrates trafił bowiem do więzienia w konsekwencji swojej misji, a zatem z powodu swego

wyboru moralnego, to znaczy z powodów niefizycznych, tj. metazmysłowych, którymi są wartości moralne.

A jaka jest przyczyna tego, co nazywamy pięknem? Aby odpowiedzieć na to pytanie, filozofowie natury odwołują się do elementów czysto fizycznych: koloru, kształtu i innych własności tego typu. To jednak – odpowiada Platon – nie są „prawdziwe przyczyny” piękna, lecz jedynie środki jego realizacji, tj. współprzyczyny. Jest to obecność Idei Piękna samego w sobie, to znaczy rzeczywistości inteligibilnej i ponadzmysłowej, która sprawia, że kolor, fizyczna forma i materialne części układają się w odpowiedni sposób, tak że w sposób zmysłowy realizują Ideę niezmysłową. Jest tak, według Platona, w odniesieniu do wszystkich bez wyjątku rzeczy.

Jakie jest zatem przesłanie „drugiego żeglowania”? Platon nauczył ludzi widzieć rzeczy w aspekcie nowego wymiaru: oczyma fizycznymi widzimy rzeczy fizyczne, oczyma duszy, tj. oczyma intelektu, widzimy rzeczy inteligibilne. Widzieć rzeczy tymi oczyma oznacza widzieć każdy przedmiot jako obraz czegoś innego, jako niewybrzmiałe echo czegoś, co jest poza światem zmysłowym. Wszystkie rzeczy fizyczne są niedoskonałe. Materialista nie widzi nic poza tymi niedoskonałościami; natomiast nowe oczy, otwarte przez Platona, widzą w tych niedoskonałościach dowód tego, że rzeczy są obrazami czegoś innego. Niedoskonałość jest dowodem istnienia doskonałości.

Podsumowując: banalność rzeczy, ich codzienność zostaje radykalnie przemieniona w chwili, gdy ujrzy się je jako ruchome obrazy tego, co nieruchome, jako działanie w wymiarze czasu siły, która działa w wymiarze wieczności.

KONTEMPLACJA JAKO CEL OSTATECZNY FILOZOFII GRECKIEJ

Dla Greków inną istotną cechą filozofii jest dążenie do kontemplacji prawdy, której poznanie jest celem samym w sobie, a nie środkiem do dalszych, praktycznych i pragmatycznych celów. Fragment, który najdoskonalej wyraża tę koncepcję i który jest prawdziwym symbolem myśli greckiej, znajduje się w *Metafizyce* Arystotelesa (I, 2): „Że nie jest to wiedza wytwórcza, to wynika jasno nawet z nauk pierwszych filozofów. Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata. A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę. (Dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości, bo mit jest pełen dziwów). Jeżeli więc filozofowali w tym celu, ażeby uniknąć niewiedzy, to jasne, że poszukiwali wiedzy dla poznania, a nie dla jakichś korzyści. Jest to też potwierdzone przez fakty, bo wtedy, gdy już zatroszczono się o prawie wszystkie potrzeby życiowe,

o rzeczy potrzebne do wygody życia i do przyjemnego spędzania czasu, zaczęto rozglądać się za tego rodzaju wiedzą. Oczywiście, nie poszukujemy jej dla jakiejś innej korzyści, ale tak, jak wolnym człowiekiem nazywamy tego, który żyje dla siebie samego, a nie dla kogoś innego, tak też wśród nauk ta jest tylko wolna. Tylko ona bowiem istnieje dla siebie samej”.

W tym pięknym fragmencie Arystoteles nie robi nic innego, jak streszcza i nadaje systematyczną formę tradycji, która sięga aż do Talesa, pierwszego z filozofów greckich (zob. Platon, *Teajtet*, 173 D) i filozofów natury. Sam Arystoteles mówi, że Pitagoras, zapytany o to, po co ludzie zostali stworzeni, odpowiedział: „aby obserwować niebo”, „aby kontemlować prawdę”. Również Anaksagoras potwierdził, że celem życia jest kontemplacja kosmosu (*Protreptikos*, fragment 11). A dla Platona, jak już powiedzieliśmy, celem ostatecznym jest „nieustanna kontemplacja całego bytu”. Cała myśl grecka porusza się w tym kierunku.

MORALNY WYMIAR FILOZOFII JAKO KONTEMPLACJI

Dla człowieka współczesnego omówione powyżej pojęcia wydają się obce i trudne do zrozumienia; również wielu uczonych nie zrozumiało poprawnie greckiego „theorein”. Grecka „kontemplacja” implikuje strukturalnie określoną postawę praktyczną w odniesieniu do życia, konkretny wybór moralny: inaczej mówiąc, greckie „theorein” strukturalnie implikuje swą egzystencjalną realizację i zazwyczaj jest z nim nierozdzielnie związane.

Łączenie greckiego „theorein” z łacińskim „otium” jest w znacznym stopniu mylące. Termin „otium” obejmuje bowiem jedynie część pola semantycznego greckiego „theorein”, właśnie dlatego, że to ostatnie implikuje dwa nierozdzielne wymiary: intelektualno-spekulatywny i etyczno-egzystencjalny. Jest to zresztą oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę rzecz następującą.

Konfrontacja z Absolutnym i z Całością powoduje dystans, a przynajmniej postawę krytyczną, w odniesieniu do rzeczy, które ludzie zazwyczaj cenią (bogactwo, władza itd.), a zatem wprowadza rodzaj życia w pewnym sensie „ascetyczny”. Kontemplacja całości zmienia bowiem z konieczności wszelkie utarte perspektywy, z punktu widzenia optyki globalnej zmienia się ostateczne znaczenie ludzkiego życia i pojawia się nowa hierarchia wartości.

Platon powie nawet, że „theorein” ma konkretne znaczenie polityczne (w sensie greckim): wizja i kontemplacja Dobra-Jedności (Absolutu) staje się siłą, która zbawia nie tylko jednostkę, lecz przez jednostkę również miasto. Krótko mówiąc: kontemplacja „całości” i „absolutnego”, którym dla Platona jest Dobro, oznacza eo ipso naśladowanie Dobra i następnie wciągnięcie innych w to naśladowanie, właśnie w ramach tego obszaru, który Grecy nazywali „politycznym” (zob. *Państwo*, VI, 439 B; VII, 517 C).

Ten moralny wymiar greckiej „kontemplacji” jest obecny w sposób zaiście paradygmatyczny w Platońskim *Fedonie*. Dusze – mówi Platon w micie o świecie ponadziemskim i wozie skrzydlatym – kiedy znajdują się poza światem i podążają za bogami, krążąc po sklepieniu niebios docierają do Równiny Prawdy, gdzie kontemplują, w czystym bycie, prawdę samą w sobie. Im bardziej postępują w kontemplacji, tym bardziej – gdy przez ponowne wcielenie wrócą na ziemię – będą bogate w energie duchowe i moralne. Najlepszymi będą te osoby, w których mieszkają dusze, które najwięcej widziały, to znaczy kontemplowały byt i Prawdę. Oznacza to, że życie moralne jest strukturalnie zależne od kontemplacji.

Jednak najdalej posuniętym przykładem greckiego „theorein” jest w pewnym sensie Plotyn, w którego systemie „theorein” wznosi się nawet do rangi instancji ontogenetycznej, tj. stwórczej. Plotyn mówi: „tworzenie jest «ogłądaniem», albowiem jest wynikiem «ogłądania» nieruchomego, «ogłądania», które nie «uczyniło» czegoś innego, lecz «stworzyło» przez to jedynie, że jest «ogłądaniem»” (*Enneady*, III, 8, 3). Kontemplacja jest tu najbogatszą i najpłodniejszą ciszą metafizyczną.

Jako przeciwieństwo współczesnego sposobu myślenia, myśl grecka może przekazać nam przesłanie o wyjątkowym znaczeniu.

Cywilizacja współczesna powstała i rozwinęła się jako cywilizacja działania i produkcji, a nawet jako cywilizacja „produkcowania coraz więcej”. Z techniki i z technologii uczyniła prawdziwy mit, absolutyzując je. Od techniki oczekuje nawet modyfikacji samej natury rzeczy i natury człowieka. W ten sposób zagubiliśmy (a przynajmniej jesteśmy narażeni na ryzyko zagubienia) sens całości, bytu, prawdy obiektywnej i niezmiennej. Katastrofa, która jako bezpośrednia konsekwencja zabsolutyzowanej techniki zagraża dzisiaj wszystkim, jest zbyt oczywista, aby ją tu opisywać.

Natomiast przesłanie filozofii greckiej jest następujące: działanie i produkowanie odnoszą się wyłącznie do tego, co jest zewnętrzne wobec człowieka, co go nie „wypełnia”, lecz go – można by powiedzieć – „wyjaławia”. Dlatego problemem człowieka jest nie tyle to, co należy robić, ile to, czym być. Prawdziwym zadaniem człowieka nie jest pomnażanie (przez technikę) swoich rzeczy, lecz pomnażanie (przez kontemplację) siebie samego. Plotyn mówi: „Wzrastaj zatem odrzuciwszy wpierw wszystko inne: i to w tym odrzuceniu wszystko jest dla ciebie obecne” (*Enneady*, VI, 5, 12). To wzrastanie jest owocem kontemplacji – i tylko kontemplacji, rozumianej w sensie powyżej opisanym.

PRZESŁANIE I MODELE ETYCZNE MYŚLI STAROŻYTNEJ

O ile filozofia natury zaczyna się od Talesa, to filozofia człowieka (a tym samym filozofia moralności) zaczyna się od Sokratesa. Presokratycy również

pozostawili interesujące idee moralne, ale były one wyrażane w sposób intuicyjny i nie zostały adekwatnie uzasadnione.

Całość filozofii Sokratejskiej można streścić w dwóch następujących zdaniach: „poznaj samego siebie” i „troszcz się o siebie”. Zdania te Sokrates uzasadnia patrząc na człowieka z punktu widzenia „całości”, to znaczy z punktu widzenia istoty człowieka. To, czym człowiek jest, to nie jego ciało fizyczne, lecz jego dusza, która jest podstawą rozumienia i chcenia. Poznać samego siebie oznacza zatem poznać duszę, a troszczyć się o siebie oznacza troszczyć się o duszę, to znaczy usprawniać ją w cnocie i w wiedzy.

Właśnie na podstawie koncepcji istoty człowieka jako duszy Sokrates nadaje nowe znaczenie słowu „areté”, tj. cnota, i rewolucjonizuje helleńską hierarchię wartości. Areté czyni duszę dobrą, to znaczy za jej sprawą dusza staje się tym, czym powinna być. Kultywowanie duszy i cnoty oznacza zatem pełną realizację ja duchowego, osiąganie ostatecznego celu człowieka wewnętrznego, a w konsekwencji osiąganie prawdziwego szczęścia.

Wszystkie nasze źródła potwierdzają, że dla Sokratesa cnota była tożsama z wiedzą. Jednak utożsamienie to może być dzisiaj źle rozumiane, ponieważ my nadajemy słowu „wiedza” inne znaczenie niż Grecy, a w szczególności Sokrates. Jeśli naturą człowieka jest jego dusza, to znaczy świadome rozumienie i chcenie, to cnota (areté), musi być tym, co w sposób adekwatny urzeczywistnia tę świadomość i rozumienie, a zatem jest poznaniem dobra i wiedzą o dobru i wszystkim, co dobro za sobą pociąga. Ponieważ poznanie czyni duszę tym, czym powinna być, cnota nie może być niczym innym jak tylko wiedzą, wada zaś brakiem wiedzy.

Wynikiem tego poglądu jest rewolucja w greckiej hierarchii wartości. Tradycyjna hierarchia wartości oparta była na dobrach ciała (życie fizyczne, zdrowie, energia i piękno) lub na dobrach zewnętrznych (bogactwo, władza, sława itd.). Natomiast wyraźne podporządkowanie ciała duszy i utożsamienie prawdziwego człowieka z duszą, a nie z ciałem, pociągnęło za sobą jeśli nie całkowite zniesienie, to na pewno postawienie na drugim planie wartości cielesnych i dóbr zewnętrznych, a wysunięcie na plan pierwszy wartości duszy.

Jasne stają się na tym tle dwa słynne „paradoksy” etyki Sokratesa, które stanowią punkt odniesienia całej greckiej refleksji moralnej. Twierdzenie „cnota jest wiedzą” oznacza, że cnota jest poznaniem tego, czym człowiek jest, i tego, co go czyni lepszym, a następnie realizacją tego poznania. Natomiast twierdzenie „nikt świadomie nie czyni zła” oznacza, że to, czego człowiek chce i co czyni, jest tym, o czym sądzi, iż jest dla niego dobre; kiedy zaś czyni zło, czyni je sądząc, że jest dla niego dobre, czyli czyni je z niewiedzy. A zatem według Sokratesa nikt nie czyni i nie chce zła jako zła. To jest właśnie słynny „intelektualizm” moralny, który stanowi stały składnik większej części myśli greckiej.

Pojęcie duszy, tak istotne w myśli Sokratesa, wymagało adekwatnego ugruntowania metafizycznego. Tego zadania podjął się Platon i doprowadził je do końca właśnie na podstawie odkrycia świata ponadzmysłowego, bytu inteligibilnego, któremu dusza jest pokrewna. Platon poszedł nawet bardzo daleko tą drogą, aż do „dualistycznej” koncepcji człowieka, pojmując ciało jako rodzaj „grobu” i „więzienia” duszy, a śmierć jako wyzwolenie z więzów ciała. Słynny fragment *Gorgiasza* (492 E) jest charakterystyczny dla tej koncepcji: „I nie dziwiłbym się, gdyby słowa Eurypidesa zawierały prawdę, gdy mówi: «Kto wie, czy życie nie jest umieraniem, śmierć zaś życiem?». I może my tutaj jesteśmy nieżywi; jak słyszałem jednego z mędrców mówiącego, że my teraz umarliśmy, a ciało jest naszym grobem...”.

Z drugiej strony trzeba podkreślić, że etyka Platona jest tylko w pewnym stopniu zależna od tego wyraźnego dualizmu. Jej istotne założenia i wnioski opierają się raczej na metafizycznym rozróżnieniu duszy (bytu pokrewnego rzeczywistości inteligibilnej) i ciała (bytu zmysłowego) niż na misteriozoficznym przeciwstawieniu duszy (demonia) i ciała (więzienia i grobu). Z tego ostatniego pochodzą skrajne i paradoksalne sformułowania niektórych zasad, które jednak pozostają w mocy na podstawie twierdzeń ontologicznych opartych na odkryciach „drugiego żeglowania”.

Pozostaje w każdym razie prawdą, że cała etyka Platona opiera się na koncepcji człowieka przypisującej mu dwa wymiary i na usprawiedliwieniu nieśmiertelności duszy. Platon przytacza wiele dowodów na nieśmiertelność duszy, ale dowód, który można uznać za główny, jest następujący: dusza jest zdolna do poznania rzeczy niezmiennych i wiecznych, których nie ujmuje za pomocą zmysłów, ale aby móc poznać te rzeczy, musi posiadać pokrewną im naturę (jest to właśnie *conditio sine qua non*), inaczej rzeczy te pozostałyby poza zasięgiem jej poznania, a zatem tak jak owe rzeczy dusza musi być (ontologicznie) niezmienna, czyli wieczna.

Platon mówił również wiele o eschatologicznym losie duszy, przedstawiając słynne i wspaniałe mity, które są często jednak filozoficznie źle rozumiane lub nawet uważane za nefilozoficzne, podczas gdy w rzeczywistości pod wyobrażeniową szatą zawierają filozoficzną istotę platońskiej myśli etycznej. Ponieważ jednak sam Platon daje nam klucz do otwarcia bram tych mitów, dobrze będzie przeczytać jego wyraźne stwierdzenia, które nazbyt często bywają pomijane: „Że rzeczy mają się dokładnie tak, jak je opisałem, tego żaden rozsądny człowiek nie będzie twierdził z pełnym przekonaniem, ale to, że prawda o naszych duszach i o miejscach ich pobytu jest – z racji nieśmiertelności duszy – albo taka, jak ją przedstawiłem, albo bardzo podobna, stanowi, jak myślę, pogląd nader stosowny, jego zaś przyjęcie warte jest ryzyka. A że ryzyko to chwalebne, należy one rzeczy powtarzać nieustannie jak zaklęcie” (*Fedon*, 114 D).

Wielkie mity eschatologiczne Platona zawierają następujące prawdy. Prawdziwe życie jest poza granicą śmierci, w Hadesie (w tym, co niewidzialne).

W Hadesie dusza zostaje osądzona wyłącznie na podstawie kryterium cnót i wad, dobra i zła. O inne rzeczy pozaziemscy sędziowie nie dbają. Nie liczy się wcale to, czy jest to dusza wielkiego władcy czy najmniejszego poddanego: liczą się jedynie ślady sprawiedliwości i niesprawiedliwości, które niesie ona na sobie. Los, który przypada duszy w udziale, może być potrójny: jeśli żyła w zupełnej sprawiedliwości, otrzyma nagrodę (uda się na Wyspy Szczęśliwe lub w miejsca jeszcze bardziej wspaniałe); jeśli żyła w zupełnej niesprawiedliwości, aż do stania się nieuleczalną, otrzyma wieczną karę (zostanie strącona do Tartaru); jeśli natomiast została naznaczona uleczalną niesprawiedliwością żyjąc częściowo sprawiedliwie i częściowo niesprawiedliwie oraz żałując za popełnioną niesprawiedliwość, wówczas zostanie ukarana tylko czasowo i po odpokutowaniu swych win otrzyma nagrodę, na którą zasłużyła.

Co do samej cnoty, to jej definicja sformułowana przez Platona stanowi jeden ze szczytów klasycznej myśli greckiej. Cnota to wprowadzanie regularności w nieregularność, porządku w nieporządek, słusznej miary w to, co jest jej pozbawione, jedności w wielość.

Jedno z najbardziej doniosłych moralnych przesłań starożytności zawarte jest także w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa, która do dzisiaj należy do najczęściej czytanych jego dzieł. Dobro najwyższe, które człowiek pragnie osiągnąć, to życie szczęśliwe. Takiego życia nie zapewnią jednak dobra materialne, bogactwo i honory, lecz areté, dzięki której urzeczywistnia się to, co jest w człowieku swoiste: to znaczy, że życie szczęśliwe polega na zgodnej z rozumem aktywności duszy.

Powszechnie znane stało się wprowadzone przez Arystotelesa rozróżnienie na cnoty etyczne i cnoty dianoetyczne. Cnoty etyczne polegają na znajdowaniu słusznego środka pomiędzy nadmiarem i niedomiarem, to znaczy pomiędzy tymi skrajnościami, do których prowadziłyby nasze działania pożądania i namiętności duszy. Ów „słuszny środek” jest pojęciem wyraźnie platońskim. Daleko od jakiegokolwiek „przeciętności” wyraża on szczyt, porządek wprowadzony w nieporządek, a więc zwycięstwo rozumu nad tym, co irracjonalne. Odwaga na przykład, która jest słusznym środkiem między zuchwałością i tchórzostwem, zakłada rachunek nie ilości, lecz jakości wartości, tj. miarę aksjologiczną. Podobnie jest z hojnością, która jest słusznym środkiem między rozrzutnością i skąpstwem. Tak samo z innymi cnotami etycznymi, takimi jak łagodność, skromność, umiarkowanie, wielkoduszność itd.

Cnoty dianoetyczne polegają natomiast na doskonałej realizacji najwyższych możliwości duszy, są zatem cnotami czystego rozumu. Ponieważ zaś rozum może kierować się ku rzeczom zmiennym i rzeczom niezmiennym, doskonałe działanie rozumu w pierwszym przypadku nazywa się roztropnością (*phronesis*), natomiast w przypadku drugim mądrością (*sophia*).

Roztropność polega na umiejętności racjonalnego kierowania życiem człowieka, w szczególności na wyborze właściwych środków do osiągnięcia różnych

celów. Mądrość zaś polega na poznaniu za pomocą intelektu najwyższych zasad i dotyczy nie tylko rzeczy ludzkich, ale i boskich. Nabywanie cnót intelektu prowadzi do prawdziwego szczęścia; życie zgodne z rozumem jest życiem prawie boskim.

Oto charakterystyczny fragment, jedna z najznakomitszych stronic filozofii greckiej: „Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym; w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takiej też różni się czynność, w której on się iści, od czynności, w których się poza tym iści dzielność. Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka. Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możliwości dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczące, to jednak potęgą swą przerasta ono znacznie wszystko inne. To właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym; niedorzecznością więc byłoby, gdyby ktoś wołał życie nie swoje własne, lecz życie jakiegoś innego stworzenia” (*Etyka nikomachejska*, X, 1177b - 1178a).

Ale również okres hellenistyczny pozostawił wspaniałe przesłania etyczne, a niektóre z nich pozostały przez wieki jako wzory do naśladowania.

Diogenes Cynik, pomimo swej skrajności, miał znaczny wpływ na swoich współczesnych (zrobił na nich duże wrażenie). Podwoił on wielkość swego płaszcza, aby móc go używać również jako okrycia. Nosił kij i worek, które stały się wkrótce przedmiotami charakterystycznymi dla cyników. Za mieszkanie obrał beczkę. A jeśli te rzeczy nie mówią wiele naszej epoce, to może jej wciąż powiedzieć wiele to, że w ciągu dnia chodził on z zapaloną lampą i wołał: „Szukam człowieka”. Przesłanie, które głosił z prowokującą ironią, było następujące: szukam człowieka, który potrafi żyć zgodnie ze swoją prawdziwą istotą, to znaczy człowieka, który umie żyć zgodnie ze swą naturą, przezwyciężając to wszystko, co jest wynikiem konwencji, wszystko to, co jest zewnętrzne, i wszystko to, co nie jest w ścisłym sensie pożyteczne. Człowiek, który potrafi żyć zgodnie ze swoją naturą, ma niewiele potrzeb, ponieważ natura sama w sobie potrzebuje bardzo mało – i tylko taki człowiek potrafi być naprawdę szczęśliwy.

Natomiast Epikur pozostawił cztery lekarstwa dla duszy: Nie należy bać się bogów. Śmierć nie jest związana z ryzykiem. Dobro można łatwo osiągnąć. Zło łatwo jest znosić. 1. Ludzie bardzo boją się bogów i życia pozagrobowego, ale mylą się, ponieważ bogowie istnieją, lecz żyją dla siebie i nie zajmują się

ludźmi, a zatem nie są przyczyną żadnych kłopotów. 2. Wielki strach, jaki wszyscy odczuwają wobec śmierci, jest absurdalny, ponieważ w istocie śmierć nie istnieje dla człowieka: jak długo bowiem istniejemy, nie ma śmierci, a kiedy przychodzi śmierć, nas już nie ma, a zatem nigdy nie spotykamy się z nią twarzą w twarz. 3. Prawdziwym dobrem człowieka jest przyjemność. Prawdziwe przyjemności jednak to przyjemności naturalne, przyjemności elementarne, które są łatwe do osiągnięcia, ponieważ opierają się na niewielu istotnych rzeczach: w ich słusznej naturze i słusznej mierze są zawsze do dyspozycji wszystkich. 4. Również zło, którego się boimy, nie jest nigdy nie do zniesienia: zło silne i gwałtowne zawsze trwa krótko, natomiast zło trwające długo jest słabe i dlatego łatwo je znosić.

Fundamentem myśli Epikura jest posuwanie się ku granicy doprowadzone do swych skrajnych konsekwencji, ale nie w sensie burzącym i egoistycznym, jak u cyników, lecz w roli bardziej konstruktywnej i bardziej ludzkiej, przybierające postać prawie ascetyczną: wykluczenie wszystkiego, co zbędne, prowadzi do tego, co istotne, a zatem nie stanowi straty, lecz zysk i ubogacenie.

Jednak najbardziej wyróżniającym się przesłaniem etycznym epoki hellenistycznej jest nauka stoików, będąca wyraźnym przeciwieństwem nauki Epikura. Dobro to nie przyjemność, lecz obecne w każdym człowieku naturalne dążenie do zachowania swego istnienia i do zdobycia tego, co sprzyja samozachowaniu oraz tego, co prowadzi nas do pojednania z nami samymi. Ale ponieważ posiadamy aspekt fizyczny i aspekt racjonalny, więc to, co zachowuje i umacnia pierwszy z nich, jest różne od tego, co służy drugiemu. Dobrami są tylko te rzeczy, które zachowują i wzmacniają byt racjonalny, złem zaś jest to, co mu szkodzi, natomiast te rzeczy, które dotyczą naszego ciała fizycznego, nie są ani dobre, ani złe, lecz obojętne.

Hasło życia zgodnego z naturą, które jest również podstawową zasadą etyki stoickiej, oznacza życie zgodne z rozumem, czynienie tego wszystkiego, co zachowuje i umacnia życie racjonalne. Pełna i doskonała realizacja życia ludzkiego polega zatem na pełnej realizacji racjonalnej natury człowieka. „Mędrzec” jest tym, kto doskonale wciela ideał stoicki, kto umie żyć ponad tym, co przeciętni ludzie uważają za dobro i zło, a co dla niego jest „obojętne”, i kto w konsekwencji najlepiej realizuje cnotę będącą prawdziwym dobrem i unika wady będącej prawdziwym złem.

Słynna, jako prawdziwie paradygmatyczna, stała się postawa, jaką stoik Posejdonios (żyjący na przełomie II i I wieku przed Chr.) zajął wobec zła fizycznego. Chociaż odczuwał bardzo silne bóle artretyczne, poszedł odwiedzić wielkiego Pompejusza i w czasie, gdy dręczyły go silne bóle, wygłaszał wykład i uczestniczył w dyskusji, wołając: „nie zwyciężysz, bólu! Jesteś rzeczą trudną, ale nie pozwolę, abyś stał się złem” – właśnie dlatego, że zło nie jest złem fizycznym, lecz tylko złem moralnym.

Stoicy twierdzą, że prawdziwe szczęście osiąga się przez przewyciężenie wszelkich uczuć (*apatheia*) i osiągnięcie duchowego pokoju. Mędrzec, który potrafi osiągnąć szczęście, jest podobny do Zeusa.

Neoplatonicy w końcu, w nowej transcendentnej wizji mistycznej, przedstawiają swoje przesłanie moralne, które przez długi czas było dominujące i zostało w dużej mierze przejęte, przeformułowane i rozwinięte również przez myślicieli chrześcijańskich.

Dla Plotyna, u którego znajdujemy najpiękniejsze wyrażenia, życie moralne polega na oczyszczeniu duszy i na jej ponownym połączeniu z Absolutem, na zjednoczeniu się z nim. Aby móc się połączyć z Absolutem, dusza musi stopniowo odrzucać wszystko, co „inne” i „różne”, co nie tylko oddaliło ją od rzeczywistości wyższych, ale również utrzymuje ją z dala od nich. Aby móc to uczynić, dusza musi umieć zdystansować się w stosunku do wszystkich rzeczy zewnętrznych i wejść w samą siebie; stopniowo musi zdystansować się również w stosunku do swej części uczuciowej, a nawet do samej siebie, by w końcu móc złączyć się z Jednią.

Szczytowy moment połączenia się z Jednią Plotyn nazywa „ekstazą”: nie jest ona stanem aracionalnym, lecz formą nadświadomości i metaracionalności. W ekstazie dusza widzi siebie samą jako przebóstwioną, współuczestniczącą w Jedni, przez nią przyjętą, w transcendentnej „ucieczce samotnika do Samotnika”. Oto charakterystyczny fragment, który w doskonały sposób wyraża to, do czego ostatecznie doszła myśl grecka: „I to właśnie chciało uprzytomnić owo zalecenie naszych mistrzów, żeby «nie rozgłaszać niewtajemniczonym», gdyż Bóstwo do rozgłaszania nie jest, i właśnie dlatego wzbroniło objawiać Go komuś innemu, kto sam także nie miał szczęścia Go ujrzeć. Więc skoro nie było dwojga, lecz jeden był ten, kto ujrział, w stosunku do tego, co ujrział – tak jakby ono było nie ujrzane, lecz ujednione z nim samym – więc jeśli będzie pamiętał, Kim był w chwili zespolenia z Nim, to będzie miał w sobie Jego obraz. [...] I tak, nic się w nim nie poruszało, nie był obecny w nim zapał, nie była żądza czegoś innego, bo stanął na szczycie, a także ani rozum, ani myśl żadna, ani w ogóle on sam nie był obecny, jeżeli i to trzeba mówić, lecz doznawał jakby porwania, czy też uniesienia bożego w spokoju i oto pozostaje w samotności oraz bez ruchu, bo swoją substancją nie odchyła się nigdzie ani też wokół siebie wiruje, lecz «stoi» całkowicie i stał się spoczynkiem. Nie przebywa w dziedzinie piękna, lecz prześciga już nawet piękno, przekroczył już nawet krąg cnót, podobnie jak kiedy ktoś wstąpi w niedostępne wnętrze świątyni, pozostawiwszy w tyle znajdujące się w niej posągi, które wtedy, kiedy wyjdzie z owego wnętrza, stają znowu przed nim jako pierwsze po tamtym widzeniu wewnątrz i obcowaniu nie z posągiem i nie z obrazem, lecz z Nim Samym – te wtóre z kolei widzenia. A było to bodaj nie widzenie, lecz «inny sposób ujrzania», więc wyjście z siebie oraz ujednostajnienie i ofiara z samego siebie i pęd do styczości i spoczynek i myśl arcybaczna, by przylgnąć doszczętnie... Zaprawdę, natura duszy nigdy

nie dojdzie do zupełnego niebytu, lecz jeżeli zapaści się w dół, to dojdzie do zła i w ten sposób do nie-bytu, ale nie do zupełnego niebytu, jeżeli zaś podąży w przeciwnym kierunku, to dojdzie nie do czegoś «innego», lecz do siebie samej i w ten sposób, nie będąc w innym, jest właśnie w sobie, to znaczy, w sobie jednej jedynej, a nie w jakimś bycie, który byłby Nim. Przecież także on sam (mian. «widz») staje się nie substancją, lecz przewyższa substancję, jako że właśnie z Nim obcuje. Więc jeśli ktoś ujrzy siebie na tej wysokości, to posiada Jego podobiznę w samym sobie, i jeśli jako podobizna przejdzie od siebie do Wzoru, to osiągnie kres i cel wędrówki. Spadając zaś z wyżyn widzenia niech tylko znowu tę cnotę w sobie rozbudzi i uświadomi sobie, że zdobią go jej umysłowe klejnoty, a doda mu znowu skrzydeł cnota w drodze do umysłu i dalej mądrość w drodze do Niego.

I oto życie bogów oraz bożych i szczęśnych ludzi – poniechanie rzeczy innych, ziemskich, życie, które się nie lubuje w ziemskich rozkoszach, ucieczka samotnika do Samotnika!” (*Enneady*, VI, 9, 11).

Zatrzymaliśmy się dłużej przy najbardziej znaczących przesłaniach i wzorcach etycznych filozofii greckiej, ponieważ w dziedzinie etyki Grecy osiągnęli prawdziwe szczyty, a wszystkie inne gałęzie filozofii stworzyli i rozwijali w relacji do niej.

Dlatego to ona najlepiej pokazuje grecki sposób filozofowania.

FILOZOFIA I „EUDAJMONIA” (SZCZĘŚCIE)

Współczesnemu człowiekowi trudno jest zrozumieć ostateczny cel filozofowania Greków, którym była eudajmonia, czyli szczęście. Mentalność techniczno-praktyczna utożsamia szczęście z dobrobytem materialnym, a więc z tym, co pochodzi z działalności praktycznej i wytwarzania, a nie z czystej kontemplacji. Technika dała nam do dyspozycji taką ilość rzeczy i dóbr materialnych, jakiej człowiek nie tylko nigdy w swych dziejach nie posiadał, lecz o jakiej nigdy nawet nie marzył. A jednak dzisiaj człowiek czuje się bardziej niezadowolony niż kiedykolwiek i aby ukryć przed sobą brak szczęścia, używa tego słowa z najwyższą ostrożnością lub zastępuje je innymi określeniami.

Stało się coś, na co wyżej przedstawione przesłania etyczne w jakiś sposób wskazywały. Obfitość dóbr materialnych, zamiast wypełnić i zadowolić człowieka, „spustoszyła” go, podważając jego wymiar duchowy, czyli to, co w nim prawdziwie ludzkie.

„Eudajmonia”, starożytny termin grecki, który tłumaczymy jako „szczęście”, oznaczał pierwotnie posiadanie dobrego demona, stróża, od którego zależało powodzenie życia. Natomiast filozofia grecka od samego początku interioryzowała to pojęcie, stawiając je w ścisłym związku z duszą i z areté.

Już Heraklit mówił, że prawdziwym demonem człowieka jest jego charakter moralny, czyli że szczęście nie polega na materialnym dobrobycie. „Jeśli szczęście polegałoby na przyjemnościach ciała, to szczęśliwymi musielibyśmy nazwać woły, które mają co jeść” (Fragment 4). Oznacza to odniesienie szczęścia „części” do tej „całości”, o której mówiliśmy powyżej, tj. do istoty człowieka, którą jest jego dusza. To pojęcie szczęścia z zaskakującą jasnością wyjaśnia Heraklit: „Szczęście nie polega na posiadaniu trzód, ani nawet na złocie; dusza jest jego mieszkaniem” (Fragment 171).

Pojęcie to, jak już powiedzieliśmy, stanowi centralny punkt przesłania Sokratesa: jeśli chcesz być szczęśliwy, dbaj o swą duszę (por. *Obrona Sokratesa*, passim). Platon, Arystoteles oraz filozofowie okresu hellenistycznego i okresu imperium rozwijali tę koncepcję w różny sposób, jak to już pokazaliśmy w poprzednim paragrafie.

Szczęście polega na cnocie (greckiej „areté”), ponieważ jest ona harmonijnym urzeczywistnieniem duchowej natury człowieka, a szczęście jest naturalną konsekwencją cnoty. Przez ponad tysiąc lat przekonanie to pozostawało nienaruszone. Utożsamienie cnoty i szczęścia, które dla człowieka współczesnego wydaje się dziwne, dla Greka było absolutnie oczywiste. Szczęście to nie posiadanie określonych przedmiotów, lecz określony sposób bycia lub konsekwencja takiego sposobu bycia. Szczęście nie zależy zatem od tego, co się ma, lecz od tego, kim się jest, to zaś, kim się jest, zależy z kolei od kontemplacji (Absolutu) i od działania, które jest wynikiem tej kontemplacji. W ten sposób powracamy do tego, co wcześniej powiedzieliśmy o theorein.

Istnieje jednak jeszcze jedno pojęcie, które Grecy ściśle łączyli ze szczęściem: chodzi o „peras”, czyli granicę. Również to pojęcie brzmi dla współczesnego człowieka dość obco, ale dla zrozumienia Greków jest ono niezbędne. Współczesna cywilizacja dąży do zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka. Paradoksalnie jednak technika i mentalność, która leży u jej podstaw, zamiast zaspokajać te potrzeby, pomnażają je. Potrzeby są bowiem stwarzane przez te same metody, które miały je zaspokoić. „Zaspokojenie wszystkich potrzeb” nie uszczęśliwia, lecz raczej unieszczęśliwia człowieka. Dlaczego? Najgłębszą przyczynę tego stanu rzeczy dostrzegł już stary Heraklit: „Trudna jest walka z pożądaniem, ponieważ to, czego pragnie, kupuje za cenę duszy” (Fragment 85). Za zaspokojenie potrzeby materialnej płaci się pustką duchową.

Sokrates potwierdził w sposób najbardziej przekonujący, że sekret bycia szczęśliwym polega na postawieniu granicy potrzebom materialnym i na panowaniu duszy nad ciałem i jego potrzebami, to znaczy na samopanowaniu (enkrateia). To jest właśnie sekret szczęścia: „Nie potrzebować niczego jest rzeczą boską; potrzebować niewiele jest rzeczą bliską temu, co boskie; boskość jest samą doskonałością, a to, co jest bliskie rzeczom boskim, jest bliskie doskonałości” (Ksenofont, *Memorabilia*, I, 6, 10).

Właśnie szukając osiągnięcia najwyższego szczęścia filozofowie okresu hellenistycznego wyrażali w różny sposób to podstawowe pojęcie: próbować „nie potrzebować niczego”, to znaczy nie zależeć od ludzi i od rzeczy, czyli ograniczyć do minimum potrzeby. To właśnie chroni człowieka przed niebezpieczeństwem i daje duchowy pokój.

Przypomnijmy tu trzy najbardziej charakterystyczne przykłady.

Diogenes Laertios opowiada nam, że Diogenes Cynik wygrzewał się w słońcu w Kraneionie, gdy nadszedł wielki Aleksander Macedoński, pan całej ziemi, dla którego wszystko było możliwe, i zapytał: „Proś mię, o co zechcesz”. Diogenes zaś odpowiedział: „Nie zasłaniaj mi słońca” (*Żywoty słynnych filozofów*, VI, 38). Filozof nie wiedział, na co mogłaby mu się zdać ogromna potęga Aleksandra; aby być szczęśliwym w tym momencie wystarczyło mu słońce, to słońce, które jest do dyspozycji wszystkich. Inaczej mówiąc, wystarczyło mu przekonanie o ontologicznej bezużyteczności wszystkich tych rzeczy, które może dać potęga ludzka, ponieważ szczęście pochodzi z wnętrza, a nie z zewnątrz.

Epikur przedstawił nawet teorię, która zawierała rachunek przyjemności i przykrości, ustalając znaną hierarchię, wedle której należy zaspokajać tylko podstawowe potrzeby (również przyjemności) naturalne i konieczne, a nie inne formy potrzeb i przyjemności, ponieważ one ze swej natury nie mają granicy, są studniami bez dna i jako takie nigdy nie są zaspokojone, co więcej, rosną wraz z ich zaspokajaniem, czyniąc człowieka nieszczęśliwym. Następująca krótka maksyma Epikura mówi wszystko: „Nic nie wystarczy dla tego, dla kogo za mało jest tego, co naprawdę wystarcza (tj. to, co jest konieczne)” (*Sentencje watykańskie*, 68).

Mystyk Plotyn jako najwyższe przykazanie prawdziwego szczęścia poleca nawet: „Porzuć wszystko” (*Enneady*, V, 3, 17).

Wszystkie te nauki nabierają dzisiaj ponownie wyjątkowego znaczenia, gdy człowiek, posiadając coraz więcej, ryzykuje swym istnieniem.

PIĘKNO, MIŁOŚĆ I PRZYJAŹŃ

Greki przypisywał duże znaczenie pięknu. Platon uważał nawet piękno za sposób istnienia pierwszej zasady (Dobra), a jego obecność w świecie zmysłowym jako przebłysk świata inteligibilnego w tym, co zmysłowe. Ten sposób pojmowania piękna, który dla człowieka współczesnego stał się w dużej mierze obcy i doświadczył nawet różnego rodzaju demistyfikacji, stanowi najwyższy wyraz duchowości Greków, którzy wzrok stawiali na pierwszym miejscu wśród zmysłów, a ujrzone piękno na aksjologicznym szczycie.

Warto przeczytać słynny fragment *Faidrosa*, w którym Platon wyraża tę koncepcję piękna w związku ze swoją teorią anamnezy, tj. pojmując piękno

jako to, co właśnie przez anamnezę stawia przed człowiekiem świat ponadziemski, i powiązania, które ma z nim nie tylko piękno, ale i człowiek: „Chwała przeto przypomnieniu, które pozwoliło nam w tęsknocie za tamtymi ówczesnymi rzeczami rozwodzić się teraz dłużej. Gdy zaś idzie o piękno, to – jakżeśmy już mówili – ono jaśniało wśród tamtych jako Byt, my zaś przychodząc tu ujmujemy to, co lśni najwyraziściej, najbardziej wyrazistym z naszych zmysłów. Albowiem ze wszystkich wrażeń, które za pośrednictwem ciała dochodzą do nas, najżywsze jest widzenie, którym nie można oglądać umysłu – niesłychane bowiem powstałyby pożądanja, gdyby się zjawiało jakieś takie nastroczające się wyraziście oczom podobieństwo Samego Umysłu – ani innych rzeczy godnych umiłowania. Teraz jednakże tylko Pięknu to właśnie przypadło w udziale, że ono jest najokazalsze i najbardziej godne umiłowania” (250 CE). Piękno zatem, również w swym wymiarze zmysłowym, okazuje się tym, co najbardziej objawia sam Absolut.

Mówiąc bardziej szczegółowo, piękno jest przejawianiem się symetrii, porządku, relacji proporcjonalnych, jednego w wielości. I właśnie owo objawianie się, na różnych poziomach, w mierze, porządku i proporcji, pozwala zrozumieć Platońskie rozróżnienie pięciu stopni piękna, które na pierwszy rzut oka może dziwić człowieka współczesnego: od piękna ciał należy przejść do piękna dusz, od piękna dusz do piękna praw i działań ludzkich, następnie do piękna nauk, aby w końcu dojść do nauki najwyższej i wizji piękna samego w sobie.

„Piękno nauk” może dziwić, a nawet być niezrozumiałe dla człowieka współczesnego, jeśli nie pamięta się o tym, co powiedzieliśmy o definicji piękna, która obejmuje relacje proporcjonalne, porządek i harmonię na różnych poziomach, a zatem te typy relacji, które badają nauki, a szczególnie nauki matematyczne.

W niezbyt dobrze znanym, ale bardzo ważnym fragmencie *Metafizyki*, potwierdza to sam Arystoteles: „Ponieważ dobro i piękno różnią się (bo pierwsze występuje w działaniu, a drugie, piękno, znajduje się także w bytach nieruchomych), wobec tego ci filozofowie, którzy twierdzą, że nauki matematyczne nic nie mówią ani o pięknie, ani o dobru, są w błędzie. Nauki te bowiem mówią wiele o jednym i drugim i ujawniają je; jeżeli nie wymieniają ich wyraźnie, ale wskazują na ich skutki i definicje, to nie można twierdzić, że niczego o nich nie mówią. Głównymi formami piękna jest porządek, symetria i wyrazistość, czym odznaczają się szczególnie nauki matematyczne. Ponieważ zaś te formy (mianowicie porządek i wyrazistość) są przyczynami wielu następstw, jest przeto jasne, że nauki te muszą również omawiać, jako przyczynę pewnego rodzaju, przyczynę, o której mówimy, mianowicie piękno” (XIII, 3, 1078 a 33n.).

Trzeba tu wyjaśnić w końcu jeszcze jeden punkt, który różni świat starożytny od świata współczesnego. Świat współczesny piękno łączy ze sztukami pięknymi, podczas gdy Platon łączył je z Erosem i erotyką. Dla Platona sztuka

nie tylko nie objawia prawdy poprzez piękno, lecz oddala od niej, znajdując się o jeden stopień dalej niż rzeczywistość zmysłowa, a zatem w podwójnym oddaleniu od świata inteligibilnego, ponieważ naśladuje ona świat zmysłowy, który ze swej strony naśladuje świat inteligibilny. Sztuka jest zatem swego rodzaju naśladowaniem naśladowania. Nawet Arystoteles, który rewiduje ocenę sztuki, uwypukla jej funkcję k a t a r k t y c z n ą, tj. funkcję uwalniania od pasji. Doceniając zatem psychologiczną funkcję sztuki, Arystoteles nie przypisywał jej funkcji poznawczych.

Według Platona droga człowieka do dobra przez piękno jest wyłącznie drogą erotyczną. Ale właśnie dzisiejszy człowiek nie jest przygotowany do zrozumienia tej nauki, ponieważ terminowi „eros” nadaje całkiem inne znaczenie. Eros, według Platona, jest synem Penii i Porosa, to znaczy Biedy i Nadmiaru, jest zatem czymś „pośrednim” między biedą i posiadaniem bogactwa, między boskim i ludzkim. Jest siłą pośrednią, która w dynamiczny sposób łączy dwa światy, wznosząc się – jak widzieliśmy – coraz wyżej: od miłości piękna ciał, przez miłość piękna dusz, praw i działalności ludzkich, miłość nauk, aż do ostatecznego osiągnięcia Piękna samego w sobie, tj. miłości absolutnej, która najsilniej zapładnia ducha.

Oto fragment, który streszcza myśl Platona i który jest z pewnością jedną z najpiękniejszych stronic, jakie pozostawiła na ten temat myśl starożytna: „Więc kto od kochania chłopców zaczął, jak należy, a wznosząc się ciągle wyżej już to piękno oglądać zaczyna, ten stanął prawie u szczytu. Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępków, od postępków do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje. Na tym szczeblu życia, Sokratesie miły – mówiła niewiasta z Wieszczego Grodu w obcym kraju – na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte: wtedy, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda. Gdybyś je kiedy ujrział, nie myślałbyś go porównywać z klejnotami, szatami czy pięknymi chłopcami, ani z młodymi ludźmi. Dziś na takie rzeczy patrzysz ty i wielu innych i zaraz każdy równowagę traci, i gwałt, byle tylko ulubieńca zobaczył i był z nim ciągle razem, gdyby tylko można, gotów nie jeść i nie pić, ale patrzeć tylko i nie odchodzić. A cóż myślisz – powiada – gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wnętrzościami i barwami, i wszelką lichotą śmiertelną, ale to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmiennie piękno samo w sobie. Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? [...] A skoro płodzi dzielność rzeczywistą i rozwija, kochankiem bogów się staje,

i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno” (*Uczta*, 211 D – 212 A).

KILKA UWAG O METODACH MYŚLI ANTYCZNEJ

Kiedy mówi się o problemach metodologicznych związanych z myślą starożytną, to natychmiast myśli się o Arystotelesie i jego wspaniałym *Organonie*. Jednak logika Arystotelesa, jego sylogistyka, wywarła wpływ dopiero na późną myśl antyczną, która doceniła ją jako wprowadzenie do myślenia. Chociaż zatem prawdą jest, że Arystoteles jest twórcą logiki starożytnej i że jego *Organon* zawiera rzeczywiście wspaniałą konstrukcję, to jednak trzeba podkreślić, że nie ona była fundamentem myśli greckiej, która posługiwała się głównie dialektyką, w różnych jej znaczeniach. Pierwsze z nich zostało stworzone przez Platona (który nawet utożsamiał filozofa z dialektykiem), a następnie przejęte i rozwinięte przez neoplatonizm.

Dialektyczna procedura Platona jest bardzo złożona i wiąże się w sposób istotny z jego „drugim żeglowaniem”. Dialektyka oznacza przede wszystkim przejście od świata zmysłowego do świata inteligibilnego za pomocą procedury „synoptycznej”, która zbiera wielość tego, co zmysłowe, w jedność Idei inteligibilnej, jest zatem widzeniem jedności w wielości. Ponieważ jednak również idei jest wiele, dialektyka musi pokazać łączące je związki – implikacji lub wykluczania się, wznosząc się aż do Idei najwyższej, która jest pierwszą, nie-uwarunkowaną zasadą Jedności-Dobra.

Dialektyka, oprócz drogi synoptyczno-wznoszącej się, przebiega również drogę odwrotną, wychodząc od idei najwyższych, odróżniając i oddzielając przez diarezę (stopniowy podział) idee szczegółowe zawarte w ideach ogólnych, aż do dotarcia do tych idei, które nie są już podzielne, to znaczy nie zawierają już w sobie dalszych idei. Za pomocą tej podwójnej procedury Platońska dialektyka rekonstruuje w sposób systematyczny hierarchiczną strukturę świata idealnego.

Hegel bardzo cenił antyczną dialektykę, ale uważał, że musi ją poprawić, przenosząc ją na inny poziom i nadając jej strukturę nie diadyczną, tak jak u Platona, lecz triadyczną – przez cyrkularną procedurę „w sobie”, „poza sobą”, „z powrotem do siebie”. W rzeczywistości ta triadyczna procedura rozwijana jest już przez neoplatoników, osiągając swój szczyt u Proklosa, w szczególności w jego podstawowej triadzie moné – prodos – epistrophé, („bycie w sobie” – „wyjście z siebie” – „powrót”), do której Hegłowska triada „w sobie” – „poza sobą” – „z powrotem do siebie” (bardziej znana pod nazwą tezy – antytezy – syntezy) strukturalnie nawiązuje. Jak zresztą wiadomo, Hegel bardzo cenił Proklosa, uważając go nawet za największego z neoplatoników.

Kończąc chcemy jeszcze zwrócić uwagę na szerszy sens dialektyki, który z racji swej powszechności jest w pewnym sensie uprzywilejowany. Chodzi nam o tak zwany elenchos, używany już przez eleatów, później przez Sokratesa, Platona i nawet przez Arystotelesa.

Dialektyką nazywa Arystoteles tylko pewną część swojej analityki, a mianowicie tę, która poświęcona jest rozumowaniom probabilistycznym. Niemniej jednak on sam czyni z niej szeroki użytek w technicznym sensie elenchos, szczególnie na kilku najbardziej znanych i doniosłych stronicach *Metafizyki* poświęconych obronie zasady niesprzeczności. Zasady niesprzeczności, jako jednej z pierwszych zasad, nie można udowodnić, ponieważ do dowodu potrzeba wyższych zasad, a te w tym przypadku nie istnieją. Zasady tej można wszakże bronić (a zatem w pewnym sensie dowodzić) za pomocą elenchos, to znaczy przez obalenie twierdzeń tych, którzy próbują jej zaprzeczyć.

Słynny elenchos, który wyraża najstarszy sens dialektyki, polega zatem na pokazaniu sprzeczności, w którą popada ten, kto odrzuca zasadę niesprzeczności. Kto bowiem odrzuca zasadę niesprzeczności, zaprzecza sam sobie, ponieważ jednocześnie posługuje się nią w sposób ukryty.

Procedura ta odnosi się do wszystkich prawd pierwotnych. W tym miejscu odkrycie myśli antycznej pozostaje wciąż ważne: najwyższymi nieobalalnymi prawdami są te, które musimy zakładać, gdy chcemy im zaprzeczyć. W ten sposób za sprawą elenchos okazuje się, że sama prawda obala twierdzenia tego, kto jej zaprzecza.

To wprowadzenie chcemy zakończyć przypomnieniem faktu, który dzisiaj bardziej niż kiedy indziej warto przypomnieć: procedurą elenchos Arystoteles posługuje się w celu obalenia poglądów tych, którzy negują sens filozofii.

Filozofię można co najwyżej ignorować, ale nie można jej zanegować. Kto ją bowiem neguje, potwierdza ją – właśnie przez swoje rozumowanie. Innymi słowy, jeśli się filozofuje, to filozofuje się, i to wystarczy; jeśli neguje się filozofię, to przez to właśnie uprawia się filozofię. Akt, w którym neguje się filozofię, jest rodzajem filozofii, a zatem implikuje uprawianie tego, czemu się zaprzecza – czyli filozofii.

Tłum. z języka włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

Andrzej BRONK SVD
Stanisław MAJDAŃSKI

KLASYCZNOŚĆ FILOZOFII W rozumieniu szkoły lubelskiej

Klasyczne uprawianie filozofii w szkole lubelskiej oznacza [...] podejście głównie maksymalistyczne: ma ona wielkie ambicje poznawcze całościowego wyjaśnienia świata, w odróżnieniu od parcjalnego ujęcia naukowego. Dlatego podejmuje odwieczne, najważniejsze („wielkie”), właśnie klasyczne pytania, dotyczące istnienia prawdy, dobra..., dając na nie odpowiedzialne (systematycznie i systemowo) odpowiedzi.

1. W lubelskiej szkole filozoficznej, a dokładniej: w lubelskiej szkole filozofii klasycznej karierę zrobił termin „filozofia klasyczna”. Dość niepostrzeżenie zaczął żyć własnym życiem, nie nasuwając większych wątpliwości. Chodzi o sposób (typ, styl) filozofowania, zapoczątkowany w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach pięćdziesiątych, znaczony nazwiskami J. Kalinowskiego, S. Kamińskiego, M. A. Krąpca, S. Swieżawskiego, K. Wojtyły.

Przy różnych okazjach filozofowie tej szkoły przyznają się do filozofii właśnie „klasycznej”, rzadziej tłumacząc się z użycia tego określenia¹. Tymczasem nie jest ono zrozumiałe nawet w samej szkole, a tym bardziej poza nią. Różne filozofie z rozmaitych powodów już to mieniają się klasycznymi, już to przez innych tak są nazywane.

Niniejsze uwagi i refleksje mają charakter ogólny. Służą artykulacji i zrozumieniu k l a s y c z n o ś c i, ze szczególnym odniesieniem do filozofii szkoły lubelskiej, hołdującej pewnemu ideałowi klasyczności i uprawiającej program filozofii klasycznej jako takiej. Zagadnienie jest o tyle ciekawe, że rzadko które współczesne filozofowanie samo określa się jako klasyczne. Podejmując zagadnienie klasyczności filozofii, zdajemy sobie sprawę z tego, że jest ono ściśle związane z koncepcją samej filozofii w aspekcie historycznym i systematycznym, formalnym i merytorycznym.

¹ W sprawie historycznie zmiennych określeń filozofii zob. imponujące hasło „Philosophie” w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. von K. Gründer, Basel 1989, t. 7, kol. 572-879. W sprawie ogólnej koncepcji klasyczności, historii i dialektyki tego pojęcia, wraz odniesieniami do literatury zob.: A. Bronk, S. Majdański, *Klasyczność filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991-1992) z. 1, s. 367-391.

2. „Klasyczność” („klasyczny”, „klasyk”) jest terminem znaczeniowo dynamicznym, treściowo złożonym, nader pojemnym, elastycznym i ambiwalentnym, o sensach tworzących politypiczną rodzinę znaczeń. W zależności od rozlicznych dziedzin i kontekstów przybiera on odmienne lub zbliżone sensy.

Filozoficzne pojęcie klasyczności jest również dynamiczne, niejednoznaczne i trochę przewrotne, jak ogólne pojęcie klasyczności. Rozpięte dialektycznie między swym wymiarem historycznym i systematycznym przybiera w dziejach różne znaczenia, niewiele dając nadziei na ustalenie jego ponadczasowych kryteriów. Są filozofowie dumni z tego, że nawiązują do istniejącej tradycji filozoficznej, która jest dla nich klasyczna. Inni stawiają sobie za cel filozoficzny przełom, zrywanie z każdą tradycją i rozpoczynanie od nowa. Niewiele zdaje się łączyć św. Tomasza, według którego metafizyka jest „nauką pierwszą”, i Kanta, negującego w ogóle jej możliwość.

Filozoficzna klasyczności ma charakter podobnie względny, jak klasyczność ogólnie pojęta aż po niejednorodność i ambiwalencję znaczeń. W każdym kierunku filozoficznym daje się wyróżnić etap klasyczny, w którym powstawały dzieła „klasyków”. Odpowiadałby on okresowi w dziejach pewnej filozofii nazywanemu przez Władysława Tatarkiewicza okresem systemów, „w którym [filozofia] osiągnąwszy pełnię swych zagadnień wytwarzała systemy”². Tak klasycznie pojętą filozofię przeciwstawia się fazom wcześniejszym, późniejszym jej modyfikacjom, rewizjom, przewrotom, wynaturzeniom, właśnie w odniesieniu do jej okresu klasycznego.

Często przez filozofię klasyczną rozumie się po prostu filozofię starożytną. Podręcznikowo termin ten bywa odnoszony do filozofii XVII-wiecznej (zwłaszcza racjonalistycznej) lub do niemieckiego XVIII-wiecznego i XIX-wiecznego idealizmu, chociaż mówi się również o innych klasykach, na przykład filozofii angielskiej. Można zresztą „tworzyć” różne nowe epoki klasyczne.

3. W lubelskiej szkole filozoficznej pojęciem klasyczności obejmuje się zarówno całą uprawianą tu filozofię, jak i poszczególne jej dyscypliny: głównie metafizykę, a także antropologię lub etykę. Wprowadza ona pojęcie klasyczności (lub związane z nią wyróżniki) i uprawia filozofię klasyczną przez nawiązywanie do tradycji filozofii starożytnej, przede wszystkim do Arystotelesa. Również lubelska szkoła filozoficzna miała w drugiej połowie lat pięćdziesiątych i w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych swój okres klasyczny. Szkoła nie od początku i nie zawsze określała swoją filozofię mianem klasycznej. W różnych okresach identyfikowała się lub odróżniała od innych filozofii za pomocą

² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. 1, s. 16. Por. też: t e n ż e, *Les quatre significations du mot „classique”*, „Revue internationale philosophie” 1958, nr 43, s. 1-18.

odmiennych, rozmaicie pojmowanych określeń³. Między innymi określała się szacownym, acz nie bezdyskusyjnym terminem „filozofia wieczysta” („philosophia perennis”), perypatetycka, tradycyjna, chrześcijańska (rzadko), arystotelesowsko-tomistyczna, realistyczna, filozofia bytu; tomizm egzystencjalny, egzystencjalizm tomistyczny, tomizm precyzujący, realizm tomistyczny, personalizizm tomistyczny; szkoła lubelska, lubelska szkoła filozoficzna, lubelska szkoła tomizmu egzystencjalnego.

Mieczysław A. Krąpiec, główny merytoryczny twórca filozofii szkoły lubelskiej, rzadko używał w swych tekstach terminu „filozofia klasyczna” i niewiele wypowiadał się na ten temat. Posługiwał się natomiast określeniem „filozofia bytu” – zarówno dla metafizyki, centralnej dziedziny wiedzy filozoficznej i głównie zasługującej na miano filozofii, oraz – jako pars pro toto – dla całej filozofii, jak i na oznaczenie filozoficznego nurtu, do którego się zalicza. I chociaż uprawia i wykląda wiele dyscyplin filozoficznych, uznaje zasadniczo tylko jedną filozofię i jeden rodzaj filozofowania, właśnie filozofię bytu (metafizykocentryzm)⁴.

4. Więcej systematycznej uwagi i miejsca pojęciu „filozofia klasyczna” poświęcił Stanisław Kamiński, który pierwszy odniósł to określenie do typu filozofii uprawianej w szkole lubelskiej. W swoich pismach, a jeszcze bardziej na zajęciach dydaktycznych chętnie używał tego terminu. Zależało mu na urobieniu jego pozytywnych konotacji.

Pojęcie „filozofia klasyczna” było dlań poniekąd samooczywiste. Świadczy o tym między innymi fakt, że chociaż w historyczno-systematycznym haśle „filozofia”⁵ termin „klasyczny” (klasyczne teksty, klasyczne zagadnienia filozoficzne, ujęcia filozofii klasycznej, klasyczna koncepcja filozofii) pojawia się kilka razy, samo jednak pojęcie nie zostaje systematycznie wprowadzone.

³ Broniąc metodologicznej autonomii filozofii wobec religii, szkoła lubelska z pewną rezerwą odnosi się do określenia „filozofia chrześcijańska”. „Właściwie wszyscy godzą się z tym, że wewnątrz filozofia nie jest ani chrześcijańska, ani niechrześcijańska. Posiada problemy i rozwiązania metodologicznie autonomiczne w stosunku do wiary chrześcijańskiej. Atoli historycznie (genetycznie), psychologicznie i praktycznie rzecz biorąc, można mówić o filozofii chrześcijańskiej”. S. Kamiński, *Filozoficzne poznanie Boga*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 203; por. także s. 72, przyp. 2.

⁴ Dla M. A. Krąpca, w opozycji m.in. do A. B. Stępnia, „filozofia jest jedną, niepodzielną dyscypliną filozoficzną” i kiedy dopuszcza również inne dyscypliny filozoficzne, to są one „swoiście pojętą partykularyzacją (nie egzemplifikacją) poznania metafizycznego”. M. A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, wybór i oprac. ks. A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 287.

⁵ Zob. hasło „Filozofia”, w: *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek, S. Kamiński [i inni], Lublin 1989, t. 5, kol. 242-256.

Odnotujmy tym bardziej poczynioną przez Stanisława Kamińskiego we wcześniejszym tekście (w przypisie!) uwagę: „Mówi się filozofia klasyczna, gdyż do XIX w. traktowano ją jako cenne i typowe dziedzictwo starożytności”⁶. Dokładniej Kamiński mówi w swych pracach nie o jednej, lecz o wielu filozofiach klasycznych: w szerokim i ścisłym sensie, a wśród nich o filozofii perypatetyckiej.

W tym samym tekście znajdujemy następującą – bardzo ogólną – charakterystykę filozofii klasycznej: „Współcześnie filozofia klasyczna nie stanowi jednolitego nurtu ani pod względem metody, ani nawet z uwagi na zasadniczą treść. W stosunku do tradycji perypatetyckiej zróżnicowanie metodologiczne (które prowadzi do merytorycznego) poszło bowiem głównie w trzech kierunkach: 1) zachowanie koncepcji ukształtowanej w średniowieczu (zwłaszcza przez Tomasza z Akwinu) z ewentualnymi próbami jej dopracowania (doprecyzowania) uwzględniającymi wyniki najnowszych badań mediewistów, późniejsze dyskusje metafizyczne i niekwestionowane osiągnięcia logicznej teorii nauki, 2) ograniczenia (pod wpływem pozytywizmu i scjentyzmu) autonomii filozofii (wykorzystanie w punkcie wyjścia ogólnie przyjmowanych rezultatów nauk szczegółowych) i odrzucenie postulatu nieobalalności, zwłaszcza w metafizyce szczegółowej, 3) otwarcie się na nowe kierunki filozoficzne i zasymilowanie w filozofii epistemologicznego podejścia, jakie wnieśli Kartezjusz, Kant i Husserl tudzież ich najnowsi kontynuatorzy”⁷.

Uważając „jedynie przedmiotowe podejście za właściwe dla filozofii klasycznej w ścisłym sensie”⁸, Kamiński wiąże pojęcie klasyczności właśnie z filozofią perypatetycką: „Jeśli się chce ściśle rozumieć termin filozofia klasyczna, to obejmie on jedynie pierwszą z wyżej przedstawionych postaci rozwojową filozofii perypatetyckiej lub jej nieznaczne modyfikacje. Nawet jednak tak pojęta filozofia klasyczna nie stanowi monolitu pod względem metody”⁹.

„Filozofie klasyczne (perypatetyckie) to centralna grupa koncepcji poznania filozoficznego. Traktują one filozofię jako wyjaśnianie przez ostateczne racje, które dotyczy rzeczywistości danej empirycznie, ale ujętej w aspektach ontycznych. Filozofie te są bądź 1) teoriami istot rzeczy (Arystoteles, Duns Szkot, Ch. Wolff, niektórzy fenomenologowie i neoscholastycy), bądź 2) teoriami bytu jako bytu, czyli rzeczywistości jako istniejącej i wyjaśnianej ostatecznie wewnątrzontyczną strukturą (Tomasz z Akwinu, współczesny tomizm

⁶ S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 34(1986), z. 1, s. 16, przyp. 1.

⁷ Tamże, s. 6.

⁸ Tamże, s. 7.

⁹ Tamże.

egzystencjalny). Inne filozofie klasyczne 3) stanowią ujęcie mieszane: jakby metaprzmiotowe (aporematyczne – N. Hartmann), jakby scjentystyczne (neoscholastycy niektórzy)”¹⁰.

Filozofię szkoły lubelskiej charakteryzuje Stanisław Kamiński następująco: „Chodzi tu o pewien typ filozofii, który merytorycznie nawiązuje do tradycji, lecz pod względem metodologicznym stara się bardziej nowocześnie przedstawić swoją koncepcję”¹¹. W najściślejszym – podkreślmy – sensie klasyczna jest dla niego filozofia, którą nazywa najchętniej tomizmem egzystencjalnym (egzystencjalistyczną wersją filozofii klasycznej): „Przyjmuje się też jeden tylko gatunek filozofowania klasycznego – filozofię bytu, czyli metafizykę (M. A. Krąpiec)”¹².

Genetycznie filozofia klasyczna jest „filozofią ukształtowaną przez Platona i Arystotelesa, rozwijaną przez scholastyków oraz modyfikowaną w XVI i XVII w. tak, że w postaci zasadniczo nie zmienionej przechowała się przeważnie tylko jako tzw. filozofia chrześcijańska i w kierunkach kontynuujących istotnie tradycję perypatetycką. Jest odrębnym poznaniem racjonalnym rzeczywistości, wyjaśniającym ją ostatecznie i koniecznościowo”¹³.

„Filozofia klasyczna wyrosła bowiem na gruncie tradycji arystotelesowskiej, ubogaconej i modyfikowanej osiągnięciami średniowiecznych myślicieli, zarówno arabskich, jak i łacińskich, a głównie Tomasza z Akwinu. Potem była rozwijana już swoiście przez nowożytnych racjonalistów (zwłaszcza F. Suareza, R. Descartes’a, G. W. Leibniza i Ch. Wolffa), a współcześnie doskonalona jest wedle różnych epistemologii. W postaci tzw. perypatetyckiej przetrwała przede wszystkim dzięki nauczaniu jej w zakładach kształcących duchownych, które uprawiały ją zasadniczo jako dyscyplinę usługową na użytek teologii”¹⁴.

Szczególną więc rolę w tworzeniu filozofii klasycznej odegrał Arystoteles. Ukonstytuował on „klasyczną koncepcję filozofii jako działu poznania, które docieka najbardziej ogólnych (ostatecznych) zasad i racji tego, co w rzeczach istotne i konieczne”¹⁵. Często „klasyczny” dla Kamińskiego to tyle, co „tradycyjny” („problematyka filozoficzna”). Św. Tomasz również jest klasyczny, bo nawiązał twórczo do Arystotelesowskiej koncepcji filozofii. Skoncentrowanie się nowożytnej filozofii na teorii poznania – „przewrót kartezjański” – zamiast

¹⁰ S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961, 1981³, s. 284.

¹¹ Tenże, *O metodzie filozofii klasycznej*, s. 5.

¹² Tenże, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, s. 285, przyp. 63.

¹³ Tenże, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne. Aspekt metodologiczny*, „Roczniki Filozoficzne” 23(1975), z. 1, s. 5, przyp. 1.

¹⁴ Tenże, *O metodzie filozofii klasycznej*, s. 6.

¹⁵ Tenże, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, s. 278.

na bycie (rzeczywistości) jest dla Kamińskiego świadectwem jej nieklasycyzacji. Podobnie próba unaukowania klasycznej filozofii podjęta przez Kanta – „przewrót kopernikański” – jest zaprzeczeniem klasycyzacji i (jako taka) jest filozoficznie nieudana.

Dostrzegana przez Kamińskiego opozycja między klasycyzacją i nieklasycyzacją nie jest bynajmniej demarkacyjnie prosta. Można by ją wzbogacić, biorąc pod uwagę inne jeszcze kryteria, ważąc je porównawczo, wprowadzając ewentualnie gradację klasycyzacji i nieklasycyzacji.

Współczesne „poznanie filozoficzne, występujące w klasycznej formie, charakteryzuje się raczej teoretycznością i upodobnieniem się zewnętrznym do nauki, zwłaszcza pod względem metody”, i chociaż „odpowiedzi metafizyki klasycznej nie spełniają [...] warunków poprawności scjentystycznej [...] nie naruszają praw rządzących racjonalnym poznaniem ludzkim”¹⁶.

Podstawowymi wyróżnikami klasycznie pojętego poznania filozoficznego są dla Kamińskiego głównie: autonomiczność („metodologiczna niezależność od innych typów wiedzy”), realizm („dotyczy rzeczywistości niezależnie istniejącej od poznania”), racjonalizm („akceptuje tezy oparte wyłącznie na intersubiektywnie kontrolowanym doświadczeniu lub intelektualnej oczywistości”) oraz koniecznościowość (dostarcza „w zasadniczych sprawach prawd koniecznych”)¹⁷.

„Najogólniej mówiąc, [filozofia klasyczna] charakteryzuje się od strony formalnej: maksymalizmem gnozeologicznym, realizmem poznawczym, ostatecznościowym sposobem wyjaśniania i nieobalalnością podstawowych tez oraz autonomicznością metodologiczną w stosunku do innych typów wiedzy. Osiąga to dzięki przyjęciu osobliwego przedmiotu formalnego teorii filozoficznej oraz empiryzmowi genetycznemu, intelektualizmowi gnozeologicznemu tudzież racjonalizmowi metodologicznemu”¹⁸.

„Treściowo znamionuje filozofię klasyczną stanowisko ontologicznego pluralizmu (dzięki doktrynie o złożeniu bytów przygodnych z materii i formy), substancjalizmu i dynamizmu rzeczywistości (dzięki ich złożeniu z możliwości i aktu) oraz teizmu (wewnętrznie uzasadnionego złożonością bytu z różniących się realnie istoty i istnienia lub konsekwentnie opartego w wyjaśnianiu na metafizycznej zasadzie przyczynowości)”¹⁹.

Wśród racji przemawiających za filozofią klasyczną Kamiński wymienia²⁰: pozytywnie wartościowane maksymalistyczne cele poznawcze w postaci tez

¹⁶ Tamże, s. 281.

¹⁷ Hasło „Filozofia”, w: *Encyklopedia katolicka*, kol. 254 n.

¹⁸ Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, s. 6.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Zob. m.in. w: Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*.

nieobalalnych i ostatecznościowych²¹, pluralizm epistemologiczno-metodologiczny, metodologiczną autonomiczność, racjonalność i krytyczność, realizm i myślenie przedmiotowe (a nie metapredmiotowe) oraz ważność życiową.

