

SENS ŻYCIA – SENS STAROŚCI W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jeśli sednem życia jest jedność duszy z ciałem, w takim razie to, co tę jedność rozrywa, przekreśla życie [...]. Kładąc kres życiu w najbardziej dogłębnym jego przekroju nie unicestwia jednak wchodzących w strukturę tego życia istotowych zasad. Rola śmierci jest inna. Kładąc definitywny kres ludzkiemu bytowaniu jednym nierozciągniętym punktem czasu wyznacza linię graniczną między dwoma nowymi obszarami ludzkiej egzystencji.

WSTĘPNE USTALENIA

Trójczłonowy tytuł artykułu w każdym z tych członów wymaga objaśnienia w celu uściślenia problemu, który ma być przedmiotem naszych rozważań. Pierwsze kłopoty sprawia termin „perspektywa chrześcijańska” w kontekście sensu życia i starości. Pojęcie „chrześcijaństwo” ma bardzo szeroki zakres, podobnie przedstawia się sprawa z określeniem „chrześcijański”. Jeżeli zaś chodzi o aspekt doktrynalny, określenie „chrześcijański” w potocznym odczuciu kojarzy się z nauką Chrystusa i Kościoła. Tymczasem słowo „starość”, a także słowa pokrewne znaczeniowo, na przykład „starzeć się”, „starzec”, pojawiają się w Piśmie świętym stosunkowo rzadko¹, zazwyczaj w znaczeniu bądź końcowego okresu życia traktowanego czysto chronologicznie, bądź w odniesieniu do określonej grupy społecznej. Również Nauczycielski Urząd Kościoła na temat starości specjalnie się nie wypowiadał. A zatem danych do zarysowania swoiście „chrześcijańskiej perspektywy” starości szukać należy gdzie indziej. Najbardziej pomocne w tym względzie okazują się katolickie nauki teologiczne oraz filozofia, której nie jest obca idea transcendentnej rzeczywistości Boga, a także duchowego pierwiastka w psychofizycznej strukturze ludzkiej osoby. Z tego też powodu samą tę filozofię określa się często jako „filozofię chrześcijańską”. Dopiero w świecie idei głoszonych przez te instancje doktrynalne wykryć się dadzą dane do odtworzenia iście „chrześcijańskiej perspektywy” sensu życia i starości.

Kolejna trudność nasuwa się w związku z wieloznacznością słowa „sens”, nawet w powiązaniu z wyraźną konotacją „sens życia”. Nie tylko w potocznym rozumieniu, ale także w dyscyplinach naukowych termin ten pojmuje się na różne sposoby i z różnych punktów widzenia. Charakteryzując ogólnie te

¹ Por. Tb 10, 4; Ps 70, 9; Prz 16, 31; Mdr 3, 17; 4, 8-9; Syr 8, 6; 25, 5; 2 Mch 6, 23; 6, 27; Łk 1, 36.

usiłowania można powiedzieć, że „sens życia” utożsamia się (mniej lub bardziej świadomie) z możliwością realizacji lub osiągnięcia jakiegoś cennego dobra zdolnego zrekompensować negatywne doświadczenia człowieka, dzięki czemu dobro to zasługuje na to, aby na nim skoncentrować główne dążenia życiowe.

To wszakże ogólnikowe pojmowanie sensu życia, chociaż podtrzymywane przez naturalistycznie zorientowane kierunki filozoficzne, jest jednak zbyt jednostronnym i fragmentarycznym jego ujęciem, szczególnie kiedy chodzi nam o spojrzenie na życie z „chrześcijańskiej perspektywy”. Chodzi o to, że nawet największe, najwznioślejsze czy najcenniejsze dobro, zamknięte jednak w ramach doczesnej rzeczywistości, okazuje się „za małe” w porównaniu z fundamentalnym dążeniem człowieka do coraz doskonalszych dóbr. Dążenie to nie ulega wygaszeniu nawet w sytuacji subiektywnego zadowolenia z osiągniętego optimum. Nie stanowi bowiem granicy dla dążenia do czegoś „jeszcze lepszego”. Jest to widoczne szczególnie przy założeniu, że twórczą siłą świadomych dążeń człowieka są akty jego duchowych uzdolnień rozumu i woli, władnych sięgnąć w sferę wszelkiego dobra istniejącego, w tym także Dobra nieskończonego, czyli Boga. Krótko mówiąc, poznawczo-dążeniowe moce człowieka mają wymiar transcendentny, pozazjawiskowy.

Ten stan rzeczy rzutuje w nader istotny sposób na pojęcie „sensu życia”. Pamiętajmy, że nawet w najbardziej prostym rozumieniu tego terminu chodzi zawsze o typ działań, które są zwrócone ku jakiemuś szczególnie cennemu dobru. Skoro więc sens życia wiąże się z dostrzeżeniem w zasięgu naszych działań dobra o wybijającej się nad inne dobra jakościowej doskonałości, w takim razie istnienie Dobra nieskończonego (a co do tego w chrześcijańskiej perspektywie życia nie żywi się wątpliwości) zmienia radykalnie krajobraz świata dóbr, w którym realizuje się sens ludzkiego życia. Na horyzoncie świadomych dążeń człowieka jawi się Dobro nieskończone, którego słabym i cząstkowym tylko odtworzeniem są wszelkie dobra w tym życiu bezpośrednio dostępne człowiekowi. W rzędzie dóbr, które człowiek obiera za cele podejmowanych przez siebie aktów, Dobro nieskończone musi zająć miejsce wyjątkowe, jako jedyne dobro zdolne w pełni zaspokoić dążenia człowieka. Z tego też powodu, w odniesieniu do całości rozumnej aktywności człowieka, sytuuje się ono na szczycie hierarchii dóbr wchodzących w zakres jego zamierzeń jako ostateczny cel jego życia.

