

MIECZYŚLAW GOGACZ

# SZKICE O KULTURZE

Edycja internetowa wydania pierwszego

Kraków Warszawa/Struga 1985

© Mieczysław Gogacz

## SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ KSIĄŻKI .....	6
I. FILOZOFICZNE ASPEKTY KULTURY .....	12
OKREŚLENIE KULTURY .....	12
POJĘCIE WSPÓŁCZESNOŚCI .....	14
DIAGNOZA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY .....	17
AKTUALNE MODELE HUMANIZMU .....	21
MIEJSCE HUMANISTYKI W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM .....	23
Świat współczesny.....	23
Specyfika humanistyki .....	25
Humanizm .....	26
ŻYCIE CODZIENNE JAKO PIERWSZA I PODSTAWOWA RECEPCJA KULTURY .....	27
AKTUALNE ROZUMIENIA FILOZOFII .....	31
NEOPLATONIZM W FILOZOFICZNEJ WARSTWIE KULTURY WSPÓŁCZESNEJ .....	42
I. Wersje dawniejsze.....	42
II. Wersja współczesna .....	44
ŚWIATOPOGLĄDOWE WARTOŚCI NEOPLATONIZMU .....	47
ODRÓŻNIENIE FILOZOFII OD ŚWIATOPOGLĄDU. ....	51
WARTOŚCI FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ .....	55
FILOZOFIA I ŻYCIE SPOŁECZNE.....	59
PROBLEM FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ .....	61
FILOZOFICZNE UJĘCIE POKOJU JAKO KONSEKWENCJI MĄDROŚCI.....	66
KONGRES W 1974 ROKU KU CZCI TOMASZA Z AKWINU JAKO FILOZOFICZNE WYDARZENIE W KULTURZE .....	76
OSOBOWOŚĆ JAKO KULTUROWE WYPOSAŻENIE OSOBY .....	79
ROZWÓJ MORALNY OSOBY I SPOŁECZEŃSTWA.....	81

WYCHOWANIE INTELEKTU JAKO WARUNEK WEWNĘTRZNEJ KULTURY	
OSOBY.....	86
Problematyka wychowania intelektu.....	86
Intelekt i kompetencje poznawczych władz zmysłowych.....	88
Intelekt i wola.....	91
Intelekt i uczucia.....	96
Intelekt teoretyczny i intelekt praktyczny .....	100
Sprawności teoretyczne .....	101
Sprawności praktyczne .....	102
Równowaga między intelektem, a innymi władzami i działaniami człowieka....	104
Niebezpieczeństwo ignorancji.....	105
Odpowiedzialność .....	107
Problem kontroli intelektu .....	108
Pogląd S. Swieżawskiego .....	110
Pogląd E. Gilsona .....	114
Ewentualne trudności w przyjęciu rozwiązań Swieżawskiego i Gilsona.....	117
Wnioski.....	120
ŚWIAT NATURY — ŚWIAT KULTURY .....	122
Czym jest świat natury .....	122
Czym jest świat kultury .....	122
Porównanie świata natury ze światem kultury .....	123
Humanizm i religia nie izolują człowieka, lecz otwierają go na to, co prawdziwe i dobre .....	125
Co wypełnia współczesną kulturę?.....	126
II. CHRZEŚCIAŃSKIE ASPEKTY KULTURY .....	131
PRÓBA OKREŚLENIA KULTURY RELIGIJNEJ .....	131
RELACJE MIĘDZY KULTURA I EWANGELIA .....	143
ZADANIA KATOLIKÓW W DZIEDZINIE HUMANIZACJI KULTURY JAKO RELACJI MIĘDZYLUDEKICH .....	145
Humanizacja.....	145

Relacje międzyludzkie.....	147
Zadania katolików .....	149
Określenie zadań.....	149
Aspekt psychologiczno-społeczny .....	150
Aspekt filozoficzny.....	153
Podsumowanie.....	153
HUMANIZM CHRZEŚCIJAŃSKI.....	155
Zawartość problemowa tematu.....	155
Teoria działań jako relacji głównie osobowych drogą do problemu humanizmu i chrześcijaństwa.....	156
Relacja miłości .....	158
Relacja wiary .....	159
Relacja nadziei.....	161
Odróżnienie miłości, wiary i nadziei od innych działań człowieka .....	161
Metanoja i humanizm .....	163
Heroizm .....	165
Chrześcijaństwo i jego związek z humanizmem .....	167
HUMANISTYCZNE KONSEKWENCJE APOSTOLSTWA ŚWIECKICH .....	170
Zagadnienie sakramentów .....	171
Apostolstwo świeckich.....	172
Związek między sakramentami i apostolstwem świeckich .....	174
Konsekwencje humanistyczne.....	175
Ciemna noc miłości .....	177
Eschaton człowieka świeckiego świadczącego o Chrystusie .....	186
CHRZEŚCIJANIN I KULTURA .....	187
CHRZEŚCIJAŃSTWO I KULTURA POLSKA .....	191
ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE .....	195
CHRZEŚCIJAŃSTWO .....	197
MIEJSCE FILOZOFII W CHRZEŚCIJAŃSTWIE .....	201
CHRZEŚCIJANIN .....	203
KONTEMPLACJA JAKO SPOSÓB TRWANIA W HUMANIZMIE I RELIGII .	208

JEDNOŚĆ KONTEMPLACJI I DZIAŁANIA .....	218
TEOLOGICZNE UJĘCIE POKOJU JAKO OWOCU DARU DUCHA ŚWIĘTEGO.....	223
TRZECI ŚWIATOWY KONGRES APOSTOLSTWA ŚWIECKICH W 1967 JAKO TEOLOGICZNE WYDARZENIE W CHRZEŚCIJAŃSTWIE.....	226
Teologiczne uzasadnienie Kongresu .....	228
Kilka danych z historii Kongresu .....	230
Klimat teologiczny przed Kongresem i tematyka Kongresu.....	233
Uwagi o obradach Kongresu .....	239
Modlitwa na Kongresie .....	244
Kongres w opinii niektórych polskich uczestników.....	246
Zakończenie.....	247
PEDAGOGIKA CHRZEŚCIJAŃSTWA JAKO RELIGII KRZYŻA ZMARTWYCHWSTANIA .....	249
Wychowanie przez wzory i przez trwanie w relacjach z osobami .....	249
Wychowanie przez obecność w rzeczywistości Wcielenia i Odkupienia .....	253
Perspektywa dogmatyczna .....	254
Perspektywa ascetyczna .....	256
Perspektywa psychologiczna.....	257
ESCHATON PRACOWNIKA NAUKI.....	260
Pracownik nauki jako człowiek.....	263
Człowiek jako pracownik nauki .....	269
Nauczający.....	274
Słuchacz.....	276
Zakończenie.....	277
CZYM JEST DLA MNIE PISMO ŚWIĘTE.....	278
JEZUS CHRYSZTUS W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA.....	281
ZAKOŃCZENIE:.....	288
ZWIĄZKI MIĘDZY KULTURA, FILOZOFIA, CHRZEŚCIJAŃSTWEM.....	288
LITERATURA CYTOWANA.....	294

## WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ KSIĄŻKI

Zajmuję się historią filozofii i badam dzieje głównie metafizyki. Znaczy to, że w obrębie kultury identyfikuję dla każdej epoki zespół twierdzeń, określających, czym jest rzeczywistość. Ten zespół twierdzeń uważam za wyjściowy i podstawowy w strukturze kultury. Od tego bowiem, jak rozumie się rzeczywistość, zależą w kulturze wszystkie stanowiące ją dalsze warstwy ujęć, takich jak przyrodnicze, socjologiczne, artystyczne, pedagogiczne, światopoglądowe, ideologiczne, nawet teologiczne, gdyż teologia jest zawsze prezentacją i wyjaśnianiem Objawienia w jakimś rozumieniu rzeczywistości.

Badania nad kulturą ujawniają, że jest to ciągły od początków ludzkości, nawarstwiający się i przekształcany zespół wyrażanych i utrwalonych przez ludzi ich rozumień, postaw, działań, decyzji jako ich życia duchowego. Decyzje powodują jakiś wybór uzasadnień działania, eliminację innych. Z tego względu zmieniają się sztuki, nauki, struktury społeczne, sposoby myślenia i samo rozumienie rzeczywistości. Czasem idzie to w kierunku doskonalenia myślenia, niekiedy jest zerwaniem z jakąś tradycją, często wyborem pozornie trafniejszych nastawień i koncepcji. Badacz kultury ze zdumieniem stwierdza, że rezygnowano z jakiejś drogi pogłębiania rozumień na rzecz ujęć wręcz zawodnych, mylących, błędnych. Zdecydował, o tym wybrany sposób myślenia, nie zawsze ułatwiający kontakt z rzeczywistością, wręcz od niej oddalający. Kultura, budująca się wtedy z wyrażanych i utrwalonych przez ludzi ujęć dowolnych, odsuwa ludzi od rzeczywistości, zamyka ich w kręgu wytworów, pozbawia kulturę możliwości przemian w konfrontacji z tym, co realnie istnieje. Umiejętność więc nie zerwania kontaktu z rzeczywistością jest warunkiem prawidłowego kształtowania się kultury i jej ważnej roli tworzenia naszego życia duchowego i

społecznego. Ten kontakt z rzeczywistością, jej ujęcie jako czegoś istniejącego, stanowi właśnie metafizykę.

Zajmowanie się metafizyką i jej historią pełni więc doniosłą rolę wyjaśniania kształtu i nurtów kultury każdej epoki, także współczesnej.

W tej kulturze Objawienie chrześcijańskie jest propozycją ze strony Boga Jego realnych kontaktów osobowych z człowiekiem. Kontakty osobowe zawsze polegają na przyjaźni, zaufaniu, miłości. Są dla człowieka czymś korzystnym, gdy wiążą go z ludźmi. Ich brak jest nieszczęściem. Kontakty osobowe z Bogiem to także przyjaźń, zaufanie, miłość, wzmacnianie naszych przemyśleń nieskończoną mądrością Boga. Rolę i szansę tych realnych kontaktów, w które trzeba uwierzyć, wyjaśnia i przybliża teologia. Ukazuje je ona przy pomocy filozofii, to znaczy właśnie wyjaśnia ich miejsce w rzeczywistości. Aby uwolnić propozycje Boga od zarzutu dowolności, złudzenia, alienacji, teolog musi swoje wyjaśnienia związać z taką filozofią, która jest naprawdę ujęciem rzeczywistości, a nie teorią myśli, języka, czy wytworów. Jest to konieczne, gdy ktoś pyta o to, czym są nasze relacje z Bogiem, kim jest człowiek i kim jest Bóg. Do samego bowiem osobowego spotkania człowieka z Bogiem przez Chrystusa nie jest konieczne. Ludzie przyjaźnią się z sobą lub z Bogiem bez pomocy jakiegokolwiek filozofii. Tylko rozumienie tych związków wymaga filozofii, a rozumienia przecież motywują działanie i decyzję.

Człowiek, owszem, żyje kulturą, techniką, w tym filozofią i teologią. Czymś jednak najważniejszym dla człowieka jest osobowy kontakt z ludźmi i kontakt z Bogiem. Wszyscy na serio pragną przyjaźni, dobroci, miłości, mądrości i pytają przede wszystkim o realność i szanse tych nadziei. Z tego względu w filozofii rzeczywistości najdonioślejsze są analizy samej realności, jej istnienia i koncepcje człowieka.

Zajmując się historią filozofii, badam więc głównie średniowiecze, gdyż w tej epoce wyraźnie sformułowano teorię realnego bytu i jego istnienia. Tomasz z Akwinu, któremu udało się minąć analizy kosmosu, wytworów, pojęć, ukazał sposoby opisu realnie istniejących bytów. Nawiązuję do jego propozycji, aby nie zgubić drogi do ujęcia rzeczywistości. Na tej drodze odnajduję też sposoby filozoficznego opisu realnie istniejącego człowieka. W ramach historii filozofii bliżej zajmuję się więc średniowieczem, teoriami istnienia i teoriami człowieka.

Uważam, że w tej tematyce historyk filozofii podejmuje najpilniejsze, ważne i doniosłe, aktualnie niepokojące, współcześnie pilne i potrzebne sprawy ludzkie. Służę ludziom wyjaśniając im, czym jest realna rzeczywistość, czym jest prawda, dobro, przyjaźń i miłość, jak je realnie osiągać, nie mylić się, jak przekonywać się o realności Boga, jak utrzymywać pokój, jak dzielić się tymi wartościami, które wyznaczają w kulturze najpełniejszy humanizm.

Korzystając z przy myśleń Tomasza z Akwinu historyk filozofii ukazuje więc poprzez filozofię rzeczywistości doniosłość, pozycję i rangę wśród bytów samego człowieka. Człowiek dowiadyuje się, że jest twórcą kultury, że ma prawo ją dystansować, poprawiać i z niej korzystać tak, aby swą warstwą filozoficzną tłumaczyła mu świat i ludzi. Doniosłe przekształcenie, jakie w kulturze stanowi chrześcijaństwo, (które wśród wartości akcentuje prawdę, dobro, miłość, przyjaźń, pokój), jawi się jako poszerzenie wiedzy o rzeczywistości, bogatszej niż ujęcia uzyskiwane wysiłkiem poznawczym człowieka. W tym poznawczym ujęciu filozoficznym Bóg nie jest koncepcją, lecz realnym bytem, niezwykłym, innym, miłującym. Człowiek uzyskuje trafniejszą i prawdziwą informację. A właśnie prawda, dobroć, bezinteresowna przyjaźń stanowią istotę humanizmu.

Dziedzina, którą uprawiam, właśnie filozofia rzeczywistości, ułatwiając kształtowanie się humanizmu, uczestniczy w doniosłości faktu człowieka, który najwyższe ludzkie wartości umie rozpoznać i uznać oraz utworzyć z nich dominujący nurt w kulturze. Historia filozofii, uprawiana w oparciu o kryterium zgodności ujęć z rzeczywistością, jest więc szlachetną służbą człowiekowi, który rozumie świat, siebie, kulturę, który umie rozpoznać wartość prawdy i dobroci, dzielić się nimi z ludźmi, nawiązać osobowe kontakty przyjaźni kształtujące humanizm, a także osobowe kontakty przez Chrystusa z Bogiem, stanowiące Kościół i chrześcijaństwo.

Jest czymś doniosłym dla Kościoła, chrześcijaństwa, kultury i ludzi, umiejętność dzięki filozofii budowania humanizmu, kierującego do człowieka.

Człowiek jest twórcą kultury. Tworzy on dzieła i dziedziny, wyrażające jego życie duchowe, wywołane rozumieniem rzeczywistości i wszystkimi nawiązanymi relacjami, których jest przyczyną lub odbiorcą.



Człowiek nie stwarza, lecz właśnie tworzy. Stwarzanie bowiem, przysługujące tylko Bogu, polega na spowodowaniu realności bytów naturalnych bez posługiwania się tworzywem bytowo wyprzedzającym wewnętrzną zawartość tego, co stworzone. Stwarzanie więc daje w wyniku byt realny, którego wewnętrzną, stanowiącą go zawartość, nigdy przedtem nie istniała jako bytowe tworzywo tego bytu. Tworzenie natomiast jest przekształcaniem lub składaniem realnych bytów w nowe, sztuczne kompozycje scalane naszym pomysłem, wyznaczającym tej kompozycji pełnienia zadanych funkcji, a tym samym osiągnięcia przewidzianych celów.

Analiza tego, co wytworzone, analiza więc dzieł i dziedzin, stanowiących kulturę, dokonuje się w perspektywie i w obszarze przyczyn wzorczych, to znaczy myślenia twórcy. Analiza ta dzieje się wobec tego w obszarze relacji: intelekt-wytwór. Relacja ta jest zarazem poznawcza i swoiście sprawcza w dziedzinie tworzenia właśnie dzieł i dziedzin kultury.

Tej analizie nie można stosować wobec stworzonych bytów naturalnych. Ich wyjaśnianie dokonuje się w perspektywie i w obszarze przyczyn sprawczych i celowych.

Posługiwanie się w analizie przyczynami wzorczymi jest tu nieporozumieniem, gdyż istnienie bytów naturalnych nie jest konsekwencją działalności poznawczej i kompilowania wcześniej istniejących tworzyw, lecz jest skutkiem realności Boga jako samoistnego istnienia. Relacja poznawcza nie jest tu zarazem relacją sprawczą. Relacja poznawcza ma w tym wypadku inny kierunek, a mianowicie: byt-intelekt. Relacja sprawcza przebiega tylko między Istnieniem samoistnym, a istnieniem pochodnym, w taki sposób, że cała ta relacja jest zawarta w bycie stworzonym, na granicy którego zatrzymuje się działalność przyczyny sprawczej: Samoistnego Istnienia stwarzającego istnienie pochodne.

Człowiek więc jest jedynym autorem tej niezwykłej działalności, którą nazywamy twórczością, a zarazem autorem wyników twórczości, stanowiących dzieła i dziedziny, nazywane kulturą.

Ważne stają się w tej sytuacji te czynniki i działania, które umożliwiają człowiekowi tworzenie przez niego dzieł i dziedzin, stanowiących kulturę. Ważne więc są jego intelektualne, w ogóle duchowe sprawności i wyznaczone tym fizyczne, a także

charakterologiczne wyniki ćwiczeń, nazywane wyspecjalizowaniem. Ważna staje się tu praca, wprost umiejętność pracy na wszystkich polach, głównie na polu intelektualnym, gdyż przecież rozumienie bytów, rozumienie całej rzeczywistości powoduje tę praktykę, czyli tworzenie takich dzieł i dziedzin, które ukazują rzeczywistość i do niej kierują broniąc przed dominacją fałszu, błędów i dowolnego wartościowania. Aby tych dowolności, fałszów i błędów uniknąć, trzeba starannie wpatrywać się i wmyśleć w rzeczywistość, trzeba wysokiego stopnia umiejętności kontemplacji. I potrzeba pokoju, wszystkich dobrych, zewnętrznych sytuacji, ułatwiających pracę, wychowanie intelektu, ludzkie poznanie i decyzje, wierne rzeczywistości, ogarnianej i wyróżnianej kontemplacją.

Rzeczywistość jest źródłem informacji o niej, nie intelekt, który ją tylko odbiera, odczytuje, rozumie i wyraża w dziełach i dziedzinach. Wśród tych dzieł i dziedzin jest filozofia i teologia, które utrwalają stale ludzkie pytania eschatologiczne, a zarazem odpowiedzi, płynące dla filozofii ze strony wszystkich bytów naturalnych, a dla teologii ze strony rzeczywistości Boga.

Byłoby ciekawe rozważenie kultury w jej historii, to znaczy w pojawianiu się przemijających w niej dominacji dzieł i dziedzin. Ten aspekt pomijam, gdyż stanowi on odrębny temat. Owszem, nawet ułatwiłby ukazanie stałych w kulturze ludzkich pytań o ostateczny los człowieka. Chodziło jednak w tej książce tylko o uświadomienie sobie miejsca i roli tych stałych pytań ludzkich, filozofii i chrześcijaństwa w kulturze współczesnej.

Śledząc tę eschatologiczną warstwę stałych pytań ludzkich we współczesnej kulturze, utrwaloną w dziełach i dziedzinach, rozważając w kulturze chrześcijaństwo i filozofię, a w niej neoplatonizm jako aktualne myślenie, wyznaczone metafizyką układów relacyjnych i aksjologią, myślenie celami na niekorzyść myślenia wewnętrznymi i zewnętrznymi przyczynami bytu, myślenie wykluczające metafizykę bytu wciąż uwikłane w metafizykę kosmicznej drabiny komponujących się relacji, właśnie identyfikując to wszystko w kulturze współczesnej, chciałem podjąć w tej książce analizę, raczej więc może nie odpowiedź, lecz analizę tego, czym aktualnie żyjemy, co nas niepokoi i cieszy, co jest naszym losem ludzi tych czasów i tworzonej przez nas kultury.

Jeżeli ta analiza nie dostarcza odpowiedzi lub nie ukazuje drogi do uzyskania odpowiedzi, to zapraszam do dyskusji, do wspólnego myślenia nad miejscem w kulturze filozofii i chrześcijaństwa, nad losem człowieka, który tworzy kulturę i czyni ją swoim życiem duchowym, swoim życiem codziennym, regulowanym światopoglądem oraz filozofią i teologią. Aby znaleźć odpowiedź, aby wyznaczyć i obronić humanizm.

Jeżeli ta analiza stanie się dla kogoś odpowiedzią lub ukazaniem, drogi do jej uzyskania, to także zapraszam do dyskusji, do troski o kulturę, którą stanowią tworzone przez nas dzieła i dziedziny, kształtujące życie duchowe człowieka. Chodzi bowiem o człowieka, o jego los i szczęście, o godne człowieka miejsce wśród bytów, z którymi - jeżeli to są ludzie i Bóg - może go wiązać aż miłość.

# I.

## FILOZOFICZNE ASPEKTY KULTURY

### OKREŚLENIE KULTURY

Profesor S. Swieżawski, omawiając koncepcję kultury, zawartą w „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym”, akcentuje dwa rozumienia kultury. Uważa najpierw, że „kulturą zasadniczo i fundamentalnie jest właściwa uprawa intelektu i woli człowieka, jest pełnia rozwoju osobowości”<sup>1</sup>. Dodaje ponadto, że „dziś dominuje produkcyjno-konsumpcyjne pojmowanie kultury. Kultura, zgodnie z tą koncepcją, to ogół materialnych i duchowych wytworów człowieka”<sup>2</sup>.

Te dwa ujęcia kultury można by nazwać podmiotowym i przedmiotowym jej pojmowaniem. Byłoby to więc kształtowanie osobowości człowieka, jego poznania i postępowania<sup>3</sup>, a zarazem byłoby to „kultywowanie dóbr i wartości naturalnych”<sup>4</sup>, wpływających „bezpośrednio z natury rozumnej i społecznej człowieka”<sup>5</sup> oraz stanowiących narzędzie „harmonijnego urobienia całej osoby ludzkiej”<sup>6</sup>. Profesor S. Swieżawski przestrzega jednak, że to produkcyjno-konsumpcyjne „pojmowanie kultury prowadzi łatwo do pomieszania jej z bogactwem, postępowem technicznym, komfortem i do niedostrzegalnego na ogół, a bardzo ważnego przestawienia akcentu z teorii na praktykę, z nauki na technikę, z pracy na użyteczność”<sup>7</sup>.

Opinia profesora S. Swieżawskiego wiązałaby się z prezentowanym tu rozumieniem współczesności, w której przesunięto dziś akcent z prawdy i dobra na

---

<sup>1</sup> S. Swieżawski, *Vaticanum II o kulturze*, „Znak” 157-158 (1967) 911.

<sup>2</sup> S. Swieżawski, *Swoistość uniwersytetów wyznaniowych*, „Więź” 11 (1968) 9, 19.

<sup>3</sup> S. Swieżawski, *Swoistość uniwersytetów*, 24.

<sup>4</sup> *Konstytucja duszpasterska w Kościele w świecie współczesnym*, 53, W: *Sobór Watykański II – Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst polski, Poznań 1968.

<sup>5</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 59.

<sup>6</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 56.

<sup>7</sup> S. Swieżawski, *Swoistość uniwersytetów*, 19.

praktykę i użyteczność, jako kryteria wartościowania. Broniąc się przed tymi kryteriami, warto rozważyć nie tylko przeciwstawienie kultury, jako „rozwoju osobowości”, kulturze w sensie ogółu „materialnych i duchowych wytworów człowieka”, lecz także przeciwstawienie wytworów i bytowania.

Należy więc odróżnić zespół egzystencjalnych faktów lub bytów od zespołu wyrażających i tłumaczących te byty wytworów, które razem z realnymi bytami kształtują osobowość człowieka.

Egzystencjalnymi faktami, a więc realnością, rzeczywistością, bytami jest to wszystko, co istnieje niezależnie od naszej twórczości, mającej źródło w świadomości. Są to np. rośliny, zwierzęta, cząstki materii, związki chemiczne, ludzie, ich własności, relacje międzyludzkie w postaci obecności, rozmów, przyjaźni, także Bóg, relacje osobowe między Bogiem i człowiekiem w postaci łaski (obecność), modlitwy (rozmowa), świętości (pełna przyjaźń), dalej narodziny, życie, śmierć, prawda, dobro, piękno, rozumność, mądrość, miłość.

Dziedziną wytworów są wszystkie rozumienia tych samodzielnych i przypadłościowych bytów oraz wyrażanie rozumień w wersji np. artystycznej (literackiej, plastycznej, muzycznej), filozoficznej, teologicznej, których przyswojenie sobie dzięki rozumności i wolności kształtuje osobowość człowieka, wyrażającą się najpełniej w mądrości i miłości. Tę dziedzinę wytworów, jako wyrażonych rozumień, kształcących intelekt i wolę człowieka wraz z jego życiem duchowym, można nazwać kulturą.

Kulturę więc stanowi to wszystko, co ludzkość wytworzyła i co poszczególni ludzie przyswoili sobie jako kształt swego duchowego życia<sup>8</sup>.

W tak określonej kulturze, jako wytwarzaniu i przyswajaniu sobie przez ludzi rozumienia i wyrażania faktów egzystencjalnych, należy wyróżnić warstwę ujęć adekwatnych i mniej adekwatnych. To, co jest rozumieniem i wyrażaniem bardziej zgodnym z bytami (ujęcie adekwatne), trwa dłużej. To, co nie ujmuje trafnie i prawdziwie rzeczywistości (ujęcia mniej adekwatne), podlega zmianom, przeróbkom, nawet eliminacji. Obserwujemy bowiem pojawianie się i rozwój, upadek lub trwanie

---

<sup>8</sup> Scharakteryzowanie bytów i wytworów oraz związków między nimi por. w książce: M. Gogacz, *On ma wzrastać*, Warszawa 1975, wyd. 3, 200-201, także 156.

np. teorii filozoficznych, teologicznych, spory, dialog lub kontestację, podejmowane w celu zgodnego z bytami ich rozumienia i wyrażenia.

Z tego zespołu wytworów świadomie lub przypadkowo wybieramy wyrażone rozumienia literackie, plastyczne, muzyczne, filozoficzne, teologiczne. Wyznaczają one nasz krąg kulturowy. Przetwarzamy je lub tworzymy nowe. Wszystkie one wpływają na dalszy sposób wytwarzania i przyswajania sobie kultury powodując ukonstytuowanie się w ten sposób tego, co nazywamy współczesnością: zespołu spraw, którymi aktualnie żyje człowiek.

## POJĘCIE WSPÓŁCZESNOŚCI

To, czym człowiek aktualnie żyje, jest jego życiem codziennym, polegającym na przyswajaniu sobie dzieł kultury, tak, aby dzięki kulturze rozstrzygać najpilniejsze sprawy i podejmować najpilniejsze potrzeby dziś niepokojące.

To, czym człowiek żyje na codzień, właśnie dzisiaj, jest na ogół współczesnością, jest jego aktualną, współczesną kulturą. Aby zrozumieć kulturę współczesną, należy najpierw zanalizować samo pojęcie współczesności.

Współczesność, rozumiana jako aktualność, jako nasze, dzisiejsze, bieżące sprawy, nie może być wiązana z upływem czasu, z ewolucyjnie następującym po sobie zespołem wydarzeń, z modą na określone problemy, z dziś dominującymi ujęciami. Współczesność jest bowiem tym, czym człowiek istotnie żyje, a żyje prawdą i dobrem. Współczesność więc musi być wiązana z tym, kim człowiek jest. Jest on rozumną i wolną osobą, która wyraża się w mądrości i miłości.

Współczesność pojmowana podmiotowo to pełne życie ludzkie, wyrażające się w mądrości i miłości, a pojmowana przedmiotowo to suma tego, co prawdziwe i dobre.

Pojęcie współczesności mylnie związane z dydaktyką, apologetyką, modą, z następstwem czasowym — z chronologią, z obecnością i dominacją ujęć, których nie poddaje się kontroli przez zestawienie z kryterium, stanowiącym prawdziwość. Może

się zdarzyć, że dominują jakieś błędnie postawione pytania i fałszywe odpowiedzi. Dydaktyka wymaga wtedy podejmowania tych pytań i odpowiedzi. Nie znaczy to jednak, że należy je uznać za dopuszczalne, aktualne życie umysłowe ludzi. Należy z nich przechodzić do ujęć prawdziwych. To jednak, co chcemy przeformułować, obronić, nie może stać się apologetycznym celem, gdyż wtedy dajemy przewagę erystyce i użyteczności. Wiążemy uwagę ludzi z modą, która podnosi aspekt tylko w tym czasie interesujący, być może ważny, lecz narażony na wyakcentowanie celów bliskich, praktycznych, to znaczy teraz użytecznych, które przegrywają, gdy mija moda, traci doniosłość apologetycznie ustawiony aspekt, starzeje się dydaktyka, gdy upłynie czas i wniesie nowe dominanty. W takich sytuacjach wygrywa tylko to, co prawdziwe, a więc trwałe, nie przemijające z upływem czasu, faktycznie wnoszące to, czym zawsze żyje człowiek.

Pojęcia współczesności nie należy więc wiązać z rzeczami, wytworami, ideami, teoriami, z aktualnymi, modnymi, dominującymi celami dydaktycznymi i apologetycznymi, z użytecznością jako wartością, lecz z tym, czym właśnie żyje człowiek, to znaczy z prawdą i dobrem, które wnoszą w osobę ludzką mądrość i miłość.

I paradoksalnie trzeba stwierdzić, że nie wszystko, co dzisiaj zastajemy, jest współczesne. Nie wszystko, co stanowi aktualną kulturę, jest właśnie współczesne, gdy współczesność zwiążemy z prawdziwością i dobrocią po stronie osób, a z prawdą i dobrem po stronie ludzkich wytworów.

W odniesieniu do osób i w odniesieniu do wytworów mylące jest kryterium użyteczności. Nie znaczy to, oczywiście, że należy w ogóle wykluczyć użyteczność. Jest ona słuszna w dziedzinie celów bliskich, tak zwanych praktycznych. Jest także słuszna dydaktyka, apologetyka, moda, liczenie się z czasem, z dominującymi ujęciami, gdy stanowią temat i przedmiot naszych refleksji, gdy są impulsem, pobudzającym do szukania tego, co prawdziwe i dobre. Chodzi tylko o to, aby wszystko to nie stało się jedynym kryterium działań, wykluczających prawdę i dobro, które warunkują mądrość i miłość. Użyteczność bowiem jest w swej naturze wyłącznie wartościowaniem, wyznaczonym przez krótkie etapy celów praktycznych, które także są przypisywaniem wartości wytworom, stanowiącym samą w sobie rzecz, podlegającą prawom bytowania. Tych praw nie respektuje wartościowanie. I w tej niespójności zasad bytowania i zasad

wartościowania jest zawarte niebezpieczeństwo błędu. Wartościowanie zawsze jest wyprzedzone bytowaniem, z którym wiąże się prawdziwość. Musi ona więc być podstawą wartościowania. Kryterium użyteczności, praktyczności, wartościowania nie jest wobec tego samodzielne, niezależne. Musi być związane z prawdą i dobrem. Tylko wtedy uwolnimy tak zwaną współczesność od fałszu i zła.

Jeżeli mówię o tak zwanej współczesności, to tylko w tym sensie, że np. zidentyfikowany w aktualnej kulturze neoplatonizm, przejawiający się w sposobie filozoficznego myślenia i w skutkach takich, jak utożsamienie myślenia z bytowaniem, chociaż dominujący dziś, obecny w czasie, w którym żyjemy, będący tematem dydaktyki i apologetyki, jednak z racji swych błędów nie powinien być tym, co w człowieku i dla człowieka aktualne, czym człowiek istotnie żyje, czym buduje i rozwija swą rozumność i wolność, wyrażające się w mądrości i miłości, które posilają się prawdą i dobrem.

Przez współczesność chcę rozumieć aktualność. Aktualność nie jest jednak tym, co błędne, fałszywe, złe. Błąd bowiem, fałsz i zło, rozpatrywane w aspekcie bytowania, są brakiem bytu, prawdy i dobra. Nie mogą więc stanowić tego, co jest. Nie mogą stanowić współczesności. Nurty filozoficzne, zawierające błędy, fałsz, mylące myślenie z bytowaniem, nie mogą wobec tego być współczesne. Aktualne jest to, co prawdziwe i dobre, gdyż prawda i dobro odnoszą się do bytu, do tego, co realnie jest. Uznanie za współczesność błędu, fałszu, zła, wynika tylko z zastosowania wartościowania bez Uczenia się z bytowaniem i kryterium prawdziwości. Neoplatonizm, mieszający myślenie z bytowaniem, obecny w aktualnych nurtach filozoficznych, nie umiejących odróżnić wytworów - np. pojęć od bytów naturalnych - od człowieka, nie jest współczesny.

Współczesność, jako aktualna kultura ludzka, w swej warstwie współstanowiących ją nurtów filozoficznych musi być poprawiona, wolna od błędu, fałszu i zła, gdyż są one negacją realności i jako brak nie mogą stanowić tego, co jest, właśnie aktualnej kultury ludzkiej.

Współczesność jest więc tym, co prawdziwe i dobre, gdyż tylko to jest realne, a tym samym aktualne, co wyznaczone bytowaniem, z którym wtórnie możemy związać wartości, podlegające rozumności i wolności, owocujących mądrością i miłością.



## DIAGNOZA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Przez diagnozę współczesnej kultury pragnę wskazać na dominujące w tej kulturze dzieła i dziedziny, wyznaczające jej aktualną strukturę. Te dominujące dzieła i dziedziny chcę zarazem oceniać przez konfrontowanie ich z kryterium prawdziwości. W wyniku analiz okazuje się, że panuje głównie sposób myślenia, wskazujący na obecność w kulturze neoplatonizmu i jego złych skutków, konstytuujących tak zwana współczesność.

Najpierw, czymś dominującym w aktualnym myśleniu ludzi jest wyolbrzymienie roli chronologii. To, co czasowo późniejsze, bliższe nam, wprost dzisiejsze, uważamy za prawdziwe, lepsze, wartościowsze. Ponadto wartościujemy; nie stwierdzamy, czym coś jest, lecz nasze rozpoznanie bytów utożsamiamy z wartościowaniem. Racją wartościowania lub jego kryterium jest moda, użyteczność, cele praktyczne, postawa dydaktyczna, apologetyczna. Wynika z tego, że czymś dla nas ważniejszym niż człowiek są rzeczy, idee, teorie - w ogóle wytwory, których nie umiemy odróżnić od bytów naturalnych. Ponieważ do zespołu wytworów należą też pojęcia, często więc tę samą pozycję przypisujemy pojęciu fałszu i pojęciu prawdy. Nie czynimy tego pozytywnie, nie umiemy po prostu odróżnić fałszu od prawdy, gdyż nie umiemy odróżniać wytworów od bytów naturalnych. Zdarza się wreszcie, że przez kulturę rozumiemy wyłącznie zespół wytworów, całkowicie niezależnych od człowieka, podczas gdy właśnie są one dziełem rozumnych osób, na które z kolei wpływają powodując rozwój ich duchowego życia.