Wiążąc wyraźnie filozofię klasyczną z metafizyką klasyczną, Kamiński widzi usprawiedliwienie metafizyki „tylko w ramach filozofii klasycznej”²². „Stąd filozofia klasyczna jest przede wszystkim teorią bytu realnego. Znaczy to, że teoria bytu wyczerpuje całą fundamentalną problematykę klasycznej (w ścisłym sensie) filozofii”²³. Sytuacja ta każe mu się sprzeciwić zbyt szerokiemu, jego zdaniem, rozumieniu filozofii klasycznej: „Niektórzy chcą szerzej rozumieć filozofię klasyczną, a mianowicie jako dotyczącą tego, co dla rozważanego przez nią przedmiotu (a więc nie tylko rzeczywistości, lecz także świadomości, języka itp.) istotne, i wyjaśniającą ostatecznie w danym porządku (aspekcie) swój przedmiot. Otóż, takie ujęcie filozofii klasycznej nie odróżnia jej od każdej autonomicznej, racjonalnej wiedzy teoretycznej”²⁴.

5. Za filozofią klasyczną lub – jak ją chętniej nazywa – klasyczną koncepcją filozofii i klasycznym filozofowaniem opowiada się również Antoni B. Stępień, gdyż tylko na jej gruncie „rysuje się możliwość adekwatnych odpowiedzi”²⁵ w ramach racjonalnej koncepcji poznania. Ogólna charakterystyka filozofii klasycznej dokonana przez Stępnia nie odbiega w zasadzie od ujęcia prezentowanego przez Kamińskiego²⁶.

W odróżnieniu jednak od Krąpca, rezerwującego określenie klasycyzmu dla klasycznie – jak powiada – uprawianej teorii bytu (stanowisko Kamińskiego jest tu bardziej liberalne), Stępień chce tak dalece poszerzyć pojęcie klasycyzmu, by objęło ono nie tylko filozofię perypatetycką, lecz również niektóre inne typy filozofii (zwłaszcza fenomenologię) oraz nowożytną teorię poznania. „Obecnie klasyczna koncepcja filozofii jest przyjmowana i realizowana – na różne sposoby – w tomizmie i kierunkach pokrewnych, w fenomenologii, a także w niektórych odmianach neokantyzmu”²⁷.

Polemizując z Kamińskim Stępień stwierdza: „Tymczasem niektórzy proponują, ażeby termin «filozofia klasyczna» stosować wąsko, jedynie do filozofii

²¹ „Filozofia klasyczna przyjmuje maksymalizm gnozeologiczny, dążąc do najgłębszego wyjaśnienia (w zasadzie nieobalnego wskazania racji ostatecznych w porządku bytowania) całej rzeczywistości”. Tamże, s. 9.

²² S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce*, w: tenże, *Jak filozofować?*, s. 160.

²³ Tamże, s. 12.

²⁴ S. Kamiński, *Dziedziny teorii bytu*, w: tenże, *Jak filozofować?*, s. 177, przyp. 1.

²⁵ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, 1989², s. 16.

²⁶ Por. tenże, *Elementy filozofii*, Lublin 1980, s. 48, Por. tenże, *Wstęp do filozofii*, s. 21.

²⁷ Tenże, *Elementy filozofii*, s. 48.

bytu (metafizyki), a nawet do tomistycznej filozofii bytu. [...] Gdybyśmy tę koncepcję, która wszystkie działy filozofii sprowadza do (tomistycznie pojętej) metafizyki, nazwali klasyczną koncepcją filozofii, brakłoby nam nazwy dla koncepcji przypisującej filozofii wyżej wymienione cechy i tym różniącej się zasadniczo od pozostałych koncepcyj, koncepcji wspólnej dla nurtów filozoficznych platonizmu i neoplatonizmu, szeroko pojętego perypatetyzmu, kantyzmu i neokantyzmu, heglizmu i neoheglizmu, fenomenologii i im podobnych”²⁸.

Wśród zasadniczych cech wyróżniających klasyczne filozofowanie Stępień wymienia: poznawczą autonomię (którą zapewniają: własny przedmiot, cel i metoda), racjonalność (naukowość) i niedogmatyczność oraz wyjaśnianie ostatecznościowe. „Jeśli przedmiotem tym jest byt, to filozofia zmierza do poznania ostatecznych racji (przyczyn) jego istnienia i ukształtowania, do istotnościowej analizy tego, co jest. Jeśli przedmiotem tym jest poznanie, to filozofia rozważa ostateczne podstawy wiarygodności poznania ludzkiego, ostateczne racje (kryteria) oceny wyników tego poznania jako prawdziwych lub fałszywych”²⁹.

Klasyczna koncepcja filozofii charakteryzuje się – zdaniem Stępnia – tym, „że 1) traktuje filozofię jako odrębną wiedzę (ewentualnie podzieloną na kilka ściśle z sobą powiązanych nauk), w zasadzie niezależną od innych typów poznania, 2) uważa, że filozofia bada przede wszystkim to, co jest, a nie zajmuje się tylko możliwościami, przypuszczeniami itp., 3) sądzi, że filozofia ujmuje to, co w przedmiocie badanym konieczne, a zasadniczy zrąb wiedzy filozoficznej jest niepowątpiewalny, 4) pojmuje filozofię jako ostateczną wiedzę o tym, co podstawowe i ostateczne w badanym przedmiocie i dla badanego przedmiotu, 5) twierdzi, że tak pojętą filozofię można uprawiać intersubiektywnie, w sposób realizujący podstawowe postulaty racjonalnej koncepcji nauki”. I dopowiada dalej: „Taka koncepcja filozofii została właściwie sformułowana już w starożytnej Grecji, przez Platona i Arystotelesa, miała pewne odmiany, dzisiaj jest realizowana przede wszystkim w dwu nurtach filozoficznych: neoscholastycznym (do którego należy współczesny tomizm) i fenomenologicznym”³⁰.

Chociaż nowocześnie uprawiana teoria poznania ukształtowała się dopiero w XIX wieku, spełnia ona – zdaniem Stępnia – wszystkie warunki stawiane filozofowaniu klasycznemu, nie redukując się bynajmniej – jak chce Krąpiec – do teorii bytu, gdyż „chodzi tu o dwa komplementarne, wzajemnie niezależne

²⁸ Tenże, *Kilka uwag o „filozofii klasycznej” i relacji: metafizyka – teoria poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 25(1977) z. 1, s. 141.

²⁹ Tenże, *Elementy filozofii*, s. 48.

³⁰ Tenże, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 27 n.

i niesprowadzalne do siebie sposoby ujęcia tego, co może być przedmiotem rozważań i poznania”³¹.

Rozumiana klasycznie teoria poznania jest autonomiczna w tym sensie, że uzasadnia ona ostatecznie swe tezy we własnych ramach, a nie szuka ich na gruncie metafizyki. Odmiennosc obu dziedzin sprowadza się do różnicy między przedmiotowo-metafizycznym (pytanie o ostateczne racje ontyczne – przyczyny – tego, co istnieje) a metapredmiotowo-teoriopoznawczym (pytanie o ostateczne racje – uznania – wiarygodności poznania) punktem widzenia³².

6. Przedstawiony materiał pozwala na pewne spostrzeżenia dotyczące stylu filozofowania szkoły lubelskiej i jej koncepcji klasycyzmu.

(1) Fakt, że termin „filozofia klasyczna”, którym szkoła ta określa samą siebie, jest poza jej środowiskiem albo zupełnie niezrozumiały, albo rozumiany inaczej, nakazuje ostrożne jego używanie.

(2) Obok dość istotnych różnic w interpretowaniu klasycyzmu jako pojęcia idealizacyjnego, historycznego, systematycznego i wartościującego również w szkole lubelskiej nie charakteryzuje ono dostatecznie (immanentnie) jej sposobu filozofowania. Wśród niektórych przedstawicieli tego środowiska, zainteresowanych bardziej filozofią współczesną, istnieje nawet postawa negatywna wobec terminu „klasyczny” jako wyróżnika filozofii tego typu, jaka uprawiana jest w szkole lubelskiej. Kojarzą oni termin „klasyczny” z określeniem „tradycyjny” i „konserwatywny”, oceniając poza tym przydawkę „klasyczna” jako nader formalną, niewiele merytorycznie mówiącą.

(3) W środowisku szkoły lubelskiej klasycyzm jest przede wszystkim pojęciem genetycznym i historycznym w wielorakim odniesieniu: do filozofii starożytnej, środkowego jej okresu, filozofii rozwiniętej przez Arystotelesa, filozofii św. Tomasza oraz jej interpretacji w szkole lubelskiej.

Filozofię starożytną z jej szczytowego klasycznego okresu uważa się z pewnych względów za wyjątkowo wyróżnioną w dziejach filozofii w ogóle, a w dziejach filozofii uprawianej przez szkołę lubelską – w szczególności.

Klasycyzm ta przenosi się również na filozofię, która odwołuje się istotnie do antycznej (i w tym sensie oryginalnej³³) myśli, głównie Arystotelesowskiej. Chociaż Platon należy do środkowego, klasycznego okresu filozofii greckiej, nie jest – merytorycznie i systematycznie – klasykiem dla szkoły lubelskiej we właściwym znaczeniu, pozostając, jak to lapidarnie ujął A. N. Whitehead,

³¹ Stępień, *Kilka uwag o „filozofii klasycznej” i relacji: metafizyka – teoria poznania*, s. 142.

³² Por. tamże, s. 142.

³³ Koncepcja klasyczna to ta, która stoi u genezy filozofii w naszym kręgu kulturowym (w starożytnej Grecji)”. Stępień, *Kilka uwag o „filozofii klasycznej” i relacji: metafizyka – teoria poznania*, s. 141. Do idei tej wracamy tu wielokrotnie.

klasyczny w sensie genetycznym, gdyż wszyscy się do niego odwołują, a każda filozofia jest jedynie przypiskiem do niego. Dla filozofii klasycznej filozofia Platona jest doniosła aporetyczno-doksograficznie w sensie dyskusjonalnego oppositum.

(4) Szkoła lubelska nawiązuje przede wszystkim do systematycznych i merytorycznych wymiarów pojęcia klasyczności, obecnych immanentnie w filozofii antycznej. Filozofia nie dlatego jest klasyczna, że pojawiła się na przykład na początku (*aurea aetas*) i przetrwała do naszych czasów: na miano to zasługuje z pozaczasowych, rzeczowych względów poznawczych. Chodzi tu o wyznaczniki klasyczności formalne i treściowe, przy czym treściowym przypada rola zasadnicza.

Tak rozumiana filozofia nie ogranicza się bynajmniej tylko do samych klasyków (Arystotelesa, Tomasza) czy innych autorów zaliczanych wyraźnie do nurtu klasycznego. Odkryć ją można także u innych filozofów, którzy – zwłaszcza na pierwszy rzut oka – wcale nie muszą uchodzić za klasycznych. Powiedzmy paradoksalnie, że kolejne wcielenia filozofii klasycznej dokonują się wprawdzie historycznie, pod postacią określonych ujęć, tendencji, stanowisk, szkół, kierunków filozoficznych – scholastyka, tomizm, w tym szkoła lubelska – ale ona sama jest idealnie ahistoryczna, bo właśnie wieczysta, mająca ciągłą tradycję w tym, co dla niej inwariantne, istotne. Zamieniając termin „filozofia wieczysta” – którego szkoła lubelska nie propaguje – na „filozofia klasyczna”, można by do tej ostatniej odnieść znane powiedzenie E. Gilsona: Filozofia klasyczna to „nie honorowy tytuł jakiejś szczegółowej postaci myśli filozoficznej, lecz konieczna nazwa samej filozofii, to prawie tautologia. To, co filozoficzne, jest również nieprzemijające z samej swej istoty”³⁴.

(5) Użycie terminu „filozofia klasyczna” ma również charakter wartościujący, wręcz nobilitujący. „Klasyczny” to nie tylko predykat opisujący, klasyfikujący i częściowo wyjaśniający, lecz (głównie) pozytywnie wyróżniający pewien typ filozofii, właśnie klasycznej, jako coś lepszego od nieklasycznej, która – z tego punktu widzenia – nie zasługuje na większą uwagę.

(6) Takie rozumienie klasyczności wiąże się z określonym sposobem widzenia dziejów samej filozofii. Popęłniła ona – zdaniem Krąpca (który idzie tu za Gilsonem) – w czasach nowożytnych ogromny błąd: zamiast poznawać realnie istniejący byt, zajęła się wyjaśnianiem poznania, niekiedy wierząc, że jest to jakaś droga do „świata”: Jest to „grzech pierworodny” wszystkich filozofii idealistycznych, gdyż zajmwszy raz metaprzekmiotowy punkt widzenia, nie uzyska się już nigdy przedmiotowego widzenia świata.

Przy takim podejściu filozof klasyczny to ten, kto przede wszystkim uprawia realistyczną, egzystencjalną filozofię bytu. Filozof nieklasyczny zaś to ten,

³⁴ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przekł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 219.

kto uprawia prymarnie teorię poznania, co najwyżej ontologię możliwości lub dzisiaj chętniej: epistemologicznie rozumianą teorię nauki.

Ujmowanie dziejów filozofii jako ciągłego odchodzenia od klasycyzmu jest dość charakterystyczne dla szkoły lubelskiej. Zresztą tak widzą historię filozofii, dzieje jej problemów i rozwiązań także inni, tyle że wartościowanie tego faktu i zalecenia badawcze bywają odmienne.

Głosząc swoisty historyzm, szkoła lubelska jest przekonana, że właśnie dzieje filozofii ujawniają autentyczne (klasyczne) prawdy filozoficzne. Właściwie pojęty historyzm, odsłaniający „stałe filozoficzne”, zsynchronizowany z ahistorycznymi wyróżnikami klasycyzmu, z metafizykocentryzmem, a także z dbałością o formę filozofii, czyli o jej język i metodę, stanowi o nienaiwnym realizmie lubelskiej koncepcji filozofii klasycznej.

Przypomina to zasadę uczenia się na błędach poprzedników. „W odrzucaniu twierdzeń ważne jest także kryterium zdrowego rozsądku, wsparte jednak odpowiednim doświadczeniem historycznofilozoficznym (*historia philosophiae est ancilla philosophiae*). Dzieje tezy filozoficznej niekiedy najlepiej okazują jej wartość poznawczą, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę to, do jakich konsekwencji doprowadziła. [...] Nadto i w pozytywnym uprawomocnieniu tezy można oprzeć się o dane z historii doktryn filozoficznych. Ten osobliwy historyzm [...] polega na tym, iż dochodzi się do akceptacji twierdzenia w wyniku krytycznego porównania dotychczasowych poglądów w danej sprawie”³⁵.

Rzecz ciekawa i znów paradoksalna, że tak czy inaczej pojętą i realizowaną „składową historyczną” wprowadzili do swego programu (i realizacji) filozofii niemal wszyscy przedstawiciele filozofii klasycznej. Tak było od początku: od sokratejsko-platońskiej metody dialogu, poprzez doksograficzno-aporetyczną indukcję Stagiryty, scholastyczną dyskusję, aż po różne nowożytne kontynuacje. W tymże duchu postępowali twórcy lubelskiej szkoły filozoficznej, począwszy od realizacji idei tak zwanej siatki metafizycznej w badaniu dziejów problemów filozoficznych (seminarium S. Swieżawskiego analogicznie do tego, co robił Gilson). Charakterystyczny jest zarówno „historyzm” w badaniach metafizycznych Krąpca, jak również metoda doksograficzno-historyzująca Kamińskiego: erudycyjnego, wszechstronnego stawiania, analizowania, wyjaśniania i rozwiązywania problemów, ich badania z odniesieniem historycznym (podobnym poniekąd do teorii paradygmatów Kuhna), z ich osadzeniem w schemacie: geneza-struktura-funkcje. Świadczy to znowu o nie utopijnym, lecz pełnym realizmu – umiarkowanego także w rzeczonych parametrach – podejściu badawczym szkoły lubelskiej.

Przekonanie, że sam rdzeń filozofii klasycznej jest tak czysty i mocny, iż żadne dzieje i relatywizacje nie mogą go skazić, wiąże się ze znamienym dla filozofii klasycznej optymizmem poznawczym. „Jeśli filozofia podlega jakimś

³⁵ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tenże, *Jak filozofować?*, s. 86.

zależnościom i uwarunkowaniom, to mają one charakter przypadkowy lub zewnętrzny i nie wpływają zasadniczo na naturę, treść i wartość wiedzy filozoficznej”³⁶.

(7) Perennialność filozofii klasycznej – wiecznie trwała treść przy zmiennej formie – rodzi pytanie o to, jak dalece może ona być dynamiczna, a więc problem jej rozwoju, postępu. Stępień sugeruje, że jest to postęp raczej intensywny niż ekstensywny, rozwój raczej w zakresie metody i języka niż radykalnie nowych tez. „Specyficzność przedmiotu i zadań filozoficznego poznania powoduje, że rozwój filozofii przebiega inaczej i polega na czym innym niż rozwój innego poznania. W każdym razie postęp w filozofii polega na odkrywaniu i precyzowaniu nowych punktów widzenia, na coraz pełniejszym uświadamianiu sobie założeń i konsekwencji określonych stanowisk, na coraz lepszym poznaniu charakteru ludzkich przedsięwzięć poznawczych”³⁷. Byłby to więc postęp względem filozofii zewnętrzny, a nie immanentny?

Krąpiec upatruje podstawową trudność w obiektywizacji kryteriów postępu w jakiegokolwiek dziedzinie. Dostrzega swoiste (wręcz hermeneutyczne) sprzężenie zwrotne między filozofią – z jednej strony, a teorią nauki i doskonaleniem metody naukowej – z drugiej. „Jedynie możliwym wyjściem wydaje się zrelacjonowanie kryterium oceny postępu filozoficznego do teorii nauki wyznawanej przez dany kierunek filozoficzny”³⁸.

Postawa otwarta każe przedstawicielom szkoły lubelskiej uprawiać filozofię w merytorycznej dyskusji ze współczesnością, a także uściślać własne stanowisko, wykorzystując wyniki współczesnej logiki, głównie semiotyki i metodologii. Dyskusja w poznaniu filozoficznym odgrywa szczególną rolę obiektywizująco-kontrolną, z braku innych procedur racjonalnych i empirycznych, przyjmowanych w naukach szczegółowych.

Zdaniem Krąpca żadne filozofowanie nie odbywa się w kulturowej próżni: musi się ono przede wszystkim liczyć z pojęciem nauki i teorią nauki, panującymi w danym czasie³⁹. Filozofia, która nie włącza się w toczony dyskusje, nie podejmuje aktualnych problemów swych czasów i nie proponuje ich rozwiązania w ramach własnego podejścia, nie może liczyć na szerszy społeczny oddźwięk.

Świadoma swych obowiązków szkoła lubelska weszła w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w żywą dyskusję z wieloma kierunkami, głównie z neopozytywizmem, filozofią analityczną i marksizmem, a także z fenomenologią, hermeneutyką i filozofią dialogu, a ostatnio również z niektórymi prądami

³⁶ Stępień, *Elementy filozofii*, s. 48.

³⁷ Tenże, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 30.

³⁸ M. A. Krąpiec, *Filozofia i postęp*, „Znak” 15(1963) nr 2/3, s. 362.

³⁹ Nie można filozofii odrywać od kontekstu życia”, M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 63; por. także s. 15.

filozoficznymi w filozofii angloamerykańskiej. Nie dokonała natomiast – niestety – pełniejszej konfrontacji postkuhnowskiej filozofii nauki z klasyczną koncepcją poznania filozoficznego. Nie „policzyła się” z różnymi „modnymi”, prowokującymi, choć – być może – quasi-filozoficznymi podejściami intelektualnymi (postmoderna, poststrukturalizm, dekonstrukcjonizm, filozoficzna retoryka). Nie podjęła dyskusowanych w filozoficznej literaturze anglo-amerykańskiej zagadnień, m.in. filozofii języka i umysłu (mind-body problem), kognitywizmu (cognitive science), znaturalizowanej i ewolucjonistycznej epistemologii, realizmu, racjonalizmu, obiektywizmu (prawdy), subiektywizmu, sceptycyzmu, fundamentalizmu (fundacjonalizmu) i relatywizmu (schematy pojęciowe)⁴⁰.

O żadnych zasadniczych przewrotach i rewolucjach w filozofii klasycznej nie może jednak być mowy, ponieważ filozofowanie klasyczne jest dalszym ciągiem myślenia zdroworozsądkowego w języku naturalnym⁴¹. „Żeby można było wzbogacić filozofię klasyczną wykorzystując zwłaszcza osiągnięcia innych kierunków filozoficznych, należy najpierw sformułować je w języku naturalnym”⁴². Droga metafizyki – jak podkreśla Krąpiec – wiedzie „od przednaukowego poznania, od danych zdrowego rozsądku do jego swoistych uściśleń i uzasadnień”⁴³. Przyjmując ogólnie, że filozofowanie klasyczne jest istotnie związane z językiem naturalnym, w szkole lubelskiej dyskutuje się, na ile filozofia jest prostym przedłużeniem języka potocznego (Krąpiec), a na ile jego – niekiedy bardzo głęboką – transformacją (Kamiński).

(8) Co do stricte filozoficznych zastosowań logiki formalnej, to stanowiska różnych przedstawicieli lubelskiej szkoły filozoficznej były w różnych jej fazach rozmaite. Początkowo przeważał program modernizacji-precyzacji filozofii tomistycznej, docelowo „logistycznej obrony metafizyki” w stylu tak zwanego koła krakowskiego (J. M. Bocheński, J. F. Drewnowski, J. Salamucha). Odbywało się to (w początkowej fazie) w ramach konwersatorium metafizycznego, zainicjowanego na Wydziale Filozoficznym KUL w latach pięćdziesiątych przez J. Kalinowskiego⁴⁴. Jednak później, wraz z narastającą świadomością ograniczeń metod formalnych i krytyką skrajnego konstrukcjonizmu, zwątpiono w efektywność dotychczasowego programu „logizacji filo-

⁴⁰ Dialog ze współczesnymi prądami filozoficznymi z pozycji tomizmu prowadzi J. Kalinowski, dawny dziekan Wydziału Filozoficznego KUL, przebywający od wielu lat we Francji. Por. np. jego artykuł pt. *Rozum, rozsądek i filozofia*, „Studia Philosophiae Christianae” 9(1973) nr 1, s. 29-54.

⁴¹ Nie znaczy to, by wewnątrz szkoły lubelskiej nie było tematów i problemów spornych, jak choćby dyskusje nad relacjami metafizyka a teoria poznania, filozofia a logika, czy też bardziej specjalny problem statusu hipotezy czy transcendentaliów w filozofii klasycznej.

⁴² Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, s. 306.

⁴³ Krąpiec, *Metafizyka*, s. 58.

⁴⁴ Zob. A. B. Stępień, *Konwersatorium metafizyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1(1958) nr 3, s. 132-136.

zofii”. Odtąd, skłaniając się bardziej ku deskrypcjonizmowi, główną rolę w artykulacji poznania filozoficznego przypisano językowi potocznemu. Dostrzeżono, że „stosowanie logiki do zagadnień filozoficznych, jak to powiadano w szkole lwowsko-warszawskiej, napotyka bariery związane ze wspomnianą specyfiką poznania filozoficznego: jego egzystencjalną doniosłością, zajmowaniem się bytem w aspekcie jego istnienia, odwoływaniem się do intuicji intelektualnej, używaniem pojęć transcendentálnych i analogicznych itd.

W rezultacie, mimo pewnych nadziei wiązanych z logikami nieklasycznymi, tak zwanymi filozoficznymi, w szkole lubelskiej doszło do częściowego zarzucenia podejścia formalnego⁴⁵. Stało się tak mimo własnych jej apeli o budowanie logik intencjonalnych dla aplikacji filozoficznych. Oczywiście nadal respektowano ogólną doniosłość logiki formalnej w filozofii, dyscypliny przecież racjonalnej, podkreślano jednak większą użyteczność semiotyki i metodologii filozofii niż logiki sensu stricto.

7. Czy istnieją warunki wystarczające lub konieczne, dla których szkoła lubelska nazywa się klasyczną? Trudno na to pytanie odpowiedzieć prosto, na przykład wymieniając zgodnie z odróżnieniem Kamińskiego – formalne lub merytoryczne cechy filozofii klasycznej, co do których zgodziliby się (jednomyślnie) przedstawiciele szkoły lubelskiej. Sam termin „filozofia klasyczna” nie wyznacza jednoznacznie wszystkich jego wskaźników.

Klasyczny jest już fakt przyjmowania określonych twierdzeń (założeń, naczelných tez, pryncypiów), bo filozofie nieklasyczne tym się właśnie odznaczają, że nie mają stałego korpusu twierdzeń. Klasyczne jest też przekonanie o istnieniu tak zwanych wielkich (ponadczasowych) problemów filozoficznych, które przewijają się przez całe dzieje filozofii i jedynie którymi warto się zajmować. Najłatwiej próbować określić filozofię klasyczną (negatywnie) przez to, czym ona nie jest lub czemu się sprzeciwia, albo też wskazując na styl jej uprawiania. Merytoryczna (treściowa) charakterystyka filozofii klasycznej dotyczyłaby jej tez według dziedzin: w metafizyce, epistemologii, kosmologii, teodycei itd.

Nawiązując do wypowiedzi przedstawicieli, główných twórców lubelskiej szkoły filozoficznej, można by w największym skrócie wyliczyć następujące wyznaczniki (kryteria) klasyczności (zwłaszcza formalne): zdroworozsądkowość, empiryzm genetyczny i realizm, racjonalizm, intelektualizm (odwoływanie się do intuicji intelektualnej) i respektowanie praw logiki, egzystencjalizm, obiektywizm, uniwersalizm-transcendentalizm (ponadkategorialność) i analogiczność, maksymalizm i optymizm poznawczy, systemowość i systema-

⁴⁵ Por. S. Kamiński, *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?*, w: tenże, *Jak filozofować?*, s. 125-134; tenże, *Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej*, tamże, s. 135-149.

tyczność, autonomiczność, fundamentalizm (certyzm, necessaryzm) połączony z antydogmatyzmem, antygenetyzm (a równocześnie historyzm w sensie doksografii), metafizykizm i istotowość, substancjalizm, kauzalizm i „ostatecznościowość” (wyjaśnianie przez ostateczne przyczyny).

Miarodajne jest tu stanowisko Krąpca, który – pieczęłowicie odróżniając porządek bytu, poznania i języka – pojmuje poznanie filozoficzne, z metafizycznym na czele, jako ogólno-konkretne, analogiczne, transcendentalne, pryncypialne i aporematyczne⁴⁶, zarazem zaś egzystencjalnie doniosłe.

Każdy z wymienionych (i nie wymienionych) wyznaczników klasycyzmu można pojąć wąsko lub szeroko, tak że „wchłonie” pozostałe. Są one dyskusyjne, zwłaszcza wobec niejednorodności tego, co nazywa się szkołą lubelską. Mają nierówny ciężar gatunkowy. Jedne są pierwszorzędne (istotne), inne pochodne, a każdy wymagałby dalszego wyjaśnienia, gdyż nie są one ani samozrozumiałe, ani jednakowo rozumiane przez przedstawicieli szkoły. W zależności od doboru - bardziej lub mniej rygorystycznie – rozumianych wyznaczników klasycyzmu otrzymuje się całą serię filozofii klasycznych.

Klasyczny uprawianie filozofii w szkole lubelskiej oznacza – co do formy – podejście głównie maksymalistyczne⁴⁷: ma ona wielkie ambicje poznawcze całościowego wyjaśnienia świata w odróżnieniu od parcjalnego ujęcia naukowego. Dlatego podejmuje odwieczne, najważniejsze („wielkie”), właśnie klasyczne pytania, dotyczące istnienia, prawdy, dobra..., dając na nie odpowiedzialne (systematycznie i systemowo) odpowiedzi, między innymi przez respektowanie zasadniczej różnicy między poznaniem typu doxa i epistème, uzasadniając racjonalnie swe tezy.

Naturalne wydaje się wiązanie klasycyzmu filozofii z klasyczną definicją prawdy, która – zwłaszcza w przypadku sądów egzystencjalnych – mieści się we właściwym dla metafizyki porządku istnienia. Filozofia klasyczna nie tylko nastawiona jest na szukanie prawdy, zarzucając filozofiom nowożytnym szukanie oryginalności. Prawdę rozumie właśnie klasycznie, to znaczy nieinstrumentalnie, w duchu konsekwentnego realizmu. Z tego punktu widzenia filozofia klasyczna to filozofia (jedynie) prawdziwa, która niby złota nić przewija się jako niezmiennik poprzez dzieje filozofii pośród różnych kierunków, koncepcji, stanowisk, prądów.

8. Czy tak rozumiana filozofia klasyczna jest wartością samą w sobie (a jeżeli tak, to w jakim sensie) czy też instrumentalną? Przedstawiciele szkoły

⁴⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Analiza „punktu wyjścia” w filozoficznym poznaniu*, w: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, przekł., komentarz, studia M. A. Krąpiec, Lublin 1981, s. 100.

⁴⁷ Maksymalizm filozofii obejmować może zarówno zadania, jak i wyniki filozofowania. Por. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 8n.

lubelskiej, przekonani o wyróżnionej wśród innych nauk pozycji filozofii, mocno deklarują bezinteresowną potrzebę poszukiwania prawdy, przypisując jej równocześnie ważne i rozliczne (fundujące) funkcje światopoglądowe, kulturowe, społeczne i ogólnonaukowe, traktując ją jako antidotum na różne bolączki obecnych czasów⁴⁸.

Maksymalistycznie rozumiana filozofia, właśnie klasyczna, stanowi w swych roszczeniach poznawczych pendant do postawy religijnej. Spełnia bowiem funkcje niejako parareligijne, porównywalne z religijnymi, z nimi stykane, mimo respektowania autonomii obu dziedzin pod względem metodologiczno-epistemologicznym i semiotycznym oraz głoszenia przygodności (także poznawczej) bytu ludzkiego.

Jeśli wmyśleć się w rozliczne historyczne formy realizacji filozofii klasycznej, to widać, iż wiążą się one z pielęgnowaniem postawy naturalnej w różnych jej wymiarach, także w postaci zaufania do poznawczych możliwości człowieka i rozumienia filozofii jako prolongacji naturalnej (nie zdeiwowanej) postawy wobec świata. Filozofia i filozofowanie klasyczne są w tym sensie naturalne, że realizują wrodzoną człowiekowi potrzebę szukania oparcia dla swego poznania i działania, której nadnaturalnym zwieńczeniem jest religia.

Chociaż filozofia szkoły lubelskiej nie ma charakteru instrumentalnego, to znaczy uprawiana jest w imię bezinteresownego poszukiwania prawdy, jest ona równocześnie dwojako fundamentalistyczna: aspiruje do „poznania dogłębnie istotnościowego, koniecznego i najbardziej ogólnego”⁴⁹ oraz daje filozoficzne podstawy pod wszystkie dziedziny kultury: naukę, sztukę, częściowo nawet religię.

Trzeba na koniec zauważyć, że przewijająca się przez dzieje filozofia klasyczna była częściej projektowana niż faktycznie realizowana. Sytuacja ta jest – jak się wydaje – dość typowa dla filozofii w tym, co w niej stricte filozoficzne. Przykładem jest Arystotelesowska metafizyka: de iure et de facto. Im bardziej ambitny program, tym trudniejsza jego realizacja. Chyba że – minimalizując aspiracje poznawcze – niewiele chce się osiągnąć.

Zdając sobie sprawę, że znaczenie pewnego terminu określa dobór odpowiednich wskaźników, w danym przypadku „klasyczności”, opowiadamy się ogólnie za filozofią klasyczną przeciw nieklasycznej, a tym samym za filozofią maksymalistyczną przeciw minimalistycznej. W trakcie jednak samego filozofowania, zwłaszcza w jego punkcie wyjścia, dobrze jest przyjąć mniej restryktywną ideę klasyczności, nie zawężoną do jednego tylko kierunku lub systemu filozoficznego.

⁴⁸ Por. A. B. Stępień, *Filozof klasyczny wobec kultury współczesnej*, „Ethos” 1(1988) nr 2/3, s. 112-116.

⁴⁹ Krąpiec, *Metafizyka*, s. 29.

OD HIPOKRATESA DO DOBREGO SAMARYTANINA Uwagi o etyce lekarskiej

Hipokrates pozostawił nam niewątpliwie najszlachetniejszą wizję medycyny, stawiając na lekarza kompetentnego i odpowiedzialnego za los pacjenta [...]. Nie wyjaśnił jednak, z jakich pobudek ma wyływać ta szlachetna postawa. [...] Chrystus w swej opowieści ewangelicznej daje odpowiedź prostą i jasną: z miłości do bliźniego.

WSTĘP PRÓBA ODKOPYWANIA KORZENI

Prawdziwe zjednoczenie Europy będzie bardziej prawdopodobne, jeśli przywróci się znaczenie tym czynnikom integrującym, które ongiś zadecydowały o powstaniu świadomości wspólnoty europejskiej, to znaczy wspólnej kultury i cywilizacji.

Wiązanie się państw poprzez unifikację zasad produkcji, handlu, bankowości itp. można uznać jedynie za fazy przejściowe. Wiadomo, że ponad tymi, zaawansowanymi już działaniami, przygotowywane są plany koordynacji założeń politycznych, społecznych, światopoglądowych. Poszukuje się więc takich terenów współpracy, które pozwoliłyby „niespokojnej Europie” odnaleźć neutralne, wiążące wszystkich jej mieszkańców problemy, które mogłyby być rozpatrywane i rozwiązywane przez Parlament Europejski.

Medycyna jest niewątpliwie tym bardzo dogodnym terenem. Cieszy się powszechnym zainteresowaniem, bo wszyscy kiedyś chorujemy; stanowi typowe skrzyżowanie dróg: nauki, techniki, ekonomii, socjologii, filozofii, teologii; wymaga rzeczywiście wspólnych badań, międzynarodowych uzgodnień, wymiany myśli. Medycyna więc, posiadając te poszukiwane cechy uniwersalności i neutralności, budzi nadzieję stworzenia jednej z rzetelnych platform europejskiej integracji¹. Dostrzegła to prawie od początku swego istnienia Rada Europy, powołując między innymi Komisję Bioetyki rozpatrującą typowe problemy współczesnej medycyny.

Po wielu latach dyskusji dopracowano się ważnych uzgodnień, zasad i wskazań medycznych mających obowiązywać wszystkie europejskie państwa

¹ Zob. F. Antezana, *D'Hippocrate au Bon Samaritain*, „Dolentium Hominum” (dalej: DH), 1996, nr 31, s. 215n.

członkowskie². Trudno jednak nie zauważyć, że oficjalni przedstawiciele różnych środowisk zawodowych w Komisji Rady Europy (przy stosunkowo nie-licznym udziale lekarzy) nie mogli uzgodnić kierunków rozwiązania problemów z pewnością podstawowych dla medycyny i kluczowych dla bioetyki: wartości życia człowieka, ochrony życia i jego nienaruszalności od początku do naturalnej śmierci. Jeśli nie uzgodni się tak zasadniczych postaw wobec życia, to można mieć obawy co do rzetelności i trwałości umów i konwencji, choćby nawet były ratyfikowane przez państwa i parlamenty. Trzeba przyznać, że poważne trudności wynikają między innymi z rozbieżności w zapisach zasad czy w kodeksach etyki i deontologii lekarskiej poszczególnych krajów.

Po drugiej wojnie światowej w wielu krajach zachodniej Europy nastąpiła wyraźna liberalizacja obyczajów, związana z szeroko lansowanymi hasłami permissywizmu i nie znającej granic tolerancji. To zjawisko zbiegło się z demoralizacją społeczeństw na wschodzie Europy, poddanych indoktrynacji komunistycznej. W medycynie, która jest przecież taka, jakie jest społeczeństwo, objawiło się to takimi niepokojącymi zjawiskami, jak zabijanie nienarodzonych, szukanie trucizn, aby „ułatwić śmierć” tym, którzy są bezradni i nieprzydatni w rodzinie i społeczeństwie.

Jest sprawą charakterystyczną, iż w europejskich kodeksach etyki lekarskiej na temat ochrony życia ludzkiego, w takim rozumieniu, jakie głosił Hipokrates, znajdujemy pełne odbicie frustracji i moralnego rozchwiania społeczeństwa. Są więc krajowe kodeksy etyki lekarskiej, które odwołując się do korzeni medycyny, w całości cytują Przysięgę Hipokratesa – łącznie z zasadą: „Nigdy nikomu, ani na żądanie, ani na prośby niczyje, nie podam trucizny [...] jak również nie udzielę żadnej niewieście środka poronnego”.

W innych kodeksach pisze się na wstępie między innymi „o prawie każdego człowieka do życia, godności”, ale w następnych paragrafach omawia się okoliczności, które mają upoważnić lekarza do eksperymentowania z życiem ludzkim. W kodeksach znacznej części krajów europejskich albo pomija się zupełnie Przysięgę Hipokratesa, albo ją się skraca i deformuje. Optymistycznym zjawiskiem są natomiast „powroty do Hipokratesa” – o czym poniżej.

Co takiego uczynił Hipokrates współczesnym, że tak wielu, uznawszy jego wielkość i niepodważalne zasługi dla medycyny, unika dziś jego imienia i chciałoby pewnie wymazać jego głębokie myśli o życiu ludzkim i obowiązkach lekarskich? Doskonałą próbą współczesnej odpowiedzi na to pytanie jest dorobek X Międzynarodowej Konferencji Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia zatytułowanej „«Idź i czyń podobnie.» Od

² Zob. Rada Europy, *Projet de Convention pour la protection de droits de l'Homme et de la dignité de l'etre humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine*, Strasbourg, czerwiec 1996.

Hipokratesa do Miłosiernego Samarytanina”. Konferencję zorganizował ks. kard. Fiorenzo Angelini w Watykanie w dniach od 23 do 25 listopada 1995 roku. Stąd też pochodzi tytuł niniejszego artykułu, w którym chciałbym odnieść się do najistotniejszych myśli tej konferencji i przedstawić je na tle współczesnych problemów etyki medycznej, zwłaszcza opartej na zasadach hipokratesowego humanizmu i wykładni humanizmu chrześcijańskiego, najpełniej oddanego w paroli o Dobrym Samarytaninie. Są to też niepodważalne korzenie europejskiej etyki medycznej, od których nie powinniśmy się odcinać³.

1. ZNACZENIE PRZYSIĘGI HIPOKRATESA W ROZWOJU MEDYCYNY

Spis literatury dotyczącej analizy dzieł Hipokratesa, łącznie z nie skończoną dotąd dyskusją co do uznania jego pełnego autorstwa w zbiorze pism zwanym *Corpus Hippocraticum*, liczy wiele tysięcy pozycji⁴. Współcześni historycy, filozofowie podkreślają jednak zgodnie, iż przede wszystkim w Przysiędze zostały przedstawione w sposób niezwykle prosty i skondensowany, a zarazem najpełniejszy, te postawy lekarskie, którymi kierował się mistrz w swojej praktyce, które głosił i przekazywał swoim uczniom, adeptom medycyny. Jest to więc niewątpliwie jego posłanie mówiące o tym, że profesjonalna działalność lekarska jest tak odpowiedzialnym obowiązkiem publicznym, że podejmujemy się go przed Bogiem oraz że obowiązek ten wymaga najwyższej perfekcji.

Poszczególne części Przysięgi były różnie oceniane i interpretowane w ciągu prawie dwu i pół tysiąca lat historii. W dzisiejszych czasach, tak chętnie negujących wszelkie autorytety czy istnienie wartości uniwersalnych, trudno zaprzeczyć, że Przysięga Hipokratesa jest nie tylko najwartościowszym dokumentem w historii medycyny europejskiej, wzorem w etyce i deontologii lekarskiej, lecz również modelem wszelkiej etyki zawodowej.

W ostatnich latach obserwuje się więc w wielu krajach „odkrywanie na nowo” Hipokratesa, w różnych środowiskach lekarskich pojawiają się głosy domagające się przywrócenia tekstu Przysięgi Hipokratesa, którą składałby absolwent medycyny. Poniżej chciałbym przedstawić kilka refleksji na temat znaczenia, a także wpływu przez całe wieki poszczególnych części Przysięgi na naszą świadomość zawodową, nasze sumienie i etykę lekarską.

³ Zob. Z. Chłap, *Od Hipokratesa do Dobrego Samarytanina w świetle encykliki „Evangelium vitae”*, referat wygłoszony na sesji Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich, Częstochowa, 28-29 X 1995.

⁴ Zob. R. Fuchs, *Handbuch des Geschichte der Medizin*, Jena 1994, t. 1, s. 197.

1.1. MEDYCyna – PROFESJA, DZIAŁALNOŚĆ UŚWIĘCONA

Pierwsza część Przysięgi jest więc przywołaniem bogów greckich na świadków składanej obietnicy wypełniania konkretnych obowiązków zawodowych („Przysięgam Appolinowi, lekarzowi, Eskulapowi”). Także końcowe wiersze Przysięgi pozostawiają boskiej ocenie wyniki działalności lekarskiej: „Jeżeli przysięgi tej dotrzymam [...] oby mi wolno było [...] wieść życie po wsze czasy i błogich owoców sztuki mojej używać w obfitości; jeżeli naruszę przysięgę tę i stanę się wiarołomnym, przeciwnej niech doznam doli”⁵. Słowa są uroczyste, ton poważny – wszak to Hipokratesowi przypisywano boskie pokrewieństwo z samym Eskulapem. Z konieczności muszę ograniczyć się jedynie do kilku uwag o kulturze ówczesnej Grecji, która miała niewątpliwy wpływ na Hipokratesowe poglądy na zdrowie i chorobę. Były to czasy największego rozkwitu cywilizacji greckiej: Perykles mądrze rządził, Sofokles i Eurypides pisali genialne tragedie, Tucydides pisał historię, Fidiasz rzeźbił wspaniałe posągi, a Sokrates siał ziarno filozofii⁶. Kształtowały się podstawy filozofii medycyny, między innymi pojęcie zawodu lekarza, profesji lekarskiej. „Profesja” jest terminem pochodzenia religijnego; czasownik „profiter” znaczy wykonywać zawód, spełniać jakieś posłannictwo.

Nie wnikając w kwestię, czy medycyna była, czy też nie była pierwotnie związana z kapłaństwem, pozostaje faktem, że zawód lekarza w najbardziej rozwiniętych kulturach posiadał zawsze charakter uświęcony. Działalność lekarska obarczona była tak wysoką moralną odpowiedzialnością publiczną, iż nie znajdowano innego rodzaju gwarancji zawodowej uczciwości niż przysięga. Notabene jest niewiele takich szczególnych działalności człowieka, których wykonywanie wymaga potwierdzenia przed Bogiem, jak np. kapłana, monarchy, także sędziego i lekarza. Istotne jest to, że wielkiej odpowiedzialności etycznej tych zawodów towarzyszyła szeroko pojęta niekaralność prawna, przez co należy rozumieć niekaralność „de jure”, wobec braku norm i reguł prawnych pozwalających osądzić i skazać osoby wykonujące zawody specjalnego zaufania, oparte na ugodzie społecznej⁷.

Zobowiązanie lekarza hipokratesowego, jak to widać w pierwszej części Przysięgi, jest formułą, która określa jego odpowiedzialność zawodową, rozumianą w sensie moralnym (czy religijnym), a nie formalnoprawnym, choć zachowującą ważną cechę prawną, a mianowicie zobowiązanie do przestrzegania. Tak więc medycyna to nie jest zwyczajne zajęcie, lecz „profesja”. Z drugiej strony należy przypomnieć, że właśnie Hipokratesowi przypisuje

⁵ *Hipokratesa Aforyzmy i Rokowania*, przekł. H. Łuczkiwicz, Warszawa 1864.

⁶ Zob. W. Szumowski, *Historia medycyny*, Warszawa 1961.

⁷ Zob. D. G. Guillen, *Serment d'Hippocrate dans le développement de la médecine*, DH, 1996, nr 31, s. 22n.

historia wielką rolę w „wyprowadzeniu sztuki lekarskiej” ze świątyń greckich zajmujących się leczeniem. Niestety, ówczesne „asclepeia” czy „iatreia” przy niskim poziomie wiedzy często stawały się przybytkami szarlatanerii, zabobonów. Służyły przede wszystkim celom komercyjnym kapłanów, odsyłających niezorientowanego pacjenta do kolejnych świątyń, które domagały się oczywiście nowych opłat. Wyśmiewali tę sytuację poeci, na przykład Arystofanes w swej sztuce *Plutus*⁸.

Gruntowne, szerokie wykształcenie Hipokratesa w Atenach, a także zdobyte później doświadczenie w czasie jego licznych, długotrwałych studiów i podróży po całym ówczesnym świecie, to znaczy dokąd tylko sięgała kultura grecka, sprawiły, iż sławę jego potwierdzali tak wielcy jak Platon, porównując go do Fidiasza, lub Arystoteles, darząc go zaszczytnym przydomkiem „Wielki”, Apollonios zaś nazywał go wprost „Boskim”⁹. Dzięki wykształceniu i umiejętności całościowego patrzenia na pacjenta, na jego dolegliwości związane z chorobą, ale także na jego potrzeby i prawa jako człowieka, Hipokrates dokonał ogromnego postępu adaptując sztukę medyczną do greckich, racjonalnych koncepcji filozoficznych „przyczyny i skutku”, nie ulegając ani modnemu sofizmowi, ani czystemu empiryzmowi¹⁰.

1.2. NIEPRZEMIJAJĄCE INSPIRACJE PRZYSIĘGI HIPOKRATESA W MEDYCYNIE

Druga, właściwa część Hipokratesowej Przysięgi, w której doskonale zostały wyrażone przesłania oparte na wiedzy, doświadczeniu i wielkiej intuicji, stanowi nadal prawdziwe credo etyki lekarskiej. Można rozróżnić w niej kilka zasadniczych nurtów:

- Głęboki respekt dla natury w ogólności;
- Koncepcja unitarna i integralna istoty ludzkiej;
- Ścisły związek między etyką personalną (osobistą lekarza) a etyką zawodową;
- Niezwykle wysokie wymagania stawiane uprawiającemu sztukę lekarską¹¹.

Te właśnie kanony wkrótce znalazły się w niezmienionej prawie postaci we wszystkich zapisach i rozprawach na temat etyki medycznej nie tylko świata chrześcijańskiego, ale także odbiły się echem w kulturze i medycynie żydow-

⁸ Zob. A. Brusco, *Le modèle du Bon Samaritain dans l'Histoire de l'assistance hospitalière*, DH, 1996, nr 31, s. 206-210.

⁹ Zob. Cz. Gogołkiewicz, *Poglądy Hipokratesa na etykę lekarską*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny oraz Historii Nauk Przyrodniczych”, t. 13, 1933, s. 232-251.

¹⁰ Zob. L. M. Verzé, *La religiosité de la médecine*, DH, 1996, nr 31, s. 59-64.

¹¹ Zob. F. Angelini, *Le sens d'un parcours historique „Va, et toi aussi, fais de même; D'Hippocrate au Bon Samaritain”*, DH, 1996, nr 31, s. 10n.

skiej, stanowiły inspirację dla muzułmańskiej filozofii medycyny polecającej respektowanie życia i podstawowy obowiązek lekarski – nieszkodzenie¹².

Głęboki respekt dla natury przewija się także w wielu pismach Hipokratesa zebranych w tak zwanym *Corpus Hippocraticum*. Uważa on m.in., że natura człowieka jest tym czynnikiem, który sam może leczyć chorobę. Stąd więc pochodne myśli, aby przede wszystkim nie szkodzić – jak pisze w Przysiędze – „dalekim będąc od wszelkiego uszkodzenia i krzywdy wszelkiej” chorego.

Niewątpliwie jednak najbardziej doniosłe dla rozwoju medycyny humanitarnej jest zdecydowane, jednoznaczne stanowisko Hipokratesa w sprawie obrony życia, całego życia: „Nigdy nikomu [...] nie podam trucizny [...] jak również nie udzielię żadnej niewieście środka poronnego”¹³.

Nikt przed Hipokratesem nie zwrócił uwagi na doniosły fakt, iż niepodważalnym założeniem sztuki lekarskiej musi być jej uniwersalność i neutralność. W Przysiędze pojawiają się więc sformułowania, które daleko wybiegają i przekraczają ówczesne normy postępowania lekarza greckiego. Rozważa się przecież tak ogólne pojęcia, jak „wartość życia” czy „działanie dla dobra chorych”, a więc wszystkich chorych. Do tych szerokich wskazań należy również zainteresowanie się życiem chorego i pomoc we właściwym jego „urządzeniu”, co notabene wyjaśniają inne wypowiedzi Hipokratesa na temat wpływu na chorego klimatu, wody, powietrza. Ponadto wyrażony jest szacunek dla osoby chorego przede wszystkim jako obowiązek strzeżenia tajemnic, które nie powinny być rozgłaszane. Te zasady Hipokrates uważa za tak ważne, iż przysięga bogom, zaklinając się na swoje życie, że tych zasad dochowa.

W Przysiędze Hipokrates dotyka niesłychanie delikatnej materii: strefy intymności pacjenta, jego osobistych spraw i sekretów, których poznanie musi odbywać się wyłącznie na zasadzie pozyskania pełnego zaufania obu stron, nawiązania bliskiego kontaktu. Respektowanie tego właśnie obszaru godności każdego chorego powierza Hipokrates trosce lekarza, dziś prawdopodobnie powiedziałby – sumieniu lekarza. Wprawdzie Hipokrates nie posługiwał się terminem „sumienie”, ale pojęcie to, wraz z całą złożoną problematyką, de facto pojawiło się właśnie w sztuce greckiej, przedstawione z niezwykłą ekspresją przez Sofoklesa w tragedii *Antygona*. Dramatyczny krzyk Antygony w obronie najświętszych więzi łączących ludzi za życia i po śmierci, dla których jest ona gotowa nawet ponieść straszną śmierć – stanowi wielkie przesłanie starożytności dla naszych czasów. W tym przesłaniu są rozterki, lecz jest też zwycięstwo sumienia, które upoważniło Antygonę do przeprowadzenia ceremonii pogrzebowych jej poległego brata Polinika, wbrew postanowieniom władających Tebami.

Sumienie i etyka a prawo stanowione to niechętnie podejmowany, ale wciąż aktualny problem współczesnej medycyny. Myślę, że utrzymane w pod-

¹² Zob. A. Zribi, *Éthique médicale et Islam*, DH, 1996, nr 31, s. 82-85.

¹³ *Hipokratesa Aforyzmy i Rokowania*, przekł. Łuczkiwicz.

niosłym tonie zakończenie Przysięgi, odwołanie się do ponadludzkiej sprawiedliwości, jest nie tylko formułą retoryczną, ale świadczy o przekonaniu mistrza o nieporównywalnej z innymi zawodami odpowiedzialności lekarza. Przez całe wieki adepci medycyny szkół europejskich przyrzekali dochować niezmiennie tych samych zasad etyki hipokratesowej. W czasach chrześcijańskich wprowadzono w preambule jedyną zmianę, to znaczy odwołanie się do Chrystusa – lekarza, w miejsce greckich bogów medycyny.

Zachowały się ciekawe dokumenty także polskich „obietnic” hipokratesowych. I tak na przykład w statucie Akademii Krakowskiej z roku 1433 czytamy między innymi, że „pod karą piekła” nie wolno przyprawiać trucizn i lekarstw na poronienie ani ułatwiać śmierci ciężko choremu¹⁴.

Losy Przysięgi Hipokratesa, splecione ściśle z pojmowaniem przez współczesnych etyki i deontologii lekarskiej, są niezwykle burzliwe, a ich opracowanie mogłoby być interesującym przyczynkiem do historii wzlotów i upadków naszej cywilizacji: począwszy od rozterek doby Oświecenia, a szczególnie Rewolucji Francuskiej z laicyzacją medycyny, poprzez wiek XIX, ogromnego postępu technicznego i zinstrumentalizowania sztuki lekarskiej, aż do nie tak dawnej przecież indoktrynacji totalitarnej obowiązującej w nazizmie i komunizmie, w systemach, które odrzuciły całkowicie koncepcje etyczne medycyny Hipokratesowej. Na rezultaty oficjalnego odżegnania się od zasad humanizmu w medycynie nie trzeba było długo czekać. Zarówno jeden, jak i drugi system dostarczył ludzkości przerażających dowodów na to, do jakich zbrodniczych eksperymentów na człowieku są zdolni ludzie z dyplomami lekarza, ale o zniewolonych umysłach¹⁵.

Ujawnienie tych zbrodni po drugiej wojnie światowej (nie wszystkich dotąd wszakże) było prawdziwym szokiem. Społeczeństwa i narody domagały się jasnego określenia praw człowieka, jego godności, wolności osobistej, prawa do ochrony zdrowia itd. W takich warunkach powstał doniosły dokument, tzw. Deklaracja Genewska (1948). Równolegle z tym aktem o wielkim ciężarze moralnym, światowe towarzystwa medyczne zdecydowały już w 1948 roku o przyjęciu poszerzonego nieco, ale nie zmienionego tekstu Przysięgi Hipokratesa jako podstawy do opracowania Międzynarodowego Kodeksu Etyki Lekarskiej.

Dla zrozumienia dalszych losów Przysięgi warto przytoczyć choć kilka zasad z tego Międzynarodowego Kodeksu, które pochodzą wprost z oryginału Hipokratesa¹⁶:

¹⁴ Zob. A. Tulczyński, *Historia i ewolucja kodeksów deontologicznych*, w: *Etyka i deontologia lekarska*, red. T. Kielanowski, Warszawa 1985.

¹⁵ Zob. W. Półtawska, *La responsabilité du médecin à l'égard de la vie du malade*, DH, 1996, nr 31, s. 137-140.

¹⁶ Zob. Tulczyński, dz. cyt.

- „Przede wszystkim będę zabiegał o zdrowie samego chorego”;
- „Będę zawsze szanował sekrety, które powierzył mi pacjent, także po jego śmierci”;
- „Zachowam najwyższy szacunek dla życia ludzkiego od jego początku i nawet pod groźbą nigdy nie wykorzystam mojej wiedzy medycznej przeciw prawom humanitarnym”.

Tak brzmiały dosłownie zapisy Międzynarodowego Kodeksu Etyki Lekarskiej, które niosły nadzieję poprawy losów ludzi chorych, a także podtrzymywały wiarę w polepszenie stosunków międzyludzkich poważnie naruszonych w czasie wojny.

Niestety, w pięćdziesiąt prawie lat po tej rzeczywiście uniwersalnej deklaracji moralnych postaw lekarskich należy stwierdzić, iż idee hipokratejskie po prawdziwie wyboistej drodze toczą się w drugiej połowie XX wieku. Dzisiaj jest nietaktem powoływanie się na Deklarację z 1948 roku. Najwyższe gremia etyki europejskiej chętnie chciałyby zapomnieć o tamtych przyrzeczeniach świata lekarskiego, a przede wszystkim o obowiązku ochrony życia ludzkiego.

W połowie lat pięćdziesiątych na fali modnego na Zachodzie intelektualnego komunizowania obserwować można było stopniowe odchodzenie od powoływania się w preambułach kodeksów etyki na Hipokratesa, jak miało to miejsce we Francji w czasach rządów wyraźnie lewicującego ministra zdrowia, podobnie w krajach skandynawskich upajających się w tamtych latach liberalizmem i demokracją i oczywiście we wszystkich krajach bloku wschodniego. Na miejsce Przysięgi Hipokratesa wprowadzono bardzo ograniczony tematycznie tekst „przysięgi lekarskiej”.

Naturalnie przeciwnikom Hipokratesowej medycyny chodziło wyłącznie o te części Przysięgi, które odnosiły się do obowiązku lekarza chronienia życia od poczęcia do naturalnej śmierci, a więc wykluczały i aborcję, i eutanazję. Pozostałe części Przysięgi, mniej kontrowersyjne, zostały wchłonięte przez historię medycyny i stanowią współcześnie zasadnicze części etyki medycznej. Mam na myśli te zasady Hipokratesa, które odnoszą się do ścisłego związku między etyką personalną lekarza – jego osobistą postawą a etyką zawodową.

1.3. ROZWÓJ IDEI DOBREGO LEKARZA I POSZUKIWANIE PERFEKCYJNEJ MEDYCYNY

Przysięga żąda od lekarza, aby zarówno własne życie, jak i swą sztukę lekarską traktował w sposób „czysty” i „święty”. Wyjaśnić tu trzeba rozumienie tych słów, zwłaszcza pojęcia „święty” w kontekście sporu filozofów greckich. Na ten temat wypowiada się Platon w *Eutyfronie*. Sokrates próbuje ustanowić podstawy nowej religijności „fizjologicznej” podając w wątpliwość bardzo rozczarowujące go opowiadania o bogach, którzy walczą ze sobą nie

przebierając w środkach (np. najlepszy i najsprawiedliwszy z bogów Zeus zakuwa swego ojca w kajdany, Apollon skazuje na stos swą niewierną żonę Korohidę, raniąc w jej łonie swego syna Eskulapa). Sokrates uważał więc, że należy rozróżnić to, co człowiek jest winien bogom, a więc przede wszystkim cześć, i to, co powinien czynić ludziom zgodnie z cnotą sprawiedliwości, co z kolei wymaga cnoty religijnej – świętości. Wypada jednak dodać, że termin grecki „cnota” pierwotnie nie oznaczał cnoty moralnej, tylko fizyczne uwarunkowania pozwalające podmiotowi prawidłowo (doskonale) wykonać daną rzecz¹⁷.

Wprowadzając to bardzo uproszczone z konieczności wyjaśnienie rozumienia przez ówczesnych słów użytych w Przysiędze, chciałem przypomnieć też o trwającej przez wieki i do dziś aktualnej dyspucie na temat powołania w sztuce lekarskiej. Czy decydując się na wybór zawodu lekarza nie podejmuje się takich zobowiązań etycznych i moralnych, jak dążenie do osobistej perfekcyjności i wirtuozerii technicznej, którą należy uprawiać przez całe życie lekarskie (*bios iatrikos*), ponieważ medycyna jest działalnością, co znaczy o wiele więcej niż nabyte osiągnięcia techniczne? Można więc powiedzieć za Arystotelesem, że lekarz nie będzie ani „dobry”, ani „doskonały”, jeśli ze swej zręczności technicznej i cnoty moralnej nie uczyni swego stylu życia. To samo stanowisko odnajdujemy w Przysiędze, podobnie rozumiał je Galen (ok. 130-200 r. po Chr.) pisząc o lekarzu doskonałym. Ta klasyczna tradycja utrzymała się bez większych zmian co najmniej do XVIII wieku. W licznych dziełach medycznych odnajdujemy wizerunek lekarza prawie idealnie odpowiadający wyobrażeniom Hipokratesa, opisanym przez niego w *Corpus Hippocraticum* (*De Medico* – według: R. Fuchs). Dla ilustracji tej ciągłości odnieś się do Hipokratesa cytuję wyjątek z hiszpańskiej literatury medycznej z około 1562 roku (za: D.G. Guillen): „Lekarz winien obawiać się Pana Boga i być pokornym, nie dumnym i pysznym, lecz miłosiernym dla ubogich, powściągliwym, łaskawym, uprzejmym i niemściwym. Powinien umieć zachować tajemnicę, nie być gadatliwym ani narzekającym, ani nie być człowiekiem chciwym. Trzeba, aby umiał się powściągnąć, by był człowiekiem uczciwym i z rezerwą. Lekarz powinien być oddany nauce i staranny, powinien uprawiać swoją sztukę i unikać lenistwa. Lekarz powinien być wykształcony i umieć wszystko wytłumaczyć”.

Liczni komentatorzy dzieł Hipokratesa zwracają uwagę, że mistrz tak w Przysiędze, jak i w *Corpus Hippocraticum* wielokrotnie podejmował sprawę honorarium lekarskiego. Jak wiemy, kwestia ta jest stale przedmiotem dyskusji i różnie bywa oceniana, także w zależności od warunków ekonomicznych, społecznych i struktury politycznej danego kraju. Z jednej strony

¹⁷ Zob. J. M. Meyer, *La caractère sacré de la vie dans la philosophie païenne*, DH, 1996, nr 31, s. 56-58.

Hipokrates wyraźnie wskazywał na osoby, które powinny korzystać z bezpłatnej opieki lekarskiej, na przykład rodzina lekarza. Polecał też brać pod uwagę stan majątkowy pacjenta i czasem leczyć bezpłatnie, i w ten sposób zaskarbić sobie wdzięczność pacjenta. Z drugiej strony Hipokrates oczekiwał, że jeśli lekarz będzie wypełniał rzetelnie swoje obowiązki, to wolno mu będzie „wieść życie po wsze czasy i błogich owoców sztuki [...] używać w obfitości”¹⁸.

Nie znalazłszy odpowiednich tekstów źródłowych co do charakteru wspomnianych „błogich owoców sztuki” – pozostawiam tę kwestię otwartą. Zamiast komentarza pozwolę sobie przytoczyć anegdotę bardziej nam współczesną o Eskulapie, który zwykł się pojawiać w trzech postaciach: jako anioł, w chwili, gdy zaczynał zajmować się chorym, jako bóg, w momencie ordynowania leczenia, jako szatan, kiedy upominał się o swoje honorarium (przytaczam za prof. G.H. Rodriguezem).

Istotną częścią idei „dobrego lekarza” są niewątpliwie te myśli Hipokratesa, które odnoszą się do osoby pacjenta, a zwłaszcza stosunku lekarz – chory. Ich znaczenie zostało w pełni docenione dopiero w naszych czasach, które stworzyły tak wiele okoliczności sprzyjających łamaniu praw człowieka, praw pacjenta. Najogólniej mówiąc relacja lekarz – pacjent będzie wtedy doskonała, gdy sam lekarz będzie dążył do doskonałości. W tym wypadku pojawia się jeszcze jedna arystotelesowska „cnota” lekarza, a mianowicie przyjaźń, która niewątpliwie jest *par excellence* podstawą stosunków międzyludzkich. Arystoteles uważał, że jest to najpotrzebniejsza rzecz w życiu. Potwierdzają to chorzy, widząc, jak szybko maleje liczba przyjaciół, od których wcale nie oczekują litości, ale zaufania i poczucia bliskości.

Hipokrates doskonale wiedział, że na rokowanie o przebiegu choroby (a zajmował się tym przez całe życie) ma wpływ bardzo wiele czynników – tych ludzkich i tych środowiskowych. Ujął to w niesłychanie prostym aformyzmie, którego aktualność jest nieprzemijająca: „Atoli nie tylko sam lekarz winien spełniać to, co potrzeba, ale także sam chory i osoby otaczające i stosunki zewnętrzne”¹⁹. Niczego więcej nie wymyśliła szkoła holistycznego pojmowania medycyny. W tym racjonalnym ujęciu stosunku do pacjenta brakuje nam, zwłaszcza z chrześcijańskiego punktu widzenia, podstawowego motywu odniesienia do drugiego człowieka – miłości bliźniego. Dopelnienie tej potrzeby miłości znajdujemy w opowieści ewangelicznej o Dobrym Samarytaninie, pomagającej nam zrozumieć, kim jestem „ja” i ten „drugi” – do czego przejdę niebawem²⁰.

¹⁸ *Hipokratesa Aforyzmy i Rokowania*, przekł. Łuczkiewicz.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Zob. T. Styczeń, *À l'origine du concept de la personne*, DH, 1996, nr 31, s. 150-154.

Na zakończenie tej części chciałbym przytoczyć kilka aktualnych przykładów przeniesienia Hipokratesowej etyki do licznych kodeksów, deklaracji, konwencji dotyczących praw pacjenta, obejmowanych – zwłaszcza na Zachodzie – terminem „autonomia pacjenta”. Można powiedzieć, że ponowne odkrycie autonomii czy praw pacjenta stanowi chyba najcenniejsze osiągnięcie etyki medycznej współczesnych czasów.

W oparciu o wnioski z licznych kongresów, publikacje towarzystw naukowych i zawodowych medycznych na ten temat w dniu 7 września 1995 roku Światowe Towarzystwo Lekarskie przyjęło na zjeździe w Bali (Indonezja) Deklarację Praw Pacjenta. W tekście tej Deklaracji jest duch Hipokratesowej Przysięgi. Oprócz wielu bardzo potrzebnych ustaleń dotyczących między innymi dostępu pacjenta do leczenia na odpowiednim poziomie, wolności wyboru sposobu leczenia, adekwatnej informacji, zachowania tajemnicy i respektowania godności pacjenta, prawa do opieki religijnej w czasie leczenia, niezwykle ważne stanowisko zawiera preambuła tej Deklaracji. Oto wyjątki: „lekarze i inne osoby, względnie korporacje zajmujące się opieką zdrowotną ponoszą wspólną odpowiedzialność w zakresie uznania i obrony tych praw pacjenta. Jeśliby ustawodawstwo lub działania administracji, lub instytucje odmówiły tych praw pacjentowi, wówczas lekarze powinni użyć wszelkich dostępnych im środków, aby je zapewnić lub przywrócić”²¹.

Myślę, że w tak wyraźnie nadanym priorytecie respektowaniu praw ludzkich, praw ludzi chorych, przed ewentualnym prawodawstwem ograniczającym te prawa, ktokolwiek by je stanowił – słyhać echo greckiej Przysięgi. Choć dotyczyła ona zasad etycznych, to jednak ich podmiotem był człowiek, a więc zasady te ze względu na swą uniwersalność stawały się prawem, którego nie mogły deprecjonować żadne lokalne zarządzenia.

Cytując Deklarację Praw Pacjenta z 1995 roku raz jeszcze podkreślam wielkie zainteresowanie na całym świecie, w „najwyższych gremiach” (np. w ONZ), odpowiednim traktowaniem pacjenta. W Polsce również opracowano w różnych środowiskach medycznych i prawniczych kilka wersji deklaracji, projektów uzupełniających dotychczasową legislację. W najbliższym czasie ukaże się staraniem Komisji Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności publikacja zbiorowa pod redakcją prof. K. Gibińskiego pt. *Prawa pacjenta*. Także Kodeks Etyki Lekarskiej Naczelnej Rady Lekarskiej z 1991 roku odwoływał się wielokrotnie do zasad Hipokratesowych. Ostatnio doczekaliśmy się wreszcie polskiego wydania Karty Pracowników Służby Zdrowia stanowią-

²¹ K. O. Habermehl, *A partir d'Hippocrate, l'exemple de la neutralité et de l'universalité de la médecine*, DH, 1996, nr 31, s. 124-126; por. E. Odenbach, *Le respect de l'intimité du patient*, tamże, s. 119-123.

cej prawdziwą syntezę etyki Hipokratesowej i moralności chrześcijańskiej, zwłaszcza w odniesieniach do pacjenta²².

Mimo iż dziś dość rzadko w zbiorach etyki medycznej cytuje się Hipokratesa z imienia, to jednak pozostaje on w nich jako niezaprzeczalny autor pierwowzoru. Pisząc na wstępie o „odkrywaniu na nowo Hipokratesa” miałem na myśli pojawiające się ostatnio dość liczne jego przywołania w literaturze medycznej światowej. Między innymi w bieżącym roku w „Bulletin de l’Ordre des Médecins”, podstawowym piśmie francuskich lekarzy, ukazała się propozycja pióra znanego etyka prof. B. Hoerni, aby nareszcie zmienić dotychczasową bardzo okaleczoną formułę przysięgi lekarskiej (pochodzącą z czasów wyraźnie lewicującego ministra zdrowia Francji) na przysięgę opartą na tekście Hipokratesa²³. Podobny wniosek o ponowne wprowadzenie pełnego tekstu Przysięgi Hipokratesa postawiło w styczniu 1996 roku grono wybitnych lekarzy naukowców z większości stanów USA. W tej sprawie wypowiedziały się także środowiska medyczne Niemiec, Słowacji, Węgier, Chorwacji. Czyżby powrót do korzeni?

2. MODEL DOBREGO SAMARYTANINA W HISTORII OPIEKI SZPITALNEJ NAD CHORYMI

Od czasów, gdy mistrz Hipokrates z malowniczej wyspy Kos głosił myśli o etyce lekarskiej, do opisu dramatycznego wydarzenia na pustynnej Judei, którą przemierzał Miłosierny Samarytanin – upłynęło prawie pięćset lat. To długi okres historii cywilizacji, rozpadających się potęg i dyktatur wojskowych, pojawiania się nowych i prężnych struktur administracyjno-militarnych.

Odpowiedni fragment Ewangelii św. Łukasza (nb. lekarza) jest bardzo krótki, nie zajmuje więcej niż kilkanaście linijek (Łk 10, 30-36). A jednak stał się i jest po dziś dzień biblią działań charytatywnych dla całego cywilizowanego świata, źródłem niezliczonych inspiracji w medycynie, a także natchnienia dla dzieł literackich, malarskich, punktem odniesienia rozpraw filozoficznych, etycznych, socjologicznych.

Można sobie wyobrazić nastrój tamtych dni, kiedy Chrystus opowiada tę poruszającą historię o Dobrym Samarytaninie podróżującym samotnie przez Judeę i czującym się prawie „obcokrajowcem” na tym terenie zamieszkałym przez ludność żydowską otwarcie nienawidzącą Samarytan z racji różnic et-

²² Zob. *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995; por. B. Hoerni, *La Charte des Personnels de la Santé. Une synthèse de l'éthique hippocratique et de la morale chrétienne*, DH, 1996, nr 31, s. 48-52; Jan Paweł II, *Être les bons samaritains de notre temps*, tamże, s. 7n.