Tak w perspektywie chrześcijańskiej przedstawia się świat obiektywnie istniejących dóbr. Powiedziano przed chwilą, że dla określenia sensu życia ma to istotne znaczenie. Trzeba zatem pokazać, jak to się dzieje.

Chodzi o to, że Bóg jako cel ostateczny we właściwej mu pełni doskonałości stanowi dla człowieka dobro konieczne do zaspokojenia w pełni jego rozumnych dążeń. Z drugiej strony dobro to jest osiągalne dla człowieka jedynie za pomocą celów doczesnych, które dzięki swej moralnej wartości okazują się właściwymi środkami wiodącymi do osiągnięcia Boga. Co więcej, są one osiągalne dla człowieka na zasadzie niezdeteminowanych wyborów wolnej woli

człowieka. Jest to zatem zadanie powierzone do spełnienia każdej poszczególnej osobie ludzkiej. Podejmując je buduje ona duchową doskonałość własnej osobowości, która zamyka całościowy krąg aktywności człowieka jako właściwy mu immanentny cel jego życia. Zrozumiałe jest jednak, że także ten immanentny cel pozostaje pod władczym prymatem celu ostatecznego, gdyż ku niemu – wraz z całością ludzkiego życia – jest z konieczności skierowany. Taka jest zasadnicza orientacja ludzkiego życia. Pozostając w stałej relacjonalnej zależności od celu ostatecznego z niego czerpie swą zacność, wielkość i dostojeństwo, które scalone w metafizyczną jakość, stanowią poszukiwaną przez nas kategorię „sensu ludzkiego życia”. Wrócić wszakże wypada do wcześniej sformułowanej zasady: twórczą siłą w realizacji tego sensu jest wolność człowieka. Od niego przeto zależy, czy i w jakim stopniu urzeczywistni tę obiektywną orientację własnego życia, czy też jej nie urzeczywistni. Innymi słowy – obiektywny układ celów określających sens ludzkiego życia jest człowiekowi dany, natomiast faktyczne przekształcenie tego tworzywa w nobilitujący stan życia poszczególnych osób jest już dziełem człowieka.

Jak na tle zarysowanej koncepcji sensu życia jawi się „s e n s s t a r o ś c i”? Starość jest integralną, choć nie przez wszystkich doświadczaną fazą ludzkiego życia, ale jest zarazem fazą szczególną. Nic przeto dziwnego, że już od starożytności stanowi przedmiot badawczej uwagi, najpierw filozofów (powszechnie znany jest traktat Cyserona poświęcony tej problematyce²), a współcześnie przedstawiciele licznych dyscyplin naukowych, czego efektem jest wyodrębnienie się dziedziny wiedzy pod nazwą „gerontologia”, czyli nauki o starości. Nie wszystko jednak, o czym rozprawiają współcześni gerontologowie, ma znaczenie dla naszego tematu. Interesujące same w sobie, ale dalekie od metafizycznego sedna sensu życia okazują się demograficzno-socjologiczne badania starości. Ujmując starość w kategoriach społecznych niewielką wagę przywiązuje się do osobniczych, a jeszcze mniejszą do duchowych aspektów starości³.

Problematykę sensu starości przybliżają publikacje, w których omawiane są postawy i zachowania otoczenia względem osób starych⁴. Na właściwy tor rozważań nad sensem starości naprowadzają nas dopiero wtedy, gdy przedmiotem opisu czynią samą starość w jej najbardziej charakterystycznych stanach. Ukazują więc nieuchronne cienie starości, ale także pozytywne jej strony (ten temat ze szczególną predylekcją potraktował Cyseron); częstym wątkiem rozważań są wskazania, co należy czynić, aby przezwyciężyć frustracyjne przejawy sta-

² Zob. M. T. Cyseron, *Katon Starszy o starości*, tłum. W. Klimas, Kraków 1995.

³ Por. S. Klonowicz, *Oblicza starości. Wybrane zagadnienia gerontologii*, Warszawa 1979.

⁴ Zob. A. Deeken, *Gdy przychodzi starość*, Kraków 1977; J. Leclercq, *Radość zmierzchu*, Warszawa 1978; W. Krzezińska, *Starość rośnie wraz z nami*, Warszawa 1980; K. Wiśniewska-Roszkowska, *Starość jako zadanie*, Warszawa 1989. Tej samej autorki *Pochwała starości* (Marki-Struga k. Warszawy 1994) jest w gruncie rzeczy wznowieniem poprzedniej publikacji pod zmienionym tytułem.

rości i przetworzyć je w stateczną, a nawet pogodną jesień życia. Wywody te ubogacone są wykorzystaniem także moralno-religijnej motywacji, bez głębszego jednak wnikania w to, na czym polega specyficzny sens starości, a więc nie „sens życia”, ale właśnie „sens starości”⁵. Przyczyną tego stanu rzeczy jest zapewne to, że omawiane w tych pracach elementy swoistej eschatologii starości ukazują starość taką, jaka ona „jest” w doświadczeniach realnie przeżywanych przez osoby stare. Tymczasem poszukiwany przez nas sens starości kryje się w głębszych warstwach obiektywnych struktur ludzkiej egzystencji, na wspólnym z sensem życia poziomie, ale przecież pod pewnym przynajmniej względem różnym od sensu życia. Otóż wykryciu tego właśnie ukrytego „*proprium*” starości poświęcimy osobny paragraf naszych rozważań.