Można więc powiedzieć, że współczesna kultura, co stwierdzałem już w książce „Obrona intelektu”<sup>9</sup>, jest głównie irracjonalna. Znaczy to, że wartościowanie w oparciu o modę, użyteczność, praktykę, jest utożsamiane z rozpoznawaniem bytów, co zawsze stanowiło zadanie i kompetencję intelektu. Ten intelekt, sprawdzający wyniki swej działalności prawdziwością, podobnie jak i sama prawdziwość, są obok mody, użyteczności, praktyki, uznawane dziś za wartościowanie. Stanowi to powód zacierania

---

<sup>9</sup> Por. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, 35.

różnic między człowiekiem i rzeczami. Jest to wprost przewaga wytworów i wartości na niekorzyść bytów i prawdy. Jest to także utożsamianie poznawania z uznawaniem, a tym samym pozorne poszerzenie możliwości poznawczych człowieka, wprost złudzenie, że człowiek uzyskał większą wolność w myśleniu i działaniu. Wartościowanie tożsame z rozpoznawaniem jest z kolei wprowadzeniem autorytetu jako argumentu, co owocuje relatywizmem, czyli dużym stopniem dowolności. Tylko bowiem intelekt, poprzez rozumienie, uwalnia od dowolności precyzując zgodność ujęć z bytami. Ta zgodność to właśnie prawdziwość. Kwestionowanie jej powoduje, że kultura staje się irracjonalna.

Irracjonalizm, relatywizm, subiektywizm kultury współczesnej, w dużym stopniu także aksjologiczny sposób rozpoznawania bytów, kierują do filozoficznej warstwy tej kultury. Warstwę tę należy zidentyfikować, gdyż właśnie ona wyznacza charakter kultury i dominujące w niej sposoby myślenia.

Ta filozoficzna warstwa kultury występuje w zewnętrznym wobec nas, zobiektywizowanym zespole wytworów, pojmowanych jako kultura ujęta przedmiotowo. Występuje też jednak w tym, co przyswoimy sobie z tej kultury poprzez wiedzę, co w nas się zinterioryzuje jako nasz sposób myślenia, jako kultura pojęta podmiotowo, jako nasze rozpoznawanie i wyrażanie bytów.

Kryterium prawdziwości pozwala nam zdystansować modne, dominujące ujęcia. Kultura bowiem może interioryzować się w nas mechanicznie, biernie. Przejmujemy wtedy to, co modne i dominujące. Kultura ta może się jednak interioryzować w nas świadomie, poprzez rozumienia, staranne wybory, gdy właśnie zdystansujemy ją pytaniem o prawdę, gdy dzięki temu pytaniu będziemy starali się ustalić powód realności i tożsamości bytów, w stanowiących te byty przyczynach wewnętrznych, gdy odróżnimy je od przypadłościowej relacji poznawania, gdy odróżniając byty od wytworów rozpoznamy realność tych bytów, a nie pojęć, znaczenia terminów, języka, właśnie wytworów.

Dystansując kulturę uświadamiamy sobie, że można ją ująć strukturalnie i genetycznie.

Kultura ujęta strukturalnie, jako coś w sobie, pojmowana może raczej przedmiotowo, wyprzedza człowieka. Może to właśnie wyolbrzymił strukturalizm. W

tej kulturze rodzimy się, dzięki niej i poprzez nią kontaktujemy się z bytami, umiemy je poznawać, badać, ujmować i wyrażać. Jest ona drogą do bytów, do ich rozumienia.

Kultura ujęta genetycznie, ze względu więc na swoje pochodzenie, podlega człowiekowi. Pochodzi od niego, jest przezeń tworzona. Ponieważ tworzy ją byt niedoskonały, także i ona jest niedoskonała. Musi więc być poprawiana, uzupełniana, sprawdzana, doskonalona. Człowiek, jako twórca kultury, wprost musi poprawiać swoje ujęcia literackie, plastyczne, muzyczne, filozoficzne, przyrodnicze. Musi je zmieniać i pogłębiać.

Przekształcanie kultury to zarazem odpowiedzialność za kulturę, odpowiedzialność za prawdziwość i dobro wytworów kulturowych, tym samym za siebie i za innych ludzi.

Zaakcentujmy mocno, że wytwarzana przez nas kultura i uwewnętrzniająca się w nas jako nasze życie duchowe, z racji tego tworzenia jej i przyswajania sobie podlega naszej kontroli. Kontrola ta wyraża się w przekształceniu wytworów i ich recepcji naszą twórczością i coraz trafniejszym posługiwaniem się kulturą dla dobra ludzi. Przekształcając zastane dobra kulturalne, tworząc nowe i posługując się nimi według najlepszego ich rozumienia i wyrażania, regulowanych prawdziwością, wpływamy na kształt swego życia duchowego i na życie duchowe innych ludzi. Tworząc bowiem ujęcia artystyczne, filozoficzne, teologiczne, przyrodnicze wyznaczamy podstawę ujęć cząstkowych, jak sztuka, medycyna, ekonomia, obrona życia jednostki i społeczeństw, polityka, teorie wychowania, nauczania, porozumiewania się ludzi.

Przekształcanie kultury to odpowiedzialność więc za stanowiące ją dzieła, za przedmiotowo i podmiotowo ujęte to, czym duchowo żyjemy. Jest to odpowiedzialność za człowieka.

Dodajmy, że wszyscy ludzie na swoją miarę są twórcami kultury zarówno w sensie ukształtowania w sobie zdolności rozumienia egzystencjalnych faktów (kontemplacja) oraz sprawności wyboru wartościowego dobra (mądrość) w postaci np. teorii artystycznych, filozoficznych, teologicznych, przyrodniczych, dzieła sztuki, czynienia dobra, jak i w sensie tworzenia pojęć, postaw, dzieł techniki, relacji społecznych, rodzinnych, zawodowych, narodowych, ogólnoludzkich.

Najczęściej za twórców kultury w dosłownym sensie uważa się tych ludzi, którzy wytwarzanymi przez siebie dziełami dobra, piękna, miłości, pokoju, ładu, sprawiedliwości, oddziałują intensywniej i w sposób bezpośrednio widoczny, powodując, że dzieła ich stają się miarą aktualnego w danych czasach rozumienia i wyrażania egzystencjalnych faktów oraz spełniania różnorodnych relacji międzyludzkich.

Twórcy kultury, a więc ci, którzy wyznaczają kierunek i sposób ludzkiego myślenia i wytwarzania są autorami nie tylko dzieła, lecz także poprzez to dzieło duchowego życia ludzi, przez co wpływają na sposób rozumienia, przeżywania i wyrażania głównie osobowych powiązań międzyludzkich. Swoim dziełem kształtują również własne myślenie i dążenie oraz na miarę aktualnej kultury nawiązują pozytywne lub negatywne relacje z ludźmi.

Zarówno więc filozofowie, teologowie, rodzice, wychowawcy, pisarze, plastycy, muzycy, politycy, architekci, aktorzy, których dzieła najczęściej kształtują myślenie i decyzje ludzi, jak i lekarze wraz z całą służbą zdrowia, prawnicy, działacze sportowi, pracownicy administracji, handlu, rzemiosł i rolnictwa oraz wszyscy, których działanie zmienia i tworzy nowe wartości, tym bardziej gdy nabywają one walorów sztuki, są odpowiedzialni za budowanie wspólnego dobra, którym jest aktualna kultura ludzka, ponieważ jest to odpowiedzialność właśnie za człowieka.

Podsumowując te uwagi, ustalające diagnozę kultury, zauważmy, że są one ukazywaniem ujęć dominujących i są zarazem próbą ich oceny.

Dominuje w kulturze współczesnej taki sposób myślenia, którego skutkiem jest obecny w tej kulturze irracjonalizm, relatywizm, subiektywizm, zagubienie różnicy między rozpoznawaniem i wartościowaniem, między tym rozpoznawaniem i uznawaniem. Wynika z tego dowolność i arbitralność rozstrzygnięć. Wszystko to wskazuje na dającą się zidentyfikować filozoficzną warstwę tej kultury. Wskazuje też na jej wyjątkową rolę, na jej panowanie.

Negatywnie są oceniane takie kryteria myślenia, czy rozpoznawania bytów, jak chronologia, moda, użyteczność, wyłączność celów praktycznych, apologetyczność nie pozwalająca ustalać, czym coś jest, lecz forsująca wartościowanie. Powoduje to zacieranie różnic między bytami i wytworami, przewagę rzeczy na niekorzyść ludzi.

Sposobem wyjścia spod wpływu tych dominacji i negatywnie ocenianych kryteriów myślenia jest wprowadzenie tu problemu odpowiedzialności za kulturę oraz prawa do poprawiania kultury w związku z tym, że kultura ujęta genetycznie jest przecież tworzona przez człowieka. Może więc być przez niego poprawiana, uzupełniana, doskonalona, wiązana z tym, co prawdziwe i dobre.

## AKTUALNE MODELE HUMANIZMU

Jeżeli utrwalając w kulturze prawdę, dobro i miłość, kształtujemy kulturę w duchu humanizmu, to należy także ustalić rozumienie owego humanizmu.

Występują aktualnie i są najszerzej znane cztery modele humanizmu.

1) Powszechny antropocentryzm: człowiek jest jedyną wartością. Błąd polega tu na absolutyzacji człowieka i na podporządkowaniu mu innych bytów, np. w egzystencjalizmie Sartre'a podporządkowanie danemu człowiekowi innych ludzi i Boga.

2) Humanizm teocentryczny: powiązanie z Bogiem jest miarą wartości człowieka. Niedokładności: Jest to słuszne w światopoglądzie, czyli w ujęciu gromadzącym tezy różnych dziedzin wiedzy. W zestawieniu z prawdą o istnieniu Boga, a więc z pozycji filozoficznych nie można przecież uznać człowieka za najwyższą wartość. Bóg jest pierwszym i najdoskonalszym bytem i nieskończenie przewyższa człowieka swoją wartością. Kochając ludzi podnosi ich wartość, lecz nie zmienia tego, czym człowiek jest jako byt. W ujęciu metafizycznym człowiek sam uzasadnia swą wartość; nie jest jedyną i najwyższą wartością, jest jednak wartością samą w sobie, wyznaczoną tym, że jest człowiekiem.

3) Humanizm Ewangelii: człowiek, ten oto sam w sobie wartościowy byt rozumny, kocha Boga i ludzi. Dobra filozofia i dobra teologia wyjaśniają, że człowiek nie jest podmiotem nagrody i kary, nie jest częścią kosmosu lub rzeczą będącą elementem przetargów instytucjonalnych. Człowiek jest samodzielny, odrębnym, niepowtarzalnym bytem rozumnym, osobą, którą wyróżnia osobista przyjaźń Boga.

Takie rozumienie człowieka i faktyczną wśród bytów pozycję człowieka uratuje tylko miłość. Tylko miłość czyni człowieka kimś wybranym dla niepowtarzalnej relacji przyjaźni z ludźmi i Bogiem.

4) Heroiczny humanizm Ewangelii. Humanizm ten polega na realizowaniu wszystkiego w sposób maksymalny. Stosują go święci.

Humanizm heroiczny np. św. Franciszka z Asyżu ukazuje, że prawdy Ewangelii można realizować w takiej pełni, która jest świętością. Humanizm św. Franciszka jest znakiem, że świętość jest nam dostępna. Polega ona na pełnej, wiernej realnym bytom, bezwzględnie szczerzej, ofiarnej, z poczuciem służebności, głębokiej miłości wobec Boga i stworzeń.

Heroiczna miłość, która wyznacza świętość, jest pełną służbą Bogu i stworzeniom. Heroizm tej służby wyraża się w pominięciu siebie (pokora) i oddawaniu wszystkiego innym (ubóstwo). Tę swoistą „ascetyczną próżnię” (wyrażenie ks. kard. K. Wojtyły) wypełnia Bóg swoją Osobą, która jest Miłością.

Bóg nie zmienia naszej wartości jako bytów. Bóg tylko obdarowuje nas miłością. Naszą odpowiedzią powinna być także miłość. Św. Franciszek swym heroicznym humanizmem poucza nas o miłości ukazując nam możliwość i sposoby jej rozwoju do poziomu, w którym zjednoczymy się z miłością Bożą.

Uderzające jest tu pogłębienie humanizmu, dokonane przez św. Franciszka: Bóg jest pierwszy, człowiek drugi, inny człowiek także jest pierwszy, a my jesteśmy po to, aby służyć. Jest to pogłębienie humanizmu w dziedzinie działań, naszych wyborów, a nie w dziedzinie tego, kim jest Bóg i kim jest człowiek.

Św. Franciszek poleca tu niczego nie zatrzymywać dla siebie: wszystko oddać Bogu i ludziom, nawet radość, smutek, osiągnięcia, nawet prace. Poleca wobec tego cenić każdego człowieka bardziej niż siebie, a więc przyznać niezwykłą wartość innym ludziom, wartość wynikającą z tego, że są wyróżnieni przyjaźnią i miłością Boga. A o sobie radzi zapomnieć i tylko służyć całemu stworzeniu i Bogu. Jest to realizacja miłości.

Heroiczny humanizm św. Franciszka jest po prostu pełną miłością, dźwigającą człowieka wzwyż i jednocześnie równającą wszystkich ludzi. Jest to zarazem służba wszystkim: Bogu, ludziom, zwierzętom, roślinom, planetom, żywiolom. Jest to radosna

wierność wobec tych bytów, wobec wszystkiego, a więc pełna, wnosząca dobro heroiczna akceptacja, w której ja wciąż jestem na drugim miejscu.

Heroiczny humanizm Ewangelii to tyle, co pełna, wierna bezwzględnie szczerza, ofiarna, z poczuciem służebności głęboka miłość wobec Boga i stworzeń. Taka pełna, konsekwentna miłość nie jest łatwa, jest właśnie heroiczna.

## MIEJSCE HUMANISTYKI W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

### Świat współczesny

Przez świat współczesny można rozumieć przenikanie się lub swoistą kompozycję przynajmniej trzech związanych z sobą zespołów dziedzin:

- a) Życia codziennego przez każdego z nas bieżąco realizowanego, jako sumy spraw i potrzeb, wyznaczających nasze relacje z ludźmi, z przyrodą, z teoriami, instytucjami, sztuką i techniką,
- b) Różnych światopoglądów, utworzonych z twierdzeń przyrodniczych, filozoficznych, teologicznych, z przekonań, postaw, norm obyczajowych, moralnych, etycznych, scalających się w pełny obraz świata, potrzebny do kierowania naszym działaniem, zgodnie z dominującymi w tym światopoglądzie wybranymi wartościami.
- c) Dostępnej nam kultury, którą stanowią wytworzone przez ludzi dzieła, uwewnętrzniające się w nas jako wyposażenie osobowościowe i podstawa dalszego — dzięki myśleniu i usprawnieniom — tworzenia nowych dzieł, wymagających codziennej pracy i codziennego życia, będącego podstawową recepcją kultury, przyswajanej sobie na miarę regulowanych światopoglądem spraw i potrzeb.

Na podstawie tych sformułowań świat współczesny ukazuje się więc jako aktualna kultura ludzi różnych krajów i kontynentów, wciąż tworzona przez wybór dzieł i dziedzin, z którymi nawiązano receptywne lub aktywne relacje, stanowiące nasze życie codzienne, kierowane przyjętymi światopoglądami.

W tej aktualnej kulturze, którą żyjemy na codzień, a także w kulturach wszystkich czasów i epok, człowiek zawsze stawia pytania eschatologiczne, np. pytania o swój los, cel życia, o to, kim jest, czym jest świat. Odpowiedzi na te pytania może szukać w ludzkim doświadczeniu, utrwalonym w dziełach i dziedzinach, stanowiących kulturę, w swojej więc, aktualnej kulturze lub w innych kulturach różnych epok, może ich szukać także w realnej rzeczywistości, nie będącej jego wytworem. Może przy okazji dostrzec niespójność między kulturą i rzeczywistością lub właśnie ich zgodność. Badając kulturę i rzeczywistość tworzy nauki pogłębiając w ten sposób lub powiększając sumę wytworów w postaci teorii, decyzji, dzieł sztuki i techniki.

Ta suma wytworów, które są odpowiedzią na pytania eschatologiczne, czerpaną jednak nie z kultury, lecz z rzeczywistości, stanowi metafizykę bytu i teologię. Obie te nauki charakteryzują się bowiem rozpoznawaniem podstawowych, pierwszych, początkowych źródeł lub przyczyn tego, czym coś jest i w jaki sposób wiąże nas z sobą w realnych relacjach rozumienia, wyznaczania i ostatecznego spełnienia naszego losu, szczęścia i istnienia.

Aby uzyskać te podstawowe, eschatologiczne rozumienia, trzeba poznać sposoby i dzieje ich uzyskiwania, utrwalone w języku, w teoriach, w sztuce. Trzeba poznać strukturę języka, teorii dzieł pięknych, sam język, teorię sztuki, ich historię i historię wielu ludzkich wytworów, prezentowanych nam w uporządkowanych grupach. Trzeba nauczyć się posługiwania się językiem i teoriami, tworzenia dzieł i dziedzin, wymagających wiedzy i sprawności, owocujących dobrym, technicznym wykonaniem. Trzeba też dzięki temu wszystkiemu usprawnić przede wszystkim autora tej wielopłaszczyznowej działalności — samo ludzkie myślenie, doprowadzić je aż do poziomu kontemplacji, w której dopiero towarzyszy naszym działaniom i badaniom radość, wywołana zachwytem, zdziwieniem, fascynacją samym faktem poznawania i rozumienia.

I właśnie tu, na granicy rozumienia i kierowanego tym rozumieniem wykonywania, sytuuje się humanistyka.



## Specyfika humanistyki

Dzieła i dziedziny, które nazywamy humanistyką, a więc zespoły teorii, różnych nauk, w ogóle wytworów, nawet wymagających sprawnie stosowanej techniki, tym się charakteryzują, że ich celem jest ludzkie rozumienie. To rozumienie wyrażają i rozwijają.

Wyrażanie ludzkich rozumień to utrwalanie w dziełach i dziedzinach zdobytej wiedzy, wszystkich dróg kontemplacji i mądrości, podejmowanych decyzji, w ogóle wyboru, którym towarzyszy radość i smutek, zachwyt i pogarda, zdziwienie i bezmyślność, śpiew, muzyka, taniec, emocje i tęsknota, kształtujące wiele ludzkich odniesień, wśród których przyjaźń i miłość owocują ufnością, nadzieją, dobrocią, pogodą, życzliwością, pokojem, szczęściem.

W tych różnych sposobach wyrażania rozumień jawi się bogactwo i pełnia pozycji człowieka, sam człowiek, którego miarę i dostojeństwo stanowi intelekt. Właśnie intelekt wyraża człowieka, reprezentuje go i wyróżnia. Jest jego ludzkim pięknem. A gdy uzyskuje w swym działaniu poziom mądrości, umiejącej rozpoznawać przyczyny i konsekwencje, kierować decyzjami w kierunku prawdy i dobra, zmobilizować do przyjaźni i dobroci, wtedy w całym swym blasku i dopiero wtedy staje się zrozumiała godność człowieka, każdego człowieka, nawet gdy tych etapów mądrości i dobroci nie jest w stanie uzyskać lub ujawnić.

I nie ma dostojniejszego celu niż to właśnie spowodowanie w człowieku ujawnienia się jego godności, niezwyklej pozycji rozumnego bytu, który właśnie rozumie ludzi, świat, kulturę, całą realną rzeczywistość w jej strukturze i powiązaniach, w jej źródłach, identyfikowanych aż w osobie Boga, a także spowodowanie, że dzieląc się mądrością człowiek wybiera dobro i prawdę, kieruje się dobrocią i przyjaźnią, umie rozpoznać i podjąć dar miłości oraz tym darem obdarować.

Dzieła i dziedziny, które to sprawiają, wyrażają i rozwijają, stanowią humanistykę.

Inne dzieła i dziedziny, których celem jest tylko wykonanie czegoś, wykonanie nie tylko techniczne w sensie fizycznym, lecz nawet intelektualnym,

wykonanie pomijające lub uniemożliwiające wyrażenie i rozwój ludzkiego rozumienia, o ambicji np. zniszczenia ludzkich rozumień, nie są humanistyką.

Inaczej mówiąc, humanistyki rozwijającej rozumienia nie można oddzielić od humanizmu, tzn. od tej postawy, którą wyznacza prawda, dobro, piękno, życzliwość, pokój, miłość.

## Humanizm

W każdym czasie, także w świecie współczesnym, humanizm jest podstawowym postulatem, planem codziennego życia i rangą światopoglądu. Dla realizowania go potrzebna jest humanistyka.

Miejsce humanistyki we współczesnym świecie to miejsce humanizmu. Troska o dzieła i dziedziny, stanowiące humanistykę, to troska o humanizm. Miejsce to, inaczej mówiąc, jest ludzką potrzebą integracji kultury, jest czynnikiem tworzącym obraz świata, zasadą i motywem twórczej pracy. Miejsce humanistyki we współczesnym świecie to po prostu miejsce człowieka.

Człowiek tworzy i integruje kulturę, czyni ją czymś dobrym. Bez człowieka kultura ginie. Nikt jej nie zna, jest bezużyteczna. Bez człowieka, jako zespół dzieł nie objętych kontrolą i możliwością wpływu na ich kształt staje się nawet groźna.

Humanistyka jest więc zorientowaniem dzieł i dziedzin ludzkich na człowieka. To taka umiejętność działań, że w ich wyniku kultura służy człowiekowi.

I taka też jest rola zarówno humanistyki, jak i kultury: służyć człowiekowi. Aby tymi działaniami i dziedzinami rozwijał i wyrażał swoje rozumienia, aby uzyskując mądrość i obdarowując dobrocią mógł także służyć ludziom. Służyć w takiej pełni, że może wreszcie świat współczesny, stanie się miejscem, w którym bez przeszkód, w całej pełni rozbłyśnie dostojeństwo i godność człowieka.

## ŻYCIE CODZIENNE JAKO PIERWSZA I PODSTAWOWA RECEPCJA KULTURY

Życie codzienne jest podejmowaniem najpilniejszych w danym czasie spraw i potrzeb, wynikających z powiązań, zachodzących między ludźmi oraz między ludźmi i światem.

Określenie życia codziennego wymaga więc wskazania na trzy zespoły współstanowiących to życie elementów:

- a) Jest to najpierw podejmowanie, spełnianie, realizowanie odniesień, kształtowanych myśleniem, wywołanym w nas przez kulturę i tworzącym kulturę. Jest to także podejmowanie, spełnienie i realizowanie w ramach tej kultury i przy jej pomocy już nie zespołu spraw, ujęć i poglądów, lecz potrzeb, wyznaczonych bytowaniem.
- b) Jest to z kolei obok realizacji sam zespół spraw i potrzeb, to znaczy zespół odniesień, wywołanych kulturą (sprawy) lub samym bytowaniem (potrzeby).
- c) To, co wywołane, wynika z powiązań, zachodzących między ludźmi oraz między nimi i światem.

Krótko mówiąc, życie codzienne to podejmowanie spraw i potrzeb, same sprawy i potrzeby oraz ich uwarunkowanie wywołane kulturą i bytowaniem, to znaczy powiązaniem pomyślanymi i realnymi.

Powiązania myślnie, utrwalone w wytworach, które są sztucznym układem bytów naturalnych, stanowią tak zwaną kulturę zewnętrzną. Jawi się ona w przeżyciach ludzi, a więc w kulturze wewnętrznej, w zwykłym codziennym odbiorze, głównie jako zespół instytucji, jako teologie i światopoglądy, obyczaje i postawy, z czasem jako sztuka i nauki.

Powiązania realne oraz samodzielne byty naturalne, pomiędzy którymi powiązania te zachodzą, stanowią łącznie z ludźmi tak zwany świat. Stanowią rzeczywistość.

Powiązania zachodzące między ludźmi oraz między ludźmi i światem są zarówno właśnie realne, jak i pomyślane. Ich splątanie, mylenie realnego z pomyślanym, uznawanie tego, co sztuczne, jak np. instytucje, przepisy, zwyczaje, zarządzenia, za coś realnego, ważniejszego niż człowiek, jego istnienie, jego potrzeba

doznawania dobroci i obdarowywanie nią ludzi, stanowią typowy wyróżnik życia codziennego.

Ujemną, lecz rozpoznawczą cechą życia codziennego jest więc: 1) Błąd uznawania za realne tego, co jest tylko pomyślane, jest to błąd w dziedzinie poznania. 2) Wiązanie wartości nie z bytami realnymi, lecz z ich poznawczym ujęciem lub tylko z wyrażeniem ujęcia (z językiem, mową). 3) Rozwiązywanie spraw i spełnianie potrzeb wyłącznie na podstawie potocznych ujęć, opartych na światopoglądach lub obyczajach np. w różnych instytucjach życia społecznego. Jest to dość zewnętrzne kierowanie się kulturą pojmowaną jako utrwalone i dzięki temu zobiektywizowane zespoły ujęć. Rodzi to wiedzę o charakterze zwykłej erudycji, a nie mądrości, która wynika z uwewnętrznienia kultury- Pozytywną i zarazem rozpoznawczą cechą życia codziennego jest podejmowanie w danym czasie tych najpilniejszych spraw i potrzeb, które są podtrzymywaniem i ochroną istnienia człowieka oraz są — poprzez otrzymywanie dobroci i obdarowywanie nią ludzi — rozwojem przyjaźni, wyzwalającej wolność, pozwalającą rozpoznać i wybrać wartości nadające sens zespołowi realnych powiązań, łączących ludzi między sobą i ze światem.

2. Aby bliżej wyjaśniać życie codzienne, trzeba je rozpatrywać najpierw jako zespół odniesień człowieka do kultury:

a) Do całej kultury, będącej zewnętrznym wobec nas, zobiektywizowanym zespołem wytworów, dostępnych nam poprzez wiedzę.

b) Do tej obecnej w nas części kultury, przyswojonej sobie, uwewnętrznionej, wyrażającej się w mądrości wykraczającej poza wiedzę dzięki umiejętności kontemplacji, będącej coraz głębszym, podziwiającym i miłującym rozumieniem bytu.

Życie codzienne jest zespołem odniesień służących rozwiązywaniu najpilniejszych spraw i potrzeb ludzkich, zarazem wywołuje te sprawy i potrzeby. Jest także korzystaniem z kultury i jej tworzeniem, jest ponadto uwewnętrznieniem kultury i jej obiektywizowaniem. Ma budowę relacyjną; jest bowiem zespołem relacji myślnych, a także realnych, wzajemnie się przenikających, wywołanych zarówno kulturą, jak i bytowaniem. Różni się od kultury zobiektywizowanej i uwewnętrznionej zespołem spraw i potrzeb właśnie najpilniejszych, ratujących istnienie człowieka oraz jego

poznawanie i wybór wartości. Różni się też od bytowania, od samej rzeczywistości dużym ładunkiem współstanowiących je relacji myślnych.

Ze względu na to, że życie codzienne jest podjęciem najpilniejszych w danym czasie spraw i potrzeb, trzeba je z kolei rozpatrywać w ujęciu teologicznym, gdyż zareagowanie na najpilniejsze, a tym samym przynoszące cierpienie sprawy i potrzeby człowieka ma wymiar religijny. Jest bowiem okazaniem miłosierdzia. Gdy człowiek czyni miłosierdzie, gdy właśnie podejmuje najpilniejsze sprawy i potrzeby w odniesieniu do ludzi, do siebie i świata, ujawnia obecność w sobie owocu darów Ducha Świętego. Obecny w człowieku Duch Święty uświęca więc człowieka, skierowuje go i zbliża do Ojca i Syna. Człowiek trwa w realnej relacji do Boga.

Życie codzienne człowieka jest właśnie podjęciem spraw i potrzeb, wynikających z zespołu relacji realnych, łączących człowieka z Bogiem, z ludźmi, ze wszystkimi bytami realnymi, i jest podjęciem tego, co wynika z zespołu relacji myślnych, łączących nas z wytworami, stanowiącymi kulturę, która w postaci wiedzy, doznań, postaw, staje się czynnikiem pogłębienia i wzbogacenia naszych rozumień oraz różnorodnych działań, głównie dobroci i miłości.

I wreszcie ze względu na to, że życie codzienne jest czymś, że jest uwewnętrznieniem i obiektywizacją kultury w dziedzinie najpilniejszych spraw i potrzeb, że jest swoistym zespołem relacji, podlega ujęciu filozoficznemu. Rozstrzyganie, czym jest życie codzienne, czyni je w obrębie filozofii tematem metafizyki.

3. Metafizyka jest ujęciem tego, co rzeczywiste, w sposób, który polega na ukazywaniu wewnątrz danego bytu przyczyn jego realności i tożsamości. Nie jest to więc analiza znaczeń, pojęć, poglądów, układów odniesień. Jest to analiza realnych bytów w tej ich zawartości, która czyni byt danym realnym bytem.

Odrębność i samodzielność danego bytu, podmiotowanie i przyczynowanie przez ten byt jego relacji informuje, że świat nie jest hierarchicznym układem zespołów relacji, lecz że jest zespołem samodzielnych bytów jednostkowych, wyposażonych w niesamodzielnie bytujące własności i powiązanych relacjami. Zrozumienie, że wewnątrz każdego bytu występujące tam istnienie jest związane z istotą i że tylko w jednym wypadku czystego istnienia takie związanie nie może zachodzić, prowadzi do

przekonania, że metafizyka buduje i sprawdza swoje twierdzenia w oparciu nie o bezpośrednie poznanie, lecz w oparciu o wykluczenie tożsamości istnienia i nieistnienia, bytu i niebytu.

Budowanie metafizyki to uzyskiwanie rozumień, polegających na oznaczeniu tego, co stanowi wewnętrzną zawartość danego bytu, co jest przyczyną jego realności i tożsamości, podmiotem własności i odniesień.

4. Metafizyce więc zawdzięczamy odróżnienie realnych bytów od wytworów, co w życiu codziennym pozwala nie uznać np. instytucji, konwensu, języka, za coś ważniejszego niż człowiek. Metafizyka broni tu przed przypisaniem czemukolwiek waloru realności. Realność bowiem trzeba wykrywać, a nie apriorycznie czemuś ją przypisywać.

Metafizyka z kolei ukazuje, że nie bytują same układy relacji bez podmiotu, scalane tylko czynnością poznawania. Ukazuje, że np. człowiek jest niepowtarzalnym, samodzielnym w istnieniu bytem rozumnym. W życiu codziennym daje to poczucie godności ludzkiej, twórcze przekonanie o bytowej samowystarczalności człowieka, który jest przyczyną swoich relacji z innymi bytami, a nie wypadkową relacyjnych układów i częstką absolutyzowanego kosmosu.

Jako przyczyna swych odniesień-relacji, człowiek ma poczucie współtworzenia kultury, odpowiedzialności za jej kształt, poprawę, za odróżnienie w niej filozofii od teologii, światopoglądu - scalającego wyniki różnych dziedzin wiedzy - od poszczególnych nauk. Postępowanie takie pozwala np. wiedzę o Bycie Pierwszym uwolnić od dowolności i odróżnić wyłącznie konstrukcję myślną od ukazywania realnego bytu, który będąc Samoistnym Istnieniem jest przyczyną istnień niesamoistnych. Wiedząc to wszystko, człowiek nie ma powodów, aby nie podjąć objawionej przez Boga jego prośby o przyjaźń i miłość, które zawsze są religijną szansą człowieka.

Metafizyka nie tylko nie jawi się więc w tych analizach jako nieprzydatna w życiu codziennym wyspekulowana teoria, lecz przeciwnie jako starannie przeprowadzone rozumienie realności, które staje się czymś najbardziej praktycznym, gdyż styka nas z rzeczywistością, a nie oddala od niej brnąc w zespół ujęć dowolnych, zmierzających poza rzeczywistość, to znaczy w pustkę i nicość.

Metafizyka jest rozumieniem bytu. Jej odpowiedzi nie uzyskuje się przez dowolne przypisywanie czemuś wartości, przez zobaczenie czegoś w społecznych relacjach, przez zanalizowanie znaczenia pojęć. Rozumienie nie jest zinterpretowaniem — jest wynikiem kontemplacji, odbiorem bytu przy pomocy kultury, odbiorem, który wymaga zdystansowania tej kultury, posłużenia się historią filozofii dla opanowania metod odróżnienia właśnie ujęć od bytowania, nieistnienia od istnienia, dla przebywania nie w fikcjach i błędzie, lecz w prawdzie i w realnej rzeczywistości.

5. Kultura może być uwewnętrzniona w nas mechanicznie, biernie. Jest wtedy w nas myśleniem, występującym w naszych czasach, to znaczy myśleniem w wersji ujęć np. Kanta, Hegla, egzystencjalizmu, fenomenologii, Teilharda de Chardin, strukturalizmu.

Kultura może jednak uwewnętrzniać się w nas świadomie, poprzez rozumienie, staranne wybory, gdy umiemy rozpoznawać powód realności i tożsamości bytu w stanowiących go przyczynach i odróżniać je od relacji poznawalności, gdy odróżniając wytwory i byty umiemy z kolei nie wiązać wartości realności z ujęciem powszechnym, ze znaczeniem terminów, z językiem, właśnie z wytworami.

Kultura uwewnętrzniana świadomie jest uwalniana od mieszania porządku realnych przyczyn z porządkiem powiązań poznawczych. Jest pogłębiana. Przestaje być przypadkowa. Staje się wybranym i zorganizowanym przez nas naszym życiem codziennym.

## AKTUALNE ROZUMIENIA FILOZOFII

Zwolennicy wartościowania, jako metody rozpoznawania bytów, uważają, że rezygnując w kulturze z dominacji intelektu na rzecz irracjonalizmu są bliżej rzeczywistości, że jej wprost doświadcniają. Uzasadniają to i wyjaśniają samą koncepcją filozofowania. Zacierając różnice między realnością i poznawaniem, między bytami i wytworami, głoszą pogląd, że filozofia jest współwystępowaniem nas wśród wytworów i ludzi.

Pogląd ten można wyrazić w czterech uzupełniających się wersjach koncepcji filozofii.