²³ Zob. B. Hoerni, *Le serment d'Hippocrate réactualisé*, „Bulletin de l’Ordre des Médecins”, 1996, nr 4, s. 4.

nicznych i religijnych, z powodu utrwalanej przez lata ksenofobii – jak powiedzielibyśmy dzisiaj. Kiedy więc Chrystus-Nauczyciel mówi o tym wydarzeniu, specjalnie dobierając okoliczności, w jakich Miłosierny Samarytanin udzielał pomocy, i w dodatku zestawia to z obojętnością lewity, następuje prawdziwe olśnienie: przed ludźmi otworzyły się szerokie horyzonty, nowe płaszczyzny pojmowania sensu współistnienia na ziemi. Stajemy się świadkami ogłoszenia wielkiej, uniwersalnej idei o łączności, braterstwie, wspólnocie wszystkich ludzi świata, wówczas niewyobrażalnej. Potęgę tej idei wyraża jedno słowo: miłość, miłość bliźniego. Nie znam drugiego słowa, które niosłoby z sobą taką moc twórczą.

Można sobie wyobrazić, jaką rolę musiała odegrać opowieść o Miłosiernym Samarytaninie w tamtych czasach. Była przekazywana z ust do ust już w pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich, tam, gdzie rodziły się pierwsze przytułki dla ludzi biednych, starych, chorych, dla wdów i sierot. To w początkach III wieku pytano katechumenów przed udzieleniem im chrztu, „czy odwiedzają chorych, czy pomagają wdowom, czy czynią dobre uczynki”. Z tamtych czasów zachowały się akta dotyczące męczeństwa św. Laurentego, w których czytamy, że to on właśnie utworzył przytułek-szpital, aby leczyć i chronić „największy skarb, jaki posiada wspólnota, tj. ubogich i chorych”.

Od 313 roku Kościół mógł na znacznie większą skalę organizować pomoc biednym i chorym. W czasach Konstantyna Wielkiego, dzięki zasługom jego matki św. Heleny, powstawały schroniska i szpitale przeznaczone wyłącznie dla chorych trędowatych, dla starców, dla pielgrzymów, dla sierot. Św. Jan Chryzostom (zm. 407 r.) podaje, że na liście potrzebujących, którym udzielano codziennej pomocy w Antiochii, figurowało trzy tysiące wdów i dzieci, a do tego trzeba jeszcze doliczyć chorych i rekonwalescentów²⁴.

Idea pomocy wszystkim ludziom potrzebującym, zwłaszcza w chorobie, przyniosła jeszcze inne zbawienne, konkretne owoce w postaci powoływanych zakonów, bractw i stowarzyszeń chrześcijańskich opiekujących się coraz liczniejszymi chorymi, często pozbawionymi jakiegokolwiek wsparcia materialnego.

Nie jest możliwe i celowe dalsze wymienianie zróżnicowanych działań Kościoła przez jego zakony sióstr i braci realizujące idee Dobrego Samarytanina. Są to wielkie dzieła miłosierdzia i zaangażowania, które na trwałe weszły do historii Kościoła, ale i do historii medycyny, potwierdzającej, że do Rewolucji Francuskiej, a nawet znacznie później, podstawowe inicjatywy i niezliczone konkretne przykłady organizacji opieki nad chorymi były owocem chrześcijańskiej doktryny służenia ludziom w potrzebie²⁵. Jednym z takich przykła-

²⁴ Zob. J. A. G ó m e z, *L'assistance aux malades dans l'histoire de l'Eglise*, DH, 1996, nr 31, s. 45-47.

²⁵ Zob. N. Brusco, dz. cyt.

dów był augustiański l'Hôtel-Dieu w Paryżu, którego statut stał się wzorem dla setek tego typu szpitali na świecie. I nadal uważa się, że szpitale, w których pracuje choćby jakaś część personelu zakonnego, cechuje zupełnie inna atmosfera. Chorzy mówią, że samo pojawienie się na sali spokojnych, życzliwych braci bonifratrów czy uśmiechniętych twarzy siostr miłosierdzia wpływa zawsze kojąco na cierpiących, budzi zaufanie oparte na wierze w ich bezinteresowną życzliwość.

2.1. LEKCJA DOBREGO SAMARYTANINA DLA WSZYSTKICH POKOLEŃ

Przypowieść o Dobrym Samarytaninie jest wciąż niewyczerpanym źródłem treści humanitarnych, przekazanych w sposób emocjonalny i tak przekonujący, że przejmuje je późniejsze kodeksy etyki i deontologii, zwłaszcza świata chrześcijańskiego. Podsumowując te treści, można je przedstawić jako cztery główne lekcje dla medycyny:²⁶

Pierwsza lekcja to przykład dobrego i złego zachowania się każdego człowieka (zwłaszcza jednak personelu ochrony zdrowia) wobec nagłego zagrożenia. We wszystkich kodeksach deontologicznych ta norma jest zawsze podkreślana, czasem nawet przesadnie, a czasem niejednoznacznie. W kilku krajach (Włochy, Francja, Hiszpania, Polska) wymaga się na przykład udzielenia pomocy przez lekarza niezależnie od jego specjalności. W tradycji kodeksów anglosaskich w sprawie natychmiastowej pomocy występują już pewne niuanse: choć oczekuje się, że każdy lekarz udzieli pomocy, to jednak może to być uwarunkowane rodzajem wypadku, możliwością wezwania pogotowia ratunkowego itp. Istnieje obawa przed oskarżeniem lekarza o to, że udzielił na miejscu wypadku niefachowej pomocy, co przy obecnym prawie ubezpieczeniowym może lekarza zrujnować. Jest to jedna z przyczyn, dlaczego w USA, stosownie do stylu liberalno-radykalnego, w Zasadach Etyki Amerykańskiego Towarzystwa Lekarskiego nie ma nakazu udzielenia pomocy, jest natomiast przyzwolenie na odstępstwo w wypadkach nagłych od obowiązującej normy, iż „lekarz jest wolny w doborze swych pacjentów”. W tej sytuacji rzeczą dość paradoksalną jest istnienie prawa stanowionego, które notabene nazwa się „Prawem Dobrego Samarytanina”. W świetle tego prawa lekarze, pielęgniarki, a w niektórych przypadkach także zwykłe osoby udzielające pierwszej pomocy, nie będą ponosiły żadnej odpowiedzialności za wyniki ich akcji. Ciekawe więc, że Dobry Samarytanin objawił się tym razem w prawie, a nie w etyce medycznej.

W tradycji etycznej hebrajskiej nie znajdujemy specyficznych norm profesjonalnych dotyczących sytuacji nagłych. Natomiast biblijny nakaz ratowania

²⁶ Por. G. H. Rodriguez, *Les codes de déontologie contemporains*, DH, 1996, nr 31, s. 33-36.

życia jest tak święty dla lekarza żydowskiego, że nie są potrzebne dodatkowe nakazy czy zakazy, jak na przykład niepodejmowania pracy w szabat. W kodeksie etyki medycyny islamskiej nie są omawiane zasady obowiązku udzielania pomocy w nagłych wypadkach.

Druga lekcja to stanowcze odżegnanie się od wszelkiej dyskryminacji i traktowanie wszystkich potrzebujących w identyczny sposób. Nikt nie może być wykluczony: ani znienawidzony wróg, ani sąsiad godny pogardy. Nic bardziej uniwersalnego w sprawie odnoszenia się do cierpiącego – kimkolwiek on by był: chorym psychicznie czy chorym na AIDS – nie znalazło się od tamtych czasów do dziś. Nie ma w medycynie innego imperatywu moralnego niż szlachetna miłość, w której jest miejsce na poświęcenie, zrozumienie, pociechę. Od Deklaracji Genewskiej (1948), poprzez zasady Etyki Europejskiej Medycyny (1987), aż do ostatnich najnowszych kodeksów, np. francuskiego Kodeksu Etyki Medycznej (1995), ten aspekt humanitarnego odnoszenia się do wszystkich chorych jest wyraźnie podkreślany.

Trzecia lekcja odnosi się do życzliwości i osobistej troski lekarza o chorego czy rannego. Właściwe odnoszenie się do chorego to bardzo ważny problem, który dzisiaj dostrzega się szczególnie jaskrawo na tle technicyzacji, biurokratyzacji medycyny prowadzącej do bardzo powierzchownego kontaktu z chorym. Czytając opis czynności, jakie wykonał Dobry Samarytanin: tzn. opatrzył rannego, zawiózł go do gospody, czuwał przy nim w nocy i zapowiedział swój powrót w celu sprawdzenia stanu jego zdrowia – niejeden z lekarzy może zadać sobie pytanie: „Ile czasu mu to zajęło?” albo jeszcze drastyczniej: „Ile czasu on stracił na ten przypadek?” Przygnębiające skojarzenie nasuwają wyniki niedawno przeprowadzonej ankiety wśród polskich lekarzy szpitalnych, którzy na osobisty kontakt z chorym poświęcają w ciągu dnia jedną minutę i dwadzieścia sekund. Może jednak nie wszystkich lekarzy szpitalnych to dotyczy?

Niektóre kodeksy deontologiczne, na przykład krajów południowej Europy, wskazują na należącą do profesji lekarskiej cnotę delikatnego i ciepłego odnoszenia się do chorego, okazania mu zainteresowania. Na przykład hiszpański kodeks etyki pielęgniarek i pielęgniarzy mówi o tym, jak wielką rolę spełnia ochrona pacjenta przed degradującym jego osobowość cierpieniem, osamotnieniem, strachem przed nieznanym losem. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że stosunek do pacjenta, okazywane mu uczucie życzliwości nie może przekraczać norm deontologicznych, które zdecydowanie zabraniają utrzymywania intymnych stosunków z lekarzem – czy w ogóle między personelem leczącym a pacjentem.

Czwarta lekcja dotyczy niezbyt dziś popularnej idei kultywowania w sobie powinności także „nadobowiązkowego” służenia pacjentowi, nie otrzymując niczego w zamian, więcej nawet, pomagając mu z pobudek szlachetnych. W zapisach niektórych kodeksów lekarskich odnajdujemy dalekie echo starożytności, na przykład we wspomnianym już amerykańskim Kodeksie Etyki jest

deklaracja mówiąca, że „wszyscy lekarze mają obowiązek uczestniczenia w pomocy ludziom biednym [...], a leczenie ich powinno stanowić część typowych zajęć lekarza”. Myślę, że tego rodzaju pozytywne stanowisko, którego nie znalazłem w znanych mi kodeksach europejskich, może wynikać z doświadczeń własnych społeczeństwa poddanego twardym prawom ekonomicznym. Jest to ogromny problem, biorąc pod uwagę dane, z których wynika, że w USA 35-40 milionów ludzi nie ma środków na pokrycie kosztów leczenia specjalistycznego.

W innych kodeksach, na przykład we francuskim i polskim, śladem tej szlachetnej idei leczenia bezpłatnego jest objęcie opieką kolegów lekarzy i ich rodzin. Trzeba jednak dodać, że wpływ Dobrego Samarytanina nie ogranicza się do promowania obowiązków kodyfikowanych w zbiorach zasad etycznych czy w prawie. Na wzorze Dobrego Samarytanina opierają się dziesiątki organizacji, stowarzyszeń, instytucji, klubów, kół dobroczynności, zarówno medycznych, jak i pozamedycznych, których celem jest niesienie wszelkiej pomocy lekarskiej, zwłaszcza najbardziej potrzebującym.

W polsce od 1989 roku – z chwilą, gdy społeczeństwo mogło zacząć samodzielnie się organizować – powstało ponad 400 tak zwanych organizacji pozarządowych, deklarujących bezinteresowną, bardzo zróżnicowaną pomoc medyczną. Obok szczęśliwie przetrwałych przez okres komunizmu wielu organizacji charytatywnych kościelnych bądź związanych z Kościołem oraz wskrzeszonych dawnych zasłużonych organizacji (np. Kawalerowie Maltańscy)²⁷, powstały nowe humanitarne organizacje, jak Stowarzyszenie Lekarzy Nadziei, grupujące wolontariuszy lekarzy, pielęgniarki i „ludzi dobrej woli”, a zajmujące się między innymi prowadzeniem lekarskich przychodni dla ludzi bezdomnych, gdzie coraz bardziej powiększająca się grupa osób pozbawionych świadczeń lekarskich może znaleźć bezpłatną pomoc lekarską, a także pomoc w próbie powrotu do życia w społeczeństwie.

2.2. HIPOKRATES I DOBRY SAMARYTANIN WSKAZUJĄ DROGĘ KU EKUMENIZMOWI DZIAŁAŃ

Zmierzając do podsumowania powyższych uwag o dwóch najbogatszych źródłach odniesień etyki i deontologii lekarskiej, które uosabiają postaci Hipokratesa i Dobrego Samarytanina, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na ich synergistyczny wpływ na rozwój medycyny humanitarnej, na kształtowanie się „lekarza doskonałego”.

Jan Paweł II powiedział do uczestników X Konferencji Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia: „Jedna strona Ewangelii o Dobrym

²⁷ Zob. PHARE, *Bank Informacji o Organizacjach Pozarządowych KLON/JAWOR*, Warszawa 1995.

Samarytaninie wzbogaca dziedzictwo Hipokratesowe o wizję transcendentną życia ludzkiego, które jest darem Boga i powołane do dzielenia wspólnej z Nim wieczności”²⁸. To do pracowników ochrony zdrowia, o których zresztą Ojciec Święty mówi, że „nie są nikim innym niż Dobrym Samarytaninem”²⁹, szczególnie odnoszą się przykazania o zachowaniu zasad wyróżniających chrześcijańską etykę medyczną, takie jak: altruizm, samozaparcie, jednakowe traktowanie wszystkich potrzebujących pomocy, szlachetność, umiejętność towarzyszenia cierpiącemu³⁰.

Hipokrates pozostawił nam niewątpliwie najszlachetniejszą wizję medycyny, stawiając na lekarza kompetentnego i odpowiedzialnego za los pacjenta, nad którym ma staranie. Nie wyjaśnił jednak, z jakich pobudek ma wypływać ta szlachetna postawa lekarzy wobec pacjentów. Chrystus w swej opowieści ewangelicznej daje odpowiedź prostą i jasną: z miłości do bliźniego mamy się troszczyć o tych, którzy są chorzy, ranni czy cierpią niedostatek. Ewangelia przekazuje nam jeszcze inną naukę: wszyscy, nie tylko lekarze, mamy ten sam obowiązek troski o drugiego, a więc o każdego człowieka nam obojętnego czy nawet wroga. Na kartach *Evangelium vitae* znajdujemy taki apel Ojca Świętego: „tylko harmonijna współpraca i wspólny wysiłek wszystkich, którzy wierzą w wartość życia, pozwolą nam uniknąć klęski cywilizacji o nieprzewidywalnych konsekwencjach”.

Klęsk cywilizacji przeżywamy niestety w ostatnich latach wiele: czym są bowiem te wyniszczające, haniebne wojny toczone w świecie, także w środku Europy, jak ocenić moralność tych rządów i parlamentów, które podejmują drastyczne decyzje o zabijaniu nie narodzonych, tworzą prawa do uśmiercania ludzi rzekomo nikomu niepotrzebnych. Z wielu stron rozlegają się dziś głosy o rozsądek, opamiętanie, o dostrzeganie godności człowieka. Poszukujemy nowego Dobrego Samarytanina i lekarskiego rozsądku Hipokratesa³¹.

Musimy zaufać słowom Jana Pawła II i uwierzyć, że jest jeszcze możliwe podjęcie wspólnych, szlachetnych wysiłków przez polityków, ekonomistów, lekarzy, ludzi dobrej woli – niekoniecznie przecież o tej samej przynależności religijnej, etnicznej czy o tych samych zapatrywaniach. Chodzi tylko o to, aby wszyscy zrozumieli, że początkiem tej drogi są korzenie, z których wyrosła nasza cywilizacja, i że spośród ważnych spraw, najważniejsza jest ochrona człowieka, jego życia, wolności, godności, zdrowia. Światu potrzebny jest ekuumenizm w działaniu na rzecz tych priorytetów.

²⁸ Jan Paweł II, *Être les bons samaritains de notre temps*, s. 7.

²⁹ Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, nr 28.

³⁰ Zob. J. Conde, *La souffrance et le sens de la vie*, DH, 1996, nr 31, s. 127-132.

³¹ Zob. B. Ljubic, *Médecine de guerre*, DH, 1996, nr 31, s. 252-256; Rada Europy, *Projet de Convention pour la protection de droits de l'Homme et de la dignité de l'etre humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine*.

UNIWERSALIZM EWANGELII

Ks. Jerzy BAJDA

KULTURA OCALONA PRZEZ EWANGELIĘ

Mowa, która głosi „słowa życia wiecznego” (J 6, 68), może stać się własnym językiem każdego narodu, ponieważ każdy człowiek może w niej rozpoznać głos Ojca [...] Kiedy współbrzmi język Boga i język człowieka, wtedy dokonuje się odkupienie kultury.

Człowiek nie może ominąć pytań, które nosi w sobie: o swój początek, o sens życia, o swoje przeznaczenie. Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania daje początek religii i kulturze: obie te dziedziny życia przenikają się wewnątrz. Odpowiedzi człowieka często są niedoskonałe; różne propozycje nie zawsze są ze sobą zgodne. Jednakże „różne kultury nie są w istocie niczym innym jak różnymi sposobami podejścia do pytania o sens istnienia człowieka [...], każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga”¹.

Ta wypowiedź Jana Pawła II zdaje się wskazywać na to, że Autor pojmuje kulturę w sposób metafizyczny, to znaczy stara się uchwycić jej istotę i wyjaśnić ją w sposób ostateczny. Jest to zgodne z logiką ludzkich pytań, które domagają się takiej właśnie odpowiedzi. Jest to także kontynuacja tego typu refleksji, jakiej przykład mamy w wykładzie Karola Wojtyły². Chodzi więc o pełną prawdę o człowieku, która powinna stać u podstaw każdej konkretnej postaci kultury. Zaczynem twórczym w dziejach kultury narodów może być tylko „wizja człowieka jako osoby rozumnej i wolnej, noszącej w sobie tajemnicę, która wykracza poza nią, obdarzonej zdolnością refleksji i wyboru – a zatem zdolnej osiągnąć mądrość i cnotę”³.

Typowym przejawem kultury było to, o czym świadczy Biblia w pierwszej Księdze: nadawanie imion stworzeniom przez pierwszego człowieka. Imię to nazwa, która wyraża wewnętrzną prawdę bytu, a w odniesieniu do człowieka

¹ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 5 X 1995, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 7.

² Zob. K. Kard. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Ethos”2(1989) nr 4, s. 39-49.

³ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, s. 5-6.

wyraża nie tylko jego tożsamość, lecz także jedyność i niepowtarzalność jego osoby. Otóż człowiekowi tylko Bóg może nadać prawdziwe i ostateczne imię, które wyraża to, kim człowiek jest dla Boga, mocą Jego miłości. Bóg nadaje człowiekowi imię w Swoim Słowie, „przez Które wszystko zostało stworzone”; „zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3, 1).

Przez grzech człowiek utracił prawo do tego imienia i stracił także świadomość żywej i osobowej więzi z Bogiem. Zagubił także zdolność jasnego widzenia prawdy i rozpoznawania sensu istnienia w widzialnym świecie. Świat kojarzył się mu częściej z chaosem niż z podstawowym ładem, czyli Kosmosem. W *Mitach greckich* czytamy: „Na początku świata był Chaos, panowała mroczna i głucha otchłań”⁴. Jakież to przeciwieństwo tego, co głosi Ewangelia: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1, 1).

Mitologiczna „otchłań” jest głucha, ponieważ nie rozbrzmiewa w niej Słowo; jest mroczna, ponieważ tylko w Słowie „była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9). Mity ukazują byt ludzki w niewoli żywiołów, w matni bezwzględного przeznaczenia, w niewoli despotycznych i zawistnych bogów. Wymownym symbolem tragicznego losu człowieka jest Edyp, zraniony w dzieciństwie i wygnany z rodzinnego gniazda. Zostaje najpierw pogrążony w duchowej ciemności, wskutek której nie rozpoznaje ani swego ojca (którego przez przypadek zabija), ani swej matki (którą przez nieświadomość bierze za żonę). W końcu sam pozbawia się wzroku i umiera w ciemności ciała i ducha.

Człowiek uwięziony w świecie mitów nie rozumiał ani siebie, ani swego stosunku do bóstwa. Te dwa przedmioty poznania są nierozłączne: sposób rozumienia jednego z nich rzutuje koniecznie na pojmowanie drugiego. Natura ludzka błąkała się pomiędzy skrajnymi biegunami: między ubóstwieniem a zredukowaniem do poziomu animalnego. Człowiek nie rozumiał transcendencji, dlatego próbował spoufalać się ze światem, w którym panuje nieśmiertelność. Nie rozumiał także i nie domyślał się niepojętej bliskości Boga-Stwórcy, i często sądził, że jest pozostawiony sam sobie.

Świat przepelniony bogami nie był w stanie pojąć orędzia Apostoła, który głosił na ateńskim Areopagu: „jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 27-28). Tłum bożków zasłonił skutecznie Boga. Dopóki jednak dla świadomości ludzkiej Bóg nie jest Bogiem, także nic poza Nim nie jest sobą: świat nie jest światem, człowiek nie jest człowiekiem.

Przede wszystkim człowiek nie jest sobą, ponieważ nie rozumie, co to znaczy być osobą: bo nie wy-odrębnił (nie wy-osobnił) się z anonimowej sumy istot tworzących świat; nie doświadczył swego udziału w transcendencji, która

⁴ N. Chadzinikolau, *Mity greckie*, w: Sofokles, *Antygona*, Warszawa 1994, s. 63.

objawia się jedynie wewnątrz relacji Stwórcy – stworzenie. Człowiek nie pojął też tej prawdy bytu, która rodzi się z mocy Słowa, przez które „wszystko [...] się stało” (J 1, 3). Nie usłyszał więc słowa (Słowa!), którym Bóg zwraca się doń po imieniu.

Nieświadom transcendencji, nie pojął też człowiek tej harmonii, jaką Bóg ustanowił między tym, co boskie, i tym, co ludzkie. Człowiek w niewoli grzechu wprowadził do wnętrza swojej osoby dysonans i napięcie. Skłonny był raczej przeciwstawiać sobie to, co boskie, i to, co ludzkie. Zamiast prawidłowo różnić, podzielił i poróżnił; zamiast zjednoczyć – pomieszał. Ten rozdźwięk w głębi ludzkiej istoty był znakiem dominacji śmierci.

Życie nie jest prawdziwe ani pełne, jeśli musi kapitulować przed śmiercią. Tu leży źródło tragizmu życia nie poddanego Chrystusowi. Sofokles słowami Chóru w II akcie *Antygony* składa takie wyznanie: „Wiele jest mocy, lecz nie ma większej nad człowieka. On mknie przez spienione, wzburzone morze, wśród fal odmętu. Największą z bogów, nieśmiertelną, niewyczerpaną Ziemię orze z roku na rok przy pomocy koni i lemiesza. Usidla płochliwe ptaki i polne zwierzęta [...]. Człowiek człowiekowi przekazał mowę i myśl lotną jak wiatr, życie ujął w prawidła [...]. Wynałazł leki na choroby. Na wszystko znajdzie radę, nawet na to, co przyszłe wieki mu zgotują, tylko przed śmiercią nie może uciec”⁵. Cała wartość życia zostaje podcięta u korzenia.

Możność tworzenia prawdziwej kultury zawiera się we współdziałaniu z Bogiem. Tę szansę ofiarował Bóg ludzkości w Jedynym Synu Swoim posłanym dla zbawienia świata. Bóg jest właśnie tym, który „uprawia” (J 15, 1). Do tej niezwykłej przypowieści odwołał się Papież, by pokazać, w jaki sposób tajemnica Wcielonego Słowa stała się źródłem prawdziwej kultury. Jan Paweł II mówi: „Kultura to nic innego jak uprawa. A w tej właśnie przypowieści Ojciec niebieski przedstawiony jest jako właściciel winnicy, który ją uprawia. Uprawia tę winnicę człowieczeństwa i ludzkości, posyłając swego Syna. Posyła Go nie tylko jako głosiciela orędzia zbawienia. Posyła Go jako szczep winny, który ma pomóc latoroślom, by przyjęły się w Bożej winnicy. I dlatego właśnie Syn Boży, prawdziwy Bóg współistotny Ojcu, stał się człowiekiem. Stał się człowiekiem po to, ażeby został zaszczepiony na naszym człowieczeństwie, ażeby przez ten szczep rodzaj ludzki miał nowe życie, ażeby dokonywało się wciąż i stopniowo uszlachetnianie człowieczeństwa wszystkich ludów”⁶.

Kultura rodzi się ze spotkania osoby i tajemnicy. W pewnym sensie rodzi się z objawienia tajemnicy osoby, a to właśnie dokonało się w misterium Słowa Wcielonego. Jeśli człowiek szukał Boga „po omacku” (Dz 17, 27), myląc Go

⁵ Sofokles, *Antygona*, s. 25.

⁶ Jan Paweł II, *Inkulturacja i głoszenie Dobrej Nowiny*, Homilia wygłoszona 15 IX 1995 w Jaunde (Kamerun), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 18.

z wszystkim po drodze, to teraz Bóg przemówił w swoim Słowie Wcielonym. Nie ma już sensu składać ofiar „Nieznanemu Bogu” (Dz 17, 23). Jeśli człowiek szukał Istoty Najwyższej – oto przyszedł Król Chwały. Szukał Boga, który byłby bliski i dotykalny – oto „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Szukał Boga o ludzkim obliczu – oto Syn Boży stał się człowiekiem. Nigdy Bóg nie był tak blisko człowieka, nigdy człowiek nie był tak blisko Boga: ten Bóg jest człowiekiem, ten Człowiek jest Bogiem. Bez dialektyki napięć, bez wzajemnego pochłonięcia. Ta jedność Bosko-ludzka jest jednością absolutnego obdarowania: Bóg jest cały dla Człowieka, ten Człowiek jest cały dla Boga, jest doskonałym objawieniem Słowa i odpowiedzi, Majestatu i posłuszeństwa, Miłości i Liturgii.

Ten właśnie Bóg-Człowiek jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga w Człowieku, przez Człowieka i dla Człowieka. Jest także – przez to samo – pełnym objawieniem człowieka; w Bogu, przez Boga i dla Boga. Człowieczeństwo stało się Słowem widzialnym tego objawienia, jest głosem Boga, przestrzenią Jego obecności, znakiem i sakramentem Jego Daru. Objawiając człowieka, Bóg objawia jego tajemnicę, która już nie jest mrokiem, lecz źródłem światła. Jest to prawda o naszym powołaniu w Chrystusie, którą uroczyście głosi List do Efezjan. Bóg widzi i miłuje nas „w Jezusie Chrystusie” i w ten właśnie sposób czyni nas definitywnie osobami, konstytuuje do końca naszą tożsamość.

Chrześcijańskie rozumienie osoby rodzi się ostatecznie z doświadczenia mistycznego spotkania z osobą Boga w Jezusie Chrystusie, dzięki mocy Daru Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 3). Mało jest powiedzieć, że osoba nie jest tylko „jednostką”, że tym bardziej nie jest „rzeczą tego świata” lub że nie jest redukowalna do Absolutu albo do „przedmiotu”. Osoba istnieje w porządku Słowa Wcielnego. Osoba zaczyna rozumieć siebie, kiedy zaczyna słuchać Słowa, którym Bóg zwraca się do niej osobiście, w Jezusie Chrystusie, i kiedy w tym dialogu przyjmuje dar Miłości, który z kolei staje się dla niej zadaniem wypełniającym sens jej życia.

Oczywiście osoba musi także prawidłowo odnaleźć się w świecie widzialnym: musi rozumieć, że nie jest duchem ani materią, lecz symbolem łączącym oba elementy na zasadzie uduchowienia materii. Nie jest jej zadaniem odcielesnienie (jak chcieli neoplatonicy i gnostycy), lecz kształtowanie swej istoty na podobieństwo Wcielenia – również przez posłuszeństwo Duchowi Świętemu. Osoba, będąca symbolem (nie należy nie doceniać całej analogii, jaka istnieje między tym pojęciem a sakramentem), jest także dla siebie samej słowem, przez które objawia się sama sobie – także czynem i całym życiem – oraz doskonali i spełnia samą siebie. Jej egzystencja cielesna jest pierwszą przestrzenią samoobjawienia się osoby i w tej przestrzeni jest najpierw wezwana do absolutnego potwierdzenia swej osobowej godności, i tu pojawia się pierwszy i decydujący krąg odpowiedzialności.

To wewnętrzne doświadczenie etycznej odpowiedzialności osoby posiada kluczowe znaczenie dla zrozumienia znaczenia osoby jako podmiotu kultury. Pominięcie etycznego wymiaru egzystencji osoby fałszuje w sposób radykalny pojęcie kultury. Sumienie jest nieodzownym czynnikiem samozrozumienia osoby i warunkiem zaistnienia autentycznej kultury. W sumieniu osoba staje wobec siebie ze swoim doświadczeniem samoodpowiedzialności, które jest uobecnieniem w jej wnętrzu tego dialogu, jaki Stwórca zainaugurował z człowiekiem. W sumieniu osoba nadaje kształt swej wolności przez posłuszeństwo Prawdzie, które jest równocześnie i nieodłącznie posłuszeństwem własnemu sumieniu. Osoba posłuszna w ten sposób Bogu i Jego prawu staje się prawdziwie autonomiczna: nie podlega żadnym siłom i żywiołom świata, jest posłuszna sobie.

Jest to szczególna tajemnica osoby. Bóg objawia się jej i przemawia poprzez prawdę poznawaną zgodnie z naturą rozumu. Rozum stanowi wewnętrzne wyposażenie osoby: przez tę bramę Bóg jest w niej obecny, będąc cały czas u siebie – nie jest intruzem, jest Darem! Sumienie więc mówi do osoby w imieniu Boga: to On mówi. Ale i osoba mówi do siebie samej tym samym głosem sumienia: osoba mówi do siebie w imieniu własnym i w imieniu Boga. Skoro rozkazuje sobie samej, jest więc sobie samej posłuszna. Ale odczytując w tym rozkazie głos Boga, odpowiada Bogu aktem posłuszeństwa i miłości. Jest więc w sobie i dla siebie samej znakiem, pieczęcią i mową Boga; i sama w sobie, i przez siebie jest także słowem odpowiedzi, słowem miłości, która należy się Bogu, ponieważ należy się osobie i jej godności, na której spoczęła pieczęć Syna Człowieczego.

Przez tajemnicę Wcielenia Bóg objawił Siebie, ale także objawił człowieka – jemu samemu (por. KDK, nr 22). W tajemnicy Słowa Wcielonego ukazuje się w pełnym świetle tajemnica człowieka. Sobór mówi: „*clarescit*”, co lepiej przetłumaczyć: „rozblyska”, „staje się w pełni jasna”, a więc tym bardziej widoczna jako tajemnica! Nie przestaje być tajemnicą, lecz staje się nią jeszcze bardziej, niosąc w sobie światło prawdziwego rozumienia człowieka. Człowiek może więc w pełni siebie odnaleźć w Słowie Wcielonym. W tej bowiem tajemnicy Bóg wypowiedział Siebie ostatecznie i w tej także tajemnicy wypowiedział do końca człowieka – osobę. Ukonstytuowany w ten sposób sens bycia osobą stanowi właściwy klucz do rozumienia kultury.

Wszystko zaczyna się i spełnia w tym jednym twierdzeniu: Bóg przemówił – i mówi – przez Człowieka. Stworzony Słowem Bożym, „które było na początku”, człowiek „odnajduje [w Chrystusie] swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!” (*Redemptor hominis*, nr 10). Człowiek musi więc wejść w wewnętrzny kontakt z Tajemnicą Chrystusa, „aby siebie odnaleźć” (tamże). Chrześcijanin ma prawo powtórzyć za św. Pawłem: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chry-

stus” (Ga 2, 20). Jest to nowa tożsamość osobowa, rozpoznawana wiarą, ukonstytuowana darem łaski.

Właśnie przez to głębokie wejście w tajemnicę Chrystusa człowiek odnajduje siebie, jak to przypomniała encyklika *Redemptor hominis*. Pogrzebany mistycznie i wskrzeszony mocą Chrztu świętego chrześcijanin uczestniczy sakramentalnie w życiu Chrystusa, zostaje poddany mocy Słowa i prawu Ducha Świętego i powołany do świadectwa. To jest to samo świadectwo, któremu Pan Jezus dał wyraz przed trybunałem Piłata mówiąc: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37). Całe człowieczeństwo i całe życie Chrystusa stało się świadectwem, czyli objawieniem i potwierdzeniem Miłości Boga, Jego świętości, sprawiedliwości i miłosierdzia, świadectwem nieodwołalnego darowania się Boga człowiekowi.

Rodzi się stąd nowe znaczenie (i przeznaczenie) naszej ludzkiej natury. Wybitny teolog H. Urs von Balthasar powie: „Kiedy Bóg staje się człowiekiem, wtedy człowiek jako taki staje się wyrazem, ważną i autentyczną interpretacją Boskiego Misterium”⁷. I dalej: „Kiedy Bóg objawił człowiekowi swoje Boskie Oblicze, tym samym również jemu odsłonił jego własne ludzkie oblicze”⁸. Człowiek uzyskuje więc nową prawdę swej ludzkiej egzystencji. Prawda ta dopełnia w sensie eschatologicznym to, co było niewyraźnie zarysowane w stworzonej naturze: bycie obrazem Boga. Obecnie – przez wiarę – staje się możliwe spojrzenie w Oblicze Boga i przez to oblicze człowieka nabiera nowego blasku. Na człowieku bowiem spoczęło spojrzenie Boga, będące zarazem wylaniem Ducha, dlatego człowiek „z odsłoniętą twarzą” wchodzi w krąg Boskiej tajemnicy, zwracając ku Bogu całe swoje człowieczeństwo. To spojrzenie człowieka zwrócone ku Bogu odbija już w sobie blask Bożej światłości.

Człowiek, postawiony w obliczu Boga i przyjmujący przemieniającą moc Jego spojrzenia, jest wezwany, by wszystkie wymiary swego człowieczeństwa oddał na służbę Osoby Boga. Tu leży fundament chrześcijańskiego humanizmu. Cały splendor człowieczeństwa pochodzi stąd, że osoba ludzka, zwrócona „twarzą” ku Absolutnej Osobie, odbija w sobie blask Boskiego Słowa (*Veritatis splendor!*). Bez tego Słowa, którym Bóg mówi *S i e b i e*, i bez tego głosu, który wyzwala się w sercu osoby po to, by człowiek mógł wypowiedzieć *s o b ą* bogactwo Bożego daru i tym samym wy-sławić siebie, wy-głosić prawdę swego bytu – człowiek byłby tylko jedną z rzeczy tego świata, podległą dyktaturze ślepych sił.

Człowiek odczytuje siebie w pełni, gdy przyjmuje – i pojmuje – swoje człowieczeństwo jako Boże, to jest dane w Chrystusie i oddane w Nim Bogu Ojcu w nieprzemijającej liturgii chwały. W liturgii tej ma zabrzmieć również

⁷ H. Urs von Balthasar, *Mysterium Christi*, Leipzig 1969, s. 12.

⁸ Tamże.

własny głos człowieka. Zdolność mowy stosownej do wyrażenia chwały Boga pochodzi od Ducha Świętego, jak świadczy Pismo święte:

„Albowiem Duch Pański wypełnia ziemię, Ten, który ogarnia wszystko, ma znajomość mowy” (Mdr 1, 7). Potwierdza to kolejny tekst Księgi Mądrości: „W ręku Jego i my, i nasze słowa, roztropność wszelka i umiejętność działania” (7, 16). Dlatego Mędrzec modli się: „Oby mi Bóg dał słowo odpowiednie do myśli i myślenie godne tego, co mi dano!” (7, 15).

Nasze słowa bez namaszczenia pochodzącego od Ducha Świętego są pustym dźwiękiem (por. 1 Kor 13, 1). Według Balthasara ludzka prawda uzyskuje swoją pełnię dopiero w ramach syntezy biblijnej⁹. Taka jest bowiem struktura ludzkiej prawdy, że wymaga umieszczenia jej w tym świetle niesionym przez fakty Bożej historii, jak też z prorockiej intuicji przyszłości. Dopiero w kontekście historii Zbawienia nasze poznanie dotyka Prawdy, która nie jest uwięziona w czasie ani zamknięta w ramach jednowymiarowych konstrukcji.

„Słowo Boże – twierdzi Balthasar – tworzy historię, ponieważ tworzy w niej prawdę”¹⁰. Podobnie – Słowo nie „przepowiada przyszłości”, ono ją udowadnia na podstawie tego, co się już spełniło (tamże). Oto w jaki sposób prawda objawiona rozszerza, a właściwie buduje pełny obszar ludzkiego poznania, pozwalając ludzkiemu słowu uczestniczyć w nieskończoności Bożej Prawdy. W Chrystusie prawda została wyzwolona z wszelkich ograniczeń: Chrystus jest Prawdą doskonale powszechną. Bóg zniżył się do swego stworzenia aż do ostatecznych konsekwencji (do śmierci), aby człowieczeństwo uczynić narzędziem swego Słowa, z całą Jego pełnią, aby to Słowo, nie dające się uwięzić i ograniczyć, mogło przemówić z głębi świata, z wnętrza stworzenia, przekazując zarazem „znajomość mowy” stworzeniom dotąd niezdolnym wypowiedzieć własnego imienia. Nawet milczenie Chrystusa stało się wołaniem, któremu mocy przydało świadectwo krwi.

Mowa ludzka obudzona Słowem została nacechowana podwójną transcendentą: przekracza granice natury dosięgając tajemnicy Stworzenia oraz złączona z wołaniem Krzyża zwraca się ku nieskończonej Miłości w akcie absolutnego zawierzenia. Dzięki temu mowa, będąc czymś specyficznym dla człowieka, staje się równocześnie liturgią. Godność mowy, jej głębia i pojemność wyrastają z faktu, że „tę mowę wybrał Bóg dla swego Objawienia”¹¹. Słowo i odpowiedź, jaka spełniła się w Chrystusie, jest szczytem liturgii, ale jest też pełnią i szczytem człowieczeństwa, wypełnieniem i szczytem historii. Nie nastąpi już nic, co by miało przewyższyć wagę i głębię Zbawczego Wydarzenia. Bóg wypowiedział się definitywnie. „Consummatum est”.

⁹ Zob. tamże, s. 17n.

¹⁰ Tamże, s. 18.

¹¹ Tamże, s. 25.

Z ofiary Chrystusa zrodził się Kościół, wspólnota ożywiona życiem Chrystusowym przez dar Ducha Świętego. Jak skutkiem grzechu było rozbitcie, tak owocem Odkupienia jest odbudowanie jedności. Kiedyś pomieszanie języków świadczyło o działaniu sił burzących jednośc, teraz nawet wielośc języków służy objawieniu uniwersalnej pełni Zbawienia. W Kościele Duch Święty buduje jednośc ponad wszelkimi różnicami, jakie wytworzyły się w historii. Niewyczerpane bogactwo prawdy pragnie się wypowiedzieć także w nowych językach, rozlewając się jak powódź poza ustalone przez ludzi groble i wały. Kościół żyje tym, co stało się w Chrystusie. Jeżeli – mówi Jan Paweł II – „z jednej strony w Chrystusie Bóg mówi ludzkości o sobie, to z drugiej strony, w tymże Chrystusie, ludzkośc cała oraz całe stworzenie mówi o sobie do Boga – więcej, oddaje siebie Bogu”¹².

Po raz pierwszy w historii ludzkośc może wystąpić jako podmiot zjednoczony w sobie przez wspólną Prawdę i jedno wspólne Życie, przyjęte w darze Ducha Świętego. Dopiero w tej nowej sytuacji można mówić o jednej kulturze, o rzeczywistym dialogu, jaki toczy się w sercu ludzkości. Po raz pierwszy ludzkośc rozmawia z sobą, dzieląc się bogactwem Słowa i mnogością Darów, o których pisze św. Paweł w Liście do Koryntian. Po raz pierwszy możliwe jest wspólne budowanie kultury moralnej nie tylko na gruncie zasad prawa naturalnego, lecz także przez otwarcie się na najgłębszą tajemnicę objawioną w Chrystusie i zaszczepioną w sercach ludzkich przez Ducha Świętego. Okazało się, że wewnętrzny dialog ludzkości jest możliwy dopiero wewnątrz tego zbawczego dialogu, jaki rozpoczął się przez Wcielenie i już nie ustanie do końca wieków.

Spadły z nieba ogniste języki, które dzieląc się, sprawiają cud zjednoczenia (por. Dz 2, 3). W ustach ludzkich brzmi mowa, której dawcą jest Duch Prawdy i Miłości. A ludzie z wszystkich narodów „zbiegli się tłumnie i zdumieli, bo każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku” (Dz 2, 6). Tak działo się przy narodzinach Kościoła i tak nadal dzieje się nieustannie: bo czyż i dziś wszystkie narody „pod słońcem” nie słyszą Piotra przemawiającego w ich własnym języku? W istocie własnym językiem wszystkich narodów stał się język Ewangelii, język Prawdy, język Miłości, język zwiastujący Życie wieczne, język głoszący wolnośc i odkupienie, język sławiący godnośc człowieka, którego Bóg „do końca umiłował”. Tylko ta mowa, która głosi „słowa życia wiecznego” (J 6, 68), może stać się własnym językiem każdego narodu, ponieważ każdy człowiek może w niej rozpoznać głos Ojca, który wzywa do swego domu, głos Syna Bożego, który stał się bratem każdego człowieka, i żar Ducha Świętego, którego światło i moc pozwala przyjąć Prawdę wiecznej Miłości. Tylko ten język może stać się prawdziwie własny, ponieważ znajduje echo

¹² Jan Paweł II, List apostolski *Tertio Millenio Adveniente*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 12, s. 6n.

w najgłębszym wnętrzu człowieka, gdzie osoba ludzka przebywa sam na sam z Bogiem. Kiedy współbrzmi język Boga i język człowieka, wtedy dokonuje się odkupienie kultury.

Ewangelizacja i inkulturacja muszą sięgnąć do sedna ludzkiej kultury. Nie wystarczą gesty i powierzchowne zabiegi. „W istocie rzeczy chodzi o to, by narody świata przyjęły wcielonego Syna Bożego, poprzez którego ludzka natura została «wyniesiona również w nas do wysokiej godności» [...] Każdy człowiek jest powołany, by przyjąć Chrystusa całą głębią swojej natury”¹³. Nie wystarczy, by Ewangelia sięgnęła sumienia poszczególnych jednostek. Istnieje silne powiązanie pomiędzy osobistym stylem życia i myślenia a duchem określonej kultury narodowej czy plemiennej. Dlatego konieczne jest wkroczenie Ewangelii w wewnętrzny nurt życia zbiorowego, co może się dokonać tylko przez syntezę Ewangelii i kultury. Wtedy powstanie szansa, że cały człowiek odnajdzie się w duchowym świecie wolnym od wewnętrznych sprzeczności i napięć. „Narody bowiem żyją kulturą” – mówi Papież – „Ewangelia [...] wpisuje się w kultury i staje się ich nową treścią”¹⁴. Oczywiście jest jednak, że taka ewangelizacja kultury – i inkulturacja Ewangelii – idzie drogami ludzkich sumień.

Sięgnijmy znów do tekstu Papieża. „Każdy człowiek jest powołany, by przyjąć Chrystusa całą głębią swojej natury. Każdy lud jest powołany, by przyjąć Go zachowując całe bogactwo swojego dziedzictwa. Człowiek umiłowany i zbawiony przez Chrystusa całym swoim jestestwem pozwala się przeniknąć Jego obecności i oczyścić przez Ducha. Jest to spotkanie przemieniające, ponieważ miłość odmienia tego, kto przyjmuje Chrystusa. Jezus zaś przychodzi z całą swoją wielkością, ale zarazem z braterską pokorą; swoją obecnością wzbogaca to, co w człowieku dobre, i przemienia to, co pozostało nieczyste [...] prawdziwa inkulturacja dokonuje się wtedy, gdy żywe latorośle pozwalają się zaszcześcić w pniu, którym jest Chrystus, i nawadniać przez pana winnicy, którym jest Ojciec. Bogactwo tego spotkania z Chrystusem, jakim jest inkulturacja, wypływa z jedyne go daru odkupienia, przyjętego przez istotę odnowioną w swojej godności, która angażuje w to wszystkie swoje zasoby: orędzie zbawienia jest głoszone w językach wszystkich ludzi; gesty i sztuka wszystkich kultur wyrażają ich modlitewną odpowiedź na wezwanie do świętości; w różnych dziedzinach życia, pracy i współdziałania społecznego różne tradycje zostają ożywione przez Słowo Boże i przez łaskę”¹⁵.

¹³ Tenże, *Wprowadzajcie słowo Boże w wasze języki i kultury*, Przemówienie do Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, 15 IX 1995, Jaunde (Kamerun), „L'Osservatore Romano” 16(1995) nr 11-12, s. 19.

¹⁴ Tenże, *Inkulturacja i głoszenie Dobrej Nowiny*, s. 18.

¹⁵ Tenże, *Wprowadzajcie słowo Boże w wasze języki i kultury*, s. 19.

Człowiek, który przyjął Chrystusa, przemieniony Jego łaską, odpowiada na dzieło zbawienia całą swoją istotą i kształtuje w tym duchu całe swoje życie. W ten sposób także praca, życie społeczne, sztuka i wszystkie dziedziny życia zostają napełnione obecnością Chrystusa. Zostaje przywrócona jedność między człowiekiem a jego światem, między życiem osoby a kulturą. Zostaje przezwyciężony przedział między człowiekiem jako obrazem Bożym – a dziełem człowieka, na którym wyciska on pieczęć swego podobieństwa: Ewangelia przywraca człowieka jego własnej prawdzie.

Na razie wiele jest tu do zrobienia. „[...] nie skończona jeszcze / Dziejów praca / Nie-przepalony jeszcze glob, Sumieniem!” (Norwid). Kamienna „bryła świata” wciąż czeka na przetworzenie: „Dusza człowieka musi spieszyć do tworzenia / Z bezkształtnego kamienia [...]” (Eliot). Człowiek uwiedziony duchem kłamstwa niszczy dzieło stworzenia, powstaje przeciw Bogu i przeciw człowiekowi. Tworzą się antyreligie i antykultury. Władze powstają przeciw narodom, tworzy się praca przeciw sprawiedliwości, propaguje się sztukę przeciwko pięknu, miłość przeciwko życiu, życie przeciwko miłości. Świat jest widownią ścierania się sprzecznych sił, które łączą się razem, gdy trzeba zwalczać Prawdę i Dobro. Ale scena świata jest obrazem ludzkich sumień – jak powiedział Merton. Człowiek jest chory i podzielony, świat jest chory i podzielony. Lekarstwo niesie tylko Ewangelia, czyli Chrystus. Tylko On ma moc ocalić równocześnie człowieka i kulturę.

KRUCHOŚĆ WIECZNOTRWAŁEJ TRADYCJI

Los Bożej Tradycji o Jezusie Chrystusie wydaje się w naszym pokoleniu podobny jak w czasach apostołskich: jest ona żywotna mocą Bożą i wiecznotrwała, a zarazem tak krucha, że również dzisiaj łatwo jest prorokować rychły koniec wiary chrześcijańskiej.

1. Właściwym dla grzeszników sposobem dążenia do Boga jest szukanie Go po omacku (por. Dz 17, 27), wśród rozbieżności, błędów i niepewności¹. Gdyby sam nie zechciał przybliżyć się do nas, grzeszników, którzyśmy się od Niego oddalili, pozostałby dla nas na zawsze Nieznanym Bogiem (por. Dz 17, 23), którego szukalibyśmy za pomocą naszych domysłów i tęsknot, ale nigdy nie znaleźlibyśmy Go naprawdę.

Owszem, grzesznicy mogą niekiedy stwierdzić w sposób pewny istnienie Boga jako ostatecznego Źródła i celu wszystkiego, co istnieje (por. Rz 1, 19-21). Ale nawet osiągnięcie pewności co do istnienia Boga nie oznacza znalezienia Go. Bo cóż z tego, że grzesznicy wiedzą o istnieniu Boga, skoro – oddajmy literalnie słowa apostoła Pawła – „prawdę trzymają w nieprawości” (Rz 1, 18)? Przecież własnymi siłami nikt się ze swoich nieprawości nie uwolni. Tęsknota za Bogiem jest w grzesznikach wymieszana z pogardą dla Niego i Jego odrzuceniem. Lepiej sobie nawet nie wyobrażać, co by było, gdyby Bóg w swoim miłosierdziu nie zaczął sam nas szukać. Fakt faktem, że kiedy Abrahamowi, Mojżeszowi i prorokom objawił swoje pragnienie zaprzyjaźnienia się z ludźmi, bardzo zależało Mu na tym, aby nie utożsamiać go z bogami egipskimi, kananejskimi, asyryjskimi czy babilońskimi. Trudno o bardziej przekonujący dowód, że szukanie Boga po omacku jest przeważnie błędzeniem po manowcach.

Niestety, my – nawet kiedy Bóg już sam dał się nam poznać – nadal uwielbiamy szukać Go po omacku. Poznawanie Boga, który sam do nas przychodzi i oczekuje naszej miłości, wymaga od nas nawrócenia, przemiany. Natomiast szukanie Go po omacku do niczego nie zobowiązuje, jest doskonale dostosowane do grzeszników, którzy pogodzili się ze swoim grzechem i widzą w nim nieusuwalny i oczywisty wymiar ludzkiej natury. Religijność uprawiana

¹ Por. J. Salij OP, *Wiara i wierzenia*, w: tenże, *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1994, s. 18-31.

w ciemnościach i mrokach śmierci jest bez porównania łatwiejsza niż oddawanie Bogu czci w duchu i w prawdzie, w świetle objawienia i mocy łaski.

W czasach Starego Testamentu owa fatalna religijność ujawniała się – dość powszechnie – na trzy sposoby. Po pierwsze, przez ciągłe ześlizgiwanie się w kultury bałwochwalcze: bożki stanowią przecież swojską i integralną część świata naznaczonego grzechem, natomiast Bóg prawdziwy jest niewygodny, gdyż ujawnia nieprawość tego świata. Po wtóre, próbowano Boga prawdziwego zdegradować do poziomu jednego z bożków. Zamiast uznać, że Bóg jest godzien całkowitego zawierzenia, ludzie woleli po omacku ustalać, do jakiego momentu można Mu zaufać, wątpili w Jego miłość albo w Jego wszechmoc, albo w jedno i w drugie. Wymyślono jeszcze trzeci sposób ucieczki od Boga, który sam nas szuka i nam się objawia, i ustalania według własnego rozumu części, jaką oddaje się Bogu: od nawrócenia serca, czego domaga się kult Boga żywego i prawdziwego, próbowano wymigać się poprzez skrupulatne oddawanie się religijnemu formalizmowi.

Dzieje Starego Testamentu pełne są świadectw, że ludzie używali owych trzech sposobów, aby uciec od Boga objawiającego swoją miłość. Lektura niektórych kart Biblii sprawia wrażenie, że Bóg pragnący nam się dawać ma niewielkie szanse w konfrontacji z naszą grzesznością, która tęsknotę za Bogiem miesza z pogardą dla Niego i która wolałaby się Bogiem posługiwać niż Go kochać. Wręcz nie wiadomo, co tu trudniej zrozumieć: czy nasz lekceważący stosunek do tego, że samemu Bogu na nas zależy, czy może raczej to, że wybrany przez Niego lud, mimo wszystkich niewierności, nigdy nie przestał być Jego ludem, że zawsze znajdował w nim Bóg swoich przyjaciół, którzy kochali Go prawdziwie i całym sercem.

Zatem obie cechy Boskiej Tradycji ujawniły się już w Starym Testamencie: zarówno jej kruchość, jak i dosłownie niespożyta żywotność. Niewierność i nieposłuszeństwo nieraz osiągały taki poziom, że wydawały się oznaczać niemal powszechną apostazję, a zarazem nigdy nie doszło do tego, żeby przerwane zostało przekazywanie znajomości Boga prawdziwego i miłości do Niego z pokolenia na pokolenie.

2. Na tej ziemi w sposób ostateczny Bóg dał nam poznać Siebie i swoją miłość do nas przez swojego Syna. Tu skupmy się nad tajemnicą ludzkiej niewierności, która zaczęła się wśród wierzących w Chrystusa niemal naza jutrz po zesłaniu Ducha Świętego. Burza morska, która zapowiada rychły koniec wiary chrześcijańskiej, wydaje się niemal normalnym sposobem istnienia Kościoła². W każdym razie już w czasach apostoelskich próbowano wiarę w Chrystusa prawdziwego zatopić w niewiarygodnie różnorodnych poszuki-

² Por. J. Salij OP, *Zapowiedzi upadku chrześcijaństwa*, w: tenże, *Nadzieja poddawana próbom*, Poznań 1995, s. 217-222.

waniach czysto ludzkich, to znaczy bez Ducha Świętego i po omacku. Niewielu chrześcijan zdaje sobie dziś sprawę z tego, jak wiele świadectw tej batalii znajduje się w Nowym Testamencie.

„Nadziwić się nie mogę – wyrzuca Galatom apostoł Paweł – że od Tego, który was łaską Chrystusa powołał, tak szybko chcecie przejść do innej Ewangelii. Innej jednak Ewangelii nie ma: są tylko jacyś ludzie, którzy sieją wśród was zamęt i którzy chcieliby przekręcić Ewangelię Chrystusową” (Ga 1, 6n.). Z treści listu dowiadujemy się, że była to próba potraktowania Chrystusa jako wielkiego, może nawet największego proroka judaizmu. Paweł jest przerażony: przecież nie rozpoznać w Chrystusie Odkupiciela to tyle samo, co w ogóle Go odrzucić (por. Ga 5, 2-4; 6, 13-15).

I nie jest tak, że Paweł broni jedynie innych poglądów, niż te, które wyrażali zwolennicy zamknięcia Chrystusa wewnątrz judaizmu. Apostoł nie ma najmniejszej wątpliwości, że gra idzie o przyjęcie lub odrzucenie największego Daru Bożego, jakim jest Chrystus: „Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!” (Ga 1, 8).

Protopłaści ebionitów, z którymi polemizuje List do Galatów, przynajmniej czcili Chrystusa, tyle że chcieli dostosować prawdę o Nim do swoich ludzkich wyobrażeń. Dokeci, inspirowani pogańskim dogmatem, jakoby Bóg nie mógł wchodzić w relacje z materią, głosili, że Chrystus był człowiekiem tylko pozornie. Z poglądów tych wynikał wniosek – nawet jeśli sami dokeci go nie wyciągali – że całe ludzkie dzieje Chrystusa, łącznie z Jego krzyżem i zmartwychwstaniem, to było jedno wielkie udawanie. Toteż apostoł Jan odpowiada na te bluźnierstwa w tonie najwyższego oburzenia: „Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodziciele, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim. Taki jest zwodzicielem i Antychrystem” (2 J 7).

W porównaniu z doketami, Hymenajos i Filetos proponowali „umiarkowane” korekty w orędziu ewangelicznym: „odpadli [oni] od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło, i wywracają wiarę niektórych” (2 Tm 2, 18). Analogiczną korektę proponował Jezusowi kusiciel: obdarzaj ludzi wszystkim, co najlepsze, ale bądź rozsądny i ogranicz się ze swymi dobrodziejstwami do życia doczesnego. Z perspektywy wiary w Chrystusa jest to przemiana Ewangelii w „świętokradzkie pustosłowie” (tas bebelous kenofonias), tym groźniejsze, że – zapewne ze względu na swoje stosunkowo wysokie podobieństwo do autentycznej Ewangelii – gotowe „jak gangrena, szerzyć się wokoło” (2 Tm 2, 17).

Czy pomysły Hymenajosa i Filetosa miały coś wspólnego z próbą rozmontowania wiary chrześcijańskiej, jaka wcześniej została podjęta w Koryncie przez tych, którzy twierdzili, „że nie ma zmartwychwstania” (1 Kor 15, 12)? Jedno jest pewne: apostoł Paweł nie miał wówczas wątpliwości, że chodzi o samo być albo nie być wiary chrześcijańskiej. Wskazują na to już pierwsze

zdania jego wypowiedzi na temat tej innowacji: „Przypominam, bracia, Ewangelię, którą wam głosiłem, którąście przyjęli i w której też trwacie. Przez nią również będziecie zbawieni, jeżeli ją zachowacie tak, jak wam rozkazałem... Chyba żebyście uwierzyli na próżno” (1 Kor 15, 1n.). Oto bowiem do czego prowadzi ludzkie majsterkowanie przy prawdzie wiary: „Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach” (1 Kor 15, 16n.).

Kiedy w dwa, trzy lata później pisał Paweł swój Drugi List do Koryntian, świadomość wiary wśród tamtejszych chrześcijan uległa chyba jeszcze większemu rozchwianiu: „Jeśli bowiem przychodzi ktoś i głosi wam innego Jezusa, jakiegośmy wam nie głosili, lub bierzecie innego ducha, któregoście nie otrzymali, albo inną Ewangelię, nie tę, którąście przyjęli – znosicie to spokojnie” (2 Kor 11, 4). Apostoł nie ma wątpliwości, że otwieranie serca na wieść o jakimś innym Jezusie, który nie jest Jezusem prawdziwym, stanowi religijne cudzołóstwo (por. 2 Kor 11, 2n.). Zastosowanie tej starotestamentalnej metafory do chrześcijańskiego błędnowierstwa zakłada, po pierwsze, wyznawanie boskości Jezusa, bo właśnie Bóg jest Oblubieńcem swojego ludu, po wtóre, że między Jezusem prawdziwym a błędnymi poglądami na Jego temat jest mniej więcej taka różnica, jak między Bogiem prawdziwym a bożkami pogan.

Metafora cudzołóstwa jeszcze dosadniej pojawi się w Drugim Liście Piotra, w ostrzeżeniu przed „falszywymi nauczycielami”: „Wyprą się oni Władcy, który ich nabył, a sprowadzą na siebie rychłą zgubę. A wielu pójdzie za ich rozpustą, przez nich zaś droga prawdy będzie obrzucona bluźnierstwami” (2, 1n.). „Za przyjemność uważają rozpustę uprawianą za dnia” (2, 13) – słowa te wyrażają zdumienie, że ktoś, mając światło Ewangelii, może się uganiać za jakimś Jezusem fałszywym.

Wróćmy do Drugiego Listu do Koryntian. Apostoł Paweł był zapewne chronologicznie pierwszym nauczycielem Kościoła, którego autorytet i naukę próbowano zdyskredytować bezpodstawnymi zarzutami ad personam: że wcale nie chodzi mu o prawdę Bożą, tylko o rząd dusz i osobiste znaczenie, i że w ogóle uzurpuje sobie władzę duchową. List apostoła świadczy i o tym, jak trudno sobie z takimi zarzutami poradzić, i o tym, że byłoby wielkim błędem pozwolić sobie zamknąć nimi usta. „Ci fałszywi apostołowie to udający podstępni działacze, udający apostołów Chrystusa” (11, 13) – mówi z całym autorytetem swego apostołowskiego urzędu o tych, którzy chcieliby wiarę Kościoła w Koryncie zastąpić swoimi poszukiwaniami po omacku.

Już Pan Jezus zapowiadał swojemu Kościołowi, że samo piekło będzie go próbowało wciągnąć w swoje bramy (por. Mt 16, 18). Wspomnijmy jeszcze o dwóch bardzo groźnych atakach piekła na Kościół, o których wielokrotnie wspomina się w pismach Nowego Testamentu. Po pierwsze, o tendencjach libertyńskich, próbach nie tylko zaszczepienia, ale i nobilitowania tego, co

nazywa się dzisiaj moralnością permissywną. Przecież Chrystus przyniósł nam wolność! – argumentowali przewrotnie ówczesni zwolennicy rozmycia granic między dobrem i złem (por. Ga 5, 13; 1 P 2, 16). Szczególnie znamieną polemiką z tymi tendencjami znajduje się w 1 Kor 6, 12-20 i Ef 4, 17-5, 20. Pod koniec czasów apostołskich tendencje te odżyły w herezji nikolaitów, o których kilkakrotnie wspomina się w drugim rozdziale Apokalipsy.

Słychać ponadto już w pismach apostołskich pierwsze pomruki burzy gnostyckiej, która później, zwłaszcza w drugim wieku, tak się rozszalała nad Kościołem. Mianowicie zaczęły się pojawiać coraz to nowe grupy poszukiwaczy duchowych, wciąż się transformujące, rozpadające i wchodzące w coraz to nowe sojusze, które przemieniały sferę religijną w targowisko niezliczonych wprost ofert mądrości, rzekomo ostatecznej. Zamiast bezpośrednio odrzucać lub przeinaczać prawdę wiary, jak to czynią klasyczni heretycy, gnostycy usiłowali ją raczej zagłuszyć mnogością „świętokradzkiego pustosłowa” (1 Tm 6, 20; 2 Tm 2, 16), „baśniami i genealogiami bez końca” (1 Tm 1, 4), takim uczeniem się, aby „nigdy nie [...] dojść do poznania prawdy” (2 Tm 3, 7). Jeśli znajomość prawdy Bożej porównać do stania na mocnej skale, to podatność na coraz to nową propagandę gnostycką cechuje – zdaniem apostoła Pawła – ludzi o mentalności infantylnej, „którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu” (Ef 4, 14).

Zatem kruchość wydaje się nieodłączną cechą Tradycji niosącej Dobrą Nowinę o zbawieniu. Już w czasach apostołskich została ona poddana różnym ciężkim próbom i – Bogu dziękować – również w odniesieniu do Tradycji weryfikuje się prawda, że „Moc [...] w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9).

Zarazem jednak zastanawiająco często Nowy Testament uprzedza nas, że Kościół czekają próby znacznie cięższe niż te z czasów apostołskich. „Wiem, że po moim odejściu – prorokował apostoł Paweł – wejdą między was wilki drapieżne, nie oszczędzając stada. Także spośród was samych powstaną ludzie, którzy głosić będą przewrotne nauki, aby pociągnąć za sobą uczniów” (Dz 20, 29n.). Wtóruje mu apostoł Piotr: „wśród was będą fałszywi nauczyciele, którzy wprowadzą wśród was zgubne herezje. Wyprą się oni Władcy, który ich nabył, a sprowadzą na siebie rychłą zgubę. A wielu pójdzie za ich rozpustą, przez nich zaś droga prawdy będzie obrzucona bluźnierstwami” (2 P 2, 1n.).

Czasem zaś próby szczególnej dla naszego trwania przy Chrystusie, który jest Prawdą, mają być dni ostateczne (por. Mt 24, 23n.; 2 Tes 2, 9-12; 1 Tm 4, 1; Ap 13, 12-14). Co o tym wszystkim sądzić? Jedno jest pewne: „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 24, 13).

3. Jednego nie da się zarzucić przypomnianym wyżej nowotestamentalnym tekstom: apostołowie, chroniąc narażoną na różne przeinaczenia prawdę

o Jezusie Chrystusie, nie mają w sobie nic z obrońców obleżonej twierdzy. Obrona prawdy to zadanie ważne, ale apostołowie spełniali je jakby mimochodem, główną zaś uwagę skupiali na głoszeniu Dobrej Nowiny i zakorzenianiu się jej w sercach tych, którzy uwierzyli.

Celem głoszenia Dobrej Nowiny nie jest bowiem przekonywanie do określonych religijnych prawd, ale zapraszanie do przyjęcia Chrystusa, który „Chociaż [...] ukrzyżowany wskutek słabości, to jednak żyje dzięki mocy Bożej” (2 Kor 13, 4). Realne przyjęcie Chrystusa zaczyna się przez chrzest, zanurzający nas w śmierć razem z Chrystusem, „po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie” (Rz 6, 4). Jednak zapoczątkowana przez chrzest łączność z Chrystusem jest czymś żywym: winna się rozwijać, ale może też gasnąć. Wyrażają to między innymi wielorodne wezwania i wyznania apostołskie: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach” (Ef 3, 17); „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4, 19); „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

Dynamika ta dotyczy również całego Kościoła i ma jednoznaczne ukierunkowanie eschatyczne: „Mam właśnie ufność, że Ten, który zapoczątkował w was dobre dzieło, dokończy go do dnia Chrystusa Jezusa” (Flp 1, 6). Kościół znajduje się dopiero w trakcie budowy i rozwój stanowi na tej ziemi jego cechą organiczną: w Chrystusie Jezusie „zespалana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 21n.). Rozwija się zaś Kościół dzięki miłości: „żyjąc prawdziwie w miłości sprawy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało [...] przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 15n.).

Miłość zapewnia Kościołowi rozwój także w zakresie zgłębiania i poznawania prawdy Bożej. W dopiero co przytoczonym fragmencie Listu do Efezjan wyraźnie mówi się, że to w miłości „dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego” (Ef 4, 13). W tym samym duchu mówi się gdzie indziej, że między innymi mamy „rosnąć przez głębsze poznanie Boga” (Kol 1, 10) „ku całemu bogactwu pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – Chrystusa” (Kol 2, 2)³.

Zresztą księgi Nowego Testamentu same stanowią świadectwo rozwoju wiary w Kościele apostołskim. Chodzi nie tylko to, że przed Kościołem raz po raz stawały jakieś nowe problemy, które trzeba było rozstrzygnąć: czy do Kościoła wolno przyjmować pogan (por. Dz 10n.); czy chrześcijan pochodzą-

³ Współczesną świadomość Kościoła na ten temat ostatni Sobór wypowiada zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, nr 8. Por. J. Salij, *Rozwój dogmatów w Kościele katolickim*, w: tenże, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 115-133.

cych z pogan obowiązują zwyczaje żydowskie (por. Dz 15; Ga 2n.); czy spożywanie mięsa ze zwierząt ofiarowanych bożkom należy traktować jako pośredni udział w bałwochwalstwie (por. Rz 14, 13-23; 1 Kor 8); jaki jest los tych zmarłych, którym nie dane było doczekać Paruzji (por. 1 Tes 4, 13-18); jak się ustosunkować do chrystologii głoszonej przez doketów (por. 1 J 4, 1-3).

Rzecz w tym, że już w Kościele apostołskim pogłębiało się samo rozumienie wiary. Wystarczy sobie uprzytomnić rozwój nauki o Kościele jako ciele Chrystusa w kolejnych listach apostoła Pawła albo porównać naukę o przeznaczeniu nas do zbawienia w Liście do Rzymian (rozdz. 8 i 9) oraz w Liście do Efezjan (rozdz. 1). Rzecz jasna, w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się nam ostatecznie i w pełni, i nie może być mowy o jakimś późniejszym powiększaniu się Bożego Objawienia. Rozwój wiary może oznaczać jedynie coraz głębsze rozumienie „wiary raz tylko przekazanej świętym” (Jud 3).

Kończy się też rozwój wiary, a zaczyna się jej przeinaczanie, kiedy interpretacja pozbawia wiarę jej tożsamości. Już w roku 433 święty Wincenty z Lerynu pisał: Postęp w Kościele „niech będzie naprawdę postępem wiary, a nie zmianą. Bo przecież istota postępu na tym polega, iż rzecz jakaś rozrasta się w sobie; istota zaś zmiany na tym, iż rzecz jakaś przechodzi w zupełnie inną. Niechże więc wzrasta i olbrzymie nawet postępy czyni zrozumienie, wiedza, mądrość – tak w każdym z osobna, jak u ogółu, tak w jednostce, jak w całym Kościele, według poziomu lat i wieków – ale koniecznie w swojej jakości, to jest w obrębie tego samego dogmatu, w tym samym duchu, w tym samym znaczeniu”⁴.

Być może za mało uwagi zwracamy w Kościele, po pierwsze, na zjawisko ortodoksji nieautentycznej, po wtóre, na możliwość zniweczenia najbardziej nawet autentycznej nauki wiary przez niewłaściwe jej przyjęcie.

Ortodoksją nieautentyczną nazwałbym wypowiedanie pustych słów, materialnie tylko zgodnych z wiarą Kościoła, jednak ani z wiary nie płynących, ani nie mających mocy budzić wiarę w innych, ani jej żywić. Umówmy się, że na to zjawisko będziemy tu patrzeć wyłącznie modelowo, bez uzurpowania sobie prawa do wypowiedania sądu o jakimkolwiek konkretnym kazaniu, wykładzie czy tekście religijnym (co najwyżej ze świadomością, że każdemu z nas może się zdarzyć zatrucie atmosfery religijnej tego rodzaju „ortodoksją”).

Wspomnieliśmy wyżej, że głoszenie Ewangelii wypaczonej jest w Nowym Testamencie nazwane „świętokradzkim pustosłowiem”. Otóż warto wiedzieć, że grecki przymiotnik „bebelos” znaczy zarówno „świętokradzki”, jak i „banalny”, „pospolity”. Czyż zatem do mówienia o sprawach Bożych rzeczy zgodnych z wiarą, ale w formie mowy-trawy, nie można zastosować tego

⁴ Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium* (28), tłum. J. Stahr, Poznań 1928, s. 43.

samego terminu „bebelai kenofoniai”, który Listy do Tymoteusza odnoszą do herezji? Jakże wiele mamy w Kościele „banalnego pustosłowia”⁵, raczej zasłaniającego Dobrą Nowinę, niż ją głoszącego! Czy do takiego pozornie ortodoksyjnego gadania nie można odnieść przestrogi: „Niechaj was nikt nie zwodzi próżnymi słowami” (Ef 5, 6). Może nie tylko głosiciele błędów, może również głosiciele takiej „ortodoksji” są „źródłami bez wody, obłokami wichrem pędzonymi, których czeka mrok ciemności” (2 P 2, 17)?