OBLICZA STAROŚCI

Gerontologowie w swoich pracach opisują cechy właściwe starości. Układają się one w dwa szeregi: jeden, na który składają się cechy negatywne, oraz drugi, w którym widnieją cechy pozytywne. Wymieńmy te najbardziej reprezentatywne dla obu szeregów.

W rzędzie cech negatywnych wymienia się przede wszystkim „nieuchronne zmiany”, w których ujawnia się proces biologicznego zniedołężnienia, widocznego w ubytku sprawności fizycznej; różne patologie określane generalnie jako „wielochorobowość”⁶, pełne niekiedy nader bolesnych i długotrwałych cierpień. Wraz z tymi zmianami idzie postępujące otępienie umysłowe, poczucie osamotnienia, zepchnięcia na margines życia, potęgująca się z czasem niezaradność życiowa, przeróżne wreszcie starcze dziwactwa.

Do cech pozytywnych wszyscy gerontologowie zgodnie zaliczają doświadczenie i mądrość życiową jako „dwa skarby” starości⁷, dojrzałość sądu, wyciszenie zmysłowych pożądań, zrozumienie dla wyższych i wznioślejszych radości ducha. Starość wyróżnia się także tym, że człowiek dysponuje większą ilością wolnego czasu, może wspominać radosne przeżycia, ma poczucie dobrze wykonanej pracy, a nawet – jak podkreśla jeden z autorów – „niektóre cechy umysłu, jak zasięg pamięci i rozległość wiedzy, zasób słów i praktyczny osąd, umiejętność wychodzenia z trudnych sytuacji, pozostają jakby odporne na proces starzenia się [...] zachowując poprzedni poziom”⁸.

Mając przed oczyma ten gerontologiczny czarno-biały obraz starości zadać można pytanie sformułowane już z filozoficznoetycznego punktu widzenia: czy

⁵ Zob. Deeken, dz. cyt.; Leclercq, dz. cyt.; Wiśniewska-Roszkowska, dz. cyt.

⁶ Por. Wiśniewska-Roszkowska, dz. cyt., s. 18.

⁷ Por. tamże, s. 43n.

⁸ Klonowicz, dz. cyt., s. 132n.

na tej szeroko zakrojonej palecie cech starości da się wyróżnić choćby jedną cechę, która by miała charakter uniwersalny występując w każdym przypadku przeżywanego starości i była tej starości wyłączną własnością? Idąc za sugestią tytułu jednej z publikacji dotyczących gerontologii, stwierdzić raczej należy: „tyle starości, ile ludzi”⁹, gdyż układy cech wymienionych wyżej (i wielu innych możliwych) zmieniają się jak w kalejdoskopie w odniesieniu do każdej z osobno wziętej osoby. Niepodobna zatem wytypować żadnej cechy: ani spośród tych czarnych, ani też spośród białych cech, która byłaby z tym szacownym okresem życia związana w sposób tak powszechny i dogłębny, aby można ją było uznać za „specificam differentiam” starości.

A tymczasem w poszukiwaniu sensu starości takie właśnie „constans” jest nam koniecznie potrzebne. Starość – jak wiemy – ma różne oblicza. Ale tylko to jedno jedyne, które jawi się we wszystkich jej osobniczych wcieleniach i sięga samych jej głębin, naprowadza na ślad ukrytego w niej sensu. Taką uniwersalną cechą starości jest h o r y z o n t ś m i e r c i. Śmierć może spotkać i spotyka człowieka także w innych okresach życia, nawet jeszcze przed narodzeniem. Dla starości – także tej długowiecznej i zdrowej – jest to jednak nieodwracalna konieczność, ku której zdąża ona nieubłaganym nurtem przeżywanego czasu. Jednorazowość zaś tego wydarzenia i jego ciężar gatunkowy powoduje, że odsłania ono najgłębszą prawdę życiową starości, powiedzmy jaśniej – określa sens starości. Przy takim postawieniu zagadnienia, wstępnym, ale w całym tego słowa znaczeniu kardynalnym zadaniem jest precyzyjne ustalenie filozoficznego znaczenia pojęcia śmierci i ukazanie, jakie zawiera w sobie „sensotwórcze” treści.

PROBLEMOTWÓRCZE PROLEGOMENA

Odpowiedzi na zadane pytania nie znajdziemy na terenie nauk gerontologicznych, które dotychczas służyły nam pomocą. Po dane poznawczo znaczące dla teorii sensu starości sięgnąć trzeba do innych źródeł. Pierwsze zaś kroki należy skierować w stronę filozofii.