1) Filozofia jest wykrywaniem naszego bycia w świecie jako współwystępowania nas wśród wytworów i ludzi. To wykrywanie polega na używaniu przedmiotów i ludzi. Filozofowanie więc to odkrywanie świata przez używanie otaczających nas wytworów.

2) Jeżeli uznamy, że otaczający nas świat, czyli to, co nazywamy realnością, jest tożsame z fizycznością i widzialnością, dostępnymi w doświadczeniu zmysłowym, wtedy poznawanie jako tożsame z realnością staje się dla nas także fizyczne.

Filozofia, w związku z tym rozstrzygnięciem, jest współwystępowaniem realności i poznawania jako dwóch fragmentów widzialnej fizyczności. To współwystępowanie jest tylko sposobem bycia tych fragmentów, które mają się do siebie tak, że jeden z nich odbiera lub odbija w sobie aktywność drugiego. Filozofowanie jest wobec tego ustalaniem pozycji i roli jednego fragmentu świata wobec drugiego fragmentu.

3) Jeżeli z kolei uznamy, że otaczający nas świat, czyli to, co nazywamy realnością, jest strukturalnie tożsame z bezpośrednio dostępnym nam poznaniem pojęciowym, wtedy zarówno poznanie, jak i realność są tylko pojęciowe.

Filozofia, wyznaczona tym rozstrzygnięciem, jest współwystępowaniem realności i poznania jako dwóch fragmentów bytowania pojęciowego. Fragmenty te mają się do siebie w dwojaki sposób:

To, co nazywamy poznaniem, jest fragmentem aktywnym, tworzącym strukturę poznawaną. Filozofowanie w tym przypadku jest uporządkowanym tworzeniem zawartości wytworu.

4) To, co nazywamy realnością w sensie czegoś obiektywnego, lecz przecież korelatywnego wobec fragmentu poznającego, to więc, co wytworzone przez fragment poznający, stanowi ogólną, samodzielną strukturę (M. Foucault), nierefleksyjną totalizację: sam w sobie język (C. Levi-Strauss), tożsamą z bytem mowę (H. Gadamer).



Faktyczną realnością jest ta właśnie ogólna całość, w której wytwory i byty naturalne są tylko pozornie czymś odrębnym: są już nie sposobem bycia, lecz sposobem mówienia. Filozofowanie polega tu na ujawnianiu fikcyjności jednostek, na sprowadzaniu wszystkiego do ogólniejszych całości, na podleganiu im przez stawanie się podmiotem interioryzującym fragment całości w sposób wyznaczony właśnie modelem mówienia w danej epoce.

Takimi rozumieniami filozofii posługuje się egzystencjalizm, materializm, kantyzm, fenomenologia, strukturalizm, hermeneutyka w wersji Gadamera. Prawie więc wszystkie, dominujące w kulturze współczesnej nurty filozoficzne, w każdym razie te wymienione tutaj, formułują swe koncepcje filozofii w oparciu o utożsamienie realności z poznawaniem. We wszystkich też występuje ten sam sposób myślenia.

Ten sposób myślenia polega na tym, że uważa się realność za nieznaną całość, nieodróżnioną twórczo, którą jednostkujemy naszą aktywnością, ustalającą nasze związki z tym twórczym, rozumianym jako ogromny, nie dający się objąć świat, jako *universum*, którego jesteśmy częścią. W związku z tym sądzi się, że dodawanie wyników różnych filozofii i różnych nauk wzbogaca i poszerza naszą wiedzę o tym *universum*, że ujęcie np. metafizyczne jest cząstkowe, że na pytanie, kim jest człowiek, otrzymujemy odpowiedź, z której o człowieku dowiadujemy się niezwykle mało, wprost za mało w stosunku do tego, czym człowiek żyje.

Nasze przeżywanie świata i ludzi jest właśnie pełniejsze niż nasza o tym wiedza, zdobywana intelektem. W tym przeżywaniu uzyskujemy bogate doświadczenia i doznania odkrywające nasze bycie w świecie i wśród ludzi, nasze z nimi współwystępowanie. I wiemy to, co przeżywamy. Te właśnie przeżycia nas wypełniają i wobec tego one nas stanowią, gdyż innych związków ze światem i ludźmi nie znamy. Taki pogląd głoszą egzystencjaliści.

We wszystkich materializmach przyjmuje się, że nie znane w całości *universum* jawi się nam jako fragment, który jest procesem o względnie stałych cechach. Ten proces to układ relacji, wiążących dwa dialektycznie oddziałujące na siebie fragmenty, dwa odcinki. Mówiąc inaczej, jeden fragment *universum* różni się od drugiego nakładającymi się na niego relacjami. Rozpoznajemy je odnosząc do nich kryterium praktyki, która jest po prostu tożsamością poznawania i wartościowania

spełniających się w użyteczności. Jest to więc współwystępowanie tych fragmentów, pozycja i rola jednego wobec drugiego. Dodajmy, że ich użyteczność, pozycja i rola są obiektywne, co oznacza, że nasze poznanie zmysłowe nie jest czymś subiektywnym, lecz obiektywnie zachodzącą relacją, elementem dialektycznego oddziaływania na siebie fizycznych fragmentów *universum*.

Według kantyizmu, samo w sobie niezróżnicowane, gdyż niepoznawalne tworzywo pobudza nasze władze poznawcze do swoistej aktywności, dzięki której konstytuujemy poznawczą zawartość tego, co z kolei traktujemy jako poznawany przedmiot.

W fenomenologii to, co w rzeczach materialne, pobudzające nas do aktywności poznawczej, odbieramy jako materiał analizy, w wyniku której od doznania np. czerwonego przedmiotu dochodzimy do uświadomienia sobie istoty czerwieni. Poznanie sprowadza się do generalizacji tego, co już wiemy z doznań zmysłowych. Dalsze operacje poznawcze są tylko abstrakcyjnym, możliwościowym komponowaniem konstytuowanych przez nas istot.

Strukturalizm polega na potraktowaniu istot, a więc ujęć gatunkowych, jako czegoś wyprzedzającego jednostki, które są dosłownie częścią samodzielnej całości. Te całości są realne, a ich fragmenty, to znaczy obiekty w strukturze, są niesamodzielne, związane relacjami w tę właśnie bytującą całość.

Hermeneutyka Gadamera to przypisanie realności nie tylko pojęciom, lecz także terminom, całej mowie, uznanej za byt, który przyczynuje przez interioryzację poszczególnych ludzi.

Rozważając więc myślenie filozoficzne omawianych nurtów stwierdzamy, że według egzystencjalizmu nie znamy przeżywanego świata, znamy tylko przeżycia. Nie znamy też fizycznego *universum*, znamy tylko wyodrębnione użytecznością jego poszczególne fragmenty. Kantyści i fenomenologowie także nie rozpoznają rzeczywistości. Wiedzą tylko to, co skomponowali, pobudzeni tym, co w bytach materialne. Strukturalizm przypisał bytowanie wszystkim konstrukcjom uznanym za totalną strukturę. Komponuje się tu nie tylko treść jednostek, lecz także i przede wszystkim całość świata. Hermeneutyka dodaje, że tą całością jest mowa.

Związki człowieka z tą całością są inaczej charakteryzowane w każdym z omawianych nurtów. We wszystkich jednak dominuje przekonanie, że nasze bycie w obrębie tego niezróżnicowanego tworzywa, stanowiącego świat, polega na współwystępowaniu i doświadczeniu. To doświadczenie jest cząstkowe, jest doznaniem fragmentu, rozświetleniem małego punktu ogromnej całości. Przyjmuje się więc, że zsumowanie tych doświadczeń daje w wyniku pełniejszą wiedzę o świecie<sup>10</sup>.

II. Dodajmy, że oprócz zreferowanych tu koncepcji filozofii, dominujących w filozoficznej warstwie kultury współczesnej, opartych na utożsamianiu rzeczywistości z poznaniem, występują też inne koncepcje filozofii, o mniejszym zasięgu i oddziaływaniu, oparte na uznaniu różnicy między strukturą rzeczywistości i strukturą poznawania. Wymieńmy je dla pełności obrazu.

Teza o istotnej różnicy między strukturą rzeczywistości, a strukturą poznawania wyznacza przynajmniej siedem koncepcji filozofii. Nie są one tak powszechne, jak uznawanie filozofii za współwystępowanie na sposób używania przedmiotów, stylu bycia, tworzenia ich zawartości, należenia do struktury jako fragment wyznaczony sposobem mówienia. Są jednak także obecne w publikacjach filozoficznych i występują głównie tam, gdzie rozważa się klasyczne problemy filozofii.

Różnica między rzeczywistością, a poznawaniem polega właśnie na odrębnej strukturze rzeczywistości i poznawania.

Realnością w sformułowaniu metafizycznym jest to wszystko, co objęte aktem istnienia posiada w tym obszarze odrębną, sobie właściwą, wewnętrzną przyczynę bytowej samoorganizacji. W sformułowaniu teoriopoznawczym realnością jest to, co bytuje niezależnie od czynności poznania.

Poznawanie w sensie metafizycznym jest procesem, a raczej relacją, łączącą dwa przedmioty: coś realnie bytującego z bytem poznającym. Wynikiem tego procesu jest ujęcie, które nie jest realnym bytem. Nie jest ani substancją, ani przypadłością. Jest utrwalonym w znaku rozumieniem tego, co bytuje. Jest znaczeniem znaku. Poznawanie

---

<sup>10</sup> Por. prezentację tego poglądu w artykule: S. Grabska, *Dopełnianie się czy walka filozofii*, „Więź” 17 (1974) 6, 24-32.

więc to relacja, której wynikiem jest rozumienie, wyrażone w znaku jako związane z nim znaczenie, desygnujące realność.

Przy rozróżnieniu realności i poznawania, filozofia znajduje się po stronie poznawania. Nie jest poznawaniem, lecz wyrażonym w znaczeniach znaków rozumieniem realności.

Siedem głośzonych dziś koncepcji filozofii, formułowanych w związku z różnicą między realnością i poznawaniem, możemy uporządkować zgodnie ze stopniem abstrakcji.

5) Filozofia to zespół najogólniejszych pojęć, wyrażających całość rzeczywistości w tym, co dla ludzi najważniejsze i najcenniejsze. Filozofowanie jest tworzeniem najwyższych uogólnień i jest analizą pojęć, dzięki czemu jest czymś najbardziej użytecznym.

6) Filozofia jest syntezą wyników różnych dziedzin kultury. Filozofowanie polega na uzyskiwaniu pełnego obrazu świata przez łączenie w jedną całość wiedzy zdobywanej w szeregu uprawianych dziś nauk. Ten pełny obraz świata, całość wiedzy, to pogląd na świat, wprost światopogląd.

7) Filozofia jest refleksją krytyczną „nad poznaniem ludzkim w ogólności, a zwłaszcza nad poznaniem naukowym”. Filozofowanie sprowadza się przede wszystkim do ustalania natury realności w oparciu o analizę wyników nauk przyrodniczych.

8) Filozofia jest analizą języka. W wersji umiarkowanej jest teorią znaków wyrażających pojęcia i przekonania (Koło Wiedeńskie). W wersji szerszej jest zespołem problemów wynikających ze związku znaków, pojęć, zdań i sądów (Wittgenstein). W wersji radykalnej, już bliskiej utożsamianiu realności z bytowaniem jest traktowaniem języka na równi z bytem. Język-byt-mowa (Gadamer), swoista nierefleksyjna totalizacja (Levi-Strauss), ogólność jako struktura (Foucault) są realnością o charakterze monistycznie pojętej, jedynej przyczyny, interioru żyjącej się w ludziach, będących

umownym w danej epoce zespołem substruktur.

Filozofowanie to rozważanie pozycji i budowy języka.

9) Filozofia jest analizą języka nauk przyrodniczych, głównie fizyki, będącej modelem nauki. Filozofowanie polega na rozważaniu i stosowaniu w każdej dziedzinie wiedzy wyników analizy języka fizyki (neopozytywizm).

10) Filozofia jest zespołem problemów z pogranicza nauk przyrodniczych, filozofii, teologii, sztuki, kultury. Filozofowanie polega na rozwiązywaniu zagadnienia sensu życia, losu człowieka, jego szczęścia. Obejmuje więc odpowiedzi dające się uzasadnić, lecz także twierdzenia nierozstrzygalne (stanowiska irracjonalizujące).

11) Filozofia jest rozpoznawaniem i rozumieniem stanowiących realność przyczyn wewnętrznych, wyznaczających tożsamość i jednostkowość odrębnego, niepowtarzalnego obszaru bytowego, będącego z kolei przyczyną swych własności i relacji. Filozofowanie to odczytywanie w bytach tego, co czyni je bytami (koncepcja klasyczna).

Wróćmy jednak do koncepcji filozofii, dominujących w filozoficznej warstwie kultury współczesnej, opartych na zacieraniu różnic między realnością i poznawaniem. Te koncepcje oraz identyfikacja sposobu myślenia, występującego w aktualnych nurtach filozoficznych, wymagają uzupełnienia w postaci zakwestionowania dwóch najważniejszych problemów: koncepcji filozofowania jako gromadzenia doświadczeń oraz koncepcji samego doświadczenia.

III. Jeżeli stawiam pytanie ściśle metafizyczne - czym coś jest, to odpowiedź, uzyskana właściwymi metafizyce metodami, nie może być uzupełniona odpowiedziami na pytanie, jak poznałem to, czym coś jest, czy to jest użyteczne, jaką ma wartość, z czym jest powiązane relacjami. Te odpowiedzi są na inny temat. Ich suma nie rozbudowuje odpowiedzi na pytanie: czym coś jest.

Odpowiedzi metafizyki nie są opisem wszystkiego, co w danym bycie możemy stwierdzić. Są ustaleniem zawartości bytowej rozważanego bytu. Są

rozstrzygnięciem jego tożsamości i rozpoznaniem, że istnieje. Ta wiedza jest jednak tak podstawowa, że dzięki niej nie mylimy bytów, umiemy odróżnić wytwór od tego, co naturalne. Jest to przecież podstawą dalszych, szczegółowych stwierdzeń przyrodniczych, socjologicznych, ekonomicznych, dydaktycznych. Bez twierdzeń metafizyki musi się stosować wartościowanie, wprost konstytuowanie czegoś w dany byt, umowę, nominację pojęć na stanowisko rzeczywistości, swoistą dowolność, w sumie relatywizm.

Gromadzenie różnorodnych odpowiedzi, przeżyć wywołanych bytami, doświadczenie ich własności, nie złożą się na odpowiedź metafizyczną. Filozofowanie nie jest rozświetleniem fragmentów jednorodnego obszaru tajemniczej, niepoznawalnej całości tworzywa świata.

Ta tajemniczość świata, nasza nieproporcjonalna szczegółowość wobec ogromu kosmosu, konieczność wszystkich pytań dla uzyskania pełnej odpowiedzi metafizycznej, to tylko skutek zagubienia różnicy między tak zwanym materialnym, a formalnym przedmiotem filozofii.

Przedmiotem materialnym metafizyki jest byt jako poszczególny bytujący. Temu bytowi mogą stawiać pytania wszystkie nauki.

Przedmiotem formalnym metafizyki i każdej nauki jest to właśnie specyfikujące je pytanie.

W metafizyce pytamy o byt istniejący. I na ten temat uzyskujemy pełną odpowiedź. Podobnie jak w innych naukach. Na pytanie np. o kolor danej rzeczy uzyskujemy pełną, wprost jedyną odpowiedź, że np. to jest białe.

Przedmiot formalny możemy doprecyzować odróżnieniem odpowiedzi adekwatnej od właściwej.

Gdy przedmiot formalny rozważamy ze względu na to, czego dotyczy, mówimy o odpowiedzi adekwatnej. Znaczy to, że na pytanie o istnienie bytu uzyskujemy pełną, wyczerpującą odpowiedź. Gdy więc usiłujemy rozpoznać, czym jest istnienie, uzyskujemy rozumienie zgodne z istnieniem i jego rolą w bycie. Rozumienie istnienia wyrażamy w pojęciach transcendentálnych czyli przysługujących każdemu bytowi. Gdy przedmiot formalny rozważamy ze względu na możliwości poznawcze człowieka, mówimy o ujęciu właściwym. Tym właściwym przedmiotem formalnym

naszego rozumienia jest istota bytu, dostępnego poznawczo zmysłowym władzom poznawczym człowieka. Rozumienie istoty wyrażamy w pojęciach powszechnych czyli przysługujących określonej grupie bytów.

Pojęcie powszechne jest znaczeniem terminu i funkcjonuje ogólnie. Ogólność nie jest więc sposobem bytowania pojęć. Jest ich funkcjonowaniem. To funkcjonowanie jest dla nas bardziej czytelne niż sama natura pojęć. I wynikiem informacji, przekazywanej nam przez pojęcia powszechne, jest ogólne ujęcie bytu. Odnosimy wrażenie, że nie dowiedzieliśmy się niczego o bycie jednostkowym. Generalizujemy to wrażenie twierdząc, że metafizyka dostarcza nam informacji o gatunkach, a nie o jednostkach, podczas gdy pytaliśmy o istotę jednostki. Zauważmy, że w podobnej sytuacji są wszystkie nauki. W zakresie bowiem właściwego przedmiotu formalnego zawsze formułujemy informację ogólną, gdyż tak funkcjonują pojęcia powszechne.

Obserwujemy w kulturze intelektualnej wysiłek przekroczenia tej trudności. Pierwszym i starym sposobem dotarcia do szczegółowości było korzystanie z poznania zmysłowego. Z kolei akceptowano intuicję. Zaufano potem naukom przyrodniczym przypuszczając, że kontaktują nas z bytami jednostkowymi, gdyż opierają się na poznaniu zmysłowym. Zinterpretowano poznanie zmysłowe jako doświadczenie. Przyznano wreszcie doświadczeniu pozycję kontaktowania nas z bytami jednostkowymi, z ich szczegółowością.

Problem nie jest prosty. Należy więc bliżej rozważyć strukturę doświadczenia.

IV. W odmianach koncepcji filozofii, rozumianej jako współwystępowanie bytów, gdy utożsamia się realność z poznaniem, są wyrażone sposoby właśnie doświadczenia rzeczywistości.

Jest głęboką prawdą, że nasz kontakt z rzeczywistością nie wyczerpuje się w zetknięciu poznawczym, rozumianym jako ujęcie strukturalnie różne od realności. Nasz kontakt z realnością polega również na współwystępowaniu, na współprzebywaniu nas razem z innymi bytującymi. Ten kontakt jednak nie jest już filozofowaniem w sensie określenia naszego bycia w świecie. Nie jest on także poznawaniem. Jest wyborem, jest działaniem woli, a nie intelektu, przez który rozumiemy podmiot i rację poznawania. Jako działanie woli, jako uznawanie mylone z poznawaniem, jest jednoczeniem się

poznającego z poznawanym. Jest zetknięciem granic dwu jednoczących się bytów, czasem jest przekroczeniem tej granicy, wzajemnym wniknięciem.

Zauważmy jednak, że to zetknięcie się dwu bytów przygodnych nigdy nie jest wprost zetknięciem. Zawsze jest przedzielone relacją kategoryalną, jako przypadłościowym bytem, znajdującym się między dwoma kontaktującymi się z sobą bytami przygodnymi.

Współwystępowanie więc dwu bytów, łączące np. realność z drugą realnością poprzez relacje poznawania, nigdy nie może stać się tożsamością realności i poznawania. Utożsamienie realności z drugą realnością lub realności z poznawaniem, a nawet jednego pojęcia z drugim, jest nieporozumieniem, jest teoriopoznawczym błędem. Nigdy przecież poznanie zmysłowe, czy pojęciowe, nie są rozerwaniem bytowego obszaru tego, co poznajemy. Nigdy bowiem nie jest likwidacją tożsamości i odrębności tego, co poznajemy. Znika bowiem wtedy poznanie i to, co poznawane. Pojawia się monistyczna sytuacja jednoczenia się bytu z ujęciem lub dwóch bytów. Nie ma dwóch bytów, jest jeden. Pozostaje tylko sama realność lub samo ujęcie.

I stwierdźmy wyraźnie, że formułowanie koncepcji filozofii w perspektywie utożsamienia realności z poznawaniem jest pomyleniem mistyki z filozofią. Właśnie tylko mistyka polega na bezpośrednim doświadczeniu, na jednoczeniu się dwóch bytów: Boga i człowieka.

Najtrudniejszym problemem jest wyjaśnienie, że przedmiotem mistycznego spotkania, bezpośredniego doświadczenia, dostępnego człowiekowi, może być tylko Bóg.

Byty przygodne nie są bezpośrednio doświadczone w tym, czym są. Są tylko poznawane. A poznawanie jest relacją kategoryalną. Prawdziwość tej relacji jest wskazaniem na zgodność rozumienia z ujmowanym bytem. Byty przygodne nie mogą być mistycznie przez nas doświadczone. Nie możemy się z nimi zetknąć z pominięciem relacji kategoryalnej. Ta relacja zawsze rozdziela. Nie ma wobec tego nigdy między bytami przygodnymi bezpośredniego zetknięcia, jako kontaktu jednoczącego. Zetknięcie przez relację nie jest kontaktem bezpośrednim. Nie jest doświadczeniem. Nie ma w ogóle doświadczenia poza doświadczeniem mistycznym.



Byty przygodne mogą tylko poznawać inne byty przygodne, tylko je rozumieć i tym rozumieniem je oznaczać. W mistyczny związek mogą wejść tylko z Bogiem. Innych osób poza Bogiem człowiek także nie może mistycznie doświadczać. Ludzi można tylko kochać. Miłość jest kontaktem osobowym bardzo bliskim, lecz nie jednoczącym w bezpośrednim, mistycznym doświadczeniu. Polega bowiem także na relacji kategoryalnej.

Mistyczny kontakt może zaistnieć tylko między człowiekiem i Bogiem, gdyż Boga nie wiążą z nami relacje. Bóg nie ma w sobie możliwości. Nie może więc mieć przypadłości, a tym samym nie może wejść z nami w kontakt relacyjny. Może tylko być w nas całym swym realnym bytem nie naruszając swojej i naszej tożsamości, bytowej odrębności.

Jest to niezwykły wniosek metafizyki, świetny, porządkujący, pozwalający odróżnić doświadczenie mistyczne od poznawania. Jest zresztą zgodny z Ewangelią św. Jana: „I będziemy w nim przebywać” (Jan 14, 23).

To właśnie klasyczny neoplatonizm wniósł w nasze europejskie myślenie przekonanie o stopniach poznania. Poznajemy orzekając o Bogu symbole, wyobrażenia, pojęcia, wreszcie doświadczać poznawanego, jednocząc się z nim, współwystępując z nim w tajemniczy (mistyczny) sposób. Niecierpliwie wzięto na warsztat ten ostatni stopień poznania i uczyniono z niego w filozofii sposób naszego naturalnego kontaktowania się z realnością. W samej koncepcji doświadczenia jest błąd pomylenia mistyki z poznawaniem.

Podsumowując rozważania na temat koncepcji filozofii, sposobu myślenia w dominujących aktualnie nurtach filozoficznych, na temat doświadczenia, stwierdzmy, że brak metafizyki w filozoficznej warstwie kultury współczesnej powoduje ujmowanie wszystkiego ze względu na określony cel, a nie ze względu na to, czym coś jest. Pomijając problem zawartości bytowej tego, co istnieje, zagubiono różnicę między bytami i wytworami. Takie ujęcia stanowią właśnie neoplatonizm.

## NEOPLATONIZM W FILOZOFICZNEJ WARSTWIE KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

### I. Wersje dawniejsze

Zanim scharakteryzujemy współczesne przejawy neoplatonizmu, choćby takie, jak zastąpienie metafizyki rozpoznawaniem rzeczy przez aksjologiczne wyznaczenie im celu, utożsamienie naturalnego poznawania z doświadczeniem mistycznym, należy najpierw przypomnieć cechy rozpoznawcze każdego neoplatonizmu. Neoplatonizm pojawił się z chwilą, gdy Platon platońską wielość idei skontrastowanych z odbitkami shierarchizował w drabinę bytów, wypełniających odległość między najwyższym i najniższym krańcem rzeczywistości (Jednia - materia). Ujęcie to doprecyzował Proklos. Powtórzył je i wniósł do myślenia chrześcijan Pseudo-Dionizy Areopagita. W kulturze europejskiej utrwalił te ujęcia Eriugena. Atrakcyjną wersję nadał im Bonawentura (Bóg - materia), wcześniej Awicenna (konieczność-możliwość). Hegel ukształtował nimi myślenie współczesne (Duch absolutny - myśl), dziś odpowiada ono ludziom na pytania w wersji Teilharda de Chardin (omega - alfa) oraz jako brak różnicy między bytami i wytworami, jako zgoda na wyłączność poznania zmysłowego i ocenianie go użytecznością. Odpowiada ludziom w wersji większości aktualnych dziś nurtów filozoficznych.

Należy odróżnić neoplatonizm klasyczny od neoplatonizmu średniowiecznego, zmodyfikowanego tezą kreacjonistyczną. Obie jednak wersje neoplatonizmu pojawiają się do dzisiaj w myśleniu filozoficznym.

Neoplatonizm klasyczny rozpoznajemy po następujących cechach:

- 1) konieczna hierarchia hipostaz,
- 2) każda hipostaza wyższa jest główną przyczyną sprawczą hipostazy niższej,
- 3) przyczynowanie sprawcze polega na emanacji istot,
- 4) istota rzeczy, a tym samym różnica między hipostazami polega na miejscu tej istoty w drabinie hipostaz, czyli na odległości od jedni,

- 5) droga od jedni jest nabywaniem ilościowego zwielokrotnienia, droga do jedni jest redukcją tych zwielokrotnieli, przekształceniem się hipostazy niższej w hipostazę wyższą,
- 6) nienaruszalność najwyższego i najniższego krańca drabiny hipostaz, możliwość przesunięć na stopniach drabiny,
- 7) filozofowanie polega na ustaleniu stanowiących hipostazę jej relacji do jedni i materii oraz do innych hipostaz.

Neoplatonizm średniowieczny można określić przy pomocy cech następujących:

- 1) hierarchiczny układ bytów między Bogiem i materią,
- 2) przyczyną sprawczą bytu na każdym szczeblu drabiny jest bezpośrednio Bóg,
- 3) przyczynowanie sprawcze jest stwarzaniem,
- 4) istota bytu, a tym samym różnica między bytami polega na podobieństwie do Boga,
- 5) racją niedoskonałości bytu, a więc braku jego podobieństwa do Boga, jest jego uwikłanie w materię, powrót do Boga polega na moralnym i ascetycznym zdominowaniu materii przez duszę,
- 6) absolutnie doskonały Bóg nobilituje materię (np. Wcielenie Chrystusa) i utrwała ją w istnieniu (np. zmartwychwstanie ciał ludzi),
- 7) filozofowanie polega na ukazywaniu stanowiących byty relacji, wiążących je z Bogiem i z materią oraz na szukaniu w tych bytach podobieństw do Boga<sup>11</sup>.

Zwróćmy teraz uwagę, że w neoplatonizmie, zarówno klasycznym jak i średniowiecznym, hierarchiczny układ hipostaz i bytów wyznacza analizę filozoficzną, która polega na tłumaczeniu bytu przez porównanie go z bytem wyższego rzędu. Stosują to tłumaczenie Plotyn, Pseudo-Dionizy, Anzelm, Henryk z Gandawy.

Tłumaczenie to w swej metodologicznej strukturze neoplatońskiej, połączone ze sposobem definiowania przyjmowanym przez Arystotelesa i wyrażone w jego języku filozoficznym (jednostka, gatunek, rodzaj, różnica), stosują Bonawentura. Albert Wielki, nawet Tomasz z Akwinu np. w swym dziełku „De ente et essentia”. Neoplatońskie więc tłumaczenie bytu przez porównanie go z bytem wyższego rzędu ma

---

<sup>11</sup> Cechy klasycznego i średniowiecznego neoplatonizmu por. w artykule: M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, W: *Studia wokół problematyki esse, Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1 Warszawa 1976, 74-75.

arystotelesowską wersję znalezienia dla danej jednostki wyznaczającego ją gatunku i rodzaju.

Stwierdźmy wobec tego, że logika Arystotelesa stałą się narzędziem analizy, stosowanym także w metafizyce neoplatońskiej. Metafizyczny opis bytu przez ustalenie gatunku oraz rodzaju, do których byt należy, doskonale wyraża hierarchiczny układ bytów, spotyka się bowiem z tym układem, na nim się opiera, dając w sumie tylko opis treści zakresu, ilościowych różnic, porównanie ich z szerszymi zakresowo porcjami czynników bytowych. Jest to esencjalistyczna, treściowa analiza, w której operację na zakresach uzasadnia zarówno relacja między jednostką, gatunkiem i rodzajem, jak i hierarchiczny układ bytów<sup>12</sup>.

Dodajmy, że ten sposób analizy nie minął ze średniowieczem. Znajdujemy go także u Leibniza (istnienie jest intensyfikacją istot, które są intensyfikacją jakości); Hegla (myśl i przyroda syntetyzują się w doskonalszego od nich ducha); w nurtach pozytywizujących (obiekt tłumaczony przez odniesienie do szerszego układu fragmentów i wreszcie do całego materialnego universum); u Teilharda de Chardin (ewoluujące sfery bytów od punktu alfa do punktu omega). Myślenie takie spotykamy też w aktualnych nurtach filozoficznych.

## II. Wersja współczesna

Jeżeli kultura jawi się w przeżyciach ludzi, w codziennym jej odbiorze, głównie jako zespół instytucji, jako ideologie i światopoglądy, obyczaje i postawy, jako sposób odpoczynku przy pomocy rozrywki, z czasem jako sztuka i nauka, a bardzo rzadko jako filozofia i teologia, których nie wymienia się w wyposażeniu intelektualnym człowieka kulturalnego, to tak zwany współczesny sposób myślenia ujawnia zatarcie różnicy między bytami i wytworami, wskazuje na ujęcia wartościujące, na relatywistyczną umowność w rozpoznawaniu bytów, na podleganie modzie, na zadomowienie się

---

<sup>12</sup> Powtarzam myśli z artykułu: M. Gogacz, *Punkty wyjścia analizy filozoficznej w głównych odmianach metafizyki XIII wieku*, W: *Sztuka i ideologia*, Wrocław 1974, 147-148. Por. tam uwagi o symbolizmie i apofatyce.

człowieka w wytworach, konstrukcjach, na jego myślową nieobecność wśród realnych bytów naturalnych.

Ten tak zwany współczesny sposób myślenia jest po prostu neoplatonizmem, obecnym w filozoficznej warstwie aktualnej kultury.

Sama kultura ma budowę relacyjną. Jest układem odniesień, owocujących intelektualnym i wolitywnym ukształtowaniem duchowego życia ludzi oraz owocujących relacyjną budową komponowanych przez nas wytworów. Ponieważ spotykamy się najpierw z kulturą w procesach kształcenia i wychowania, jej relacyjną budowę przenosimy na byty realne, na świat, i formujemy w sobie relacyjny sposób myślenia.

Ten relacyjny, neoplatoński sposób myślenia przejawia się więc w kilku ujęciach:

- 1) Traktujemy byty naturalne podobnie jak wytwory, to znaczy jako układ relacji, scalonych odniesieniem do tego samego podmiotu poznającego, aktywnie konstruującego to, co poznajemy.
- 2) Za istotę bytów i wytworów komponowanych z ogólnego, niezróżnicowanego tworzywa, pobudzającego nas do rozpoznawania świata przez wyodrębnienie jego fragmentów wartością użyteczności, przystosowania do innych fragmentów, wprost uznajemy poznawalność, rozświetlającą i jednostkującą niezróżnicowane tworzywo świata. Wyklucza to samodzielność i strukturalną tożsamość odrębnych bytów, ich pierwotność, wyprzedzającą relację poznawania.
- 3) Przyjmujemy, że poznanie tożsame z uznawaniem pełni czynną rolę komponowania poznawanych istot rzeczy. To poznanie, jako własność człowieka, uznajemy za coś samodzielnego, funkcjonującego bez podmiotu, którym jest osoba. Znaczący to, że działanie poznawcze nie jest wyprzedzone bytem, którego działaniem jest to poznanie.
- 4) Przyznanie realności sztucznym wytworom na równi z bytami naturalnymi, jest włączeniem tych konstrukcji w układ relacji, a nie receptywnym ich odczytywaniem, zidentyfikowaniem, rozpoznaniem. Nie pytamy, czy dana konstrukcja uzasadnia i zawiera wewnętrzne przyczyny realności i tożsamości identyfikowanego przedmiotu poznawania.
- 5) Neoplatoński sposób myślenia polega więc na ujmowaniu bytów i wytworów w relacji do poznawania, a nie w relacji do przyczyn, wewnętrznie te byty stanowiących.

6) Polega także na identyfikowaniu bytów przez wyznaczenie im użytecznego celu, a nie przez rozpoznanie wyznaczających te byty przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych.

Myślenie celami, a nie przyczynami sprawczymi, wyklucza metafizykę bytów istniejących. Kontakt z nimi jest ludziom jednak potrzebny. Szuka się tego kontaktu przez doświadczenie, któremu przypisuje się nieomylnie zetknięcie człowieka z realnymi bytami. To zetknięcie jednak zawodzi, gdyż poznanie przez doświadczenie nie jest tym zetknięciem. Jest kontaktem przez relację kategorialną, oddzielającą, wymagającą sprawdzenia przy pomocy prawdziwości. Doświadczenie bowiem jest możliwe tylko w odniesieniu do Boga. Jest ono wtedy doświadczeniem mistycznym.

Relacyjny, neoplatoński sposób współczesnego myślenia polega więc także na pomyleniu mistyki z normalnym, ludzkim poznaniem. Dawniejszy neoplatonizm wniósł w kulturę europejską tę właśnie zbitkę, przyznanie mistyce pozycji wiązania z sobą bytów przygodnych. Takie wiązanie, które jest bezpośrednim zetknięciem bytów, nie może zachodzić z powodu rozdzielania powodowanego relacjami kategorialnymi. Rzeczywistość jest bowiem zespołem samodzielnych, jednostkowych, tożsamyh z sobą, odrębnych bytów, wyposażonych w własności, różne od tych samodzielnych bytów, wiązanych relacjami<sup>13</sup>. Granica bytowego obszaru danej, jednostkowej rzeczywistości, jest nieprzekraczalna. Przekroczenie jej pociąga za sobą zniszczenie tego bytu. Tę granicę może przekroczyć wyłącznie Bóg, który z racji swej specyficznej budowy, jako Samoistny akt istnienia, może wejść w obręb bytu przygodnego nie naruszając własnej i tego bytu tożsamości.