Jednak przekaz i rozwój wiary może być zakłócony nie tylko przez jej nauczycieli, ale również przez słuchaczy orędzia. Nie zrodziłaby się w człowieku wiara prawdziwa bez prawdziwego głoszenia, a przecież można wyznawać wiarę prawdziwą, która jest martwa (por. Jk 2, 14-20). Takiego chrześcijanina apostoł Jakub nazywa „pustym człowiekiem” (w. 20). Z kolei apostoł Paweł – niewątpliwie autentyczny głosiciel Ewangelii – przeżywał wielką obawę, „czy przypadkiem nie zwiódł was kusiciel i czy trud nasz nie okazał się daremny” (1 Tes 3, 5). Może się bowiem zdarzyć nawet tak, że łaskę Bożą przyjmujemy na próżno (por. 2 Kor 6, 1).

4. Los Bożej Tradycji o Jezusie Chrystusie wydaje się w naszym pokoleniu podobny jak w czasach apostołskich: jest ona żywotna mocą Bożą i wiecznotrwała, a zarazem tak krucha, że również dzisiaj łatwo jest prorokować rychły koniec wiary chrześcijańskiej. Tutaj pokrótce spróbujemy przypomnieć, jak jedno i drugie odzwierciedla się jedynie na poziomie najwyższego Magisterium Kościoła.

Z perspektywy trzydziestu kilku lat, jakie nas dzielą od Soboru Watykańskiego II, widać może jeszcze wyraźniej niż w latach trwania tego Soboru, że był on prawdziwie dziełem Ducha Świętego, dokonał duchowego odmłodzenia Kościoła oraz większego jeszcze rozjaśnienia Kościoła blaskiem Ewangelii. W zakresie nauki wiary Sobór rzeczywiście podjął te zadania, które wyznaczył mu papież Jan XXIII w przemówieniu wygłoszonym na jego otwarcie (11 października 1962 roku). Nauka Kościoła – mówił Papież – musi pozostać ta sama, co przez wieki, zarazem należy szukać nowych sposobów jej wyraża-

⁵ Karl Barth, jeden z największych teologów XX wieku, tak oto uwspółcześnił znajdujące się w Am 5,21-23 potępienie formalizmu w służbie Bożej: „Nienawidzę, gardzę waszymi prelekcjami i seminariami, waszymi kazaniami, odczytami, studiowaniem Biblii, a nie chcę również wdychać woni waszych rozmów, konferencji, chwil wolnych od zajęć. Bowiem podczas gdy wy wykładacie jeden przed drugim, tudzież przede mną mądrości wasze hermeneutyczne, dogmatyczne, etyczne i duszpasterskie, ja w tych darach ofiarnych nie znajduję zgoła żadnego upodobania i na ofiarę z owych cielców tuczonych nawet nie spojrzę. Precz ode mnie z owym czczym hałasem, którego pełne są księgi starszych i nawet prace dyplomowe młodzieży! Gry zaś recenzji, jaka toczy się po waszych teologicznych czasopismach, przeglądach, informatorach, w waszych pismach kościelnych i literackich, ja słuchać nie chcę” (cyt. za: L. Boros, *Doświadczenia i uwagi*, „Znak” 24(1972) nr 220, s. 1421).

nia i przekazywania, tak aby współczesna mentalność mogła ją łatwiej zrozumieć i na nią się otworzyć⁶.

Dokumenty soborowe same w sobie są świadectwem zrealizowania tego postulatu. Zarazem znalazły się w nich wypowiedzi bezpośrednio przypominające o tym, że Tradycja jest w Kościele czymś żywym, a więc czymś, co jednocześnie zachowuje swoją tożsamość i ciągle się rozwija. Najważniejsza wypowiedź doktrynalna na ten temat znajduje się w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym: „Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, czyni w Kościele postępy pod opieką Ducha Świętego. Zrozumienie przekazanych rzeczy i słów wzrasta bowiem dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w swoim sercu, i dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych oraz dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali pewny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do osiągnięcia pełni prawdy Bożej, dopóki nie wypełnią się w nim słowa Boże” (nr 8)⁷.

Praktyczne konsekwencje dla teologii, jakie wynikają z tego, skądinąd bardzo tradycyjnego ujęcia świętej Tradycji, Sobór formułuje następująco: „Zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych dla nauki teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania, przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia. [...] Dociekanie teologiczne niech zarazem zmierza do głębokiego poznania prawdy objawionej i nie zanedbuje kontaktowania jej ze współczesnością, żeby mogło ono pomóc ludziom wykształconym w różnych dziedzinach nauki do pełniejszej znajomości wiary” (KDK, nr 62). Przy innej okazji Sobór zaznacza jako coś samo przez się zrozumiałego, że teologię uprawia się „w świetle wiary, pod kierunkiem Magisterium Kościoła” (DFK, nr 16).

Ale już pięć lat po zakończeniu Soboru, 8 grudnia 1970 roku, papież Paweł VI poczuł się zmuszony wydać adhortację, w której znalazł się drama-

⁶ „Trzeba tę naukę, pełną i niezmienną, godną należnej jej wiernej uległości, tak prześledzić i wyjaśnić, jak tego wymagają nasze czasy. Czym innym jest bowiem depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w czcigodnej naszej nauce, a czym innym sposób jej wyrażania, taki jednak, że treść i znaczenie są w obu wypadkach te same. Do tego właśnie sposobu przekazywania treści wiary należy przykładać wielką wagę, a jeśli zajdzie potrzeba, należy go cierpliwie wypracować, to znaczy zastosować takie formy wykładu, jakie lepiej odpowiadać będą urzędowi nauczycielskiemu, posiadającemu przede wszystkim charakter duszpasterski” (AAS, 54, 1962, s. 792; tutaj cytuję za: Paweł VI, Adhortacja apostołska *Quinque iam anni*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 61(1971) nr 6-7, s. 131n.).

⁷ W podobnym duchu sformułowana jest wypowiedź Dekretu o ekumenizmie, nr 14: „Przekazaną przez Apostołów spuściznę przyjmowano w różnej postaci i różny sposób, a potem od zarania Kościoła tu czy tam różnie ją wyjaśniano, zależnie od różnicy mentalności i warunków życia”.

tyczny alarm, że zagrożone są dzisiaj same podstawy wiary chrześcijańskiej: „Daje się zauważyć niepokój wśród wierzących, nagromadzonymi niejasnościami, niepewnościami i wątpliwościami, a dotyczącymi istotnych kwestii wiary, do których należą: dogmat trynitarny i chrystologiczny, tajemnica Eucharystii i realnej obecności, Kościół jako instytucja zbawienia, posługa kapłańska wśród Ludu Bożego, wartość modlitwy i sakramentów, pewne wymogi moralne, np. moralność małżeńska oraz respekt należny życiu ludzkiemu. Co więcej, podaje się w wątpliwość Boży autorytet Pisma Świętego, w imię usunięcia rzeczy mitycznych, co popularnie nazywa się «demityzacją»”⁸.

Z dalszych stron adhortacji wynika, że Papież ma na myśli zagrożenia, których źródłem jest teologia nie licząca się z własnymi fundamentami i usiłująca zająć miejsce kościelnego Magisterium: „Wobec ruiny, którą dziś powodują rozsiewane wśród chrześcijan nierozważne hipotezy lub opinie zakłócające wiarę, mamy obowiązek napominania wraz z Soborem, że prawdziwa teologia opiera się, jak na fundamencie, na pisanym słowie Bożym nierozdzielnie złączonym ze świętą Tradycją. [...] Chociaż niezastąpioną funkcję spełniają teologowie, jednak nie uczonym Bóg powierzył misję autentycznej interpretacji wiary Kościoła; ta wiara wszczepiona jest w życie ludu, za który przed Bogiem odpowiedzialność ponoszą Biskupi”⁹.

Znamiennym świadectwem kruchości Tradycji apostolskiej, w której nasze pokolenie jest zanurzone, a zarazem tożsamości i żywotności, jest posoborowa działalność Kongregacji Nauki Wiary¹⁰. Przeglądając najważniejsze dokumenty tej Kongregacji, odnosi się wrażenie, że nie ma chyba ani jednej istotnej prawdy wiary, która nie byłaby przez jakichś współczesnych katolickich teologów przeinaczana. Sytuacja wydaje się zdumiewająco podobna do czasów apostoelskich – zarówno w zakresie różnorodnych kwestionowań samych fundamentów wiary chrześcijańskiej, jak też w wyraźnym głoszeniu prawdy Bożej przez kościelne Magisterium.

5. Historia jednak zapewne się nie powtarza, toteż spróbujmy odpowiedzieć, przynajmniej prowizorycznie, na pytanie: jakie przyczyny powodują ten dzisiejszy kryzys doktrynalny w Kościele katolickim? Zwróćmy uwagę na trzy przyczyny wynikające z naszej współczesnej cywilizacji.

Przyczyną pierwszą wydaje się charakterystyczny dla czasów współczesnych kryzys zmysłu prawdy. Dawniej radykalni agnostycy głosili niemożność

⁸ Adhortacja apostolska *Quinque iam anni*, s. 130.

⁹ Tamże, s. 133.

¹⁰ Zbiór podstawowych dokumentów tej Kongregacji wydali niedawno księża Z. Zimowski i J. Królikowski: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995. Warto pamiętać o tym, że „dokumenty tej Kongregacji osobiście zatwierdzone przez Papieża wchodzą w zakres zwyczajnego nauczania następcy Piotra” (tamże, s. 359).

poznania przez nas prawdy ostatecznej, dziś niektórzy postmoderniści kwestionują sensowność samego nawet pojęcia prawdy. Doświadczeniem milionów tak zwanych zwyczajnych ludzi jest potop słów, jaki nas codziennie zalewa w wyniku oszałamiającego rozwoju techniki komunikacyjnej. W tej sytuacji pracownicy słowa dążą głównie do tego, żeby ktoś jednak ich słuchał – starają się zatem głównie o to, żeby ich słowo było interesujące, podobało się, zostało przyjęte, troska zaś o prawdę staje się czymś wtórnym lub w ogóle zanika.

Atmosfera ta może się udzielić nawet głosicielom wiary. Zdarza się, że kaznodzieja lub teolog zastanawia się przede wszystkim nad pytaniem, czy to, co on głosi, ludzie przyjmą, a ginie mu z oczu pytanie, czy to jest prawda. Któż nie spotkał się z apodyktycznymi stwierdzeniami, że w epoce psychoanalizy niemożliwa jest wiara w dziewicze poczęcie Syna Bożego albo że po Oświeceniści staliśmy się niezdolni wierzyć w osobowego Boga? W ten sposób biblijna zasada posłuszeństwa prawdzie ustępuje zasadzie posłuszeństwa aktualnie obowiązującym opiniom.

Współczesny indywidualizm wydaje się drugą przyczyną kryzysu doktrynalnego w naszym Kościele. W znacznej mierze zapomnieliśmy o tym, jak ważnym wymiarem wolności jest „być u siebie w domu” (por. „he eleutera gyne” – wolna kobieta, to u Greków mężatka, a „liberi” u Rzymian to dzieci, jako ci domownicy, którzy – w przeciwieństwie do niewolników – są u siebie w domu – por. J 8, 35). Stąd kryzys naszych domów duchowych – rodziny, Ojczyzny, Kościoła. Naszą duchową tożsamość chcielibyśmy osiągać niezależnie od naszych przynależności.

Otóż realizowanie takiej postawy przez katolickiego teologa jest szczególną niełojalnością – i wobec Kościoła, i wobec tych ludzi spoza Kościoła, którzy mają prawo sądzić, że teolog katolicki naucza zgodnie z katolicką wiarą. Instrukcja *Donum veritatis* o powołaniu teologa w Kościele (1990) stąd właśnie czerpie uzasadnienie, dlaczego teologowi uczącemu niezgodnie z wiarą katolicką wolno cofnąć misję kanoniczną: Urząd Nauczycielski „broni w ten sposób praw Ludu Bożego do otrzymywania nauki Kościoła czystej i integralnej, a więc przed niepokojeniem go opiniami szczególnie niebezpiecznymi”¹¹.

¹¹ Tamże, s. 367. Na zarzut zaś, że tego rodzaju ingerencja stanowi naruszenie wolności owego teologa, Henryk Krzeczowski odpowiada w duchu zwyczajnego zdrowego rozsądku: „Zaiste, trudno zrozumieć, jak można w sposób dorzeczny bronić prawa katolickiego teologa do zaprzeczania prawdzie nauki Kościoła, równocześnie odmawiając Kościołowi prawa do nieuznawania prawdy głoszonej przez owego teologa. Przecież to on wybrał Kościół, a nie Kościół jego. Jako teolog zaangażowany będzie miał całkowitą swobodę pisania i publikowania wszystkiego, co tylko zechce. Skoro jednak upiera się przy swym prawie występowania publicznie w imieniu Kościoła, to Kościołowi pozostaje tylko jeden sposób na odseparowanie się od idei głoszonych, które uważa za błędne, a mianowicie ich potępienie”. H. Krzeczowski, *Proste prawdy*, Warszawa 1996, s. 220n.

Wreszcie po trzecie, ze współczesnym indywidualizmem oraz kryzysem naszych przynależności wspólnotowych wiąże się kryzys zakorzenienia w dziejach i wynikająca stąd obojętność na los pokoleń, które przyjdą po nas. Nieraz zachowujemy się tak, jakby świat zaczynał się i kończył na naszym pokoleniu. W Kościele wyraża się to kryzysem wiary w świętych obcowanie, obniżonym poczuciu wspólnoty z poprzednimi pokoleniami. Również wspólnota w wierze z poprzednimi pokoleniami Kościoła nie jest dla ludzi dotkniętych tym kryzysem przedmiotem pierwszorzędnej troski. Ludzie o tej mentalności nie powstrzymają się przed majsterkowaniem przy prawdach wiary.

Tyle na temat niektórych współczesnych przyczyn kruchości Boskiej Tradycji we współczesnym Kościele. Warto zauważyć, że duchowy komfort pierwszego pokolenia chrześcijan, którzy w ówczesnym zalewie heterodoksyjnych poglądów znajdowali punkt odniesienia w nauczaniu Apostołów, nie był przywilejem tylko tego pierwszego pokolenia. Wszystkie pokolenia chrześcijan mają latarnię morską w postaci następcy Piotra i związanych z nim biskupów, której światło pomaga nawet podczas najbardziej gwałtownych burz. „Opatrznościowa instytucja – przypomnijmy proste słowa Pawła VI – jaką jest Magisterium Kościoła, zawsze powtarza słowa Jezusa: Moja nauka nie jest moją, ale Tego, który Mnie posłał”¹².

Otóż warto sobie uprzytomnić, że nawet w wymiarze świeckim mądra wierność tradycji jest warunkiem postępu. „Można rzec – medytuje C. F. Weizsäcker – że postęp jest w ogóle możliwy dopiero na podstawie tradycji już istniejącej, ale podatnej na zmianę, i że, odwrotnie, tradycja powstawała zawsze dzięki postępowi, który dla nas należy do przeszłości tak odległej, że często już go sobie nie uświadamiamy. Tradycja jest zachowanym postępem, postęp – tradycją kontynuowaną”¹³.

Zasada powyższa, jak tego dowodzi dwadzieścia wieków istnienia Kościoła katolickiego, dotyczy również Boskiej Tradycji. Bylebyśmy tylko starali się ją uwalniać od różnych tradycji przemijających, zwłaszcza tych, które stanowią niepotrzebny balast w naszej drodze do Pana.

¹² Przemówienie podczas audiencji generalnej, 28 maja 1969 roku.

¹³ C. F. Weizsäcker, *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 437.

Małgorzata BORKOWSKA OSB

ZAKORZENIENI W WIECZNOŚCI

Umysłowość europejska zakorzeniona jest w Objawieniu judeochrześcijańskim, a więc w pojęciu Boga osobowego, w wierze w Boga miłującego [...]. Z tych przekonań i założeń płynie cały sposób myślenia; one to określają stawiane przez nas pytania i one udzielają odpowiedzi.

Bardzo trudno jest zdać sobie sprawę z tego, co nazywamy własnymi korzeniami. Europę ukształtowało chrześcijaństwo, ale chrześcijaństwa nie można naprawdę zrozumieć z zewnątrz, gdyż nie jest ono nauką, tylko osobowym kontaktem z Bogiem osobowym i żywym; z drugiej zaś strony oglądając je od wewnątrz, łatwo zakładać jako oczywiste pojęcia i postawy, które poza nim bynajmniej oczywiste nie są. Poniższe uwagi są więc tylko próbą uchwycenia pewnych implikacji naszej wiary, pewnych jej refleksów na naszej umysłowości.

BÓG ŻYWY I OSOBOWY

Dzisiaj niewielu chrześcijan ćwiczy się specjalnie w pamiętaniu o obecności Boga – ci tylko, których On jakoś zauroczył i którzy stają świadomie do walki z własną słabością, żeby móc trwać przy Nim. Mimo to jednak w naszej świadomości jest obraz Boga jako Kogoś obecnego, chciałoby się powiedzieć: przytomnego, zwracającego uwagę na bieg wydarzeń. Niektórym to nawet przeszkadza, czują się śledzeni, gdyż wyrobili sobie (albo im wyrobiono) obraz Boga policjanta. Jest to spaczenie chrześcijaństwa, ale nawet w tym spaczeniu pozostaje obecne podstawowe przekonanie, że Bóg jest Kimś, nie czymś; nie ideą, nie jakąś emanacją wszechświata, nie sumą bytów, ale tym najważniejszym Ty, z którym może się spotkać moje ja.

Niedawno przeprowadzono ankietę, z której wynikało, że bardzo duży procent katolików nie wierzy w Boga osobowego. Zaszło, jak się zdaje, nieporozumienie terminologiczne: pytający użyli technicznego języka teologii, w którym „osobowy” znaczy tyle, co „ktoś świadomy własnego i cudzego istnienia, rozumny i wolny”. Pytani natomiast używali języka potocznego; „osoba” kojarzyła im się głównie z ludzką postacią, jak najślusniej więc odrzekali się idei Boga człekokształtnego. Teolog by powiedział, że odrzucili

herezję antropomorfizmu. Trzeba ich było zapytać, czy wierzą w Boga, który ich widzi i czegoś od nich chce, a zapewne ankieta dałaby zupełnie inne wyniki.

Nawet ludzka osoba, nawet ktoś najlepiej nam znany, pozostaje zawsze tajemnicą; jest autonomiczny, coś sobie myśli, a my nie wiemy, co; czegoś chce, też nie zawsze wiadomo, czego. Bóg wprawdzie ogłosił nam swoje prawo, i niby z grubsza wiadomo, czego chce, ale w szczegółach można mieć wątpliwości, a tajemnica jest bezbrzeżna. Odkąd świat światem próbowano więc wobec Niego magii, usiłowano znaleźć jakieś skuteczne podejście, jakieś zaklęcie, które by zapewniło oswojenie Boga, a nawet panowanie nad Nim. W tym nurcie strachu płyną wszelkie pomysły gnozy, ale płynie w nim także i taki katolik (nawet dziś istniejący), który wprawdzie wierzy szczerze w Boga Trójosobowego, ale zarazem przypisuje szczególną „skuteczność” jakiejś formule modlitewnej. Ta potrzeba oswojenia Boga jest reakcją ludzi wystraszonych nadmiarem Bożej tajemnicy: nie wiadomo, co On sobie myśli, więc może lepiej Mu podpowiedzieć, co myśleć powinien. Poważne to nie jest, ale przynajmniej wskazuje na świadomość (w tym wypadku niewygodną) autonomii Boga.

W ostateczności, oczywiście, nie ma innego wyboru, tylko przyjąć tę autonomię Umiłowanego po pierwsze dlatego, że jest faktem i już jako prawda jest piękna, i po drugie dlatego, że Umiłowany jest także, a nawet przede wszystkim, Miłującym. Prędzej czy później (czasem bardzo późno) każdy przed tym wyborem staje. Od początku swojej świadomości przynajmniej go przeczuwamy: tak nas ukształtowały wieki chrześcijaństwa. Czasem bronimy się, nawet bronimy się ostro. Ale nawet ateista zaprzeczający istnieniu Boga, przeczy istnieniu takiego właśnie Boga. Nie Boga filozofów, deistów, panteistów – ten by mu nic nie przeszkadzał. Przeczy istnieniu Boga żywego, wkraczającego w nasze dzieje, czy tego chcemy, czy nie, Boga uznającego w nas partnerów dialogu, ale nie uznającego w nas równych sobie bogów – przynajmniej dopóki by nas nie usynowił.

OJCIEC, SYN I DUCH ŚWIĘTY

Objawienie dało nam ideę Boga, który angażuje się w dzieje ludzkie w sposób i w stopniu, jakiego serce ludzkie nie potrafiło przeczuć nawet wtedy, gdy marzyło o bóstwach bliskich, mieszkających w ognisku i w studni. Biblia mówi o Bogu, który z ludźmi zawiera przymierze, wychowuje ich przez długie wieki, aż wreszcie wkracza w historię osobiście: Wcielenie Syna Bożego. Posuwa się aż do zbawczej Męki, której symbolikę przygotowywał od dawna poprzez Paschę Izraela, żebyśmy mogli pojąć, co tu się dzieje. Więcej: nie tylko sam zmartwychwstaje, ale i nam obiecuje udział w swoim zmartwychwstaniu,

w swoim synostwie Bożym. Nie tylko obiecuje, ale już nam to synostwo daje przez swojego Ducha. Jak wir wsysa pływającą po powierzchni wody drzazgę, tak człowiek zostaje wessany w krąg wewnętrznego życia Osób Boskich. Kształtując się na takim pojęciu Boga, choćbyśmy nawet samej treści Objawienia zapomnieli, choćbyśmy nawet wmawiali sobie, że to wszystko jakiś średniowieczny bełkot, którego homo technicus zupełnie już nie rozumie – mamy wciąż u samych korzeni naszej myśli przekonanie, że świat ma Pana, i to troskliwie dogląającego biegu rzeczy, że historia ma sens, a nawet morał. Iluż „niewierzących” wierzy święcie, że ich słuszne, etycznie poprawne wybory spotkać się muszą z jakąś aprobatą, a nawet nagrodą ze strony rzeczywistości, biegu rzeczy, kosmosu czy jak jeszcze określają to, co im pozostało na miejscu Boga. Albo czymże innym była marksistowska teoria rozwoju społeczeństwa niż próbą zastąpienia przez schemat socjologiczny, obejmujący tak przeszłość, jak i przyszłość, chrześcijańskiego schematu dziejów zdążających ku powszechnemu zbawieniu? Gdyby Marks zasugerował się schematem antycznym, według którego świat zaczął od „wieku złotego”, a potem im dalej, tym było gorzej, nie mógłby się spodziewać osiągnięcia na ziemi swego komunistycznego raju. Tak więc nawet ci z nas, którzy najusilniej z tym walczą, nie potrafią się rozstać z przekonaniem, że świat ma Pana, ma sprawiedliwego Sędziego i ma jakiś przezeń nadany mu sens.

Jest, owszem, i taki nurt myślowy, który tego sensu nie dostrzega. Bardzo wyraźnie to widać w literaturze pięknej u tych pisarzy, których bohaterowie zachowują się jak pijane dzieci we mgle: działają bez motywacji, robią głupstwa, nie wiadomo, po co. Są sami obrazem bezsensownego świata, który ich otacza. Taka literatura jest jednym wielkim buntem przeciw bezsensowi, buntem człowieka, który się sensu spodziewał, a doszedł do wniosku, że go nie ma. Ale dlaczego się spodziewał, i to aż tak usilnie? Skąd u niego ta gwałtowna potrzeba sensu? Skąd rozmiary tragedii płynącej z rozczarowania? Tylko stąd, że jest dziedzicem mnóstwa już pokoleń, które ten sens uznawały, zakładały, badały go usilnie i uważały go za tak niezbędny dla życia ludzkiego, jak samo powietrze.

GODNOŚĆ DZIECKA BOŻEGO

Według Objawienia każdy człowiek jest przeznaczony do życia wiecznego i powołany do godności dziecka Bożego. Skoro więc raz zaczął istnieć, już istnieć nie przestanie, i to jako jednostka, indywidualny i niezastąpiony przedmiot miłości Trójcy Świętej. Nie roztopi się w jakimś wielkim wspólnym bycie, będzie już zawsze sobą. Nawet jeżeli na ziemi zdołał swoją osobowość okaleczyć, okroić, zamazać – przebudzi się z tego w chwili śmierci. A tutejsze jego wybory, interpretowane przez miłującego Sędziego, określają jego wieczność.

Karta praw człowieka płynie z takiego właśnie pojmowania osoby ludzkiej i jej godności. Stąd płynie szacunek dla życia ludzkiego, który – przynajmniej teoretycznie – głoszą wszystkie rządy świata. Czasem głoszą tym uroczyście, im w rzeczywistości usilniej go odrzucają. Ale w tych częściach świata, w których objawienie judeochrześcijańskie przez wieki kształtowało mentalność ogółu, najwięksi nawet słudzy śmierci czują potrzebę jakiegoś usprawiedliwienia. Zabijają, owszem, ale to czynią – jak twierdzą – w służbie życia. Zabijają podludzi, żeby zrobić miejsce dla najwartościowszej rasy. Zabijają wrogów proletariatu, żeby tej najwartościowszej klasie nie szkodziło. Zabijają nienarodzonych, twierdząc, że zagrażają oni już żyjącym. Tak czy inaczej, trzeba zabijanie usprawiedliwić. A nie odczuwa się takiej potrzeby tam, gdzie kultura przez wieki uznawała prawo grupy przed prawem jednostki. Tam mówi się tylko o bezprawnej interwencji w wewnętrzne sprawy państwa, ilekroć jakaś instytucja międzynarodowa krytykuje gwałcenie w tym państwie praw ludzkich.

Jak każdą rzecz na świecie, tak i tę świadomość godności osoby ludzkiej można spaczyć i przerobić na egotyzm, egocentryzm, dziki indywidualizm. Trzeba oczywiście najpierw zapomnieć, że osobą jest każdy człowiek, nie tylko ja. Bóg zaryzykował stworzenie mnogości istot rozumnych i wolnych nie po to, żeby się ta mnogość wzajemnie pożarła, ale żeby się wzajemnie pokochała. Widocznie jest to możliwe.

A jak bardzo to właśnie jest celem stworzenia, widać z faktu, że Objawienie nikomu nie ofiaruje możliwości doskonalenia, ukojenia czy uszczęśliwienia samego siebie bez związku z innymi ludźmi, bez zachowania ich praw, bez miłości. Przeciwnie, przestrzega nas, że nawet nasz modlitewny kontakt z Bogiem jest uzależniony od wysiłku, jaki włożyliśmy w miłość bliźniego. Nie ma w chrześcijaństwie doskonałości ani nawet kontemplacji pozbawionej wymiaru etycznego; nie ma „technik” i „metod”, które by skutkowały bez związku z nim. Tu oczywiście dochodzimy jeszcze raz do pojęcia Boga osobowego; jakąś bezosobową „doskonałość” można by bowiem kontemplować w oderwaniu od życia, ale Bóg Stwórca i Prawodawca nie pozwala oglądać siebie tym, którzy jednocześnie lekceważą Jego prawo.

WIECZNE MIASTO

Mając świadomość niezbywalnego istnienia, nawet po śmierci, i niezbywalnej osobowości, chrześcijanin pojmuje dzieje zbawienia (indywidualnego i zbiorowego) nie cyklicznie, ale linearnie. Nie ma tu miejsca na nawroty, powtórzenia, reinkarnację. Co zaczyna się w czasie, odchodzi z niego w wieczność. „Tam”, w wieczności, w świętym Mieście Boga, w niebieskim Jeruzalem, są wszyscy ci, którzy już przez czas przeszli i więcej w granice czasu nie wracają.

Z takiego pojmowania ludzkiego istnienia rodzi się nadzieja na spotkanie z bliskimi po śmierci, ale także i wiara w świętych obcowanie: w to, że z tamtego brzegu widać nasz brzeg, i że ci, którzy się już tam znaleźli, nie tracą miłości, ale ją nawet (właśnie przez fakt znalezienia się tam) powiększyli. Łuny światła nad naszymi cmentarzami w listopadzie i obrazy naszych ulubionych świętych w kościele i w domu świadczą wciąż, że takie przekonanie w nas trwa, i to pomimo że już od przynajmniej półtora wieku intensywnie importuje się do Europy najróżniejsze wersje teorii reinkarnacji.

OGIEŃ I WODA

Nie wszystkie religie „wychodzą na jedno”, jak się to wydaje i niewierzącym, i tym spośród wierzących, którzy sami nie wiedzą, w co wierzą. Najogólniej biorąc, są dwa typy przekonań religijnych: jeden uznający Boga osobowego (lub nawet, w chrześcijaństwie, Trójosobowego), a drugi panteistyczny, uznający zamiast Boga jakieś wielkie, bezosobowe „wszystko”. Te dwa typy są ze sobą sprzeczne jak ogień i woda. Nie da się ich pogodzić, ani nie da się na dłuższą metę jednego drugim łączyć bez takiego pomieszania pojęć, w którym zdania przestają już cokolwiek znaczyć. Umysłowość europejska zakorzeniona jest w Objawieniu judeochrześcijańskim, a więc w pojęciu Boga osobowego, w wierze w Boga miłującego, w tej wieczności, w której On mieszka i do której nas także wzywa. Z tych przekonań i założeń płynie cały sposób myślenia; one określają stawiane przez nas pytania i one udzielają odpowiedzi. Nawet kształt naszych błędów jest spaczeniem tych właśnie, a nie innych przekonań.

Paweł P. OGÓREK OCD

TOMASZ MERTON NA DRODZE CZŁOWIEKA XX WIEKU DO BOGA

Merton nie tylko odpowiadał na niepokój współczesnego człowieka, ale również budził ten niepokój.[...]. Był siewcą niepokoju, który zmuszał do zajęcia prawdziwej postawy. Był świadkiem i symbolem dwudziestowiecznej drogi człowieka do Boga.

„Symbol duchowych możliwości naszego świata” – w ten sposób charakteryzowano postać, życie i twórczość Tomasza Mertona (1915-1968), trapisty z amerykańskiego opactwa Gethsemani, w stanie Kentucky¹. W tym sformułowaniu kryje się obiektywna rzeczywistość życia oraz niezwykle bogactwo twórczej myśli i znaczącej spuścizny pisarskiej Mertona.

ŻYCIE

We wrześniu 1938 roku Tomasz Merton ukończył swoją pracę dyplomową o twórczości Williama Blake'a. W tym samym czasie zostały położone fundamenty pod jego nawrócenie. Minęło niecałe dwa lata od studium *Ducha filozofii średniowiecznej* E. Gilsona, gdy Merton z „ateisty” – za jakiego się uważał – stał się człowiekiem w pełni religijnym. Podchodził do treści wiary nie tylko intelektualnie, lecz afirmował ją całą swoją osobowością. Chrzest, poprzedzony rzetelnym przygotowaniem, odbył się 16 listopada 1938 roku. Przyjęcie chrztu w Kościele katolickim nie było zamknięciem procesu duchowego dojrzewania Mertona. Nie uniknął też błędów w nowym okresie swojego życia. Doświadczenie tego okresu nauczyło go zasady moralnej, iż w życiu duchowym nie wystarczy unikać wyłącznie grzechów śmiertelnych. Radykalna zmiana nastąpiła dopiero po kilku latach w życiu zakonnym.

W okresie życia przed wstąpieniem do zakonu Merton znajdował się w stadium poszukiwań, nieraz bardzo dramatycznych i ocierających się o agnostycyzm lub ateizm, oraz przemyśleń, które doprowadziły go do przejścia na katolicyzm, a następnie do wyboru drogi powołania zakonnego. Okres zakonny odznacza się intensywną pracą rozumu i woli w kierunku

¹ A. Rogalski, *Tomasz Merton symbol duchowych możliwości naszego świata*, w: *Myśl i wyobraźnia*, Warszawa 1977, s. 159-182.

pogłębienia ostatecznie wybranych i zaakceptowanych wartości. To pogłębienie dokonuje się w ramach monastycznego życia u trapistów. Do nowicjatu opactwa trapistów w Gethsemani wstąpił w roku 1941, przyjmując imię – brat Ludwik. W 1947 roku złożył wieczyste śluby, a w 1949 otrzymał święcenia kapłańskie².

Tomasz Merton był długoletnim przełożonym nowicjatu, a równocześnie jednym z najbardziej cenionych przewodników duchowych wielu ludzi szukających pomocy i światła na drodze swojego życia. Bardziej niż apologeci dopomógł i wciąż dopomaga ludziom szukającym drogi do Boga. „Napisz, że on zmieniał życie ludzi, dlatego jest tak ważny. Nikt tak bardzo nie zmienił mego życia jak on”³. Tak mówiono wkrótce po jego śmierci. Merton istotnie zmienił życie wielu osób. W kontakcie z nim niektórzy dokonywali decydującego zwrotu w swoim życiu, ich życie nabierało nowego znaczenia. Wszystkie zaś ludzkie doświadczenia w życiu Mertona nabierały wymiaru kontemplacyjnego. Ubogacały jego życie wewnętrzne i tych, z którymi prowadził dialog intensywnego życia duchowego.

Umarł wskutek nieszczęśliwego wypadku, rażony prądem elektrycznym, 10 grudnia 1968 roku, mając 53 lata, w pełni sił i aktywności.

KONCEPCJA BOGA

Rehabilitacja pojęcia Boga, po przestudiowaniu dzieła Gilsona *Duch filozofii średniowiecznej*, była dla Mertona ważnym czynnikiem wewnętrznego przełomu. Doszedł on do stwierdzenia, że istnieje wiele osób, które uważają się za „ateistów”, ponieważ nie mogą przyjąć wizji Boga obleczonej w fałszywe i metaforyczne zwroty, których nie potrafią sobie wytłumaczyć. Odrzucają zatem taką koncepcję Boga nie dlatego, aby pogardzali Nim samym, ale ponieważ pragną o Nim pojęć bardziej precyzyjnych niż te, z którymi powszechnie się spotykają⁴. Merton po odkryciu, w oparciu o studium dzieła Gilsona, iż żadna ludzka idea, a tym bardziej żaden obraz nie mogą adekwatnie przedstawić Boga i że nie można zadowolić się posiadaniem takiej wiedzy o Bogu, nabrał wielkiego szacunku dla filozofii i religii katolickiej. Zrozumiał, że wiara jest czymś, co posiada bardzo określone znaczenie i jest nieodzowną potrzebą ludzkiego ducha. Prawdziwa wiara nosi w sobie głębokie, precyzyjne, a zarazem proste i właściwe pojęcie Boga. Nowa, wielka idea, która zrewolucjonizowała życie Mertona, zawierała się w pojęciu „samoistności” („aseitas”),

² Zob. T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Kraków 1973 oraz t e n ż e, *Znak Jonasza*, Kraków 1962, s. 116n., 163n.

³ J. Forest, *Dwugłos o Mertonie*, „Znak” 21(1969) nr 6(180), s. 777-778.

⁴ Por. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, s. 210.

mającym zastosowanie jedynie i wyłącznie do Boga, a zarazem wyrażającym Jego najbardziej istotny, z punktu widzenia filozoficznego, przymiot⁵.

PARADOKS NATURY LUDZKIEJ

Antropologiczna myśl Mertona jest głęboko osadzona w rozumieniu natury ludzkiej jako daru otrzymanego od Boga w miłosnym akcie stwórczym ubogaconym przez akt zbawienia. Jedno z fundamentalnych twierdzeń antropologii Mertona dotyczy istnienia pewnego paradoksu wewnątrz ludzkiej natury. Polega on na tym, że natura ludzka pozostawiona sama sobie potrafi bardzo mało uczynić dla rozwiązania najważniejszych problemów człowieka. Uświadomienie sobie tej niewystarczalności jest pierwszym warunkiem, aby człowiek mógł właściwie skierować swoje dążenie do szczęścia, do którego został przeznaczony, a którego własnymi siłami nie potrafi osiągnąć. Rozwiązanie najważniejszych problemów nie może być w pełni dokonane na drodze pójścia za wskazaniem samej ludzkiej natury, samej filozofii, a nawet na drodze życia zgodnego z normami moralnymi.

W rzeczywistym porządku stworzenia – jak pisze Merton – Bóg dał człowiekowi naturę skierowaną do życia nadprzyrodzonego. Stworzył go z duszą ukierunkowaną do osiągnięcia doskonałości nie własnymi siłami i nie w porządku własnym, lecz by mogła być udoskonalona przez Boga w porządku przekraczającym zasięg ludzkich możliwości. Merton przyjmuje, zresztą zgodnie z doktryną katolicką, iż przeznaczeniem człowieka nie było nigdy prowadzenie życia czysto przyrodzonego, pozostawanie na poziomie czysto naturalnym, ale został on stworzony i obdarowany naturą skierowaną do życia nadprzyrodzonego. Natura człowieka została stworzona w tym celu, aby być udoskonaloną i ubogaconą wolnym darem Bożym, który jej się nie należy. Tym darem jest łaska uświęcająca. Doskonali ona naturę ludzką darem życia, zrozumienia i miłości Bożej, ubogaca ją rodzajem egzystencji całkowicie przekraczającej nawet najwyższy poziom naturalnej doskonałości człowieka.

NOWE SPOJRZENIE NA NAUKĘ O ŁASCE

Czym jest w istocie dar łaski nadprzyrodzonej ubogacającej ludzką naturę? Odpowiadając na to pytanie Merton podejmuje głębszą refleksję nad przedmiotem będącym punktem centralnym ustawicznego trwania w zjednoczeniu z Bogiem i najbardziej istotnym fundamentem życia autentycznie chrześcijańskiego⁶.

⁵ Por. tamże, s. 204-207.

⁶ Por. A. G a d e k, *Konferencje okolicznościowe*, Łódź 1967, t. 5, s. 13.

Merton ostrzega przed niebezpieczeństwem błędu, w jaki łatwo popaść pod wpływem słownictwa pewnych autorów duchowych, nawet wtedy, gdy mówią oni o „wzrastaniu w łasce” czy „doskonaleniu się w miłości”. Nie należy też traktować łaski nazbyt materialnie czy matematycznie. Mówienie o „stanie łaski” i o „stopniach łaski” prowadzi często do wyobrażenia, iż łaska jest jakąś rzeczą czy towarem. Niejednokrotnie dochodzi do tego, że dopuszczamy możliwość mierzenia „ilości” tego produktu, jaki udało się zmagazynować – co jest oczywiście absurdem. Autor książki *Pokój monastyczny* pisze, iż „bezsensem jest myślenie o «zaopatrzeniu» w łaskę, jakby to był towar materialny, który możemy gromadzić i przechowywać «na ciężkie czasy»”⁷. Można oczywiście mówić o różnych stopniach zasługi, pod warunkiem, że zdajemy sobie sprawę, iż nie znamy dokładnie rzeczywistości, o której mówimy. „Łaska jest po prostu intensywnością i dynamizmem naszego życia w Bogu. Jest ona specjalną cechą duszy wynikającą z promieniowania w nas życia Bożego i z obecności w nas samego Boga”⁸.

Łaska Boża stanowi dla człowieka wielką tajemnicę. Można o niej mówić tylko poprzez analogie czy używając metafor, które niejednokrotnie są mylące. Nasza koncepcja łaski jest często niezgodna z obiektywną rzeczywistością. Im bliższe jest pojęcie łaski współmaterialistycznej formie, tym bardziej oddala się od rzeczywistości. Łaska uświęcająca to nie „coś”, za pomocą czego „spełniamy dobre uczynki i dochodzimy do Boga, lecz właśnie obecność i działanie Boga w nas”⁹. Wprawdzie dla celów praktycznych – jak zauważa Merton – niejednokrotnie mówi się, że łaska to jakość ludzkiego bytu, powstająca w wyniku uświęcającej energii Boga dynamicznie działającej w ludzkiej duszy. To tłumaczy również, dlaczego w początkach literatury chrześcijańskiej, szczególnie w Nowym Testamencie, czytamy nie tyle o przyjmowaniu łaski, ile o przyjmowaniu Ducha Świętego, czyli samego Boga. Również Ojcowie Kościoła – jak zauważa trapista z Gethsemani – nie odróżniają wyraźnie cnoty miłości od tego, co my nazywamy łaską uświęcającą.

Duchowe wzrastanie w łasce jest w istocie niczym innym jak tylko „wzrastającym uczestnictwem w Jego [Bożej] obecności i Jego życiu w nas. Jest to zjednoczenie z Nim coraz czystsze i coraz bardziej zażyłe, bynajmniej nie psychologiczne, tylko mistyczne i duchowe”¹⁰. Nie ma zatem nic wspólnego z czysto ludzkimi uczuciami ani nawet z naszymi czynnościami zewnętrznymi. Najściślej zjednoczona z Bogiem jest ta dusza, której sam Bóg udziela się

⁷ T. Merton, *Życie i świętość*, Kraków 1994, s. 78; Por. tenże, *Pokój monastyczny*, w: *Szukanie Boga*, Kraków 1983, s. 284.

⁸ Merton, *Życie i świętość*, s. 78.

⁹ Tamże, s. 38.

¹⁰ Merton, *Pokój monastyczny*, s. 285.

w najpełniejszy sposób, stając się w niej najbardziej obecny poprzez swoją miłość. Wszelka łaska przychodzi do nas przez Chrystusa, który jest Głową Kościoła. „Mieć łaskę to być własnością Boga. Habere est haberi. Miłość czynna jest naszą odpowiedzią na ten uścisk Boży. Oddaje Mu miłość, w jakiej On sam dał nam siebie”¹¹. Łaska i miłość (charity) stanowią dwa oblicza tej samej rzeczywistości: żyjącego w nas Boga.

Rozwinięciem tej refleksji Mertona, a zarazem jej ubogaceniem byłoby rozpatrzenie szczegółowych zagadnień wchodzących w zakres jego antropologii. Do tych szczegółowych zagadnień należy przede wszystkim mocno podkreślany przez autora prymat istnienia nad działaniem oraz zagadnienie samo-realizacji i transcendencji siebie. Z racji ograniczonych wymiarów niniejszego artykułu sygnalizujemy jedynie możliwość podjęcia tej problematyki.

ŻYCIE SAKRAMENTALNE

W aktualnej ekonomii zbawienia, w której inicjatywa pochodzi od Boga, uczestnictwo w życiu nadprzyrodzonym dokonuje się w sposób określony przez samego Boga. Dokonuje się to zgodnie z prawem wcielenia, poprzez zewnętrzne znaki, sakramenty, jako zewnętrzne znaki Bożej obecności i Jego wewnętrznego działania w ludzkiej duszy. Chociaż Bóg mógłby działać bez pośrednictwa znaków, to jednak „znak jest potrzebny nam, a nie Jemu; pobudza nasze serca i umysły do odpowiedzi na Jego działanie”¹². Bez posługiwania się tymi znakami, które pochodzą z ustanowienia samego Chrystusa, większość ludzi, jak zauważa Merton, nie umiałaby tak skutecznie korzystać z Jego daru, tak dobrze Go przyjąć i odpowiedzieć na ten dar miłującym sercem. Zgodnie więc z prawem wcielenia, a także zgodnie ze sposobem działania ludzkiej natury dochodzącej do rzeczywistości niewidzialnej poprzez pośrednictwo znaków widzialnych (ut per visibilia ad invisibilia rapiamur) potrzebujemy tych świętych znaków dla wyzwolenia w nas łaski¹³.

Uczestnictwo w życiu nadprzyrodzonym poprzez pośrednictwo sakramentów nie oznacza „przyczynowej presji sprawczej Boga” i jest całkowitym przeciwieństwem tego, co dokonuje się poprzez różne odmiany magii. „Mogłoby tak być, gdyby łaska sakramentalna sphywała na człowieka zawsze, bez względu na jego nastawienie i bez zgody przyjmującego”¹⁴. Sakramenty nie działają jak magiczna czarodziejska różdżka. Domagają się one ze swej natury osobo-

¹¹ Tamże, s. 284.

¹² Merton, *Życie i świętość*, s. 74.

¹³ Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1957.

¹⁴ Merton, *Życie i świętość*, s. 76,

wego zaangażowania. Inaczej mówiąc, „system sakramentalny jest obiektywny w działaniu, lecz nie otrzymuje go ktoś, kto nie jest odpowiednio nastawiony. Tam, gdzie nie ma miłości, sakramenty nie przynoszą owoców”¹⁵. Jeśli katechumen przyjmujący chrzest z wody podlega wewnętrznemu oczyszczeniu i przemianie za sprawą Ducha Świętego, to dzieje się to jednak przy koniecznym założeniu, że dokonuje on wyboru i angażuje się, podejmując pewne zobowiązania i decydując się żyć życiem prawdziwie chrześcijańskim. Analogicznie do sakramentu chrztu działają inne sakramenty, zakładając nie skuteczność samą w sobie, lecz uwarunkowanie tej skuteczności w człowieku.

Sakrament jako znak liturgiczny jest w obecnej ekonomii zbawczej miejscem spotkania Boga i człowieka. Rzeczywistością oznaczoną przez te znaki jest treść tego spotkania i tej wymiany między Bogiem i człowiekiem. Każdy znak uwydatnia różne aspekty tego spotkania¹⁶.

WŁAŚCIWE ROZUMIENIE POJĘCIA CNOTY

W naszych czasach termin „cnota” – jak stwierdza Merton – wyszedł z użycia. Wielu wyśmiewa się z tego pojęcia, które stało się synonimem „afektowanej pruderii”, a także jest wykorzystywane jako okazja do marnego sarkazmu. Zaznajomienie się z filozofią Maritaina uwolniło umysł Mertona od uprzedzeń wobec tego pojęcia. Dochodzi on do zdrowego ujęcia „cnoty”, bez której nie można zrealizować w pełni człowieczeństwa¹⁷.

Zgłębiając istotną treść tego pojęcia, Merton dostrzega, że nie wyczerpuje się ono w tradycyjnym określeniu jako sprawności dobrego działania (*habitus bene agendi*). Widzi w nim czynnik oczyszczenia ludzkiej natury, która w ten sposób staje się odzwierciedleniem dobroci i miłości Boga. W tym świetle ukazuje się istotna treść pojęcia cnoty. Bez niej nie można osiągnąć świętości ani autentycznej radości. Cnoty są bowiem tymi sprawnościami, które koordynują i kanalizują naturalne energie, nadając im właściwy kierunek, to znaczy ku harmonii, doskonałości i równowadze. One prowadzą człowieka do jedności z sobą samym i z Bogiem, co stanowi istotę wiecznotrwałego pokoju ludzkiej istoty.

Miłość, która stanowi istotę doskonałości, domaga się jej „weryfikacji”. Miłość, która kocha na ślepo, jest bliższa nienawiści niż miłości – pisze Merton. Prawdziwa miłość nie jest ani słabością, ani naiwnością, lecz z natury swej jest roztropna, sprawiedliwa, umiarkowana i mocna¹⁸. W swojej refleksji na

¹⁵ Tamże, s. 77.

¹⁶ Por. Vagaggini, dz. cyt.

¹⁷ Por. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, s. 244-246.

¹⁸ Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1983, s. 24.

temat stosunku cnót kardynalnych do cnoty miłości wychodzi zawsze od tej ostatniej fundamentalnej cnoty, stanowiącej zasadniczy nerw chrześcijańskiej moralności. Jako teolog życia wewnętrznego Merton przedstawia pewien obiektywny porządek cnót i działań, odpowiadający ściśle dyspozycjom i skutkom miłości. Określa on dokładnie przymioty, którymi winna odznaczać się miłość. Aby nie poddać się złudzeniom co do jej posiadania, trzeba niejednokrotnie odwoływać się do norm, które ustala zarówno filozofia moralności (etyka), jak również teologia moralna. Kształtując autentyczną miłość, należy równocześnie wyrabiać w sobie podstawowe cnoty kardynalne. Ich zadaniem jest zapewnić we wszystkich działaniach życia moralnego powiązanie z miłością, jako jej szczegółowy wyraz w poszczególnych dziedzinach ludzkiej działalności¹⁹.

MODLITWA

W swoich dziełach Merton zajmował się tym, co rzeczywiście ważne i fundamentalne dla wiary i modlitwy; tym, co najważniejsze w sferze spotkania z Bogiem. Głównie z tej racji słusznie mówi się, że Merton bardziej niż apologeci dopomógł i wciąż pomaga ludziom odnaleźć drogę do Boga. Jaki człowiek, taka i modlitwa – stwierdza trapista z Gethsemani²⁰. To, kim jest człowiek, wynika ze sposobu jego odnoszenia się do Boga. Kto się nie modli, właściwie ucieka od samego siebie, ponieważ ucieka od samego Stwórcy. Ale nawet człowiek nie modlący się, choć traci świadomość swej najgłębszej rzeczywistości, jest bliższy tej transcendentnej rzeczywistości niż człowiek modlący się fałszywym i kłamliwym sercem.

Jesteśmy naprawdę dopiero wtedy – podkreśla Merton – kiedy dobrze się modlimy. „Nasze istnienie wznosi się do najwyższej doskonałości przez to, co jest jego najdoskonalszą czynnością. Kiedy przestajemy się modlić, zaczynamy

¹⁹ „Miłość chrześcijańska nie jest ani słaba, ani ślepa. Jest z natury swej roztropna, sprawiedliwa, umiarkowana i mocna. Nasza miłość nie jest prawdziwa, jeżeli nie skupia w sobie wszystkich innych cnót [...] Pierwszym krokiem do niesamolubnej miłości jest uświadomienie sobie, że nasze uczucia mogą łatwo ulegać iluzjom [...] Wynika z tego jasno, że aby kochać innych, musimy najpierw umiłować prawdę. A ponieważ miłość jest sprawą praktycznych i konkretnych stosunków między ludźmi, więc i prawda, którą trzeba nam umiłować, jeżeli chcemy kochać naszych braci, nie jest jedynie abstrakcyjną spekulacją. Jest prawdą moralną, w którą powinno się tchnąć życie i wcielić ją tak w ich, jak i w nasze istnienie. Ona jest też czymś więcej niż zimnym uświadomieniem sobie obowiązków wynikających z zasad etycznych. Prawdą, którą trzeba nam ukochać, gdy Kochamy naszych braci, to konkretne przeznaczenie i świętość, jakie dla nich zaplanowała miłość Boga”. M e r t o n, *Nikt nie jest samotną wyspą*, s. 24-25.

„Kochać kogoś, to pragnąć tego, co jest dla niego rzeczywiście dobre. Taka miłość musi opierać się na prawdzie. Jeśli nie widzi różnicy między dobrem a złem, a kocha na ślepo jedynie dla samego kochania, jest raczej bliższa nienawiści niż miłości”. Tamże, s. 23.

²⁰ Por. Tamże, s. 66.

znów spadać do nicości. Prawda, że nadal istniejemy. Ale ponieważ główną racją naszej egzystencji jest poznanie i miłość Boga, popadamy w sen lub w martwość”²¹.

Modlitwa rozumiana jako spotkanie z Bogiem w wewnętrznym życiu człowieka domaga się koniecznego uwarunkowania ze strony człowieka. Aby odnaleźć Boga w modlitwie, trzeba najpierw odnaleźć siebie, aby zaś odnaleźć siebie, trzeba się wewnętrźnie uciszyć. „Nie możemy być sobą, jeżeli się nie znamy. Ale poznanie samego siebie jest niemożliwe, kiedy automatyczne, bezmyślne działanie wywołuje zamęt w mojej duszy”²². „Skupienie jest przesunięciem naszego duchowego ogniska i dostrojeniem całej duszy do tego, co znajduje się poza i ponad nami. Jest to «nawrócenie» albo raczej «zwrócenie» całej naszej istoty do rzeczy duchowych i do Boga”²³.

W wypowiedziach Mertona znajdujemy wiele sformułowań na temat istoty modlitwy. Każde z tych określeń ukazuje nowy aspekt tego wewnętrznego spotkania z Bogiem. Trapista z Gethsemani jest równocześnie świadomy, że dzisiejszy człowiek, żyjąc w społeczności zeświecczonej, jest w poważnym stopniu wyobcowany z własnego świata wewnętrznego i niemal bez reszty pochłonięty przez świat zewnętrzny. Nie dziwi zatem stwierdzenie, iż „większość świata albo śpi, albo jest pogrążona w śmierci duchowej”²⁴. Autor dodaje: „Brak poszanowania dla ukrytego życia wewnętrznego innych osób ujawnia zamaskowaną pogardę dla samego Boga. Wypływa ona z gruboskórnej pychy upadłego człowieka, który mieszając się do tego, co do niego nie należy, pragnie dowieść, że sam jest bogiem”²⁵.

WIERNOŚĆ TRADYCJI MONASTYCZNEJ I SZEROKO ROZUMIANEJ EKUMENII

Tomasz Merton był świadomy, że dla życia monastycznego będzie miejsce w przyszłości w takim stopniu, w jakim klasztory otworzą się na dialog ze środowiskiem intelektualnym. W jego przekonaniu ten dialog może być owocny i bogaty, jeżeli intelektualiści odnajdą w klasztorach monastycznych ludzi rzeczywiście żyjących świętością, jej wartościami, a równocześnie otwartych na rzeczywistość społeczną XX wieku²⁶. Mnich jak uważał Merton – nie może

²¹ Tamże, s. 67.

²² Tamże, s. 159.

²³ Tamże, s. 260.

²⁴ Tamże, s. 67.

²⁵ Tamże, s. 291n.

²⁶ Por. T. Merton, *Domysty współwinnego widza*, Warszawa 1972, s. 15n.

ograniczać się wyłącznie do skrupulatnego zachowywania zewnętrznych form tradycyjnych, lecz powinien być żywym przykładem wprowadzenia w swoje wewnętrzne życie najgłębszych treści życia wynikających z tej tradycji. Ma być szeroko otwarty na nowe aspekty życia i gotowy przyjąć nowe doświadczenia. Koniecznym jednak warunkiem ukształtowania takiej postawy ducha jest uprzednie przyswojenie sobie tradycji i osiągnięcie dojrzałej zdolności do wyjścia poza nią. Tylko taki stosunek do własnej tradycji uchroni od jej zagubienia i zdrady, a pozwoli na właściwe spotkanie z inną, odległą tradycją, jak również na odnalezienie wspólnego gruntu umożliwiającego wzajemne zrozumienie²⁷.

Tomasz Merton był również pionierem amerykańskiego ekumenizmu²⁸. Myślą ekumeniczną objął także religie Dalekiego Wschodu. Dzięki studiom nad buddyzmem – zen i nad sufizmem mógł stać się interpretatorem mistycyzmu chrześcijańskiego dla Dalekiego Wschodu i myśli Wschodu dla chrześcijan. Uważał, że jednym z najważniejszych aspektów ekumenizmu jest szczególny wkład do dialogu wnoszony przez ludzi modlitwy. Rzetelne studium, które trapiata z Gethsemani podjął w późniejszym okresie życia nad duchowością Dalekiego Wschodu, zmieniło jego stanowisko. Nie oznacza to jednak przyjęcia stanowiska diametralnie innego. Bliższe poznanie buddyzmu – zen pozwoliło mu dostrzec bardziej zasadnicze różnice dzielące chrześcijańską i dalekowschodnią duchowość i mistykę. Z drugiej jednak strony zauważył wiele wspólnego wzajemnie ubogacającego duchowego bogactwa²⁹.

Pomiędzy doktrynami obu religii występuje wiele różnic. Przede wszystkim personalistyczna tonacja mistyki chrześcijańskiej nie pozwala utożsamić jej w pełni z doświadczeniem zenu. Nie ukrywając zasadniczych różnic biorących się z objawionego charakteru religii chrześcijańskiej, Merton równocześnie wskazuje, że studia nad zen, jeśli są właściwie podejmowane, mogą pogłębić chrześcijańskie przeżywanie zjednoczenia z Bogiem³⁰.

*

Tomasz Merton oddziaływał na ludzi współczesnej doby nie tylko poprzez swoją twórczość, ale także przez przykład własnego życia. Czytając jego pisma odczuwa się świeży, ożywczy powiew religijnego autentyzmu. Tak mógł pisać

²⁷ Por. T. Merton, *Monastycyzm a dialog Wschodu i Zachodu* (referat wygłoszony przez T. Mertona w Kalkucie w październiku 1968 r.), „W drodze”, styczeń 1981, s. 65-71; por. także: tenże, *Dziennik azjatycki*, przekł. E. Tabakowska, Kraków 1993.

²⁸ Por. Ch. Dumont, *The Contemplative*, w: *Thomas Merton Monk*, New York 1976, s. 132.

²⁹ Por. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, Warszawa 1988, s. 88; por. także: R. Bailey, *Thomas Merton on Mysticism*, New York 1976, s. 202.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 78.

tylko ten, kto sam przeżył pustkę, niepokój i bezsens życia, a następnie odzyskał sens i ład życia w wiernej i całkowicie oddanej służbie Bogu i bliźnim³¹. Merton pisał jasno i prosto, przekonująco i z wielkim wyczuciem tajemnic ludzkiego ducha. Swoim pisarstwem nie tylko odpowiadał na niepokój współczesnego człowieka, ale również budził ten niepokój. Stawiał problemy i pytania sięgające głęboko, w samo sedno spraw. Starał się także rzetelnie na nie odpowiadać. Był siewcą niepokoju, który zmuszał do zajęcia prawdziwej postawy. Był świadkiem i symbolem dwudziestowiecznej drogi człowieka do Boga.

³¹ Por. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, s. 450n.; por. także: Rogalski, dz. cyt., s. 159n.

Ks. Józef KRUKOWSKI

„INVOCATIO DEI”
W KONSTYTUCJACH WSPÓŁCZESNYCH PAŃSTW
DEMOKRATYCZNYCH

Refleksja w związku z debatą nad projektem
Konstytucji RP

Projekt Konstytucji RP powinien szanować historyczne i współczesne doświadczenia narodu polskiego, z których wynika, że religia należy do jego wartości podstawowych. Wyrazem tego winna być inwokacja do Boga we wstępie do konstytucji.

UWAGI WSTĘPNE

Jednym z ważnych problemów w debacie nad projektem przyszłej Konstytucji RP jest zamieszczenie „invocatio Dei”, czyli odwołania się jej twórców do Boga¹. Znamienne jest, że Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, powołana przez parlament wyłoniony w wyborach wrześniowych 1993 roku, zajęła w tej sprawie stanowisko negatywne. W styczniu 1995 roku komisja ta większością głosów (18:11, przy 4 wstrzymujących się) opowiedziała się za wnioskiem przedstawicieli SLD, wskazującym na trudność opracowania dobrej preambuły, która by uzyskała szeroki consensus społeczny². Takie stanowisko spotkało się z krytyczną oceną przedstawicieli Episkopatu Polski i innych środowisk niezależnych od obecnej elity rządzącej – z powodu braku legitymizacji Konstytucji w podstawowych wartościach moralnych, zakorzenionych w kulturze narodowej³. Inwokacja do Boga należy więc do kwestii spornych, których rozstrzygnięcie nie jest jeszcze przesądzone⁴. Komisja Konstytucyjna może jeszcze powrócić do jej rozpatrzenia.

¹ List Episkopatu Polski w sprawie konstytucji z dnia 22 X 1994 r.: „W stosunku do stanowionych praw ludzkich nadrzędny charakter ma prawo Boże zapisane także w ludzkim sumieniu. Stąd też w naszej Konstytucji, podobnie jak w Konstytucjach wielu innych demokratycznych krajów, właściwe jest odwołanie do Boga jako Stwórcy wszelkiego ładu”. „Tygodnik Powszechny”, 6 XI 1994, s. 11.

² Por. „Biuletyn Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego” 1995, nr 12, s. 10-13, zwłaszcza s. 11.

³ Por. A. Grześkowiak, *Aksjologia projektu Konstytucji RP*, w: *Ocena projektu Konstytucji RP Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*, red. J. Krukowski, Lublin 1996, s. 13-36, szczególnie s. 15n.; M. Granał, głos w dyskusji, tamże, s. 192n.

⁴ Por. P. Winczorek, *Sporna kwestia preambuły*, „Rzeczpospolita”, 29 V 1996.

W wyjaśnieniu tej kontrowersji konstruktywną rolę może spełnić analiza konstytucji współczesnych państw demokratycznych, uwzględniająca zarówno teksty, jak też racje, dla których w jednych konstytucjach są inwokacje do Boga, a w innych ich nie ma. Źródła tego zróżnicowania są różnorodne. Przede wszystkim są to tendencje ideologiczne konkurujących partii politycznych i innych ugrupowań społecznych, z których jedne zmierzają do poszanowania wartości i tradycji kulturowych, a inne do ich radykalnej zmiany. Doniosłą rolę spełniają tu także koncepcje prawa, jakim hołdują autorzy projektu konstytucji. W debacie tej ścierają się bowiem przeciwstawne koncepcje prawa: pozytywistyczna i aksjologiczna. Pierwsza z nich zakłada, że konstytucja ma być tylko zbiorem najwyższej rangi przepisów prawnych, ustanowionych z zachowaniem odpowiedniej procedury, zabezpieczonych przymusem państwowym. Natomiast druga z nich zakłada, że przepisy te mają mieć oparcie w systemie wartości i norm etycznych, które tworzą dziedzictwo duchowe narodu, a do których należy religia, czego wyrazem powinno być odniesienie do Boga.

Analizując teksty konstytucji należy zauważyć, że odniesienia do Boga wyrażane są bezpośrednio i pośrednio. Twórcy konstytucji bezpośrednio odnoszą się do Boga na początku konstytucji, zazwyczaj w preambule, mającej charakter uroczystej deklaracji podstawowych celów i wartości, oraz w rocie przysięgi konstytucyjnej. Natomiast odniesienie pośrednie wyraża się w gwarancjach wolności sumienia i religii, w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym, czyli w zapisach dotyczących relacji między państwem a Kościołem⁵. W niniejszym rozważaniu skierujemy uwagę na odniesienie bezpośrednie.

I. „INVOCATIO DEI” W PREAMBULE DO KONSTYTUCJI

Analiza konstytucji współczesnych państw demokratycznych pozwala wyróżnić trzy główne modele ich legitymizacji w Bogu, a mianowicie: 1. model teonomiczny, zakładający udział twórców konstytucji w mądrości i władzy Boskiej, odwołujący się bezpośrednio do Boga jako autora najwyższego prawa; 2. model pozytywistyczno-liberalny, radykalnie świecki, bez odniesienia do wartości etyczno-religijnych, a tym samym bez odwołania do Boga; 3. model prawnonaturalny, który za pośrednictwem ludzkiej natury rozumnej sięga do Boga jako stwórcy i najwyższego prawodawcy. Niekiedy model pierwszy i trzeci nakładają się w tej samej konstytucji.

⁵ Por. J. Krukowski, *Państwo a Kościoły i związki wyznaniowe w projekcie Konstytucji RP*, w: *Ocena projektu Konstytucji RP*, s. 141-169.

1. KONSTYTUCJA STANÓW ZJEDNOCZONYCH

Stany Zjednoczone Ameryki Północnej szczytą się posiadaniem historycznie pierwszej konstytucji pisanej. Znamienne jest to, że konstytucja ta jest oparta na aksjologii uznającej Boga. Jakkolwiek tekst konstytucji uchwalonej w 1787 roku nie zawiera inwokacji do Boga, to wcześniejsza od niej Deklaracja Niepodległości, uchwalona w 1776 roku, spełniająca rolę aksjologicznej preambuły do całego systemu prawa amerykańskiego, zawiera wyraźne odniesienia do Boga. We wstępie do Deklaracji czytamy: „Uważamy za oczywiste następujące prawdy: że wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi sobie, że Stwórca wyposażył ich w pewne niezbywalne prawa, że wśród nich są [prawo] do życia, do wolności i do poszukiwania szczęścia”⁶. W Deklaracji tej naród amerykański uznaje zatem jako prawdę, że niezbywalne prawa zostały ludziom nadane nie przez suwerenną władzę państwową, ale przez Boga. W Deklaracji znajdujemy aż cztery odwołania do Boga, jako „Boga natury”, „Stwórcy”, „Najwyższego Sędziego świata” oraz „Boskiej Opatrzności”. Jednocześnie Deklaracja uznaje, że sprawiedliwa władza wywodzi się ze „zgody rządzących”, a „naród ma prawo zły rząd zmienić lub obalić i ustanowić nowy”.

Należy zatem stwierdzić, iż amerykański model legitymizacji prawa konstytucyjnego zawiera wyraźne uznanie Boga jako stwórcy prawa naturalnego, które jest fundamentem prawa stanowionego przez ludzi. Takie uznanie nie koliduje z republikańską i demokratyczną zasadą bezpośredniego pochodzenia władzy od ludu.

Deklaracja Niepodległości jest instrumentem moralnym, odgrywającym ważną rolę ideologiczną w tworzeniu i interpretacji konstytucji. Jej główne założenia legły u podstaw katalogu praw człowieka, zwanego Bill of Rights, inkorporowanego do konstytucji federalnej, oraz u podstaw konstytucji stanowych. Zapoczątkowała ona charakterystyczną dla kultury amerykańskiej „religię obywatelską” („civil religion”). Bez odwołań do Boga w Deklaracji pisze amerykański konstytucjonalista – w dużej mierze cała konstytucja straciłaby na znaczeniu⁷. Odwołując się do Deklaracji Niepodległości, Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych uważa, że państwo nie może być absolutnie neutralne wobec religii, gdyż jest utworzone przez naród, dla którego religia stanowi istotny element dziedzictwa duchowego. Według opinii J. Hitchcocka państwo nie może być neutralne wobec religii, gdyż zawsze musi promować wartości religijne, jako nieodzowne do funkcjonowania społeczeństwa⁸. Może

⁶ Cyt. za: W. Witkowski, *Pierwsze konstytucje nowożytne*, Lublin 1996, s. 36.

⁷ Por. A. P. Stokes, *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*, New York 1950, t. 1, s. 461, 519.

⁸ Por. J. Hitchcock, *Church, State and Moral Values: The Limits of American Pluralism*, „Law and Contemporary Problems” 1981, t. 44, s. 21.

właśnie dlatego prezydent Ronald Reagan w orędziu o stanie państwa z 26 stycznia 1982 roku do „wielkich amerykańskich idei cywilizacyjnych” zaliczył: „wolność jednostki, ustrój reprezentacyjny oraz zasadę praworządności uwzględniającą zależność od Boga”⁹.

W świetle prawd wyrażonych w Deklaracji Niepodległości interpretowane są gwarancje wyznaniowe Pierwszej poprawki do Konstytucji, zawierające zakaz ustanawiania religii państwowej i ograniczania swobody praktyk religijnych. Według tej interpretacji Stany Zjednoczone są państwem świeckim, ale naród amerykański jest narodem religijnym. Sąd Najwyższy przyjął założenie, iż pierwsza część Pierwszej poprawki do Konstytucji oznacza separację między państwem a Kościołem, ale nie separację między narodem a religią.

2. KONSTYTUCJE PAŃSTW EUROPEJSKICH

Niektóre konstytucje europejskich państw demokratycznych zawierają inwokację do Boga, w innych natomiast jej brak. Obecność inwokacji jest wskaźnikiem poszanowania przez twórców konstytucji tożsamości kulturowej swego narodu.

2. 1. POZYTYWISTYCZNO-LIBERALNE KONSTYTUCJE BEZ INWOKACJI RELIGIJNEJ

Konstytucje bez inwokacji do Boga opierają się na pozytywistyczno-liberalnej ideologii wywodzącej się od Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Ideologia ta pojawiła się w sferze prawnej po raz pierwszy w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, uchwalonej w 1789 roku, jako fundamentalny zbiór praw i wolności jednostki ludzkiej. Deklaracja ta spełniała i nadal spełnia rolę inspirującą, a nawet zachowuje moc obowiązującą, ponieważ inkorporowana jest do obowiązującej konstytucji V Republiki z 1958 roku.

Znamienne jest, że we wstępie do tej Deklaracji zostało powiedziane: „Zgromadzenie Narodowe uznaje i ogłasza w przytomności i pod auspicjami Istoty Najwyższej następujące prawa człowieka i obywatela”¹⁰, czyli jest tu odniesienie do Boga jako Istoty Najwyższej. Jednak „Istota Najwyższa” została umieszczona jakby na Olimpie, gdyż – odmiennie niż w amerykańskiej Deklaracji Niepodległości – przyrodzone prawa człowieka i obywatela zostały oderwane od Stwórcy natury ludzkiej i porządku moralnego. Nastąpiła tu absolutyzacja wolności jednostki ludzkiej, uznanej za kreatora prawdy.

⁹ „New York Times”, 27 I 1982, s. 8.

¹⁰ Cyt. za: Witkowski, dz. cyt., s. 85.

W oparciu o liberalno-pozytywistyczny model legitymizacji konstytucji powstaje państwo „przyzwalające na wszystko, jakby Boga nie było”¹¹, zwane „państwem bez Boga”, w którym jest „szkoła bez Boga”, „służba publiczna bez Boga” itd.¹² Na takiej koncepcji państwa powstała zasada „separacji wrogiej”, oznaczająca politykę skierowaną na sekularyzację życia państwowego, zredukowanie życia religijnego do czysto prywatnej sprawy danej jednostki, ograniczanie swobody uzewnętrzniania przekonań religijnych w życiu publicznym.

Konstytucje szeregu współczesnych państw demokratycznych, zwane przez doktrynę polityczno-prawną państwami świeckimi – wzorowane na ideologii Republiki Francuskiej – są bez inwokacji do Boga. W doktrynie politycznej świeckość państwa często utożsamiana jest z neutralnością pod względem religijnym, pojmowaną w sensie negatywnym.

Do francuskiej koncepcji świeckości państwa nawiązywały też konstytucje komunistycznych państw totalitarnych, zwanych „państwami demokracji socjalistycznej”. W rzeczywistości były to jednak państwa wyznaniowe à rebours, których konstytucje miały legitymizację jedynie w ateistycznej ideologii marksistowskiej. Jest rzeczą oczywistą, że w takim kontekście ideologicznym nie było miejsca w konstytucji na odniesienie do Boga. Trzeba pamiętać, że na takiej ideologii oparta została Konstytucja PRL z roku 1952.