Dla wszystkich kierunków filozoficznych śmierć jest zjawiskiem pełnym wewnętrznego dramatyzmu. Choroba atakuje poszczególne człony organizmu ludzkiego zakłócając i osłabiając ich funkcjonowanie. Śmierć natomiast uderza w podstawy ludzkiej egzystencji. W materialistycznych kierunkach filozoficznych umiera „cały człowiek”, nie pozostaje z jego „physis” nic człowieczego, znika niby bańka na powierzchni wszechmaterii, która wchłania w siebie bez reszty rozłożone składniki jego jestestwa. Dla filozoficznego spirytualizmu śmierć przybiera bardziej wyrafinowaną postać, szczególnie gdy chodzi o jego

⁹ Por. Krze mi ń s k a, dz. cyt., s. 19.

odmiany dualistyczne, a taką jest chrześcijańska filozofia człowieka. Człowiek w jej oczach jest w najgłębszej swej istocie substancjalną jednością duszy i ciała, które egzystencjalnie nawzajem się warunkują jako współzasady bytu człowieka, jego konstytutywne elementy. Na całej przestrzeni życia ta jedność trwa w nienaruszonym stanie. Dzięki temu cielesność człowieka przejawia stale obecność w niej ducha, jego zaś duchowość manifestuje się w kształtach cielesności. Dopiero śmierć tę jedność dzieli na dwie połowy, ale nie z jednakowym skutkiem dla każdej z nich. Ciało, nawet wtedy, gdy na katafalku zachowuje jeszcze życiową figurę, w rzeczywistości jest już tylko spoistym konglomeratem materialnego tworzywa, o określonych fizyko-chemicznych właściwościach poszczególnych cząstek, które „były”, ale już „nie są” człowiekiem. Duch natomiast zachowuje swoje uszczuplone brakiem ciała, niemniej jednak rzeczywiste istnienie. I ten realny nawet po śmierci charakter duszy ludzkiej stawia przed filozofującą myślą pytania: na czym właściwie polega śmierć? czym jest ona dla przeżywającej ją duszy? czym zaś jest dla człowieka?

NIEADEKWATNE FILOZOFIE ŚMIERCI

Nie jesteśmy pierwsi, którzy się z tym pytaniem borykają. Jego intrygujący charakter wyzwolił ożywiony ruch badawczy również w świecie katolickiej teologii i filozofii. Teologia zaś na pierwszym przynajmniej etapie rozważań zwykła posługiwać się autentycznie filozoficznymi kategoriami myślenia. Dopiero na ubitym w ten sposób gruncie przystępuje do rozbudowy własnych, już ściśle teologicznych konstrukcji. Charakterystyczną ilustracją tego właśnie typu usiłowań są poglądy L. Borosa prezentującego swe przemyślenia nad „tajemnicą śmierci” w formie koncepcji „ostatecznej decyzji”¹⁰, którą częściej zwie „końcową decyzją”. Jej sens istotny przedstawia jako hipotezę, w myśl której „w śmierci otwiera się możliwość w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie”¹¹.

Tę hipotezę autor rozwija w długim wywodzie, z którego wyłuskamy jedynie najistotniejsze dla naszego tematu elementy. Stwierdza on przede wszystkim, że zasadniczym przedmiotem jego rozważań będzie „metafizyczny moment”, w którym „przypuszczalnie już się dokonało” „oddzielenie się duszy od ciała”¹². Nie interesuje go więc to, co się dzieje z człowiekiem „przed śmiercią”, a z duszą wyzwoloną od ciała „po śmierci”¹³. Koncentrując przeto uwagę na

¹⁰ L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1974.

¹¹ Tamże, s. 9.

¹² Tamże, s. 15.

¹³ Tamże.

„samej śmierci” wyróżnia w niej dwa aspekty: „bezczasowy przełom” oraz „czasowe przejście i to, co w tym przejściu się dokonuje. Dlatego w momencie śmierci możliwa jest decyzja”¹⁴. Trzeba wszakże dowieść, że twierdzenie to ma realne podstawy. W tym celu autor przywołuje na pomoc „transcendentalną metodę”¹⁵ oraz uzyskane tą drogą osiągnięcia współczesnej filozofii¹⁶, dzięki którym można wykryć stałą obecność śmierci w egzystencji człowieka. Historyczna zaś dialektyka ludzkiego bytu prowadzi do wykształcenia się „dwoistej krzywej życia”, która polega na procesie biopsychicznego wzrostu i zaniku witalnych sił „człowieka zewnętrznego” z równoczesnym wzrostem wolności „człowieka wewnętrznego” jako źródła jego duchowej mocy. Na tej podstawie Boros dochodzi do końcowego wniosku, że „w momencie śmierci dokonuje się wewnętrzne unicestwienie duszy, które jednak nie jest w stanie zniszczyć duchowej rzeczywistości duszy”¹⁷ ukształtowanej przez wolność „wewnętrznego człowieka”. Śmierć jawi się przeto „jako pierwszy w pełni osobowy akt człowieka, miejsce wolności, spotkania z Bogiem i rozstrzygnięcia o wiecznym przeznaczeniu”¹⁸.

Stwierdzenie to oznacza zatem powrót do wyjściowej tezy, tym razem już jako koncepcji wbudowanej w nowy świat idei, którego zadaniem jest uprawdopodobnić proponowaną hipotezę. Istotne zaś w niej jest to, że w mocy ludzkiej wolności leży ostateczna decyzja opowiedzenia się „za” lub „przeciw” Bogu, otwarcia się na wieczne zbawienie lub pogrążenia w potępieńczej rozpacz.

To nazbyt długie może przedstawienie poglądów Borosa wydaje się jednak konieczne, aby w obiektywnym kontekście osadzić racje, dla których przedłożoną przezeń koncepcję należy uznać za z gruntu chybną interpretację tak wielkiej wagi egzystencjalnego zjawiska, jakim jest śmierć. Tym bardziej koncepcja ta okazuje się nieprzydatna dla naświetlenia sensu starości. Krytycznej ocenie zostaną poddane trzy najbardziej frapujące idee Borosowego wywodu.