Teoria doświadczenia, wiążącego bezpośrednio byty przygodne, jest obecnością w myśleniu współczesnym ujęć monistycznych, traktowanych pozornie pluralistycznie w analizach egzystencjalizmu, materializmu, kantyzmu, fenomenologii, strukturalizmu, hermeneutyki. Uważa się w tych nurtach, że nasza aktywność jednostkuje niezróżnicowane tworzywo świata. Jest to przecież jednostkowanie pozorne, określające odniesienia, nie tworzące rzeczywistości i tożsamości wartościowanego bytu. Realność bytów, ich istnienie, może mieć przyczynę wyłącznie w Samoistnym

---

<sup>13</sup> Por. M Gogacz, *Czym jest rzeczywistość*, „*Życie i Myśl*” 27 (1977) 1, 65-71.

pierwszym istnieniu, które jest Bytem pierwszym, nieuprzączynowanym, duchowym i rozumnym, będącym osobą.

Może to neoplatońskie myślenie utrwalił w kulturze współczesnej także Kartezjusz, który w procesie poznania między poznającym człowiekiem, a poznawanym bytem umieścił pojęcie, jako czynnik pośredniczący. Relacja poznawania, rozcięta tym pojęciem, stała się relacją poznawczą między człowiekiem i pojęciem. Byt poznawany nie był wprost poznawczo związany z intelektem człowieka. Poznawanie dotyczyło treści pojęcia, a nie treści bytu. Realny byt został odsunięty poza bezpośredni kres relacji poznawania, poza pojęcie. Stał się niedostępny, oddzielony, sam w sobie, czymś dla siebie, a nie czymś dla nas. Wyzaczyło to współczesny sceptycyzm.

Jeżeli ten sceptycyzm jest tonacją filozoficznej warstwy współczesnej kultury, to najkrótszym wnioskiem, wynikającym z problemu identyfikacji neoplatonizmu w tej kulturze, jest wołanie o metafizykę bytu, o umiejętność ujęcia, rozpoznania i wyrażenia tego, czym są byty realne, gdyż one muszą być przyczyną i miarą naszej o nich wiedzy i naszej mądrości, sprawdzanych prawdziwością, i one, łącznie z realnym człowiekiem, muszą być miarą naszej twórczości, komponowania wytworów, których celem jest przede wszystkim umożliwienie człowiekowi czynienia dobra i obdarowywania miłością, także jemu potrzebnych dla pełnego ludzkiego życia.

## ŚWIATOPOGLĄDOWE WARTOŚCI NEOPLATONIZMU

W dziedzinie metafizyki neoplatonizm jest sumą nieporozumień i błędów, wśród których najpoważniejsze - powtórzmy - polegają na utożsamieniu filozofii kosmosu (mieszającej metafizykę relacji z astronomią) z filozofią bytu, na ujmowaniu bytów jako układów relacji zachodzących między najwyższym i najniższym punktem kosmosu, na przyjęciu wynikającej z takiego myślenia drabiny lub stopni bytów, różnicowanych przypisaną im wartością odległości od Boga, podobieństwa do Niego, lub pełnionej funkcji, na tożsamości wiedzy z istotą bytów. Wiedza i poznawalność, a tym samym prawda jako wartość, stanowią w tym wypadku wewnętrzną zawartość

bytu. Także najwyższy punkt kosmosu w neoplatonizmie klasycznym lub Bóg w neoplatonizmie średniowiecznym są głównie, a niekiedy wyłącznie intelektem. Działalność sprawcza Boga staje się wtedy tożsama z Jego działalnością poznawczą. Podobnie działalność poznawcza człowieka staje się konstytuowaniem wewnętrznej zawartości bytów, niepoznawalnych w tym, co nie jest przez nas w nich ukonstytuowane. W związku z tym wszystkim zaczyna dominować zarówno w poznaniu, jak i w bytowaniu, relacja: intelekt-przedmiot, na niekorzyść relacji: byt-intelekt.

Mieszanie różnych nauk, takich jak właśnie filozofia kosmosu, filozofia bytu, metafizyka relacji, a ponadto mieszanie wiedzy, poznawalności i prawdy z istotą bytów, poznawania z bytowaniem, czyni neoplatonizm czymś podobnym do światopoglądu i do kultury, której pierwszą recepcją jest nasze życie codzienne, a z kolei światopogląd.

W dziedzinie kultury neoplatonizm od dawna pełnił i dalej pełni rolę właśnie światopoglądu. Jest obecny w filozoficznej warstwie kultury współczesnej jako panujący sposób myślenia, a będąc w swej metodologicznej strukturze połączeniem różnych dziedzin wiedzy i na mocy takiej budowy stanowiąc światopogląd przyzwyczajają do utożsamienia światopoglądu z filozofią, gdyż jest uważany za filozofię. Należało by powiedzieć, że jest raczej światopoglądem filozoficznym. Dominują w nim bowiem twierdzenia filozofii kosmosu, a ponadto podporządkowanie całego myślenia ludzkiego jednej właśnie relacji, jednej zasadzie, jednemu przedmiotowi, światopoglądowo unifikującemu całą aktywność wszystkich bytów.

Kwestionując z pozycji metodologicznych utożsamienie filozofii ze światopoglądem, ponadto kwestionując tezy metafizyki neoplatońskiej, można jednak dostrzec wartość neoplatonizmu jako właśnie światopoglądu. Ta wartość, a raczej wartości neoplatonizmu, funkcjonują przede wszystkim w dziedzinie kultury, a nie w dziedzinie metafizyki.

a) Pełniąc w kulturze rolę światopoglądu, neoplatonizm dostarcza tego, czym jest, to znaczy pełnego obrazu świata, potrzebnego nam do podejmowania działań. Scala w jeden właśnie obraz wszystkie dziedziny i wątki ludzkiego myślenia. Integruje i wyznacza kulturę, integruje też naszą osobowość. Człowiek ma poczucie ładu w sobie i



w świecie. Widzi także swoje miejsce wśród bytów, miejsce kogoś podlegającego najwyższej mocy, opiekuńczo zabezpieczającej to miejsce i relacje z innymi bytami.

Integrując ludzką osobowość, neoplatonizm pełni pozytywną rolę w dziedzinie psychologii. Natomiast w pedagogice osłabia poczucie wolności człowieka i jego godności, gdyż człowiek jawi się tu jako wypadkowa przewyższających go sił, a nie jako współautor relacji, które nawiązuje z innymi bytami. Według metafizyki bytu, człowiek podlega mocy innych bytów, lecz tylko przypadłościowo. Istotowo jest niezależny, jest sam w sobie, tylko stworzony. Jest jednak stworzony jako byt samodzielny, który przystosowując się przypadłościowo do innych bytów, przebywając w relacjach z nimi, sam także jest równoprawnym autorem przyczynowanych przez siebie relacji. Jego związek ze stwarzającą go przyczyną jest tylko darem usamodzielniającego go istnienia, nie jest natomiast istotowym umieszczeniem człowieka w sieci relacji. Jest to umieszczenie tylko właśnie przypadłościowe i z tego względu zmienne, drugorzędne. Jest ważne i uszczęśliwia, gdy je człowiek wybierze. Przynosi cierpienie, gdy nie jest wybrane. Nawet przecież zależności przyrodnicze, także przypadłościowe, ważne jednak i korzystne dla człowieka, są z tej racji podstawą uszczęśliwienia, gdy człowiek dzięki metafizyce rozpozna swoją bytową strukturę i tkwiące w niej szanse szczęścia, wiedzy i mądrości<sup>14</sup>.

b) Neoplatonizm ustawia człowieka w perspektywach eschatologicznych, dostarczając właśnie kosmicznej wizji świata. Ukazuje człowiekowi wyraźną drogę rozwoju, zdążania po stopniach drabiny bytów do najwyższego punktu kosmosu. Rysuje nieskończone możliwości osobowych, kulturowych, bytowych przekształceń, zawsze korzystnych, gdyż przenoszących na wyższy stopień drabiny. Wywołuje poczucie posiadania wyraźnych celów, sprowadzających się jednak do samego procesu przekształceń. Rozwój jest tym celem, a nie współbycie z najwyższą mocą, gdyż dojście do tego stopnia drabiny bytów jest obliczone przecież na długie wieki wszelakich odmian ewolucji.

Wprowadzenie człowieka w perspektywy eschatologiczne jest tu wartością. Metafizyczna identyfikacja tych najwyższych celów i twierdzeń tej eschatologii

---

<sup>14</sup> Por. teorię ludzkiego ciała w artykule M. Gogacz, *Człowiek, filozofia, przyroda*, „*Życie i Myśl*” 26 (1976) 5, 17-32.

ujawnia, jak zwykle w neoplatonizmie, szereg niedokładności, choćby takich, jak wynoszenie na pozycję czegoś najdoskonalszego tylko samych przekształceń, samych więc oczekiwań, nadziei, których spełnienie dotyczy ludzkości, a nie tego oto człowieka.

c) W wielu neoplatonizmach najwyższą mocą i szczytem drabiny bytów jest Bóg. Dotyczy to — z główniejszych odmian — neoplatonizmu: Pseudo-Dionizego Areopagity, Eriugeny, Bonawentury, Teilharda de Chardin. Nie identyfikują szczytu kosmosu z Bogiem Plotyn, Proklos, Hegel, strukturalizm, hermeneutyka w wersji Gadamera. Wartością w dziedzinie kultury jest właśnie wnoszenie przez niektóre odmiany neoplatonizmu faktu i problemu Boga, jako celu i miary ludzkiego życia w porządku raczej moralnym i etycznym, gdyż samo bytowe spotkanie nie jest łatwe ze względu na głoszoną przez neoplatonizm nieskończoną odległość między Bogiem, a człowiekiem. W teologii prawosławnej mówi się nawet chętniej o spotkaniu z przenikającymi świat mocami Boga niż z samym Bogiem. W każdym razie obecność w neoplatonizmie problemu Boga uspokaja człowieka, który w obszarze kultury z zagadnieniem Boga zawsze się zetknie. Wynikająca z neoplatonizmu perspektywa samej drogi, a nie konieczność osobowego spotkania, często ludziom odpowiada, gdyż nie muszą podjąć rozstrzygających decyzji pozytywnych lub negatywnych. Nie wykluczają żadnej z nich. A wartość bycia w drodze, uznanie pozycji człowieka jako procesu, którego cele i realizacja dotyczą ludzkości, a nie jednostkowego człowieka, swoiście zwalnia ludzi z odpowiedzialności za osiągnięcie celu. tkwiący w tym rozwiązaniu relatywizm jest nawet uważany za odpowiedzialną ostrożność, krytycyzm i szerokość spojrzenia. Spojrzenie to jest, rzeczywiście, tak szerokie, że aż bezprzedmiotowe: tylko ogólne, wytyczające kierunek. Tylko kierunek, który nie musi doprowadzić do celu.

d) Tych ludzi, którzy jednak chcą dojść do Boga, wciąż oddzielonego od nas nieskończoną ilością. stopni bytów, prowadzących na szczyt drabiny, neoplatonizm pociesza możliwością doświadczenia mistycznego, jako sposobu pominięcia zwykłej drogi lub jako procesu właśnie szybszego przebiegnięcia koniecznych stopni. Nie prezentując tu i nie dyskutując problemu doświadczenia mistycznego, różnych teorii tego doświadczenia, zauważmy tylko, że sama obecność tego problemu w kulturze,

wnoszonego także przez neoplatonizm, jest czymś wartościowym, gdyż ukazuje nowe, faktyczne szanse człowieka.

Neoplatonizm ustawia mistykę w obszarze filozofii i w zagadnieniu bytowych stopni, prowadzących do Boga, podczas gdy należy mistykę widzieć raczej jako problem teologiczny, rozwiązywany filozoficznie w zagadnieniu relacji osobowych.

e) Jeżeli przez humanizm rozumiemy zgodną z tym, kim jest człowiek, akceptację jego godności, służbę i wierność temu, co go istotnie wyraża, to wnoszona przez neoplatonizm w kulturę filozofia i teologia, nawet splątane, pomieszane, nieprecyzyjne, są obroną humanizmu, gdyż dostarczają odpowiedzi najważniejszych, tych, którymi człowiek naprawdę żyje, dotyczących prawdy i dobra. Nawet kwestionując neoplatońską identyfikację prawdy i dobra, samo wnoszenie tych wartości w światopogląd, życie codzienne i kulturę, zasługuje na uznanie ich za tworzenie i obronę humanizmu.

Zagrożeniem humanizmu, wnoszonego przez neoplatonizm, jest zawarta w nim kosmologiczna teoria człowieka, pojmowanego jako układ relacji, wyznaczonych z jednej strony przez przyrodę i materię, z drugiej — przez świat umysłowy i Boga. Człowiek nie różni się tu strukturalnie od innych układów relacji, różni się tylko funkcjonalnie, to znaczy spełnia wyznaczony mu cel, który — jako wartość — przypisał mu lub rozpoznał w nim poznający go intelekt.

W dziedzinie kultury neoplatonizm, nie rozważany w jego konsekwencjach do końca, tworzy więc wartość dostarczania ludziom pełnego obrazu kosmosu, odpowiedzi eschatologicznych, problemu Boga, perspektywy mistycznych doświadczeń, obrony humanizmu.

## ODRÓŻNIENIE FILOZOFII OD ŚWIATOPOGLĄDU.

Odróżniam filozofię od światopoglądu, dziedziny, które dziś często się utożsamia. Dlatego też chcę kolejno ukazać metodologiczną odrębność obu tych dziedzin.

a) Przez filozofię w klasycznym sensie rozumiemy zorganizowaną refleksję nad tym, co rzeczywiste: staramy się ustalić to, co tę rzeczywistość czyni czymś rzeczywistym. Tak określoną filozofię nazywamy filozofią bytu. Terminem „byt” określa się bowiem to, co jest rzeczywiste. Pytania filozoficzne mogą więc być następujące: Co czyni człowieka czymś rzeczywistym? Dzięki czemu nasze poznanie jest czymś rzeczywistym? Dzięki czemu jakikolwiek byt jest rzeczywisty? Pytania tego typu prowadzą do odpowiedzi stanowiących filozofię rzeczywistości. Gdy zapytamy inaczej, np.: Co danego człowieka czyni człowiekiem? Dzięki czemu nasze rzeczywiste poznanie jest poznaniem? — uprawiamy wtedy w ramach filozofii rzeczywistości filozofię poszczególnych bytów, a mianowicie filozofię człowieka, filozofię poznania.

Odpowiedzi na te pytania możemy uzyskiwać szukając w poszczególnych bytach tego, co je czyni tymi oto rzeczywistymi bytami, albo możemy szukać odpowiedzi poza danym bytem, np. w jego uwarunkowaniach. W pierwszym wypadku filozofujemy na sposób arystotelesowski, w drugim na sposób platoński.

Gdy zewnętrzne uwarunkowania uznamy za wewnętrzną zawartość bytu, wtedy jesteśmy poza filozofią klasyczną w różnych odmianach tak zwanej filozofii współczesnej. I faktycznie, według egzystencjalizmu, człowieka stanowi to, co sobie uświadomił jako te oto przeżycia w tym miejscu i czasie, wywołane w nim przez otaczające go byty lub sytuacje. W marksizmie człowiek jest tym, co poznał zmysłami i narzędziami badawczymi nauk przyrodniczych oraz jest tym, czym powinien być przekształcając wyznaczające go stosunki społeczne.

Filozofia klasyczna pilnuje, aby w opisie bytu nie mylić stwierdzeń z postulatami oraz, aby wśród stwierdzeń odróżnić te, które wskazują na konieczną i niekonieczną zawartość danego bytu. Metod odróżniania tego wszystkiego dostarcza historia filozofii, która jest hermeneutyką problemów filozoficznych czyli zespołem sposobów naszego odczytywania rzeczywistości.

Odpowiedzi, które uzyskała filozofia klasyczna na pytanie, co czyni dany byt czymś rzeczywistym, możemy podzielić na kilka grup: monizm, dualizm, pluralizm.

Według monizmu poszczególne byty są częścią lub ilościowym układem tego samego jedyne tworzywa, ewentualnie wynikiem lub przejawem tworzywa ewoluującego.

Według dualizmu jedne byty ukonstytuowane są z tworzywa materialnego, inne zaś - z tworzywa duchowego.

Według pluralizmu na dany byt składa się wiele tworzyw, wśród których nie wszystkie są konieczne, aby dany byt był danym rzeczywistym bytem. Wielość tworzyw czyni je czymś względnym, zależnym od przyczyn zewnętrznych. Dlatego klasycy pluraliści szczególnie pilnie badają, która przyczyna jest powodem czynników urealnających, tych, od których zależy, że coś jest rzeczywiste. Ta najważniejsza przyczyna nosi imię Boga. Właśnie filozofia wśród bytów wykrywa Boga jako realny i samoistny byt pierwszy, który stwarzając istnienie jest jego przyczyną sprawczą.

Natomiast o Bogu jako Ojcu, obdarowującym ludzi miłością, mówi teologia wyjaśniająca Objawienie. Teologia więc nie wyrozumowuje prawd, które wyjaśnia. Komentuje objawioną informację i chrześcijańskie doświadczenia relacji osobowych, wiążących ludzi z Bogiem.

Dla filozofii więc źródłem informacji jest rzeczywistość odczytywana w trudzie rozumowań. Dla teologii źródłem informacji jest Objawienie, dane w historii i przyjmowane na zasadzie wiary.

W samym człowieku, w jego intelekcie, te wszystkie informacje układają się w całość i stanowią szerszy obraz rzeczywistości. Ten obraz, tożsamy z całą naszą wiedzą, nazywamy światopoglądem.

b) Światopogląd chrześcijański nie jest filozofią i nie jest teologią. Jest sumą wiadomości filozoficznych i teologicznych. Na tę sumę składają się poza tym informacje jeszcze innych nauk, a także normy etyczne, moralne, obyczajowe.

Światopoglądem więc jest cała nasza wiedza o rzeczywistości, zdobywana w różnych naukach i w historycznym doświadczeniu ludzi. Tę syntezę wiedzy Tomasz z Akwinu niekiedy nazywał mądrością, a można ją nazwać osobistą kulturą intelektualną ludzi lub wspólnot ludzkich.

W tej sumie wiedzy człowieka mogą dominować twierdzenia filozoficzne. Światopogląd jest wtedy filozoficzny. Mogą jednak dominować np. twierdzenia teologiczne, przyrodnicze, etyczne, moralne, potoczne. Mamy wtedy światopogląd teologiczny, przyrodniczy (nazywany często światopoglądem naukowym, gdy przez naukę rozumie się głównie nauki przyrodnicze). Może też być światopogląd etyczny,

moralny, potoczny. Chodzi tylko o to, aby to był światopogląd rozumny. Inaczej mówiąc, twierdzenia dominujące w światopoglądzie nie powinny być przypadkowe. Winna za nim stać dziedzina, z której pochodzą i która je uzasadnia.

Światopoglądu jako całości, na którą składa się wiele tak różnorodnych twierdzeń, nie można dowodzić. Można w odnośnych naukach dowodzić poszczególnych grup twierdzeń wchodzących w skład światopoglądu. Światopogląd jest więc przyjmowany w wyniku decyzji i stąd postulat, aby decyzje te były racjonalne.

Światopogląd jest warunkiem naszego sensownego postępowania. Stanowiąc sumę naszej wiedzy o rzeczywistości wyznacza nasze wobec niej zachowania i działania. W obrębie tej wiedzy znajdują się również informacje dotyczące człowieka. Jeżeli są one np. tylko zwyczajowe lub estetyczne, mogą nietrafnie lub całkowicie błędnie ustawić nas wobec ludzi. Ważne jest więc, aby w światopoglądzie funkcjonowały nie tylko jakiekolwiek odpowiedzi, lecz aby to były odpowiedzi sensowne, dobrane z dostępnych nam nauk. Potrzebne jest więc kształcenie ludzi dla samodzielnego korzystania z różnorodnych informacji i dla rozpoznania autorytetu, któremu można zaufać, gdy nie jesteśmy specjalistami w danej dziedzinie, a przede wszystkim, w takiej, której twierdzenia są niezbędne w światopoglądzie. Wydaje się, że niezbędne są twierdzenia głównie filozoficzne i teologiczne. Twierdzenia tych dziedzin najbardziej przecież niepokoją i pasjonują ludzi. One też głównie stanowią podstawę naszych ocen, regulujących relacje międzyludzkie.

Samemu rozpoznaniu rzeczywistości dostarcza filozofia. To rozpoznanie jest podstawą wyrozumowanych ocen. Nie znając bliżej filozofii, nie zawsze jesteśmy pewni, czy oceniamy coś zgodnie z tym, czym są dane byty. Upewnienia się szukamy w jakimś autorytecie i często sięgamy do teologii, czerpiącej z Objawienia, opartego na prawdomówności Boga. Teologia, zajmując się dziejami utrwalania się między człowiekiem i Bogiem relacji miłości dostarcza ludziom informacji o specyfice i znakach miłości i dobroci. Miłość i dobroć, składające się na życiową mądrość człowieka, bronią przed pomyleniem ocen. Rezygnacja z teologii zmusza do przyjęcia jakiegś, gdzieś indziej wypracowanej eschatologii lub rozumienia sensu życia i sensu istnienia, a także hierarchii wartości.

Bez rozpoznania rzeczywistości, czyli bez filozofii, a także bez hierarchii wartości i stąd bez teologii, która jest objawioną aksjologią, niełatwo uzyskać — w naszym rozumieniu — sensowny i racjonalny światopogląd.

Światopogląd zawsze będzie potrzebny ludziom, gdyż zawsze jest nam potrzebne sensowne postępowanie. Światopoglądu nie można więc unikać i nie należy go unikać. Przeciwnie, należy go troskliwie, budować. A tworząc światopogląd, jako sumę naszej rozumnej wiedzy, zawsze będziemy potrzebowali głównie sądów o charakterze filozoficznym i teologicznym.

## WARTOŚCI FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

Średniowiecze uczy nas problemu związku między filozofią i teologią, to znaczy związku między stwierdzeniami wyrozumowanymi, a ocenami zarówno wyrozumowanymi, jak i objawionymi. Pomaga więc i dziś wybrnąć z podobnych trudności. Strukturalizm na przykład uczy, że pozycja obiektu w systemie sprowadza się do funkcjonalnej wartości tego obiektu. Wartość więc obiektu, jego rola określają, czym jest sam obiekt. Poza systemem jest on nieokreślony. W ujęciu aksjologicznym to, czym jest rzecz, nie ma znaczenia. Liczy się pozycja rzeczy w całości jej związków z innymi rzeczami. Średniowiecze uwikłało się w aksjologię i przegrało. Aksjologiczne filozofie współczesne leczymy natomiast doświadczeniem zdobywanym właśnie w studiach nad średniowieczem.

Średniowiecze uczy także filozofii rzeczywistości. Pomaga wybrnąć z utożsamienia stwierdzeń z ocenami. W wersji filozofii Tomasza z Akwinu, jest ono lekcją nawiązywania kontaktu badawczego z istniejącymi bytami. Pomaga przekroczyć sferę samych ujęć, formuł, złudzeń, fikcji, analiz języka i poznania. Wielu filozofom wydaje się dziś, że tylko te sfery są dostępne człowiekowi. Średniowiecze swym tomizmem kwestionuje postawy idealistyczne, aprioryczne, sensualistyczne. Wbrew pozorom, jest otwarciem drzwi na rzeczywistość. Wyzwała z subiektywizmu i subiektywności. Pokazuje, że byt jest głębszy i bogatszy niż to, co ukazują wąskie

analizy filozofii współczesnych. I znowu, wbrew pozorom, tomizm jest filozofią jak najbardziej współczesną, jeżeli poprawia lub pogłębia aktualne dziś nurty filozoficzne. Jest filozofią współczesną, gdyż dotyczy realnego istnienia, które jest jak najbardziej bieżące i współczesne. I odwrotnie, wiele nurtów współczesnych, zamkniętych w sferze ocen, ujęć, języka, świadomości, jest zespołem stanowisk niewspółczesnych, odległych, gdyż mijających się z tym, co realnie istnieje.

Okazuje się, gdy badamy średniowiecze, że kultura europejska nie jest bezpośrednią kontynuacją dorobku myślowego Greków i Rzymian. Swoją odrębną wersję zawdzięcza pytaniom i dyskusjom, które podjęli uczeni na dworze Karola Wielkiego. Na miarę dostępnego im stanu wiedzy postawili pytania stanowiące do dziś centralne tematy filozoficznych nurtów Europy.

Wydaje się, że pierwszym w Europie naukowym poszukiwaniem odpowiedzi filozoficznych był spór Fredegiususa z Agobardem na temat pojmowania nicości. Fredegisus, tak jak Platon, traktował nicość jako bezkształtną materię, z której powstały cztery żywioły (ziemia, woda, powietrze, ogień) oraz dusze ludzkie. Agobard widział w takim ujęciu niebezpieczeństwo tezy o preegzystencji dusz. Dzieje się to w ósmym wieku po Chrystusie. Problem nie wygasa.

Teoria znaku prowadzi z kolei do słynnego sporu o pojęcia powszechne. Wyłania się z tego sprawa relacji między rozumem i wiarą. Żmudne poszukiwania różnicy między tymi dziedzinami, poprzez zagadnienie podziału nauk, prowadzi w XII wieku szkoła z Saint Victor. Temat ten pozostał w całej twórczości naukowej średniowiecza i jest do dziś aktualny.

Zagadnienie odrębności między materią i duszą nie pasjonowało Greków. Jest tematem Europy Zachodniej. Zagadnienie znaku, języka, pojęć, podejmują za średniowieczem filozofowie naszych czasów. Problem losu ludzkiego, szczęście, cała eschatologia chrześcijańska, egzystencjalistyczna, nawet marksistowska, nie mają wersji greckiej Ananke, lecz wersję problemu przeznaczenia. Zagadnienie nicości, jako współtworzywa bytu, po Eriugenie podjął Hegel, Heidegger. Nie odbiegliśmy od średniowiecza. Nie znaczy to, że trwamy w złej tradycji. Znaczy to, że niepokoją nas dziś faktycznie wielkie problemy, wielkie dla ludzi średniowiecza i ludzi naszych czasów. I tylko może szkoda, że nie śledząc już średniowiecznych przemyśleń na te



tematy, Hegel i Heidegger zaproponowali wersje mieszające kulturę z bytami, ujęcia — z tym, co realnie istnieje.

Wszystko to ma ważne znaczenie praktyczne, jeżeli zgodzimy się, że rozumienia i nasze myślenie powodują nasze postępowanie. Rozwiązujemy szereg zagadnień życiowych, a więc praktycznych odpowiednio do rozumienia swego losu, swego szczęścia, swej pozycji wśród bytów.

Z tego nie wynika, że myśl średniowieczna jest i powinna być kontynuowana również dzisiaj. Wynika tylko, że trzeba by może inaczej ustawić akcenty. W kulturze europejskiej od wieków trwają podstawowe pytania filozoficzne i światopoglądowe. Te wielkie problemy sformułowało średniowiecze, te same problemy niepokoją nas dzisiaj. W zakresie pytań, niepokojów, dramatów i ludzkich tragedii nie ustępujemy średniowieczu. Wiele spraw rozwiązujemy inaczej i nie zawsze lepiej. Nie znaczy to, że należy szukać wzorów w średniowieczu. Znaczy to tylko, że należy podjąć średniowieczną sugestię, jeżeli prowadzi ona do rozwiązania.

Faktem jest jednak, że nasze czasy martwią się tym, czym martwiono się w średniowieczu. Średniowiecze w swej filozofii, teologii i sztuce usiłowało wyjść z tych zmartwień. Jeżeli negujemy średniowiecze, to rezygnujemy także z doświadczenia tamtych czasów i prób przemyślenia trudnych spraw. Jesteśmy wtedy skazani na rozwiązywanie zagadnień od zera, co pozostaje w kolizji z zasadą ekonomii myślenia.

Wiąże się z tym wszystkim trudny problem granic średniowiecza. Historycy kultury lub historycy rozwoju społeczeństw ujmują to inaczej niż historycy filozofii. Historyk filozofii bada problemy filozoficzne w ich rozwoju i konsekwencjach. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że na dworze Mieszka I jedyną książką filozoficzną był tekst Boecjusza „O pocieszeniu przez filozofię”. Uniwersytet Jagielloński, którego bibliotekę rękopisów świetnie dziś znamy, żyje wszystkimi nurtami filozoficznymi średniowiecza. Zna Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, wszystkich wielkich uczonych kultury europejskiej.

Humanizm zawęży źródła do tekstów greckich i rzymskich. Nastawienie przyrodnicze i społeczno-prawnicze Uniwersytetu Jagiellońskiego nie sprzyja rozwojowi filozofii rzeczywistości. Tę filozofię kontynuują seminaria duchowne. W XVI i XVII wieku prezentują one wielkiej klasy refleksję, przygłuszoną z czasem

programem Komisji Edukacji Narodowej, która faworyzowała kartezjanizm i podlegała ogólnoeuropejskiemu brakowi rozeznania w tym, co filozoficznie wartościowe.

Wreszcie, cała ta kartezjanizująca filozofia była już nie do zniesienia i właśnie zaatakował ją i zanegował pozytywizm. Filozofia przejawia się w tekstach tego okresu w Polsce w wersjach, które możemy porównać do wiedzy humanistycznej w dzisiejszym przedszkolu. W wieku XX, sięgając do średniowiecza, to znaczy, głównie do wielkich tekstów filozoficznych XIII wieku, ożywiono refleksję filozoficzną.

Niektórzy historycy filozofii sądzą, że wielkie problemy filozoficzne i w związku z tym to, co wartościowe w średniowieczu, trwało w Polsce do XVII wieku, czyli do czasów forsowania kartezjanizmu. Jeszcze dziś żyjemy teoriopoznawczymi nurtami w wersjach pohegeliańskich i pokantowskich z fenomenologią i egzystencjalizmem włącznie. Badania nad średniowieczem mogą umocnić w Polsce faktycznie wielką filozofię rzeczywistości i podjąć związane z tym wielkiej klasy problemy.

Zapytajmy wyraźnie, czy wobec tego renesans i humanizm są postępem, czy regresem w stosunku do średniowiecza.

Jeżeli przez postęp będziemy rozumieli rozwój czegoś wartościowego — to renesans, a głównie tak zwany humanizm, jako cecha renesansu, były zawężeniem źródeł kultury. Ograniczono się bowiem do tekstów greckich i rzymskich, i w nich szukano wiedzy o człowieku. Był to zresztą także sposób zaradzenia rozpadowi środowisk intelektualnych. Wiemy bowiem, że fatalny szkotyzm pchnął filozofię w sferę samych możliwości, odrywając ją od realnego bytu.

Krytyka tych ujęć, dokonana przez Ockhama była zakwestionowaniem każdej filozofii. Tak to rozumiano. Renesans broni więc ludzi przed czysto logicznymi spekulacjami, uważanymi wtedy za filozofię i broni ich, kierując uwagę na teksty grecko-rzymskie.

Dla historyka filozofii sytuacja nie jest dość wyraźna. Zachęca się w XV wieku do studiowania Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Papież Mikołaj V zarządza, aby światopoglądem chrześcijan był tak zwany arystotelizm chrześcijański, to znaczy spłycony tomizm, zniechęcający werbalizmem. Projektuje się też eklektyczne połączenie wszystkich teologii, filozofii i religii w jedną całość. W tym niepokoju i

bałaganie intelektualnym szuka się podstaw pewności w mistycznym doświadczeniu Boga. Rozwijają się nurty mistyczne głównie w Niderlandach. Coś pozytywnego usiłuje robić Erazm z Rotterdamu, zachęcając do kształcenia się i do obrony wartości. Włosi ratują się humanizmem. Polska w tym czasie żyje wielką scholastyką francuską i poezją rzymską.

Wynika z tego, że nie można jednoznacznie określić renesansu. Znamy zresztą kilka jego koncepcji. Według np. Franciszka Brentano, renesans jest granicą średniowiecza. Ta granica nie jest ostra, a ponadto nieostre są dla historyka filozofii socjologiczne kategorie postępu i regresu. Filozof, badając dzieje problemów filozoficznych, ujmuje je w kategorii prawdy, co oznacza zgodność naszych ujęć z tak trudną do ujęcia rzeczywistością.

Dla filozofa badanie rzeczywistości rozpoczyna się od pytania: — Jak naprawdę jest? Jaka jest rzeczywistość? Jest to tzw. cel teoretyczny, gdy przez teorię rozumiemy oglądanie czegoś, aby tylko wiedzieć. Każdy inny cel likwiduje w pewnym sensie filozofię i przekształca ją w światopogląd. Właśnie w światopoglądzie filozofia ma cele praktyczne: współwyznacza działanie. W klasycznym ujęciu nigdy działanie ani cele praktyczne nie wyznaczają filozofii. Nie jest ona dowolnym i spontanicznym ujęciem rzeczywistości. Filozofii, tak jak każdej nauki, trzeba się uczyć. Dodajmy, że jest to urocza wiedza, gdyż stawia wobec prawdy, która daje poczucie wolności. Wolność z kolei jest warunkiem przyjęcia miłości i obdarowania nią innych. Miłość uszczęśliwia, a umożliwia to — moim zdaniem — przede wszystkim filozofia.

## FILOZOFIA I ŻYCIE SPOŁECZNE

Przez życie społeczne można rozumieć to wszystko, co poszczególne osoby, stanowiące społeczność lub wspólnotę, wymieniają między sobą w dziedzinie wszelkiego rodzaju wytworów, a także w dziedzinie wartości. Odróżniamy więc realne związki łączące ludzi i traktujemy je jako faktyczną, relacyjną rzeczywistość. Z tego względu społeczeństwo jest układem osób i realnych relacji. One właśnie są podstawą

wymiany wytworów, tzn. dzieł sztuki, przemysłu, usług, poza tym wartości takich, jak dobro, sprawiedliwość, piękno. Życie społeczne jest z tej racji bardzo dynamicznym, wzajemnym obdarowywaniem się tym wszystkim, co człowiek stworzył, wybrał, lub ukochał. Jest ono ponadto realizowaniem troski, aby wytworzone dzieła i wartości przekazywane ludziom kształciły ich i wychowywały dla skuteczniejszego służenia nowymi dobrami. Najkrócej mówiąc — życie społeczne polega na służeniu ludziom tym, co wytwarzamy i czym ich uszlachetniamy, aby w zamian za to inni otrzymywali coraz wartościowsze dobra.