2.2. KONSTYTUCJE PAŃSTW EUROPEJSKICH Z INWOKACJĄ DO BOGA

Mimo silnego wpływu ideologii liberalnej, na początku konstytucji szeregu współczesnych państw demokratycznych zamieszczane są inwokacje do Boga¹³. Inwokacje te logicznie oznaczają zakaz ustawodawstwa z inspiracji ideologii ateistycznej lub antyreligijnej.

2.2.1. INWOKACJE TEONOMICZNE

Model teonomiczny inwokacji do Boga występuje w dwóch wersjach: chrześcijańskiej i uniwersalnej.

1. Inwokacja w wersji chrześcijańskiej ma brzmienie: „W imię Trójcy Przenajświętszej”. Inwokacja ta jest chrześcijańska w tym sensie, iż zakłada akcep-

¹¹ J. Krucina, *Etsi Deus non daretur – Jak gdyby Boga nie było. Moc wiążąca w rozpięciu między prawem a moralnością*, w: *Filozofia w tworzeniu i stosowaniu prawa*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 111-114.

¹² J.-M. Lemoine de Forges, *Laïcité et liberté en France*, w: *La liberté religieuse dans le monde. Analyse doctrinale et politique*, red. J. -B. D’Onorio, Campin 1991, s. 150.

¹³ Por. J.-B. D’Onorio, *Religions et libertes dans les constitutions d’Europe de l’Ouest*, w: *La liberté religieuse dans le monde*, s. 118n.

tację charakterystycznej dla wiary chrześcijańskiej prawdy objawionej o Trójcy Świętej.

Taka formuła inwokacji została wpisana do polskiej Konstytucji uchwalonej 3 maja 1791 roku. W obowiązujących konstytucjach państw demokratycznych taką formułę znajdujemy w konstytucji Irlandii z 1937 roku i w konstytucji Grecji z 1975, zaczynającej się od słów: „W imię Trójcy Świętej, Jedynej i Niepodzielnej”. Należy nadmienić, że współczesna Grecja republikańska jest państwem wyznaniowym prawosławnym, które uznaje oficjalną pozycję greckiego Kościoła prawosławnego (art. 3), a jednocześnie gwarantuje wolność wyznawcom wszystkich religii i ateistom (art. 13).

2. Inwokacja uniwersalna wyrażana jest w dwóch wersjach: prostej – „W imię Boga”, lub pełniejszej – „W imię Boga Wszchemogącego”. Taka inwokacja jest uniwersalna w tym sensie, iż zakłada akceptację prawdy wspólnej dla chrześcijan oraz wyznawców wszystkich religii i wszystkich kierunków filozoficznych akceptujących transcendentny wymiar bytu ludzkiego. Taką formułę znajdujemy w konstytucji Szwajcarii i Wielkiej Brytanii. Znamienne jest, iż Wielka Brytania, mimo że ma tylko konstytucję zwyczajową, to w obowiązującej nadal Wielkiej Karcie Wolności z 1215 roku – historycznie pierwszej w skali światowej ustawowej proklamacji praw jednostki – zawarte są słowa: „W obecności Boga”.

Taka uniwersalna formuła inwokacji znajdowała się na początku Konstytucji II Rzeczypospolitej z 1921 roku, zwanej marcową. Należy zauważyć, że odniesienie do Boga wpisane zostało także do jej preambuły w następujących słowach: „My naród polski, dziękując Opatrzności za wyzwolenie...”.

Na tej formule wzorowane są dwa spośród siedmiu projektów Konstytucji III RP, zgłoszonych do Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego: projekt Senatu I kadencji i projekt społeczny „Solidarności”. Pierwszy z nich zaczyna się od słów: „W Imię Boga Wszchemogącego”, a drugi w tekście preambuły zawiera formułę: „W imię Boga”.

2.2.2. INWOKACJE WYRAŻAJĄCE ODPOWIEDZIALNOŚĆ WOBEC BOGA

Nowa wersja inwokacji wyrażająca świadomość odpowiedzialności wobec Boga wpisana jest do konstytucji dwóch państw posttotalitarnych: do konstytucji Niemiec, uchwalonej w 1949 roku po upadku totalitaryzmu nazistowskiego; i do konstytucji Ukrainy, uchwalonej 28 czerwca 1996 roku, w kilka lat po upadku totalitaryzmu komunistycznego. Różnica między nimi polega na tym, iż konstytucja Niemiec wyraża odpowiedzialność jej twórców „wobec Boga i ludzi”, a konstytucja Ukrainy – odpowiedzialność „wobec Boga i sumienia”.

Na powstanie takiej inwokacji wpłynęły tragiczne doświadczenia, jakich dostarczyły ludzkości systemy totalitarne. Jest to odkrycie głębszego zrozumienia ścisłej więzi między wiarą i etyką. W warunkach oporu i protestu

przeciw zniewoleniu człowieka, jakie narzucił totalitaryzm, wiara stała się w pewnym sensie etyką, a etyka wiarą. Z jednej strony wiara stawiała człowieka przed kategorycznymi wymaganiami etycznymi, a z drugiej strony etyka otwierała mu drogę do doświadczenia tego, co absolutne. Trafnie tę symbiozę ujął wybitny filozof, E. Lévinas, pisząc: „Totalitaryzm totalizował. Wtłaczał człowieka we wnętrze maszyny państwowej i zmuszał do tego, by był kółkiem. Przeciwno temu protestuje religia. Religia znaczy «więź», ale jest to zupełnie inna więź niż więź totalizmu. Inna, czyli radykalnie etyczna. I to ma fundamentalne znaczenie. Etyka i religia zespoliły się i otwały przed człowiekiem perspektywę zupełnie innej wspólnoty”¹⁴. Te tragiczne doświadczenia uświadomiły narodom w okresie budowania podstaw demokracji potrzebę odwołania się w konstytucjach do tradycyjnych wartości etyczno-religijnych, które zostały odrzucone przez systemy totalitarne.

W ostatnich latach pojawiły się w Niemczech głosy z obozu radykalnie laickiego domagające się wykreślenia słowa „Bóg” z preambuły konstytucji. Liczono na korzystny rezonans w Komisji Konstytucyjnej Bundestagu, która w 1993 roku miała zająć się zmianami w konstytucji, lecz zdecydowana większość polityków niemieckich stanęła w obronie inwokacji. R. Scholz, przewodniczący Komisji Konstytucyjnej, uznał, że inwokacja wyraża „tylko” to, że człowiek – podmiot praw i obowiązków konstytucyjnych – jest kimś przygodnym, o skończonej i ułomnej egzystencji, wszakże podstawowe wartości, na których jest zbudowane państwo prawa, są zakorzenione w tradycji chrześcijańskiego Zachodu. Dla byłego przewodniczącego SPD, H.-J. Vogla, sam zapis inwokacji nie mówi, że „konstytucja została ogłoszona w imieniu Pana Boga, ani to, że jej uchwała jest aktem liturgicznym. Dla mnie – mówi Vogel – chodzi w każdym razie o przypomnienie, że człowiek nie jest wszechwładny, że nie jest ostatnią instancją. Inwokacja jest czymś w rodzaju samoprzypomnienia sobie o szczególnej odpowiedzialności, którą naród ma w momencie, kiedy nadaje sobie konstytucję. Takie samoprzypomnienie uprzytamnia ludziom wyraziście: Bądźcie świadomi, że wasze poczynania mają swoje granice i że nie jesteście ostateczną instancją”¹⁵.

II. „INVOCATIO DEI” W ROCIE PRZYSIĘGI KONSTYTUCYJNEJ

Do tekstów konstytucji wielu współczesnych państw wpisany jest wymóg składania przysięgi wiernego wypełniania zadań przy obejmowaniu funkcji

¹⁴ Por. E. Lévinas, *Totalité et Indefini*, s.10; cyt. za: J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 64.

¹⁵ H. Juros, *Spór wokół „invocatio Dei” w Konstytucji RP*, „Przegląd Powszechny”, luty 1994, s. 152.

publicznych, ale nie w każdej rocie przysięgi wpisane jest odwołanie do Boga¹⁶. Takie odwołanie formułują konstytucje: Grecji, Liechtensteinu, Niemiec, Holandii, Norwegii, Austrii i Polski. Należy wśród nich wyróżnić dwie wersje: chrześcijańską i uniwersalną.

Chrześcijańska formuła przysięgi jest wpisana do konstytucji Grecji z roku 1975, gdzie „w imię Trójcy Świętej, Jedynej i Niepodzielnej” prezydent republiki (art. 33, § 2) i deputowani (art. 59, § 1) zobowiązują się „do przestrzegania Konstytucji i ustaw oraz do sumiennego wypełniania swoich obowiązków”. Inny wariant przysięgi przewidziany jest dla deputowanych, którzy wyznają inną wiarę lub religię (art. 59, § 2). Nie ma innej formuły przysięgi dla prezydenta, gdyż nie może nim być osoba nie będąca wyznawcą prawosławia.

Konstytucje innych państw przewidują przysięgę religijną w wersji uniwersalnej – zawierającej odwołanie do Boga.

Konstytucja Liechtensteinu ogranicza się do inwokacji „Tak mi dopomóż Bóg” w tekście przysięgi składanej przez członków rządu, posłów i administrację samorządu (art. 54 i 109).

Do rzeczownika „Bóg” w formule tej dodany jest przymiotnik „Wszchemogący” w konstytucji Holandii, Norwegii, Irlandii i RFN. Konstytucja Holandii przewiduje najszerszy zakres osób zobowiązanych do składania takiej przysięgi, gdyż jest wymagana od króla (art. 53), regenta (art. 44), premiera rządu (art. 54), ministrów (art. 86), posłów (art. 97) i senatorów (art. 101). W Irlandii taka przysięga jest wymagana od prezydenta republiki (art. 12, § 8), członków Rady Państwa (art. 31, § 4) i wszystkich sędziów (art. 34, § 5). Natomiast w Norwegii taka przysięga wymagana jest od króla i księcia dziedzica tronu (art. 9 i 44), w RFN – tylko od prezydenta republiki (art. 56).

W Irlandii odmowa złożenia takiej przysięgi jest równoznaczna ze zrzeczeniem się stanowiska (art. 34, § 5, n 4). Natomiast prezydent RFN może przysięgać również bez formuły religijnej. W Austrii prezydent republiki i członkowie rządu mogą, jeśli chcą, dodać wezwanie religijne do uroczystej deklaracji, że będą wiernie wykonywać swoje funkcje (art. 62 i 72).

Do znowelizowanej w roku 1992 Konstytucji RP wprowadzono postanowienie, jak w konstytucji Austrii, zezwalające, aby Prezydent RP, premier i ministrowie mogli do formuły przysięgi składanej przy obejmowaniu urzędu dodać słowa: „Tak mi dopomóż Bóg” (art. 30, § 1 i art. 63 ustawy konstytucyjnej z 17 X 1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym). Taką samą swobodę dodania słów „Tak mi dopomóż Bóg” do ślubowania składanego przez Prezydenta RP, posłów, senatorów, Prezesa Rady Ministrów

¹⁶ Por. D’Onorio, art. cyt., s. 119.

i ministrów przewiduje projekt Konstytucji RP w wersji przyjętej przez większość komisji (art. 88, 111, 134). Należy więc zauważyć, iż w dotychczasowej debacie nad projektem konstytucji nie ma kontrowersji wokół inwokacji w rocie przysięgi konstytucyjnej.

Rota przysięgi w wersji „Tak mi dopomóż Bóg” jest powszechnie przyjęta również w Stanach Zjednoczonych Ameryki jako zgodna z konstytucją, chociaż nie wpisana do konstytucji, w ślubowaniu składanym przy obejmowaniu wszystkich ważniejszych urzędów i stanowisk publicznych, ze stanowiskiem prezydenta włącznie. Ślubowanie to składane jest na Biblię. Z kolei Kongres USA w 1956 roku wydał ustawę uznającą dewizę „Ufamy Bogu” za motto narodowe.

Włączenie autorytetu Boskiego do roty przysięgi jest konkretyzacją generalnej gwarancji wolności sumienia i wyznania, a jednocześnie koresponduje z przekonaniem religijnymi szeroko rozpowszechnionymi w społeczeństwie.

III. PROBLEM NEUTRALNOŚCI PAŃSTWA WOBEC PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH

Postulat zamieszczenia inwokacji do Boga ma znaczenie aksjologiczne. Dlatego przeciwnicy inwokacji we wstępie do Konstytucji RP postulują wpisanie do tekstu konstytucji ideologicznej zasady neutralności światopoglądowej, która – ich zdaniem – jest istotnym elementem demokratycznego państwa świeckiego. Pomysł ten stał się przedmiotem ostrej kontrowersji w pracach Komisji Konstytucyjnej, jakkolwiek nie w związku z inwokacją do Boga, ale z zasadami relacji między państwem a Kościołem. Jednakże debata ta istotnie dotyczy stosunku twórców konstytucji do podstawowych wartości etyczno-religijnych¹⁷. Chodzi tu bowiem o to, czy współobywatele w momencie tak doniosłym dla przyszłości państwa, jak uchwalenie konstytucji, mogą publicznie uzewnętrznić swoje przekonania etyczno-religijne w formie inwokacji do Boga, czy nie?

Zamieszczenie „*invocatio Dei*” na początku Konstytucji RP ostatecznie zależy od tego, jakiej koncepcji neutralności hołdują autorzy konstytucji. Neutralność jest bowiem pojęciem wieloznacznym, na co zwrócił uwagę Jan Paweł II w swoim przemówieniu wygłoszonym 2 czerwca 1991 roku w Luba-

¹⁷ Większość członków Komisji Konstytucyjnej opowiedziała się za przyjęciem zapisu głoszącego „bezstronność [władz państwowych] w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych”. Jednak politycy lewicowi (SLD, UP, część PSL) zgłosili jako alternatywne zapisy głoszące „neutralność państwa w sprawach przekonań religijnych i światopoglądowych”, aby nadać „neutralności” znaczenie negatywne. Por. „Biuletyn Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego”, 1995, nr XVII, s. 6-12.

czowie¹⁸. W doktrynie prawa konstytucyjnego państw demokratycznych wyróżnia się „neutralność” w sensie negatywnym i pozytywnym.

1. Koncepcja państwa neutralnego wobec religii w sensie negatywnym jest elementem ideologii neoliberalnej, radykalizującej coraz bardziej swoje stanowisko.

Według tej koncepcji państwo neutralne jest niekompetentne w sprawach dotyczących przekonań religijnych, dlatego pozostawia je swobodnej decyzji obywateli, jako sprawę prywatną. W istocie rzeczy taka prywatyzacja religii oznacza opowiedzenie się państwa po stronie światopoglądu ateistycznego bądź kierunku filozoficznego zakładającego agnostycyzm, czyli zajęcie pozycji negującej istnienie transcendentnego wymiaru rzeczywistości lub zakładającej niemożność poznania go. W konsekwencji „neutralność” państwa nie tyle sprzeciwia się wyznaniowemu charakterowi państwa, co totalnie neguje istnienie norm moralnych zewnętrznych w stosunku do norm prawnych stanowionych przez organy państwowe i wyraża wolę ignorowania norm etycznych, mających ostateczne uzasadnienie w Bogu. Państwo światopoglądowo neutralne staje się więc „absolutem etycznym”.

Neutralność państwa demokratycznego w aspekcie formalnym zakłada bezwzględne podporządkowanie się ustawodawcy „regułom gry” określającym życie polityczne w demokratycznym społeczeństwie, bez poszanowania obiektywnych wartości zakorzenionych w kulturze społeczeństwa. Do takiej „neutralności” odnoszą się następujące zastrzeżenia J. Maritaina: „Błędem burżuazyjnego liberalizmu było pojmowanie społeczeństwa demokratycznego jako czegoś w rodzaju szranków czy areny, na której wszelakie koncepcje podstaw wspólnego życia, nawet najbardziej wrogie wolności i prawu, przy niewzruszonej obojętności ze strony ciała politycznego potykają się przed opinią publiczną konkurując na swoistym rynku, zdrowych lub zatrutych, idei przewodnich życia politycznego. Dziewiętnastowieczna demokracja burżuazyjna była neutralna nawet w stosunku do wolności. Zabrakło jej prawdziwego dobra wspólnego, jak i autentycznej wspólnej myśli – własnego rozumu; została z neutralną, pustą czaszką wyłożoną lustrami: nic dziwnego, że przed drugą wojną światową, w krajach, które miały zostać dotknięte, czy nawet przeżarte faszystowską, rasistowską lub komunistyczną propagandą, przerozdziła się w społeczeństwo pozbawione jakiegokolwiek wyobrażenia o sobie

¹⁸ Do tej wypowiedzi Ojca Świętego często odwołują się biskupi Polscy, np. w liście z 22 X 1994 r. czytamy: „Postulat neutralności światopoglądowej państwa słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, aby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuścić świętości, jest postulatem ateizowania państwa, życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością”: „Tygodnik Powszechny”, 6 XI 1994, s. 11.

i wyzute z wiary w siebie, bez żadnej wspólnej wiary umożliwiającej przeciwstawienie się dezintegracji”¹⁹. Dlatego Jan Paweł II stwierdza: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA, nr 46; VS, nr 101).

Taka „neutralność” państwa jest niemożliwa do pogodzenia ze współczesnym państwem demokratycznym, które gwarantuje prawa i wolności człowieka wynikające z przyrodzonej godności ludzkiej; koliduje również z zobowiązaniem współczesnych państw do przestrzegania międzynarodowych konwencji dotyczących ochrony praw człowieka²⁰, a wśród nich prawa do uzewnętrznienia swych przekonań w życiu publicznym.

2. Natomiast „neutralność” państwa w sensie pozytywnym zakłada, że państwo demokratyczne jednakowo gwarantuje wolność religijną jednostkom i grupom ludzkim w społeczeństwie pluralistycznym; nie jest indyferentne wobec wartości etyczno-religijnych, ale na zasadzie równości i sprawiedliwości umożliwia ich uzewnętrznianie w życiu publicznym.

Jednak taka koncepcja państwa świeckiego z wielkim trudem toruje sobie drogę w orzecznictwie europejskich państw demokratycznych. Za taką koncepcją opowiedział się Trybunał Konstytucyjny we Włoszech w orzeczeniu z 12 kwietnia 1989 roku, nr 203, stwierdzając, że „świeckość państwa” nie oznacza, że państwo „jest indyferentne względem religii, lecz że jest gwarantem wolności w celu zapewnienia wolności religijnej w systemie pluralizmu wyznaniowego i kulturowego”²¹. Taka świeckość szanuje wartości etyczne i religijne, stanowiące trwałe dziedzictwo duchowe narodu.

WNIOSKI

Przedstawiona wyżej analiza konstytucji państw demokratycznych pod kątem obecności „inwokacji do Boga”, z uwzględnieniem współczesnych tendencji ideologicznych, pozwala wysnuć wnioski dotyczące projektu Konstytucji RP.

1. „Invocatio Dei” stanowi test na to, czy konstytucja będzie mieć legitymizację w trwałych wartościach etyczno-religijnych zakorzenionych w kulturze narodowej – jak Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki z 1776 roku lub historyczne Konstytucje RP, tj. Konstytucja 3 maja z 1791 roku

¹⁹ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, Kraków 1993, s. 117n.

²⁰ Por. F. Mazurek, *Prawo człowieka do wolności religijnej*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, Lublin 1988, t. 5, s. 104.

²¹ L. Guerzoni, *Problemi della laicità nell'esperienza giuridica positiva: il diritto ecclesiastico*, w: *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, red. G. Dalla Torre, Torino 1993, s. 117-119.

i Konstytucja marcowa z 1921 roku – czy będzie tylko manifestem partii politycznych wzorujących się na ideologii neoliberalnej bądź ideologii komunistycznej, utrwalonej w Konstytucji PRL z 1952 roku.

2. Należy zrewidować pozytywistyczną koncepcję prawa, jakiej hołduje Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, według której konstytucja ma być tylko zbiorem przepisów zajmującym pierwsze miejsce w hierarchii źródeł prawa stanowionego, uchwalonym z zachowaniem odpowiedniej procedury, bez względu na to, czy mają legitymizację w wartościach etyczno-religijnych, decydujących o tożsamości duchowej narodu polskiego.

3. Konstytucja państwa demokratycznego powinna mieć legitymizację w systemie podstawowych wartości, jurydycznie relewantnych, wspólnych dla zdecydowanej większości narodu. Jeżeli naród polski jest wspólnotą kulturową, a nie tylko społeczeństwem obywatelskim, to należy odrzucić aprioryczne założenie, iż demokratyczne państwo ma być neutralne w sensie negatywnym wobec wartości etyczno-religijnych.

4. Projekt Konstytucji RP powinien szanować historyczne i współczesne doświadczenia narodu polskiego, z których wynika, że religia należy do jego wartości podstawowych. Wyrazem tego winna być inwokacja do Boga we wstępie do konstytucji.

Nasuwa się więc pytanie: jaka powinna być formuła tej inwokacji? Wydaje się, że spośród wymienionych wyżej formuł, jakie występują w konstytucjach współczesnych państw demokratycznych, należy wybrać taką, która optymalnie koresponduje z zasadą poszanowania wolności i odpowiedzialności w warunkach pluralizmu religijnego. Sądzę, że przy podejmowaniu tej decyzji należy uwzględnić doświadczenia historyczne, które zaważyły na wpisaniu inwokacji do konstytucji Niemiec, uchwalonej w 1949 roku, i do konstytucji Ukrainy, uchwalonej w 1996 roku, w podobnych do polskich warunkach transformacji ustrojowej, wiodącej od totalitaryzmu do demokracji. Inwokacje te wyrażają odpowiedzialność twórców konstytucji „wobec Boga i ludzi” bądź „wobec Boga i sumienia”. Pierwsza z nich akcentuje podwójną płaszczyznę odpowiedzialności: płaszczyznę moralną – wobec Boga, i płaszczyznę prawną – wobec ludzi. Natomiast druga akcentuje płaszczyznę moralną: odpowiedzialność wobec Boga i sumienia. Znaczy to, że: a) zarówno człowiek, jak i naród, będący twórcą konstytucji, są wartością pierwotną w stosunku do tej wartości, jaką jest państwo; b) człowiek jest bytem wolnym i odpowiedzialnym, w szczególności w momencie uchwalenia konstytucji, wspólnie ze swymi współobywatelami; c) ostateczną instancją, wobec której człowiek ponosi odpowiedzialność, jest Bóg i sumienie.

Taka formuła inwokacji do Boga koresponduje z zakorzenionym w świadomości zdecydowanej większości społeczeństwa polskiego poczuciem głębokiego związku między wartościami etycznymi i religijnymi. Formuła ta wyraża wspólną dla chrześcijan różnych wyznań i wyznawców religii niechrześcijań-

skich (mojżeszowej i mahometańskiej) prawdę o odpowiedzialności wobec Boga, a jednocześnie – wspólny dla wszystkich ludzi wierzących i niewierzących w Boga respekt dla decyzji sumienia. Taka inwokacja nie naraża nikogo na nietolerancję.

Roman JUSIAK OFM

PROMOCJA LAIKATU SZANSĄ DLA KOŚCIOŁA W POLSCE

Zaangażowanie Kościoła w sprawy ziemskie nie jest względne lub doraźne historycznie czy społecznie, lecz wypływa z samej jego natury. Kościół jest obecny w świecie i ponosi odpowiedzialność za ewangelizację tego świata. A ponieważ tak świeccy, jak i duchowni tworzą Kościół, jedni i drudzy powinni być aktywnymi podmiotami jego działania.

W ostatnim okresie wiele krytycznych słów padło pod adresem Kościoła w Polsce. Przeciwnicy atakują go za zbyt ni klerykalizm, za nadmierne zaangażowanie się w politykę i narzucanie całemu społeczeństwu chrześcijańskich wartości. Doszło do paradoksalnej sytuacji, że społeczeństwo, które w około 95% jest ochrzczone, w zasadzie w życiu społecznym i politycznym nie ukazuje swych chrześcijańskich korzeni. Transformacja, która rozpoczęła się w roku 1989, spowodowała nie tylko zmiany społeczne i polityczne, ale zintensyfikowała również procesy dechrystianizacji, sekularyzacji, laicyzacji i swoistego rodzaju poganizacji. Niektórzy mówią nawet o następującej obecnie epoce pochrześcijańskiej. Osoby świadomie związane z Kościołem, analizując sytuację społeczną w kraju (szczególnie po wydarzeniach związanych z tzw. sprawą Oleksego i wyborach – tak do parlamentu, jak i prezydenckich), coraz bardziej uświadamiają sobie fakt, że przestrzeń uzyskanej po przełomie wolności i suwerenności nie została zagospodarowana w sposób właściwy. W życiu społecznym można dostrzec powstające i wciąż umacniające się struktury zła, które prowadzą do degradacji życia moralnego, a to w konsekwencji wiedzie do dezintegracji społecznej, apatii i zagubienia wielu uczciwych obywateli, nie zawsze umiejących się rozeznać i odnaleźć w tej nowej i złożonej sytuacji.

Katolicy, stanowiący przeważającą część polskiego społeczeństwa, a pozostający ciągle w cieniu wytrawnych graczy politycznych z różnych ugrupowań lewicowych, coraz wyraźniej dostrzegają konieczność wzięcia odpowiedzialności za kształt rzeczywistości społecznej w naszym kraju i bardziej efektywnego zaangażowania się w rozwiązywanie konkretnych problemów, które stawia współczesna rzeczywistość. Niewątpliwie społeczeństwo polskie znajduje się w fazie zwrotnej, w okresie przejściowym, w którym chwieją się dotychczasowe struktury społeczne i autorytety. Wyzwania, jakie stawia współczesna polska rzeczywistość, zmuszają Kościół do swoistego odczytania tych znaków czasu. Wydaje się, że wielką rolę mają tu do odegrania katolicy świeccy.

KOŚCIÓŁ A ŚWIAT – ZARYS EKLEZJOLOGII

Katechizm Kościoła katolickiego stwierdza: „«Odwieczny Ojciec, najzupełniej wolnym i tajemniczym zamysłem swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, postanowił podnieść ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym», do którego powołuje wszystkich ludzi w swoim Synu: «Wierzących w Chrystusa postanowił zwołać w Kościół święty». Ta «rodzina Boża» konstrytuuje się i urzeczywistnia stopniowo w ciągu kolejnych etapów historii ludzkiej, według postanowień Ojca”¹. W jednym z następnych artykułów czytamy: „Urzeczywistnienie w pełni czasów zbawczego planu Ojca jest zadaniem Syna; taki jest motyw Jego «posłania». Pan Jezus bowiem zapoczątkował Kościół swój, głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego obiecane od wieków w Piśmie”. Aby wypełnić wolę Ojca, Chrystus zapoczątkował królestwo niebieskie na ziemi².

Kościół jest historycznie i legalnie ustanowioną społecznością, w której objawienie eschatologiczne spełnione w Jezusie Chrystusie pozostaje przez wiarę stale obecne w świecie. Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* poucza: „Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, przybiera postać tego przemijającego świata” (KK, nr 48). Został więc powołany przez Chrystusa w celu przekształcania świata w aspekcie królestwa Bożego. Jego zadania i misja związane są z konkretnymi warunkami czasu i miejsca, inaczej mówiąc są związane z historią i społeczeństwem, mogą więc ulegać przemianom w historycznym procesie. Oczywisty jest fakt, że szczególnie w okresie głębokich przemian społecznych i politycznych Kościół powinien przeprowadzić refleksję nad swoją misją i szukać najlepszych sposobów, aby należycie wypełniać własne zadania. Można stwierdzić, że przełom społeczny, polityczny, kulturowy, a nawet w pewnym znaczeniu i cywilizacyjny, jaki rozpoczął się w Polsce w 1989 roku, skłania Kościół w naszej Ojczyźnie do nowego, bardziej adekwatnego do zaistniałej sytuacji, określenia swej społecznej misji.

TEOLOGICZNE UZASADNIENIE AKTYWNOŚCI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Człowiek wierzący, przyjmujący w całym zakresie naukę Chrystusa, ma świadomość odpowiedzialności Kościoła za świat. Jezus przed swoim Wniebowstąpieniem, dając swe ostatnie polecenie apostołom, powiedział: „Idźcie

¹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, a. 759, s. 189.

² Tamże, a. 763, s. 190.

więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 19-20): „Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16, 20). Polecenie Chrystusa jest jasne: idźcie na cały świat, głoscie moją naukę, swoim oddziaływaniem obejmijcie wszystkie narody, wejdźcie w różne społeczności, nie lękajcie się, ponieważ „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Uczniowie Jezusa powinni to robić zawsze i wszędzie. Wydaje się jednak, że powinność ta jest szczególna na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, gdy następca św. Piotra wzywa do nowej ewangelizacji świata.

Chrystus został posłany przez Ojca na świat, żeby świat odkupić. Zbawiciel ustanowił zaś Kościół, aby świat przemieniać, uwalniać od zła, udoskonalać, a w konsekwencji prowadzić go do zbawienia. Owo zbawienie polega na ciągłym uwalnianiu się od zła i uświęcaniu siebie i świata. Kościół był, jest i zawsze będzie szczególnym miejscem przekazywania i udostępniania światu zbawienia. Warto tu zaznaczyć, że realizacja procesu zbawiania jest równocześnie drogą do prawdziwego uszczęśliwienia człowieka – tak w wymiarze eschatologicznym, jak i doczesnym.

Wspomniano wyżej, że świat jest terenem działalności Kościoła, miejscem jego posłannictwa, polem aktywności uczniów Chrystusa. Tu dokonuje się proces uwalniania się od zła, uświęcania się jednostki i udoskonalania życia społecznego. Truizmem jest stwierdzenie, że ten, kto pragnie zbawienia, musi realizować je w świecie, ale również ten, kto chce być wierny zleczonej mu przez Chrystusa misji i działać w Jego „duchu”, powinien dążyć do zbawiania świata, chociaż on jakże często będzie wydawał się „upadły”, zły, zepsuty, bezbożny... Prawdziwi chrześcijanie to ludzie „z tego i z tamtego świata”; są zanurzeni w ten świat i kształtują go w duchu Chrystusowym; pragną jego pomyślności, ponieważ w nim żyją ludzie realizujący własne zbawienie. Dlatego Kościół nie może nigdy zamknąć się przed światem.

DZIEDZINY ODPOWIEDZIALNOŚCI KOŚCIOŁA ZA ŚWIAT

Jezus Chrystus ustanawiając Kościół zlecił mu misję zbawiania świata. Posłannictwo Kościoła jest utrwalaniem posłannictwa Chrystusa, dlatego ze swej istoty jest zbawcze i w tym aspekcie ma charakter nadprzyrodzony. Zbawiciel powierzył Kościołowi misję głoszenia Słowa Bożego i szafarstwo sakramentów świętych; w Słowie i w sakramentach człowiek może spotkać się z Chrystusem. Podstawowym celem pastoralnej działalności Kościoła jest więc zjednoczenie ludzi z Chrystusem, przy czym ważny jest tu aspekt społeczny, czyli praktyczna realizacja miłości przez uczniów Jezusa.

W świetle całego nauczania Chrystusa możemy prawomocnie wyróżnić jeszcze jedną dziedzinę życia, za którą Kościół powinien czuć się odpowiedzialny, chociaż oczywiście w sposób inny niż w przypadku tej podstawowej. Jest to doczesna pomyślność człowieka i świata. Wprawdzie ta dziedzina wprost należy do kompetencji społeczności ściśle naturalnych, doczesnych, przede wszystkim do państwa, to jednak Kościół ma świadomość, że bez duchowych, nadprzyrodzonych wartości, które on wnosi w życie ludzkie, pomyślność doczesna w pełnej mierze nie może zostać osiągnięta.

Analizując praktyczną działalność Kościoła zmierzającą do doskonalenia porządku doczesnego możemy dostrzec jej wielorakie formy. Najłatwiej jest uchwycić i określić bezpośrednią działalność, wówczas gdy Kościół eryguje różnorodne instytucje służące wprost dobru doczesnemu: uniwersytety, szkoły, szpitale, hospicja, jadłodajnie, domy opieki itp. Trudniej adekwatnie scharakteryzować pośrednie oddziaływanie Kościoła, wyrażające się w wysiłkach zmierzających do tego, aby ludzkiemu działaniu wyznaczyć odpowiedni poziom moralny, a ludzką aktywność inspirować motywami nadprzyrodzonymi i wartościami chrześcijańskimi.

Kościół, szanując poglądy innych, konsekwentnie głosi, pielęgnuje i wciela w życie wartości chrześcijańskie równoznaczne z powszechnie wyróżnianymi i uznawanymi wartościami podstawowymi. Dla wszystkich oczywisty powinien być fakt, że we współczesnych państwach demokratycznych Kościół może i powinien angażować się społecznie. Ma on do spełnienia określone zadania moralne dotyczące właściwego kształtowania życia publicznego.

W wieku XX, gdy godność osoby ludzkiej tak często była zagrożona, szczególnie przez różnego rodzaju totalitaryzmy, Kościół z całą mocą podkreślał i nadal podkreśla wartość każdej jednostkowej egzystencji ludzkiej, akcentując jej niezbywalną godność³. Występuje też w obronie wartości ludzkiego życia, w każdej sytuacji prezentując fundamentalną postawę szacunku dla życia człowieka, od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Można przytoczyć wiele przykładów popierania i ochrony przez Kościół rodziny, sprawiedliwości społecznej, solidarności międzyludzkiej, wolności człowieka – zwłaszcza wolności religijnej – pokoju, środowiska naturalnego itd.

Charakteryzując odpowiedzialność Kościoła za świat należy podkreślić, że spoczywa ona nie tylko na instytucji, ale ciąży też na społeczności: oznacza to, że wszyscy członkowie Ludu Bożego powinni czuć się osobiście odpowiedzialni i podejmować to jako cel własnego życia. Niestety, świadomość osobistej odpowiedzialności każdego wiernego za realizację powierzonych przez Chry-

³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* podaje: „Kościół leczy i podnosi godność osoby ludzkiej [...]. Wlewa głębszy sens i znaczenie w powszechną aktywność ludzi [...]. Przyczynia się, aby historia całej rodziny ludzkiej stawała się coraz bardziej ludzka” (nr 4).

stusa Kościołowi zadań nie jest wśród polskiego laikatu wystarczająca. Można przyjąć, że wskaźnikiem poziomu rozumienia i realizowania tej zasady jest aktywność apostołska, społeczno-religijna i w pewnym stopniu polityczna katolików świeckich. Istnieje pilna konieczność przeprowadzenia promocji laikatu polskiego, zarówno w aspekcie pewnych opracowań teoretycznych, jak też działań organizacyjno-praktycznych. (Dużą nadzieję budzi w tym względzie rozpoczynająca swą działalność w Polsce Akcja Katolicka).

NATURA KOŚCIOŁA PODSTAWĄ PROMOCJI LAIKATU

W pewnych kręgach ciąży jeszcze potrydencka wizja Kościoła, wywodząca się od św. Roberta Belarmino, a ujmująca Kościół przede wszystkim w kategoriach socjologiczno-religijnych jako społeczność doskonałą⁴. W tym modelu eksponowano wymiar instytucjonalny Kościoła, a społeczność wierzących ujmowano jako uporządkowaną hierarchię, poczynając od papieża poprzez biskupów, kapłanów i zakonników, a na świeckich kończąc. Podkreślano też, że z ustanowienia Bożego istnieją dwa stany: duchowny i świecki, przy czym rola osób świeckich sprowadzała się właściwie do posłusznego wypełniania zarządzeń władzy kościelnej i obowiązku własnego uświęcenia. Wiadomo, że model ten przetrwał wielowiekową próbę czasu i utrwalił się w świadomości społecznej, powodując bierną postawę świeckich w Kościele.

Soborowe ujęcie Kościoła akcentuje, że jest on wspólnotą, zgromadzeniem wezwanych zwołanym przez Boga, jest on Ludem Bożym Nowego Przymierza⁵, który stanowi wspólnotę życia, miłości i prawdy kierowaną przez Ducha Świętego⁶. Członków tej wspólnoty łączy w jeden żywy organizm, który istnieje jako Ciało Mistyczne, więzy zarówno widzialne, jak i duchowe. Konstytucja dogmatyczna o Kościele podaje: „Jak zaś wszystkie członki ciała ludzkiego, choć jest ich wiele, tworzą przecież jedno ciało, tak też i wierni w Chrystusie. Również w budowaniu ciała Chrystusowego istnieje różnorodność członków i funkcji. Jeden jest duch, który rozmaite swe dary rozdziela stosownie do bogactwa swego i potrzeb posługiwania, ku pożytkowi Kościoła (por. 1 Kor 12, 1-12)” (KK, nr 7). Kościół jest zatem Ludem Bożym i stanowią go wszyscy wierni. Wiernymi natomiast są wszczepieni przez chrzest w Chrystusa, stawszy się każdy na swój sposób uczestnikami Jego misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej⁷. Każdy członek Ludu Bożego powołany jest (zgodnie z włas-

⁴ Zob. S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, s. 56.

⁵ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Poznań 1968, nr 9.

⁶ Zob. ks. S. Piotrowski, *Jeden święty, powszechny, apostołski. Zarys eklezjologii katolickiej*, Białystok 1993, s. 47.

⁷ Zob. *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 204, s. 107.

nym stanem i właściwą pozycją) do wypełniania zbawczego posłannictwa, jakie Bóg zlecił Kościołowi w świecie⁸. W tym rozumieniu wiernymi są więc zarówno duchowni, jak i świeccy, a w organizmie Kościoła żaden wierny nie może być członkiem biernym, przedmiotem specjalnych oddziaływań Kościoła, lecz powinien być żywym elementem, świadomym podmiotem działania i winien wypełniać właściwą sobie funkcję dla dobra całej wspólnoty.

W świetle nauki Soboru Watykańskiego II Kościół jest więc wspólnotą, w której każdy członek powinien aktywnie współdziałać w Chrystusowym dziele zbawienia. Wyraźnie mówi też o tym Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*: „Robotnicy, którzy pracują w winnicy, są członkami Ludu Bożego: kapłani, zakonnicy i zakonnice, świeccy – wszyscy są przedmiotem i zarazem podmiotem komunii Kościoła i jego misji zbawienia” (ChL, nr 55). Wszyscy chrześcijanie – zarówno świeccy, jak duchowni i zakonnicy – na mocy przyjętego chrztu, przez który człowiek jest wszczepiony w Chrystusa, mają tę samą godność i są zobowiązani do uczestnictwa w sposób podmiotowy, czyli świadomy, wolny i odpowiedzialny, we wspólnocie Kościoła. Wynika z tego zasada współodpowiedzialności za Kościół wszystkich wiernych, również świeckich, i od tej odpowiedzialności nikt nie może czuć się zwolniony. „Nikommu nie godzi się trwać w bezczynności” (ChL, nr 3). Z zasadą współodpowiedzialności łączy się prawo do współdecydowania, a więc możliwość uczestniczenia w wypracowywaniu istotnych decyzji dotyczących życia Kościoła (por. ChL, nr 25). Oczywiście należy zawsze zdawać sobie sprawę z istotnej różnicy między posługą pasterską, mającą swoją podstawę w sakramencie święceń, a innymi rodzajami posług w Kościele. Niemniej zawsze „kapłaństwo urzędowe pozostaje zasadniczo na usługach królewskiego kapłaństwa wszystkich wiernych i jemu jest podporządkowane” (ChL, nr 22).

DZIEDZINY EWANGELICZNEJ AKTYWNOŚCI LAIKATU

W świetle przeprowadzonych refleksji jako oczywisty nasuwa się wniosek, że powołanie chrześcijańskie z natury swej jest powołaniem do apostołstwa, do działań ewangelizacyjnych i społecznych.

Przyjmując rozróżnienie dwóch dziedzin odpowiedzialności Kościoła za świat, tj. nadprzyrodzonej i przyrodzonej, należy podkreślić, że zarówno duchowni, jak i świeccy są odpowiedzialni za obie dziedziny, chociaż w różnym zakresie i stopniu. Kapłani – z racji swego powołania – są przede wszystkim szafarzami łaski i dlatego ich odpowiedzialność koncentruje się głównie na dziedzinie nadprzyrodzonej. Katolicy świeccy, czyli laikat, wezwani są głów-

⁸ Zob. E. Sztáfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, Warszawa 1985, t. 1, s. 290.

nie do tego, by w specyficzny, właściwy świeckim sposób przemieniać świat. Angażując się w życie społeczne i polityczne odpowiedzialni są za „uświęcanie” spraw doczesnych i zharmonizowanie dobra doczesnego z wartościami nadprzyrodzonymi. Specyfiką katolików świeckich jest ich świeckość, to znaczy życie w świecie, i dlatego mają w nim pełnić właściwe im posłannictwo, mają konsekrować i uświęcać świat swoją działalnością, postawą i całym swoim życiem⁹. Podstawą aktywności świeckich w Kościele i świecie jest fakt przyjęcia chrztu, który czyni ich synami Bożymi i powiernikami misji zbawiania świata. Do istoty powołania chrześcijańskiego należy więc dążenie do świętości, do doskonałości, ściśle z tym związana jest jednak powinność apostołstwa. Wydaje się, że można być dobrym katolikiem mając różne słabości i w drodze do świętości popełniając różne błędy, ale nie można być prawdziwym uczniem Chrystusa nie apostołując. Osoba świecka będąc więc członkiem Ludu Bożego, a więc tym, do kogo misja ewangelizacyjna Kościoła już w pewnej mierze dotarła, chociaż świadoma własnej słabości i konieczności nieustannego otwierania się na przyjmowanie i zgłębianie poleceń Chrystusa, powinna świadomie podjąć trud, aby misja Jezusa i powołanego przez Niego Kościoła dotarła do wszystkich tych, którzy nie są jeszcze członkami Ludu Bożego.

Pisze o tym wyraźnie papież Paweł VI: „Kościół, będąc posłany i ewangelizowany, sam z kolei posyła głosicieli Ewangelii. Wkłada niejako w ich usta słowo zbawienia; wyjaśnia im nowinę, którą posiada w swym depozycie; daje im taki sam rozkaz, jaki on otrzymał i posyła ich na przepowiadanie: nie na przepowiadanie siebie samych ani swoich własnych pomysłów, ale Ewangelii; ani oni, ani sam Kościół nie są jej absolutnymi panami i nie mają władzy dowolnego jej używania, ale są tylko sługami, którzy mają ją szerzyć z zachowaniem najwyższej wierności”. Następnie podana jest specyfikacja obowiązków świeckich: „Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, dalej dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienia ludzkie”¹⁰.

Sobór Watykański II również wyraźnie pokazuje szczególne pole aktywności świeckich, gdy stwierdza: „świeccy powinni podjąć trud odnowy porządku doczesnego jako własne zadanie i spełnić je bezpośrednio i zdecydowanie, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła, przynagleni miłością chrześcijańską. Jako obywatele powinni współpracować ze współobywatelami, działając z właściwą kompetencją i na własną odpowiedzialność, szukając

⁹ Por. Piotrowski, dz. cyt., s. 64.

¹⁰ Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, Città del Vaticano 1975, nr 15 i 70.

wszędzie i we wszystkim sprawiedliwości Królestwa Bożego”¹¹. W adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Christifideles laici* Ojciec Święty wnikliwie i konkretnie ukazuje miejsce i rolę świeckich w Kościele. Dokument ten powinien stanowić podstawę do analizy świadomości polskich katolików, szczególnie laikatu, dotyczącej konieczności zaangażowania się w twórcze przekształcanie rzeczywistości ziemskiej w duchu chrześcijańskim. Papież wyraźnie zwraca uwagę, że aktywna postawa człowieka wobec problemów świata wyływa z woli Bożej i stanowi obowiązek każdego katolika, który powinien odnawiać porządek doczesny, ulepszać świat tak, by coraz bardziej służył dobru człowieka, aby „rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie” (ChL, nr 14).

Zwracając uwagę na szczególne obszary właściwe dla działalności świeckich, należy zaznaczyć, że ukazywanie specyficznej różnicy między świeckimi i duchownymi nie powinno prowadzić do uproszczeń. Z podkreślonego tutaj faktu, że domeną aktywności świeckich jest chrześcijańskie kształtowanie porządku świata, sprawą zaś duchownych jest wewnętrzna troska o budowanie Kościoła, nie można wyciągać wniosku o rozłączności tych prerogatyw. W przypadku, gdyby do rozwiązania szczególnego i pilnego problemu z dziedziny „tego świata” zabrakło kwalifikowanych świeckich, w wykonanie tego zadania włączyć się mogą, a nieraz nawet powinni, duchowni. Tego rodzaju przypadki mają miejsce szczególnie na misjach, gdzie konkretne sprawy świeckie rozwiązują kapłani misjonarze¹². Podobnie i świeccy, chociaż domeną ich działalności apostolskiej jest rzeczywistość doczesna i ziemska, powinni czuć się również odpowiedzialni za działalność w obrębie rzeczywistości kościelnej¹³. Chrześcijanie – tak świeccy, jak i duchowni – tworzą jeden Lud Boży i wspólnie, choć w różny sposób, mają głosić światu Ewangelię.

Reasumując należy stwierdzić, że zaangażowanie Kościoła w sprawy ziemskie nie jest względne lub doraźne historycznie czy społecznie, lecz wyływa z samej jego natury. Kościół jest obecny w świecie i ponosi odpowiedzialność za ewangelizację tego świata. A ponieważ tak świeccy, jak i duchowni tworzą Kościół, jedni i drudzy powinni być aktywnymi podmiotami jego działania i odpowiedzialnie spełniać jego misję w świecie.

¹¹ Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Poznań 1968, nr 7.

¹² Zob. G. L a z z a t i, *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*, Warszawa 1988, s. 11.

¹³ Lineamenta do Synodu Biskupów z roku 1987 stwierdzają: „Będąc wszczepiony w chrzest i inne sakramenty oraz dary, w lud kapłański i misyjny, każdy chrześcijanin został wezwany do czynnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w jednym, zbawczym posłannictwie Kościoła i stąd także do konkretnej «służby» chrześcijańskiej, stosownie do specyficznych powołań, jakie Duch Święty udziela każdemu” (nr 20), i dalej stwierdza się, że świeccy powinni: „realizować swoją apostolską odpowiedzialność nie tylko w obrębie rzeczywistości doczesnych i ziemskich, ale także w obrębie rzeczywistości kościelnej” (nr 23).

POLSKI KONTEKST ODPOWIEDZIALNOŚCI ŚWIECKICH ZA KOŚCIÓŁ

Wspomniano już, że Kościół w swoim sposobie działania powinien dostosowywać się do zewnętrznych warunków i wymagań epoki oraz zmieniającej się mentalności ludzkiej. Warto tu przypomnieć tak mocno akcentowaną na ostatnim soborze zasadę „*renovatio accomodata*”. Polega ona na nowym zrozumieniu odwiecznej prawdy Objawionej i umiejętności prowadzenia dialogu zbawienia w konkretnych warunkach historycznych¹⁴. Kościół jednak nie może pod żadnym pozorem wyrzec się powierzonych mu przez Chrystusa zasad, ponieważ sprzeniewierzyłby się swojej misji.

W obecnym czasie, gdy w Polsce dokonuje się głęboka transformacja społeczno-polityczna, należy niewątpliwie dążyć do nowego określenia pozycji, roli, stanowiska i aktywności Kościoła w nowej rzeczywistości. Wzorzec działania społecznego z okresu panowania komunistycznego dzisiaj już nie wystarcza. W zaistniałej sytuacji konieczna jest intensyfikacja ewangelicznej aktywności ludzi świeckich. Wydaje się, że jest to główna droga prowadząca do wyznaczenia Kościołowi w naszej Ojczyźnie właściwego, należnego mu z jego istoty miejsca. Promocja katolików świeckich, ich większe upodmiotowienie oraz wzięcie przez nich realnej odpowiedzialności za życie Kościoła będzie zwiększało jego żywotność. Właśnie teraz w okresie historycznych przeobrażeń rola katolików świeckich jest decydująca, ponieważ w ich życiu w sposób szczególny przecina się wymiar religijny ze społeczno-politycznym.

Należy podkreślić, że w trudnym okresie istnienia ustroju komunistycznego w Polsce Kościół potrafił znaleźć swoje miejsce w społeczeństwie, budować własny autorytet, a nawet – z różnym natężeniem, zależnym od warunków politycznych – podejmować konkretną działalność społeczną. Po wojnie – mimo niemożności działania oficjalnego – przetrwały różne bractwa, trzecie zakony, stowarzyszenia religijne itp. W okresie posoborowym zaczęły żywotowo powstawać i rozwijać się nowe formy wspólnotowego realizowania życia chrześcijańskiego, jak tzw. oazy, późniejszy ruch „Światło – Życie”, wspólnoty neokatechumenalne, ruch „Odnowy w Duchu Świętym”, wspólnoty „Wiara i Światło”, „Focolari” itp.

Głębokie przemiany społeczno-polityczne zmuszają do nowego określenia społecznej funkcji Kościoła oraz rozbudzenia poczucia odpowiedzialności za Kościół i życie publiczne u wiernych, szczególnie świeckich. Najpierw należy uświadomić sobie zasadniczą prawdę, że podstawowym miejscem zaangażowania świeckich powinna być parafia. Trzeba więc stworzyć takie warunki, aby udział świeckich w życiu duszpasterskim i społecznym parafii był realny. Nie-

¹⁴ Zob. ks. I. Mroczkowski, *Odpowiedzialność świeckich za odnowę Kościoła w Polsce*, „Homo Dei” 59(1990) nr 3-4 (217-218), s. 137.

wątpliwie II Polski Synod Plenarny poczynił w tej materii pewne zmiany na lepsze. W diecezjach, gdzie poważnie potraktowano tę inicjatywę i powołano aktywnie działające zespoły synodalne, można dostrzec symptomy pogłębienia odpowiedzialności w podejmowaniu i realizowaniu misji Kościoła. Oczywiście świeccy nie mogą ograniczać swego zaangażowania tylko do granic parafii, lecz powinni być uwrażliwieni na potrzeby diecezji, innych społeczności, a także całego narodu i państwa.

Analizując polski kontekst odpowiedzialności świeckich za Kościół warto prześledzić, przynajmniej w zarysie, jak Kościół jest postrzegany w życiu społecznym. Transformacja, jaka w ostatnich latach ma miejsce w Polsce, powoduje też zmiany w świadomości ludzi i sprawia, że zmieniają się również społeczne oczekiwania wobec Kościoła, przy czym następuje tu wiele nieporozumień. Wpływowe środki masowego przekazu, zdominowane przez ludzi nieprzychylnych Kościołowi, ukazują go głównie w aspekcie socjologicznym i stawiają mu wymagania, spełnienie których spowodowałoby utratę jego tożsamości. Jest faktem, że w poprzednim okresie – przed przełomem w 1989 roku, Kościół w Polsce był w swoistego rodzaju oficjalnym „ucisku”; „sztandarowi” komuniści dążący do osobistej kariery atakowali go i dyskryminowali ludzi wierzących. Chociaż oficjalnie Kościół był uciskany, to de facto stanowił ogromną siłę moralną, społeczną, a nawet w jakimś sensie polityczną. Dla wielu był jedynym miejscem wolności, prawdy i suwerenności. Stąd cieszył się szacunkiem i wysokim prestiżem społecznym. Sytuacja wyraźnie zmieniła się po przełomie, gdy dotychczasowa opozycja, niewątpliwie również dzięki moralnemu poparciu hierarchicznego Kościoła, doszła do władzy. Okazało się wówczas, że wielu z tych, którzy poprzednio, szczególnie po okresie stanu wojennego, swoje idee mogli głosić głównie w kościołach czy salach parafialnych, nie było autentycznymi ludźmi Kościoła i wykorzystało autorytet Kościoła do własnych celów. W zmienionej sytuacji moralne wymagania Chrystusa, które przekazywał i których bronił Kościół, stały się niewygodne. Dążąc do osłabienia autorytetu Kościoła posługiwano się różnorodnymi technikami manipulacji. Jedną z najważniejszych było wmówienie wielu niezorientowanym, że Kościół w Polsce jest u władzy, że po prostu „rządzi”. Trudności związane z transformacją powodowały, że stale wzrastała liczba przeciwników „nowej władzy”, a ponieważ przez wielu ludzi Kościół był postrzegany jako beneficjent władzy, przeciwnicy władzy politycznej stawiali się automatycznie przeciwnikami Kościoła. W tej sytuacji doszło do napięcia pomiędzy Kościołem instytucjonalnym a pewną częścią polskiego społeczeństwa. Spowodowało to poważne trudności w życiu i aktywnej działalności Kościoła w Polsce, czego wyrazem jest między innymi długotrwały brak woli politycznej ze strony władz ratyfikacji konkordatu ze Stolicą Apostolską.

Niewątpliwie sytuacja polityczna, społeczna i gospodarcza w naszym kraju nie jest jasna i stabilna. Daje się zauważyć swoistą apatię pewnej części oby-

wateli, a nawet wzrastającą niechęć do angażowania się w życie publiczne i społeczne; występuje zjawisko ucieczki od odpowiedzialności za życie publiczne, zaczynają dominować postawy konformistyczne, wyrażające się w pragnieniu bogacenia się za każdą cenę, co w praktyce prowadzi do zatraćania wrażliwości na wartości duchowe i religijne. Pewne kręgi liberalne, posługując się hasłem wolności, odrzucają nie tylko instytucjonalny Kościół, ale i zasady Dekalogu.

W zaistniałej ostatnio w Polsce sytuacji konieczna jest ewangeliczna aktywność wiernych świeckich w różnych dziedzinach życia rodzinnego, społecznego, kulturalnego, politycznego i w środkach społecznego przekazu.

W sytuacji, gdy pewne siły polityczne w naszym kraju wracają do starych schematów, aby zamknąć Kościół w „getcie” i ograniczyć jego aktywność tylko do „zakrystii”, konieczne jest uświadomienie, że człowiek wierzący to również pełnoprawny obywatel w całym tego słowa znaczeniu, a więc mający prawo i obowiązek uczestniczenia w życiu społecznym i publicznym, a także mogący wpływać na kształtowanie tego życia zgodnie ze swymi przekonaniem. Kościół ma wiele do zrobienia nie tylko w dziedzinie aktywności charytatywnej – którą to działalność chętnie widzą nawet zdeklarowani jego przeciwnicy – ale również, chociaż niektórym wyda się to kontrowersyjne, w dziedzinie moralno-politycznej. Właśnie w tej dziedzinie Kościół w Polsce ma wiele do zaoferowania. Należy uczynić ją terenem troskowania wszystkich członków Kościoła. Polskiemu życiu politycznemu brakuje bowiem wyraźnej świadomości podstaw ideowych i moralnych; w działalności polityków często można zaobserwować myślenie i działanie nacechowane prywatą i partyjniactwem. Niewątpliwie ogromnym błędem moralnopolitycznym Polski było nierozliczenie się z przeszłością. Brak ten zatarł granice między dobrem a złem, co spowodowało dezorientację moralną społeczeństwa, zatrącenie ethosu Polaka-patrioty, gotowego na ofiarę dla ojczyzny i Kościoła, spowodowało to upowszechnienie się postaw konformistycznych, a nawet cwaniackich.

Jest już najwyższy czas, aby podjąć wspólny wysiłek, duchownych i świeckich, w celu stworzenia sprzyjających warunków do promocji i upodmiotowienia katolickich środowisk społecznych, zintensyfikowania pracy na rzecz świata wartości i w ten sposób działania w duchu „nowej ewangelizacji”.

KLASYCZNY RODOWÓD SZTUKI

Jadwiga ŻYLŃSKA

„JĘZYK GRECKI JEST NAJCUDNIEJSZY”

Następuje pewien fenomen nie zachodzący w żadnej innej – poza zachodnią – cywilizacji: języki narodowe nie wykształciły odpowiednich słów dla wyrażenia nowych treści w dziedzinie duchowej i materialnej, lecz sięgnęły do języka greckiego, w którym znalazły niewyczerpaną skarbnicę wyrazów, zarówno abstrakcyjnych, jak i należących do wiedzy ścisłej.

Na pytanie, co jest w naszej cywilizacji najcenniejszym dziedzictwem antyku, odpowiem – język grecki. Większość pojęć abstrakcyjnych z dziedziny filozofii, nauki i sztuki weszła w swoim greckim brzmieniu do języków europejskich i służy po dziś dzień. Terminy greckie przenikały do języków rodzimych powoli, wraz ze wzrostem cywilizacji i wytwarzaniem się nowych form bytowania, myślenia i związanych z tym potrzeb.

Podobnie przebiegał proces powstawania nowych słów w Grecji. W czasach archaicznych nie istniały terminy na określenie pojęć abstrakcyjnych. Świat Homera jest światem herosów i bogów opowiadany językiem, w którym metafory i abstrakcje przenikają treści o znaczeniu dosłownym, nadając im nowy sens. Świat mityczny wsiąknął do cywilizacji europejskiej wyprzedzając myśl filozoficzną i przygotowując grunt na jej przyjęcie.

Powszechne jest mniemanie, że myśl wyprzedza jej wyartykułowanie. Myśl jednak może wyrażać się na różne sposoby. Każdemu pojęciu nie musi odpowiadać jedna nazwa. Braki pewnych słów w języku nie uniemożliwiają pojęć, które są oczywiste. Człowiek nie mając słowa na określenie pewnej właściwości zawsze znajduje odpowiednie omówienie. Brak pewnych określeń wynika często z odmiennych potrzeb intelektualnych. Niemniej jednak uboższy zasób słów utrudnia przyswojenie sobie nowych treści i opóźnia rozwój cywilizacji.

I

Spółeczności nie dziedziczące bezpośrednio antyku – mam na myśli kraje nie należące do cywilizacji hellenistycznej, czyli łacińsko-greckiej – posiadały słownictwo uboższe niż kraje powstałe na poboju Imperium Romanum. Substancja języka polskiego nie dorównywała bogactwu i giętkości języków zachodnich, była zbyt uboga, aby wyrazić wiele pojęć abstrakcyjnych, a i życie

codzienne również odstawało od norm panujących na Zachodzie. Za ostatnich Jagiellonów nastąpiło u nas gwałtowne przyspieszenie cywilizacyjne. Stało się to dzięki napływowi humanistów włoskich i licznym wyjazdom młodzieży męskiej na studia zagraniczne do zachodniej Europy, skąd płynęły do Polski nowe prądy umysłowe.

Europa sięgnęła do swoich korzeni – do antycznej Grecji, stąd nazwa Renesans, czyli odrodzenie antyku. Renesans polski był nie tylko o parę wieków późniejszy od renesansu włoskiego, ale odznaczał się niepełnością (m.in. przez brak w nim udziału kobiet). Wykształceni na Zachodzie uczeni, poeci, dyplomaci i dworzanie zdawali sobie sprawę z pewnej zgrzebności kultury polskiej i próbowali podnieść jej poziom przez upowszechnianie sztuki i przyswajanie literatury zachodniej. Jednym z nich był Łukasz Górnicki, sekretarz i bibliotekarz Zygmunta Augusta. Umyślił on przełożyć na język polski dzieło *Il cortegiano* Castiglione. *Il cortegiano* ukazał się w języku włoskim na początku XVI wieku. Na język hiszpański został przełożony w roku 1531, na francuski w roku 1533, niemiecki – w 1560, angielski – w 1561, przekład polski, jako piąty, ukazał się w roku 1566 i nosił tytuł *Dworzanin polski*.

Model idealnego dworzanina nie był w Polsce obcy, obok dworu królewskiego istniały bowiem dwory wielkich panów, biskupów, gdzie polerowały się umysły i obyczaje. Okazało się jednak, że dosłowne tłumaczenie utworu byłoby niezrozumiałe dla polskiego czytelnika: wynikało to z braku dam w życiu umysłowym Polski. Mężczyźni, owszem, rozprawiali ze sobą mniej lub bardziej uczenie, spierali się, wymieniali poglądy, ale nie uprawiali konwersacji, owej subtelnej wymiany myśli, gry słów, dowcipu, do czego potrzebne są strony: mężczyzna i kobieta. W oryginale włoskim uczestników wieczornego przyjęcia jest dwudziestu pięciu – kawalerów i dam. Rozmowy są pełne galanterii, przerywane tańcami (m.in. popisem tańca hiszpańskiego wykonanym przez dwie damy). W tłumaczeniu, a raczej w adaptacji Górnickiego, uczestników biesiady jest dziewięciu – sami mężczyźni. Pani domu, uroczą pani Emilię Pio w oryginale włoskim, została zastąpiona w polskim przekładzie biskupem Maciejowskim, co samo już mówi o zmianie atmosfery. Jakoż brak w tej biesiadzie i wdzięku, i uśmiechu. Ale nie tylko nieobecność dam zmieniła charakter toczących się rozmów. Dochodzi do tego brak wielu obiegowych pojęć, znanych z życia codziennego we Włoszech. Ograniczenie języka polskiego nie pozwoliło Górnickiemu również na swobodne przełożenie wielu pojęć abstrakcyjnych, gdyż „w polszczyźnie żadną miarą wnieść nie mogły [...] jako że Polacy chcą wszystko brać cieleśnie, słów nie sensu patrząc”.

W trakcie lektury utworu odczuwamy, jak Górnicki zmagał się z materią języka polskiego, jak przyswajał słowa obce pochodzące z języka greckiego, z którego wkładu wniesionego do myśli ludzkiej zdawał sobie sprawę. Jeden z rozmówców głosi, że: język „grecki jest najcudniejszy, a po nim łaciński”. „Te

dwie mowie są i piękne i obfite i dawne, a pisano niemi takie rzeczy, których kto nie wie, nędznie a mizernie żywie na świecie; w tych jest filozofia [...] w tych inne nauki, które błogosławiony czynią żywot nasz”.

Górnicki próbuje poszerzyć zainteresowania Polaków przywołując greckich mędrców, ale jednocześnie miarkuje swoje poczynania, jak gdyby próbował ostrożnie, na ile może poszerzyć wiedzę i kulturę czytelników, ażeby ich nie spłoszyć. Wprowadza więc poszczególne terminy greckie opatrując je odpowiednim komentarzem: „Takową trefność zowią z grecka ironija, a jest bardzo przystojna wielkiemu panu tak w kunsztownych jak i statecznych rzeczach”.

Chociaż w polskiej wersji *Dworzanina* damy nie brały udziału w biesiadzie, to jednak wiele stron utworu poświęconych jest kobiecie. W Średniowieczu istniał pogląd, że kobieta jest źródłem zła, pokusą diabelską wiodącą mężczyzn do zguby. Był to jeden z ulubionych tematów kaznodziejów. W Renesansie nastąpiła zmiana roli kobiety w społeczeństwie. W wieku XIV na uniwersytecie w Bolonii wykladała kobieta – piękna i uczona Novella. Ale Górnicki nie na nią się powołuje. Jeden z rozmówców w *Dworzaniu* wymienia imiona kobiet słynnych z mądrości i talentu w starożytności. „Były i te, które uczyły wielu znanych ludzi, jak Aspazja, Diotima, a ta ofiarami swymi odwołała czas powietrza w Atenach aż do dziesięci lat. Pindara wielkiego poetę, uczyła białogłowa; Nikostrata, wieszczka, matka Ewandrowa, łacinnikom litery pokazała; Korynna, Safo, jako nader dobrze wiersz pisały, nikomu tajno nie jest”.

Przywoływanie greckich mędrców, filozofów, wodzów, poetów i herosów świadczy o tym, że w Polsce byli dość liczni czytelnicy, którym imiona te były znane. Górnicki sięga także do greckiej filozofii, gdy na końcu dyskursu o miłości wprowadza jej Platońską definicję: „miłość nic innego jest jedno pożądanie piękna”. I dalej tłumaczy, że piękność jest w rzeczach kształtnych, ale „i dusza nasza cnotami ozdobna dziwnie piękna jest”.

Ambitny zamysł Górnickiego, ażeby średnią szlachtę ziemiańską, zasiadłą po dworach, wprowadzić w świat pojęć Europy renesansowej, nie powiódł się. *Dworzanin* nie był powszechnie czytany ani akceptowany. Dzieło Górnickiego zakładało zbyt wysoki poziom odbiorców. To *Żywot człowieka poczciwego* Reja trafił w gust szlachty, był rozumiany i mieścił się w panujących obyczajach i pojęciach.

II

Mowa polska, uboga w terminy abstrakcyjne, była jednak dostatecznie rozwinięta, ażeby oddać treść, emocje i nastrój życia rodzimego – zarówno w jego zwyczajności, jak i w momentach podniosłych. Na tle ogólnego zaco-

fania zjawiał się w Polsce poeta, który mocą geniuszu z surowej materii języka stworzył poezję dorównującą mistrzom krajów o starszej niż Polska cywilizacji. Mowa o Janie Kochanowskim. Był świadom swojego dokonania, gdy w *Psalterzu Dawidów* pisał:

I wdarłem się na skałę pięknej Kalijopy,
Gdzie dotychczas nie było znaku polskiej stopy.

Wprowadzenie do utworu muzy Kalijopy sygnalizuje wsiąknięcie do języka i świadomości społeczności polskiej mitologii greckiej, wyprzedzającej późniejsze przyswojenie terminologii abstrakcyjnej.

Boccaccio napisał dzieło pod tytułem *Genealogia deorum gentilium*. Utwór ten poznał Grzegorz z Sanoka, późniejszy biskup lwowski, gdy jako scholar podróżował po Niemczech i Italii. Nie wiadomo, czy Kochanowski czytał *Genealogię bogów*, ale z twórczości jego przebija ten sam pogląd, że bogowie nie są tworem mitomanii (ani demonami – jak wierzą w Średniowieczu), lecz są projekcją wyobrażeń ludzkich, spełniają określoną funkcję w przyswajaniu sobie świata. Driady leśne, nimfy wodne, bogowie czynią świat otaczający pierwotnego człowieka mniej groźnym. Żywioły, wiatry, nawałnice morskie, wulkany, z chwilą, gdy uzyskały swoich patronów, uczyniły świat bardziej przychylnym człowiekowi. Boreasz i Zefir, Posejdon i Hefajstos stali się dzięki nazwaniu realnymi postaciami, do których można się odwołać w potrzebie i które można przebłagać ofiarami. Wtopienie mitów greckich w doświadczenie życia codziennego, w krajobraz rodzimy, traktowanie ich jako tworzywo równorzędne z motywami dziedzicznie zakodowanymi stanowiło przygotowanie na przyjęcie pojęć bardziej złożonych, terminów służących do bardziej wyrafinowanego postrzegania naszej egzystencji. Było to jakby miękkie lądowanie pojęć powstałych w klasycznej Grecji, na razie w kategorii mitów z całą ich zawartością na polskim ugorze. Myśl grecka wykreowała pewną rzeczywistość, która stała się własnością wszystkich społeczności należących do cywilizacji europejskiej.

Swojsko brzmią słowa Kochanowskiego z *Pieśni II*:

Łąki kwitną rozmaicie,
Zająca już nie znać w życie;
Przy nadziei oracz ścisły,
Że będzie miał z czym do Wisły.

Stada igrają przy wodzie,
A sam pasterz siedząc w chłodzie,
Gra w piszczałkę proste pieśni,
A faunowie skaczą leśni.

Owi faunowie leśni nad Wisłą, którą spławia się zboże do Gdańska, na stałe zdomowią się w naszej świadomości, jak wiele innych odwołań do mitologii,

choć ci, którzy ich używają, nie zawsze wiedzą, że źródło, z którego czerpią, to klasyczna Grecja.

III

Okres panowania ostatnich Jagiellonów bywa nazywany wiekiem złotym. Nie można w tym przecenić roli królowej Bony, księżniczki Mediolanu, cierpliwie krzewiącej kulturę renesansową w swoim otoczeniu. W dziedzinie poezji jaśniał Jan Kochanowski. Obok niego działali inni poeci-uczni humaniści: Sebastian Klonowic, Klemens Janicki, Patrycy Nidecki, Łukasz Górnicki, Andrzej Trzcieski. Europejskie kontakty mieli polscy dyplomaci. Najbardziej znany Jan Dantyszek był posłem w Hiszpanii na dworze Karola V. Stanisław Orzechowski, Andrzej Frycz Modrzewski, Jan Ostroróg – to publicyści o europejskiej renomie.

Złoto jest uważane za najszlachetniejszy z metali. Wiek złoty zatem to wiek świetności, lśniący blaskiem nauki, wiedzy i postępu. Ale istnieje jeszcze inne pojęcie wieku złotego, penetrujące w głąb dziejów ludzkości, pojęcie wykreowane w antycznej Grecji i przekazane w spuściźnie Europie.

Mitografowie greccy przyjmowali, że ludzkość przeszła przez cztery etapy. Według Hezjoda pierwszy był wiek złoty. Ludzie byli szczęśliwi, nie znali wojen. Zadowalali się tym, co dawała natura, ubierali się w skóry, żywili się miodem, żołądziami, owocami. Był to wiek Kronosa. Potem nastąpił lud srebrny. Mężczyźni słuchali matki (echo matriarchatu). Ludzie żyli bez bogów. Zeus ich wytępił. Po ludzie srebrnym nastąpił lud brązowy. Spadł on z jesionów. Ludzie żywili się mięsem i chlebem. Byli okrutni. Zginęli wszyscy. Po nich nastąpił inny lud, również brązowy. Bogowie łączyli się ze śmiertelnymi kobietami, które rodziły herosów. Wiek brązu odpowiada historycznej epoce mykeńskiej, o której zachowały się wspomnienia w mitach i eposejach homeryckich. Wreszcie nastąpił ostatni etap ludzkości, zainicjowany wtargnięciem Dorów – wiek żelaza, w którym żyli Grecy epoki klasycznej.