Zasadnicze zastrzeżenia nie tylko ze zdroworozsądkowego, ale też z krytycznofilozoficznego punktu widzenia budzi dwuaspektowa koncepcja śmierci jako dialektycznego, „pozaczasowego przełomu” oraz „czasowego przejścia i tego, co się w tym przejściu dzieje”. To bowiem, co „pozaczasowe”, musi być albo nieskończonym i niezmiennym „teraz”, czyli wiecznością nieskończonego Bytu, albo inną formą bycia, jak na przykład „aevum”, a więc „wiekość” czystych duchów, czyli aniołów. „Czasowe” i „pozaczasowe” stanowią zatem formy bytowania niekompatybilne, innymi słowy – do siebie nie przy-

¹⁴ Tamże, s. 17.

¹⁵ Tamże, s. 22.

¹⁶ Por. tamże, s. 21-92. Autor omawia poglądy następujących filozofów: M. Heideggera, M. Blondela, J. Marechala, H. Bergsona, G. Marcela.

¹⁷ Tamże, s. 92.

¹⁸ Tamże, s. 102.

stające, zwłaszcza jako dwa strukturalne bieguny tego samego egzystencjalnego aktu ludzkiego. Boros chce dokonać takiego samego dzieła, jakiego dokonałby metafizyk usiłując do doskonałości Bytu nieskończonego dodać doskonałość bytu skończonego.

Pozbawione podstaw jest również twierdzenie głoszące obecność śmierci w ciągu całego życia ludzkiego jako przedmiotu doświadczenia filozoficznego. Takiego doświadczenia po prostu nie ma. Jest to znowu konstrukt filozofującego umysłu w oderwaniu od obiektywnej rzeczywistości ludzkiego bytu. Z doraźnych aktów uświadamiania sobie przez człowieka ograniczoności i kruchości życia, jak też z widniejącej na jego horyzoncie śmierci figuruje się fundamentalny nurt dążeńowy ludzkiego życia. W ten sposób stwarza się złudną podstawę do równie arbitralnych tworów transcendentalnej analizy śmierci. Jeżeli zaś chodzi o tego rodzaju głębinowe dążenie ludzkiego rozumnego dynamizmu, to jedynym jego realnym odpowiednikiem jest tkwiące w naturze ludzkiej woli pierwotne poruszenie (*appetitus naturalis*) ku „jakemuś dobru”. Jest to przeto dążenie nie określone co do jego obiektywnego przedmiotu, a więc otwarte na każde dobro rozpoznane jako odpowiadające człowiekowi-podmiotowi tego działania. Może nim być nawet śmierć, jeżeli w jakichś okolicznościach jawi się ona człowiekowi w ponętnej szacie aktu wyzwalającego go od doświadczanego cierpienia. To wszakże nie uprawnia do wyciągania tak dalekich wniosków, jakie charakteryzują koncepcję „ostatecznej decyzji”.

Największym wszakże mankamentem tej koncepcji jest, jak się wydaje, wypaczone pojęcie wolności. Wolność bowiem w swym elementarnym psychologicznym statusie implikuje niezdeterminowaną możliwość alternatywnych wyborów uwarunkowanych ograniczonością dostępnych jej dóbr. Dlatego granicę tej wolności stanowi Dobro nieskończenie dobre. Jeżeli zatem w śmierci – zgodnie z koncepcją końcowej decyzji – człowiek w pozaczasowym punkcie staje oko w oko z Bogiem nieskończenie doskonałym, skazany jest na jedną jedyną decyzję umiłowania Go całą siłą swego dążenia, w której nie ma już miejsca na żadne „za” lub „przeciw” pociągające za sobą zbawienie lub potępienie. Nie podważa tego twierdzenia wolność, którą Boros zwie „w pełni osobowym aktem człowieka”. Ta wolność konstytuuje się na innej płaszczyźnie. Zdobywa ją człowiek zmudnym wysiłkiem życiowej praktyki, której owocem jest postawa afirmowania i umiłowania dobra moralnego. Z tego też powodu wolność ta, zasługująca na to, aby ją obdarzyć osobnym mianem „wolności moralnej”, to zadanie do wykonania przez człowieka przed śmiercią, a więc w czasowym stanie jego egzystencji.

Koncepcja Borosa, stojąca na pajęczych nogach utkanych z transcendentalnych mistyfikacji, nie wskazuje drogi prowadzącej do rozwiązania problemu śmierci w jej odniesieniu do sensu życia. Trzeba wszakże jeszcze pokazać, że nie czyni tego także w odniesieniu do sensu starości. Problematykę starości wkomponował autor w osobliwą koncepcję „dwoistej krzywej życia”. Proces

ten, jak już wspomniano, polega najpierw na „nieodwracalnym wyczerpywaniu się rezerw życiowych”¹⁹ człowieka. Wskutek tego starość „traci nie tylko cielesną, ale i duchową siłę, świeżość i elastyczność. Całe bytowanie człowieka starego sprawia wrażenie jakby nieżywego, zdrewniałego i skostniałego [...]. Starzejącego się człowieka otacza całe mrowie zrodzonych ku obumarciu możliwości życia”²⁰. Odmienny wygląd przybiera starość, kiedy ujmuje ją w swe tryby „przeciwna krzywa życia”, której treścią jest formowanie się „wewnętrznego człowieka”. Z jej twórczej dialektyki wyłania się „człowiek mądry”, którego moc „ma charakter duchowy i wypływa ze świętego niejako spokoju”²¹. Stwarza to odpowiedni klimat dla „ukonstytuowania się wolności”²². W ciągu życia proces ten przebiega ruchem spirali aż do momentu śmierci, w której „człowiek staje się po raz pierwszy i ostateczny osobą, samodzielnym i uduchowionym ośrodkiem bytu”²³.