Życie społeczne, jako wielopłaszczyznowa troska ludzi, mobilizująca do tworzenia kultury, wymaga starannego rozpoznawania wartości i dokładnego rozumienia, kim jest człowiek. Aby nie zdarzyło się, że wnosimy coś, co mogłoby go niszczyć. Ustalenie, kim jest człowiek, wiąże się z właściwym rozpoznaniem samej rzeczywistości. To, czym jest rzeczywistość i kim jest w niej człowiek, ustala filozofia. Filozofia jest więc rozpoznaniem rzeczywistości lub jej identyfikacją tak podstawową, że od niej właśnie zależy trafność i skuteczność służenia ludziom całą kulturą. Dodajmy, że kultury, w których filozofia bytu nie ustala podstawowych rozumień rzeczywistości, są skazane na posługiwanie się wyłącznie umową społeczną lub przepisami prawa, co z kolei naraża życie społeczne na dowolne i tymczasowe ustalenia. Można w nich często zagubić istotne potrzeby ludzi.

Śledząc życie społeczne, wciąż przekonujemy się, że najpilniejszą potrzebą jest uczciwość budząca zaufanie i odpowiedzialność, a także autentyczna dobroć mobilizująca do troski o innych, a przede wszystkim prawdziwa miłość, bez której cierpi wielka rzesza dzieci, czy też rozpadają się rodziny. Bez tych wartości, tak pilnie wciąż potrzebnych, życie społeczne byłoby maszyną bezdusznie przydzielającą wytwory i usługi. Te najpilniejsze potrzeby wskazują więc na osobowe i społeczne czynniki, bez których człowiek nie jest w stanie uzyskać właściwego ludziom poziomu. Konieczną, nie zawsze uświadomioną przez nas potrzebą jest rozumienie pozycji człowieka wśród bytów. Nie dającą się wyeliminować potrzebą jest przyswojenie sobie prawdziwego humanizmu. Wymaga on wciąż pogłębiania rozwoju intelektualnego i kształtowania postaw, w których drugi człowiek jawi się jako wartość sama w sobie.

W kształtowaniu humanizmu poważną rolę pełni taki światopogląd, w którym filozofia i teologia rozstrzygają najbardziej podstawowe pytania. W moim rozumieniu każdy humanizm i każda kultura opiera się na filozofii bytu. Historia filozofii dostarcza nam w tej dziedzinie różnych propozycji. Wielkiej miary filozofię bytu odnaleźć można w dziełach św. Tomasza z Akwinu, Arystotelesa, Awicenny. Nie znaczy to jednak, że nie ma między tymi rozwiązaniami zasadniczych różnic.

Nie chodzi też o to, żeby uważać średniowiecze za model dzisiaj uprawianych badań filozoficznych, lecz raczej, że bez badań nad średniowieczem nie można zrozumieć i wytłumaczyć zespołu nurtujących nas dziś problemów. Ponadto w filozofii Tomasza z Akwinu, sformułowanej w XIII wieku i pomijanej aż do wieku XX, znajdujemy propozycję badań filozoficznych, pozwalających rozpoznawać istniejącą rzeczywistość. Jest to niezwykle doniosłe, gdy się pamięta, że przez filozofię często rozumiano badanie pojęć i poglądów.

Propozycja Tomasza uczy sposobów przedarcia się poprzez pojęcia i poglądy do samego realnego istnienia. Uprawianie tej filozofii nie jest jednak przenoszeniem średniowiecza w nasze czasy, lecz odnalezieniem drogi, na której spotkamy prawdziwą, a więc zgodną z rzeczywistością filozofię bytu. Obecność tej filozofii w naszym myśleniu jest według mnie warunkiem prawidłowego rozwoju życia społecznego wierzących. To znaczy takiego posługiwania się kulturą, aby nawiązywał w niej rozwijające go relacje z tym, co rzeczywiste.

Zauważmy, że filozofia na ogół pozostaje w zakładach i środowiskach naukowych. W życiu społecznym jest ona obecna poprzez swoje skutki. Stanowią je przyjmowane rozumienia rzeczywistości, poważne traktowanie istotnych potrzeb ludzkich, a nade wszystko potrzeba pokoju, który nie jest możliwy bez etapu mądrości. A ona właśnie jest skutkiem filozofii. Obecność rozsądku i mądrości w życiu społecznym jest zawsze znakiem, że filozofia pełni w nim właściwą jej rolę.

## PROBLEM FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Nie uzgodniono do dzisiaj i nie przyjęto jednej koncepcji filozofii chrześcijańskiej. Funkcjonują więc różne ujęcia tej filozofii, a niektóre z nich dominują. W Polsce np. stosuje się dość wyraźnie cztery rozumienia filozofii chrześcijańskiej. Nie wynika jednak z tego, że zarazem wszystkimi należy się posługiwać.

1) Koncepcja dominująca w tekstach marksistowskich: filozofią chrześcijańską jest cała twórczość intelektualna katolików, wyznaczana treścią „Credo”, dokumentami Soborów, encyklikami papieskimi, tekstami uznanych przez Kościół pisarzy. Utożsamia się tu więc filozofię chrześcijańską z całą kulturą, tworzoną przez chrześcijan, a w Polsce głównie przez katolików. Często z tej racji nazywa się tę filozofię filozofią katolicką.

Jest to ujęcie tak zaskakujące, że trzeba je udokumentować. Oto tekst T. Płużańskiego, który przez filozofię katolicką właśnie rozumie „refleksję filozoficzną wyrosłą bezpośrednio z inspiracji katolickiego wyznania wiary i z wyznaniem tym nie tracącą ścisłego związku”, stanowiącą krąg „koncepcji jawnie lub milcząco aprobowanych przez Kościół rzymski”.

Filozofia ta odpowiada na pytanie „o stosunek do dotychczasowej tradycji myślowej katolicyzmu; (...) o przyczyny przeżywania kryzysu religijności chrześcijańskiej; o stosunek katolicyzmu i Kościoła... do kapitalizmu i socjalizmu; (...) o wzajemną relację pomiędzy awangardową myślą katolicką, a Kościołem rzymskim”. Dla odpowiedzi na te pytania filozofia katolicka ma wypracować szereg zasad „ontologicznych, teoriopoznawczych, a także etycznych”, by z kolei zając się „modyfikacją struktur kościelnych, praw i obyczajów katolickich”. I T. Płużański dodaje, że „obserwacja rozwoju wydarzeń w zakresie funkcjonowania filozofii katolickiej nie daje podstaw do przypuszczenia, by miała ona wykazywać dalsze tendencje twórczego rozwoju”<sup>15</sup>.

Może źródłem tej koncepcji jest także teza o tożsamości filozofii ze światopoglądem. W każdym razie taki pogląd dość szeroko funkcjonuje i nie ułatwia wykazywania różnic między filozofią, teologią, światopoglądem i kulturą.

2) Koncepcja dominująca w tekstach autorów niemarksistowskich, którzy nie są zawodowymi teologami lub filozofami: filozofię chrześcijańską stanowią wypracowane

---

<sup>15</sup> T. Płużański, *Filozofia katolicka dziś*, „Człowiek i światopogląd” 1 (1974) 36, 41-42, 50.

przez ludzi poglądy na temat rzeczywistości, człowieka, poznania, moralności, te jednak, które nie są w kolizji z treścią prawd wiary. Jest to ujęcie intuicyjne, potoczne, nie zawsze pogłębione, nawet bliskie koncepcji marksistowskiej, lecz dopuszczające polemikę z teoriami teologicznymi, które także są ujęciami, wyjaśniającymi rzeczywistość objawioną.

3) Teologowie kierują się raczej regułą metodologiczną, według której teolog może posłużyć się dowolnie wybraną przez siebie filozofią, jeżeli uzna, że ułatwia mu ona komunikatywne przekazanie treści wiary. Nazywają tę regułę motywem duszpasterskim i posługują się taką filozofią, jaką po prostu znają. Zdarza się bardzo często, że nie znają żadnej. Ich prezentowanie treści Objawienia staje się wtedy wersją niespójną i właśnie niekomunikatywną, gdyż nie związaną z uporządkowanym obrazem świata i człowieka. Filozofia bowiem funkcjonuje w teologii jako spójny język, wyrażający rzeczywistość. Teolog ma właśnie w tej rzeczywistości ukazać to, co Bóg wnosi w los człowieka, gdyż tylko wtedy jego wyjaśnienia stają się czytelne. Ponieważ ukazuje rzeczywistość objawioną, powinien posługiwać się filozofią właśnie rzeczywistości realnie istniejącej, a nie tylko rzeczywistości przez nas myślanej. Ryzykuje, gdy posłuży się fenomenologią, egzystencjalizmem, strukturalizmem, które dotyczą tego, co możliwe, a nie tego, co jest, gdy zarazem zakłada z motywów duszpasterskich, że język tych filozofii zna jego słuchacz. W tych filozofiach nie ukaże rzeczywistości Boga i zbawienia. Musiałby bowiem to, co realne, ukazać jako wyłącznie możliwe, jako więc tylko myślane, gdyż możliwość jest myślana, a nie rzeczywista. Wtedy jednak nie mówiłby o realnym Bogu.

Filozofia chrześcijańska jest dziś dla teologa zespołem tych problemów, dowolnie wybranych, przy pomocy których przekazuje on — jak mu się wydaje — treści wiary.

4) Filozofowie pojmują filozofię chrześcijańską zależnie od przyjmowanej koncepcji filozofii. Funkcjonuje dziś wiele tych koncepcji, w Polsce przynajmniej jednaście. Ma to jednak znaczenie tylko w polemikach specjalistycznych. W bardziej potocznych i publicystycznych dyskusjach nad chrześcijaństwem filozofii zwycięża proste odróżnienie filozofii współczesnej i tomizmu.

a) Zwolennicy tak zwanej filozofii współczesnej, dla których przedmiotem filozofii jest głównie świadomość i podmiotowość człowieka, korzystający z ujęć fenomenologii, egzystencjalizmu, strukturalizmu, uważają, że ujęcia te są nasycone chrześcijańskością, gdyż rozważa się w nich sens życia, los człowieka, jego zagrożenia, lęki, cierpienia, jego śmierć, wieczność, nadzieję. Uważają więc, że filozofię chrześcijańską stanowi tradycja platońska i jej współczesne odmiany, w których określa się byty ich celami, systemami wartości i wyjaśnianiem ludzkich przeżyć.

Zauważmy tu, że chrześcijaństwo to przede wszystkim miłość do Boga i do ludzi, a więc konkretne spełnienie, (nie tylko oczekiwanie), przyście Chrystusa, zamieszkanie w nas Boga i płynący z tego pokój, a nie lęk i niejasna wieczność. Teolog powinien wybrać taką filozofię, która będzie w stanie te prawdy dosłownie przekazać i uwyraźnić.

b) Tomiści proponują filozofię realnie istniejących bytów jednostkowych. Człowieka uważają także za realnie istniejący byt jednostkowy, który z racji swego istnienia jest jednością, prawdą i dobrem, dzięki czemu nawiązuje z innymi ludźmi osobowe relacje miłości, wiary i nadziei, wprowadzające w humanizm. Te same relacje, wiążące człowieka z Bogiem, wprowadzają w religię. A ponieważ spełniły się one realnie pierwszy raz w Chrystusie, w którym powiązanie człowieka z Bogiem stało się aż jedną osobą o Boskiej i ludzkiej naturze, wprowadzają przez Chrystusa zawsze w chrześcijaństwo. Człowiek, który oprócz istnienia ma także współstanowiącą go duchowo-cieleśną istotę, przejawia swą duchowość nie tylko w relacjach osobowych, lecz także w intelekcie i woli. Relacja bytów do intelektu daje wiedzę, relacja do woli daje sprawność. Gdy człowiek pozna osobowe relacje miłości, wiary i nadziei, i gdy podejmie decyzję, aby one trwały, gdyż stanowią środowisko osób, wchodzi w etap metanoi: zna wartość tych relacji i pragnie w nich pozostawać. Nieutralne trwanie tych relacji z ludźmi i z Bogiem, warunkujące nieustanną kontemplację istoty Boga „twarzą w twarz”, jest po prostu zbawieniem.

Dla tomistów filozofia jest po prostu albo zgodnym z bytami zrozumieniem ich i wyrażeniem w uargumentowanym ujęciu, albo jest ujęciem nie podejmującym tego, że istnieją i czym są. Jest więc albo prawdziwa albo fałszywa.



Nie ma więc filozofii chrześcijańskiej. Jest tylko filozofia, która powinna być zgodnym z prawdą ujęciem rzeczywistości. Gdy posłuży się nią chrześcijanin, wtedy prawdziwe ujęcie tego, co istnieje, nigdy nie minie się z istniejącym Bogiem, który ponadto objawił, że kocha człowieka i pragnie z nim nieutralnie dzielić przyjaźń i swoje wewnętrzne życie Trójcy Osób.

c) Dopowiedzmy tu, że tomiści korzystają z ujęć, porządkujących poglądy na filozofię chrześcijańską. Odróżnia się mianowicie filozofię chrześcijańską w sensie metodologicznym, historycznym, antropologicznym i światopoglądowym. W sensie metodologicznym nie ma filozofii chrześcijańskiej, tak jak nie ma chrześcijańskiej matematyki, czy struktury samochodu. Jest po prostu filozofia prawdziwa lub zawierająca błędy. W sensie historycznym filozofią chrześcijańską można nazwać problemy, dotyczące rzeczywistości, zgłoszone przez chrześcijan filozofom do staranniejszego przemyślenia, co nie oznacza wpływania na wynik przemyśleń, tak jak skierowanie kogoś do lekarza nie przesądza o diagnozie. Filozofia chrześcijańska w sensie antropologicznym to uprawiane przez danych filozofów zagadnienia filozoficzne, które interesują ich jako chrześcijan, np. zagadnienie przyczyn, uwyrażniające problem Boga, podobnie zagadnienie bytowej struktury człowieka i w tej strukturze status duszy. Filozofia chrześcijańska w sensie światopoglądowym to połączenie w jeden obszar metodologiczny twierdzeń filozoficznych i religijnych, połączenie, które wielu filozofom, a wśród nich tomistom, wydaje się nieporozumieniem.

Dodajmy tu, że na granicy ujęcia historycznego i światopoglądowego sytuuje się, oddziałująca silnie na tomistów, koncepcja Gilsona. Uważa on, że filozofia chrześcijańska to ta filozofia, która powstała w obszarze teologii, przez tę teologię wprost wyznaczona. Jest to według niego filozofia bytu istniejącego, którą wyodrębnili z teologii filozofowie, rozważający głównie Objawione imię Boga: „Jestem, który jestem”. Gilson dopowiada też, że filozofię bytu, wypracowaną przez Greków, średniowiecze przebudowało w teologię, z której nowożytność uczyniła filozofię. Ta nowożytna filozofia jest więc pozornie filozofią. Filozofią jest wypracowana w obszarze teologii filozofia bytu istniejącego, ujmująca dla wszystkich czasów to, co najgłębsze i rzeczywiste.

Maritain uważał, że filozofią chrześcijańską są rozstrzygnięcia, korygowane Objawieniem jako negatywnym kryterium prawdziwości. Gilson w tej sprawie dodawał, że filozofią chrześcijańską jest raczej to, co wypowiada filozof-chrześcijanin, od początku wrażliwy na to, co nie narusza wierności Objawieniu. Filozofowie, którzy myślą kategoriami światopoglądowymi lub neopłatońskimi, mogli więc zarzucać tomistom lub uważać za słuszne, że ich filozofia jest komentarzem do Pisma Św., wyjaśnianiem Objawienia lub tylko rozwinięciem filozoficznych aspektów imienia „Jestem, który jestem”.

Tak jednak nie jest. Tomizm jest filozofią realnie istniejących bytów jednostkowych, wypracowaną dosłownie przez ludzki intelekt, gdy kieruje się on w pluralistycznym myśleniu zasadą nietożsamości dwu bytów i wyznaczoną tym identyfikacją ich zawartości, niepowtarzalności i realności.

A przez filozofię chrześcijańską można także rozumieć w obszarze teologii te rozstrzygnięcia, które wynikają z postawionego prawdom wiary pytania, czym to jest jako istniejąca rzeczywistość, np. czym jest relacja zbawienia jako relacja, czym jest osoba w Bogu, skoro wiemy, czym jest ona jako byt.

## FILOZOFICZNE UJĘCIE POKOJU JAKO KONSEKWENCJI MĄDROŚCI

W uwagach wstępnych zauważmy najpierw, że temat: filozofia i pokój, jest pytaniem, postawionym zarówno filozofom jak i filozofiom.

Rozumiem to w ten sposób, że najpierw filozofowie zostali zapytani o im właściwe, właśnie filozoficzne sposoby służenia sprawie pokoju. Pytanie to jest tym bardziej trafne, iż obserwując choćby np. działalność na rzecz pokoju Bertranda Russella i Jean Paul Sartre'a odnosi się wrażenie, że obydwaj bronią sprawy pokoju sposobami właściwymi raczej publicystyce, agitacji społecznej, a najmniej sposobami właściwymi filozofii. Owszem, i Russell, i Sartre, korzystają z autorytetu, którym w ich wypadku jest prezentowanie filozofii w sposób wybitny. Nie jest to jednak, tak się

wydaje, posłużenie się samą filozofią, jako czynnikiem wprost kształtującym postawy pokojowe i decyzję pokoju.

Także filozofie zostały zapytane o ich skuteczność w sprawie pokoju, o ładunek dobra, którym wspomagały ludzką wolę pokoju. Czy legitymują się tym dobrem, osiągnięciami, właśnie wspomaganie pokoju, czy może raczej niszczyły okoliczności zapewniające pokój, czy może przede wszystkim niszczyły sam pokój wywołując wojnę, cierpienie, zniszczenie ludzkich istnień? Doświadczenie ludzi w tej sprawie nie budzi zaufania do filozofii. Oczywiście, odpowiedzialność za ten brak zaufania ponoszą raczej ideologie i światopoglądy. Tę odpowiedzialność ponosi jednak także filozofia, ponieważ w każdej przeciwieństwie ideologii i w każdym światopoglądzie znajduje się zespół twierdzeń filozoficznych. Filozofia jednak nie zasłużyła wyłącznie na odrzucenie.

Rozwijając temat podejmiemy jako pierwszą sprawę zagadnienie sprzeciwu wobec filozofii.

Filozofia na ogół nie budzi zaufania ludzi może z tej racji, że rzadko była wybranym przez nich, rozumianym i prawidłowo użytym czynnikiem ukształtowania myślenia, które na mocy trafnych rozumień może wyznaczać — z możliwie najmniejszą ilością błędów — relacje prawdziwości, sprawiedliwości, miłości i wolności<sup>16</sup>, łączące ludzi jako narody lub całą rodzinę ludzką. Często filozofia nie spełniała zadania ukazywania waloru prawdy, sprawiedliwości, miłości, poprawnie pojętej wolności. Była raczej uzasadnieniem i narzędziem realizowania pomysłań dla nas przez kogoś innego rozumień naszego losu i naszego szczęścia, narzuceniem wizji uszczęśliwienia ludzi wbrew ich realnym dążeniom i wbrew dobru danej osoby ludzkiej.

Z taką rolą filozofii zetknęliśmy się w platonizmie i w systemach powtarzających stanowisko Platona. Człowiek sprzeciwiał się tej filozofii, skoro według niej przestawał być dobrem i celem wyboru ze strony innych osób ludzkich, jako ktoś zasługujący na dar przyjaźni, a stawał się narzędziem działań bezosobowej, całościowo pojętej społeczności. Po Platonie Hegel raz jeszcze podkreślił, że całość jest prawdziwa, bytowo absolutna, i że w tej całości poszczególni ludzie, jako części społeczeństwa, są

---

<sup>16</sup> Za Janem XXIII wymieniam prawdę, sprawiedliwość, miłość, wolność, jako czynniki warunkujące pokój. Por. Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, (nakładem „Tygodnika Powszechnego”), Kraków 1963, 5.

tylko etapami rozwoju, a nie rzeczywistymi, samodzielnyimi bytami. Oparte na tych ujęciach teorie rządzenia i wychowania ludzi czyniły człowieka nic nie znaczącym punktem w absolutyzowanej społeczności.

Dystansując te idealistyczne stanowiska, monistycznie rozumiejąc świat i ludzi, podjęto przeciwstawne tendencje indywidualistyczne, zaczerpnięte z nominalistycznych koncepcji teoriopoznawczych. Jednostka ludzka stała się jedyną wartością i jedyną rzeczywistością. Nie chodzi tu, oczywiście, o skrajną wersję tej tendencji w ujęciu M. Stirnera, lecz o indywidualistyczno-liberalistyczny program J. J. Rousseau, który podkreślając absolutną niezależność człowieka w jego istnieniu i wynikającą z tego całkowitą wolność, sugerował, że człowiek nie może nikomu podlegać. Społeczeństwo w tej koncepcji jest zespołem suwerennych jednostek. Tak pojęta jednostka, nie podlegając nikomu z racji swej absolutnej wolności, wyklucza społeczność<sup>17</sup>. Podobną koncepcję wolności jako absolutnej niezależności wniósł na nowo w bieżące postawy umysłowe J. P. Sartre.

Podlegając systemom rządzenia i wychowania, często opartym na tych dwu wzorach filozoficznego ujmowania relacji między jednostką i społeczeństwem, a jednocześnie doświadczając skutków: w jednym wypadku totalistycznej przewagi społeczeństwa nad jednostką, w drugim — indywidualistycznie uzasadnianych kaprysów jednostek likwidujących uprawnienia społeczne, ludzie słusznie poszukiwali innych, sprawiedliwszych, bardziej ludzkich wersji rozeznania i realizowania osobowych relacji międzyludzkich. Poszukiwano tych rozeznań i realizacji najczęściej przy użyciu siły fizycznej, co zawsze oznacza, że właściwe ludziom porozumienie poprzez wymianę poglądów nie jest już z jakichś względów możliwe. W całym tym problemie sprzeciwu ludzi wobec filozofii ważne filozoficznie i życiowo są źródła teorii powiązań międzyludzkich. Ważne są podstawowe, filozoficzne rozumienia rzeczywistości. Przecież szczegółowe rozwiązania problemów ludzkich zależały od tego, że ktoś np. za Platonem lub Heglem rozumiał rzeczywistość jako realnie bytującą całość, wyrażoną w pojęciu powszechnym. To więc, co stanowi jedność lub całość, zostało uznane za rzeczywiste. To, co szczegółowe, zmienne, jednostkowe, a więc

---

<sup>17</sup> Przeciwwstawianie wyrosłej z racjonalizmu platońskiej koncepcji społeczeństwa i liberalistycznego indywidualizmu, opartego na teoriopoznawczym nominalizmie, powtarzam za artykułem: M. A. Krąpiec, *Jednostka a społeczeństwo*, „Znak” 180 (1969) 702-708.

człowieka w społeczności, traktowano jako wtórne, dosłownie odbitkowe, uzasadnione miejscem w dominującej całości. Odwracając tę teorię formułowano pogląd, że nie całość jest bytem, lecz że tym bytem jest wyłącznie jednostka. Ale tkwiąc w platonizującej metafizyce całości pojęto jednostkę znowu jako całość wyposażoną w absolutną wolność. Teoria wolności w wersji Rousseau, Sartre'a, nawet Descartesa, wciąż myli ludzi zapewnieniem, że mają prawo zanegowania lub pomijania wartości innych osób ludzkich. Nie jest więc obojętne poprzez jakie pojęcia i teorie ujmujemy rzeczywistość, swój los, własne dobro i dobro innych ludzi.

Drugą sprawą rozwijanego tematu niech będzie problem racji zaakceptowania filozofii.

Odróżnijmy najpierw samą rzeczywistość i tłumaczące ją ujęcia, stanowiące kulturę. Samą rzeczywistość, niezależnie od tłumaczących ją ujęć, stanowią — między innymi — takie realne stany ontyczne, jak istnienie człowieka, takie sytuacje, jak narodziny, procesy życiowe, śmierć. Te stany i zdarzenia rozpoznawano i wyrażano w ujęciach artystycznych (literackich, muzycznych, plastycznych), teologicznych, filozoficznych. I okazało się, że nie jest obojętne, czy opis rzeczywistości jest prawidłowy i adekwatny. Okazało się też, że nie jest obojętne ustalenie, dzięki czemu coś jest rzeczywiste. Poszukiwanie faktycznych czynników ontycznych, konstytuujących realne byty, uznano za zadanie klasycznie rozumianej filozofii. Na filozofię więc spadła odpowiedzialność za prawidłowe wyznaczenie podstaw kultury, czyli odpowiedzialność za sformułowanie i uzasadnienie tych podstawowych rozumień, które adekwatnie tłumacząc rzeczywistość, zapewniają wszystkim ujęciom, stanowiącym kulturę, rangę teorii wyrażających prawdę. Zapewniają też działaniom ludzkim możliwość rozpoznawania fikcji i błędu, możliwość służenia prawdzie i dobru jako transcendentalnym właściwościom bytu, a więc zapewniają wierność rzeczywistości.

Kultura jednak ma moc tylko wtedy, gdy jest uwewnętrzniona, gdy stanowi w nas czynnik ukształtowania samodzielnego, prawidłowego i odpowiedzialnego myślenia, które jest źródłem i napędem działania, podejmowanego dla dobra osób. Myślenie, umiejące rozpoznawać błędy i nie mijać się z rzeczywistością, pozwoli wyjść poza platońską metafizykę całości, neoplatonicki hierarchizm bytów, teoriopoznawczy

nominalizm z radykalnym indywidualizmem, wyrządzające tyle krzywd osobom ludzkim, często bezradnym wobec siły powszechnie przyjmowanego błędu.

Ta bezradność jest właśnie proporcjonalna do intelektualnej niesamodzielności ludzi. Ich szansą jest wiedza o rzeczywistości, osobista kultura na miarę mądrości. Tą mądrością jest umiejętność rozpoznania i wyboru najwłaściwszych rozumień i działań na korzyść człowieka, a więc na korzyść rzeczywistości, co także oznacza obronę istnienia, ponieważ rzeczywistość przecież jest wtedy rzeczywistością, gdy istnieje.

W moim rozumieniu jesteśmy tu blisko problemu pokoju, blisko zagadnienia relacji między filozofią i pokojem.

Pokój można np. pojąć jako brak wojny, wyznaczony albo zwycięstwem najsilniejszego, albo równowagą sił, albo wyczerpaniem współwalczących. W każdym z tych wypadków towarzyszy pokojowi ewentualność zagrożenia, wyznaczonego często uzasadnioną nieufnością wobec nieprzewidywanej, jakże płytko dziecięcej i tak tragicznej w skutkach agresywności, raczej psychicznej, chociaż uzasadnianej wielkimi słowami i wielkimi sprawami.

Pokój można jednak pojąć także jako panowanie postawy służenia dobru osób ludzkich. Wymaga to zapobiegania błędom w myśleniu i działaniu, usuwania nieporozumień, wymaga pracy nad sobą wszystkich ludzi, pracy w sensie opowiedzenia się po stronie prawdy, co nie zawsze jest łatwe, po stronie sprawiedliwości, autentycznej miłości czyniącej dobro, po stronie wolności, rozumianej jako wierność rozpoznanemu i wybranemu dobru. Wymaga to zdystansowania błędnych teorii wolności, np. teorii całkowitej niezależności, która jest nieosiągalnym, ilościowym odrzuceniem nawet osobowych powiązań z ludźmi. Wymaga to z kolei umiejętności rozpoznawania prawdy i dobra, co nie jest możliwe bez filozofii.

Pokój wymaga więc mądrości, którą osiąga się przez zinterioryzowanie filozofii, opanowanie jej jako umiejętności adekwatnego rozpoznawania rzeczywistości i wyrażania tej rzeczywistości w dziełach kultury, stanowiącej chwałę i miarę godności osoby ludzkiej.

Stanowisko to nie jest utopią. Jan XXIII pokazał, że np. dobroć jest realnym czynnikiem kształtowania relacji międzyludzkich. Przecież tylko jego pełna mądrości dobroć spowodowała, że pracują dziś komisje uczonych, poszukujących tego, co

podobne lub wspólne w teologii anglikanizmu, protestantyzmu, prawosławia, katolicyzmu, co wspólne w dążeniach ludzi o innych orientacjach ideologicznych, religijnych, społecznych, ekonomicznych. Jeżeli efekty działania tych komisji są zdaniem niektórych zbyt małe, to może tylko dlatego, że za mało tam dobroci, rozumności, właśnie mądrości, za dużo werbalizmu, a więc za dużo przywiązania do słów, do teorii uwarunkowanych historycznie, za mało kontemplacji rzeczywistości. Za mało po prostu filozofii, która nie jest mądrością, lecz która poprzez zdolność kontemplacji prowadzi do mądrości.

Racją zaakceptowania filozofii, odbudowania wobec niej zaufania ludzi, może, i winna stać się sprawa wierności filozofii wobec istnienia. Broniąc istnienia, broniąc więc samej rzeczywistości, filozofia jest po stronie istnień ludzkich, jest po stronie pokoju, jako służenie dobru osób, jako uzasadnienie przyjaźni, jako sposób uzyskania trafnego ujęcia egzystencjalnych faktów, a z kolei — poprzez nabycie w kontakcie z kulturą doświadczenia w skutecznym działaniu — filozofia jest po stronie istnienia i po stronie pokoju, jako już ludzka mądrość, umiejąca usunąć nieufność, przemoc niepoważną agresywność, zlikwidować zagrożenie pokoju.

Trzecią sprawą rozwijanego tematu winno stać się zagadnienie miejsca problemu pokoju w zespole ujęć i dyscyplin filozoficznych. Sprawa ta jest ważna, ponieważ umieszczenie problemu pokoju np. w niewłaściwym zespole zagadnień może uniemożliwić rozwiązanie problemu.

Problem pokoju, rzeczywiście, można rozważać od strony ontologii w sensie ontologii Ingardena, od strony aksjologii, prakseologii, z kolei w płaszczyźnie historycznej, ideologicznej, antropologicznej. Każde z tych naświetleń wzbogaca wiedzę o problemie pokoju, lecz - wydaje się - nie rozstrzyga sprawy, ponieważ nie poddaje pokój, jako skutku prawidłowych relacji międzyludzkich, intelektualnej kontroli osób. Płaszczyzna antropologiczna jest niekiedy utożsamiana z ujęciem psychologicznym, które może sprowadzić sprawę pokoju do zespołu przeżyć. Nawet rozważanie problemu pokoju od strony podstaw etyki zawęża zagadnienie, ponieważ uzależnia pokój od ludzkich postaw, które na mocy wewnętrznej wolności człowieka mogą zawodzić. Etyka jednak i pedagogika mają, niewątpliwie, wiele do powiedzenia w

sprawie pokoju. Dla przykładu zwróćmy uwagę na to, że przecież dzisiaj na ogół nikomu nie kojarzy się rozstrzyganie małych sporów między dwiema osobami przy pomocy pojedynku. Są, oczywiście, fakty zabójstwa w wyniku konfliktów. Nie są one jednak pojedykiem. Etyka i pedagogika likwidując skojarzenie pojedynku, uzyskały swój znakomity efekt.

Stanowiska teoriopoznawcze, traktowane jako rozwiązania metafizyczne, spowodowały więcej zła niż dobra, np. niepotrzebny i życiowo tragiczny spór Bernarda z Clairvaux z Abelardem, zanik filozofii wywołany XIV-wiecznym nominalizmem, dezinformację filozoficzną spowodowaną immanentnym idealizmem Berkeleya, rezygnację z filozofii w wyniku teoriopoznawczych stanowisk Hume'a czy optymistycznych nadziei wiązanych przez Comte'a wyłącznie z naukami szczegółowymi.

Problem pokoju powinien być więc ujęty raczej w zespole metafizycznych analiz relacji międzyludzkich, powinien być rozważany jako skutek powiązania osób poprzez ontyczną w bycie jego własność prawdy i dobra, owocujących przyjaźnią, która jest wynikiem akceptacji osób jako dobra wspólnego, ontycznie, a więc niezależnie od naszego poznawania uzasadniającego się swym realnym istnieniem. Problem pokoju powinien być wobec tego związany z zagadnieniem osoby i wspólnoty. Jego właściwym miejscem w zespole zagadnień i dyscyplin filozoficznych jest więc metafizyka człowieka, szerzej ujęta jako antropologia filozoficzna.

Uzyskana w antropologii filozoficznej wiedza o człowieku powinna być z kolei przyswojona przez ludzi. Powinna stać się ich sposobem myślenia poprzez konsekwencje, kształtem ich osobistej kultury, a tym samym racją odpowiedzialnych działań, które są tworzeniem, otrzymywaniem i darowywaniem skutków ludzkiej zdolności czynienia dobra i rozpoznawania oraz wyboru prawdy, stanowiących właśnie metafizyczną własność osób, jako realnych bytów. Realność osób, wyznaczona właściwym im istnieniem, jest warunkiem szansy uzyskiwania przez ludzi dobra i prawdy. Poszukując dobra i prawdy, dokonując swej wewnętrznej integracji w oparciu o właściwą bytom jedność i w oparciu o właściwą osobom wolność, która - powtórzmy - jest wiernością prawdziwemu dobru, osoby ludzkie dzięki kulturze, kształtującej i rozwijającej w człowieku zdolność filozoficznej kontemplacji, kierują się ku faktowi



istnienia. Stają na straży istnienia, będącego warunkiem właśnie szansy uzyskania daru prawdy, przyjaźni i dobra. Opowiadając się po stronie istnienia osób, z konieczności ludzie są po stronie pokoju.

Rozumienie i czynienie tego jest efektem mądrości i wymaga mądrości. Wymaga więc pracy filozofów, wysiłku kształcenia ludzi, wychowania ich ku podejmowaniu decyzji w duchu mądrości. Bo właśnie dopiero w tym stanie daje się realizować pokój. Jest on więc dosłownie konsekwencją mądrości.

Postulat uznania podstawowej roli filozofii w kulturze, podejmowania studiów filozoficznych dla powodzenia humanistyki i humanizacji stosunków międzyludzkich, wysiłek fachowych filozofów i wychowawców, wysiłek wielu ludzi w celu zgodnego z prawdą, sprawiedliwością, miłością i wolnością uzyskiwania kształtu swej osobistej kultury na poziomie mądrości, jest postulatem, którego spełnienie pozwala osiągnąć „*pacem in terris*” - pokój na ziemi.