Życie ludzi wieku złotego, łagodnych i nie mających oręża, bywało przeciwstawiane życiu ludzi epoki żelaza, wojowniczych i okrutnych. Jednocześnie mitografowie zdawali sobie sprawę, że odejście od pierwotności jest nieuchronne, stanowi przeznaczenie człowieka. Wiek złoty coraz bardziej stawał się mitem poetyckim, metaforą wyrażającą tęsknotę za utraconym rajem, do którego nie było powrotu i do którego nikt wracać nie chciał, a już najmniej Grecy – mieszkańcy miast.

Ludzie cywilizacji zawsze odczuwali fascynację pierwotnością. Grecy podziwiali Scytów, łuczników niezrównanych. Pragnienie postępu mieszało się z urzeczeniem pierwotnością od czasów antycznych po mit dobrego dzikusy.

Lecz przekonanie o wyższości cywilizacji nad pierwotnością było dominujące we wszystkich epokach historycznych. W pierwszej kronice polskiej Gall pisze:

Naszym przodkom wystarczały ryby słone i cuchnące,
My po świeże przychodzimy, w oceanie pluskające!

W epoce Renesansu mit wieku złotego stał się motywem poetyckim i jako taki wszedł – wraz z mitologią grecką – do literatury polskiej. Moraliści we wszystkich epokach biadali nad zepsuciem obyczajów, jak gdyby mieli pewność, że w czasach pierwotnych obyczaje były szlachetniejsze. Również nasz Jan Kochanowski ubolewał nad upadkiem obyczajów i dzielności:

[...] zbroje zardzewiały,
Drzewa prochem przypadły, tarcze popleśniały.
Wszystkie granice puste, a Tatarzyn bierze,
(Zgoda)

Tatarzy przyciągnęli ze stepu, gdzie:
Nie widziałeś tam zamku ani miasta zgoła,
Ani zboża na polu. ani w jarzmie woła,
Aleś widział namioty różno rozsądzone
I koni niezrobionych stada niezliczone.
[...]
I orły pograniczne rzymskie płocho siedzą,
Bo i przez wielki Dunaj oni drogę wiedzą.
(Proporzec)

Kiedyś Sarmaci, domniemani przodkowie Polaków, zagrażali Rzymowi, tak jak dziś Polsce zagrażają Tatarzy. Przekonanie, że ludy koczownicze, nie znające miast, są dzielniejsze i bardziej zdolne do podboju niż ludy osiadłe, przewija się od starożytności, przez Ibn Chalduna, po czasy Renesansu i nowożytne. Dopiero rozwój techniki nowoczesnej zagroził ludom koczowniczym drogę do krajów zamieszkałych przez ludy osiadłe. Mit dobrego dzikusa wplata się w mit złotego wieku, lecz ostatecznie przechodzi w sferę fantazji. Nie ma powrotu do przeszłości. Że jeszcze raz przywołam Kochanowskiego:

Zwłaszcza że nie żołędziem, jako to dawniejsze
Lata niosły, ale dziś chlebem żywi ludzie,
Który porządnie komu przychodzi nie w trudzie?
(Marszałek)

Złoty wiek funkcjonował w wyobraźni. W rzeczywistości zastąpił go w Polsce (gdzie nigdy nie rozwinęło się życie miejskie na wzór Włoch) ideał życia na wsi, które opiewał Kochanowski. Jest to istniejąca poza czasem arka-dia, wyrażająca odwieczną tęsknotę serca ludzkiego za trwaniem. Tymczasem

współczesność napierała ze wszystkich stron i rozsadzała wymarzoną sielskość. Sebastian Klonowic we *Flisie* pisał:

Już Ameryka, już i Magellana
Śmiałym Hiszpanom morzem dojechała,
Szczęśliwe Wyspy, on bohaterski raj,
Wie o nim nasz kraj.

IV

Dzieła Arystotelesa znano w Europie od XII wieku. Pisano do nich komentarze. Arystotelesa interpretowali m.in. Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. W wieku XIV arystotelizm zaczął tracić znaczenie na Zachodzie. Promieniował jednak na Europę Środkową, na uniwersytety w Krakowie, Wiedniu, Lipsku. W Bibliotece Jagiellońskiej zachowało się ponad trzysta kodeksów rękopiśmiennych zawierających komentarze do dzieł Arystotelesa, co świadczy o istnieniu w Krakowie ośrodka intelektualnego i dydaktycznego. Również na Śląsku we Wrocławiu znajdują się w szkołach klasztornych liczne jego pisma i komentarze do tych pism. Znajomość filozofów greckich nie oznaczała jednak znajomości języka greckiego. Dzieła ich znano z drugiej ręki – z tłumaczeń łacińskich.

Najważniejszy na uniwersytecie był wydział teologiczny. Najmłodszy zaś był wydział artium, gdzie rozwijały się studia gramatyczne i filologiczne, filozoficzne, matematyczne i astronomiczne – niezależne od teologii. W roku 1520 na wydziale artium w Krakowie wprowadzono studium języka greckiego. Pierwszymi profesorami byli cudzoziemcy i uczeni rodem ze Śląska: Wacław Kolar z Jeleniej Góry, Walenty Krautwald z Nysy, Jerzy Liban z Legnicy. Śląsk nie należał do Regnum Poloniae, ale związki Śląska z Polską wciąż trwały i studenci ze Śląska woleli studiować w Krakowie niż w Pradze. Największym polskim hellenistą był Stanisław Grzepski – wszechstronny uczonego formatu renesansowego. W swoich wykładach wygłaszanych na uniwersytecie krakowskim czytał i objaśniał tragedie Sofoklesa i Eurypidesa, poezję Pindara, historię Herodota. Inny uczonego Piotr Illicinus wykładał *Politeję* Platona, której ślady znajdujemy w pismach Modrzewskiego.

Próby ogarnięcia całości wiedzy, wyrażające się w tendencji encyklopedycznej, zaczęły niebawem ustępować miejsca specjalizacji. Dyscypliny takie, jak teologia, filozofia, historia, alchemia, później chemia, astronomia, zaczynają stanowić osobne dziedziny wiedzy, z których każda posługuje się odrębnym słownictwem.

Wynalazek druku umożliwił upowszechnienie dzieł literatury narodowej i obcej. Rodzime języki nie posiadały jednak odpowiedniego zasobu słów, które mogłyby oddać bogactwo treści i rozwijającej się nieustannie wiedzy.

I tu następuje pewien fenomen nie zachodzący w żadnej innej – poza zachodnią – cywilizacji: języki narodowe nie wykształciły odpowiednich słów dla wyrażenia nowych treści w dziedzinie duchowej i materialnej, lecz sięgnęły do języka greckiego, w którym znalazły niewyczerpaną skarbnicę wyrazów, zarówno abstrakcyjnych, jak i należących do wiedzy ścisłej. To nasiąkanie greczyzną – począwszy od mitologii, poprzez mit złotego wieku – było procesem ciągłym i odbywało się we wszystkich dziedzinach.

Sędziwój, alchemik z przydomkiem Kosmopolita, wprowadza takie greckie terminy, jak amalgamat, hematyt, eliksir, fizyka i chemia, sperma (w znaczeniu zarodka, kamienia filozoficznego) i pneuma (w znaczeniu ducha przyrody). Alchemicy nazywali metale imionami bogów greckich w łacińskiej transkrypcji. Pewien tekst alchemiczny przedstawia to tak: „Saturn jest ołowiem, Merkury to rtęć, Wenus – srebro, Jupiter – cyna, Mars – żelazo”. Bogowie greccy, zdetronizowani na ziemi, dalej panują w kosmosie, każdy na swojej planecie, niektórzy na planetoidach. Trwają jako świadectwo geniuszu Greków, którzy wykreowali słowa ogarniające coraz nowe zakresy pojęć.

Specjaliści ze wszystkich działów nauki, wiedzy i sztuki posługują się terminami wziętymi z języka greckiego. Na przykład znawcy spraw życia publicznego wprowadzają takie wyrazy, jak polityka, patriotyzm, heroizm, demokracja, arystokracja, plutokracja, ochlokracja, autarkia, ksenofobia, autonomia.

„Teologia” sama jest słowem greckim, również wiele terminów wchodzących w jej zakres jest pochodzenia greckiego: monoteizm, politeizm, agnostycyzm, ateizm, schizma, anatema, asceza, magia, apologia, apokryf, parafia, mistyka, katharsis, hierarchia.

W psychologii mamy na przykład autyzm, schizofrenię, patologię, psychiatrię, psychoanalizę, melancholię, histerię.

W dziedzinie erotyki – narcyzm, nimfomania, autoerotyzm, pornografia, hermafrodyta, hetera.

Z każdym wiekiem, z każdym pokoleniem wzrasta zapotrzebowanie na wyrażenie pojęć coraz bardziej złożonych, nowo powstałych zjawisk i technik.

W dziedzinie humanistyki, fizyki, chemii, medycyny i astronomii wyrazy pochodzenia greckiego stanowią osobny język, jakim posługują się uczeni. W powszechnym użyciu są słowa: bakteria, endokrynologia, atrofia, plazma, hormon, chromosom, hermeneutyka, fenomenologia, propedeutyka, paradygmat, semiotyka, semantyka, topos, logos, atom, neutron, elektron, izotop, foton, paleontologia, astrofizyka, entropia, galaktyka, planeta, kosmologia, kosmodrom.

Ze wszystkich słów pochodzenia greckiego chciałabym wyróżnić jedno słowo wywodzące się z filozofii pitagorejskiej. Słowo oznaczające zestrojenie wszystkich elementów w muzyce, architekturze, wszelkich sztukach pięknych, kształtach ludzkich i zwierzęcych, w przyrodzie i w kosmosie – to *h a r m o n i a*, słowo wyrażające w swoim najgłębszym znaczeniu zasadę wszechświata.

Wyrazy greckie okazały się tak uniwersalne, że społeczności cywilizacji euroatlantyckiej uznały za zbędne zastępowanie ich słowami pochodzenia rodzimego. Geniusz grecki wyznaczył tor naszemu myśleniu, oferując nam język zdolny do transformacji i tworzenia nowych struktur niezbędnych do wyartykułowania coraz bardziej złożonych potrzeb ery atomowej.

Ks. Jan SOCHOŃ

POETA KLASYCZNY ŻYJE! Próba manifestu

Poeta klasyczny powtarza dzisiaj interpretacyjny gest św. Augustyna, kiedy zdumiewa się szlachetnością, jasnością życia duchowego, świadomością, iż rzeczywistość jako taka jest czymś dobrym, a zło niknie pod ciężarem miłości.

Klasycyzm to poszukiwanie zagubionej liry Orfeusza
Ryszard Przybylski

Powyższy tytuł zapowiada więcej, niż w rzeczywistości zostanie przedstawione. Nadto sugeruje potrzebę wytłumaczenia formuły „poeta klasyczny”. Otóż oznacza ona twórcę, który zgodnie z zaleceniem Ryszarda Przybylskiego umieszczonym w książce-manifeście *To jest klasycyzm* (Warszawa 1978), nie porzuca w jakimś świętym zapomnieniu liry – symbolu boskiej harmonii kosmosu, lecz stara się przezwyciężyć wielki dramat duchowy kultury śródziemnomorskiej, poprzez nawiązywanie porozumienia z przeszłymi figurami egzystencjalnymi i wprowadzanie w obręb swej wrażliwości porządku religijnego. Pamięta także o mocach antropologii chrześcijańskiej, archetypiczno-symbolicznym charakterze ludzkich działań poznawczych i nie przecenia możliwości rozumu w kontemplacji rzeczywistości, choć przyjmuje, że rola intelektu w walce ze współczesnym relatywizmem i poganizmem wciąż pozostaje i musi pozostawać znacząca. Wyrażenie „poeta współczesny” określa natomiast pisarzy tworzących aktualnie, bez względu na to, czy przynależą do generacji powojennej czy debiutującej w latach pięćdziesiątych naszego wieku. Klasyczność dotyczy bowiem realizowanej przez nich wizji świata oraz techniki poetyckiej, nie zaś metryki urodzenia. Stąd w przestrzeni interpretacyjnej mojej wypowiedzi znajdują się (na równych prawach) twórcze osiągnięcia Julii Hartwig, Ludmiły Mariańskiej, Joanny Pollakówny, Krystyny Koneckiej, ks. Janusza S. Pasierba, Kazimierza Nowosielskiego, Janusza Kotańskiego, Romana Bąka czy Krzysztofa Koehlera.

POSZUKIWANIE TRADYCJI KLASYCZNEJ

Funkcjonowanie „tradycji kluczowej” (termin Janusza Sławińskiego) polega na tym, że zdolna jest ona mobilizować w jednym czasie bardzo rozmaite

formy ustosunkowania się do niej: od bezkrytycznej zgody po totalny sprzeciw. Im silniej zróżnicowane są reakcje, tym bardziej uwidacznia się jej uniwersalny charakter dla określonej kultury literackiej. Dlatego też zagadnienie tradycji może być doskonałym narzędziem badawczym, dzięki któremu pojawia się możliwość opisanego dróg prowadzących do ukształtowania się współczesnego stanu poezji. Tym bardziej że z tradycji można korzystać wielostronnie. Można w ogóle nie dostrzegać jej obecności, programowo (choć w praktyce nie jest to możliwe) odcinać się od jakichkolwiek z nią związków. Najbardziej jaskrawym przykładem takiej „wtórnej świadomości” był futurizm. Można także negować wartości propagowane przez najbliższe w czasie ugrupowania twórcze, chociażby tak jak czynią niektórzy z najmłodszych poetów wobec artystów Nowej Fali. Owa krótka perspektywa historyczna, charakteryzująca niemal każdego pisarza, wynika – dodajmy – z samej istoty procesu twórczego. Tymczasem wybór określonej, historycznie ukształtowanej tradycji to już – zasadniczo – realizacja własnego światopoglądowego programu, jeden z ważniejszych punktów osobistej poetyki sformułowanej.

Obecnie mamy do czynienia z sytuacją, którą można określić jako „spór o tradycję”. Mówi się zatem i pisze o powrocie w rekwizytornie baroku¹. Przywołuje się też kontekst neoklasycystyczny, młodopolski albo – inaczej określając – dekadenski. Niekiedy pojawiają się odwołania do koncepcji postawangardowych, postmodernistycznych. Te ostatnie proponują totalny zwrot w stronę estetyczności literatury i sztuki, uzależniając ich żywotność od przemian cywilizacyjnych zachodzących w dwudziestym wieku (masowość kultury, zanik przedziałów gatunkowych, powstanie społeczeństwa konsumpcyjnego, umocnienie się obojętności religijnej i odsuwanie problematyki metafizycznej z głównych obszarów zainteresowania filozofii). Chodzi nie tylko o skompromitowanie klasycznych wzorców tworzenia i filozofowania, ale przede wszystkim o wyrugowanie ich z praktyki artystycznej, a nawet z lektur². Na szczęście owe Derridańskie „szaleństwa” nie obejmują całości współcześnie tworzonych dzieł.

Niemniej jednak przypatrując się głośnym dzisiaj idolom poetyckiej młodzieży można dojść do przekonania, że wartościujące powiedzenie typu: „to poeta klasyczny”, bywa czymś anachronicznym. Poeci grupujący się wokół krakowskiego „Brulionu” albo poznańskiego „Czasu Kultury” nawołują raczej do porzucenia wszelkich klasycyzujących form i systemów wartości. Nie

¹ Stanisław Barańczak w latach siedemdziesiątych sugerował, że nawiązywanie do prądów romantycznych, zwłaszcza baroku, przejawia się nie tyle w twórczości młodych poetów, ile raczej w przywoływanych przez nich mottach i w stosowaniu powierzchownych stylizacji. Zob. jego pracę: *Nieufni i zadufani. Romantyzm i klasycyzm w młodej poezji lat sześćdziesiątych*, Wrocław 1971, s. 13.

² Szerzej na ten temat J. S o c h o ń, *Tradycja jako pomoc*, „Nowy Wyraz” 1978, nr 11, s. 86-95.

intrygują ich wcale postulaty sugerujące zachowanie rozróżnień pomiędzy gatunkami czy rodzajami literackimi ani – tym bardziej – konieczność posługiwania się takimi terminami, jak początek, substancja, mimesis, telos. Zaśmiejają one – ich zdaniem – wolność wyobraźni i krępują emocje. Trzeba natomiast pamiętać, że w świecie komercyjnym (w takim żyjemy) wszystko jest dostępne i dozwolone, jednocześnie nie ma niczego, do czego można by się odwołać jako do stałego punktu oparcia. Pojęcie zrozumienia i ładu pozostaje niezrozumiałe dla poetów wspomnianej generacji. Dlatego określenie „poeta klasyczny” uznają za bardzo obraźliwe i bałamutne. Nie zajmujmy się więc tego rodzaju propozycjami. Zwróćmy zaś uwagę na pisarzy, których pociągają, nawiązujące do ustalonych sposobów poetyckiej organizacji tekstu, wzorce artystycznego istnienia. Spotkanie z twórczością klasycznych poetów będzie zaproszeniem do podjęcia wysiłku poszukiwania tego, co jednoczy rozbity obraz współczesności, prowadzi do odkrycia harmonii i godności ludzkich wyborów etycznych, o ile reagują na głosy prawa naturalnego, scalonego hasłem: „Czyń dobro, staraj się unikać zła”. Daje nadto poczucie bezpieczeństwa i nadziei, bez której nie sposób wyobrazić sobie autentycznej twórczej działalności.

NADAL ROZMAWIAMY Z GREKAMI

Poeta klasyczny nie podaje w wątpliwość przekonania, że chcąc zrozumieć siebie należy zanurzyć się w świat greckich odkryć i greckiego umysłu. Albowiem niemal wszystko, co stanowi nasz sposób bycia, ma swe źródło w antycznych przemyśleniach. Czyż bylibyśmy tymi samymi ludźmi, gdybyśmy nie zetknęli się z pismami presokratyków, Sokratesa, Platona, Arystotelesa bądź – wspominając najogólniej – autorów kultury hellenistycznej? Jak kształtowałyby się nasze religijne doświadczenia, gdyby nie neoplatonizm i arystotelizm, z łatwością przyswajany przez Hebrajczyków, Arabów i chrześcijan? Wreszcie, cóż uczynilibyśmy pozbawieni śródziemnomorskiej sztuki retoryki, prawa, teorii estetycznych, moralnych i politycznych? Odpowiedzi dziękczynne łatwo się narzucają i nie wymagają zbyt natarczywych uzasadnień. Nie dziwi, wobec powyższego, poetycki wybór ks. Pasierba:

dlaczego ja tyle
o Nike Notre-Dame [...]
po co
nienaturalnie
na taką odległość
udaję Greka
w dodatku z Aleksandrii
zbieram skorupy odłamki

oplatam palcami
 wiązę pamięć z życiem
 z wysp rozdzielonych próbuję
 złożyć kontynent
 ja świadek klęski

Nike i Notre-Dame
 to wszystko należy
 to wszystko powinno
 zostać
 tu
 objęte

(dlaczego, z tomu *Zdejmowanie pieczęci*, Warszawa 1982)

Wiersz wskazuje na niezbywalny fakt: oto antyczne wzorce nadal pozostają istotnym układem odniesienia dla współczesnych estetycznych realizacji. Twórczość (na przykład) Artura Międzyrzeckiego, Mieczysława Jastruna, Stanisława Grochowiaka, Jerzego Sity, Jarosława M. Rymkiewicza, Ernesta Brylla, Jerzego Zagórskiego, Strzembosza czy Wencla wyraźnie o powyższym świadczy³. I pomimo to, że teraźniejszość błyskawicznie oddala się od żywych źródeł greckiego fenomenu (któż, tak naprawdę, poza specjalistami zna języki antyczne?), nie warto i nie należy załamywać rąk. Czesław Miłosz, który zdobył się na niezwykłą odwagę, gdy w sile wieku rozpoczął naukę języka hebrajskiego i greckiego, chcąc nawiązać bezpośredni kontakt z arcydziełami biblijnymi, niech umacnia osłabłą nadzieję Polaków. I nie tylko Polaków. Szansę przezwyciężenia aktualnego kryzysu wartości dostrzegam w takiej organizacji życiowych powinności, aby uwypuklały one jedność antyczno-rzymsko-hebrajskich tradycji i chrześcijańskiej antropologii. Tylko w ten sposób będzie można odsunąć widmo „cywilizacji śmierci”, której cechy charakterystyczne przedstawił Jan Paweł II w swej encyklice *Evangelium vitae*. Gdy brakuje w człowieku i w jego dziełach duchowej równowagi – pisał – rzeczywistość zaczyna przybierać antyhumanistyczny wyraz. Tworzy swoistą „strukturę grzechu”: jej cechą charakterystyczną jest ekspansja „wartości” budujących autentyczną „kulturę śmierci”. Przenika ona wszystkie sfery twórczo-społecznej obecności człowieka. Wykreowana przez Franza Kafkę, Samuela Becketta, Jean Paula Sartre’a, Emile M. Ciorana, pozbawiona najmniejszych nawet oznak dobra wizja świata stała się powszechnie zauważalnym faktem. Doszło do wszechobecnego „przyćmienia” wartości życia. W takiej perspektywie – to nie paradoks – pisarstwo zwane przeze mnie „klasycznym” mężnieje, umacnia swe afirmujące ład i moralny porządek przesłanie.

³ Zob. *Topika antyczna w literaturze polskiej XX wieku*, Studia pod redakcją Aliny Brodzkiej i Elżbiety Sarnowskiej-Temperiusz, Wrocław 1992.

Przypuszczam, że poeta klasyczny powtarza dzisiaj interpretacyjny gest św. Augustyna, kiedy zdumiewa się szlachetnością, jasnością życia duchowego, świadomością, iż rzeczywistość jako taka jest czymś dobrym, a zło niknie pod ciężarem miłości. Albowiem pozostaje ono tylko „ontologicznym pozorem”:

Świt: otwieram oczy – otwieram
 się: znów szczęśliwie wróciłem i od nowa
 podejmuję świat, światło. Nie widzę
 konturów pokoju ani wierzby za oknem, twarzy
 Nieobecnej ani skrawka nieba, ani żadnej
 rzeczy. Widzę światło i światło zewsząd
 patrzy na mnie: jestem.
 W świetle.

(Bronisław Maj, *Spojrzenie*, z tomu *Światło*, Kraków 1994)

Człowiek poszukuje i pragnie dobra. Dlatego poeta klasyczny nie niszczy delikatnej linii łączącej pisarstwo i moralność, gdyż stanowi ona o wielkości tego, co zwiemy arcydzieloną mową. Artysta ujawnia swe najgłębsze uniesienia, w taki jednak sposób, że zostają zachowane moce sumienia. Wówczas religijny rytm wiary łączy się nierozzerwalnie z rytmem wiersza i światła. Nie oznacza to sytuacji, w której nie ma miejsca na dramat wyboru, przeżycie słabości czy egzystencjalnego niepokoju. Niemniej to dobro – cel, nigdy zaś zło, wyróżnia i pobudza twórcze działania poety klasycznego. O wartości literatury nie decyduje przecież tylko tak zwana literackość, choć należy pamiętać, że jedynie normy literackie określają, co jest literaturą, a co nią nie jest. Twórca zawsze kieruje się indywidualną ekspresją. Romantycy, wedle sugestii Schellinga, proces twórczy ograniczali do sfer rzeczywistości psychicznej, która – mniemali – wystarcza do zrozumienia świata. Parnasiści i Baudelaire podkreślali istotną rolę kultury. Ile znajduje się piękna w samym artyście, tyle piękna odnajdujemy w przedmiotach – oto maksyma oddająca zamierzenia wspomnianych pisarzy. Natomiast symboliści⁴ (szczególnie rosyjscy, w Polsce zaś – Bolesław Leśmian) zwracali uwagę na rozumienie poezji jako swoistej działalności językowej, co umożliwiało przewyciężanie antagonizmów tworzących się w kulturze. Sztuka poetycka (u Leśmiana zrytmizowane słowo) pozwalała widzieć świat w taki sposób, w jaki oglądał go człowiek przypatrujący się rzeczywistości po raz pierwszy i jak może nieraz widzi go dziecko.

Wskazane przykłady świadczą, że poeta klasyczny dysponuje różnorodną tradycją estetyczną. Już w starożytności terminem „poezja” określano mowę

⁴ Badacze dzielą francuski symbolizm na dwa ugrupowania: pierwsze z nich skupia się wokół Mallarmégo, drugie zaś Verlaine’a. W tym drugim język nie był istotny, a symbol wykorzystywano jako środek przekazywania wrażeń. Mallarmé natomiast wyznaczał językowi w swoich poematach i wierszach rolę dominującą.

wiązaną posiadającą budowę metryczną. W ujęciu Arystotelesa wyróżnikiem poezji była przede wszystkim kategoria twórczego naśladownictwa, czyli rozpoznawania podobieństwa, i forma metryczna. Takie rozumienie utrzymuje się – mówię ze świadomością oczywistego uproszczenia – aż do czasów symbolistów. Wtedy doszło do wyraźnego oddzielenia poezji od prozy, gdzie ta pierwsza stała się synonimem liryki: przy czym warto zwrócić uwagę na koncepcję Mallarmégo, który powiadał, że poezja zjawia się zawsze jako wynik poetyckiej działalności językowej. Chodziło mu o „wartość” składni, słowotwórstwa, najmniej zaś o obecność skali wierszowej. Poezja może objawiać się poza wierszowanym układem. Jej istota polega na sugerowaniu „niewyraźnego”. Ważne, by słowo, a właściwie zdanie, budziło odpowiednie uczucia, ciągi skojarzeń. W niedopowiedzianym czytelnik odkryje dokładnie to, czego do końca nie da się wypowiedzieć:

Zakrzepłe wino Potłuczone
pogasty nagle wargi wokół
Ze ściętych okien bucha zmierzch
który przekraczam suchą stopą –

Przecież odrasta dzień i drzewo
twarz żywa nad rozbitym światłem
rozlaną krwią Znów gryząc jabłko
okna otwieram w czyste niebo

(Milena Wieczorek, *Salome I*, z tomu *Odnaleziona*, Gdańsk 1994)

Dochodzi więc do pogodzenia, wydawałoby się, sprzecznych poglądów, mianowicie poetyki symbolistycznej z awangardową. Tadeusz Peiper sądził, że niespodziewane łączenie słów nie musi przynosić rezultatów wyjątkowych poetycko. Natomiast wszystkie sfery działania poetyckiego należy podporządkowywać naczelnej zasadzie ładu. Samo słowo nie ma żadnej wartości. Dopiero zdanie będące wynikiem najróżniejszych kombinacji słów, które są od wieków takie same, powinno stać się początkiem, ale i końcem procesu twórczego⁵. Jednakże – co charakterystyczne – ma on zawsze charakter obiektywny. Poeta klasyczny nie stawia na pierwszym miejscu własnego „ja”, lecz w pewien sposób dystansuje się w stosunku do rzeczywistości, także rzeczywistości kultury. Rozumie, że jego własne doświadczenia stykają się z wartościami przyjmowanymi przez innych ludzi. Nie boi się uporządkowanej wizji świata, ani stałych elementów tworzących artystyczny i życiowy światopogląd. Dookolny świat jest całością, poprzecinaną co prawda najróżniejszymi „bólami”, niemniej nie pozbawioną piękna i mocy. Zasadne jest nawet sformułowanie, że rzeczywistość stanowi „coś najmocniejszego” i w niej niejako znajdują się powody twórczej aktywności. Albowiem „cena” ludzkiego doświadczenia

⁵ Zob. T. Peiper, *Myśli o poezji*, Kraków 1974, s. 67.

nie wiąże się jedynie z mocą samoświadomości i osobistych, wewnętrznych emocji. Pewność poznawcza odnosi się do tego, co niezależne od podmiotowych możliwości poznawczych. Dlatego poeci klasyczni starają się omijać zarówno perspektywy wyznaczone przez destrukcyjny pesymizm Różewicza, jak i koncepcje uosabiane w kulturze europejskiej przez antropologię Kartezjusza, który tak bardzo zachwycił się nieobalalnością świadomości, tak bardzo wyniósł poznawczą dumę człowieka, że zanikła możliwość medytacji nad tajemniczością i porządkiem świata. Nie muszę, sugeruje poeta klasyczny, dysponować ostateczną wiedzą ani ograniczać wrażliwości tylko do osobistych wrażeń. Moja przygodność stanowi raczej powód do podejmowania zdwojonych wysiłków, a nawet powód do radości, gdyż z pozycji ograniczonej wolności mogę po ludzku, nie zaś jak Bóg reagować na siebie i świat. Mogę przypatrywać się najmniejszej nawet odrobinie istnienia i wiem, że stanowi ona konieczny moment w rozwoju całości.

Różewicz skierował polską poezję powojenną w stronę, którą nazwałbym acałościową. Bohater jego wierszy nie godzi się na ciemne sfery życia. Obciążony katastroficzną świadomością nie jest w stanie wydobyć się „ze skandalu cierpienia i śmierci”:

[...]
 z brzuchem pełnym kamieni
 ciemne zwierzę
 pod czerwonym niebem
 biegnę coraz szybciej
 choć wiem że tam czeka
 na mnie dół

(Tadeusz Różewicz, **** wicher dobijał się do okien*, z tomu *Zawsze fragment*, Wrocław 1996)

Nie może zatem być mowy o afirmacji rzeczywistości. Wersety poetyckie urywają się, strzępią. Poeta pisze synkopowanym rytmem niemożliwości ogarnięcia całości. Ujmuje tylko fragment, zdławiony strzęp, okruch siły. Oczywiście zwątpienie w celowość poetyckich kreacji nie stanowi czegoś wyjątkowego. U Czesława Miłosza i Zbigniewa Herberta również odnajdujemy niekiedy podobne tony. Mają one jednak charakter swoistej modlitwy, wyrażającej pragnienie zachowania substancji świata, niezależnie od możliwości tkwiących w ludzkich władzach poznawczych.

LIRA I TRZASK BĘBNA

Logika europejskiej historii sprawia, że nie sposób obdarzać świata znakiem harmonijnej jedności. Rozbiciu uległy nie tylko dawne ontologie, ale też

sam człowiek, który nie odważa się nazywać siebie imieniem i nazwiskiem. Używa skrótu, pierwszej litery nazwiska. Przyznawanie się do osobowo pojmowanego człowieczeństwa to – współcześnie wielka odwaga. Stąd twórczość Kafki, Musila czy Becketta promująca wizję człowieka okaleczonego, pozbawionego realnej szansy nawiązania porozumienia nie tylko z ludźmi, ale również ze zdobyczami przeszłości. Chcąc ocalić siebie zrywa on z rzeczywistością, a więc i z mimetycznym traktowaniem procesu twórczego. Nie ma już bowiem przedmiotu wzbudzającego pragnienie naśladownictwa. Pozostaje tylko zagłębianie się w duchowe rejony własnego „ja”, czego następstwem stało się sięganie po abstrakcyjne formy ekspresji, destrukcja nie tylko świata przedstawianego w przebiegach fabularnych tradycyjnej powieści, lecz samego tworzywa, jakim jest język, gest, farba albo dźwięk. Twórca, nazwijmy go awangardowym, w samym rozbijaniu tradycyjnych wartości dostrzegł niepowtarzalną szansę opisu nowej harmonii, nowego postmodernistycznego ładu. Racją sztuki stała się świadomość, czysta myśl, jak powiedziałby Husserl. Dlatego rytm, harmonijny układ syntaktyczny zostaje oddalony. Nie stanowi już istoty kultury, znaku harmonii i ładu w świecie. Zjawia się natomiast, zapoczątkowana przez romantyków i symbolistów, praktyka posługiwania się wierszem wolnym. Łamiąc tok wersów, czyniąc je bardziej podatnymi na zmiany osiągnęli oni niespodziane rezultaty w warstwie składniowej, leksykologicznej. Doprowadzili do rozbudowania pojęcia „muzyczności”. Sformułowana przez Gustawa Kahna teoria wiersza wolnego ujęta została w trzy zasadnicze punkty:

1. Co to jest wers? – jest to równoznaczne zatrzymanie się myśli i jej głosowej wypowiedzi;
2. Co to jest strofa? – jest to rozwinięcie w okres wersyfikacyjny pewnej zamkniętej w sobie myśli;
3. Co to jest poemat? – to ustawienie ze ścianek prymatycznych, jakimi są strofy, całej myśli, którą chciałoby się wydobyć⁶.

Wiersz wolny pozwalał na swobodę w operowaniu materiałem językowym, niemniej wielu twórców starało się nadawać tej formie określony wewnętrzny strukturalny porządek. Sama zresztą formuła „wiersz wolny” domagała się stosowania określonych reguł porządkujących chaos wrażeń dobiegających z popękanej i często złowrogiej rzeczywistości. Bywały nimi układające się szeregowo obrazy albo klarowne językowo sytuacje poetyckie. Niekiedy wewnętrzny rytm zdania, wzmocniony elipsą, powodował uwyraźnienie elementu muzycznego, fonicznego. Rytm, owa „bezsłowna melodia”, by przywołać określenie Leśmiana, ustala przecież kompozycję, tworzy delikatną, wewnętrzną siatkę stałości, powtarzalności. Oczywiście trudno go zdefiniować.

⁶ Zob. C. Maclair, *Idées vivantes*, Paris 1904, s. 247.

To niejako tajemnica objawiająca się w słowach. Jeden z młodopolskich teoretyków sugerował nawet, że najdoskonalszym przykładem owej rytmicznej tajemnicy jest „Improwizacja” Adama Mickiewicza. W niej każde słowo było umotywowane, rytm zaś niezbędną koniecznością. Myśl poety materializuje się w wierszu poprzez rytm, który wywodzi się z ruchu materii. Słowo jako całość ma swój konieczny punkt ciężkości w rytmie⁷.

Podobną techniką posługuje się poeta klasyczny. Chciałby pokonać chaos, którego „gestem wywoławczym” jest trąbka, kołatka, bęben, czyli atrybuty epoki demuzykalizacji świata:

Rzeczywistość
układa się
we wzór:
zwyciężony
tropi tylko
wątki klęski,

osaczony gra
na trąbce
pogoń: kołatki,
bębny –
to jedyny
język

Coraz więcej
rozumiem,
lecz moja
pieśń rozbrzmiewa
tylko jedną
melodią.

(Krzysztof Koehler, *** *Rzeczywistość*, z tomu *Nieudana pielgrzymka*, Kraków 1993)

Cóż sugeruje owa „tylko jedna melodia”? – trudno jednoznacznie orzec. W każdym razie warto stwierdzić: krakowski poeta nie proponuje wizji literatury sugerującej, iż doświadczenie artystyczne winno się mieścić w regularnej strofie, natomiast wskazuje, że tylko egzystencja w świecie dobra i ładu umożliwia rozumienie, poznawczą radość i przede wszystkim zachowanie ciągłości literatury. Grecko-hebrajskie źródła europejskiej kultury nie mogą przecież zagać. Oznaczałoby to bowiem całkowity upadek kultury i rozpanoszenie się czegoś, co Thomas Eliot nazywał chaosem tworzącym się ponad i przed sztuką dobrą oraz złą. Nie warto – postulował – przyjmować podziału na wiersz

⁷ Por. E. Leszczyński, *Harmonia słowa. Studium o poezji*, Kraków 1912, s. 75.

wolny i wiersz tradycyjny, ponieważ istnieją tylko wiersze dobre, wiersze złe i chaos⁸.

Poeta klasyczny ma się więc znakomicie. Nie zapomina o grece i łacinie. Niekiedy uczestniczy w liturgii i wsłuchuje się w rytm serca – wszechświata. Gdzie go spotykamy? Na ulicach polskich miast i wiejskich drogach, kiedy wdzięcznie unosi go taneczny krok. Naprawdę.

⁸ T. S. Eliot, *Szkice krytyczne*, wybrała, przełożyła i wstępem opatrzyła M. Niemojewska, Warszawa 1972, s. 154.

POLSKIE NAGROBKI DZIECIĘCE W DOBIE RENESANSU

Wśród polskich zabytków rzeźby sepulkralnej na szczególną uwagę zasługuje grupa nagrobków dziecięcych. Można zaryzykować twierdzenie, że jest to ewenement na skalę europejską.

„Wielkieś mi uczyniła pustki w domu moim,
Moja droga Orszulo, tym zniknięciem swoim!
Pełno nas, a jakoby nikogo nie było:
Jedną maluczką duszą tak wiele ubyło”.

(J. Kochanowski, *Tren VIII*)

Tymi słowami rozpoczyna Jan Kochanowski swój najślynniejszy chyba *Tren VIII*. *Treny* pisał poeta dla własnej pociechy i dla potomnych. Głównym bowiem celem *Trenów* jest pragnienie zachowania w pamięci potomnych postaci zmarłej córki, zapewnienie jej nieśmiertelnej sławy. Kochanowski, podobnie jak poeci starożytni, wierzył, że poezja zapewnia ludziom nieśmiertelność. *Treny* korzeniami sięgają literatury klasycznej. Poezję pogrzebową w starożytnej Grecji tworzyli Teokryt i Bion, natomiast w Rzymie – Katallus, Horacy, Owidiusz. Ale w szesnastowiecznej Polsce nie tylko poezja spełniała taką funkcję. Kult pośmiertny znalazł swój wyraz także w niezwykłym rozkwicie rzeźby nagrobnej będącej namiastką portretu¹.

Wśród polskich zabytków rzeźby sepulkralnej na szczególną uwagę zasługuje grupa nagrobków dziecięcych. Można zaryzykować twierdzenie, że jest to ewenement na skalę europejską, występowały one bowiem w XVI i na początku XVII wieku jedynie na terenie Rzeczypospolitej.

Nagrobki spełniały podwójną rolę. Z jednej strony stanowiły monumentalną formę uczczenia i upamiętnienia konkretnego człowieka, z drugiej zaś były wyrazem zamożności fundatorów². Nagrobki dziecięce miały jeszcze dodatkowe znaczenie. Były wyrazem miłości rodzicielskiej i rozpacz po stracie ukochanego dziecka, czego najpełniejszy kształt artystyczny znajduje się właśnie w *Trenach*. Kochanowski poprzedza *Treny* dedykacją utrzymaną w stylu napisów nagrobnych:

¹ Zob. H. i S. Kozakiewiczowie, *Polskie nagrobki renesansowe. Stan, problemy i postulaty badań*, „Biuletyn Historii Sztuki” 14(1952) nr 4, s. 115.

² Zob. M. Kołakowska, *Renesansowe nagrobki dziecięce w Polsce XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, „Studia Renesansowe” 1955, t. 1, s. 235.

ORSZULI. KOCHANOWSKIEJ

Wdzięcznej. Ucieszonej. Niepospolitej. Dziecinie.
Która. Cnót. Wszystkich. I Dzielności. Panieńskich.
Początki. Wielkie. Pokazawszy. Nagle.
Nieodpowiednie. W Niedoszłym. Wieku. Swoim.
Z Wielkim. A Nieznośnym. Rodziców. Swych. Żalem.
Zgasła.

JAN. KOCHANOWSKI. NIEFORTUNNY. OJCIEC.

Swojej. Najmilszej. Dziewce.
Z Łzami. Napisał.
Niemasz. Cię. Orszulo. Moja!

W odróżnieniu od nagrobków osób dorosłych, nagrobki dziecięce nie miały cech portretowych, gdyż zazwyczaj były wykonane w jakiś czas po śmierci dziecka. Wyjątkiem jest brązowy nagrobek Zygmunta Szydłowieckiego w Opatowie, gdzie prawdopodobnie została zastosowana maska pośmiertna³.

Nagrobki dziecięce wznoszone przez bogatą magnaterię i szlachtę występują głównie na terenie Małopolski. Maria Kołakowska wyróżnia wśród nich dwie grupy zabytków. Są to częściej spotykane – samodzielne nagrobki dziecięce i nagrobki dzieci połączone z nagrobkami rodziców. Różni je sposób przedstawiania postaci dziecka i nastrój całości⁴.

Do pierwszej grupy należy wspomniany już nagrobek Zygmunta Szydłowieckiego w Opatowie (1530 r.), gotycyzujący nagrobek Ludwika Mikołaja Szydłowieckiego w Opatowie (1525 r.) oraz Jana Aleksandra Tarnowskiego w Tarnowie, wystawiony prawdopodobnie w latach trzydziestych XVI wieku, który, mimo iż jest wkomponowany w nagrobek trzech Janów, funkcjonuje samodzielnie. Wszystkie trzy nagrobki są przykładami odosobnionymi. Reprezentowany przez nie typ nie powtórzył się później w rzeźbie sepulkralnej.

Dziecko w nagrobkach Ludwika Mikołaja Szydłowieckiego i Jana Aleksandra Tarnowskiego przedstawione jest jako śpiące uśmiechnięte putto, którego nagie ciało okrywa draperia. Jest to motyw przejęty z włoskiego Odrodzenia z charakterystycznym brakiem symboli śmierci i atmosferą renesansowej pogody.

Najbardziej charakterystycznym typem nagrobków pochodzących głównie z drugiej połowy XVI wieku są nagrobki przedstawiające nagie ciało dziecka oraz leżącą obok trupią czaszkę, klepsydrę, puszczela, uschłe drzewo. Przedstawienie to symbolizuje śmierć i znikomość życia – „vanitas”. Ten typ reprezentują m.in. nagrobki: Rafała Macieja Ocieskiego w krużgankach klasztoru Dominikanów w Krakowie (1547 r.), Krzysztofa Herbuta w Felsztynie (zm.

³ Zob. J. Kieszkowski, *Kanclerz Krzysztof Szydłowiecki*, Poznań 1912, s. 391.

⁴ Zob. Kołakowska, dz. cyt., s. 237.

1558 r.), Katarzyny Pileckiej (zm. 1559 r.), Sebastiana Lubomirskiego w Dobczycach (1594 r.), rodzeństwa Daniłowiczów w Żydaczowie (1580 r.), Stanisława Radziwiłła w Olyce (1590 r.).

W nagrobkach tych pojawiają się nowe elementy, jak na przykład sarkofag w tle (Dobczyce). Całość zaczyna powoli tracić symboliczne znaczenie, które z czasem całkowicie zanika, ustępując miejsca dekoracyjności przedstawienia. Czaszka występuje teraz w zestawieniu z dzieckiem ubranym w strój historyczny (nagrobek Stadnickich w Środzie) lub zbroję (Żydaczów), co nadaje całości charakter bardziej realistyczny.

Motyw czaszki pojawia się w sztuce europejskiej już od XII wieku, zyskując największą popularność w wieku XV⁵. Można go najczęściej znaleźć w scenach Ukrzyżowania jako czaszkę Adama pochowanego według tradycji na Golgocie. Symboliczne przedstawienie czaszki z małym nagim dzieckiem pochodzi z renesansowej Italii. Znana jest scena znajdująca się na rewersie medalu weneckiego medaliera Giovanni Baldu z 1458 roku przedstawiająca „siedzącego nagiego młodzieńca z ukrytą w dłoniach twarzą – prawdopodobnie autoportret artysty – i również siedzące, nagie, uskrzydłone putto wsparte łokciem o nieproporcjonalnie dużą czaszkę, trzymające w ręku płomień, a oznaczające tu geniusza śmierci”⁶. Przedstawienie to później nabiera znaczenia „memento mori”. W początkach XVI wieku motyw ten przedostał się do Niemiec i Niderlandów, gdzie uwidocznił się przede wszystkim w grafice, potem w malarstwie i rzeźbie.

Do drugiej grupy obejmującej nagrobki dziecięce połączone z nagrobkami rodziców należą m.in. nagrobki: Stanisława Nagórskiego i jego ojca Łukasza z 1571 roku (istniał do 1944 r.) w katedrze warszawskiej, Jerzego Sieniawskiego i jego matki Anny w kościele zamkowym w Brzeżanach, Jana Grota i jego syna w krużgankach kościoła Dominikanów w Krakowie (po 1580 r.) oraz rodziny Korycińskich w Gowarczowie (1649 r.).

Postać dziecka jest często podporządkowana kompozycji całości. Dzieje się tak w przypadku nagrobków warszawskiego i krakowskiego. Nie zawsze jednak zabieg ten się udawał. Zdarzało się, że postać dziecka sprawiała wrażenie elementu doczepionego, nie powiązanego treściowo z postaciami rodziców (np. nagrobek w Restarzewie i Brzeżanach). Wspólną cechą wszystkich nagrobków z tej grupy (oprócz Brzeżan) jest realistyczny sposób przedstawienia współczesnych strojów dziecięcych, co upodabnia je do nagrobków osób dorosłych.

Odrębną grupę, ale pod względem formy należącą do nagrobków samodzielnych, stanowią przedstawienia wzorowane bezpośrednio na nagrobkach

⁵ Zob. tamże, s. 247.

⁶ Tamże.

osób dorosłych. Powtarza się tu typ postaci stojącej, charakterystyczny dla Wielkopolski, jak na przykład nagrobek Barbary Winklerówny w Koźminie (1606 r.), czy dość powszechne przedstawianie zmarłego w pozycji leżącej, czego przykładem jest nagrobek Jerzego Radziwiła w Ołyce (1590 r.). Rzadziej spotykane są przedstawienia tzw. typu florisowskiego z postacią klęczącą (nagrobek Krzysztofa Płazy z 1637 r.),

Polski nagrobek dziecięcy pojawił się w latach dwudziestych XVI wieku, stwarzając nowy, pełen pogody, typ rzeźby nagrobnej. W pierwszej połowie XVI wieku powstały nagrobki, w których zestawienie nagiego ciała dziecka z czaszką wiąże się z kontrreformacją. U podłoża społeczno-ideowego kultu pośmiertnego, jaki znalazł swój wyraz w bujnym rozwoju rzeźby nagrobnej, także dziecięcej, leży wzrastający w XVI wieku dobrobyt szlachty i wzmagające się poczucie ważności bądź to całej warstwy społecznej, bądź jednostek (to ostatnie pod wpływem oddziaływania humanizmu). Fundacje nagrobne to nie tylko upamiętnienie znakomitych czynów i dostojęństw zmarłego, ale także typowa dla bogaczącej się warstwy chęć imponowania innym lub po prostu hołdowanie modzie⁷. Ta najogólniejsza charakterystyka uwarunkowań zjawiska dziecięcych nagrobków nie wyjaśnia jednak faktu polskiej wyjątkowości na tle nekropolii Europy oraz zaniku tego fenomenu w późniejszych okresach. Szukając odpowiedzi na te pytania warto wrócić do *Trenów* Mistrza z Czarnolasu. Przeżycie tragedii i uczucie żalu po utracie dziecka, które dały owoc w postaci dzieła niepowtarzalnej wartości artystycznej, objawiły się także w tej samej aurze duchowej polskiego Renesansu w postaci wyrazów bólu wyrytych w marmurze.

⁷ Zob. Kozakiewiczowie, dz. cyt., s. 106.

FILOZOFIA KLASYCZNA
TO FILOZOFIA METAFIZYCZNA

Z profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawia ks. Jarosław Merecki

Ks. Jarosław Merecki: *Panie Profesorze, jacy filozofowie wpłynęli najsilniej na myśl i życie Pana Profesora? Wiemy, że św. Tomasz, ale jacy jeszcze?*

Prof. Stefan Swieżawski: Myślę, że wszyscy filozofowie, z którymi się obcuje – czy są to filozofowie, których dzieła się studiuje, czy też filozofowie-nauczyciele, których się słucha – w jakimś sensie wpływają na człowieka – to jest nieuniknione. I oczywiście spośród tych umysłów i twórców czy spośród tej twórczości, z którą się stykamy, niektóre postacie, typy twórczości wpływają mocniej, a niektóre słabiej. Na przykład ja dość długo (ponieważ moje zamiłowanie do Średniowiecza było bardzo wczesne) obcowałem z Duns Szkotem, ale Duns Szkot był tym filozofem, który nie wywarł na mnie dużego wpływu. Owszem, niektóre rzeczy bardzo mi się u niego podobały, na przykład takie określenie: „philosophus noster Paulus” – o świętym Pawle apostołe. To znamienne, bo było to przeciwstawienie się skrajnemu arystotelizmowi. Ale muszę powiedzieć, że było wiele takich umysłów, które na mnie wpłynęły. Był to może skutek swego rodzaju przedzierania się przez myśl średniowieczną. Po Dunsie Szkocie przyszedł – co jest może dziwne – Arystoteles, a to dlatego, że ówczesny mój promotor i jeden z mistrzów, Kazimierz Ajdukiewicz, który nie był historykiem, ale rozumiał dobrze wymogi mojej drogi naukowej, i twierdził, że zajmując się myślą średniowieczną trzeba koniecznie znać dobrze poprzedników. To on mnie zachęcił do studium św. Tomasza. Aby poznać św. Tomasza, który miał bardzo silny i bardzo żywy kontakt z ówczesnie napływającym z olbrzymią potęgą arystotelizmem, trzeba poznać Arystotelesa. Wówczas to, już po doktoracie, przez dwa lata intensywnie studiowałem grekę, żeby móc czytać Arystotelesa. I właśnie on był tym filozofem, którym zajmowałem się więcej niż św. Tomaszem. Ze św. Tomaszem byłem już bowiem obznajomiony przez innych mistrzów. Jednym z takich mistrzów, którego dostrzegłem już w okresie szkoły średniej, przed maturą, jako wspaniałą postać, był Jacques Maritain. I Maritain był tą postacią, która mnie ogromnie pociągała wraz z całą problematyką, którą on się zajmował.

Na uniwersytecie, jak tylko zacząłem studia, obok nauczycieli uniwersyteckich stanęli dwaj inni wielcy nauczyciele. Byli to ks. Władysław Kornilowicz i o. Jacek Woroniecki. Obaj nie tylko studiowali św. Tomasza, ale żyli św. Tomaszem. Ojciec Woroniecki to jeden z najwspanialszych umysłów, jakie znałem. Ojciec Innocenty Bocheński powiedział kiedyś, że był to najmądrzejszy człowiek, jakiego w życiu spotkał, i ja w dużej mierze się z tym zgadzam. Natomiast ks. Kornilowicz to ktoś, kto mocno zaważył na mojej całej formacji. I dlatego spotkanie ze św. Tomaszem już się jak gdyby przygotowywało, ale to było raczej, jeśli tak można powiedzieć, „ideologiczne” zbliżenie do św. Tomasza. Zbliżenie naukowe nastąpiło przez Ajdukiewicza. Może to zaskakujące, ale tak było.

Po tych dwu latach obcowania z Arystotelesem stał mi się on bardzo bliski, ale równocześnie był mi już bardzo bliski Platon – to nie było tak: Arystoteles przeciw Platonowi, lecz już jako student byłem zachwycony Platonem, a później gdy bardziej poznawałem Platona, zobaczyłem, iż była to najbardziej religijna filozofia starożytności. Nic dziwnego, że w XV wieku myślano, iż tylko filozofia Platona jest bliska chrześcijaństwu. Ale wyższość, jakby większa głębia, krok naprzód postawiony przez Arystotelesa, bardzo wyraźnie mi się też zarysowywał, mimo że to, co czytamy, to tylko strzępy, notatki szkoły Arystotelesowskiej.

A później miałem we Lwowie trzech wspaniałych mistrzów: Kazimierza Twardowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza i Romana Ingardena. To byli ludzie, od których bardzo wiele się nauczyłem. To nie było oczywiście tak, że wchłonąłem wszystko, co mówił Arystoteles czy Platon czy też inni filozofowie, to było częściowe „przywłaszczanie” sobie pewnych wartości. Na przykład wartości metodyczne: odpowiedzialność za słowo, za każdą wypowiedź, wielka sumienność w pracy naukowej to było to, co dawał Twardowski. Ajdukiewicz to dokładność myśli, to sąd ostry jak brzytwa. Pisanie pracy u Ajdukiewicza było w pewnym sensie torturą. Ajdukiewicz nie był historykiem, nawet nie znał dobrze łaciny, nie był obznajomiony ze scholastyką i żądał, abym ja mu wytłumaczył dokładnie wszystko, co znajduje się w tekście Szkota. To był wielki wysiłek, ale to była też wspaniałość myśli Ajdukiewicza. Natomiast Ingarden to czytanie po grecku *Metafizyki* Arystotelesa na seminarium, co było wspaniałym przeżyciem i doświadczeniem. Jego w pewnym sensie ahisteryczne podejście, bo Ingarden nie był przecież historykiem, zmuszało mnie do uzupełniania wiedzy historycznej. Uczestnictwo w tym seminarium, które było rodzajem seminarium wyższego (byłem już wtedy po doktoracie), dało mi bardzo dużo.

Potem zetknąłem się bliżej i bezpośrednio z Maritainem, i była – chyba można tak powiedzieć – przyjaźń, która się między nami zawiązała. A równocześnie spotkanie z największym dla mnie naukowym autorytetem, którym był Etienne Gilson. To jest właściwie ta postać, która pod względem filozoficznym, a przede wszystkim historycznofilozoficznym, odegrała największą rolę w całej mojej późniejszej drodze intelektualnej. Gilson uchodzi za jednego z najwięk-

szych historyków filozofii, ale – moim zdaniem – jest to jeden z największych filozofów. Historia filozofii jest bowiem tak ściśle związana z filozofią, że nie można ich oddzielać od siebie. Historia filozofii jest zawsze warsztatem dla filozofa. Dlatego Gilson to dla mnie ten wielki mistrz. Nazywaliśmy go w naszym gronie arcymistrzem.

A później, kiedy zająłem się bliżej filozofią XV wieku, to tutaj też, pośród tego morza nazwisk i postaci, które się zjawiały w tym mało znanym okresie historii filozofii, są pewne postaci, które mnie urzekły. Jedną z nich jest Pico della Mirandola – człowiek, który mając trzydzieści parę lat dzięki Savonaroli potrafił z ezoteryczno-gnostyczno-kabalistycznych zainteresowań zwrócić się nagle do św. Tomasza i dokonać, powiedziałbym, prawie najlepszej interpretacji metafizyki św. Tomasza. To jest zdumiewające, że ten człowiek tak zrozumiał problematykę „esse” u Tomasza jak nikt przedtem. A druga bardzo bliska mi postać to Mikołaj z Kuzy, który jest według mnie swego rodzaju uzupełnieniem dzieła św. Tomasza: w tym sensie, że poniekąd wprowadza on w klimat o wiele bardziej apofatyczny, to znaczy klimat teologii negatywnej. Choć Mikołaj z Kuzy zupełnie nie tworzył w klimacie filozofii istnienia, jego metafizyka jest czysto esencjalistyczna, to jednak ta coincidentia oppositorum i widzenie paradoksów rzeczywistości jest czymś wspaniałym. *Docta ignorantia*, którą czytaliśmy kiedyś na jednym z moich seminariów, była jedną z lektur, która mi bardzo dużo dała.

I taki był mniej więcej wachlarz filozofów, którzy najbardziej na mnie wpłynęli.

J.M.: *Używa się nieraz – zwłaszcza w środowisku lubelskim – wyrażenia „filozofia klasyczna”. Pan Profesor mówił kiedyś, że choć słowa „filozofia” używa się w różnych znaczeniach, to tak naprawdę istnieje tylko jedna filozofia. Co to jest filozofia klasyczna? Czy na przykład zmieściłby się w jej ramach wspomniany przez Pana Profesora Mikołaj z Kuzy?*

S.S.: Mikołaja z Kuzy zaliczyłbym do filozofii klasycznej, ponieważ filozofia klasyczna to jest filozofia metafizyczna. Metafizyka nie musi być zawsze metafizyką istnienia, może być metafizyką istoty. Na przykład św. Bonawentura jest wspaniałym metafizykiem. Można tu wymienić wielu innych. Wielu myślicieli współczesnych też zmierza ku metafizyce, choć nie wszyscy dochodzą do tego właściwego rozumienia metafizyki, która musi dotknąć problemu istnienia, jeśli jest w pełni metafizyką, to znaczy metafizyką naprawdę realistyczną. Filozofia klasyczna to jest ta filozofia, w której metafizyka stanowiąca rdzeń filozofii dojrzewa etapami liczącymi się na wieki, a nie na lata. Oczywiście można filozofować w zakresie bardzo wielu dyscyplin nawet nie uwzględniając problematyki metafizycznej, ale to są peryferie filozofowania. Filozofia właściwa musi być filozofią metafizyczną, musi być filozofią bytu. Dlatego właściwa historia filozo-

fii to jest historia metafizyki, która otoczona jest najpierw tym wszystkim, co jest najbliższe metafizyki, jak antropologia filozoficzna, etyka, a następnie wszystkimi dalszymi dyscyplinami, takimi jak filozofia przyrody, kultury, społeczeństwa, nauki, estetyka. Ale to są wszystko peryferie, bo właściwą filozofią jest metafizyka. W jej zakresie dokonuje się stały, powolny rozwój, ale nie w sensie, jaki nadaje temu rozwojowi Heidegger, który mówi o istnieniu w znaczeniu zupełnie innym niż u św. Tomasza. Twierdzi on, że problematyka istnienia najżywsza była u presokratyków, a potem problematyka ta zaczęła zamierać. Tymczasem jest wręcz przeciwnie: filozofia istnienia zaledwie zarysowuje się w filozofii starożytnej, a dopiero przez impuls Objawienia, przez impuls ksiąg Starego Zakonu w filozofii chrześcijańskiej, arabskiej i żydowskiej problem istnienia zaczyna się pojawiać i dochodzi do bardzo wyraźnego zaakcentowania u św. Tomasza. Dlatego mamy tu do czynienia z rozwojem, w którym św. Tomasz jest wielkim etapem, oczywiście przygotowywanym przez myślicieli żydowskich, arabskich i chrześcijańskich, a później rozwój tej problematyki postępuje dalej i nie jest jeszcze skończony. Dla mnie to jest właśnie filozofia klasyczna.

J.M.: *Program filozofii, o której mówi Pan Profesor, został w swych zasadniczych zrębach sformułowany już w starożytności. Ile prawdy jest w znanym powiedzeniu Whiteheada, że cała filozofia to tylko przypiski do Platona?*

S.S.: Mam bardzo ciekawe doświadczenie z ostatnich czasów. Od kilku lat zbiera się u mnie grono osób, które kończą w tej chwili nowe tłumaczenie na język polski 26 kwestii *De Deo uno* z *Sumy teologii* św. Tomasza ze wstępem do każdej z nich. To grono jest znamienne, dlatego że są to już wytrawni, choć bardzo młodzi, znawcy filozofii greckiej, właśnie Platona, i to zestawianie myśli św. Tomasza z myślą Platona jest bardzo ciekawe. Ten problem ciągle występuje, i gdyby św. Tomasz znał lepiej Platona (bo w małych fragmentach go znał, gdyż znano wówczas *Timaios* i tylko fragmenty innych dialogów) oraz gdyby lepiej znał wschodnią teologię grecką (którą częściowo również znał), to prawdopodobnie byłoby jeszcze więcej elementów platońskich u św. Tomasza. Nie powiedziałbym tak jak Whitehead, że filozofia św. Tomasza to przypiski do Platona, ale powiedziałbym, że to jest ta linia, która wychodzi od Platona. Platon i Arystoteles współpracowali przez dwadzieścia lat i to nie było tak, że Arystoteles przyszedł nagle jako antyteza Platona. Oczywiście u Platona nie ma tak sformułowanej fundamentalnej teorii możliwości i urzeczywistnienia (ja w tej chwili „akt” nazywam „urzeczywistnieniem”), to jest ten wielki krok naprzód Arystotelesa, ale to jest niewątpliwie ta linia. Wiek XV jest mi bliski w tym szukaniu zbliżeń, a nie różnic. To właśnie było ciekawe u takich myślicieli jak Pico della Mirandola czy Marsilio Ficino, czy innych, o których mówi się, że to platonicy lub gnostycy. Tymczasem to byli ludzie, którzy właśnie chcieli dojrzeć te punkty zbliżenia. Nie można zatem powiedzieć, że to są

tylko przypisy do Platona, lecz jest to rozwijanie tego korzenia, który tkwi nie tyle nawet w Platonie, co w Sokratesie, w tej Sokratejskiej koncepcji filozoficznej. Platon zaś ma w tej linii rozwojowej swoje niezastąpione miejsce.

J.M.: *Zaprzyjaźniony z naszym Instytutem Jana Pawła II włoski filozof Rocco Buttiglione napisał kiedyś, że spotkanie z Sokratesem i spotkanie z Chrystusem to dwa wydarzenia tworzące naszą kulturę i że każde pokolenie Europejczyków musi na nowo przeżyć te spotkania. Czy i jak współczesna kultura przeżywa te spotkania?*

S.S.: To są spotkania innego rzędu i nie można ich stawiać na tej samej płaszczyźnie. Jest to z jednej strony spotkanie z niebywałym człowiekiem, z drugiej zaś spotkanie z Człowiekiem-Bogiem. Ale niewątpliwie, gdy na Chrystusa popatrzymy jak na człowieka, to są to dwaj ludzie, których koleje życia są, po ludzku biorąc, bardzo podobne: skończyły się kompletnie bez sukcesu, jako klęska, a równocześnie są fundamentem całej kultury (tu zgadzam się całkowicie z profesorem Buttiglione) – Sokrates jako fundament całego porządku naturalnego, a Chrystus jako fundament porządku ewangelicznego, który zaszczepia się na fundamentach natury. To jest na pewno podstawa naszej europejskiej kultury, która w ten sposób się zarysowuje. To bardzo piękne powiedzenie.

J.M.: *A jak Pan Profesor ocenia dzisiejszą sytuację filozofii klasycznej w kulturze rozumianej właśnie jako filozofia metafizyczna? Mówi się nieraz, że przeżywamy dziś odwrót od metafizyki, a niektórzy mówią nawet, że nadszedł czas „myśli słabej” w przeciwieństwie do „myśli mocnej”, której wcieleństwem była właśnie metafizyka.*

S.S.: Ja mam postawę, powiedziałbym, ekumeniczną, również w filozofii. Nie traktuję myślących inaczej niż ja jako przeciwników. Są to przede wszystkim ludzie, którzy pod jakimś względem są mi bliscy. To samo muszę powiedzieć o wielu nurtach filozofii współczesnej. W wieku XX otwarcie na problematykę metafizyczną jest przecież bardzo żywe. Zaczyna się to właściwie od Bergsona, o którym Gilson tak pięknie powiedział, że potrzeba było „genialnego Żyda”, aby po kilku wiekach milczenia motywy metafizyczne, które zaistniały w XIII wieku dzięki Księdze Wyjścia, na nowo zaczęły żyć. Tytuł małej książeczki Bergsona *Introduction à la métaphysique* też coś o tym mówi. Bergson ogromnie wpłynął na Maritaina, choć Maritain z nim dyskutuje. Co to znaczy „intuition métaphysique” u Maritaina? Nie jest to wyłącznie racjonalistyczne, lecz kontemplacyjne traktowanie filozofii – i to jest wzięte od Bergsona. To jest to, co ożywiło tomizm, który ze swojej czysto ideologicznej, podręcznikowej postaci, zabójczej dla św. Tomasza i dla tomizmu, przeszedł do kontem-

placyjnej formy uprawiania filozofii – co zresztą było tak charakterystyczne i dla ks. Kornilowicza, i dla o. Woronieckiego, o których mówiliśmy na początku.

J.M.: *Warto tu wspomnieć również fenomenologię z jej programem powrotu do rzeczy samych w sobie i z naciskiem, który położyła ona na doświadczenie, ogląd rzeczywistości.*

S.S.: Oczywiście. Trzeba tu przypomnieć Husserla, a przede wszystkim Brentanę. To był człowiek, który zrzucił suknię duchowną, bo nie chciał przyjąć dogmatu o nieomyślności papieża (ogłoszonego zresztą nieszczęśliwie na Vaticanum I bez reszty eklezjologii, co dokonało się dopiero na Vaticanum II), ale był to człowiek doskonale wykształcony właśnie w myśli klasycznej, miał przecież za sobą szkołę dominikańską. Pamiętam doskonale Kazimierza Twardowskiego, który był uczniem Brentany, tak jak Husserl. Przy pozornej antymetafizyczności są oni jednak metafizyczni, bo szukają wyjścia z tego hiperkrytycyzmu i subiektywizmu Kantowskiego, czerpiąc oczywiście z Kanta to, co u niego dobre. Nie udało im się co prawda przełamać tej „niemożliwości metafizycznej”, ale otwierali drogi w tym kierunku. Husserl został jeszcze w idealizmie, ale jego uczniowie szukali dalej. Cały wysiłek Ingardena szedł w tym kierunku, ażeby jednak móc jakoś uzasadnić oprócz ontologii bytów możliwych metafizykę bytu rzeczywistego. Podobnie Edith Stein czy Max Scheler. Oczywiście jest to fenomenologia, która jest jeszcze daleka od metafizyki, ale jest pewnym na nią otwarciem. Jest taki wielki myśliciel Nikolai Hartmann, który też jest bardzo interesujący, bo to jest ktoś, kto wyrósł z klimatu neokantyzmu, a jednak próbuje tworzyć ontologię. To nie jest jeszcze oczywiście metafizyka, ale to są przygotowania w tym kierunku. Tak samo z wielu moich osobistych kontaktów z Ajdukiewiczem, który był przecież przynajmniej w pewnym okresie przedstawicielem w pewnym sensie neopozytywizmu, wiem, że był to człowiek ogromnie wyczulony na problematykę metafizyczną. Przede wszystkim był naprawdę realistą, co jest ogromnie ważne. Dla niego istnienie rzeczy, istnienie konkretnych bytów było czymś w rodzaju filozoficznego dogmatu, a to jest pierwszy punkt na drodze do metafizyki istnienia. Podobnie u analityków – weźmy Alfreda Tarskiego z jego pojęciem prawdy, które jest nawrotem do arystotelesowskiej, klasycznej koncepcji prawdy. Również u wielu innych analityków wraca problematyka metafizyczna, oczywiście w postaci bardzo surowej, niedoskonalej.

Nie jestem zatem tutaj pesymistą. Wydaje mi się, że wiek XX przygotował renesans problematyki metafizycznej. Oby tylko św. Tomasz pozostał tym, kim powinien być, a nie zideologizowanym tomizmem – to jest dla mnie najważniejsza sprawa, o którą walczę o co właśnie walczył ostatni Sobór. Co to jest filozofia zideologizowana? To jest filozofia nakazana z jakichś względów – narodowych, kościelnych, społecznych. Tego nie wolno robić. Dlatego jestem przeciwnikiem terminu „tomizm” – nie tomizm, lecz św. Tomasz. Filozofia to

szukanie, „philosophia quaerit, theologia invenit et religio tenet” – jak powiedział Pico. Istotą filozofii jest szukanie, a nie znajdowanie. I dlatego to są pytania, nie kończące się pytania, które otwierają okna ku temu, co może dać odpowiedź, czyli ku religii. Stąd Husserl mówił, że każda prawdziwa filozofia musi być „religiös zentriert”, to znaczy otwiera okna na problematykę wyższą.

I jeszcze jedno. Mówiąc o tych wielkich umysłach, z którymi się kontaktowałem, zwłaszcza ze św. Tomaszem, chciałbym podkreślić, że ja absolutnie nie przyjmuję wszystkiego, co dany mistrz mówił. Również w przypadku św. Tomasza. Dla mnie filozofia św. Tomasza to przede wszystkim metafizyka i antropologia filozoficzna, i dalej ogólne zasady etyki. Ale jest cały szereg poglądów z zakresu na przykład filozofii przyrody czy filozofii społeczeństwa, które są uwarunkowane ówczesną epoką i są nie do przyjęcia dzisiaj. Historyk musi odtworzyć możliwie najwierniej tę myśl, ale jeśli historyk filozofii przedziera się w filozofa, to patrzy krytycznie i bierze to, co uważa za właściwe. I taki jest mój stosunek do św. Tomasza.

J.M.: *Ku jakim wartościom klasycznym skierowałby Pan Profesor dziś młodego człowieka, który nie wie, kto to był Zenon z Kition czy Epikur, lecz ciekaw jest świata i chłonie wszelkie nowości?*

S.S.: Proszę mnie dobrze zrozumieć, to nie jest tak, że każda pliszka swój ogonek chwali, ale ja wierzę w znaczenie historii w ogóle, a dla filozofa – historii filozofii. Uprawianie filozofii jest niemożliwe bez dobrego zaznajomienia się z historią filozofii: nie zapoznania się encyklopedycznego, ale zrozumienia rozwoju problemów. Jeśli młody człowiek zrozumie, że wielka problematyka filozoficzna, właśnie to, co klasyczne w filozofii – metafizyka i koncepcja człowieka, w swym rdzeniu nie jest zależne od zmian czasowych, to znaczy wykracza poza czas, to inaczej będzie czytał Platona, św. Tomasza, Leibniza i innych wielkich filozofów. Filozofia to nie tylko wiedza, ale i mądrość: wśród cnót intelektualnych cnota mądrości jest ogromnie ważna.