Tyle Boros. A teraz pytania. Po pierwsze, skoro nędza starości „zewnętrznego człowieka” prowadzi do krańcowego osłabienia nie tylko cielesnej, ale i duchowej jego siły, to jak to się dzieje, że z głębi coraz bardziej słabnącego ducha wyłania się „człowiek mądry”, którego obraz w pełnym naświetleniu przez autora mieni się znacznie bogatszymi kolorami aniżeli w przytoczonych cytatach?

Nie próbując rozwiązać tego dylematu poprzestać możemy na końcowej konkluzji: współczesne tendencje filozoficzno-teologiczne, których Boros jest jednym z wyrazicieli, usiłujące rozwiązać „tajemnicę śmierci” za pomocą hipotezy końcowej decyzji, skazane są na niepowodzenie, opierają się bowiem na zbyt kruchych fundamentach. Z drugiej strony dla podanych już racji nie można pomijać problemu śmierci w rozważaniach nad sensem życia i starości. Trzeba zatem sięgnąć do innych źródeł filozoficznej inspiracji, aby urobić sobie bardziej adekwatny pogląd na to, czym jest śmierć w swym metafizycznym jądrze i jaką pełni rolę w konstytuowaniu sensu ostatecznych spraw ludzkiego życia.

TOMISTYCZNE INSPIRACJE TANATOLOGICZNE

Przypatrzmy się zatem, jak na ten problem zapatruje się św. Tomasz. Śmierć sprowadza on do kategorii „kresu zmiany” („terminus alterationis”), która polega na „utracie życia”, dokonuje się zaś „w momencie”. „Moment” z kolei nie oznacza w jego rozumieniu najmniejszej choćby części czasu

¹⁹ Tamże, s. 65.

²⁰ Tamże, s. 67.

²¹ Tamże, s. 71.

²² Tamże, s. 76.

²³ Tamże, s. 79.

ciągłego. Jest to „punkt” czasu („instans”), którego nie można utożsamiać z czasem, a który mimo to należy jeszcze do czasu. Wniosek stąd taki: śmierć jest wydarzeniem jedynym w strukturze ludzkiego życia, które „zachodzi”, jest czymś realnym, w którym jednak już nic dzieć się nie może. Konsekwentnie nie ma w nim miejsca na żadne we właściwym tego słowa znaczeniu rozumne akty ludzkie. Stanowi swego rodzaju ostrze, które godzi w samo serce życia²⁴.

Ale też samo „życie” trzeba poddać wyjaśniającej glosie. Nie można bowiem życia pojmować jako hipostazy, która bytuje własnym istnieniem ponad poszczególnymi osobnikami jako powszechne źródło życia dla każdego z nich. Życie jest pojęciem ogólnym, jego obiektywnymi desygnatami są konkretnie istniejące ożywione byty gatunkowo zróżnicowane, wśród których wyróżnia się zdecydowanie gatunek homo sapiens. Składa się on z samoistnych, samowiednych i samowładnych, a więc rozumnych podmiotów istnienia i działania, czyli z osób ludzkich. Te zaś właściwości poszczególne osoby zawdzięczają temu, że ożywiają je nieśmiertelne dusze, które kształtując istotowe oblicze człowieczeństwa stanowią równocześnie najgłębszą zasadę ludzkiego dynamizmu na obydwu jego poziomach: fizycznym i psychicznym. Czynią to jednak tylko w warunkach istotowego zespolenia z materialnym podłożem cielesności. Tymczasem w ten właśnie węzeł stanowiący najgłębsze sedno życia godzi ostrze śmierci.

Wszystkie dokonane w ostatnim akapicie ustalenia słusznie mogą być uznane za filozoficzne truizmy, ale trzeba je było przypomnieć, aby przygotować grunt pod prawidłowe postawienie i rozwiązanie problemu sensu starości. Jeśli sednem życia jest jedność duszy z ciałem, w takim razie to, co tę jedność rozrywa, przekreśla życie i uniemożliwia jakiegokolwiek tego życia funkcjonalne przejawy. Kładąc kres życiu w najbardziej dogłębnym jego przekroju nie unicestwia jednak wchodzących w strukturę tego życia istotowych zasad. Rola śmierci jest inna. Kładąc definitywny kres ludzkiemu bytowaniu jednym nierozciągląym punktem czasu wyznacza linię graniczną między dwoma nowymi obszarami ludzkiej egzystencji.

Po „przedśmiertnej” stronie, zgodnie z zarysowaną przed chwilą koncepcją śmierci, pozostaje człowiek w tym osobowym kształcie, w jakim przeżył ostatnią chwilę swego świadomego życia. Śmierć zastaje przeto człowieka zawsze w „g o t o w e j” już postaci (rozumiemy ten wyraz tak, jak go się używa w powiedzeniu „dzieło już gotowe”). Nawet w starości nie zawsze straszy on widokiem „jakby nieżywego, zdrewniałego i skostniałego” „człowieka zewnętrznego”, ale też chyba rzadko otacza go nimb dojrzałej mądrości wypływającej „ze świętego niejako spokoju” „człowieka wewnętrznego”. Jest natomiast zawsze jakimś przez siebie samego urobionym – złym, dobrym, szlachetnym lub świę-

²⁴ Por. STh. II-II q. 164 a. 1 ad 7.

tym człowiekiem. W tej postaci schodzi z areny życia, ale nie znika w pustce niebytu. Z dorobkiem swego życia wchodzi w dzieje ludzkości jako jej niewidoczny w masie podobnych sobie uczestników pionek bądź jako wybijający się ich twórca dzięki spełnionej przez siebie roli życiowej, czasem wielkiej, niekiedy wręcz przełomowej.