Dodajmy, że do tych skutków nie prowadzi więc antropologia filozoficzna jakakolwiek. Nie wystarczy np. neoplatonizująca filozofia M. Bubera, egzystencjalizm Sartre'a, czy Kierkegaarda, scjentystyczny ewolucjonizm Teilharda de Chardin, lingwistycznie uprawiana analiza człowieka w ujęciu Cassirera, egzystencjalistyczno-lingwistyczna teologia podmiotu w wersji Rahnera, strukturalistyczny abstrakcjonizm Levi-Straussa, humanistycznie zorientowana psychoanaliza Fromma. Wszystkie te, zresztą bardzo wybitne ujęcia, popełniają błąd esencjalizmu, czyli analizy tylko treściowego ukwalifikowania bytu. Pomijają fakt realnego w bycie istnienia, które uzasadnia posiadanie treści. Egzystencjalizm przecież wbrew nazwie nie jest filozofią istnienia, lecz filozofią stanowiących nas przeżyć. Problem pokoju, jako skutek faktycznych powiązań międzyludzkich, może pojawić się tylko poprzez metafizykę człowieka jako istniejącego bytu.

W zakończeniu odpowiedzmy wyraźnie na pytania ujęć wstępnych:

1. Filozof jako filozof służy sprawie pokoju, gdy — zgodnie ze swym sumieniem naukowym, otwartym ku prawdzie — uprawia antropologię filozoficzną istniejących osób ludzkich jako bytów, i gdy dzięki temu rozumiejąc rangę istnienia staje w obronie istnienia osób, z kolei mobilizując ludzi swoją pracą do wysiłku nad uzyskaniem

rozumień i nad podejmowaniem działań na miarę mądrości, proporcjonalnej do godności osoby.

2. Filozoficzny sposób służenia sprawie pokoju polega więc na naukowej aktywności, właśnie na pracy nad prawidłowym formułowaniem ujęć filozoficznych i nad rozumnym ich upowszechnianiem. Wiadomo bowiem, że ludzie działają według swoich rozumień. Troska o rozumienia, z których biorą początek podejmowane z ludzką wolnością działania, jest wbrew pozorom najgłębszym oddziaływaniem na decyzje ludzkie, jest kształtowaniem tych decyzji, a tym samym losu i walorów kultury. Jest to oddziaływanie - znowu wbrew pozorom - szybsze niż się wydaje i trwalsze niż nakłanianie na sposób agitacji społecznej i publicystycznej, które - jak każda gotowa formuła szczegółowa - budzi opór, trafiając na ukształtowane przekonania. Pełny efekt tego oddziaływania wiąże się, niewątpliwie, z rytmem intelektualnego dojrzewania ludzi, którym właśnie filozofowie muszą ułatwić dojście do etapu mądrości. Jest sprawą swoistej odpowiedzialności i roli społecznej fakt, że tylko filozofowie, których tu nikt nie zastąpi, mogą pełnić misję nauczycieli mądrości. Służąc tej misji służą sprawie pokoju.

3. Filozofie jako filozofie wspomagają sprawę pokoju, gdy - jako narzędzie samodzielnego ze strony ludzi rozpoznawania istniejącej rzeczywistości - rozwijają umiejętność filozoficznej kontemplacji i wnoszą w myślenie osób adekwatną formułę bytu: zgodny z egzystencjalnymi faktami opis człowieka, pomagający zrozumieć i podjąć dobro skutków relacji międzyosobowych, wyznaczających wspólnotę, której zadaniem jest sprawianie w osobach ludzkich rozwoju dobroci, prawdy, przyjaźni. I znowu musi się okazać, że nie każda filozofia uczy kierowania się ku tym celom. Uczy tego ta filozofia, która jest ujęciem istniejącego bytu, opisem mijającym esencjalistyczne i idealistyczne sposoby analizy. Musi to być opis istnienia bytu, ponieważ obrona istnienia jest obroną pokoju.

4. Filozofie jako filozofie, stanowiąc podstawowe zręby kultury, nie mają mocy, jako teorie, przyczynowania realnych faktów. Mają tę moc w wypadku, gdy staną się sposobem myślenia danych ludzi. Wspomagają więc pokój tylko wtedy, gdy dany naród na różnych szczeblach swych specjalizacji posiada także humanistycznie wykształconych obywateli. Wykształcenie i wychowanie tak zwane humanistyczne jest

pełne i prawidłowe, gdy wiąże się z kompetentną znajomością filozofii. Brak humanistów, brak ludzi o umiejętności doceniania społecznej roli kultury, dobroci i przyjaźni, jest jednocześnie brakiem przeciwwagi wobec nastawień agresywnych, zagrażających pokojowi we wszystkich jego odmianach. Postulat humanistycznie i filozoficznie wykształconego oraz działającego obywatela jest wspomaganie sprawy pokoju, jest uzyskiwaniem prawidłowo rozwijającej się kultury, jest także korzystny dla rozwoju technicznego i ekonomicznego, ponieważ myślenie humanistyczne wzbogaca pomysłowość techniczną i ekonomiczną oraz pozwala jaśniej widzieć celowość, użyteczność i opłacalność wytworów. W sumie, humanistyka i filozofia są jak najbardziej na linii postępu.

5. Dodajmy, że wobec tego humaniści i filozofowie na swój sposób, a więc w ramach kompetencji, na miarę uzdolnień i odpowiedzialnej pracy wspomagając pokój tymi sobie właściwymi sposobami działania, są w społeczeństwie czynnikiem postępu. Jeżeli tak jest, to - przy marksistowskim rozumieniu terminu „postęp” jako przeciwstawienia „konserwatyzmowi” - kształtując humanistycznie i filozoficznie studentów, dostarczając krajowi kompetentnie w swych dziedzinach pracujących obywateli, realizujących prawdę i dobro, naukowe środowisko także Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i Katolicki Uniwersytet Lubelski są wobec tego w pełnym sensie środowiskami postępowymi, ponieważ swoją pracą wspomagają pokój. Dotyczy to także każdego obywatela, każdego środowiska ludzi, gdy się zgodzimy, że tak potrzebny światu pokój i Tak trudny do osiągnięcia jest dlatego trudny, że wymaga w osobistej kulturze ludzi poziomu mądrości.

Pokój bowiem jest konsekwencją kształtowanej przez filozofię mądrości. Inaczej mówiąc, pokój jest osiągnięciem ludzi mądrych.

## KONGRES W 1974 ROKU KU CZCI TOMASZA Z AKWINU JAKO FILOZOFICZNE WYDARZENIE W KULTURZE

Kongres Międzynarodowy z okazji 700-lecia śmierci Tomasza z Akwinu zgromadził filozofów i teologów różnorodnych orientacji. Był to więc Kongres nie tylko tomistyczny. Stanowił spotkanie uczonych, którzy w hołdzie Tomaszowi z Akwinu prezentowali na tym spotkaniu swoje najgłębsze przemyślenia, krótko ujęte wyniki swych badań. Kongres stał się wobec tego przeglądem najnowszych nurtów w filozofii i teologii współczesnej, wielką konsultacją specjalistów i terenem żywych, ciekawych, twórczych polemik. Z tego względu należy uznać kongres za znakomity.

Przypomnijmy, że kongres ku czci Tomasza z Akwinu odbył się w Rzymie i w Neapolu, w dniach od 17 do 24 kwietnia. Miejscem posiedzeń kongresu w Rzymie był Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu czyli Angelicum, w Neapolu - nowoczesny gmach Wydziału Teologicznego na Capo di Monte. Gospodarzami i organizatorami kongresu byli dominikanie włoscy. W drodze z Rzymu do Neapolu uczestnicy Kongresu odwiedzili Fossanova - miejsce śmierci Tomasza, oraz Aquino i Roccasecca - zamki rodziny Aquino, a zarazem miejsce urodzenia Tomasza. W Neapolu Tomasz rozpoczął studia filozoficzne oraz życie zakonne.

Uczestników Kongresu przyjął papież Paweł VI przybywając osobiście do Angelicum - do gmachu obrad Kongresu. Przedstawicielom Kongresu udzielił także audiencji Prezydent Włoch - Giovanni Leone.

W Kongresie uczestniczyło 1500 uczonych. Zgłoszono 650 komunikatów naukowych. Polaków z kraju i zagranicy było na Kongresie 35. Przeważali jednak Hiszpanie, Niemcy i Włosi.

Tomizm na Kongresie nie był jednolity. O różnorodności ujęć i wyborze problemów decydowała tradycja dydaktyczna. Najliczniej był reprezentowany tomizm tzw. tradycyjny, nie wiele różniący się od arystotelizmu i ujęć awiceniańskich. Występował tu problem różnych odmian istnienia oraz relacji między tak zwanym wspólnym istnieniem i istnieniem konkretów. Akcentowano też teoriopoznawczą genezę metafizyki. Znaczy to, że twierdzenia na temat struktury bytu wyprowadzano z

poznania zmysłowego. Prowadziło to do problemu racjonalizmu i kantyzyjacej interpretacji myśli Tomasza. Interpretacja ta jest oparta na koncepcji, że tomizm stanowi syntezę dorobku wszystkich nurtów filozoficznych.

Ta orientacja badawcza łączyła się już z głoszonymi na Kongresie nietomistycznymi stanowiskami, które polegały albo na uzupełnieniu tomizmu innymi nurtami filozoficznymi, albo na włączeniu tomizmu w inne kierunki filozoficzne.

Z dużą siłą polemizował z tymi stanowiskami tomizm egzystencjalny, uwalniający myśl Tomasza od erudycji arystotelowskiej, awiceniańskiej, neoplatońskiej i od późniejszych kierunków filozoficznych. Wspomagali tomizm egzystencjalny historycy filozofii różnych orientacji. Znając dokładnie teksty, historycy filozofii bronili Tomasza przed zniekształcaniem jego myśli. W ten sposób ujawniała się i precyzowała właściwa, egzystencjalna wersja tomizmu. Chodzi w niej o to, że akt istnienia jest zawsze czynnikiem realnym, że istnieją otaczające nas byty realne, które stanowią więc realność ograniczoną i niesamoistną. Ta niesamoistność wymaga uzasadnienia w realnym i samoistnym istnieniu Boga.

Wraz z problemem istnienia Boga pojawiło się szereg nowych trudności. Najkrócej mówiąc, uczestnikom Kongresu nie jawiła się wyraźnie różnica między teologicznym i filozoficznym ujęciem Boga. Tej różnicy nie da się zresztą jasno ustalić w tomizmie tradycyjnym, kantyzyjującym, w nurtach które łączą tomizm z innymi kierunkami filozoficznymi. Ta różnica występuje wyraźnie w tomizmie egzystencjalnym. Filozof wykrywa istnienie Boga jako bytu, teolog omawia objawione relacje osobowe, łączące człowieka z Bogiem, który nas obdarowuje miłością. Teolog więc mówi o Bogu jako miłującym nas Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Filozof i tylko filozof dowodzi rozumowo, że Bóg istnieje. Teolog omawia relacje między istniejącym Bogiem i istniejącym człowiekiem.

Tomizm więc zarysował się na Kongresie zgodnie z tym, co w różnych krajach i środowiskach już wypracowano, o czym wiemy z publikacji. Mówiąc dokładniej, przeważał tomizm podręcznikowy, dość werbalny, który nie może zainteresować precyzyjnie myślących kantystów, fenomenologów, filozofów języka, czy nawet egzystencjalistów. I prawie zdumiewało to, że uwagę kantyzyjujących myślicieli, filozofów języka, nawet egzystencjalistów, posługujących się problematyką

filozofii języka i teorią świadomości, przyciągał tomizm egzystencjalny, gdy w jakiejś grupie dyskusyjnej, na posiedzeniu sekcyjnym, był sposobem wyjaśniania trudnych problemów filozoficznych.

Dodajmy i to, że wielu filozofów i teologów, nie odróżniając wyraźnie filozofii od teologii, z konieczności musiało rozwiązywać stawiane przez siebie zagadnienia przechodząc z jednej dziedziny w drugą, w sposób metodologicznie nieuprawniony. Połączenie tych dwu dziedzin nazywamy dziś światopoglądem.

Potrzebne nam wszystkim na codzień ujęcia światopoglądowe nie są jednak same w sobie terenem analiz filozoficznych lub teologicznych. Światopogląd nie wypracowuje dowodów. Jest osobistym przekonaniem osób lub wspólnot.

Jeżeli uważam Kongres za znakomity, to nie z powodu prezentowanych nurtów i rozwiązań, lecz z powodu tej autentycznej i głębokiej pasji poszukiwania rozwiązań, tej umiejętności uznania ujęć trafnych. I trzeba dodać, że właśnie głównie historycy filozofii byli w stanie wyjść z ideologicznych przekonań, uznać wartość argumentu, zrozumieć teksty i sprostować ich interpretację.

Powodzenie tomizmu egzystencjalnego, to znaczy tomizmu zgodnego z myślą Tomasza, ma źródło w starannej pracy historyków filozofii. Hermeneutyką metafizyki jest właśnie historia filozofii. Okazuje się, że badania w jej zakresie są przygotowaniem i kształceniem filozofów, zdolnych do opowiedzenia się po stronie trafniejszych ujęć, precyzyjniejszego argumentu, po stronie prawdy.

Ten klimat intelektualny, dyskusje i konfrontacje stanowisk, to główny nurt Kongresu, lecz. to jeszcze nie cały Kongres. Pozostają przecież ważne polemiki kularowe, rozmowy, a zarazem konsultacje z wybitnymi filozofami i teologami. Pozostaje piękna oprawa Kongresu: Rzym, Aquino, Fossanova, Roccasecca, Neapol, audyencje, recepcje i modlitwa. Kongres ku czci Tomasza z Akwinu był bogatym fragmentem życia uczonych, parlamentem najgłębszych nurtów w kulturze współczesnej, doświadczeniem optymizmu i nadziei, że konsultowana w polemikach myśl ludzka nie gubi drogi, że idzie po śladach prawdy.

## OSOBOWOŚĆ JAKO KULTUROWE WYPOSAŻENIE OSOBY

Osoba ludzka, tożsama z człowiekiem, który jest kompozycją istnienia i rozumnej istoty, jako przyczyny wewnętrznej naszej bytowej tożsamości, stanowi podmiot osobowości, całego wyposażenia psychicznego, które łącznie z istnieniem i istotą składa się na pełny byt ludzki. Rozwój osobowości polega na tym, że osoba ludzka przyjmuje z zewnątrz w obręb swej osobowości pewną sumę informacji. Informacje te są zarówno nabytą przez człowieka wiedzą oraz ludzkimi rozumieniami, jak i przyjęciem skutków czyjejs dobroci, przyjaźni i miłości. Informacje więc rozwijają zarówno intelekt, jak i wolę człowieka. Są odbiorem dzieł ludzkiego poznania i dzieł ludzkich decyzji. Są spotkaniem dzieł ludzi, a także często są spotkaniem samych ludzi dla nich samych, aby tylko cieszyć się ich obecnością lub im służyć. Mogą podobnie być spotkaniem Boga.

Rozwój osobowości, bliżej rozważany, jest poszerzeniem układu naszych odniesień do dzieł i do osób. Jest to poszerzanie zarówno ilościowe (większa wiedza, więcej darów przyjaźni), jak i jakościowe (głębsza wiedza, trwalsza przyjaźń), to znaczy usprawnienie człowieka w trafianiu na dobro, na dzieła wiedzy i decyzji oraz usprawnienie w otwartości na ludzi, w obdarowywaniu ich dobrocią, przyjaźnią, miłością.

Do rozwoju osobowości przyczyniają się głównie ludzie. Tylko bowiem człowiek może nauczyć człowieka mądrości, dobroci, przyjaźni, bezinteresownej miłości. Dzieła ludzkie, należące do różnych dziedzin kultury i cała kultura, mogą nauczyć nas raczej wiedzy niż mądrości, raczej sprawiedliwości niż miłości, pośrednio więc zbliżają do ludzi i do Boga.

Aby jednak człowiek był w stanie obdarowywać mądrością i bezinteresowną, ofiarną miłością, musi dużo i trafnie wiedzieć. Musi rozumieć, kim jest człowiek, musi z kolei umieć wybierać to, co wartościowe, dobre i prawdziwe. Umie wtedy i jest w stanie, dzięki pogłębionym rozumieniom i trwałej życzliwości wobec ludzi, właśnie obdarowywać mądrością i miłością. Wiedza bowiem i zdolność wyboru tego, co słuszne, są motywacją działań, są już moralnym rozwojem osobowości. A ten rozwój jest wynikiem i zarazem powodem wierniejszego wobec ludzi działania.

Droga do ludzi prowadzi więc przez dzieła ich wiedzy i decyzji, przez te dzieła, które pogłębiają mądrość i wzmacniają miłość. Te dzieła stanowią w naszych postawach i w kulturze nurt humanizmu.

Humanizmu nie można pojąć bez pozytywnych odniesień do ludzi, kultury, świata i Boga, do całej realnej rzeczywistości i do wyrażających ją wytworów ludzkich, nazywanych dziełami kultury, sztuki, nauki, filozofii. Aby te pozytywne odniesienia zaistniały, pogłębiały się i trwały, człowiek właśnie musi dobrze zrozumieć: kim jest człowiek i Bóg? czym jest świat i kultura?

Do rozwoju osobowości i humanizmu przyczyniają się wobec tego te nauki, czyli te informacje, które głównie wyjaśniają, kim jest człowiek i Bóg. Wynika z tego, że bezwzględnie jest człowiekowi potrzebna filozofia człowieka i filozofia Boga, a ponadto teologia. Największy wpływ na człowieka ma filozofia i teologia, a w ich obrębie metafizyka i pedagogika religijna (ascetyka), gdyż są to jedyne nauki o realnym istnieniu i o sposobach zaprzyjaźnienia się z ludźmi i z Bogiem. Duży wpływ ma także poezja, muzyka, a z nauk medycyna, architektura, ekonomika i te światopoglądy, dzięki którym człowiek widzi wyraźniej swój los, sens życia, utrwalanie na wieczność miłości i swego bytowania.

Pamiętajmy, że rozwój osobowości jest wynikiem pracy, a więc współtworzenia swej wiedzy i dzieł decyzji oraz kultury, w której zapisujemy dla innych własną mądrość i miłość. Zatem np. w kulturze masowej rozwijają człowieka te imprezy, które bronią szczęścia, pokoju i przyjaźni.

2. Pożytek moralny przynosi nam sama obecność wśród dzieł sztuki. Ta obecność usprawnia nas w rozpoznawaniu tego, co dobre, i w ten sposób umacnia w nas wewnętrzną prawość. Jest więc ważne, byśmy na codzień byli wśród tego, co piękne, dobre i prawe. Trzeba wypełnić domy, zakłady pracy, osiedla, ciekawą myślą, wartościowymi tematami, rzeźbą, obrazem, muzyką, ładem. Wtedy wzrośnie uprzejmość, dobroć, prawość, przyjaźń, życzliwość, pokój. Pożytek intelektualny uzyskuje się przez pracę, a więc przez uczenie się, czytanie, rozważanie, poznawanie, wprost studiowanie dzieł sztuki, filozofii, teologii, historii i własnego języka. I nie widzę tu innej drogi.



3. Sam wolny czas jest doniosłym czynnikiem osobowego rozwoju jednostki, gdyż jest po prostu w każdych warunkach, w mieście, miasteczku i na wsi, wreszcie okazją do bezinteresownego kontaktu z ludźmi, przyrodą i pięknem. Jesteśmy razem bezpośrednio, wzajemnie obecni. Jest to czas mniej zorganizowanego rytmu zajęć, czas na podjęcie tematów własnych, nie zawodowych, frapujących, niepokojących. Jest to czas refleksji, sięgającej w głąb nas samych i poprawiającej relacje z ludźmi. Teraz bowiem, nie w wyniku obowiązku, przechodzimy egzamin uprzejmości, życzliwości, dobroci, wiedzy i mądrości. Teraz uświadamiamy sobie braki w wiedzy, niedoskonałość postawy służenia ludziom. Teraz możemy uświadomić sobie i postanowić, w jakim kierunku i co powinienem w sobie zmienić, co uzupełnić, nad czym popracować. I może nie należy nadmiernie planować wypełniania ludziom wolnego czasu, gdyż właśnie sam wolny czas, gdy nie niszczy nas nawyk lenistwa, jest czynnikiem mobilizującym do pracy, jest twórczym rachunkiem sumienia, gdy — oczywiście — nie zniszczyliśmy w sobie potrzeby myślenia i postawy dobroci wobec ludzi.

## ROZWÓJ MORALNY OSOBY I SPOŁECZEŃSTWA

Prawidłowy rozwój moralny osoby ludzkiej polega na nieustannym dążeniu ludzi do wewnętrznego ładu moralnego. Ten ład to rozumne uporządkowanie celów życiowych i ich osiągnięcie, co stanowi w człowieku jego przymioty moralne.

Prawidłowy rozwój moralny społeczeństwa to wytwarzanie takich relacji międzyludzkich, by umożliwiały każdemu człowiekowi rozpoznanie i osiągnięcie rozumnych celów, które realizując człowiek zachowywałby się zgodnie z rozumną naturą i zarazem odnosiłby się do innego człowieka w sposób uwzględniający jego ludzką godność.

Ład moralny każdego człowieka, wyrażający się w jego przymiotach moralnych i ład moralny społeczeństwa, wyrażający się w relacjach, uwzględniających godność człowieka, to skutek rozpoznania i osiągnięcia celów, tych samych dla człowieka i dla społeczeństwa składającego się z osób ludzkich.

Rozpoznawanie celów ludzkich wymaga nabywania odpowiedniej wiedzy i to nie tylko w sensie specjalistycznej erudycji, lecz także w sensie głębokiego rozumienia kim jest człowiek i czym jest świat. Człowieka bowiem wyraża rozumność. Z tego więc względu, rozwój rozumności przez nabywanie wiedzy aż do etapu mądrości jest niezbywalnym zadaniem człowieka. Za realizację tego zadania człowiek ponosi odpowiedzialność.

Osiąganie takiego celu, jak wiedza i mądrość, które zarazem są w nas przymiotami naszego intelektu, wymaga decyzji. Wiedza właśnie wyraża także zdolność decyzji. Decyzja polega na tym, że człowiek jest autorem swoich zachowań i odniesień. Jako autor przyczynujący swoje działania, człowiek więc jest wolny, a zarazem zobowiązany do odpowiedzialności. Wolność i wynikająca z niej odpowiedzialność pozwalają uzyskać ład moralny, gdy dotyczą tego, co mądre i dobre. Zachowanie się bowiem człowieka i wzajemne odnoszenie się ludzi do siebie wtedy są dobre, gdy regulują je rozumne cele. Te cele są dobre wtedy, gdy służą człowiekowi dlatego, że jest człowiekiem. Taka służba jest humanizmem, a wymaga głównie męstwa. Wymaga bowiem wierności prawdzie o człowieku wbrew modzie na inne cele i wartości. Może się bowiem zdarzyć, że tak szlachetne cele i wartości, jak zdrowie i honor lub tak modne jak sposób ubrania mogą stać się powodem zakwestionowania wierności dobru drugiego człowieka, gdy uzyskają wersję hipochondrii, próżności, przesadnej oryginalności.

Aby człowiek mógł nabyć wiedzy i mądrości, aby zarazem mógł osiągać swoje ludzkie cele podejmując decyzje i służąc ludziom odpowiedzialnością za przyczynowane przez siebie zachowania, odniesienia, działania, musi znaleźć na zewnątrz siebie, u innych ludzi i w kulturze to, czym żyje: wiedzę, mądrość, męstwo, rozumne decyzje, wartości ukazujące i kształtujące godność człowieka. Musi je uzyskiwać w relacjach z ludźmi, którzy przykładem życia, to znaczy przyczynując swoje odniesienia, wnoszą w tych relacjach wiedzę, mądrość, męstwo, zarazem życzliwość i przyjaźń. Wiedza w postaci nauki jest utrwalona w kulturze, podobnie utrwalone są cenione przez człowieka wartości. Ale mądrości i przyjaźni nie nauczą dzieła, teorie, słowa, uczy ich tylko człowiek mądry i obdarowujący przyjaźnią. Bez

społeczeństwa więc, jako wspólnoty osób, człowiek nie może uzyskać przymiotu mądrości i przymiotu miłości wobec każdego człowieka.

Bezład moralny pojawia się w człowieku i społeczeństwie wtedy, gdy człowiekowi i społeczeństwu wyznaczy się odrębne cele, np. człowiekowi odniesienie do nauczycieli jako realnych osób, a społeczeństwu odniesienie do rzeczy, takich jak układ instytucji i wytwory techniki, nazywane zamożnością, potencjałem gospodarczym. Relacja do rzeczy nie wychowuje w pełni, gdyż rzeczy nie przenoszą prawdy i dobra, przenoszą bowiem tylko piękno. Pośrednio, poprzez piękno budzą sumienie, które żyje prawdą i dobrem.

Młodzi ludzie, aby rozwijać się prawidłowo i wносить w społeczeństwo swoje przymioty moralne, powinni zdobywać przede wszystkim intelektualną cnotę wiedzy pozwalającą rozpoznać cele, których osiągnięcie rozwija w nich moralną sprawność skupienia, sprawność w szczerości, lub wprost pokory wyrażającej się w przyjmowaniu tego, co mądre i szlachetne, sprawność roztropnego zaufania, sprawność męstwa pozwalającą na korzyść prawdy przeciwstawić się modzie i nadmiernej oryginalności, sprawność podjęcia tego, co trudne i uzyskiwane w długotrwałym wysiłku, sprawność więc pracowitości, wewnętrznej pogody, wrażliwości na cierpienie innych, zagubienie, lęk, trudności światopoglądowe, religijne, sprawność poważnego traktowania siebie i innych, jako czegoś dobrego i pięknego.

Postawy konsumpcyjne to po prostu decyzja na gromadzenie rzeczy. Decyzja taka wynika z uznania za coś cenniejszego raczej rzeczy niż człowieka. Wynika z nieumiejętności rozpoznania dobra i prawdy, z zaniedbania w sobie troski o wyrażanie tego, co ludzkie, a ludzkie jest to, co rozumne i dobre. Jest to zarazem wynik braku poczucia godności siebie jako człowieka i zagubienia postawy estetycznej, co umożliwia okradanie siebie i innych z celów i wartości humanistycznych. Do postaw konsumpcyjnych prowadzi więc zagubienie skali wartości, pominięcie w tej skali dobra, prawdy, piękna, relatywizm i sceptycyzm negujące wyjątkowość i godność człowieka, obdarowywanego przecież miłością ludzi i Boga.

Egoizm to brak umiejętności służenia ludziom. Wynika on z uznania siebie za główny cel działań, a wyraża się w przekształcaniu relacji międzyludzkich w jedno odniesienie, które musi być pochlebstwem. Egoizm jest więc społecznie szkodliwy i

odwraca uwagę od realnego człowieka, a kieruje ją do idei tego człowieka, gdyż jest absolutyzowaniem go lub generalizacją pojęcia człowiek. Jest wprost wywyższeniem idei człowieka na niekorzyść realnego, żywego, czującego człowieka, który dzieli się przyjaźnią i mądrością.

Brak gospodarności to także nieumiejętność uporządkowania celów, zorganizowania kierujących tam działań, przewidywania i rozpoznawania tego, co istotne i drugorzędne.

Wśród negatywnych zjawisk społecznych za najbardziej szkodliwe i niewychowawcze wobec ludzi młodych uważam postawy sceptycyzmu i relatywizmu, owocujące zakwestionowaniem godności człowieka, jego dążeń do zrozumienia świata przy pomocy filozofii i teologii, z kolei owocujące brakiem szacunku wobec przekonań religijnych i światopoglądowych, zagubieniem w skali wartości tego, co prawdziwe i dobre. Wynikiem tego jest przecież nieuczciwość, brak gospodarności, egoizm, postawy konsumpcyjne. Negatywnym zjawiskiem społecznym jest także zgubienie wrażliwości na piękno, gdyż przecież obserwujemy bezład moralny, niedbałość w pracy i gospodarowaniu, kradzieże, których nie popełni ktoś, kto ceni sobie i piękno jako ład i harmonię w relacjach międzyludzkich, w sobie i w świecie.

Aby eliminować negatywne zjawiska społeczne, trzeba koniecznie kształtować prawość sumienia przez kontaktowanie ludzi z tym, co dobre, szlachetne i piękne. Trzeba uczyć ich rozpoznawania prawdy i dobra oraz umiejętności wyboru tych wartości wbrew trudom i niemiłym konsekwencjom. Tak bowiem budzi się zarazem poczucie odpowiedzialności za to, co cenne oraz zdolność cieszenia się tym, co prawe, dobre i prawdziwe w każdym z nas i w społeczeństwie. Trzeba też budzić zdolność służenia ludziom, co uwalnia od egoizmu, niszczącego harmonię celów i wartości.

Rodzina, którą stanowi wynikająca z małżeństwa lub rodzicielstwa relacja miłości i zaufania, poczucie bezpieczeństwa, opieki, odpoczynku, obdarowywanie uwagą i troską, jest pierwszą szkołą szlachetności, rozpoznawania wartości, dzielenia się tym, co moje i cieszenia się tym, czym obdarowuję. Jest lub powinna być szkołą, miłości, troski o innych, odpowiedzialności, przełamywania egoizmu. Jest modelem życia, jego ciepłem i światłem, ogrzewającym i oświetlającym w długim szeregu

późniejszych zwątpień, zagrożeń, smutków, różnych przegranych lub wzmocnieniem radości, powodzenia, osiągnięć.

Szkoła to kontakt z zespołem nauczycieli i przyjaciół, dojrzewanie wyniesionych z domu postaw, ich weryfikacja, ewentualna korekta, nabywanie wiedzy, rozszerzenie spojrzenia na innych ludzi, ich pracę i dzieła. To wprowadzanie w społeczność przez twórcze w niej działanie, kształtowanie i wzbogacanie relacji międzyludzkich, wyniesionymi z domu wartościami.

Zakład pracy jest miejscem odpowiedzialnego tworzenia tego wszystkiego, czym człowiek służy człowiekowi, czym go wspomaga, pociesza, uczy, obdarowuje. To miejsce naszego udziału w kulturze, miejsce stosowania na codzień wiedzy i umiejętności, korzystania z ukształtowanych postaw, spotkania ludzi, przekazywania im informacji o tym, co dla nas cenne, co w ogóle jest wartościowe. Jeżeli zakład pracy nie jest miejscem takich zachowań i odniesień, jest po prostu czymś niszczącym harmonię społeczną, społeczeństwo i dobro, które ma realizować.

Środki masowego przekazu powinny wnosić przede wszystkim to wszystko, co słabego wciąż wahającego się człowieka lub zbyt pewnego siebie i egoistycznego, swoiście „wyrównuje” do poziomu bycia w pełni człowiekiem uczciwym, szlachetnym, z poczuciem godności, szukającego dobra i mądrości jako miary człowieka. To zasadnicza rola środków masowego przekazu, a zarazem szansa ludzi, kultury, twórczości w dziedzinie gospodarczej, technicznej, naukowej, zharmonizowanej z humanizmem.

## WYCHOWANIE INTELEKTU JAKO WARUNEK WEWNĘTRZNEJ KULTURY OSOBY

### Problematyka wychowania intelektu

Intelekt możliwościowy i intelekt czynny są właściwym, kompetentnym i ostatecznym w człowieku podmiotem poznania. Są prawdziwie ludzkimi władzami poznawczymi duszy, przebywają w człowieku i sprawiają, że sam on poznaje rzeczywistość, a nie inny byt poza nim. Intelেকty poznają przy pomocy zmysłowych władz poznawczych. Są funkcjonalnie z nimi powiązane. To funkcjonalne powiązanie, a więc zależność w działaniu poznawczym nie zmienia duchowej natury intelektów. Wskazuje tylko na to, że proces poznania jest jednolity, że władze zmysłowe rozpoczynają poznanie odbierając szczegółowe treści poznawcze przedmiotu, aby z nich intelekt czynny wydobył dla intelektu możliwościowego treści poznawane umysłowo.

Tak przebiegający proces poznania pozwala zorientować się, że poznanie zmysłowe nie jest samodzielne, że nie ma w człowieku sfery czystego doświadczenia zmysłowego samego dla siebie, że każde doznanie poznawcze w porządku zmysłów jest tylko dostarczeniem materiałów intelektowi czynnemu. Poznanie ludzkie wobec tego jest w skutkach i w ostatecznym etapie poznaniem umysłowym, z tej racji zawsze ujmującym przede wszystkim istotę każdego przedmiotu i każdego szczegółu tego przedmiotu. Można więc dodać, że intelekt możliwościowy, odbierający poznawczo istotę i istnienie rzeczy poznawanej, jest nie tylko właściwym, kompetentnym i ostatecznym w człowieku źródłem poznania, lecz jest także jedynym źródłem poznania. W tym receptywnym poznaniu kontroluje go rzeczywistość i ona rozstrzyga o prawdziwości i pewności poznania ludzkiego. Mówiąc o wychowaniu intelektu mamy na myśli działanie intelektu możliwościowego, ponieważ on jest właściwą władzą poznawczą. Intelekt czynny i zmysłowe władze poznawcze tylko go wspomagają w działaniu.

Jeżeli intelekt jest najwyższą w człowieku instancją poznawczą, to pod tym względem mają rację scjentyści i racjoniści, że przyznają intelektowi pierwsze

miejsce w rzeczywistości. Gdy się jednak zauważy, że intelekt stanowiąc w swej naturze możliwościowy byt duchowy i niezależny od materii, lecz w działaniu z nią powiązany, trzeba przyjąć tak zwany intelektualizm, który mówi tylko o hegemonii intelektu wśród innych władz człowieka.

Obecność tych władz w człowieku i bardzo ściśle powiązanie obu intelektów z duszą nie jest bez znaczenia dla problemu wychowania intelektu. Ontycznie rzecz biorąc, a więc ze względu na to, czym jest intelekt, możemy mówić o jego niezależności, ze względu jednak na funkcjonalne powiązanie intelektów z duszą i innymi władzami człowieka możemy mówić tylko o hegemonii intelektu.

Problem hegemonii intelektu wobec zmysłowych władz poznawczych był już wielokrotnie omawiany, mimo że tego powiązania intelektów ze zmysłami nie nazywało się dotychczas powiązaniem na zasadzie hegemonii. Nie był natomiast omawiany problem hegemonii intelektu wobec innych władz człowieka, mianowicie wobec władz pożądawczych. Władze pożądawcze normalnie biorąc nie mają wpływu wprost na poznanie, dokonywane przez intelekt. Mogą jednak ubocznie wpływać na poznawcze działanie intelektów, czyli po prostu przeszkadzać swymi sugestiami i żądaniami.

Wychowanie intelektu musi więc dotyczyć praktycznego uregulowania wpływu zmysłowych władz poznawczych na intelekt i wpływu władz pożądawczych, tak umysłowej woli jak i uczuć, będących zmysłowymi władzami pożądawczymi. Po uregulowaniu tego wpływu, czy uświadomieniu sobie zależności i zakresu działań poszczególnych władz, można mówić o ćwiczeniu człowieka w posługiwaniu się intelektem. To posługiwanie się intelektem winno być właśnie takie, aby intelekt znając swe uprawnienia i rolę, wyznaczoną mu przez jego naturę, umiał właśnie kierować człowiekiem, a to znaczy działaniem jego władz w ramach ich kompetencji.