J.M.: *Pan Profesor mówił o tym, co ponadczasowe. Starożytni Grecy w spotkaniu z innymi kulturami poszukiwali kryterium tego, co dobre i słuszne, i odkryli je w naturze. Prawo naturalne nie zawsze ma dziś „dobrą prasę”, mówi się, iż jest ono wyrazem myślenia naturalistycznego. Z drugiej strony o znaczeniu prawa naturalnego jako fundamentu ładu społecznego przypomniał niedawno w ONZ papież Jan Paweł II. Jak współczesnemu człowiekowi mówić o prawie naturalnym, o obiektywnych wartościach moralnych?*

S.S.: Wielką tragedią naszych czasów jest zapomnienie o prawie naturalnym. Łączy się to z problemem szerszym, z problemem niezrozumienia porządku naturalnego. Ogromnie ważny jest tutaj Maritain i jego *Humanizm*

integralny. Istnieje autonomia doczesności, porządek doczesny, który ma swoje prawa. Jestem przekonany, że Dekalog należy traktować jako wyraz porządku moralnego doczesnego. To są naturalne prawa moralne i myślę, że w odrzuceniu tego porządku jest jakaś perwersja. Oczywiście mogą istnieć takie czy inne modyfikacje społeczne, ale przykazania pozostają wszędzie takie same. Dlatego dla mnie sprawa nierozzerwalności małżeństwa ze względu na dzieci czy aborcji, sprawa równości religijnej, wolności sumienia, to wszystko nie należy do porządku chrześcijańskiego, ale jeszcze do porządku ludzkiego. Jeśli w Europie odrzuca się tego rodzaju założenia, to jest to odrzucenie pewnych zasadniczych reguł rządzących porządkiem naturalnym. Dlatego nawrót do prawa natury wydaje mi się niesłychanie ważny.

J.M.: *Niedawno ukazała się po raz pierwszy w języku polskim książka Filozofia w dobie Soboru napisana przez Pana Profesora przed trzydziestu laty wspólnie z prof. Jerzym Kalinowskim. Była to refleksja nad zadaniami filozofii i zadaniami stojącymi przed filozofem. A jak dzisiaj współczesnemu człowiekowi mówić o filozofii klasycznej?*

S.S.: To, co dojrzało we mnie od czasu napisania książki w czasie Soboru do dzisiaj, znajduje się w tekście *Filozofia a Vaticanum II*, który jest poniekąd nowym wstępem do tej książeczki. To jest wykład, który wygłosiłem na spotkaniu „Trzydzieści lat po Soborze” zorganizowanym przez ks. bpa Bronisława Dembowskiego we Włocławku. Jest tam to, czego nie widziałem jeszcze w czasie Soboru tak jasno, jak to widzę dziś, a mianowicie że trzeba koniecznie odejść od wszelkich prób ideologizacji filozofii, trzeba uwolnić ją od wszelkich nakazów. Podobnie zresztą jak w filozofii, tak w teologii musi istnieć pluralizm. Jest jedna wiara, a nie jedna teologia czy jedna filozofia. To jest, moim zdaniem, szalenie ważne. I dlatego boję się takiej szkoły, która łączy się z nakazem przyjęcia jakiejś koncepcji filozoficznej. Ja się chełpię tym, że moi uczniowie prezentują cały wachlarz poglądów; jest pewna zasada ogólna, mianowicie zasada uprawiania nauki, która musi być uprawiana według żelaznych reguł, natomiast inną sprawą są poglądy. I dlatego gdy moi młodzi studenci wyjeżdżali za granicę i pytali, u kogo studiować, to mówiłem: szukajcie dobrych bibliotek, i to jest, jak się zdaje, sprawa zasadnicza.

A zatem filozofia musi być uprawiana w absolutnej wolności, a trzeba tylko wskazywać przez dobrze uprawianą historię filozofii różne możliwości i różne drogi problematyki filozoficznej, zostawiając słuchaczom całkowitą wolność wyboru. Trzeba tylko podkreślać, że nie ma prawdziwej filozofii bez filozofii bytu i bez filozofii człowieka. To jest, moim zdaniem, zasadnicza rzecz – i niech szukają, niech szukają...

Warszawa, lipiec 1996.

Andrzej MADEJ OMI

TRYPTYK POLSKI

I

U NAS W POLSCE

*u nas w Polsce
biało od brzoź
czerwono od maków
poznaj w tych kolorach
wszystkich nas Polaków*

*u nas w Polsce
zielono od chmielu
żółto od rzepaku
miej więcej nadziei
niż szczęścia Polaku*

*u nas w Polsce
gorzko od wódki
duszno od tabaki
urodzaj był na poetów
i na bohaterów*

*u nas w Polsce
czarno od węgla
niebiesko od chabrów*

II

NIE ZGINEŁA

*Oni
to Polskę
piersiź zastaniiali*

*z krwią na wargach
niech żyje
resztką tchu wołali*

*do dzisiaj
jeszcze nie zginęła
ale może zginąć*

*tu i tam
śpiew słychać
idą chwiejnym krokiem
z kuflem w ręku
już nie krwią
lecz piwem
chcą się bratać z Polską*

III
ŻEBY Z NAS SIĘ ŚWIATŁO STAŁO

*O Polskę
trzeba się modlić goręcej
O Polskę
bić się trzeba kamieniami prawdy
gwałtem
gdy z miłości urósł
ogniem
żeby z nas się światło stało*

Józef SUCHOCKI

CUD OTWARTYCH DRZWI Pielgrzymka Suwałki – Wilno '96

W dniu 15 lipca barwny tłum szedł ulicami Suwałk. Pielgrzymi przed wyruszeniem w drogę śpiewali i modlili się w katedrze św. Aleksandra za mieszkańców naszego miasta, zarówno zmarłych, jak i żywych. Myślą przewodnią tegorocznej pielgrzymki było hasło: „Kościół jako miejsce pojednania i nawrócenia”.

To, co zobaczyłem na pielgrzymce, nie da się w pełni opowiedzieć i opisać, to trzeba przeżyć głęboko w sercu. Chciałbym chociaż fragmenty wydarzeń poszczególnych dni przybliżyć czytelnikowi „Ethosu”.

PONIEDZIAŁEK

Zanim wyruszyliśmy na szlak pielgrzymkowy, wzięliśmy udział we mszy św. koncelebrewanej przez ks. bpa Edwarda Samsela, podczas której ksiądz proboszcz Ludwik Kaliński w wygłoszonej homilii podjął refleksję nad hasłem szóstej pieszej pielgrzymki Suwałki – Wilno: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Natomiast ks. bp Samsel zwrócił się do pielgrzymów z apelem, by swój trud pielgrzymi umieli ofiarować w intencji naszej ojczyzny – Polski, aby krzyż Chrystusa był szanowany, a prawo Boże było przestrzegane.

Ponieważ pielgrzymka wyruszyła sprzed kościoła Matki Bożej Miłosierdzia w Suwałkach, gdzie pracują księża salezjanie, więc na jej czele stanął jako główny przewodnik ks. Dariusz Makowski SDB. Poprowadził sześć grup skupionych pod znakami koloru: niebieskiego, pomarańczowego, czerwonego, zielonego, złotego i żółtego – w sumie 1150 pielgrzymów. Po blisko dziewięciogodzinnym pielgrzymowaniu dotarliśmy do Krasnopola, gdzie wkrótce wśród sadu plebanii wyrosło miasto namiotów. Przewodnik ks. Makowski gościnność zastaną na pierwszym noclegu skomentował słowami: „Cud otwartych drzwi”. Po odpoczynku ruszyliśmy w dalszą drogę, pełni nadziei, że ten

cud otwartych drzwi będzie się powtarzał, czego nam życzył miejscowy proboszcz – ks. Albin.

WTOREK

Szliśmy do Sejn. Drzewa osłaniały w oddali wieże bazyliki. Pan Jan Sadowski odsłaniał nam tajniki historii tych ziem, o samym zaś mieście powiedział, że „Sejny, miasto niewielkie, ale słynne nad wszelkie...” – przytaczając słowa przedwojennej piosenki. W świątyni ks. proboszcz otworzył cudowną figurkę Matki Bożej Samotrzeciej, przed którą pielgrzymi mieli możliwość zgłębić hasło tego dnia: „Pustynia – czas poznania miłosierdzia Boga” (por. Łk 15, 11-32). Otwarte drzwi figurki Matki Bożej otwierały zarazem bramę nieba i ukazywały Trójcę Świętą.

Kiedy minęła pora obiadu, wyłoniła się przed nami w oddali chmura. Już na ulicach Sejn zaczął kropić deszcz, w miarę gęstniejąc. „Śpiewać od serca – rzekł przewodnik grupy – na pewno przepędzimy chmury”. Rzeczywiście. Doświadczając potęgi miłosierdzia Bożego dochodzimy do Ogrodnik, gdzie powitał nas kapelan straży granicznej kpt. Dmoch: „Cieszę się z naszego spotkania i jak mówi przysłowie: «Po burzy jest słońce». W waszych sercach jest słońce. Cieszę się z waszej wiary, ofiarności. Cieszę się, że idzie was coraz więcej”. Dołączył do nas ks. Jean Nepomucene Ngczabakunzi SAC z Rwandy, którego łatwiej spostrzec wśród innych pielgrzymów, ze względu na czarny kolor skóry. Poprosiłem go o dedykację dla pielgrzymów: „Dziękuję bardzo za wiarę i modlitwę za misje pallotyńskie, w szczególności w Rwandzie i Zairze. Niech będzie Pan pochwalony”.

ŚRODA

Na spotkanie z gen. biskupem Leszkiem Sławojem Głódziem pielgrzymi zgromadzili się obok mleczarni w płaszczach przeciwdeszczowych lub pod parasolami, by u początku dalszej drogi otrzymać błogosławieństwo. Ksiądz biskup padający deszcz skomentował słowami: „Dzisiejszy deszcz jest znakiem potrzeby obmycia, nawrócenia pielgrzymów”. Jedna z pątniczek zapytała gen. biskupa Głódzia, czy wojsko na drugi rok nie mogłoby rozstawić kilku swoich namiotów w Ogrodnikach dla pielgrzymów na jedną noc. Generał uśmiechnął się i stwierdził, że nie widzi żadnych przeszkód.

Ruszyliśmy na przejście graniczne. Przechodziliśmy jak przez „cudownie otwarte drzwi” – służby sprawnie odprawiały czwórki poszczególnych grup. Trzeba powiedzieć, że celnicy litewscy swoją sprawnością dorównywali naszym. Pielgrzymi jeszcze przystanęli na chwilę w swoich grupach, by przez

śpiew i taniec radości wyrazić im wdzięczność. Był to znak, że dwa narody potrafią dobrze współpracować, jeżeli chcą. Drobną rzecz, a tak może ucieszyć.

Wkrótce zobaczyliśmy zabudowania Łoździej. To już Litwa! Na chodnikach stali nieliczni przechodnie przyglądając się naszemu wędrowaniu. Ksiądz kanonik ucieszył się, że przyszliśmy odwiedzić jego skromną świątynię. Po mszy św. i obiedzie udaliśmy się do Serijai na nocleg.

CZWARTEK

Każdy pielgrzym musiał rano złożyć swój namiot. Skromne mieszkanie ma tę zaletę, że jest własne. Jednakże noc także otworzyła swoje drzwi i powiało chłodem. Nie każdy śpiwór potrafił przed nim ustrzec utrudzonego pielgrzyma. Z pomocą przyszła zaradność i doświadczenie: dodatkowo okrywano się płaszczami przeciwdeszczowymi. Niektórzy spali w szkole i ci chwalili sobie minioną noc. Po mszy św. wyruszyliśmy na trasę. Droga prowadziła przez las, który przypominał rozpostarte skrzydła anioła, chroniące od nieszczęść. Konferencje mówiące o pokucie odślaniały prawdę o Bogu, który jest bogaty w miłosierdzie. Zielona ściana lasu osłaniała drogę, błękit nieba i sześć grup idących ku otwartym drzwiom. Po zrobieniu zdjęć pamiątkowych na moście rzeki Niemen, po „ochrzczeniu” pielgrzymów idących z nami po raz pierwszy udaliśmy się do położonego na górze miasteczka. Dzwony świątyni w Mierki-niach i miejscowy ksiądz proboszcz powitali pielgrzymów: „Miejscowi ludzie kochają Kościół. Ten kościół jest ogrzewany ich sercami i wy na pewno teraz to odczuwacie. Widząc was raduję się, bo wiem, że wy też ogrzewacie ten Kościół”. Apel odbył się na placu otoczonym niewielkimi wzniesieniami, na których stoją liczne krzyże upamiętniające śmierć partyzantów. Wspólnie z dyrektorem szkoły, w której mamy nocleg, odmówiliśmy Anioł Pański za poległych.

PIĄTEK

Ledwo zdołałem przytulić głowę do poduszki, a już głos trąbki obwieścił początek nowego dnia pielgrzymowania. Główny przewodnik na mszy św. powiedział: „Abyście przyjmowali trudy każdego dnia bez szemrania, narzekania i kapryszczenia. Rzecz niby łatwa, a jednak jakże trudna...” Pragniemy wykorzystać ten krótki czas, kiedy przebywamy wśród miejscowej ludności, na ukazanie „otwartego serca”. Kiedy przemawiał do pielgrzymów ksiądz proboszcz tutejszej parafii, zwrócił uwagę, że taka postawa wyda owoce: „Wierzę, że ludzie ujrawszy was będą wzmacniać swoją wiarę, będą przyłączać się, by razem pielgrzymować, bo będą widzieć w was dzieci Boga...”

Wkrótce wyruszyliśmy na trasę, która coraz bardziej okazywała się drogą krzyżową. Główna pielęgniarka Zofia Haloszka stwierdziła, że poprzedniego wieczora około 200 osób skorzystało z opatrunków. To „na żywca” dotykane litewskiej ziemi było czasem zadośćuczynienia.

Pielgrzymowanie tu ma wymiar jednostkowy i z łatwością można dostrzec wymiar historyczny. W Perloi powitał nas ksiądz proboszcz, który opowiedział historię tutejszej świątyni i mieszkańców. W 1918 roku Perloja była oddzielną republiką. Miała swego prezydenta, sejm i sąd. Przetrwała dwa lata.

Podczas obiadu deszcz i grzmoty przepędziły pielgrzymów z placu do świątyni. Skryłem się pod drzewem, tam spotkałem idącego z nami twórcę, który dał mi trzy swoje wiersze. W jednym z nich pisze:

Tyle pokoleń walczyło o Ciebie,
Tyle pokoleń dźwigało kajdany,
Byś była wolna! Ojczyzno!
A Naród niezakłamanym.

Trzeba było dotrzeć na nocleg do Vareny. Wędrowni ubogacony modlitwami i śpiewem mija szybko.

SOBOTA

Trzeba więc było zająć się swoim sumieniem, gdyż temu dniowi przyświecało hasło: „Pustynia jako czas kształtowania sumienia” (por. J 15, 1-11). W trakcie drogi trwała konferencja, z której wynikała Dobra Nowina, że „Bóg ma wspaniały plan wobec każdego z nas”. Już w Kijućiai doświadczyliśmy autentyczności tych słów. Powitali nas rodacy staropolską pieśnią *Serdeczna Matko*, kwiatami i poczęstunkiem. Kiedy pokrzepiliśmy ciała, doświadczyliśmy rozmów i serdeczności, udaliśmy się w dalszą trasę. W Kolesznikach w kościele Chrystus trzyma rękę w błogosławieństwie, a pielgrzymi śpiewają: „Abba”. Proboszcz po zakończeniu śpiewu powiedział: „Pielgrzymujecie, by pokutować za ludzi. Bóg jest miłością. Miłość chce prawdy, miłość chce dawania, wciąż nie może ścierpieć innego sposobu, jak tylko dawanie. Pielgrzymi chrześcijańskiej Polski. Dla was nie ma żyda ani greka, obrzezanego i nieobrzezanego, wszyscy są dziećmi Bożymi. Waszym celem prosić, błagać, wypraszać łaski dla wszystkich, uczyć miłości wszystkich, których spotkacie”.

W Purveniai czekały nas suto zastawione stoły. Gościnni ludzie zachęcali pątników do brania jadła na drogę. Tymczasem przewodnik grupy pomarańczowej zachęcał miejscowych do wspólnego pielgrzymowania: „Gdybyśmy zebrali wszystkich witających, to byłoby nas o sześć grup więcej. Może na drugi rok już tak się stanie”. U końca pielgrzymowania tego dnia w Ejsysz-

kach w bramie świątyni powitał nas ksiądz proboszcz Anatol Markowski, który życzył nam, byśmy umieli nieść Ewangelię wszystkim ludziom.

NIEDZIELA

Po mszy św. ruszyliśmy na trasę prowadzącą do Solecznik. Towarzyszył nam temat: „Pustynia – czas doświadczenia odpowiedzialności za wspólnotę” (por. Łk 10, 30-35). Wlokąc się za grupą słuchałem konferencji o tym, że współczesny człowiek potrzebuje dowodów potwierdzających istnienie Boga. Św. Tomasz wymienia ich pięć. W jednym z nich wskazuje, że istnieje istota najwyższa, rządząca przyrodą i działająca celowo. Przyglądałem się jej przez kilka godzin marszu. Dookoła cały świat jest dowodem na istnienie Boga, stąd wnioskowałem, że dowód musi być we mnie, Bóg musi być we mnie, tylko muszę otworzyć oczy. Zielona grupa idąca przed nami co chwila mąciła mi myśli swoim śpiewem: „Chodź z nami przyjacielu. Nasza droga dobra jest. Ta droga nas wszystkich prowadzi do celu”.

Zamierzałem już nie korzystać z kolejnego poczęstunku. W Dojlidach, Nowosadach, Janczunach, Butrymańcach, a teraz w Gerwiszkach mieszkańcy urządzili nam prawdziwą Kanę Galilejską. Uczty i uczty nie mające końca. Przypuszczając, że inni pielgrzymi zastąpią mnie w pełnieniu tego „obowiązku”, schroniłem się pod drzewem.

Pielgrzymkowe radio „Roman” stało się atrakcją nie tylko dla samych pielgrzymów, ale także dla dzieci, które gromadziły się na trasie marszu, by słuchać audycji. Po humorach, reklamie podano wiadomości z kraju: „Rodziny w kraju przygotowują się na przyjęcie powracających pielgrzymów. Grzeją wodę i robią zakup mydła i szamponu, by wygarbować nam skórę”. Z drogi pielgrzymiej informowano, że w niektórych parafiach biją dzwony – my słyszemy je co dwie godziny. Po gościnie w Kaniukai podążyliśmy do Solecznik, gdzie powitał nas ksiądz proboszcz. Po apelu jeszcze długo brzmiały mi w uszach zasłyszane słowa: „Co to jest błogosławieństwo? Błogosławieństwo to czynienie dobra. Jeden z pisarzy pisze, że braci się nie wybiera, sąsiadów ma się takich, jakich się ma, a siebie możesz uczynić błogosławieństwem lub przekleństwem dla innych”.

PONIEDZIAŁEK

Po noclegu podążyliśmy na najdłuższy odcinek naszego pielgrzymowania liczący 39 kilometrów. Ktoś stał z poczęstunkiem w bramie swojego domostwa, nie opodal następny i następny. Większy poczęstunek w Akmenynie. Wiedziony doświadczeniem poprzednich lat wiedziałem, że i w pobliskiej Kamionce

będziemy witani serdecznie. Na spotkanie wyszedł z krzyżem pan Wacław Stankiewicz, który w asyście ministrantów i parafian zaprowadził nas do świątyni. W rozmowie dowiedzieliśmy się o przyczynie nieobecności księdza proboszcza na powitaniu. O pielgrzymce dowiedziano się poprzedniego wieczora i nie było już czasu na powiadomienie księdza mieszkającego w odległym Turgielu. Mieszkańcy zdążyli się jednak przygotować i przyjęli nas „czym chata bogata, tym rada”.

We wsi Wiktorowo witająca nas pani Wiktoria K. skierowała apel do naszych władz państwowych: „Prośba do Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, by opiekował się nami, by nam nie odbierał księży. Niech Litwini modlą się po litewsku, a my po polsku”.

W Turgielach spotkaliśmy się z księdzem Józefem. Powitaniom nie było końca. Zespół „Turgielanki” miał swój szczególny akcent: „Ukochana moja ziemi. Wileńszczyzny mojej kraj. Na nic ciebie nie zamienię. Z tobą żyć i umrzeć daj”.

W Rudaminie ksiądz powitał nas chlebem i solą, i słowem, które można ująć w strofy: „Pan blisko jest. W Nim serca moc. Każdy dzień jest zwycięstwem. Gdy prowadzi sam Bóg”. W drodze spotkałem dziennikarzy wileńskiej gazety „Nasza Gazeta”, którzy przyjechali zrobić reportaż z naszej pielgrzymki.

WTOREK

Siedzę w sali teatralnej nowo wzniesionej szkoły. Jakaś dziewczyna gra na fortepianie. Czekam na wyjście. „Każda noc zbyt krótka, ledwie zaśniesz, już pobudka”. Dziś jednak jest inaczej. Wchodzimy do Ostrej Bramy. Sen odleciał, ubrani odświętnie ruszamy na trasę. Mieliśmy iść prostą drogą, jednak policja prowadzi nas po drodze będącej w remoncie. Otwarte rany naszych stosunków ujawniają swoje oblicze. Po krętych drogach ludzkich Bóg prowadzi nas prosto. Nie zmartwiliśmy się tym, bo na ustach brzmiał śpiew: „Lato, z pielgrzymką lato. Szła mama z tatą i dzieci. Także szedł ksiądz. Na głowie z jakąś szmatą...”

W Ostrej Bramie powitał nas ks. bp Edward Samsel słowami: „Szczęść Boże i Bogu dzięki”. Było to najkrótsze powitanie, w pełni wyrażające oczekiwanie pielgrzymów. Po przejściu kilkudziesięciu metrów drogę zastąpili nam mieszkańcy Wilna z powitaniem:

Przyjdźcie o wierni do stóp Matki
i złożcie jej dar ze siebie.
Ona czeka na was tu w Ostrej Bramie.
I mieszka tutaj jak w niebie.

Przyjdźcie pielgrzymi tu do matki
Uklęknąć u stóp ołtarza.

Ona czuwa dla was we dnie i w nocy
Ona łaską swoją obdarza...

Wszystkie pragnienia i intencje pielgrzymów złożył ksiądz biskup w Ofierze Eucharystycznej przed obrazem Matki Boskiej Miłosiernej. Mogliśmy doświadczyć łaski, czasu dojrzewania i nabierania mocy.

ŚRODA

Chętni pielgrzymi jadą na wycieczki w trzech kierunkach. Jedna grupa wyrusza do Szawli, druga do Kowna, natomiast trzecia do Trok. Pozostali pielgrzymi pod skrzydłami przewodników zwiedzają Wilno. Przed kaplicą spotykamy ludzi klęczących na ulicy i zapatrzonych w obraz Ostrobramskiej.

Lechosław LAMENSKI

MALARSTWO A LITERATURA
– WSPÓLNE MIEJSCE W HISTORII

Dzięki energii i konsekwencji w działaniu prof. Elżbiety Wolickiej, kierownika Katedry Teorii Sztuki i Historii Doktryn Artystycznych sekcji historii sztuki KUL, wydatnie wspomaganą przez grono współpracowników (przede wszystkim dr Małgorzatę Kitowską-Łysiak oraz mgr. Piotra Kosiewskiego i mgr. Ryszarda Kasperowicza), późną jesienią 1990 roku doszło do skutku interdyscyplinarne seminarium metodologiczne zatytułowane „Nauki o sztuce wśród dyscyplin humanistycznych”. Wzięli w nim udział teoretycy i historycy sztuki, literaturoznawcy i filozofowie kultury oraz historycy z różnych ośrodków uniwersyteckich.

Gdy w listopadzie 1992 roku niezależne wydawnictwo FIS opublikowało tom materiałów z tego seminarium pt. *Wobec sztuki. Historia – krytyka – teoria*, w Kazimierzu Dolnym toczyły się już obrady drugiego seminarium, w całości poświęconego prezentacji oraz dyskusji nad książką Jarosława Krawczyka *Matejko i historia* (Warszawa 1990). Także i to seminarium znalazło swe materialne dopełnienie w postaci kilku rozpraw, sprawozdań i recenzji opublikowanych wspólnie w tomie „Roczników Humanistycznych” (18(1995) 4).

Zadbano również o wydanie materiałów z trzeciego seminarium, zorganizowanego już tradycyjnie w Kazimierzu w dniach od 28 IV do 1 V 1993 roku. Tom zatytułowany *Czas i wyobraźnia. Studia nad plastyczną i literacką interpretacją dziejów*¹ zawiera szereg rozpraw i esejów, które – najogólniej mówiąc – dotyczą jednego problemu nurtującego świat sztuki od zarania: relacji pomiędzy słowem a obrazem jako plastycznym zapisem ludzkich myśli i uczuć.

Lektura książki nie jest łatwa, głównie ze względu na erudycyjność poszczególnych tekstów. Ich autorzy – takie można odnieść wrażenie – wręcz prześcigają się w używaniu skomplikowanych określeń, terminów i całych zwrotów, raczej rzadko spotykanych w języku potocznym. Fakt ten powoduje, że teksty stają się hermetyczne, a ich przeczytanie i zrozumienie bez słownika jest niemal niemożliwe. A przecież – jak mówił prof. Władysław Tatarkiewicz – każdą, nawet najtrudniejszą, najbar-

¹ *Czas i wyobraźnia. Studia nad plastyczną i literacką interpretacją dziejów*, pod red. M. Kitowskiej-Łysiak i E. Wolickiej, Lublin 1995, ss. 335.

dziej złożoną kwestię można – i należy – wytłumaczyć bądź przybliżyć czytelnikowi w sposób maksymalnie prosty i jasny. Wydaje się, że chęć intelektualnego wyżycia się znacznej części autorów zaciążyła negatywnie na ekspresji ich rozważań.

Książka dzieli się na trzy zróżnicowane objętościowo bloki tematyczne: pierwszy, teoretyczno-krytyczny, drugi, analityczno-porównawczy, i trzeci, zawierający – jak pisze w przedmowie Elżbieta Wolicka – „dyskusję nad dwiema książkami Waldemara Okonia *Sztuki siostrzane* (Wrocław 1992) i *Alegorie narodowe* (Wrocław 1992), do której wprowadzeniem są wystąpienia Arkadiusza Bałajewskiego i Małgorzaty Kitowskiej-Łysiak” (s. 6).

Część pierwsza, zatytułowana „Między teorią a historią”, to zaledwie trzy teksty. Duży artykuł Elżbiety Wolickiej: *Między teorią a historią. Ważny epizod rozważań o metodzie interpretacji humanistycznej*, nieco krótszy Marii Poprzęckiej: *Tacet pictor?* oraz skromny szkic Doroty Kudelskiej: *Narracja w sztukach plastycznych*. Niewątpliwie najważniejszy jest pierwszy z nich. Najważniejszy – a zarazem najtrudniejszy w odbiorze. Napisany przez filozofa, dotyka spraw ważkich, równocześnie na tyle złożonych, że bez solidnego przygotowania teoretycznego nie ma mowy o dialogu pomiędzy autorką a czytelnikiem. Dokonując analizy monografii autorstwa Silvii Feretti poświęconej prezentacji dokonań hamburskiego ośrodka badań nad historią kultury i historią sztuki w dwudziestoleciu międzywojennym, Wolicka koncentruje się na przybliżeniu sylwetek twórczych trzech jego najważniejszych przedstawicieli: Aby Warburga, Ernsta Cassirera i Er-

wina Panofskyego. To im zawdzięczamy powstanie tak zwanej szkoły ikonologicznej, która wbrew dotychczasowym praktykom badawczym, nie ograniczała się do analizy formalno-przedmiotowej wybranego dzieła sztuki lub grupy dzieł, lecz stawiała sobie za cel osadzenie, zinterpretowanie tego dzieła w kontekście określonej sytuacji historyczno-kulturowej, która go wydała. Szkoda, że tekst Marii Poprzęckiej, będący przekonującą refleksją krytyczną nad zjawiskiem autokomentarza artysty plastyka do własnej twórczości, jest – niestety – przedrukiem artykułu opublikowanego pierwotnie w „Zeszytach Naukowych Akademii Sztuk Pięknych” w Warszawie (już osiem lat wcześniej, w 1987 roku (nr 2)). Z kolei szkic Doroty Kudelskiej to bardzo wyrywkowy przegląd publikacji (stan badań?) dotyczących relacji zachodzących pomiędzy słowem a obrazem, narracji literackiej i plastycznej. W konkluzji autorka potwierdza istnienie fenomenu malarskości literatury (ut pictura poesis) (s. 72).

Część druga – najistotniejsza w książce – zatytułowana „Obraz i opowieść”, to sześć zróżnicowanych formalnie, materiałowo i stylistycznie rozpraw oraz esejów, których autorzy penetrując różne epoki, od wczesnego Średniowiecza po współczesność, próbują przybliżyć i udokumentować związki zachodzące pomiędzy słowem a obrazem, zarówno na polu rzeźby, malarstwa, krytyki, literatury, jak i poezji. Mamy więc sygnałnie potraktowany problem zależności – rozwoju – animalistycznej rzeźby romańskiej w Polsce od tekstów literackich jako niezastąpionych źródeł informacji o wyglądzie zwierząt, jak również o ich symbolicznym znaczeniu (Juliusz Gałkowski: *Obraz przyniesiony przez*

słowo. *Kamienny bestiariusz romański w Polsce*). Z kolejnego artykułu-eseju (Jarosław Krawczyk: „*Głowa, nad którą wszystkim koniec świata przyszedł...*”) dowiadujemy się o roli, jaką odegrały teksty Waltera Horatio Patera (1839-1894), wziętego późnowiktoriańskiego krytyka, w ukształtowaniu oceny i analizy jednego z symboli sztuki renesansowej – portretu Mony Lisy Leonarda da Vinci – w świadomości dziewiętnastowiecznych krytyków artystycznych. Łatwość, z jaką autor porusza się po kartach anglojęzycznej literatury, jego wielka wiedza literacko-artystyczna, skłonność do anegdot i gier słownych wręcz onieśmielają czytelnika, a przecież z każdym wersem, z każdą stroną tekst wciąga i pozostaje na długo w pamięci jako wspaniały przykład wielowątkowej esejistyki o późnobarokowym rodowodzie.

Triumfowi obrazu – a nie słowa – w mistyczno-wizyjnych, parateatralnych kontaktach Andrzeja Towiańskiego z gronem jego paryskich zwolenników i uczniów (tworzących sektę towiańczyków) poświęcony jest następny artykuł (Danuta Sosnowska: *Kryzys słowa i triumf obrazu*). Napisany jasno i precyzyjnie, bez zbędnych ozdobników, przypomina, że triumf „przejawiał się także w niezwykłych zasadach percepcji dzieł malarskich, w fundamentalnej roli przyznawanej wizjom sennym i mistycznym, a wreszcie w fenomenie «żywego obrazu», który stał się charakterystycznym elementem kultury i obyczajowości sekty” (s. 121). Czwarty tekst to jeden z rozdziałów pracy doktorskiej (Dorota Kudelska: *Machabeusze – „Różany brzask” malarstwa polskiego? Stattler i Słowacki*), dotyczący spraw dziś już pokrytych patyną czasu: poglądów na sztukę w polskim malar-

stwie i w poezji romantycznej w oparciu o korespondencję Juliusza Słowackiego z krakowskim nazareńczykiem Wojciechem Kornelimi Stattlerem. Zarówno ze względu na mało oryginalne teorie głoszone przez obu twórców, jak i nadmierną objętość tekstu (aż 63 strony druku), którego autorka czyni „heroiczne” gesty zmierzające do wykazania ogromnych walorów malarskich twórczości literackiej Słowackiego (w tym *Króla-Ducha* przede wszystkim), czytelnik z ulgą przechodzi do lektury dwóch ostatnich tekstów.

Pierwszy z nich (Henryk Słoczyński: „*Hołd pruski*” *Jana Matejki*), napisany przez historyka sensu stricto, to solidny opis poglądów krakowskiej szkoły konserwatystów z Józefem Szujkim na czele, w kontekście jednego z wielkich płócien mistrza Jana. Część drugą książki zamyka pełen lekkości i dowcipu, prawdziwie sarmacki esej poświęcony malarskim aspektom obecnym w poezji Zbigniewa Herberta (Tadeusz Chrzanowski: *Pan Cogito a sztuka*). Autor, choć zarzeka się, że nie jest krytykiem literackim ani polonistą, potrafił wydobyć z utworów poety – w sposób wielce kompetentny, a zarazem przyswajalny przez czytelnika – to, co dla tematu istotne. A uczynił tak, ponieważ – jego zdaniem – „jest to poezja w panoramie współczesnej literatury polskiej tak ważna i tak znacząca, że warto się nią zajmować; a po drugie – jest ona niezmiernie wyczulona na problematykę sztuki, co krytycy zawodowi i kompetentni stwierdzają unisono” (s. 239), choć nikt przed Chrzanowskim nie rozwinął i nie uzasadnił takiego stwierdzenia.

Część trzecią książki miała stanowić – z założenia – dyskusja nad dwiema książkami Waldemara Okonia: *Sztuki*

siostrzane. Malarstwo a literatura w Polsce w drugiej połowie XIX wieku. Wybrane zagadnienia i Alegorie narodowe. Studia z dziejów sztuki polskiej XIX wieku. Trudno jednak uznać za ledwie sześć stron tekstu (s. 317-322) za prawdziwy zapis dyskusji. Z autorem obu książek polemizuje jedynie Danuta Sosnowska, Jarosław Krawczyk zaś ograniczył swój udział do jednozdaniowej uwagi. Dyskusja pozostawia uczucie niedosytu, tym większe że poprzedzona została interesującymi tekstami wprowadzającymi (Arkadiusz Bagłajewski: *Czy możliwa jest równoległa historia literatury i sztuki?* oraz Małgorzata Kitowska-Łysiak: *Alegorie*). Uwagi zawarte w obu artykułach to znakomity materiał do dyskusji. Dużą w tym zasługą samego Waldemara Okonia. Jego książki to pierwsze na gruncie polskim tak szerokie ujęcie tematu, wzbudzające szacunek i uznanie dla wysiłku intelektualnego oraz mrówczego wkładu pracy autora.

Okoń nie tylko przeczytał setki utworów literackich drugo- i trzeciorzędnych, ale zadał sobie trud – godny wielkiego inwentaryzatora – dotarcia do obrzeży polskiego malarstwa XIX wieku. W efekcie powstały dwa leksykony-podręczniki zmuszające do stawiania szeregu ważnych pytań: Czy możliwe jest napisanie równoległej historii literatury i sztuki? (Bagłajewski). Jacy autorzy piszący o literaturze, o sztukach plastycznych, kształtowali w większym stopniu alegorie narodowe? (Kitowska-Łysiak). To również – zdaniem Kitowskiej-Łysiak – „jeszcze

jedno – obrazoburcze, ale chyba nie pozbawione podstaw – pytanie: na ile praca pod tytułem «Kicz narodowy» byłaby oparta na tym samym materiale, z którego skorzystał autor?» (s. 315).

Tego rodzaju pytań jest zresztą o wiele więcej. Dowodzą one, że temat seminarium (zainicjowanego spotkaniem w Kazimierzu jesienią 1990 roku) nie został wybrany przypadkowo. Podobnie jak nie ma przypadku w doborze jego uczestników. Pokłosiem tegoż seminarium jest ciekawa, choć momentami może zbyt hermetyczna książka, zmuszająca do refleksji, inspirująca do dalszych działań, książka bardzo potrzebna. Uzmysławia ona bowiem – głównie młodemu pokoleniu badaczy – jak wiele jest jeszcze do zrobienia, ponieważ – mimo ogromnej literatury przedmiotu – zbyt mało wiemy o sztuce polskiej (przede wszystkim o malarstwie) XIX wieku, zwłaszcza w aspekcie relacji: słowo – obraz.

Gdy druk tomu *Czas i wyobraźnia* dobiegał końca – jesienią 1995 roku – miało miejsce czwarte seminarium metodologiczne w Kazimierzu Dolnym zatytułowane „Wizerunek artysty w XIX i XX wieku”, a w maju 1996 roku odbyło się – jak zawsze w gościnnych progach Domu Pracy Twórczej KUL – seminarium piąte: „Czy istnieje kanon polskiej sztuki XIX wieku?”. Profesor Elżbieta Wolicka myśli już o zorganizowaniu szóstego seminarium – także w Kazimierzu, którego uroda i niepowtarzalny charakter sprzyjają intelektualnym rozważaniom.

Ireneusz ZIEMIŃSKI

FATALISTYCZNA TEOLOGIA JANSENISTÓW

Jednym z najbardziej istotnych pytań, jakie stają przed człowiekiem, jest pytanie o Boga. Jest to pytanie o to, czy Bóg istnieje, a także o to, kim rzeczywiście jest: miłosiernym i opatrznościowym ojcem czy surowym i sprawiedliwym sędzią ludzkich uczynków? Istotnym wymiarem pytania o Boga jest pytanie o człowieka: czy jest on istotą godną obcowania ze Stwórcą, czy zasługuje na łaskę zbawienia? Chociaż sens tych pytań może być różny w zależności od historycznego, religijnego czy nawet psychologicznego kontekstu, w jakim są stawiane, to jednak pozostają one aktualne i ważne w życiu każdego człowieka. Leszek Kołakowski w recenzowanej tu książce¹ stawia je jako historyk idei, próbuje bowiem nakreślić zasadnicze linie siedemnastowiecznego sporu jansenistów z jezuitami, sporu dotyczącego ludzkiej kondycji moralnej oraz roli łaski nadprzyrodzonej w zbawieniu człowieka. Praca Kołakowskiego, mimo iż przez samego Autora

skromnie nazwana „Krótką uwagą o religii Pascala i o duchu jansenizmu”, ukazuje nie tylko historyczny wymiar sporu o łaskę, lecz również jego aspekty egzystencjalne i eschatologiczne, wyrażające się w osobistej zadumie człowieka nad perspektywami i możliwościami osiągnięcia zbawienia.

Istotnym składnikiem sporu o łaskę było pytanie: czy człowiek może mieć jakikolwiek wpływ (np. poprzez moralnie godziwe uczynki) na swoje zbawienie, czy też jest ono zależne wyłącznie od niczym nie skrepowanej woli Bożej? Czy człowiek (znajdujący się po grzechu Adama w stanie upadku) potrafi bez wsparcia szczególną łaską Bożą uczynić cokolwiek dobrego? Czy ktokolwiek z ludzi na łaskę zbawienia zasługuje? Kto może mieć nadzieję na to, że jej dostąpi? Jakimi kryteriami winien tu kierować się Stwórca, jeżeli ma zasługiwać na miano sprawiedliwego i miłosiernego? Czy człowiek, któremu łaska została dana, jest w stanie ją odrzucić i tym samym udaremnić Boży plan? Inaczej mówiąc: czy z racji Bożej wszechmocy łaska jest czymś zniewalającym człowieka, czy też stanowi dar, którego przyjęcie zależne jest od wolnej decyzji obdarowanego?

¹ Leszek Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, ss. 284, Biblioteka Filozofii Religii, Wydawnictwo Znak.

Zdaniem jansenistów, idących tu wiernie za nauką św. Augustyna, człowiek nie jest w stanie o własnych siłach nie tylko zapracować na zbawienie, lecz nawet uczynić czegokolwiek dobrego. Więcej: po upadku nie tylko można, ale i wola spełnienia przez człowieka określonych czynów stanowi niezasłużony dar Boga. Jak podkreślał Janseniusz, ludzkiej woli nie może naprawić ani prawo, ani Objawienie, a jedynie – łaska. Stąd też cokolwiek człowiek czyni bez łaski, jest grzechem.

Łaski zbawczej (a nawet łaski wiary) Bóg udziela darmowo według własnego uznania. „Wiara, jako obecność Boga w naszych sercach, jest po prostu cudem, który wybrani otrzymują bez zasługi” (s. 215). Człowiek nie może jej żądać ani oczekiwać, nie zasługuje bowiem – jak podkreślał Pascal – na Boże miłosierdzie. Przez grzech człowiek wykluczył się ze wspólnoty z Bogiem, przestał być godnym swego Stwórcy i z punktu widzenia zasady sprawiedliwości zasługuje na potępienie. Bóg jednak, jako miłośnierny, przynajmniej niektórym z ludzi udzieli łaski zbawienia. Tym samym – jak trafnie podsumowuje Kołakowski – „Bóg jansenistów okazuje raczej królewskie miłosierdzie niż ojcowską – a cóż dopiero matczyną – miłość. Jego miłosierdzie jest dokładnie aktem monarchy, który oszczędza życie zbrodniarza słusznego skazanego na śmierć” (s. 158). „Świat to tylko stos plugastwa. Łaska, wydobywając nas z otchłani grzechu, zadaje, by tak rzec, dobroczynny gwałt grzesznikowi” (s. 210).

Widać wyraźnie, że fundamentem teologii jansenistycznej są trzy zasady: po pierwsze, absolutna suwerenność Boga, który przed nikim nie jest odpowiedzialny za swoje decyzje; po

drugie, tak dogłębne zepsucie człowieka, że zasługuje on jedynie na wieczne potępienie; i, po trzecie, niepojęte dla człowieka miłosierdzie Boga, dzięki czemu niektórzy z ludzi (wybrani przez wolę Bożą) zostaną zbawieni, mimo iż na to w żadnym wypadku nie zasługują. Bóg Pascala, Bóg serca, nie zaś rozumu, Bóg Abrahama i Jakuba, Chrystus – nie zaś Bóg filozofów i uczonych – okazuje się, paradoksalnie, Bogiem-Władcą, który nie cofnie się przed wytraceniem większości swoich stworzeń w odwecie za zło i zniewagę, jaką Mu wyrządziły. Narzuca się pytanie: czy jest to rzeczywiście Chrystus, czy jest to rzeczywiście Bóg, którego obecności i miłosierdzia wzywa pogrążona przez wieki na dnie upadku, zagubiona ludzkość?

W omawianym przez Kołakowskiego sporze jezuici odwołali się do odmiennych zasad teologicznych, akcentując przede wszystkim powszechność łaski udzielanej ludziom przez Boga oraz konieczność współpracy obdarzonego wolną wolą człowieka z daną mu łaską jako zadatkami zbawienia. W myśl doktryny jezuickiej („semipelagiańskiej”) nikt z ludzi nie jest potępiony na mocy autorytarnego dekretu Bożego; ludzki los zależy od tego, czy człowiek chce i potrafi wykorzystać daną mu łaskę spełniania dobra. Człowiek jest więc, zdaniem jezuitów, nie bezwolnym przedmiotem Bożych kaprysów, lecz rzeczywistym współtwórcą swego ostatecznego losu (zbawienia lub potępienia).

Obie zaprezentowane wizje teologiczne prowadzą jednak do nie zawsze pożądaných, paradoksalnych konsekwencji. Teologia jansenistów jest przecież w rzeczywistości religijnym fataliz-

mem, negującym jakikolwiek wpływ człowieka na jego ostateczny los. Więcej, zdaje się przekreślać sens jakiegokolwiek wysiłku moralnego ku dobru, wszak ludzkie uczynki nie mają żadnego wpływu na wolę i decyzje Boga. Ponadto doktryna predestynacji może rodzić w człowieku wiarę w bycie wybranym przez Boga, a stąd prowadzić do przekonania, że jest się narzędziem Boga w prowadzonej przezeń walce z mocami zła. Jak podkreśla Kołakowski, determinizm i fatalizm wręcz nakazują (przynajmniej psychologicznie) stanąć po stronie tego, co nieuchronne, co stanowi jedynie realizację odwiecznego planu Bożego. Bóg-Sędzia w rękach fatalistów staje się żądnym krwi despotą. „Jakże – zapytuje Kołakowski – moglibyśmy uwierzyć w sprawiedliwego i dobrotliwego Boga, który wynagradza i karze swoje dzieci wedle własnych nieobliczalnych kaprysów, niczym tyran raczej niż miłujący ojciec?” (s. 48).

Doktryna broniona przez jezuitów z kolei zdaje się akcentować Bożą bezsilność wobec ludzkiej wolności – Bóg wszak nie może zmusić człowieka do tego, by przyjął dar łaski i z nim współpracował. Inaczej mówiąc: Bóg nie może zbawić człowieka *wbrew jego woli*. Czyż jednak, będąc tak słabą istotą, zasługuje jeszcze na miano Boga, wszechmocnego absolutu?

W augustyńskiej teologii jansenistów Bóg to władca absolutny, nie skrzepowany żadnymi niezależnymi od jego woli zasadami. Inaczej mówiąc: Bóg Pascala nie jest skrzepowany żadną moralną powinnością wobec człowieka, sam bowiem decyduje o tym, co jest dobre i sprawiedliwe. Spór o łaskę jest więc także sporem o naturę Boga i granice Jego mocy oraz miłosierdzia.

Jest to także – jak pokazuje Kołakowski – spór o naturę Kościoła i jego miejsce w rodzącej się ówczesnie nowej, oświeceniowej wykładni człowieka: „deaugustynizacja Kościoła Rzymskiego nie przebiegała w niebie czystych pojęć; chodziło o to, czy Kościół potrafi dostosować się do nowej, rodzącej się cywilizacji” (s. 77). W obliczu tego wyzwania jezuiti – podkreśla Kołakowski – stali przed wyborem: albo literalnie trzymać się rygorystycznych zasad religijnych i moralnych i utracić ludzi należących do Kościoła, albo rozluźnić zasady i zatrzymując w ten sposób ludzi w Kościele, prowadzić ich do Boga będącego *M i ł o ś c i ą*. Jezuiti wybrali to drugie, co sugeruje, że – paradoksalnie – bardziej od jansenistów ufali łasce, wierząc, że Bóg udziela jej powszechnie i bezwarunkowo. Jezuiti potrafili więc dostrzec i ukazać aspekt nadziei na zbawienie wszystkich ludzi, nawet największych grzeszników. Janseniści zaś – jak podkreśla Kołakowski – w istocie „pragnęli, byśmy żyli bezustannie jako skruszeni grzesznicy ani na chwilę nie wyzbywający się grozy w obliczu Boga, nie zapominający nigdy o swojej lichocie i winie” (s. 81). Pascal i janseniści formułowali przed człowiekiem alternatywę: wszystko albo nic, miłość Boga albo miłość świata, dobro albo zło, łaska albo wieczne potępienie. Tym samym religia jansenistów była, według słów Kołakowskiego, religią smutną, skoncentrowaną „na jednym zadaniu, zresztą beznadziejnym w ówczesnych warunkach kulturowych – na stłamszeniu zepsutej ludzkiej natury” (s. 128).

Czy w wielostronnie nakreślonym przez Kołakowskiego sporze jezuitów z jansenistami można wskazać na zwy-

ciężcą? Odpowiedź musi być złożona, zależna od kryteriów oceny sporu o łaskę. Można jednak powiedzieć, że zwycięzcami okazali się jezuici, gdyż nauka jansenistów została przez Kościół potępiona, więcej, została odrzucona przez zdecydowaną większość katolików. „Prawdopodobnie rzadkością jest dziś katolik przeświadczony, że Bóg udziela niektórym ludziom nieodparcie działającej łaski i w ten sposób wybiera ich do chwały, a odmawia jej innym, kierując się wyłącznie własnym chceniem i nie bacząc na zasługi” (s. 139). Jezuici potrafili ocalić Kościół w chwili dla niego niezmiernie trudnej, a mianowicie w okresie zderzenia z zasadami nowej wizji świata, oświeceniowej cywilizacji. „Chrześcijaństwo, aby przetrwać – zauważa Kołakowski – musiało stać się, jeśli nie «łatwe», to przynajmniej o wiele łatwiejsze” (s. 135). Bóg jezuitów, hojnie obdarzający łaską i łatwo przebaczący ludzkie winy, bardziej przemawiał do ówczesnych ludzi aniżeli bezwzględny sędzia jansenistów. „Religia Pascala nie była na miarę potrzeb przeciętnego, przyzwoitego chrześcijanina. Była dla ludzi zdolnych znosić nie kończący się nigdy stan zawieszenia i niepewności w jedynej naprawdę ważnej sprawie [...]. Mimo wszelkich jej zapewnień o szczęśliwości tych, co «znaleźli Boga», religia

Pascala przeznaczona była dla ludzi nieszczęśliwych i z natury rzeczy musiała unieszczęśliwiać ich jeszcze bardziej” (s. 243).

Jaki był owoc tego sporu? „Zarówno jezuici, jak janseniści przyczynili się do nadwątlenia wartości chrześcijańskich – pierwsi przez pobłażliwość, drudzy przez nieprzejednanie. Ale też jedni i drudzy przyczynili się do utrzymania tychże wartości przy życiu – pierwsi przez to, że uczynili chrześcijaństwo tak łatwym, drudzy – że tak trudnym” (s. 85).

Bóg ma wiele imion i na wiele sposobów przemawia do człowieka. Wiele jest też dróg zbawienia – każdy musi szukać własnej drogi. Musi jednak być przy tym światło wskazujące, że droga, po której przyszło mu kroczyć, nie jest jedyną, lecz jedną z nieskończonej liczby dróg. Jest to droga tajemnicy – tajemnicy Boga, tajemnicy człowieka i tajemnicy spotkania. To droga niezmiernie trudna, można jednak mieć nadzieję, że nie prowadzi donikąd i że wędrujący nią człowiek nie jest pozostawiony sam sobie. Tej prawdy, chociaż w różnych formułach, zdają się uczyć zarówno jezuici, jak i janseniści, jedni i drudzy wszak ostatecznie pokładają nadzieję w miłosierdziu Boga i darmojej łasce udzielanej człowiekowi.

Jan F. JACKO

ANTYGONA SOFOKLESA I MĄDZIKA „TEATR CIENI” W LUBELSKIM TEATRZE IM. JULIUSZA OSTERWY

Nie spotkałem jeszcze nikogo, kto po obejrzeniu *Antygony*¹ w lubelskim Teatrze Osterwy nie byłby pod wrażeniem scenografii wykonanej przez Leszka Mądzika. Jego Sceny Plastycznej KUL nie trzeba chyba przedstawiać tym, którzy śledzą wydarzenia teatralne w Polsce. Jest to ciekawy eksperyment sceniczny – widowisko ruchomej teatralnej scenografii, która dzięki swej archetypicznej symbolice ma niezwykłą siłę ekspresji.

Znaczące jest to, że Mądzik nie nazywał swojej Sceny „teatrem”. Aktor w roli (grający rolę) jest koniecznym składnikiem teatru. Sama symbolika przedmiotów, a nawet ludzka ekspresja, bez włączenia jej w szerszy kontekst gry aktorskiej, nie tworzy jeszcze teatru w pełnym sensie tego słowa. Scena Plastyczna jednak staje się teatrem, gdy pojawia się na niej aktor grający rolę. Przedstawienie *Antygony* z udziałem

scenografii Mądzika było eksperymentem przywracającym pierwotną jedność technik Sceny Plastycznej i aktorstwa.

*

Scenografia Mądzika w tym przedstawieniu nie ograniczyła się tylko do sceny. Wnętrze sali Teatru Osterwy zostało ubrane w czarne żałobne płótno, które prócz tego, że pochłaniało światło (co jest wymogiem efektów świetlnych wykorzystywanych przez Mądzika), stworzyło nastrój powagi i oczekiwania na coś niezwykłego. Uzyskany został niezwykle efekt prawie absolutnej ciemności, w której daje się słyszeć dziwny, niepokojący szelest. To rozciągnięta nad głowami widzów folia wydaje tajemnicze i straszne w tej ciemności dźwięki, które (jeśli się nie zna ich źródła) trudno skojarzyć z czymkolwiek – coś ważnego dokonuje się nad naszymi głowami. Czy można prościej przywołać przedchrześcijańskie, będące koniecznym tłem starożytnej tragedii doświadczenie tego, co starożytni nazywali „Ananke”, „Fatum” – taniec moir i erynii ścigających ród Edypa obłożony rodową klątwą? Było w tym dźwięku też echo bitwy, podczas której zginął Polinik – brat Antygony.

¹ Sofokles, *Antygona*, przekład S. Hebanowski, reż. A. Chodakowska, inscenizacja i scenogr. L. Mądzik, kostiumy Z. De Ines, muzyka Z. Konieczny, obsada: A. Chodakowska, J. Rychłowska, P. Sanakiewicz, J. Kurczuk, H. Sobiechart, N. Skołuba-Uryga i J. W. Krzyszczak. Premiera: luty 1995.

Po chwili w ciemności można dostrzec kształty. Na scenę wkracza światło. Samo pojawienie się światła jest tu bardziej znaczące od widzialnych w tym świetle przedmiotów. Światło w tej niepokojącej ciemności wywołuje ulgę, która jest teatralnym odpowiednikiem doświadczenia dobra. Ta scenograficzna uwertura do *Antygony* w pewnym sensie streszcza tragedię Sofoklesa, i więcej – streszcza cały dramat ludzkości polegający wszak na zmaganiu się ciemności i światła.

Spektakl był zaplanowany tak, aby gra aktorów mogła przeplatać się z pokazami ruchomej sceny Mądzika. W półcieniu, podczas gry, przy muzyce i podczas deklamacji chóru dają się widzieć przedziwne elementy scenografii, figury poruszające się z wolna, oświetlone raz słabym, raz silnym światłem, obce wyobraźni, która bezskutecznie próbuje w nich odnaleźć znajome kształty. Taka symbolika wymyka się prostym skojarzeniom, gdyż odwołuje się do archetypów. Widz musiałby dokonać nie małego wysiłku intelektualnego, by wyjaśnić ukryte znaczenie widzialnych symboli-praobrazów i w ten sposób odkryć powód, dla którego widziane formy tak bardzo nań oddziałują. Na ten wysiłek nie ma czasu podczas przedstawienia, widz zmuszony jest poddać się sugestii tajemniczych kształtów i ruchu... Archetyp działa, zanim jest zrozumiany.

Jednak nie treść symboli wykorzystanych przez Mądzika, ale sposób ich obrazowania jest najciekawszym teatralnym odkryciem Sceny Plastycznej. Mam tu na myśli zwłaszcza taki sposób wykorzystania światła, że wywołane jest silne, pierwotne doświadczenie przestrzeni, której żadne media (np. telewizja) nie są w stanie ukazać

równie sugestywnie. Teatr ma specyficzną przestrzeń i Mądzik ją pokazał. Ta przestrzeń jest nasycona znaczeniem. W niej dokonują się losy bohaterów. W kontekście tragedii greckiej przestrzeń wertykalna oddziela świat ludzi od świata bogów Olimpu, przestrzeń horyzontalna zaś oddziela ludzi od siebie, jest wymiarem ich samotności – co było wymownie pokazane w scenie rozmowy króla Kreona z Hajmonem, których w momencie konfliktu zaczęły oddzielać ruchome ściany.

A gdy już widownia opuści salę po spektaklu, koniecznie trzeba zajrzeć za kulisy, by przekonać się, z jak prostych środków powstają te niezwykle przestrzenno-światłne efekty. Głównym materiałem, z którego Mądzik montuje teatralną przestrzeń, jest... światło. Po spektaklu scena i scenografia pozbawione oświetlenia stają się dwuwymiarowe, szare i nieciekawe. Trudno uwierzyć, że tak proste środki mogły przed chwilą „odegrać” tak wielką „rolę”.

Nie przypadkiem symbolem światła posłużył się Sokrates Platona, mówiąc w siódmej księdze *Państwa* zachwyconemu Glaukonowi o niewypowiedzialnej tajemnicy mądrości. Nie przypadkiem też Apostołowie Chrystusa sięgnęli w *Dobrej Nowinie* po ten symbol. Światło jest naturalnym symbolem dobra...

Technika Sceny Plastycznej kojarzyć się może z Platońską metaforą jaskini, która obrazuje opłakaną kondycję ludzkości, ale jest też apologią obrazu, bez którego, jak sugeruje Platon, nie sposób powiedzieć nic o Najwyższej zasadzie bytu. Jaskinia opisana przez niego w *Państwie* to właśnie teatr cieni. Scena Plastyczna przekłada te idee na język praktyki teatralnej. Wszak w niej światło i ciemność układają się w obrazy

mówiące – paradoksalnie – o tym, co niewidzialne. Wykorzystywane tu archetypy mają moc „przypomnienia” widzowi o tym, co w jego życiu najważniejsze, choć niewypowiedziane...

Połączenie techniki Sceny Plastycznej z typowym teatralnym scenariuszem może budzić wątpliwości. Ktoś może zastanawiać się, czy nie doszło tu do pęknięcia stylu, powodującego, że w kontemplowaniu symboli scenografii Mądzika „przeszkadza” gra aktorów, a w rozmyślaniach nad słowami Sofoklesa „przeszkadza” porywająca i odciągająca od rozmyślań scenografia.

Scena Mądzika jest widowiskiem „bez słów”. Podobnie jak klasyczna pantomima czerpie ono swą moc wyrazu z pozawerbalnej symboliki archetypów – wyraża to, czego słowa nie umiają ogarnąć, i z tej niewerbalizowalnej dziedziny ludzkiego doświadczenia czerpie swe uzasadnienie i siłę ekspresji.

Antygona Sofoklesa pozostawia wielki margines tego, co niewypowiedziane – tu należy szukać racji dla eksperymentu ze Sceną Plastyczną. Tę próbę uzupełnienia pozawerbalnych treści *Antygony* należy uznać za doskonały pomysł. Jego realizacja ma jednak swą specyfikę.

Język Sceny Plastycznej różni się od środków klasycznego teatru. Jednak jej włączenie w teatr musi spełniać określone warunki. Spektakl z jej udziałem winien być podporządkowany technikom Sceny Plastycznej w tym sensie, że winien on w miarę możliwości jak najłagodniej prowadzić widza od doświadczenia archetypu do rozumienia słów, i odwrotnie. W takich eksperymentach należy oszczędnie i jak najprecyzyjniej

posługiwać się słowem i gestem. By nie było wspomnianego wyżej pęknięcia, gra aktorów w kontekście Sceny Plastycznej winna ulec stylizacji i kondensacji – jak to miało na przykład miejsce w Teatrze Rapsodycznym Kotlarczyka lub w klasycznej pantomimie.

Omawiana inscenizacja *Antygony* podjęła to zadanie. Można w niej dostrzec dążenie do takiej właśnie modyfikacji aktorskiej gry. O trafności tej techniki świadczyć może fakt, że widzowie, z którymi rozmawiałem, byli najbardziej poruszeni scenami łączącymi słowa Sofoklesa z symbolicznym gestem. Mam tu na myśli, prócz wspomnianego wyżej sporu Kreona z synem, przynajmniej jeszcze dwie sceny: Wstrząsającą metaforę sensu cierpienia – scenę, w której królowa Eurydyka w miarę, jak dowiaduje się o tragedii, milcząc zdejmując ze swej twarzy maski: dopiero na samym końcu odsłania się jej prawdziwe oblicze. Druga to praobraz powinności moralnej w geście *Antygony* dźwigającej ciało swego brata, ale robiącej to tak, jakby była do niego przykuta – związana z nim w swoim sumieniu. (Zwrócił mi na to uwagę ks. profesor Tadeusz Styczeń). Poprzez ten obraz przesłanie *Antygony* „Przyszłam współkochać, a nie współnienawdzić!” przemawia ze zwielokrotnioną mocą. Ten symboliczny gest przełamuje horyzontalną perspektywę obrazowania ludzkiej samotności, o której wyżej wspomniałem. Już nie jest samotnym ten, kto może być wierny i bliski (w swym sumieniu) drugiemu człowiekowi. W tym jednym geście-zdaniu skupiona została cała etyka i antropologia wszechczasów...

Robert E. LAUDER

KINO ŁASKI BOŻEJ O twórczości Roberta Bressona*

Pozwolę sobie kategorycznie stwierdzić, że filmy Roberta Bressona są – jak dotąd – najbardziej katolickie w całej historii kina. Szczęśliwie dla poważnych studentów szkół filmowych, natomiast nieszczęśliwie dla szerokiej publiczności, której doświadczenia ograniczają się do kina komercyjnego, filmy francuskiego reżysera są tyleż wymagające i trudne w odbiorze, co niosące estetyczną gratyfikację tychże trudności.

W roku 1943 Bresson spotkał dominikanina, ojca R. L. Bruckbergera, który chciał nakręcić film o siostrach betanekach pracujących z dziewczętami z więzień i domów poprawczych. W efekcie Bressonowi zaproponowano wyreżyserowanie *Aniołów grzechu* (1943). Od tego momentu, aż po swoje ostatnie dzieło *Pieniądz* (1983), reżyser, obecnie 89-letni, nakręcił w sumie trzynaście filmów. Żaden z nich nie pobił rekordu kasowości, ale krytyka zgodnie uważa Bressona za jednego z gigantów kina.

Sposób, w jaki Bresson posługuje się filmowymi środkami wyrazu, daje się porównać i interesująco kontrastuje

z tym, co widzimy u innych uznanych reżyserów. Podobnie jak Alfred Hitchcock, Bresson tworzy coś, co można nazwać „czystym kinem”; używając środków typowych dla sztuki filmowej – ustawienia kamery, oświetlenia, montażu, muzyki – tworzy dzieło. Jak mówi sam reżyser, film to nie tylko widowisko, ale przede wszystkim kwestia stylu. Tak samo jak inny reżyser katolik – Alfred Hitchcock, Bresson minimalizuje rolę aktora. Mówi: „Aktor, nawet wyjątkowo utalentowany, ukazuje nam obraz ludzkiego bytu zbyt uproszczony, a więc w konsekwencji fałszywy”.

Bresson, podobnie jak M. Antonioni, L. Buñuel, I. Bergman, skupia uwagę na osamotnieniu człowieka. Odmienne jednak niż Antonioni, który podkreśla beznadziejność, lub Buñuel, dający pierwszeństwo psychologicznemu oczyszczeniu, albo Bergman, upatrujący jedyne możliwe wyzwolenie w przelotnych aktach ludzkiej miłości, Bresson oferuje coś, co może być nazwane fenomenologią łaski Bożej.

Najsłynniejszym filmem Bressona jest *Dziennik wiejskiego proboszcza* (1951). To jeden z nielicznych przykładów filmu będącego dziełem równie znakomitym jak jego literacki pierwo-

* Tekst ks. R. E. Laudera – przedrukujemy za amerykańskim miesięcznikiem *Crisis* 1996, nr 4, s. 48n. Przep. red.

wzór. Osiągnąwszy cudowną harmonię między środkiem filmowym a niesionym przesłaniem, poprzez rozważne użycie zbliżenia i doskonały montaż, Bresson stworzył filmowy witraż *Męki Pańskiej*, przeżywanej na nowo przez wiejskiego proboszcza ze wspaniałej powieści G. Bernanosa. Recenzja Andre Bazina, zamieszczona w *Czym jest kino?* (Berkeley 1967), jest uważana przez niektórych za najlepsze opracowanie, jakie kiedykolwiek napisano o filmie. Bazin zwraca uwagę, że w *Dzienniku wiejskiego proboszcza* na twarzach bohaterów maluje się stan ich duszy, zewnętrzne objawienie wewnętrznej predestynacji. Całości obrazu dopełniają zbliżenia twarzy młodego księdza, przypominające malowidła i ikony z wizerunkiem Jezusa. Bazin zaznacza: „Transcendencja wszechświata u Bernanosa i Bressona nie jest transcendencją losu, tak jak rozumieli ją starożytni [...], lecz transcendencją Łaski, którą każdy z nas, ze względu na wolną wolę, może odrzucić”. Mistrzowski sposób ukazania akceptacji Łaski przez młodego księdza stawia *Dziennik wiejskiego proboszcza* na szczycie filmów o tematyce religijnej.

Temat łaski jako wyzwolenia pojawia się też, choć jedynie pośrednio, w innym filmie – *Na los szczęścia, Baltazarze* (1966). Bresson przeciwstawia tutaj świat zwierząt, które nie mają świadomości istnienia Bożej opatrności, światu ludzi, gdzie przyjęcie lub odrzucenie Bożej łaski stanowi najważniejszy wymiar osobowej egzystencji.

W filmie *Ucieczka skazańca* (1956), opatrzonym podtytułem *Duch tchnie, kędy chce*, Bresson posługuje się metaforą hitlerowskiego więzienia w celu ukazania ludzkiego zniewolenia i przed-

stawia wolność osoby w relacji do opatrności Boskiej. Oto, co mówi o tym filmie sam Bresson: „Chciałem pokazać ten cud: niewidoczna dłoń, kierująca tym, co się dzieje, prowokująca różne wydarzenia, szczęśliwe dla jednych, nieszczęśliwe dla innych [...] Ten film jest tajemnicą, Duch tchnie, kędy chce”.

Sprawa Joanny d’Arc (1962) i *Mouchette* (1967), oparte na powieściach Bernanosa, oraz *Słaba płeć* (1969), według opowiadania F. Dostojewskiego, odkrywają ludzkie doznanie skończoności świata – doświadczenie niemożliwe do zniesienia dla trzech bohaterek, które poszukują wolności i Boga poprzez ucieczkę od rzeczywistości. W obrazie *Cztery noce marzyciela* (1971), również opartym na prozie Dostojewskiego, Bresson skupia uwagę na nadprzyrodzonym wymiarze międzyludzkich związków. Krytyk Roger Greenspun napisał, że było to „rzucone w bok, czułe spojrzenie artysty, którego oczy zazwyczaj zwrócone są w stronę wieczności”.

Zrealizowany w 1974 roku *Lancelot* wykorzystuje motyw destrukcyjnego uczucia Lancelota do Ginewry, aby przestrzec przed romantyczną miłością, która zapomina o istnieniu Boga. Końcowe ujęcie konia galopującego bez jeźdźca przez las stanowi beznamiętny, chłodny obraz samounicestwienia, do którego może prowadzić nie liczący się z niczym afekt.

W filmie *Pieniądz* (1983) Bresson posługuje się przy zdjęciach specjalnym urządzeniem „Atm”, aby stworzyć wrażenie świątyni, będące obrazową zapowiedzią jego ironicznej refleksji nad ludzką miłością do dóbr materialnych i duchowym upadkiem. Bresson powiedział, że intencją jego było, aby filmy

przez niego nakręcone pozwalały dostrzec stan duszy człowieka i obecność Boga. Są to filmy bardzo wymagające w odbiorze, chociaż ich omawianie czy dyskusja nad nimi nie następuje trudno. Krytyk filmowy Susan Sontag bardzo trafnie scharakteryzowała sztukę Bressona, jako tę, która nie pozwala zbyt łatwo doznawać satysfakcji. Jego dzieła narzucają oglądającym pewną dy-

scyplinę, która sprawia, że odroczone w ten sposób przyjemność odbioru staje się głębsza i bogatsza.

Dla tych, którzy chcą oglądać filmy katolickie, reprezentujące duchową wnikliwość i najwyższy poziom intelektualny, dzieła Roberta Bressona są nie do przecenienia.

Tłum. z jęz. angielskiego
Beata Górka

Ks. Andrzej CZAJA

CONGAR – TEOLOG OTWIERAJĄCY NOWY CZAS KOŚCIOŁA

Z inicjatywy sekcji teologii dogmatycznej KUL i Wydawnictwa Księży Marianów odbyło się 20 maja 1996 roku w KUL-u sympozjum o kardynale Józefie Marii Yves Congarze (1904-1995). Było to pierwsze sympozjum rozpoczynające cykl spotkań z myślą i dziełem wielkich teologów XX wieku. Planuje się analogiczne sesje poświęcone K. Rahnerowi i H. Urs von Balthasarowi. Zgodnie z zamierzeniem organizatorów przybliżenie tych postaci ma pomóc polskiemu środowisku teologicznemu w „uczeniu się Soboru od wielkich jego twórców”.

Wybór wielkiego francuskiego dominikanina podyktowały: z jednej strony zbliżająca się pierwsza rocznica jego śmierci, z drugiej zaś konkretna potrzeba zaprezentowania środowisku teologicznemu polskiego tłumaczenia pneumatologicznej trylogii Congara pt. *Wierzę w Ducha Świętego*. Pierwszy tom ukazał się w 1994 roku; wydanie tomu trzeciego przewidziano właśnie na maj 1996 roku.

Ks. dr Andrzej Czaja, przewodniczący przedpołudniowej sesji, witając zaproszonych prelegentów, przybyłych gości i wszystkich zebranych na auli powiedział: „Trzeba nam dziś wsluchiwać

się w świadectwa Ojców Soboru, jeśli chcemy usłyszeć i pojąć ducha soborowych dokumentów. Tego świadectwa nie zastąpią najwspanialsze komentarze soborowej myśli. To jest ten rodzaj powrotu do źródeł, który ojca Congara, mistrza przemyślanej historii dogmatów, poprowadził ku ogromnemu uwrażliwieniu na znaki czasu”.

Dr Zdzisław Kijas OFMConv, z krakowskiego PAT-u, zaprezentował na tle szkoły w Le Saulchoir wiele istotnych momentów z bogatej biografii ojca Congara. Nade wszystko ukazał, jak przy zmieniających się kolejach życia wzrastało jego poczucie religijnego dramatu czasu. Po przeżyciach wojny pisał sam: „Nigdy odtąd nie będę mógł pisać tak, jakby nie było ludzi cierpiących”. Niezrozumienie, z jakim spotykał się po wojnie ze strony przedstawicieli Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, ugruntowało w nim postawę oddania Kościołowi mimo wszystko i wbrew wszystkiemu. Krzyż postępującej przez niemal sześćdziesiąt lat choroby (stwardnienie rozsiane) pogłębiał i umacniał jego ufność do Boga.

W kolejnych referatach zapoznano zebranych z najbardziej podstawowymi tezami teologicznej refleksji Congara:

z założeniami jego teologii, z jego eklezjologią, z nauką o miejscu świeckich w Kościele i z jego wkładem w rozwój dialogu ekumenicznego.