Pozostaje wszakże drugi obszar „pośmiertnej” tym razem rzeczywistości. Los ciała określiliśmy już krótko i jednoznacznie: jego rozkład oznacza powrót do świata materii. Z duszą sprawa ma się inaczej. Duchowy charakter zapewnia jej możliwość trwania po śmierci, otwiera się przed nią perspektywa nieśmiertelności. Już Cynceron zastanawiał się nad tym, jaką postać przybierze ta nieśmiertelność. W ujęciu filozofii chrześcijańskiej rzecz sprowadza się na teren sensu życia: określa go – jak już wiadomo – relacja, w jakiej pozostaje duch ludzki do nadrzędnego dobra ludzkiego życia, którym jest Bóg. W poznawczo-wolitywnym zjednoczeniu z Bogiem kryje się tajemnica doprowadzenia do pełni doskonałości człowieka i jego szczęścia, gdyż tą dopiero drogą może wcielić niejako w dostępnych sobie granicach chwałę Boga we własną egzystencję i cieszyć się nią bez końca. Jeżeli zatem swą praktyką życiową urzeczywistnił w sobie sens życia zgodnie z jego zasadniczym ukierunkowaniem i osiągnął kształt człowieka moralnie dobrego, wówczas otwiera się przed nim perspektywa nieśmiertelności pełna chwały, dostojeństwa i radości. Na tym polega zbawienie człowieka. Jeżeli jednak zakończył życie naznaczony piętnem moralnego zła, utrata Dobra nieskończonego spada nań przekleństwem największego egzystencjalnego nieszczęścia. A to znowu oznacza jego potępienie.

A jak na tle tak zarysowanego ostatecznego dramatu ludzkiej egzystencji jawi się „sens starości”? Jest jasne, że treść tego sensu kształtuje się w duchu tej cechy starości, która wyróżnia ją jako odrębną fazę ludzkiego życia. Cechą tą jest wychylająca się z mroku przyszłości coraz wyrazistsza konieczność śmierci, a to oznacza nieuchronność decydujących rozstrzygnięć w stosunku człowieka do najwyższego Dobra. Ta unosząca się nad starością eschatologia musi znaleźć odpowiadające jej upostaciowanie w dziedzinie rozumnej aktywności człowieka. Sens życia polega na przydaniu temu życiu wartości dzięki uporządkowaniu życiowej aktywności zgodnie z jej ukierunkowaniem na cel ostateczny. Sens starości włącza się w to przyporządkowanie nowej zasadzie. Wyznacza ją przygotowanie człowieka do osiągnięcia takiej postawy moralnej, która to spotkanie z celem ostatecznym uczyni dla człowieka w pełni twórczym i radosnym. Ogólnie w tych słowach sformułowana zasada uznaje przydatność szczegółowych wskazań gerontologicznych, które mają starość uczynić lżejszą, a nawet pogodną. Ze swej strony podnosi je na wyższy niejako poziom, ukazując człowiekowi końcowe horyzonty jego egzystencji i ozdabiając nową jakością drogę, która prowadzi człowieka do zjednoczenia się z niepojętym w swej nieskończoności Absolutem.

SENS ŻYCIA – SENS STAROŚCI

Cały dotychczasowy wywód mieści się jeszcze w ramach filozoficznego myślenia posługującego się kategoriami porządku naturalnego. Chrześcijański sens życia, a w tym kontekście także starości, sięga jednak dalej. Odtworzyć go można korzystając z nauki zawartej w Słowie Bożym przekazanym nam w źródłach Chrystusowego Objawienia. Dopiero z tych źródeł zaczerpnięte treści odsłaniają przed naszymi oczyma autentycznie chrześcijańskie rozumienie ostatecznych przeznaczeń ludzkiej egzystencji. Trudność tego zadania polega wszakże na tym, które z prawd podanych nam przez Boga i przez Kościół przemawiający w Jego imieniu wyeksponować, aby w maksymalnie skondensowanej formie naświetlić przynajmniej najistotniejsze aspekty wniesione przez objawione Słowo Boże w strukturę sensu życia i starości. Niepodobna przypominać wszystko, czego wiara uczy o Bogu, o Chrystusie, o człowieku, o łasce, czy wreszcie o tak zwanych rzeczach ostatecznych. Bardziej celowe wydaje się wziąć za przedmiot rozważań poszczególne elementy rozwiniętej uprzednio koncepcji sensu życia i starości i rozpatrzyć je w świetle tych prawd, które ukazują ich nowy status dany im w świecie nadprzyrodzonego porządku przywróconego ludzkości w zbawczym dziele Chrystusa.