Kierując działaniem różnych władz, intelekt spełnia już czynności praktyczne. Należy więc zorientować się w różnicy między intelektem, który poznaje, a intelektem, posługującym się w działaniu swym dorobkiem poznawczym. I trzeba nauczyć intelekt tego działania. Nie łatwo bowiem intelektowi przestawić się na działanie praktyczne. Trzeba mu w tym pomóc, trzeba go usprawnić. Jak usprawnić intelekt, by właściwie postępował i wytwarzał?

I znowu wychowanie intelektu obejmuje sprawę uzdolnienia intelektu do kierowania postępowaniem i wytwarzaniem.

A gdy intelekt nauczy się kierowania władzami człowieka, tak, aby działały w ramach swych kompetencji, aby nie brały na siebie funkcji innych władz i dobrze spełniały swoje zadania, gdy poza tym intelekt opanuje sposób wpływania na postępowanie i wytwarzanie człowieka, pozostanie problem równowagi między intelektem i innymi władzami, i problem kontroli działania intelektu. Władze pożądanowe lub zmysłowe władze poznawcze równoważą i organizują działanie intelektu w tym sensie, że nie pozwalają intelektowi, zgodnie zresztą z naturą jego działania, dokonywać czynności teoretycznych i praktycznych, niezależnie od całego bytu ludzkiego. Czy mogą jednak kontrolować intelekt? Czy może go kontrolować czynność postępowania i wytwarzania? Czy tę kontrolę spełnia człowiek, czy może spełnia ją obiektywna rzeczywistość? Tymi pytaniami dotykamy istotnego problemu, którego rozwiązanie stanowi zasadniczą sprawę w problematyce wychowania intelektu: czy istnieje czynnik kontrolujący intelekt, i co to znaczy kontrola intelektu? W pewnym stopniu działania intelektu kontroluje sama rzeczywistość, a o typie tego działania rozstrzyga natura intelektu, zależnego od duszy i powiązania z człowiekiem. Czy jednak ten typ kontroli wystarcza, aby intelekt działał właściwie?

### Intelekt i kompetencje poznawczych władz zmysłowych

Analizując poznawcze działanie intelektów uświadamiamy sobie, że intelekt możliwościowy nie jest w stanie ująć wprost istotowych treści rzeczy i że muszą mu w tym pomagać zmysłowe władze poznawcze za pośrednictwem intelektu czynnego. Proces poznania normalnie i faktycznie przebiega w zwykłych warunkach relacji między podmiotem poznania, a przedmiotem poznawczym. Zasadniczą czynność poznawania spełnia oczywiście intelekt możliwościowy, jest źródłem poznania, ale nie jest ostatecznym odbiorcą wyników poznania. Jest przecież władzą duszy. Dusza więc jest właściwym odbiorcą poznania, ale dusza powiązana z ciałem. W sumie więc odbiorcą wyników poznania umysłowego, właściwego człowiekowi, wyróżniającego go spośród innych bytów, jest cały człowiek, w którym wszystkie czynniki składowe



stanowiące całość działają jednak zgodnie ze swą naturą, poddaną jednej formie rozumnej, czyli duszy ludzkiej.

Każdy czynnik składowy człowieka i każda jego władza spełnia określone działania, do których jest zdolna na mocy swej natury. Istnienie „działa” w ten sposób, że udziela bytowi realności, istota wyznacza tożsamość i odrębność bytu, forma i materia powodują całość istoty, duchowe intelekty ujmują treści istotowe poznawanej rzeczy, zmysłowe władze poznawcze odbierają szczegółowe treści, w których reprezentowany jest cały, poznawany byt. Każda z władz działa zawsze zgodnie ze swą naturą, ale nie zawsze zgodnie ze swymi kompetencjami.

To nie jest tylko tak, że Platon przyznał duszy funkcje poznawcze i pominął rolę ciała ludzkiego. Nie jest też tylko tak, że Descartes wyznaczył duszy zadanie spełnienia wszystkich funkcji człowieka, a Awerroes oderwał intelekt od duszy ludzkiej. Często może być tak, że człowiek swoją wolną decyzją pominął głos zmysłowych władz poznawczych lub, jak to jest w sensualizmie Macha, czy empiryzmie Hume’a wziął pod uwagę tylko informacje władz zmysłowych. Sam człowiek przyznał wszystkie kompetencje poznawcze zmysłom i tylko ich świadectwu zaufał. Nie chciał wziąć pod uwagę poznawczej roli intelektu, nie uznał faktu dwu intelektów w duszy ludzkiej, nie przyjął tezy o istnieniu duszy rozumnej w człowieku. Nie zawsze wiadomo, dlaczego człowiek tak zdecydował. Najczęściej jednak jest tak, że nie poznał dokładnie całej duszy ludzkiej, nie odkrył struktury człowieka, nie umiał wybrać właściwych punktów wyjścia przystępując do filozoficznej analizy rzeczywistości, nie trafił na pluralistyczny realizm egzystencjalny lub nie chciał trafić. Wybrał monizm, zaufał intuicji lub sympatii dla typu myślenia naukowego. Mogły go pomylić źle przeprowadzone studia, brak wyczulenia na prawdziwość, a nawet niecierpliwość, która poszukuje jakichkolwiek wyników, byle mieć już za sobą trud poznawania, a mimo wszystko szeroką lub względnie pełną informację. Nie bez znaczenia jest tu wpływ obiegowych postaw, prądów umysłowych, teorii i filozoficznych kierunków, różnych koncepcji nauki, warunków i kryteriów prawdziwości, różnych potrzeb poznawczych, stopnia uwagi, zdolności do refleksji, dociekliwość, krytycyzm, wprost wiedza i tysiące innych, dodatkowych powodów.

Człowiek, niestety, może zdecydować, że weźmie pod uwagę tylko dane zmysłowe. Wtedy poznawcze władze zmysłowe, zgodnie - podkreślmy to - ze swą naturą odbiorą dane szczegółowe przedmiotu, jego materialne własności, w których uwikłane jest istnienie rzeczy i jej istota. Człowiek nie korzysta z całej, skomplikowanej czynności intelektów, nastawia swą uwagę tylko na zmysłowe jakości rzeczy i uznaje, że właśnie one wyczerpująco tę rzecz prezentują. Zmysłowym władzom poznawczym człowiek przypisuje wtedy rolę ostatecznego źródła poznania, mimo że takiej funkcji z samej natury swych czynności nie mogą pełnić, i to, co jest tylko fragmentem procesu poznawczego, zostaje uznane za cały proces poznania. Człowiek został częściowo poinformowany o rzeczy, lecz bierze tę informację za pełne poznanie. Jest w sumie błędnie poinformowany. Nie poznał przedmiotu poznawczego. Jest jednak przekonany, że uzyskał pełne i pewne poznanie tego, co poznawał. W oparciu o to poznanie tworzy sądy. Nic dziwnego, że są to sądy sensualistyczne, empirystyczne i monistyczne. Za tym idzie podobnego typu filozofia, często błędna.

Człowiek więc zdecydował, że przesunęły się kompetencje poznawcze władz, że hegemonia, którą spełnia w poznaniu intelekt możliwościowy, przeszła na zmysłowe władze poznawcze. Wpływ tych władz na proces poznania stał się tak duży, że ich informację wzięto za jedyną i odpowiedzialną. Władze zmysłowe, które równoważą działanie intelektów i nie pozwalają im poznawać bez powiązania z nimi, teraz same tego poznania dokonały.

W problemie wychowania intelektu nie bez znaczenia jest więc kompetencja zmysłowych władz poznawczych. Władze zmysłowe, których działanie określa ich strukturę, nie sięgają same po te uzurpowane uprawnienia. Przyznaje im je człowiek swoją wolną decyzją. Problem wolności i jej źródła staje się więc zagadnieniem pierwszoplanowym w dziedzinie wychowania intelektu. Rozumiemy przy tym, że decyzja poprzestania na informacji zmysłów wynika z nieznaności struktury człowieka, po prostu jest ignorancją w zakresie nie tylko zagadnień poznania i filozofii, lecz także w zakresie kryteriów, motywów i problemu niesprzecznych racji, wyznaczających naturę rzeczy, jej władz i działania.

Utrzymanie równowagi między działaniem intelektów i zmysłowych władz poznawczych, to przede wszystkim więc problem wiedzy o naturze intelektu i jego

działaniu oraz o naturze władz zmysłowych i zakresie ich działania. Usunięcie ignorancji w tym punkcie, a przez to dostarczenie właściwych informacji o procesie poznania ludzkiego człowiekowi, decydującemu swą wolą o tym, które wyniki poznawcze i których władz weźmie pod uwagę, staje się pierwszym zadaniem przy wychowaniu intelektu.

Może właśnie w tym miejscu najbardziej widać, że obrona i wychowanie intelektu bardzo zależą od uświadomienia sobie natury intelektu. Znajomość tej natury, uprawnień i zdolności poznawczych intelektu, pozwala zabiegać o utrzymanie równowagi między działaniem poszczególnych władz, co z kolei pozwala uwolnić się od błędów w poznaniu rzeczywistości.

### Intelekt i wola

Jeżeli człowiek, niezależnie od wiedzy o swej naturze i procesie poznania, może podjąć decyzję uznania zmysłowych władz poznawczych za jedyne źródło poznania wynika z tego, że intelekt nie jest przyczyną tych decyzji. Źródłem więc decyzji, niezależnych od intelektu, jest inna władza w człowieku. Władzę tę nazywamy wolą.

Obok więc intelektu możnościowego i czynnego jest w duszy, jako jej przypadłość, duchowa władza, której działanie polega na wyborze tego, co jej intelekt ukaże jako odpowiedni dla niej przedmiot chcenia. Intelekt poznaje całą, dostępną mu poznawczo rzeczywistość. Posiada w sobie treści poznawcze. Wola „widzi” je w intelekcie. I z doświadczenia wiemy, że nie idzie za każdą treścią. Wola właśnie wybiera. Jest więc niezależna od intelektu, a może być niezależna tylko wtedy, gdy jest odrębną od intelektu władzą. Gdyby była częścią intelektu lub jedną z jego funkcji, czyli swoistym działaniem intelektu, musiałaby akceptować i wybierać każdą treść, ujętą w rzeczy przez intelekt. Skoro tak nie jest, skoro człowiek nie wszystko akceptuje i wybiera dla siebie, znaczy to, że wola jest niezależna od intelektu, a tym samym wolna w swym wyborze. Wybiera na zasadzie własnej decyzji, lecz z tego, co jej intelekt zaprezentuje. Wynikają więc z tego faktu dwie własności woli: właśnie jej wolność, czyli niezależność od intelektu w istnieniu i działaniu, a z drugiej strony jej swoista

zależność od informacji, której o rzeczach dostarcza jej intelekt. Wola nie poznaje. Musi więc korzystać z wiedzy intelektu. Ale wśród wielu treści sama wybiera to, co zechce. Wola wybiera. A ten wybór świadczy o jej wolności.

Wolność jednak nie polega tylko na samym wyborze. Wybór świadczy o wolności, lecz nie wyczerpuje wolności. Gdyby wolność polegała tylko na wyborze, mogłaby się rozwijać tylko wtedy, gdyby rosła możliwość wyboru, a więc ilość treści, które intelekt proponuje woli. Wolność w takim ujęciu sprowadzałaby się do ilości aktów wyboru. Byłaby ograniczona oddolnie, gdyby człowiek wadliwie poznawał lub z powodu nacisku czynników materialnych i poznania zmysłowego uzyskiwał mało treści intelektualnych, których wola może pożądać. Byłaby znów nieograniczona odgórnie, gdyby rosła w intelekcie ilość treści poznawczych i wola mogłaby spośród nich wybierać w nieskończonej ilości aktów. Tę nieograniczoność woli głosili Descartes i Sartre.

Descartes twierdził, że wolność woli jest równa wolności Bożej, a różnią się one tylko innymi podmiotami: wola ludzka jest w skończonym podmiocie, wola Boża jest zapodmiotowana w nieskończonej substancji.

Sartre znowu tak dalece podkreślił niezależność decyzji ludzkiej i wolność, że odrzucił istnienie Boga, który, gdyby istniał, ograniczałby wolność ludzką. Fakt wolności nie ulega wątpliwości, a więc dla Sartre'a Bóg nie istnieje.

Tomasz z Akwinu uzależniając wolny wybór ludzki od intelektu, usunął niebezpieczeństwo woluntaryzmu, czyli tezy o absolutnej niezależności woli i o jej samodzielnym kierowaniu się do Boga bez informacji ze strony intelektu. Tomasz podkreślił co innego, jako naturę wolności. Wolność woli polega według niego nie tyle na samodzielnym dokonywaniu aktów wyboru, ile na coraz pełniejszym uzyskiwaniu prawdy i dobra. Wolność jest wyborem, lecz wyborem zmierzającym do doskonalszego dobra. Nie jest więc wyborem czegokolwiek, lecz tego, co daje człowiekowi takie wartości, jak mądrość (prawda) i miłość (dobro). Można to ująć w ten sposób, że wolność polega na uzyskiwaniu pełni umysłowego życia ludzkiego<sup>18</sup>. Nie jest to więc tylko wolność od przymusu. Jest to wolność, która prowadzi przez coraz doskonalszy, a

---

<sup>18</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku – Summa Teologiczna I*, 75-89, opracował S. Swieżawski, Poznań 1956, 426.

więc sprawniejszy wybór, do coraz pełniejszego życia umysłowego ludzi, życia więc duchowego tak w porządku przyrodzonym jak i nadprzyrodzonym. Wolność więc, mówiąc krótko, to rozwój w człowieku mądrości i miłości.

Wynika z tego, że rozwój wolności nie idzie w kierunku coraz większej ilości aktów wyboru, lecz w kierunku coraz rozumniejszych decyzji. Gdy intelekt będzie poznawał rzeczywistość coraz dokładniej, gdy zobaczymy różne wartości tego, co poznał, wola, usprawniona w wyborze tego, co wartościowsze, będzie wybierała dobra o realnej wartości, coraz wartościowsze. Tych aktów wyboru może więc być coraz mniej, gdy będą trafniejsze. A gdy mądrość i miłość uzyskują poziom bardzo wysoki, wybór woli może się sprowadzić do aktu wyboru najdoskonalszego bytu.

Wolność więc według Tomasza nie powiększa się przez ilość aktów, lecz przez ich trafność w stosunku do najwłaściwszego dobra, odpowiedniego dla człowieka. To wszystko daje się zrealizować pod warunkiem, że wola, która jest sama dla siebie źródłem swych decyzji, będzie współpracowała z intelektem dobrze usprawnionym. Gdy po prostu przyjmie hegemonię intelektu. Gdy nie opowie się za impulsem uczuć, czy wynikami poznawczymi zmysłów, lecz za mądrościową informacją intelektu. Gdy rośnie w człowieku mądrościową wiedza, akty chcenia stają się ilościowo mniejsze, lecz właściwsze. Wolność przez to nie maleje, lecz staje się pełniejsza, prostsza i bardziej zorientowana na realne, prawdziwe wartości.

Wola więc jest w bardzo swoistej relacji do intelektu. Jest przez intelekt należycie informowana o wartości rzeczy, których może pożądać. Tomasz powie nawet, że intelekt jest korzeniem wolności, rozumianej wciąż jako trafność wolnego wyboru. Tak pojęta wolność służy człowiekowi. Nie jest bezmyślną ilością aktów wyboru, jak u Descartesa, lecz wyborem coraz doskonalszego dobra. I z tej racji zależność woli od intelektu jest faktem, jeżeli człowiek coraz świadomiej i doskonalej wybiera. A taką umiejętność wyboru stwierdzamy w działaniu ludzkim. Wola więc współpracuje z intelektem. Jest z nim powiązana, wciąż śledzi lub reaguje na jego działania.

Gdy intelekt ujmie przedmiot jako dobry lub zły (pomysł) wola zaraz wyraża swoją akceptację lub sprzeciw (upodobanie). Gdy intelekt pomyśli ten przedmiot jako cel (zamysł), wola reaguje na to chęcią osiągnięcia tego przedmiotu (zamiar). Intelekt rozważa więc różne środki do osiągnięcia poznanego przedmiotu jako celu (namysł),

wola zaraz przyzwala, godzi się na te środki (przyzwolenie). Intellect podaje wartość najwłaściwszego środka (rozmyśl), wola decyduje się na ten środek, wybiera go spośród wielu idąc za radą intelektu (wybór). Sama o tym rozstrzyga, mimo że bierze pod uwagę sugestie intelektu. Intellect wobec tego decyduje się na czyn (rozkaz), wola wykonuje to postanowienie (wykonanie). Intellect potem ocenia pozytywnie lub negatywnie przebieg czynności poznawczej (osąd), wola akceptuje (zadowolenie) lub odrzuca swoją decyzję.

Intellect więc, który dokonał prawdziwych sądów intelektualnych, te sądy dał do dyspozycji woli. Gdyby intellect nigdy się nie mylił, wola byłaby zbyt mocna, jako władza przesądzająca o zrealizowaniu danego sądu. Wola więc decyduje i ryzykuje. Trafność jej wyboru zależy od intelektu, od prawdziwości jego sądów. Ale fakt tej wielości sądów i możliwość niedokładnego lub błędnego poznania warunkuje wybór. Sprawia, że wola decyduje się na jeden z sądów. W takim ujęciu wolność nie jest zaletą i korzyścią człowieka, jest w pewnym sensie ludzką słabością, związaną z ryzykiem. Gdyby człowiek nigdy się nie mylił, znaczyłoby to, że nie jest wolny, że deterministycznie podlega intelektowi, prawom przyrody lub Bogu. Deterministycznie myślał Descartes, Spinoza, Pearson.

Człowiek z tej racji, że jest rozumny, jest wolny w swych decyzjach. Jest rozumny, to znaczy odkrywa prawdę w znużającym trudzie przechodzenia z przesłanek do wniosku. Jest wolny, ponieważ akceptuje wynik swego poznania, a potem zmienia decyzję i wybór, gdy dojdzie do sądów bardziej prawdziwych. Intellect więc nie determinuje aktów woli. Intellect tylko informuje. Roztacza swą hegemonię także nad wolą, o ile wola zechce ją uznać.

Może tak się zdarzyć, że wola nie uzna tej hegemonii, że nie zechce współpracować z intelektem nad wyborem najwłaściwszego dobra, że przyjmie sugestie uczuć, czy zmysłowych władz poznawczych, że zadecyduje niezależnie od całego poznania ludzkiego w oparciu o motywy, płynące z jakichś dodatkowych źródeł. Może się tak zdarzyć. Taka decyzja woli może być dla człowieka dobra lub zła. Niektórzy mistycy mówią o wpływie Boga wprost na wolę ludzką, jakkolwiek, zauważmy, musi temu towarzyszyć akt wiary, dokonywany przecież razem przez intellect i wolę. Egzystencjaliści mówią o wolności niczym nie zdeterminowanej, samej w sobie, będącej dla siebie źródłem decyzji. Ale w każdym wypadku jest jakiś motyw,

wyznaczający decyzję. Jeżeli ta decyzja obraca się przeciw człowiekowi, to najczęściej z tego powodu, że wola nie oparła swej decyzji na sędzie intelektu.

W normalnych więc warunkach wola winna korzystać z opinii intelektu. Wychowanie intelektu polega więc i na tym, aby intelekt umiał korzystać z prawa informacji w stosunku do woli, aby umiał jej działanie szarmonizować z własnym działaniem. Wychowanie intelektu postuluje też usprawnienie woli w tym sensie, aby umiała podejmować decyzje rozumne, oparte na coraz doskonalszym poznaniu i na pełniejszej, pogłębiającej się mądrości, która jest, jak zobaczymy, sprawnością intelektu do poznawczego ujmowania rzeczy w całym jej przyczynowym uwarunkowaniu.

Wola wybiera różne dobra w tym celu, aby uzyskać szczęście. Gdyby szczęście polegało na posiadaniu wszystkich dóbr, wola chciałaby ich w nieskończoność i dokonywałaby nieskończonej ilości aktów wyboru. Ponieważ jednak szczęście nie polega na ilości dobra, lecz na jego jakości i pełni, wola szuka takiego dobra, które spełni jej potrzebę szczęścia. Wynika z tego dodatkowo wniosek, że wolność i działanie woli nie rozwija się przez ilość aktów, lecz przez ich trafność. Wynika też i to, że wola jest wolna, ponieważ pomija dobra szczegółowe i mniej wartościowe, a szuka najwłaściwszego i pełnego. Wola więc nie chce wszystkiego, co może być przedmiotem jej pożądania. Chce tego, co najlepsze. I z tej racji, że chce dobra, porusza intelekt, zmusza go do wykonywania aktów poznania, a sformułowane przez niego sądy akceptuje lub odrzuca. Jest władzą duszy, zapodmiotowaną wprost w duszy i tak samo jak intelekt samodzielna w swym działaniu. Jest jednak tak związana z intelektem, że bez niego nie może dokonać rozumnych aktów wyboru. I jest jedna. Intelkty są dwa. Wola jest jedna, ponieważ jej decyzje dotyczą dobra, ujętego umysłowo. Współpracuje wprost z intelektem. Gdyby nie korzystała z pomocy intelektu, musiałaby mieć swoje władze pożądawcze zmysłowe, dzięki którym kontaktowałaby się z rzeczami materialnymi. Lecz wtedy jej działanie byłoby całkowicie poza poznaniem, jej decyzje nie byłyby orientowane poznawczo i w ogóle nie byłyby możliwe. Wola nie wiedziałaby, czego pożądać. Akty woli byłyby bezprzedmiotowe. Ponieważ jednak są przedmiotowe, znaczy to, że wola korzysta z poznania i to intelektualnego, ponieważ sama jest władzą duchową.

Wykład tych spraw, związanych z wolą ludzką, może sugerować, że dokonano w jakimś stopniu hipostazowania, to znaczy potraktowano wolę jako byt samodzielny, który dość kapryśnie gospodaruje w człowieku. Wydaje się jednak, że błąd nie jest aż tak duży. Pamiętamy wciąż przecież, że wola jest władzą, a więc przypadłością duszy. Jest źródłem wolnych decyzji i doskonali duszę właściwym działaniem. Istnienie woli jako władzy musimy uznać, bo inaczej trzeba by przyjąć, że dusza nasza wykonuje akty wyboru. Wtedy jednak wpadlibyśmy w trudność, że dusza zmieniając decyzje sama się zmienia w swej istocie, co jest absurdalne. Dusza pozostaje duszą w swej istocie, podejmuje różne decyzje, zmienia je, a więc nie dokonuje tego sama swą istotą, lecz przy pomocy władzy, realnie od niej różnej, mimo że przypadłościowo zależnej od siebie.

Wola jest więc przypadłością. Jest bytem, który istnieje zależnie od duszy, ale jako byt ma sobie właściwą strukturę. Jest złożona z istnienia, ponieważ jest realną przypadłością i jest złożona z istoty, gdyż jest czymś określonym. W swej naturze jest bytem duchowym, którego istotę wypełnia forma zależna od formy duszy, swoiście więc „commensurata” w stosunku do duszy. Obok tej duchowości na miarę duszy, formę woli charakteryzuje wolność, czyli niezależność w działaniu od intelektu i innych władz człowieka oraz zdolność do decyzji, która polega na coraz doskonalszym i trafniejszym wyborze wartościowego dobra. Poza tym dodatkową cechą woli jest jej relacja do intelektu, relacja oczywiście wybrana w sposób wolny, wynikająca jednak ze swoistego powiązania wolności z sędami intelektu.

W istniejącej istocie woli stwierdzamy więc formę, której charakter wyznaczają cztery czynniki: duchowość, „commensuratio” czyli zależność od duszy, wolność, podejmowanie decyzji w oparciu o sądy intelektu.

Tak skonstruowana wola, jako przypadłość, jest powiązana z duszą (podobnie jak intelekt) transcendentalną relacją realną, istotną i jednostronną, w porządku szeroko pojętego przyczynowania sprawczego.

Intelekt i uczucia



Obok umysłowych władz poznawczych (intelekt możliwościowy i intelekt czynny) i umysłowej władzy pożądawczej (wola) działają w człowieku zmysłowe władze poznawcze (zewnątrzne: wzrok, słuch, dotyk, powonienie i smak; oraz wewnętrzne: pamięć, wyobrażenia, zmysł wspólny, władza konkretnego osądu) i zmysłowe władze pożądawcze (uczucia). Praktycznie działanie każdej władzy jest powiązane z działaniem innej władzy. Poznanie umysłowe dokonuje się przy współdziałaniu poznania zmysłowego. Działania uczuciowe są powiązane z działaniem poznawczych władz zmysłowych, z rozumem szczegółowym, a także z intelektem, dokonującym ocen i rozumowań. Analizując jednak wszystkie te działania można dokonać ich pogrupowania, wykryć zależności, kompetencje i przedmiot. Uczucia podlegają woli i intelektowi, ale mogą też działać niezależnie. I często tak się zdarza, że uczucia dominują w człowieku, nie idą za sądem intelektu, nie podporządkowują się decyzjom woli. Często bowiem orientują się ku przedmiotowi pożądania w oparciu o informację zmysłowych władz poznawczych.

Wychowanie intelektu w odniesieniu do uczuć musi polegać na takim usprawnieniu go, aby umiał wpłynąć na działanie uczuciowe i zrealizować słuszny sąd umysłowy.

Uczucia lub uczuciowość są tym samym, co pożądanie zmysłowe, działające obok pożądania umysłowego. Każde pożądanie polega na tym, że podmiot dąży do przedmiotu pożadanego. W poznaniu jest odwrotnie. Władza poznawcza umysłowa, czy zmysłowa, przyjmując treści przedmiotu poznawanego, doznają ich, nie dążą do nich. Wola i uczucia dążą do swego przedmiotu. Ich wybór, czy decyzje, mają charakter ruchu, czynnego dążenia do przedmiotów pożądanych. To dążenie może być dwojakie.

W tradycji arystotelesowskiej przyjmuje się, że uczucia poinformowane przez intelekt czy zmysły o rzeczy, nastawiają się na te rzeczy: chcą ich lub unikają. Uczucia, które tak działają są nazywane uczuciami pożądawczymi lub pożądliwością. Człowiek po prostu chce lub nie chce pewnych przedmiotów, do których dąży. Może być tak, że pewne przedmioty nacierają na człowieka. Uczucia nie chcą się na nie nastawić. Stawiają im opór, albo odwrotnie: chcą pewnych przedmiotów, lecz nie mogą ich zdobyć. Przewyciężają więc przeszkody. Ta grupa uczuć jest nazywana gniewliwością lub uczuciami gniewliwymi, a nawet gniewliwo-bojowymi.

Zmysłowe władze pożądawcze, czyli uczucia, dzielą się więc na dwie grupy: na pożądliwe i gniewliwe. Tomasz wymienia sześć uczuć pożądliwych: miłość i nienawiść, pragnienie i niechęć, przyjemność (rozkosz, radość) i przykrość (ból, smutek). Wymienia też pięć uczuć gniewliwych: nadzieja i rozpacz, odwaga i strach, oraz gniew. Uczucia więc występują parami i tylko gniew jest takim uczuciem, które nie ma pary. Oczywiście uczucia te mogą się mieszać. Nienawiść bowiem może występować jako uczucie pożądliwe, lecz także jako uczucie gniewliwe. Zależy to od powiązania z poznaniem zmysłowym, z wolą, z intelektem.

Oprócz tych uczuć, czyli uczuć zmysłowych, istnieją też uczucia duchowe, których źródłem jest wola, wychowująca całą sferę życia zmysłowego przy pomocy swoich sprawności, takich jak męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość i przy pomocy powiązanej z tymi sprawnościami cnoty intelektu praktycznego, mianowicie roztropności. Granica między uczuciami zmysłowymi i umysłowymi praktycznie jest trudna do ujęcia, a wszystkie uczucia stanowią bardzo subtelną dziedzinę, ważną i niezastąpioną w całym życiu człowieka.

Intelekt ma trudne zadania wobec uczuć. Nie ma na nie bezpośredniego wpływu. Są niezależne w działaniu. Mogą podjąć jego opinię, ale mogą też za nią nie pójść. I trzeba wielkiego nawet „taktu” ze strony intelektu, swoistej dyplomacji, aby hegemonia rozsądku i rozumności dała się zrealizować. Intelekt zresztą nie zawsze właściwie kieruje uczuciami. Niekiedy myli się w poznaniu i błędnie informuje uczucia kierując je do nierealnego dobra. Ale kierując wraz z wolą całym działaniem człowieka powoduje, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje uczucia. I tylko człowiek jest za nie odpowiedzialny.

Wiąże się z tym problem zwierząt, które także mają poznanie zmysłowe i zmysłowe pożądanie. Zwierzęta są obdarzone uczuciami, reagują gniewem, przywiązaniem, niechęcią, pragną, tęsknią, spodziewają się. Ale ich uczucia są zdeterminowane. Podlegają władzy konkretnego osądu i nie stanowią przedmiotu odpowiedzialności. Odpowiadać bowiem można tylko za czyny wolne. A wolność jest w sposób konieczny związana tylko z intelektem. Zwierzęta nie posiadają duchowej władzy poznawczej. Nie działają więc w sposób wolny. Nie odpowiadają za swoje działanie i nie odnosi się do nich pojęcie moralności. Działają instynktownie, to znaczy

w oparciu o zmysłową władzę konkretnego osądu, która jest w nich najwyższą instancją poznawczą. Nie reagują na wartości niecielesne. Jeżeli odczuwają coś, jako np. przyjemne i pożądanego, smucą się tym lub radują, to zawsze tylko ze względu na dobro ciała lub gatunku. Nie mają działań niezależnych od ciała i na podstawie tego twierzymy, że nie mają duszy samoistnej, a więc duchowej. Mają duszę czyli formę niematerialną, ale śmiertelną, genetycznie pochodzącą z materii.

Człowiek natomiast czyni wszystko w powiązaniu z duchowym intelektem. Intelkt spełniający funkcję wnioskowania, a więc rozum, ostatecznie kieruje działaniem ludzkim i sprawia, że te działania są dokonane przez wolę w sposób wolny. Z tej racji człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny i to w sensie moralnym. Czyn ludzki jest więc zawsze dobry albo zły zależnie od tego, czy jest zgodny z normą moralną, której źródłem jest rozumna natura ludzka, a w ostatecznej instancji Bóg, jako stwórca tej natury.

Człowiek więc i tylko człowiek ze względu na swą rozumną i wolną naturę, ze względu na dążenie do szczęścia i obowiązek osiągnięcia najwyższego dla siebie celu, musi panować nad nienawiścią i niechęcią, nad przeżywaniem radości i smutku, nad rozpaczą, strachem i gniewem. Musi rozwijać miłość i pragnienie dobra, nadzieję i odwagę. Musi dążyć do równowagi między uczuciami, kierować uczucia negatywne do dobrych celów, a przez to uszlachetniać je i doskonalić. Musi to wszystko realizować, jeżeli chce być w pełni tym, kim jest ze swej natury, to znaczy bytem rozumnym. Posiadanie intelektu zobowiązuje więc człowieka. Zobowiązuje go właśnie do moralności i rozumności.

Intelkt ludzki ma więc zadania, których realizacji musi się uczyć. Musi więc tak usprawnić swoje działanie teoretyczne i praktyczne, aby dominować w człowieku. Musi czuwać, aby tej dominacji nie zdobyły zmysłowe władze poznawcze, ani umysłowa wola, ani zmysłowe władze pożądawcze. Za to zakłócenie dominacji i kompetencji władz odpowiada moralnie. Odpowiada za to cały człowiek, ale tylko z tego powodu, że posiada intelekt. Wychowanie więc intelektu lub wprost usprawnianie go w działaniu teoretycznym i praktycznym jest podstawowym zadaniem człowieka, jeżeli człowiek chce odpowiadać swemu losowi, swej naturze i swemu powołaniu bytu rozumnego.

## Intelekt teoretyczny i intelekt praktyczny

Jeżeli mówi się o tym, że intelekt jest źródłem i twórcą kultury, że dominuje w stosunku do woli, poznania zmysłowego i uczuć, to chodzi o problem wykorzystania przez człowieka doświadczeń poznawczych w porządku wykonania jakichś dóbr kulturowych. Te dobra mogą stanowić porządek postępowania i porządek wytwarzania. Wytwory znów mogą być tylko użyteczne, albo tylko piękne, lub użyteczne i piękne. Działanie intelektu może więc mieć cele tylko poznawcze, lecz także może mieć cele praktyczne, osiąmane na drodze wykorzystania dorobku poznawczego do działań praktycznych. Jedne i drugie działania wykonuje człowiek. Jedne są teoretyczne, drugie praktyczne. Aby krócej to wyrażać, filozofowie mówią o intelekcie teoretycznym i o intelekcie praktycznym.

Wykonując działania teoretyczne lub praktyczne intelekt, co jest zupełnie zrozumiałe, usprawnia się w tych działaniach. Umie je wykonywać. Po prostu człowiek po szeregu takich czynności łatwiej poprzez swe władze wykonuje działania teoretyczne lub praktyczne. Te usprawnienia pozostają we władzy, która spełnia daną czynność. Ta czynność więc doskonali władzę. Usprawnienie, czyli doskonalenie, polega na łatwiejszym wykonywaniu przez daną władzę jej działań. Usprawnienie więc rozpoznajemy po tym, że czynność jest łatwiej wykonana, z mniejszym trudem, z większą pewnością, trafnością i skutecznością. To w sumie mniej męczy i daje swoistą przyjemność. Sprawność jest więc łatwym i przyjemnym działaniem. Po szeregu takich łatwych i dających przyjemność działań dana władza umysłowa tę sprawność zachowuje. Sprawności wobec tego są takie, jakie są działania danych władz. Jeżeli samodzielne działanie wykonują właściwie tylko intelekt i wola, to można mówić jedynie o sprawnościach intelektu i woli. Zmysły nie mają swych sprawności, ponieważ nie gromadzą się w nich wyniki ich działań. Zmysły nie pracują dla siebie, lecz dla intelektu. Można tylko mówić o właściwej, poszerzonej lub zmniejszonej wrażliwości zmysłów na odbierany bodziec. Wrażliwość nie jest usprawnieniem, które ma cechę doskonalenia, czyli przypadłościowego wzbogacenia władzy umysłowej. Zmysły nigdy inne nie będą, nigdy nie rozwiną swej receptywności tak dalece, by inaczej działać. Tymczasem władze umysłowe człowieka pod wpływem posiadanych sprawności

działają inaczej, lepiej, większym polem receptywności, a przede wszystkim z większą refleksją, czyli uwagą, wykorzystującą dotychczasowe doświadczenie i stan usprawnień. Można więc mówić o sprawnościach tylko w odniesieniu do władz umysłowych. Jeżeli intelekt wykonuje działania teoretyczne, nabywa usprawnień teoretycznych, jeżeli działa praktycznie, nabywa usprawnień praktycznych.