Ks. dr Franciszek Szulc przedłożył Congarową koncepcję relacji między wiarą a teologią. Podkreślił, że według Congara wiara chrześcijańska to nie tylko przyzwolenie umysłu, lecz przede wszystkim przyłgnięcie do osobowej Prawdy. Pochodzi ona od Boga tak w aspekcie quod, czyli tego, dzięki czemu wierzymy, jak i w aspekcie quo, czyli tego, w co wierzymy. Natomiast teologia jest tylko jedną z wielu dróg poznania, które rodzą się z wiary. Jako taka jest nauką, która czerpiąc z wiary pewność i światło, usiłuje zrozumieć – poprzez metodologicznie poprawną refleksję – w co wierzy.

Ks. dr Paweł Czyż, z poznańskiego środowiska teologicznego, zapoznał uczestników sympozjum z pneumatologicznymi wątkami Congarowej eklezjologii. Według prelegenta, Kościół w Congarowej wizji, dzięki trynitarnemu ugruntowaniu, jest owocem dwóch misji: Syna i Ducha Świętego. Dlatego też Ducha Świętego nazywa Congar Współustanawiającym Kościół. On jest zasadą jednoczącą wszystkich, źródłem katolickości, podstawą apostolskości i świętości Kościoła.

Z kolei dr Marzenna Straszewicz omówiła podstawowe tezy Congara odnośnie do roli świeckich w Kościele. W opinii prelegentki zasługuje on na miano jednego z prekursorów nowej świadomości Kościoła. To on wypracował definicję posługi w Kościele oraz wydatnie pomógł świeckim w odnalezieniu ich eklezjalnej tożsamości; wyprowadzał ludzi świeckich z zakrystii i przedświątlików Kościoła do jego wnętrza.

O. prof. Celestyn Napiórkowski, prezentując zainicjowaną i redagowaną przez Congara ekumeniczną serię wydawniczą „Unam Sanctam”, ukazał wielki wkład francuskiego kardynała w zbliżenie podzielonych chrześcijan. Podkreślił, że swoją postawą wzywa nas, ciągle podzielonych chrześcijan, do odkrywania w sobie ekumenicznego powołania i rozwijania bardziej ewangelicznego oblicza Kościoła. Wzywa do służenia prawdzie w Kościele i podpowiada następujące kroki: „Rozciągnij żagle! Karm się Tradycją! Strzeż się zaślepionych pasjonatów – pracuj odważnie, ale spokojnie! Nie zaciągaj się pod sztandary, lecz rób solidną teologię! Pamiętaj, że ekumenizm to szeroki oddech”.

Następnie o. prof. Napiórkowski rozpoczął dyskusję panelową pt. „Moje spotkanie z ojcem Congarem”. We wstępie wyraził między innymi ubolewanie z powodu nieobecności zaproszonych tak znamienitych gości, jak: ks. prof. Czesław Bartnik, o. prof. Albert Krąpiec OP, redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego” Jerzy Turowicz, ks. prof. Andrzej Zuberbier i prodekan krakowskiego PAT-u ks. Wojciech Życiński. Obecni uczestnicy przedstawili wiele interesujących, często osobistych spostrzeżeń. Ks. Józef Biskup opowiedział o przeżywanej w czasie studiów na KUL-u fascynacji świeżością myśli Congara, właśnie dlatego, że była mocno osadzona w Tradycji. „On nie uległ modzie desakralizacji języka; sięgał do Tradycji, a przez nią do jądra chrześcijaństwa – i to mnie u niego zafascynowało, zwłaszcza zafascynowała mnie eklezjologia. Congar to człowiek, który naprawdę umiłował Kościół”. Jako ilustrację przytoczył krótki tekst

z jego książki *Życie dla prawdy*: „Pracuję dziesięć lub jedenaście godzin dziennie – pisał Congar – nigdy mniej. Rozumie pan, choroba jest dla mnie faktem. Przeżywam ją trochę jak zwierzę. Proszę spojrzeć na psa ze skaleczoną łapą, podskakuje na trzech. Proszę spojrzeć na drzewo porażone piorunem, rodzi jeszcze owoce na tych gałęziach, jakie mu pozostały. Ja podobnie reaguję. Przyjmuję chorobę trochę jak św. Teresa od Dzieciątka Jezus – poruszam się w intencji jednego misjonarza. Ja chodzę, by Kościół mógł iść naprzód. To dużo powiedziane, to zbyt ambitne”. Congar porwał go także tym, że jako jeden z pierwszych teologów dostrzegł zaniedbanie pneumatologii w Kościele katolickim i domagał się wprowadzenia jej na nowo do mariologii, aby mariologia odzyskała właściwą rangę i miejsce w teologii katolickiej.

Prodziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu w Opolu, ks. dr hab. Tadeusz Dola, opisał swoje spotkanie z teologicznym piśmiennictwem Congara w trakcie pracy, w której analizował wybrane z teologii współczesnej reinterpretacje zasady „*Extra Ecclesiam nulla salus*”. Uderzyła go wielka intuicja Congara, a przy tym niezwykła umiejętność odświeżania prawd zapomnianych bądź spowszedniałych, na przykład prawdy, że Kościół jest dla świata.

Z kolei dr Stanisława Grabska podzieliła się swoimi przemyśleniami, które wyrosły z lektury Congarowej teologii. On ją nauczył, że trzeba się strzec Boga ujętego w pojęcia, że świat trzeba traktować jako miejsce teologicznego spotkania z Bogiem, że ekumenizm domaga się dobrej formacji teologicznej i ekumenicznych spotkań oraz że człowiek Chrystusowy w Kościele musi li-

czyć się z tym, że narazi się strukturom władzy.

O. prof. dr hab. Waław Hryniewicz wspominał z wielkim przejęciem spotkania z Congarem w Instytucie Ekumenicznym w Bossei w Szwajcarii i w domu państwa Nissiotisów w Grecji. Podkreślił jego otwartość wobec każdego człowieka i wobec różnych chrześcijańskich tradycji. On wręcz kochał głęboki zmysł prawosławia, ale był przy tym krytyczny; mówił, że słabością prawosławia jest brak zainteresowania innymi. „Chrześcijanie po obydwu stronach – stwierdził Hryniewicz – zaakceptowali schizmę. Congar nigdy nie zaakceptował. Jest to orędzie, którego nie można zapomnieć”. Jego credo ekumeniczne można – zdaniem prelegenta – sprowadzić do pięciu zasad: 1. strzeż się mentalności zamkniętej, 2. odkrywaj tradycję, dobrą, zapomnianą, 3. miej swoje oblicze, 4. bądź pasjonatem, w dobrym tego słowa znaczeniu, 5. żyj radością ekumenizmu.

Również Adam Paygert, autor wielu polskich tłumaczeń Congara, między innymi pierwszego tomu *Wierzę w Ducha Świętego*, opowiadał o swoich wrażeniach ze spotkań z Congarem i ze światem jego myśli. Podkreślił jego hart ducha w znoszeniu choroby.

Ks. dr Ryszard Ukleja SDB wskazał na Congara jako na szczególne narzędzie działania Ducha Świętego w dwudziestowiecznym Kościele. Bez jego odważnej myśli nie byłoby Soboru i nie powinna ona dziś zostać zapomniana.

Wreszcie dr Michał Wojciechowski z ATK, który miał możliwość słuchania Congarowych wykładów w Instytucie Katolickim w Paryżu, ukazał jego postać od strony codziennego bycia na uczelni. Powiedział: „Pierwszą rzeczą,

jaką mogłem zaobserwować, jest to, że ojciec Congar zajmował się przede wszystkim treścią autentycznej tradycji, i to szczególnie tradycji łacińskiej. Było to bardzo mało współczesne sensu stricto. To była inspiracja – myślę – dla tego, co ojciec Congar robił. Ale to nie było dla niego nigdy kryterium. Spraw sensacji było w nim bardzo mało. Jako człowiek mało przypominał Francuzów, którzy są dość gładcy, a niewiele ich interesują bliźni. Natomiast ojciec Congar był szorstki i bardzo ciekaw tego, co się dzieje w świecie i poza nim. [...] Do różnicy zdań ojciec Congar miał wielkie zamiłowanie, w tym do ludzi, którzy nie bali się wypowiedzenia innego zdania. Na wykładach otaczała go atmosfera pewnej adoracji. W owych czasach, to był początek lat osiemdziesiątych, był już czcigodnym patriarchą. Jednak właściwie aż czekał, że ktoś go może «zaczepi», i gdy to się parę razy zdarzyło, widać było, że to mu się podoba. [...]

Wszelki ślad zainteresowania czy jakichś samodzielnych pomysłów ze strony studenta był od razu przez mistrza podchwytywany i wspomagany. I to zarówno przez zachętę, jak i przez konkretną pomoc, na przykład w rodzaju bibliografii pisanej lewą ręką na karteluzkach. Tutaj też widać było, że mimo szorstkości, jest to człowiek bardzo życzliwy”.

Symposium zakończono prezentacją książki *Dzieci Soboru zadają pytania*. Na spotkanie przybyli niektórzy redaktorzy książki – Zbigniew Nosowski, Ireneusz Cieślik, Krzysztof Mielcarek, Teresa Terczyńska, Monika i Marek Walusiowie, a także udzielający wywiadów – o. Hryniewicz i o. Napiórkowski. Opowiedzieli o bólach i radościach związanych z powstawaniem tej interesującej książki. Spotkanie stanowiło jeszcze jeden element realizacji podstawowego zamysłu organizatorów: uczyć się Soboru od wielkich jego twórców.

Musa KONOPACKI

LIST MUZUŁMAŃSKIEGO BRATA Z OJCZYZNY PAPIEŻA*

Nasz stały czytelnik i autor, historyk oraz działacz społeczny z Polski, Musa Hassanowicz Konopacki, przysłał do redakcji kolejny materiał, tym razem powstały pod wrażeniem spotkania papieża Jana Pawła II z delegacją muzułmańskich liderów, na czele z przewodniczącym koordynacyjnego centrum Samorządu Religijnego Muzułmanów Rosji chazretem (przełożonym) Siennobazarowego Meczetu w Kazaniu, byłym absolwentem Kazańskiego Instytutu Energetyki, a obecnie muftim i chadżym, Abdułłą Galiułą. Jak wiemy, chazret Abdułła wystąpił z propozycją zorganizowania, oczywiście z udziałem samego papieża Jana Pawła II, kolejnego tradycyjnego Dnia Pokoju w tatarstańskiej stolicy, w Kazaniu, gdzie w intencji pokoju i zgody będą się modlili wyznawcy różnych religii. Propozycja ta, wraz z zaproszeniem, wysto-

sowana do Papieża przez muftiego Galiułę, jest obecnie rozpatrywana.

Tym bardziej wzbudza zainteresowanie stosunek do tego wydarzenia krajanów Papieża, Tatarów polskich, których kierownicy duchowni, jak potwierdzają przekazy, są znani Janowi Pawłowi II nie tylko ze słyszenia.

JAN PAWEŁ II I MUZUŁMANIE

Tatarzy-muzułmanie polscy¹ z uczuciem głębokiego zadowolenia przyjęli wiadomość o spotkaniu papieża Jana Pawła II z muftim Tatarstanu Abdułłą Galiułą i zaproszenie przez niego Papieża do Kazania i muzułmańskich republik Rosyjskiej Federacji. Taki stosunek mych współwyznawców i współplemieńców do rzeczonyj wiadomości jest według mnie w określony sposób umotywowany i dlatego powinien spotkać się ze zrozumieniem w świecie islamu.

W chrześcijańskim i słowiańskim kraju, który zwie się Polska, Tatarzy-muzułmanie mieszkają już niemal sześć stuleci. Dzieje Tatarów polskich to część historii Rzeczypospolitej. Dlatego jest czymś naturalnym, że z narodem polskim stanowimy jedną spójną całość; szcycimy się jego dokonaniem, utożsamiamy się z cierpieniami i radościami Po-

* List opublikowany w piśmie ukazującym się w Kazaniu „Tatar Ile” („Kraje Tatarskie”) nr 37, październik 1995 roku. Przygotowała do druku Fajaza Faizowa. Przep. red. „Ethosu”.

¹ Tatarzy polscy, podobnie jak litewscy, białoruscy, zważają siebie Tatarami-muzułmanami, prawdopodobnie mając na uwadze istnienie Tatarów-chrześcijan, Tatarów-ateistów, Tatarów-mankurtów itd.

laków. Wszystkie pola bitewne Wojska Polskiego są obficie zroszone, zmieszana ze słowiańską, krwią tatarską. W przeszłości zawsze uważaliśmy się za Tatarów i takimi, zarazem jako muzułmanie, pozostajemy nadal. Toteż ciepłem obdarzamy wystosowane przez zwierzchnika islamu w Tatarstanie do Papieża zaproszenie do nawiedzenia Kazania.

Należy zaznaczyć, że my, jako Tatarzy-muzułmanie i jednocześnie obywatele chrześcijańskiego państwa, najlepiej wiemy o stosunku Jana Pawła II do naszej religii. Wszak polskie źródła stale przytaczają wypowiedzi Papieża o islamie: są one przede wszystkim doskonałą ilustracją nowego w naszych czasach nurtu w Kościele, biorącego początek z nauk II Soboru Watykańskiego. Sobór ów ogłosił szereg dokumentów o wyjątkowo doniosłym znaczeniu, w zestawieniu z przeszłością diametralnie zmieniających stosunek do islamu. Mianowicie Kościół widzi w nim wiele podobieństw z religią chrześcijan. A główna myśl jednego z soborowych dokumentów ukazuje, iż u podstaw islamu znajduje się wiele elementów łączących go z chrześcijaństwem. Świadectwem nowego w stosunkach chrześcijańsko-muzułmańskich jest też wzniesienie meczetu w Rzymie, największej takiej budowli w Europie. O tym meczecie Jan Paweł II powiedział, że jest „wymownym przykładem poszanowania swobód religijnych we Włoszech”. Jednocześnie z goryczą Papież zaznaczył, iż w niektórych muzułmańskich krajach chrześcijanie są pozbawieni takich swobód. Kontynuując swą wypowiedź dodał, że u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa świata są potrzebne wciąż nowe przykłady takich właśnie religijnych swobód, z jakich korzystają muzułmanie na ziemi włoskiej.

„Wolność dla wszystkich wyznań to jeden z fundamentów współczesnej cywilizacji” – oznajmił Jan Paweł II.

Muzułmanie polscy z żalem stwierdzają, iż istnieją kraje, gdzie prześladowane są chrześcijanie. Przecież wszyscy jesteśmy „ludźmi Pisma”.

Wielowiekowe pokojowe współżycie muzułmanów i chrześcijan w Polsce to przykład tego, jak my, Tatarzy, przyswajamy i odczytujemy przynajmniej te słowa świętego Koranu: „Bóg mógł was wszystkich połączyć w jeden naród, lecz On chciał doświadczyć, czy będziecie posłuszni różnym Jego przykazaniom. Starajcie się wszyscy czynić dobrze, bo wszyscy powrócicie do Niego, a On ukaze błędy wasze” (V, 53).

O tym, jakim szacunkiem cieszą się innowiercy w Polsce, niech świadczy nasz przykład: mianowicie wkrótce obchodzona będzie siedemdziesiąta rocznica odrodzenia tatarsko-muzułmańskiej wspólnoty po pierwszej wojnie światowej. Wydarzenie to będzie miało miejsce w zwartym skupisku Tatarów w 1996 roku w Białymstoku, w miejscowej filharmonii, podczas akademii uświetnionej uroczystym koncertem. Wcześniej zaś, jesienią 1995 roku w Częstochowie, toczyć się będą obrady Konferencji poświęconej Tatarom i Karaimom w Polsce.

Mamy nadzieję, że możliwe nawiedzenie przez Papieża Republiki Tatarstanu spotka się z głośnym odzewem i będzie służyło poszerzeniu oraz umocnieniu religijnych swobód, a także owocnemu współdziałaniu obu światowych religii na rzecz pokoju i zgodnego współżycia narodów naszej planety.

Tłum. z jęz. rosyjskiego
Maciej Konopacki

Wojciech CHUDY

BEZINTERESOWNA POTRZEBA PIĘKNA

Odkrywamy w sobie nieodmiennie od tysiącleci potrzebę piękna. Estetyzujące rysunki na ścianach jaskiń w Lascaux i gładko oszlifowana kość zwierzęcia wpięta we włosy dziewczyny, której ciało znaleziono po wiekach w bagnach Jutlandii, mają swoje odpowiedniki w dzisiejszych czasach. Dziś wracając z wakacji widzimy „bajecznie kolorowe” wiejskie ogródki przed domami, a przystając przed dyskoteką oglądamy motocykle pyszniące się jak pawie wszystkimi kolorami tęczy domorosłej plastyki właścicieli; w pewnej chwili z lokalu wychodzi nastolatka, której fantastyczna fryzura à la „wściekła chryzantema” jest zadziwiającą kompozycją kilku barw. Wszystkie te przykłady można opisać w kategoriach socjologicznych lub psychologicznych (np. jako przejaw symbolizmu magicznego lub potrzeby atrakcyjności seksualnej), lecz nie sposób oddzielić ich od poczucia i potrzeby piękna.

Bezinteresowna potrzeba piękna tkwi u podstaw takich zachowań. Nasycić oczy zestawem kolorów, kształtem, formą, ruchem. Zanurzyć się w fali dźwięków, ulec ich rytmowi, poczuć dziwne emocje wywołane przez melodię. Przeżyć ukojenie spowodowane przez harmonię albo przeciwnie – pobudzenie niepokojącym zestawem wrażeń. Gdzieś „u spodu” naszych działań drzemią takie pragnienia, nawet jeśli idziemy na koncert, „bo wypada”, zmieniamy stare meble na nowe, „bo co ludzie powiedzą”, i ubieramy szalową kciekę, żeby wzbudzić zazdrość najbliższych przyjaciółek.

W tej potrzebie piękna mieści się jednak nie tylko element zaspokojenia zmysłów i przyjemności płynącej z widzenia, słyszenia, dotykania i ruchu (jak np. w tańcu). W tym starym przeżyciu piękna zawarte jest widzenie natury świata i rzeczy oraz obcowanie z ludźmi. Zbigniew Herbert w studium *Martwa natura z wędzidłem* (Wrocław 1993) pisze: „Dawni mistrzowie, wszyscy bez wyjątku, mogli powtórzyć za Racinem – «pracujemy po to, aby podobać się publiczności», to znaczy wierzyli w sens swojej pracy, możliwość międzyludzkiego porozumienia. Afirmowali widzialną rzeczywistość z natchnioną skrupulatnością i dziecięcą powagą, jakby od tego miały zależeć – porządek świata i obroty gwiazd, trwałość niebieskiego sklepienia” (esej *Cena sztuki*).

Herbert woła: „Niech pochwalona będzie ta naiwność”, albowiem minęła już epoka takiego przeżywania piękna w sztuce. Tacy artyści, jaka publiczność. Kiedyś dzieło sztuki cieszyło zmysły, dając przez to radość duchowi. Odczuwanie przyjemności estetycznej było jednocześnie chwaleństwem dzieła Bożego. Dziś przeżycie to – dalece zmienione, niejednokrotnie zastąpione szokiem lub zdziwieniem – służy zwykle czemuś innemu. Ma nieść jakąś informację, pobudzać do działania lub uświadamiać program. Nie jest już bezinteresowne. Stało się przeżyciem zideologizowanym.

Przeżycie piękna zawsze narażone było na okrojenie, oszpecenie lub wprzęgnięcie w kierat służby. W Średniowieczu Bernard z Clairvaux pisał: „Mamy za mierzwę wszystko to, co świeci pięknie, koi śpiewem, pachnie rozkosznie, smakuje słodko, jest miłe w dotyku”. Ta negacja miała służyć odciążeniu duszy od pobudzeń ciała. Uczony cysters chciał zbudować przeżycie czystego

piękna, perpetuum mobile ludzkiej duszy skierowanej ku samemu Stwórcy. To „majstrowanie” przy naturze przeżycia tego, co piękne, nie mogło przynieść dobrych rezultatów, zakładało bowiem w człowieku anioła. W naszym wieku doświadczyliśmy innej próby zamiany przeżycia piękna. Socrealizm kazał zachwycać się monoideą. Sztuka miała być jedną wielką metaforą komunizmu. Epoka, która zaowocowała w malarstwie pracami w rodzaju *Wspólnota rolników pozdrawia czołg* Jekateriny Zernowej, a w poezji strofami takimi, jak na przykład ta Adama Ważyka: „A jej tylko drgała warga, / gdy ranną porcją oliwy maściła, / czuła kolejarka, / tłoki lokomotywy” – nie trwała długo. Ukazała jednak bezgranicznie smutny i pusty świat ludzkich przeżyć, w którym piękno zastąpiono polityką.

Dziś niestety żyjemy w tej dziedzinie również w świecie zastępczym. W teatrze dominuje postmodernistyczny show, film został przejęty przez przemysł wyspecjalizowany w produkcji dla młodzieży, najbardziej dynamiczny nurt sztuk plastycznych to design, grafika użytkowa (reklamy, projektowanie logo), a w dziedzinie muzyki moloch przemysłu rozrywkowego sąsiaduje z wąskim poletkiem konstrukcji dźwiękowych tworzonych dla ucha samych kompozytorów i akademickich teoretyków – utwory z obydwu tych obszarów właściwie nie dają się słuchać. Światem tym w większości rządzi business oparty na ideologii użycia. Choć w grę wchodzi tu wielkie pieniądze, paradoksalnie trudno się w tej sztuce doszukać bogactwa przeżyć. „To my jesteśmy ubodzy, bardzo ubodzy. Znakomita część sztuki współczesnej opowiada się po stronie chaosu, gestykuluje w pustce albo mówi o historii własnej, jałowej duszy” (Herbert, tamże). Sztuka dziś przeważnie tłumi lub zabija w człowieku naturalną potrzebę piękna.

Jednak ona istnieje! Pojawia się przy okazji pielęgnacji ogródka przy domu czy upiększania twarzy kobiety idącej na spotkanie. Budzi się w mieszkaniu starego kawalera, który w każdą niedzielę rozkłada sztalugi, aby malować „martwą naturę swego życia”. Jest zatopiona w tomiku wierszy wydanych „własnym sumptem” przez poetę amatora. Objawia się w przeżyciu wielkości przyrody – gór jesienią, lasu wiosną – lub „zaczytaniem się na śmierć” wielką literaturą. W tych rejonach – dalekich od sal premierowych i głośnych galerii – możemy dziś znaleźć bezinteresowne przeżycie piękna, przeżycie łączące nas z ładem wszechświata, z uczuciami innych ludzi i z jakąś postacią łaski.

I to w końcu optymistyczny punkt tego przygnębiającego felietonu.

Maria FILIPIAK

CHRZEŚCIJAŃSKIE KORZENIE EUROPY
Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1996

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477	IX (1986) t. 1, ss. 2204
II (1979) [t. 1], ss. 1729	IX (1986) t. 2, ss. 2242
II (1979) t. 2, ss. 1574	X (1987) t. 1, ss. 1482
III (1980) t. 1, ss. 1983	X (1987) t. 2, ss. 2582
III (1980) t. 2, ss. 1869	X (1987) t. 3, ss. 1812
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XI (1988) t. 1, ss. 1073
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XI (1988) t. 2, ss. 2625
V (1982) t. 1, ss. 1376	XI (1988) t. 3, ss. 1405
V (1982) t. 2, ss. 2497	XI (1988) t. 4, ss. 2317
V (1982) t. 3, ss. 1751	XII (1989) t. 1, ss. 1945
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XII (1989) t. 2, ss. 1783
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XIII (1990) t. 1, ss. 1885
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XIII (1990) t. 2, ss. 1888
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XV (1992) t. 1, ss. 2147
	XV (1992) t. 2, ss. 1119

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss. 220

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1(1980) -

1978

1. *Język łaciński w życiu Kościoła* (Do uczestników konkursu „Certamen Vaticanum”, 27 XI), NP I, s. 107-108; toż: *La lingua latina nella vita della Chiesa*, IGP I, s. 230-232.

2. *Powszechność Kościoła w różnorodności rytów* (Do biskupów amerykańskich rytu wschodniego, 23 XI), NP I, s. 92-94; toż: *Universalità della Chiesa nella varietà dei riti*, IGP I, s. 197-199.

1979

3. *Chrześcijańska uniwersalność Rzymu w historii człowieka* (Audiencja generalna, 25 IV), NP II, 1, s. 409-413; toż: *L'Universalità cristiana di Roma nella storia dell'uomo*, IGP II, 1, s. 971-974.

4. *W znaku ciągłości* (Do członków Komisji Papieskiej do Spraw Neo-Wulgaty, 27 IV), NP II, 1, s. 422-423; toż: *Promulgata l'edizione tipica della Neo-Vulgata della Bibbia*, IGP II, 1, s. 992-994.

5. *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Do Polaków, Warszawa, 2 VI), NP II, 1, s. 588-601; toż: *Non si può escludere Cristo dalla storia dell'uomo*, IGP II, 1, s. 1385-1391.

6. *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia, Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 606-611; toż: *L'unità spirituale dell'Europa cristiana*, IGP II, 1, s. 1399-1406.

7. *Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej* (Do młodzieży, Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 611-613; toż: *L'ispirazione cristiana nella cultura Polacca*, IGP II, 1, s. 1407-1409.

8. *Znamienna jedność biskupów polskich uznanym źródłem duchowej mocy* (Do Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, 5 VI), NP II, 1, s. 636-645; toż: *L'unità tipica dei vescovi Polacchi sorgente riconosciuta di forza spirituale*, IGP II, 1, s. 1432-1445.

9. *Wspólnie realizujemy Sobór* (Do biskupów Europy, 20 VI), NP II, 1, s. 742-745; toż: „*Realizziamo insieme il Concilio*”, IGP II, 1, s. 1582-1587.

10. *Wielkie i tajemnicze połączenie bogactw duchowych i kulturalnych* (Do patriarchy ormiańskiego w Stambule, 29 XI), NP II, 2, s. 608-609; toż: *Grande e misteriosa unione di ricchezze spirituali e culturali*, IGP II, 2, s. 1270-1271.

11. *Bardziej niż inni jesteście powołani, aby być twórcami jedności* (Do wspólnoty ormiańsko-katolickiej, 29 XI), NP II, 2, s. 609-610; toż: *Siete chiamati più degli altri ad essere artefici dell'unità*, IGP II, 2, s. 1272-1273.

12. *Turcja: tygiel cywilizacji, łącznik między Azją i Europą* (Smyrna, 30 XI), NP II, 2, s. 622-624; toż: *La Turchia: crogiolo di civiltà, cerniera tra Asia ed Europa*, IGP II, 2, s. 1293-1295.

13. *Tradycja Wschodu i Zachodu* (Anioł Pański, 2 XII), NP II, 2, s. 628-629; toż: *Un pellegrinaggio compiuto in spirito di comunione*, IGP II, 2, s. 1310-1312.

1980

14. *Jedność moralna i duchowa wszystkich narodów Europy* (Orędzie [...] do opata na Monte Cassino, 21 III), NP III, 1, s. 274-275; toż: *L'unità morale e spirituale di tutti i popoli dell'Europa*, IGP III, 1, s. 664-666.

15. *Odnaleźć sens życia na miarę św. Benedykta* (Nursja, 23 III), NP III, 1, s. 281-284; toż: *Ritrovare il senso della vita sul modello di San Benedetto*, IGP III, 1, s. 681-687.

16. *Muzyka sakralna – wyrazem chrześcijańskiego dziedzictwa kulturalnego* (Do Stowarzyszenia Świętej Cecylii, 21 IX), NP III, 2, s. 366-369; toż: *La musica sacra espressione del patrimonio culturale cristiano*, IGP III, 2, s. 696-701.

17. *Wierność wobec tradycji i twórczości* (Do Włoskiej Akcji Katolickiej, 27 IX), NP III, 2, s. 389-391; toż: *Fedeltà alla tradizione e creatività per l'aggiornamento*, IGP III, 2, s. 743-743 [1-5].

18. *Wraz ze św. Benedyktem przeciwko każdej formie zniewolenia* (Do biskupów, Subiaco, 28 IX), NP III, 2, s. 396-401; toż: *Operare come san Benedetto contro ogni forma di schiavitù*, IGP III, 2, s. 743-743 [15-23].

19. *Z dzieła świętych narodziła się cywilizacja europejska* (Na otwarcie kaplicy węgierskiej w podziemiach Bazyliki św. Piotra, 8 X), NP III, 2, s. 439-440; toż: *La strada maestra per costruire un'Europa pacifica e veramente umana*, IGP III, 2, s. 801-806.

20. *Jedność Europy w szerszej perspektywie* (Do dziennikarzy europejskich, 25 X), NP III, 2, s. 521-523; toż: *L'unità europea in un orizzonte più vasto*, IGP III, 2, s. 981-984.

21. *Święci Cyryl i Metody współpatronami Europy* (List apostolski [...] „Egregiae virtutis”, 31 XII), NP III, 2, s. 913-915; toż: „Egregiae virtutis”, IGP III, 2, s. 1833-1839.

1981

22. *Patronowie wspólnego dziedzictwa kontynentu europejskiego* (Homilia w uroczystość świętych Cyryla i Metodego, 14 II), NP IV, 1, s. 145-147; toż: *L'evangelizzazione è l'identità più profonda della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 293-297.

23. *Konieczne przystosowanie w poszanowaniu dla tradycji* (Do kapłanów i zakonników, 26 IV), NP IV, 1, s. 496-500; toż: *Necessario aggiornamento nel rispetto della tradizione*, IGP IV, 1, s. 1035-1042.

24. *Posiadanie cennego dziedzictwa pociąga za sobą odpowiedzialność* (Orędzie na uroczystość ku czci świętych Cyryla i Metodego, 6 VII), NP IV, 2, s. 2-4; toż: *Possedere un'eredità preziosa comporta una grande responsabilità*, IGP IV, 2, s. 5-11.

25. *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy* (Do uczestników kolokwium, 6 XI), NP IV, 2, s. 246-248; toż: *Cristo per salvare l'Europa e il mondo da ulteriori catastrofi*, IGP IV, 2, s. 566-571.

26. *Dziedzictwo i posłannictwo* (Do uczestników kongresu „Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy”, 12 XI), NP IV, 2, s. 263-265; toż: *L'importanza dell'eredità spirituale dell'Europa per il suo avvenire*, IGP IV, 2, s. 610-613.

27. *Potrzeba nowej ewangelizacji śladem znamienitej tradycji* (Do biskupów z Toskanii, 21 XII), NP IV, 2, s. 527-531; toż: *Necessità di una nuova evangelizzazione nel solco dell'illustre tradizione*, IGP IV, 2, s. 1198-1205.

28. *Żeby Polacy mogli kształtować swoją przyszłość w oparciu o własną kulturę* (31 XII), NP IV, 2, s. 563-564; toż: *Concerto offerto al papa da un'orchestra sinfonica polacca*, IGP IV, 2, s. 1278-1281.

1982

29. *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie* (Do uczestników sympozjum, 5 X), ORpol. 3(1982) nr 10, s. 24-25; toż: *La crisi della cultura europea è la crisi della cultura cristiana*, IGP V, 3, s. 689-696.

30. *Akt europejski* (Santiago de Compostela, 9 XI), ORpol. 4(1983) nr 2, s. 29; toż: *La vocazione umana e cristiana delle nazioni del continente europeo*, IGP V, 3, s. 1257-1263.

1983

31. *Kulturalna wspólnota kontynentu nie jest zrozumiała bez chrześcijańskiego orędzia* (Nieszpory europejskie na Heldenplatz, Wiedeń, 10 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 1, 4; toż: *Un'Europa unita dalla fede in Cristo*, IGP VI, 2, s. 436-444.

32. *Tysiąc lat głębokiej więzi z chrześcijaństwem* (Do prezydenta Austrii, 11 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 11; toż: *È millenario e profondo il legame del popolo austriaco col Vangelo*, IGP VI, 2, s. 472-476.

1984

33. *Pluralizm, który buduje jedność* (Do kardynałów i Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 1, 5; toż: *Il carisma de Pietro: servire l'universale unità vegliando, difendendo l'autenticità del vangelo*, IGP VII, 2, s. 1621-1634.

1985

34. *1100 lat od zakończenia misji świętych Cyryla i Metodego* (Homilia, 15 II), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 1, 4; toż: *L'eredità di Cirillo e Metodio vive nell'identità e culturale slava e nel desiderio dell'unione dei cristiani*, IGP VIII, 1, s. 501-506.

35. *Dziedzictwo i świadectwo* (Bruksela, 19 V), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 17; toż: *Fedeltà a Cristo e alla propria storia: ecco il vero significato di solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1553-1559.

36. *Kontynent europejski* (Wizyta w siedzibie EWG, Bruksela, 20 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 38-39; toż: *Europa, fonda il tuo futuro sulla verità dell'uomo e spalanca le tue porte alla solidarietà universale*, IGP VIII, 1, s. 1578-1588.

37. *Slavorum apostoli* (Encyklika [...] o Apostołach Słowian, 2 VI), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 3-6; toż: „*Slavorum apostoli*”, IGP VIII, 2, s. 3-33.

1986

38. *Chrześcijańska tożsamość Europy* (Homilia, Rawenna, 11 V), ORpol. 7(1986) nr 5, s. 17; toż: *Le forze morali per una rifondazione dell'Europa*, IGP IX, 1, s. 1373-1380.

39. *Apel do mieszkańców Europy* (7 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 12; toż: *L'Europa costruisca una più solida unità sulla base dei comuni valori cristiani*, IGP IX, 2, s. 558-561.

1987

40. *Jedyna droga ku zjednoczonej duchowo Europie* (Homilia, Spira, 4 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 24-25; toż: *Superare i contrasti internazionali tra i Paesi e i blocchi per un'Europa unita dell'Atlantico agli Urali*, IGP X, 2, s. 1593-1602.

1988

41. *O podstawową tożsamość Europy* (Audiencja dla Komitetu Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej do Stosunków z Parlamentami Krajowymi, 17 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 24, 32; toż: *Tornare ai valori originati dal cristianesimo per restituire all'Europa la sua fondamentale unità*, IGP XI, 1, s. 661-663.

42. *Ku jednej zjednoczonej Europie* (Do prezydenta, Wiedeń, 23 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 20-21; toż: *Nella comune fede cristiana la forza per dar vita a un processo di rinnovamento creativo per un'Europa unita*, IGP XI, 2, s. 2119-2123.

1989

43. List apostolski [...] z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: „*Tu m'as mis au trefonds*”, IGP XII, 2, s. 369-380.

1990

44. *Europa i świat na progu ostatniej dekady XX wieku* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 5-6; toż: *Interi popoli hanno preso la parola: donne, giovani, uomini hanno vinto la paura*, IGP XIII, 1, s. 69-83.

45. *Tu znajduje się kamień węgielny europejskiej jedności* (Homilia, Velehrad, 22 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 24-26; toż: „*Ecco, la notte è passata: il vostro pellegrinaggio verso la libertà deve tuttavia continuare*”, IGP XIII, 1, s. 976-981.

46. *Co Duch Święty mówi Kościołowi przez doświadczenia wschodniej i zachodniej Europy?* (Przemówienie do uczestników zebrania konsultacyjnego przed specjalnym zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconym Europie, 5 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 1, 16-17; toż: *Un reciproco scambio di doni e di esperienze tra le Chiese dell'Oriente e dell'Occidente per la nuova evangelizzazione dell'Europa*, IGP XIII, 1, s. 1512-1523.

1991

47. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do Braci w biskupstwie na kontynencie europejskim* (Fatima, 13 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 25-26; toż: *Chiedo insistentemente la preghiera a tutti*, „La Traccia” 12(1991) nr 5, s. 532-533.

48. *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia, Włocławek, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 6-8; toż: *L'Europa ha bisogno della redenzione*, „La Traccia” 12(1991) nr 6, s. 684-687.

49. *Trzeba na nowo ukazać Europie wartość i piękno kultury chrześcijańskiej* (Audiencja z okazji 10-lecia Fundacji Jana Pawła II, 26 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 4041; toż: „*Che egli rafforzi l'opera delle nostre mani*”, „La Traccia” 12(1991) nr 9, s. 1113-1115.

50. *Ewangelizacja kultur* (Do uczestników sympozjum przedsynodalnego, 31 X), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 58-60; toż: *Ricostruire la comunità europea in Cristo*, „La Traccia” 12(1991) nr 10, s. 1316-1318.

1992

51. *Dialog między kulturami i wiarą* (Audiencja dla członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 10 I), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 29-31; toż: *Cristo „ha offerto ogni novità portando se stesso”*, „La Traccia” 13(1992) nr 1, s. 22-24.

1993

52. *Tajemnica odkupienia w dziejach narodów* (Rozważania przed modlitwą Anioł Pański, Castel Gandolfo, 12 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 45.

1994

53. *Miłość natchnieniem kultury chrześcijańskiej* (Do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 22-24.

54. *Polska broniła chrześcijańskiej przyszłości Europy* [Orędzie [...] z okazji 50. rocznicy bitwy o Monte Cassino, 18 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 54-56.

1995

55. List apostolski [...] *Oriente lumen* (2 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 32-44.

56. *Na szlaku ewangelizacji Słowian* (Audiencja generalna, 19 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 12-13.

57. *Kościół chce być czynnie obecny w budowaniu wspólnego domu* (Do ambasadora Polski przy Stolicy Apostolskiej, 11 VII), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 43-44.

58. *Budujcie Europę nadziei, wierną własnym korzeniom* (Do młodzieży Europy, Loreto, 9 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 34-36.

1996

59. *Opatrznościowe wydarzenie w życiu Kościoła* (Przemówienie do uczestników spotkania poświęconego Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000, 16 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 50-52.

60. *Nie lękajcie się Chrystusa, nie lękajcie się Kościoła* (Homilia podczas Mszy Świętej w Lublanie, 18 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 9-11.

61. *Wydarzenie doniosłe dla historii całego narodu* (Audiencja generalna po podróży do Słowenii, Watykan, 22 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 18-19.

NOTY O AUTORACH

Ks. Jerzy B a j d a, profesor, teolog. Urodzony w 1928 r. w Krakowie. Studia z zakresu teologii w Instytucie Teologicznym w Tarnowie, prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz teologii moralnej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach 1969-1973 wykładowca teologii moralnej na tymże Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, związany z Instytutem Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Zespołu Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główne obszary badań: podstawy teologii moralnej, szczególnie teologia powołania oraz problematyka teologiczno-moralna małżeństwa i rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Powołanie małżeństwa i rodziny* w serii „Teologia Małżeństwa i Rodziny”, t. 1 (1980); *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej* (1984).

Anna Małgorzata B o r k o w s k a OSB, magister, pisarka, tłumaczka, archiwistka. Urodzona w 1939 r. w Warszawie. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, z zakresu teologii (nie dokończone) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1964 r. benedyktynka w Żarnowcu. Od 1969 r. archiwistka w domu zakonnym w Żarnowcu.

Główny obszar zainteresowań: historia polskich zakonów żeńskich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mniszki* (1980); *Dekret w niebieskim ferowany parlamencie* (1984); *Słownik klasztorów mniszek benedyktyńskich w Polsce* (1989); przekłady: *Księga Starców* (1983); Flynn, *Halo pan Bóg? tu Anna* (1993).

Andrzej B r o n k SVD, profesor, filozof. Urodzony w 1938 r. w Sopocie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Metodologii Nauk. Równocześnie od 1968 r. wykładowca w Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Pieńźnie i w Nysie.

Wiceprezes Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Międzynarodowego Instytutu Naukowego „Anthropos” (St. Augustin, Niemcy), Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Societas Humboldtiana Polonorum, Redakcji „Roczników Filozoficznych” (z. 2), Kolegium Redakcyjnego „Ethosu”, Rady Redakcyjnej „Przeglądu Filozoficznego”, Rady Programowej „Studiów z Filozofii Niemieckiej”. Członek zarządu Katolickiej Fundacji Naukowej (Lublin).

Główne obszary badań: filozofia i metodologia nauk, hermeneutyka, anglosaska filozofia analityczna, filozofia i semiotyka języka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta. Analiza metodologiczna* (1974); *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera* (1982); *Nauka wobec religii* (1996).

Zbigniew Chłap, profesor, lekarz. Urodzony w 1928 r. w Dąbrowie Górniczej. Studia na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Jagiellońskiego i Akademii Medycznej w Krakowie oraz w Institut Gustave Roussy (Francja).

W okresie II wojny światowej żołnierz Szarych Szeregów i Armii Krajowej.

Od 1950 r. pracownik naukowy i lekarz AM w Krakowie. W latach 1970-1973 kierownik Zakładu Patologii Uniwersytetu w Algierze i Oranie (Algieria). Od 1973 r. kierownik Zakładu Patofizjologii AM, obecnie kierownik Międzywydziałowej Katedry Patofizjologii Collegium Medicum UJ w Krakowie.

Członek Papieskiej Akademii Pro Vita, Komisji Etyki Medycznej PAU, Polskiego Towarzystwa Lekarskiego, Polskiego Towarzystwa Patologów, European Association for Cancer Research, Societé Française de Cytologie Clinique i innych. Przewodniczący Stowarzyszenia „Lekarze Nadziei”.

Odznaczony Krzyżem Armii Krajowej i medalami wojskowymi. Kawaler Orderu Palm Akademickich przyznanego przez francuskiego Ministra Edukacji.

Główne obszary badań: patologia i patofizjologia kliniczna i doświadczalna (cytodiagnostyka nowotworów i chorób płuc).

Autor licznych artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w czasopismach krajowych i zagranicznych, współautor podręcznika *Patofizjologia* (1992). Współautor Kodeksu Etyki Lekarskiej.

Georges Cottier OP, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1922 r. w Carouge k. Genewy. Studia na Uniwersytecie w Genewie (filologia klasyczna) oraz na Angelicum w Rzymie (filozofia i teologia).

Były profesor filozofii na Uniwersytetach w Genewie i Fryburgu (Szwajcaria). Od 1990 r. Teolog Domu Papieskiego.

Przewodniczący podkomisji teologicznej komitetu przygotowującego wielki jubileusz roku 2000.

Sekretarz Generalny (od 1989 r.) Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Członek honorowy Papieskiej Akademii Nauk. Redaktor przeglądu „Nova et Vetera” (w Genewie).

Główne obszary badań: filozofia, teologia, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Humaine raison* (1980); *Questions de la modernité* (1985); *Consacrés dans la vérité* (1992); *Histoire et connaissance de Dieu* (1993); *Scritti di Etica* (1994); *Valori e transizione* (1995).

Stanisław Grygiel, profesor, filozof. Urodzony w 1934 r. w Zembrzycach k. Suchej Beskidzkiej. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Katolickim Uniwersytecie w Louvain.

W latach 1962-1980 redaktor „Znaku”, a następnie kierownik Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie (1980-1983). Od 1965 do 1980 r. wykładowca filozofii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a w latach 1989-1994 w Akademii Santa Croce w Rzymie; od 1981 r. w Instytucie Jana Pawła II na Uniwersytecie Laterańskim (od 1996 r. wicedyrektor), a obecnie również w Lugano (Szwajcaria) oraz w Waszyngtonie.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Argentyńskiego Towarzystwa Filozoficznego. Redaktor czasopism: „Il Nuovo Areopago”, „Anthropotes”, „La società”, „Communio”, „Znaki Czasu”, „Znak”.

Laureat Nagrody w Konkursie im. R. Schneidera.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, filozofia egzystencji, etyka.

Autor książek: *L'uomo visto dalla Vistola* (1978); *La voce nel deserto* (1981); *La voz en el desierto* (1982); *Il lavoro e l'amore* (1983); *W kręgu wiary i kultury* (1990); *Kimże jest człowiek?* (1995); *Dolce guida e cara* (w druku).

Roman Oktawian Jusiak OFM, doktor, socjolog. Urodzony w 1956 r. w Radecznicy w woj. zamojskim. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Bernardynów i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1981 r. wykładowca w WSD oo. Bernardynów w Krakowie i Kalwarii Zebrzydowskiej. W latach 1984-1990 kustosz zabytkowego obiektu sakralnego w Leżajsku. Od 1992 r. współpracownik Instytutu Kultury – Fundacji Jana Pawła II w Lublinie.

Wyróżniony Złotą Odznaką Ministerstwa Kultury i Sztuki za opiekę nad zabytkami.

Główny obszar badań: socjologia religii, zwłaszcza problematyka ruchu pielgrzymkowego dorosłych i młodzieży oraz problematyka religijności młodzieży, jej postaw i systemów wartości. Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Ks. Marian Kurdziałek, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1920 r. w Bobrownikach nad Wieprzem. Studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach oraz na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wieloletni pracownik KUL (od 1950 r.), obecnie emerytowany.

Członek Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa Naukowego KUL, Cusanus-Gesellschaft. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: związki filozofii średniowiecznej z filozofią grecko-rzymską, wczesnośredniowieczna filozofia przyrody, relacje pomiędzy teologią filozoficzną a teologią objawioną w starożytności i Średniowieczu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Davidis de Dinanto „Quaternulorum” fragmenta* (1963); *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem* (1996).

Ks. Józef Krukowski, profesor, prawnik. Urodzony w 1936 r. w Sułowcu k. Zamościa. Studia z zakresu teologii i prawa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1965 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, kierownik Katedry Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego (od 1984 r.). Od 1992 r. również pracownik naukowy ATK w Warszawie, obecnie także wykładowca na UMCS w Lublinie.

Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych. Przedstawiciel Episkopatu Polski w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. Ekspert sejmowej Komisji Nadzwyczajnej do Rozpatrzenia Projektu Ustawy o Ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską. Założyciel i prezes Stowarzyszenia Kanonistów Polskich (od 1990 r.). Założyciel i przewodniczący Wydziału Nauk Prawnych TN KUL. Członek Stowarzyszenia Polskiego Prawa Konstytucyjnego, Consotatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo (Rzym), Canon Law Society of America (Waszyngton).

Główne obszary badań: teoria prawa, prawo kanoniczne, prawo konstytucyjne, prawo międzynarodowe, szczególnie problematyka relacji państwo – Kościół.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wpływ bojaźni z szacunku na wartość umowy małżeńskiej w prawie kanonicznym* (1970); *Sprawiedliwość administracyjna w Kościele* (1979); *Administracja w Kościele* (1985); *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych* (1993); *Konkordaty współczesne. Doktryna – teksty* (1995); *Kościół w życiu publicznym* (1996).

Andrzej Madaj OMI, duszpasterz, rekolekcjonista, poeta. Urodzony w 1951 r. w Kazimierzu Dolnym. Studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Obrze, na Uni-

wersytecie Gregoriańskim w Rzymie, w Papieskiej Akademii Teologicznej i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1991 do 1994 r. superior Domu Zakonnego Misjonarzy Oblatów w Gorzowie Wielkopolskim. Obecnie duszpasterz na Ukrainie (Kijów).

Inicjator ewangelizacji podczas festiwalu muzyki rockowej w Jarocinie, jeden z animatorów ekumenicznych spotkań w Kodniu nad Bugiem, uczestnik ruchu Światło-Życie i Odnowy w Duchu Świętym.

Laureat konkursu literackiego „Powściągliwości i Pracy”.

Autor m. in. książek: *Dziennik wiejskiego wikarego* (1984); *Radości nasza* (1987); *Bogaci młodością* (1989) oraz tomików poetyckich: *Ciche psalmy* (1988) i *Tobie na chwałę* (1991).

Stanisław Majdański, doktor, filozof. Urodzony w 1935 r. we Włocławku. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1957 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, „Wspólnoty Polskiej” oraz Związku Sybiraków.

Członek Zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL. Redaktor „Summarium” TN KUL.

Główne obszary badań: filozofia – logika, szczególnie: semiotyka i ogólna metodologia nauk oraz historia tych dziedzin (myśl polska, belgijska i rosyjska), myśl i działalność Jana Pawła II, podstawy i zastosowanie etyki, problemy ekologii, problematyka polonijna.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Problemy asercji zdaniowej. Szkice pragmatyczne* (1972). Autor wielu inicjatyw naukowych i wydawniczych.

Jean-Marie Meyer, profesor, filozof. Urodzony w 1955 r. w Paryżu. Nauczyciel filozofii w gimnazjum i wykładowca historii filozofii współczesnej w Faculté de Philosophie Comparée w Paryżu.

Członek (wraz z żoną Anouk) Papieskiej Rady do Spraw Rodziny.

Główne obszary badań: bioetyka, logika i metafizyka Średniowiecza, filozofia Hegla.

Autor artykułów z powyższych dziedzin, publikowanych głównie w czasopiśmie uniwersyteckim „Cahiers”.

Paweł Placyd Ogórek OCD, doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1938 r. w Wielkiem na Lubelszczyźnie. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym Karmelitów Bosych w Poznaniu i Krakowie, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie oraz na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Od 1972 r. wykładowca w WSDKB w Krakowie, a w latach 1975, 1987-1991 w Poznaniu, ponadto w seminariach: salezjańskim, franciszkańskim i Towarzystwa Chrystusowego, w Instytucie Duchowości „Carmelitanum” na Papieskiej Akademii Teologicznej oraz w Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie. Równocześnie katecheta (1972-1974), a potem duszpasterz akademicki (1975-1980) w Krakowie. Obecnie pracownik naukowo-dydaktyczny ATK.

Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego i Sekcji Duchowości Teologów Polskich.

Główne obszary badań: teologia moralna, teologia życia duchowego, myśl Tomasza Mertona.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Życie modlitwy w nauce św. Teresy od Jezusa* (1984); *Teologia życia duchowego* (cz. 1: 1985; cz. 2: 1992); *Mistyka według Tomasza Mertona* (1995).

Anna Papierkowska-Zajęc, magister historii sztuki. Urodzona w 1970 r. w Lublinie. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – z zakresu historii sztuki oraz w Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa KUL.

Od 1996 r. nauczycielka w Liceum Sztuk Plastycznych w Lublinie.

Giovanni Reale, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1931 r.

Profesor historii filozofii antycznej na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie. Główne obszary badań: myśl filozoficzna Platona, Arystotelesa, Teofrasta i presokratyków.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (1961), *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della Metafisica* (1964); *Aristotele, La Metafisica* (tłum. i oprac. t. 1-2, 1968); *Melisso, Testimonianze e frammenti* (1970); *Storia della filosofia antica* (t. 1-5, 1975-1980, wyd. polskie: *Historia filozofii starożytnej*, dotychczas ukazały się: t. 1, 1993; t. 2, 1996); *Per una nuova interpretazione di Platone* (1989); *Saggezza antica* (1996). Wydawca i współtłumacz wszystkich dialogów Platona.

Jacek Salij OP, profesor, teolog i publicysta. Urodzony w 1942 r. w Budach k. Dubna (Wołyń). Studia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Od 1970 r. pracownik naukowo-dydaktyczny ATK w Warszawie, od 1973 r. również Kolegium Filozoficzno-Teologicznego oo. Dominikanów w Krakowie.

Członek Kolegium Redakcyjnego „*Studia Theologica Varsaviensia*”.

Autor licznych publikacji naukowych, religijnych i popularnych, tłumaczeń i opracowań tekstów św. Tomasza z Akwinu. Najważniejsze pozycje książkowe: *Królestwo Boże jest w was* (1980); *Szukającym drogi* (1982); *Rozpacz pokonana* (1983); *Rozmowy ze świętym Augustynem* (1983); *Legendy dominikańskie* (przekład i oprac., 1985); *Pytania nieobojętne* (1986); *Tajemnica Emmanuela dzisiaj* (1989); *Poszukiwania w wierze* (1991); *Dylematy naszych czasów* (1994); *Eseje tomistyczne* (1995); *Nadzieja poddawana próbom* (1995).

Ks. Jan Sochoń, doktor, poeta, historyk filozofii, krytyk literacki, publicysta. Urodzony w 1953 r. w Wasilkowie k. Białegostoku. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim (filia w Białymstoku) i z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1984-1986 wikariusz w Lubochni i Jabłonie. Obecnie wykładowca w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym, na Papieskim Wydziale Teologicznym i w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Stały współpracownik czasopism: „*Moja Rodzina*” (Paryż), „*Powściągliwość i Praca*”, „*Nowe Książki*” i „*Człowiek w Kulturze*” oraz Polskiego Radia.

Członek Zarządu Głównego Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i Pen-Clubu.

Główne obszary badań: filozofia religii, filozofia sztuki, hermeneutyka, myśl św. Tomasza i scholastyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Merton, Lubochnia i literatura* (1990); *Ateizm. Wizja Etienne Gilsona* (1993); *U drzwi Godot. Szkice o poezji, filozofii i teologii* (1995); *Słownik pojęć zmystyfikowanych* (1995). Tomiki poetyckie: *Wiersze* (1979); *Wita mnie lęk* (1986); *Paryż i inne wiersze* (1989); *Przemija postać tego świata* (1990); *Nie dzieje się nic szalonego* (1990); *Nagość wielokrotna. 50 krótkich wierszy* (1991); *Brzęk dzwonek* (1993); *Jasność* (1994); *Modlitwa z muzyką* (1996). Autor przekładów i prac edytorskich.

Tadeusz Styczeń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „*Ethos*”. Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Członek-założyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Pro Vita. Redaktor „*Rocznik*”

ków Filozoficznych” KUL (z. 2), współpracownik czasopism: „Aletheia”, „Anthropotes” i „La Nuova Europa”.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki, cz. I: Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Życie jest święte* (współred., 1993); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”* (współred., 1995); *ABC etyki* (współautor, 1996).

Józef Suchocki, magister, katecheta. Urodzony w 1949 r. w Hańczy na Suwalszczyźnie. Studia katechetyczne na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

W latach 1967-1970 ślusarz w kopalni węgla kamiennego „Bobrek”, następnie katecheta w Pawłowicach i Kaletniku, a obecnie w Suwałkach.

Autor artykułów, pamiętników i wierszy poświęconych głównie pielgrzymkom.

Stefan Swieżawski, profesor, historyk filozofii, filozof. Urodzony w 1907 r. w Hołubiu k. Hrubieszowa. Studia filozoficzne i historyczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, a następnie w Paryżu i na Uniwersytecie Poznańskim.

W latach 1934-1938 asystent na UJK we Lwowie. W latach 1945-1946 wykładowca na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od 1946 r. do emerytury w 1976 pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jeden z pierwszych profesorów Wydziału Filozoficznego, od 1948 r. kierownik Katedry Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej. Równolegle w latach 1957-1963 pracownik naukowy Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

W roku 1963 mianowany świeckim audytorem Soboru Watykańskiego II, po soborze członek Papieskiej Komisji Iustitia et Pax.

Członek zespołu redakcyjnego „Studiów Mediawistycznych” i „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Institut International de Philosophie (Paryż), The Medieval Academy of America, członek-współzałożyciel Société International pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Louvain).

Doktor honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wyróżniony m. in. francuskimi „Palmami Uniwersyteckimi” i Nagrodą im. Idziego Radzińskiego.

Główne obszary badań: filozofia średniowieczna, szczególnie myśl św. Tomasza z Akwinu, filozofia XV w.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej* (1948); *Św. Tomasz z Akwinu Traktat o człowieku* (tłum. i oprac. 1956); *Rozum i tajemnica* (1960); *Zagadnienie historii filozofii* (1966); *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku* (t. 1-7, 1974-1987); *Człowiek i tajemnica* (1978); *Święty Tomasz na nowo odczytany* (1983); *Między średniowieczem a czasami nowymi* (1983); *Istnienie i tajemnica* (1993); *Dobro i tajemnica* (1995).

Władysław Tatarkiewicz, profesor, filozof, historyk filozofii, estetyk i historyk sztuki. Urodzony w 1886 r. w Warszawie, zmarły tamże w roku 1980. Studia prawnicze na Uniwersytecie Warszawskim, filozoficzne i psychologiczne na tajnych kompletach w Warszawie, filozoficzne na Uniwersytecie w Marburgu (Niemcy).

W latach 1915-1918 wykładowca na Uniwersytecie Warszawskim, od 1919 do 1921 kierownik Katedry Filozofii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, następnie Katedry Estetyki i Nowszej Historii Sztuki na Uniwersytecie Poznańskim, a od 1923 r. do wybuchu II wojny światowej III Katedry Filozofii ponownie na UW. Jednocześnie w latach 1924-1930 wykładowca historii sztuki na Wydziale Architektury Politechniki Warszawskiej. Redaktor naczelny „Przełądu Filozoficznego” od roku 1924 do likwidacji w 1951. W latach 1940-1944 wykładowca w tajnym nauczaniu UW i Uniwersytetu Poznańskiego w Warszawie. Od 1945 r. wykładowca na Uniwersytecie Jagiellońskim, Warszawskim, Politechnice Krakowskiej, w Instytucie Pedagogiki w Katowicach i w Instytucie Filmowym w Krakowie. W latach pięćdziesiątych zawieszony w prawie prowadzenia wykładów na ponad sześć lat. Od 1950 do 1951 r. dyrektor I Wydziału Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. W 1957 r. powrót na Uniwersytet Warszawski, kierownik Katedry Estetyki, aż do przejścia na emeryturę w 1960 r. Następnie wykładowca historii filozofii w Państwowym Instytucie Pedagogiki Specjalnej (1960-1962) i w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Warszawie (1971-1972).

Członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego (wiceprezes 1937-1946), PAU (od 1947 przewodniczący Komisji Historii Filozofii Polskiej), International Committee of Philosophy, członek honorowy i założyciel stowarzyszenia Institut International de Collaboration Philosophique w Paryżu (później Institut International de Philosophie), PAN, członek Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Union Académique Internationale, Towarzystwa Naukowego KUL.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Przed wojną odznaczony Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski i Orderem Oficerskim Legii Honorowej Republiki Francuskiej. Po wojnie: Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski, Orderem Komandorskim Legii Honorowej Republiki Francuskiej i Krzyżem Komandorskim Orderu „Phoenix” Republiki Grecji. Wyróżniony Nagrodą Fundacji Alfreda Jurzykowskiego, Medalem Komisji Edukacji Narodowej, Medalem im. Mikołaja Kopernika, Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego i in.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Die disposition der aristotelischen Prinzipien* (1910, wyd. polskie: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, 1978); *O bezwzględności dobra* (1919); *Historia filozofii* (t. 1-2, 1931; t. 3, 1950); *O szczęściu* (1947); *Skupienie i marzenie* (1951); *Historia estetyki* (t. 1-3, 1960-1967); *O sztuce polskiej XVII i XVIII wieku: architektura, rzeźba* (1966); *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne* (1971); *Droga przez estetykę* (1972); *Dzieje sześciu pojęć* (1975); *O doskonałości* (1976); *Parerga* (1978).

Jadwiga Żylińska, magister, literatka. Urodzona w 1913 r. we Wrocławiu. Studia w zakresie filologii angielskiej na Uniwersytecie Poznańskim.

Członek Pen-Clubu (w latach 1972-1974 w zarządzie), Związku Literatów Polskich, obecnie Stowarzyszenia Pisarzy Polskich ZAIKS.

Wyróżniona nagrodą PEN-Clubu za całokształt twórczości w dziedzinie prozy.

Autorka powieści, opowiadań, esejów, słuchowisk radiowych, scenariuszy filmowych oraz artykułów publikowanych m. in. w „Twórczości”, „Odrze” i „Znaku”.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Złota włócznia* (t. 1, 1961; t. 2, 1964); *Dom, którego nie ma* (1967); *Drogi, które prowadzą dalej* (1972); *Kapłanki, amazonki i czarownice* (1972); *Gospoda samobójców* (1977); *Wyspa dziwnego żartu* (1982); *Gra w tarota* (1987).

SUMMARY

The current issue of the "Ethos" is devoted to the category of classicality and the role of classical values in modern culture. Although the eponymous theme is characterised by some ambiguity, nevertheless – as the text *From the Editors* stresses – life in modern times is still based on classical foundations, such as the philosophical ideas of ancient Greece, the Roman concept of the law, and the teaching of the Gospels. The continuity of truly humanistic values, linking antiquity with Christianity, is indicated by John Paul II (in an address of 1995 whose fragment opens the section of articles in the current issue) when he speaks about the defence of human life as of everyone's duty at every moment in history. The other text with the Pope's message is a short speech of the Holy Father to Poles just after the liberalisation of the bill about the protection of human life by Polish Parliament. In this speech the Pope made a statement, among others, about "the lack of the rule of law in a state in which the killing of the innocent is allowed", while the nation which accepts the crime committed on unborn children was called by him "a nation without future". In a set of texts about the defence of conceived life there is also a letter of an ethicist addressed – even before the voting in Parliament – to the President of the Republic of Poland and to all Polish deputies and senators.

The main articles are grouped into four parts. The first part *The Human Being – A Classical Concept* is devoted to fundamental anthropological issues. An embodiment of man's eternal problem, such as human dignity, is to be found in Antigone. Jean-Marie Meyer, a French thinker and scholar, takes up this "Antigone's problem" and refers it to the reality of our contemporary times. The moral dilemmas of humanity, whose centre is constituted by man's freedom, are considered by Georges Cottier, OP and Tadeusz Styczeń, SDS. In turn, Stanisław Grygiel points to moral conclusions given to man to be read on the basis of the very Act of Creation calling man to life.

The next part *Rootedness in Classicality* refers to the sources of our culture. It begins with an analytical article by Władysław Tatarkiewicz, written a score of years ago, in which the author discusses four basic meanings of the concept of "classicality". Three articles are devoted to philosophy: Fr Marian Kurdziałek surveys the main philosophical problems determining culture throughout the centuries till modern times; Giovanni Reale discusses the essence of ancient philosophy; while Andrzej Bronk, SVD and Stanisław Majdański elucidate the classical understanding of philosophy in the Catholic University of Lublin. In turn, on the example of antique medical ethics, Zbigniew Chłap shows the opening of classical ideas to evangelical values.

The third part of articles *The Universality of the Gospel* has a theological character. It begins with two interconnected papers: Jacek Salij, OP presents the fragility of culture built by man, and Fr Jerzy Bajda shows the chances of saving truly humane culture found in the teachings of Christ. Małgorzata Borkowska, OSB and Paweł P. Ogórek, OCD present the value of holiness and its examples in the modern world. The remaining two articles in this part touch the

problem of the conjunction of the mundane and the supernatural in the social dimension. Against the background of the current discussion about the new constitution of the Republic of Poland, Fr Józef Krukowski discusses various attitudes towards the matter of God's name ("invocatio Dei") in such documents. On the other hand, Roman Jusiak, OFM postulates a deeper involvement of the laity in the life of the Church.

The fourth part *The Classical Ancestry of Art* refers to ancient clues in the domain of fine arts, and especially in poetry. Jadwiga Żylińska indicates the creative role of the Greek language in the culture of the West. Fr Jan Sochoń attempts to determine the modern significance of the classical poet. In turn, Anna Papierkowska discusses tombs of children, erected during the Renaissance in Poland, which are unique in the world.

The monographic theme of classical values is also raised in other texts of the present issue. The section *Interviews of the „Ethos”* contains a talk about the essence of metaphysics and practising philosophy with Prof. Stefan Świeżawski by Jarosław Merecki, SDS. The section *Notes and Reviews* presents a commentary on a book about classical references in literature and painting (by Lechosław Lameński) and a review of Sophocles's *Antigone* staged by the Juliusz Osterwa Theatre in Lublin (by Jan F. Jacko). The evangelical films by Robert Bresson are reviewed by an American film critic, Robert E. Lauder, in a short paper originally published in an American periodical *Crisis*. (The section of *Reviews* also contains Ireneusz Ziemiński's discussion of the latest book by L. Kołakowski about the conflict between the Catholicism of Thomas Aquinas and the Jansenists.) The classical value of disinterested beauty and its need in modern world is taken up by Wojciech Chudy in his commentary in the section *Through the Prism of the „Ethos”* – The addresses of Pope John Paul II about the Christian roots of Europe have been collected in the bibliography by Maria Filipiak.

The standing columns complete the present issue. In the section *Thinking about Fatherland* a priest and a poet, Andrzej Madej, OMI, publishes three poems about modern Poland. Józef Suchocki gives an account of a pilgrimage from Suwałki to Wilno from the perspective of a participant (section *Reportage*). In the section *Reports* Fr Andrzej Czaja discusses a scientific session in the Catholic University of Lublin on the subject of Yves Congar, an outstanding theologian and pastor of our times. The section *The Pontificate in the Eyes of the World* contains a letter of a Polish Moslem, Musa Konopacki, about the ecumenism of John Paul II, published in a periodical of the Moslems in Russia.

CONTENTS

"Ethos" 9:1996 No. 3-4 (35-36)

THE CLASSICAL ROOTS OF MODERN CULTURE

From the Editors – The Continuity of Tradition and the Open Character of History	7
John Paul II – Both Human and Christian (Fragment of an Address to the Participants in the Conference "«Go thy way, and thou do likewise». From Hippocrates to the Good Samaritan", Rome 1995)	13
John Paul II – A Word to the Poles (Castel Gandolfo, September 1, 1996).	16
Tadeusz Styczeń, SDS – A Letter of an Ethicist to the President, Deputies of the Parliament and Senators of the Republic of Poland	17

THE HUMAN BEING – A CLASSICAL CONCEPT

Jean-Marie Meyer – Antigone (transl. by P. Mikulska).	23
Georges Cottier, OP – Freedom and Truth (transl. by Fr W. Zuziak).	31
Tadeusz Styczeń, SDS – Freedom and the Law: For or Against Life? An Ethicist Facing the "Ineffectiveness" of Truth	37
Stanisław Grygiel – Being Precedes Essence, Or the Fear of the Gift	54

ROOTEDNESS IN CLASSICALITY

Władysław Tatarkiewicz – The Four Senses of Classicality	67
Fr Marian Kurdzialek – The Role Played by Philosophy in Various Historical Epochs	81
Giovanni Reale – On Ancient Philosophy (transl. by J. Merecki SDS).	106
Andrzej Bronk, SVD, Stanisław Majdański – The Classicality of Philosophy (In the Understanding of the Lublin School)	129
Zbigniew Chłap – From Hippocrates to the Good Samaritan. Remarks on the Ethics of Physicians	145

THE UNIVERSALITY OF THE GOSPEL

Fr Jerzy Bajda – Culture Saved by the Gospel.	165
Jacek Salij, OP – The Fragility of the Everlasting Tradition	175
Małgorzata Borkowska, OSB – The Enrooted in Eternity	187
Paweł Placyd Ogórek, OCD – Tomasz Merton: On the Road of the Twentieth-Century Man towards God	192
Fr Józef Krukowski – "Invocatio Dei" in the Constitutions of Modern Democratic States. A Reflection on the Debate about the Draft of the Constitution of the Republic of Poland.	202
Roman Jusiak, OFM – The Promotion of the Laity as an Opportunity for the Church in Poland.	215

THE CLASSICAL ANCESTRY OF ART

- Jadwiga Żylińska – "Greek is the Most Wonderful Language" 229
 Fr Jan Sochoń – The Classical Poet is Alive! An Attempt at a Manifesto 238
 Anna Papierkowska – Polish Tombs of Children from the Renaissance 248

INTERVIEWS OF THE "ETHOS"

- Classical Philosophy is a Metaphysical Philosophy. An interview with Professor Stefan Świeżawski by Fr Jarosław Merecki 253

THINKING ABOUT FATHERLAND ...

- Andrzej Madej, OMI – The Polish Triptych 261

REPORTAGE

- Józef Suchocki – The Miracle of the Open Door. The Suwałki – Wilno Pilgrimage 96 . 263

NOTES AND REVIEWS

- Lechosław Lameński – Painting and Literature: The Common Place in History
 (Review of *Czas i wyobraźnia. Studia nad plastyczną i literacką interpretacją dziejów*
 [Time and Imagination. Studies on the Plastic and Literary Interpretation of History],
 ed. by M. Kitowska-Łysiak and E. Wolicka, Lublin 1995, pp. 335) 271
 Ireneusz Ziemiński – The Fatalistic Theory of the Jansenists (Review of Leszek
 Kołakowski's *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu
 jansenizmu* [God Owes us Nothing. A Short Comment on the Religion of Pascal
 and on the Spirit of Jansenism], transl. by I. Kania, Kraków 1994, pp. 284) 275
 Jan F. Jacko – Sophocles's *Antigone* and Mądzik's "Theatre of Shadows" in the Juliusz
 Osterwa Theatre in Lublin. 279
 Robert E. Luder – The Cinema of God's Grace. On the Films by Robert Brosson
 (transl. Beata Górka). 282

REPORTS

- Fr Andrzej Czaja – Congar: A Theologian Opening a New Age of the Church
 (Report from a theological symposium at the Catholic University of Lublin, Lublin,
 May 20, 1996) 285

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

- Musa Konopacki – A Letter of a Moslem Brother from the Popes Fatherland. 289

THROUGH THE PRISM OF THE "ETHOS"

- Wojciech Chudy – The Disinterested Need for Beauty. 291

BIBLIOGRAPHY

- The Christian Roots of Europe. The Addresses of John Paul II (1978-1996) (Maria Filipiak) 293
 Notes about Authors 301
 Summary 309





W poprzednich numerach:

- Mniejszości narodowe (1)
- Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
- X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
- Ethos małżeństwa i rodziny (5)
- Kościół ubogich (6/7)
- O twórczości i twórcach (8)
- Ethos Września 1939 (9/10)
- Dziesięciolecie „Solidarności” (11/12)
- Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
- Kryzys teologii moralnej (15/16)
- Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
- Drugie „Przedwiośnie” (18/19)
- Norwid dziś (20)
- Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
- O ethos demokracji (21/22)
- O ethos młodych (23)
- Ethos mass mediów (24)
- Wokół problemów bioetyki (25/26)
- O ethos małżeństwa i rodziny (27)
- Jana Pawła II wizja Europy (28)
- Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
- Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)
- Praca i płaca (32)
- John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)
- Wobec postmodernizmu (33/34)

W najbliższych numerach:

- * Kapłan w końcu wieku
 - * Sztuka na rozdrożu
 - * Ethos miłości: eros i agape
-