Z całokształtu naszych rozważań wiadomo, że rolę filaru w strukturze sensu życia pełni cel ostateczny, którym jest Bóg bytujący w transcendentnych zaświatach jako Dobro najwyższe i nieskończenie doskonałe. Wiara rozszerza to pojęcie Boga odsłaniając tajemnicę Trójcy Przenajświętszej mówiącą o Bogu jednym we wspólnocie trzech Osób Boskich. Z nauki wiary zyskujemy też pewność co do istnienia całego świata aniołów, a także obecną tam rzeszę dusz zbawionych z ich królową Najświętszą Panną Maryją na czele. Cały ten wszechświat nieba stanowi jakby wielkie wezwanie dla każdego żyjącego w warunkach doczesności wierzącego człowieka, aby podejmując działania w obszarze dóbr, które mieszczą się w porządku stworzenia, żył równocześnie świadomością, że po drugiej stronie w zaświatach czeka go nowa rzeczywistość, niepojęta w swej trynitarnej wielkości i bogactwie. Dziwi się przeto jeden z autorów, że ta pełna pocieszającej treści prawda odgrywa tak małą rolę w religijnym życiu osób starych²⁵. Należy przeto choćby pokrótce jej wzniosłość przypomnieć, aby nie była dla nich martwym kapitałem, ale tchnącym optymizmem elementem ich życia.

Tak więc nadprzyrodzony cel ostateczny zakłada fundament sensu życia, ale w strukturę tego sensu wchodzi również zasady, według których porządkować należy całokształt życiowej działalności, aby ją ukierunkować na realizację naczelnego celu immanentnego. W pojęciu sensu ludzkiego życia pełni on rolę szczebla, po którym wstępujemy w ostateczne rejony naszej egzystencji.

²⁵ Por. Deeken, dz. cyt., s. 120.

Ten w filozofii ogólnie i bezosobowo zakreślony model sensotwórczego życia przybiera w chrześcijańskiej perspektywie realną i żywą postać w osobie Chrystusa Pana. Jako Bóg-Człowiek wkroczył On w historię ludzkości, aby w ramach ogólnego planu zbawienia stać się także ucieleśnionym wzorcem doskonałości człowieka. Człowiek, jako istota podniesiona do godności dziecka Bożego, której zadatkami jest uświęcenie go przez łaskę i uzdolnienie do uczestnictwa w życiu samego Boga, stoi przed zadaniem upodobnienia się w praktyce życia do swego Zbawcy i Nauczyciela. W tym ujęciu sens życia ludzkiego sprowadza się do idei *n a ś l a d o w a n i a* Chrystusa Pana i przepojenia Jego duchem życia doczesnego we wszystkich jego wymiarach: czysto duchowych i zewnętrznych, indywidualnych i społecznych.

Chrześcijańska perspektywa sensu życia wyznacza wreszcie płaszczyznę, na której kształtuje się chrześcijański sens starości. Jest oczywiste, że sens ten polega na modyfikacji ogólnego sensu życia odpowiednio do swoistej sytuacji okresu końcowego. Charakteryzuje ją, jak nam wiadomo, nieuchronny finał w akcie śmierci. Toteż ogólna zasada porządkowania spraw życia w starości pod kątem przygotowania do ostatecznego rozrachunku w chrześcijańskiej perspektywie przybiera postać formuły „wznoszenia się ku królestwu Bożemu”²⁶. Chrystologiczne wszakże aspekty tej perspektywy także tym razem kierują sens starości ku tym tajemnicom życia Chrystusowego, które ukazują dźwigającą słabnącego człowieka moc krzyża Chrystusowego opromienionego jednak chwałą zmartwychwstania. W świetle tej prawdy chrześcijańska dramaturgia starości nie tylko odsłania miejsce starości w czasowym nurcie ludzkiego życia, ale ponadto staje się źródłem nowego zgoła spojrzenia na siebie samą i przeżywania samej siebie w tylko jej właściwych doświadczeniach. W podniosłym nastroju dojrzałej prawdy życia i pełnej pogody rezygnacji wyraża to tekst starej modlitwy, którą warto przytoczyć na zakończenie naszych rozważań:

Panie, naucz mnie starzeć się po chrześcijańsku,
Przekonaj, iż najmniejszej krzywdy mi nie wyrządzają
ci, którzy czynią mnie bezwłasnowolnym,
którzy nie baczają już na moje zdanie,
przyzywając innego, by miejsce me zajął.
Pozbaw mnie dumy doświadczeń wygasłych;
zbaw od poczucia i wiary, żem niezastąpiony.
W owej powolnej rozsypce wszystkiego
widzę, iż właśnie przenosisz mnie, Panie,
na całkiem nowy poziom mojego jestestwa,
kiedy – dzięki ubóstwu i kruchości mojej –
pozwołisz mi odczuć bezmiar Twej tkliwości.

Spraw owoż, Panie,
bym wciąż jeszcze dla bliźnich mógł być pożytecznym,

²⁶ Leclercq, dz. cyt., s. 21.

dołączając mój zapał, jako i modlitwy,
do radosnych wysiłków tych, którzy obecnie
wszelką władzę sprawują;
bym żył w jedni pokornej i pełnej pokoju
z tym ciągle zmiennym światem,
nie oplakując minionej przeszłości,
godząc się na odejście z łańców pracy żmudnej,
jak zwykłem z oczywistą godzić się pokorą
z każdym zachodem słońca.
I wreszcie proszę, byś zechciał przebaczyć,
iż dopiero w zacisznej porze zmierzchu mego
pojąłem, jakże wielką była miłość Twoja;
udziel mi zatem łaski, bym teraz przynajmniej,
wyglądać mógł z wdzięcznością i w pełni nadziei
szczęśliwego spotkania, które mi gotujesz,
na które mnie przyzywasz
już od chwili, gdy ledwie światło dnia ujrzałem.
Ucz, Panie, jak z radością przyjmować wiek starczy,
czekając aż ostatnia jutrzienka zabłyśnie.

Amen.