### Sprawności teoretyczne

Jeżeli intelekt wykonuje działania poznawcze, to usprawnia się w rozpoznawaniu rzeczy, wie o niej, po prostu nabywa sprawności wiedzy o rzeczach. Tę sprawność możemy nazwać sprawnością wiedzy, ponieważ intelekt nabywając wiadomości o rzeczach, jest taki, że ma wiedzę na ich temat. Sprawność wiedzy nie jest tym samym, co nauka, czyli wiedza zobiektywizowana, jako suma wiadomości. Jest to tylko wyćwiczona zdolność intelektu do poznawania w świetle już dokonywanych działań. Sprawność wiedzy jest więc różna od pamięci umysłowej, która zresztą nie jest odrębną władzą, lecz intelektem możliwościowym, przechowującym odebrane treści istotne rzeczy. Pamięć więc jest intelektem, a sprawność jest właściwością intelektu. Sprawność wiedzy jest więc tylko łatwiejszym, mniej narażonym na błąd, bardziej uważnym ujęciem istotnej treści rzeczy. Dzięki tej sprawności człowiek może się uczyć, to znaczy intelekt może zapamiętywać i gromadzić wiadomości o rzeczy, zestawiać je, układać w rozumowania, wykrywać nowe, nieznanе dotąd prawdy, stanowiące treść wniosków. Bez sprawności wiedzy nie byłoby pamięci i nauki.

Intelekt nie tylko usprawnia się w ujmowaniu treści istotnych ze względu na relację do wykonywanych już ujęć poznawczych. Nie tylko ma sprawność wiedzy. Intelekt umie poznawać przedmiot w całym jego ostatecznym uwarunkowaniu, a więc od strony przyczyn rzeczy. Widzi treść przedmiotu, ale jednocześnie chwyta związki tego przedmiotu z najgłębszymi racjami jego istnienia. Umie je wyodrębnić, odkryć, dojrzeć wynikającą z natury przedmiotu perspektywę jego wpływu na inne przedmioty i wpływ innych na przedmiot poznawany. Ujmuje całą sieć powiązań, uzależnień, przyczyn i umie wytłumaczyć w świetle tych przyczyn naturę rzeczy. Intelekt więc nie tylko wie. Intelekt wie trafnie, wie jak rzeczywiście rzecz poznawana bytuje, to znaczy

zna to, czego w zwykłym pierwszym ujęciu człowiek od razu nie chwyta. Takie działanie intelektu, tak usprawnione, nazywamy sprawnością mądrości. Wiedza o rzeczy w jej relacjach do przyczyn i w jej konsekwencjach to właśnie jest mądrość.

Intelekt nabywa sprawności wiedzy, i sprawności mądrości dzięki temu, że zaraz w pierwszym kontakcie z rzeczą poznawaną stwierdza jej istnienie, jako czegoś odrębnego, różnego od innych rzeczy, samego w sobie, nie będącego nicością, tłumaczącego swoje istnienie realną przyczyną, której intelekt w pierwszej chwili nie chwyta, lecz którą później dzięki wiedzy i mądrości znajdzie jako rację realności rzeczy. Intelekt więc ma sam z siebie sprawność odczytania w świecie pierwszych zasad, pierwszych praw i warunków istnienia. Ujmuje rzeczy tak, jak go o sobie informują i ma zdolność przyjęcia tej informacji. Ma zdolność nie zniekształcenia tego, czym rzecz jest, zdolność odebrania jej od tej strony i w takim stanie, które rzecz ujawni. Tę właśnie zdolność nazywamy sprawnością pierwszych zasad, sprawnością więc ujęcia rzeczy takiej, jaka jest, to znaczy jej treści i istnienia, uwarunkowanych prawami istnienia.

Wydaje się, że te trzy sprawności wyczerpują możliwość rozwoju intelektu teoretycznego, rozwoju doskonalącego jego działanie, gdyż właśnie sprawności dotyczą działania, a nie natury intelektu.

Sprawności inaczej nazywają się cnotami. Cnoty intelektu teoretycznego, czyli działającego dla celów poznawczych, są więc środkami, a nie celem działania intelektu. Dzięki nim dusza zdąża sprawniej do celu, którym jest prawda, czyli byt pozostający w relacji do intelektu. Wszystkie trzy sprawności ułatwiają też intelektowi wykrycie najwyższej i ostatecznej prawdy, samego Boga. Kto wie, czy bez wiedzy i mądrości intelekt w ogóle odkryłby Boga.

### Sprawności praktyczne

Intelekt, jak już wiemy, nie tylko poznaje, lecz także posługując się swym poznaniem działa praktycznie. Po prostu kieruje postępowaniem i wytwarzaniem ludzkim. Może kierować lepiej lub gorzej. Gdy po wielu działaniach, które polegają na regulowaniu postępowania, intelekt umie właściwie nastawić człowieka na osiągnięcie

celu praktycznego, który orientuje postępowanie, mówimy, że intelekt posiada sprawność roztropności. Jest to sprawność trafienia na właściwy cel praktyczny, sprawność uniknięcia pomyłki, sprawność takiego postępowania, które jest właściwe. Intelekt praktyczny bez roztropności myli się, popełnia błędy. Sprawność roztropności jest więc wręcz konieczna. Bez niej intelekt gubi się, człowiek postępuje źle, jego czyny nie są regulowane normą, sensem, po prostu celem postępowania.

Z wytwarzaniem jest podobnie. Intelekt praktyczny musi wiedzieć, co i jak wytwarzać, musi umieć wytwarzać. Musi się nauczyć wielu szczegółowych sposobów wytwarzania. Nauczy się ich jednak tylko wtedy, gdy będzie zdolny do opanowania i przyswojenia sobie reguł i sposobów wytwarzania. Zdolność intelektu do wytwarzania nazywa się sprawnością sztuki. Nie jest to sam wytwór użytkowy, czy piękny. Jest to po prostu źródło wytwarzania, praktyczna zdolność intelektu, właśnie sprawność sztuki.

Żeby jednak intelekt mógł usprawnić się we właściwym postępowaniu i wytwarzaniu, żeby mógł nabyć sprawności roztropności i sztuki, musi być zdolny do ujęcia pierwszych zasad postępowania i wytwarzania: ze swej natury musi chcieć tego, co dobre, a unikać zła. Inaczej nie potrafi ulepszać postępowania i wytwarzania. Sprawność ujmowania pierwszych zasad praktycznego działania i operowania nimi jest warunkiem rozwoju sprawności roztropnego postępowania i sprawności sztuki, warunkującej sensowne wytwarzanie.

Sprawność ujmowania pierwszych zasad działania praktycznego wyraża się w szukaniu dobra, a unikaniu zła. Człowiek zawsze z natury swej chce dobra. Może się mylić co do tego, czym jest dobro. Może coś złego uważać za dobro. Zawsze jednak pragnie czegoś ze względu na dobro. Człowiek chce dobra i to dobra najpełniejszego, najwartościowszego. Te wymagania potęguje w nim wiedza i mądrość. A chce dobra ze względu na pragnienie szczęścia. Szczęście bowiem jest stanem, wywołanym dobrami, które człowiek osiągnie. Pośrednio więc szczęście jest celem ludzkim. Szczęście jednak nie jest rzeczą, nie jest samodzielny bytem, lecz stanem intelektu i woli, które osiągnęły właściwe dobro. Szczęście jest więc stanem posiadania bytu - dobra. Jest konsekwencją zdobycia dobra. Jeżeli człowiek zdobędzie dobro najwyższe i najpełniejsze, jego szczęście będzie także pełne i ostateczne.

Dla uzyskania takiej pełni człowiek musi zmobilizować wszystkie swe władze. Winien nie tylko rozwijać sprawności teoretyczne i praktyczne intelektu, lecz także sprawności woli. Wola, jako władza duchowa, działając może uzyskiwać usprawnienia. Nabywa męstwa, umiarkowania, sprawiedliwości, a w powiązaniu z intelektem praktycznym roztropności w decyzjach i wyborze. Cnoty te z kolei pomagają jej w opanowaniu uczuć i w skierowaniu ich ku właściwemu dobru, którego człowiek winien pragnąć. Wychowane uczucia nie pójną za każdą informacją zmysłowych władz poznawczych i nie za każdą treścią, poznaną przez intelekt możliwościowy. Mogą wpłynąć także na wolę, aby wybierała to, co jest najszlachetniejsze. Ten sam wpływ może wywierać wola na uczucia i intelekt. Także intelekt może kierować innymi władzami. I właśnie chodzi o to, aby kierował działaniem ludzkim dzięki wiedzy i mądrości, dzięki roztropności i sztuce, i dzięki rozpoznaniu zasad poznawania i zasad postępowania.

Wychowanie więc wszystkich władz, a tym samym właściwe ukształtowanie człowieka, wpływa na jego poznanie. I odwrotnie, wychowanie intelektu ułatwia wychowanie całego człowieka.

### Równowaga między intelektem, a innymi władzami i działaniami człowieka

Człowiek jest wprawdzie złożony z wielu czynników, ale stanowi dzięki duszy jeden byt o wewnętrznej jedności. Istnieje jako jeden byt i działa też jako coś jednego. Ta wewnętrzna jedność, to podporządkowanie formie wszystkich czynników, składających się na człowieka, jest podstawą równowagi między intelektem, a innymi władzami i działaniami człowieka. Często jest tak, że akty woli ludzkiej nie idą za poznaniem intelektu, że działanie praktyczne człowieka nie wynika z jego ujęć teoretycznych, że uczucia opanowują wolę lub że poznanie tylko zmysłowe dominuje nad wolą i uczuciami.

Problem równowagi jest więc związany ze sprawą wychowania poszczególnych władz człowieka. Dotyczy także bardzo istotnej sprawy jedności działania ludzkiego. Ta jedność jest zachwiana, gdy któraś z władz zdominuje inne. Taka dominacja narusza też porządek kompetencji władz i utrudnia lub wyklucza



efektywność działań ludzkich. Każda władza człowieka spełnia swoje zadania tylko wtedy, gdy podlega intelektowi. Taki układ zależności wynika z poprzednich rozważań. Nie chodzi tu o intelektualizm w sensie Sokratesa. Nie znaczy to, że samo poznanie intelektualne rozstrzyga o poprawności decyzji woli czy uczuć. W każdym razie, gdyby zdecydowały o działaniu ludzkim same uczucia lub sama wola, działanie to mogłoby nie być skierowane ku właściwym dobrze rozpoznanym w rzeczywistości przedmiotom. Tę równowagę więc władz i działań ludzkich uzyskuje człowiek przez przyzwyczajenie się do zestawienia aktów woli z wynikami poznania, przez poddawanie uczuć wrażeń poznawczych kontroli intelektu. Takie zestawienie staje się właśnie przyzwyczajeniami, ale też i sprawnością.

Problem równowagi władz i działań ludzkich staje się więc problemem sprawności. Wola, informowana przez intelekt coraz dokładniej i lepiej, działa roztropnie i w tej roztropności się usprawnia. Ćwiczy się też w męstwie wobec trudności i w zdobywaniu dobra. Pogłębia swoje wycucie sprawiedliwości, uczy się umiarkowania. A dochodzi do tego dzięki temu, że intelekt praktyczny, czyli intelekt stosujący w działaniu wiedzę i mądrość intelektu teoretycznego, coraz doskonalej umie rozpoznawać zasady postępowania i wytwarzania, coraz roztropniej, wciąż z mniejszymi błędami kieruje wolą i uczuciami człowieka. Intelekt praktyczny czerpie z wiedzy i mądrości intelektu teoretycznego. Wiedza i mądrość ludzka stają się więc miarą słusznego postępowania i działania człowieka. Można z tego wyciągnąć wniosek, że brak wiedzy i mądrości jest głównym powodem nieskuteczności postępowania i wytwarzania błędów w decyzjach woli i w zdezorientowaniu uczuć. Rozważmy więc najpierw ignorancję.

### Niebezpieczeństwo ignorancji

Brak wiedzy, bo tak trzeba rozumieć ignorancję, stanowi zasadnicze zagrożenie intelektu tak teoretycznego jak i praktycznego. Intelekt bez wiedzy pozostaje na etapie braku kontaktu z rzeczywistością. I albo nie ma wiedzy w ogóle, co jest praktycznie niemożliwe, albo posiada wiedzę błędną. Na tej wiedzy opiera potem swe decyzje wola, według niej orientują się w swym przedmiocie dążeń uczucia i ustala się

swoista sprawność, która jest antyroztropnością. Na szczęście broni człowieka od katastrof władza konkretnego osądu, która jednak w człowieku nie ma siły instynktu, nieomylnie kierującego działaniem. Władza konkretnego osądu w człowieku myli się, czeka na informację intelektu albo bierze za tę informację coś innego, na przykład dane poznania zmysłowego lub reakcje uczuć. W wyniku takiej sytuacji mylą się wartości, mieszają porządki, działanie ludzkie jest wręcz błędne i nieskuteczne. Ignorancja jest wielkim niebezpieczeństwem dla człowieka. Jest błędem, wykluczeniem rozumnego kontaktu z rzeczywistością tak w poznaniu jak i działaniu ludzkim. Dotyczy to jednak w dużym stopniu tak zwanej ignorancji całkowitej. Niebezpieczna jest jednak także ignorancja częściowa.

Ignorancję częściową, a więc niepełną, niedoskonałą wiedzę uzyskuje człowiek wtedy, gdy uczenie się nie daje mu sprawności wiedzy, sprawności samodzielnego poznawania, a potem działania, lecz tylko jakąś ilość encyklopedycznie pomyślanych wiadomości. Intelekt nie rozwinął się, nie wyćwiczył w działaniu poznawczym, zapamiętał tylko sformułowania, określoną sumę twierdzeń, w których nie widzi problemów, a poprzez nie, sygnalizowanej tymi problemami rzeczywistości. Wie dużo, lecz wie tylko pobieżnie i w ramach skończonej ilości pojęć, których nie umie odnieść do rzeczywistości i z niej wyprowadzić. W dalszym ciągu nie kontaktuje się z rzeczywistością, lecz tylko z martwym jej zapisem w pojęciach. Może właśnie Bergson tak zrozumiał intelekt. Może przypuszczał, że intelekt nie odczytuje rzeczywistości, lecz tylko swoje o niej pojęcia. Jeżeli tak, to słusznie wystąpił przeciw tak pojętemu intelektowi. Taki intelekt to klisza, notująca dane o świecie i czytająca tylko te dane. Bergson nie doszedł do stwierdzenia, że intelekt jest żywą władzą realnie istniejącej duszy, że wnika w rzeczywistość, że poznając ją usprawnia się w mądrości, w takim więc ujęciu, które całościowo, we wszystkich powiązaniach przyczynowych chwyta istotne czynniki bytu. Chodzi więc o rozumienie rzeczywistości, a nie o martwe, encyklopedyczne przykładanie do niej zapamiętanych pojęć. Poznawanie świata poprzez gotowe formuły wyłącznie erudycyjnego nauczania nie jest poznawaniem rzeczywistości. Jest bezpośrednim kontaktem intelektu tylko z tymi formułami. Jest w dalszym ciągu sytuacją ignorancji. Jest to ignorancja wprawdzie częściowa, lecz także

powodująca błędy, pomyłki, brak realnego kontaktu ze światem, a więc myląca, utrudniająca skuteczność działania.

Ignorancja całkowita, a nawet częściowa, jest groźna także z tej racji, że nie pozwala intelektowi dojść do bardzo ważnej sprawności, którą jest mądrość. Bez mądrości intelekt ludzki nie pokieruje działaniem ludzkim właściwie. Mądrość bowiem jest orientacją w całej rzeczywistości, we wszystkich jej powiązaniach i prawach. Intelekt, który nie ma kontaktu z rzeczywistością z powodu całkowitej ignorancji, lub kontaktuje się tylko z pojęciami o niej, a nie z samymi rzeczami, nie może nauczyć się rzeczywistości, ani sprawnego poruszania się w niej. Może nauczyć się wyłącznie przedstawiania pojęć, konstruowania z nich całości, które nie są wiedzą o tym, jak naprawdę jest. Często spotyka się niestety ludzi, którzy wiele wiedzą o teoriach, a nie wiedzą o realnym bycie. I można ukończyć szkołę, odbyć studia uniwersyteckie i nie uzyskać nawet najmniejszego stopnia usprawnień intelektu w samodzielnym ujmowaniu rzeczywistości. Można spędzić całe swe życie w kręgu martwych pojęć.

Wychowanie intelektu wyklucza więc uczenie się czysto werbalne, encyklopedyczne i tylko erudycyjne. Intelekt rozwija się i usamodzielnia w poznaniu i działaniu, gdy w wielu ćwiczeniach sam powoli dochodzi do coraz sprawniejszego odkrywania natury rzeczy i ich przyczyn, gdy przy pomocy tak uzyskiwanej wiedzy przedrze się przez sferę erudycji do samej rzeczywistości i przy pomocy erudycji, lecz samodzielnie zacznie ją odczytywać. Wtedy odkryje różnice między bytami, ich rolę, zależność, całą skomplikowaną sytuację bytu przygodnego, który istnieje dzięki uzyskanemu istnieniu od pierwszej, realnie istniejącej przyczyny. Intelekt musi być usamodzielniony i usprawniony. Inaczej człowiek nie uniknie ignorancji.

## Odpowiedzialność

Działanie ludzkie, kierowane wiedzą i mądrością, staje się roztropne i rozumne, wskazuje na przemyślane motywy i wynika z nich. Świadczy o poważnym traktowaniu spraw i ludzi, prowadzi do celów, odpowiadających naturze ludzkiej. Jest mniej narażone na błędy, jest konsekwentne, trafne i skuteczne. W sumie jest odpowiedzialne. Działać odpowiedzialnie, to znaczy coś realnie wykonywać, trafnie,

skutecznie, świadomie i z przekonaniem, że wybrało się najwłaściwsze środki do najwłaściwszego celu. Odpowiedzialność więc ma swe źródło w sprawnościach i intelekcie, i woli. I jest zorientowaniem działania ludzkiego w kierunku autentycznej prawdy i najwłaściwszego dobra. Aby taki kierunek nadać działaniu, człowiek musi dobrze wyszkolić intelekt, który by umiał wartościowszą prawdę i realne dobro odróżnić od rzeczy i spraw pozornie prawdziwych i pozornie dobrych. Człowiek musi także usprawnić wolę, aby chciała pójść za realnym i najwłaściwszym dobrem, aby umiała skierować ku niemu sferę uczuć i nie dać się odciągnąć w kierunku czasem bardziej atrakcyjnych, lecz cząstkowych, nietrwałych, mniej realnych, nawet zubożających człowieka wartości.

Sprawa więc nie jest prosta. Odpowiedzialność, jako odwrotna strona mądrości i jej odpowiednik w porządku woli, jest czymś koniecznym, jeżeli człowiek chce, aby jego działanie nie było bezcelowe i na próżno.

Odpowiedzialność wnosi nowy problem, mianowicie problem czegoś czy kogoś, kto sprawdza działanie ludzkie, wyciąga wnioski i ocenia. Odpowiedzialność jest bowiem zawsze odpowiedzialnością wobec kogoś.

Chodzi więc tylko o stwierdzenie, że jeżeli nie ma odpowiedzialności bez wiedzy i mądrości, a wiedzy i mądrości nie ma bez intelektu, to nie ma w ogóle dobrego i skutecznego działania, nie ma trafnych decyzji woli i uczuć bez kontroli ze strony intelektu. Hegemonia dobrze wychowanego intelektu jest w człowieku warunkiem równowagi między władzami i działaniami ludzkimi.

### Problem kontroli intelektu

Odpowiedzialność za działanie zmusza człowieka do postawienia pytania o kogoś, przed kim się odpowiada. Czy więc za swe rozumne działanie człowiek odpowiada tylko przed sobą? Czy może odpowiada przed swym intelektem? Czy wobec tego intelekt, który kieruje całym działaniem człowieka, jest odpowiedzialny sam przed sobą? A może jest odpowiedzialny przed rzeczywistością, która powoduje poznanie, wpływające potem na wolę, dążącą do poznanego dobra?

Człowiek, owszem, odpowiada przed sobą za swe czyny, ale nie tylko przed sobą. Jako byt przygodny, otrzymujący istnienie, swój intelekt i wolę od Boga, odpowiada także przed Przyczyną swego bytu. Z tej racji intelekt nie jest odpowiedzialny tylko przed sobą. Taką odpowiedzialność można by przyjąć tylko wtedy, gdyby intelekt, jak twierdzą pozytywiści, czy scjentyści, był jedyną, najwyższą instancją w rzeczywistości. Ponieważ nie jest jedynym, najdoskonalszym bytem, ma wobec tego nad sobą byt doskonalszy, od którego zależy, jako swej przyczyny. A gdy się w filozofii realistycznej wykryło istnienie bytu koniecznego, będącego samym istnieniem i pierwszą przyczyną rzeczywistości, to zależna od swej pierwszej przyczyny rzeczywistość też nie jest najwyższą instancją i jedynym początkiem wszystkiego. Nie ma więc też kompetencji autorytetu oceniającego i sądzącego działanie ludzkie. Rzeczywistość staje na równi z człowiekiem i razem podlegają Bogu. Podlega mu także intelekt.

Czy tak pozostawione zagadnienie wnosi coś nowego w problematykę wychowania intelektu? Wnosi bardzo dużo. Pozwala najpierw podjąć sprawę kontroli nad intelektem. Intelekt jest jedynym i najwyższym źródłem poznania ludzkiego, lecz nie jest źródłem, które byłoby absolutnie nie podlegające kontroli i odpowiedzialności.

Sprawa kontroli intelektu ze strony Boga pozwala unikać tragicznej tezy Sartre'a, że człowiek nigdy nie jest pewny swego wolnego wyboru. Ponieważ według Sartre'a nie ma natury ludzkiej, analogicznie tej samej we wszystkich ludziach i ponieważ nie istnieje Bóg, człowiek nie ma kryterium, pozwalającego sprawdzić słuszność decyzji ludzkich.

Bóg istnieje, jak to wynika z analiz, dokonanych w pluralistycznej filozofii realistycznej typu egzystencjalnego. Intelekt nie tylko wykrywa istnienie Boga, a Bóg jest nie tylko przedmiotem poznania. Bóg jest realnym bytem, realną Pierwszą Przyczyną, realnym sprawcą wszystkich bytów, które z tej racji bezwzględnie mu podlegają. Bóg z wielką miłością traktuje stworzenia, jak wiemy z teologii, lecz nie zwalnia ich pobłażliwie z odpowiedzialności za działanie. W aspekcie czysto filozoficznym sprawa też wygląda podobnie. Intelekt wiedząc o Bogu i kierując się mądrością, czyli ujęciem rzeczywistości w jej przyczynach, uwzględnia to, że każdy czyn ludzki ma jakąś relację do Boga. Jest zgodny lub niezgodny z rozumną naturą

człowieka, przez którą i w której Bóg wyraża swe postulatory, określając prawość czynów ludzkich. Intelkt więc odpowiada za swe działanie wobec Boga. Problem jednak jest dość subtelny i rozważmy go najpierw przy pomocy ujęć Swieżawskiego i Gilsona.

### Pogląd S. Swieżawskiego

Według Swieżawskiego kultura dnia codziennego zwraca się coraz bardziej ku rzeczom zewnętrznym. Dzieje się tak zawsze wtedy, gdy zostanie odrzucony intelekt, a tym samym podstawa wytycznych światopoglądowych. Życie ludzkie jest wtedy orientowane popędami i namiętnościami, a człowiek oddala się od tego, co jest stałe i pewne. Należy więc dopuścić intelekt do głosu. I „nie tylko dopuszczenie intelektu do głosu, ale jak najrzetelniejsza jego uprawa, czyli usprawnianie jego funkcjonowania, jest pierwszym zadaniem człowieka, w dziedzinie przyrodzonej - w każdym czasie i we wszystkich warunkach”<sup>19</sup>.

Przez uprawę intelektu Swieżawski rozumie „dociekanie dotyczące istoty i celu pracy intelektualnej” oraz wychowanie intelektu według zasad, wyznaczających jego uprawę.

Niepowodzenie, czy nawet odrzucenie intelektu, jest według Swieżawskiego proporcjonalne do kryzysu kultury umysłowej. Kryzys ten zaczął się w renesansie, w okresie więc formowania się humanizmu antropocentrycznego, podkreślającego autonomię i całkowitą niezależność człowieka nawet od Boga. Niezależny od niczego człowiek stał się miarą wszystkich swych dążeń, ale jednocześnie utracił uniwersalistyczną perspektywę. I w wiekach nowożytnych kierując się ku zagadnieniom tylko szczegółowym coraz bardziej człowiek, odchodził od powszechnego i obiektywnego poglądu na całość spraw we wszechświecie. Powoli i systematycznie budował kulturę opartą - jak by powiedział św. Augustyn - na „miłości samego siebie sięgającej aż do pogardy Boga”.

Pogłębiający się partykularyzm wywołuje najpierw kryzys metafizyki, to znaczy odrzucenie możliwości poznania rzeczywistego świata, jego natury i przyczyn. Niektórzy myśliciele przyjmują możliwość poznania niektórych aspektów bytu i w

---

<sup>19</sup> S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, 14. Dalsze cytaty w omówieniu poglądów S. Swieżawskiego są wzięte ze s. 15, 18, 20-21, 25-30, 33.

oparciu o tych kilka danych, szczegółowych budują powszechny pogląd na rzeczywistość. W związku z tym z konieczności podają „falszywe poglądy na człowieka, na jego rolę w świecie i na naturę oraz na zadanie jego intelektu”. Oderwane od rzeczywistości myślenie dało okazję do rozwinięcia się idealizmu, który programowo stawia „znak zapytania... wobec istnienia otaczającej nas rzeczywistości”. Praktycznie nikt na serio nie bierze takich poglądów. Oddziałują one jednak na filozofów, artystów, ekonomistów, polityków i wpływają na teoretyczne, i praktyczne życie ludzkie. Różnica między życiem praktycznym jednostek i społeczeństwa, a życiem teoretycznym, odcięty od kontaktu z rzeczywistością, prowadzi do uniezależnienia się życia praktycznego od wskazań intelektu. Miarą działania musiała stać się użyteczność, uczucie, czy popędy. Dziedziny teoretyczne pozostały na uboczu. Zaczęto uprawiać „naukę dla nauki”, „sztukę dla sztuki”. Myśl ludzka przestała kierować działaniem. Zrodziły się wprawdzie kierunki krytykujące ten stan rzeczy, ale znowu realizowały indywidualizm i partykularyzm, które nie umiały określić właściwych zadań życia umysłowego.

Swieżawski uważa, że „spaczenia w poglądach na naturę i zadania intelektu wpływają potężnie na sposób i rodzaj wychowania umysłu”. W czasach nowożytnych zastosowano przekonanie Sokratesa, że wystarczy dobrze myśleć, aby dobrze czynić. Powstały kierunki, które sądząc, „że wystarczy dobrze myśleć o myśleniu, aby już rzeczywiście dobrze myśleć”, zastosowały to przekonanie także w odniesieniu do uprawy intelektu. Sądzono, że znajomość zasad myślenia kieruje myśleniem. Nie zwrócono uwagi na potrzebę przyzwyczajania intelektu do myślenia, na wytworzenie w nim sprawności umysłowych, dzięki którym byłby w kontakcie z realnym światem i resztą życia psychicznego w człowieku. Koncepcja indywidualistyczna i liberalno-scjentystyczna przeznaczała myślenie tylko nielicznej grupie genialnych ludzi. Dla reszty pozostawała tylko popularyzacja i encyklopedyczne nauczanie, dające wiedzę pobieżną, cząstkową i płytką, często łatwą i nawet błyskotliwą. Osobom, pytającym o całościowy pogląd na świat, radzono zwrócić się do geniuszy lub odrzucić dręczących myśli przez oddanie się „wąskiej dziedzinie fachowej”.

Ale właśnie każdy człowiek stawia takie pytania o naturę bytu, cel i przyczynę rzeczy, i sam musi dać na nie odpowiedź. Ma zresztą prawo szukania samodzielnie

odpowiedzi, ponieważ jest bytem rozumnym, zdolnym do tworzenia ogólnych pojęć i sądów oraz do wolnych decyzji. Dzięki intelektowi może człowiek poznać więcej niż tylko „zakamarki swej własnej jaźni”. Może stwierdzić „w sposób naturalny istnienie porządku duchowego”, a nawet nadprzyrodzonego. Może uwolnić się od agnostycyzmu, jak i od skrajnego racjonalizmu. Intelekt wprowadzie „ograniczony materiałem dostarczonym nam przez zmysły, może jednak osiągnąć swym naturalnym lotem istnienia Boga, ale cofnąć się już musi przed krokiem dalszym; nie ma dość siły, by zbadać tajnie Bóstwa i losy świata”.

Człowiek jednak uzyskuje pełnię swego rozwoju tylko wtedy, gdy przekroczy granice swych możliwości. Intelekt, który nie może sam rozwiązać wszystkich tajemnic bytu, sięga po światło, które jest poza nim i które wyjaśnia zagadki bytu, celu i przyczyny.

Swieżawski uważa, że w tym punkcie „dochodzimy do tajemnicy stanowiącej może najistotniejszą wielkość naszego intelektu. Rozum nasz na to, aby poznać pełniej i doskonale, musi się upokorzyć i przyjąć objawienie tego autorytetu, który uzna za autorytet najwyższy”. Tym autorytetem jest Prawda. „W Prawdzie jedynej, osobowej i żyjącej (intelekt) znaleźć może dopiero odpoczynek — i ona jest jego powołaniem... Pokarmem rozumu nie jest oryginalność i nowość, ale prawdziwość”. Swieżawski dodaje, że ideałem intelektu nie jest służba „genialności czy postępowi społecznemu — lecz świętości. To są nieubłagane prawa, których przekroczenie mści się zawsze w swoisty, najbardziej tragiczny sposób... Czysto naturalne poznanie — to tylko pierwszy krok w życiu naszego intelektu, krok niezmiernie ważny, ale nie wyczerpujący... To naturalne poznanie (filozoficzne czy przednaukowe) ma oczyszczać i przygotować drogę do poznania innego, które opierając się na wierze, poprzez mądrość i inne dary Ducha Świętego, już tu na ziemi prowadzi intelekt nasz do szczytów dostępnych człowiekowi: do kontemplacji mistycznej będącej zadatkami widzenia Boga «twarzą w twarz», co nierozzerwalnie spojone z najwyższą miłością będzie stanowić istotę naszej wiecznej szczęśliwości. Oto prawdziwie królewskie powołanie naszego intelektu”.

Intelekt wyraża więc godność człowieka i jego powołanie. Ma obowiązek i możliwość odszukania prawdy oraz dostarczenie człowiekowi „obiektywnego, żywego i powszechnego poglądu na świat”. Intelekt jednak musi być wychowany do takich



zadań, musi być usprawniony w czynności nabywania wiedzy i mądrości. I najpierw musi nabyć poczucia odpowiedzialności wobec autorytetu, którym jest prawda. „Ale prawda nie jest płynna i bezkształtna; nie ma tylu prawd, ile umysłów... Prawda jest jedna, a tylko dróg do niej prowadzących tyle, ile jest ludzi i jestestw myślących we wszechświecie. Ta zaś prawda jest też prawdą osobową i najwyższą — jest Bogiem. Stąd więc stwierdzić musimy, że nie ma dla intelektu innego autorytetu, nie ma innej, wyższej, obowiązującej go celowości jak powaga Boga i że tylko z uznania tej powagi płynąć może rzeczywista i rzetelna świadomość odpowiedzialności w pracy umysłowej”.

Aby intelekt poznawał odpowiedzialnie i doszedł do prawdziwego poglądu na świat, musi się tak usprawnić, aby ujmować rzeczywistość realistycznie, obiektywnie i uniwersalistycznie. Według Swieżawskiego „nastawienie realistyczne można by scharakteryzować jako: uznanie poza swoim „ja” otaczającej mnie rzeczywistości. Obiektywizm, łączący się ściśle z realizmem — to ta głęboko wryta zasada i przeświadczenie, że w zdobywaniu poznawczym rzeczywistości ja jestem od niej zależny i muszę ją z trudem zdobywać, że nie jestem miarą i ośrodkiem świata. Uniwersalizm wreszcie intelektu objawia się w tym, że umysł celowo nie eliminuje ze swej świadomości, ze swego pola obserwacji i badań żadnego odłamu tej rzeczywistości; stara się jednym słowem uwzględnić wszystkie dane, nie przymykać oczu na żadne dziedziny”.

Jeżeli te trzy cechy, jak realizm, obiektywizm i uniwersalizm, uzupełnią odpowiedzialność intelektu, intelekt dojdzie do prawdy. W uprawie bowiem intelektu nie chodzi o „ładowanie zasobów wszelkiej wiedzy, ale właśnie o kształtowanie tego nastawienia, o jakim teraz mówimy”. Chodzi nie o nabywanie abstraktów, lecz właściwe zachowanie się usprawnionego intelektu w teoretycznych i praktycznych okolicznościach. Nabywanie usprawnień burzy zapory między intelektem, a rzeczywistością przyrodzoną i nadprzyrodzoną, broni przed czystym teoretyzowaniem przed niekierowaną rozumnie praktyką.

Dla indywidualizmu, czy pozytywistycznych kultów zbiorowości, dla subiektywizmu i partykularyzmu afirmacja porządku nadprzyrodzonego bywa „kamieniem obrazy”. Jeżeli jednak człowiek nie zdobędzie się „na to nastawienie, w

którym porządek nadprzyrodzony jest dla nas rzeczywistością najrealniejszą i najszlachetniejszą..., będziemy szli po linii partykularyzmu i nie zdobędziemy nigdy prawdziwie uniwersalistycznego nastawienia intelektu... Uniwersalizm nie wyczerpuje się w uznaniu społecznej czy duchowej strony natury ludzkiej i naszego intelektu; niezbędnym i podstawowym warunkiem jest tu ponadto uznanie porządku Bożego, uznanie Boga jako maksimum realności i jako centrum wszystkich spraw i wysiłków”.

Podkreślając konieczność uniwersalistycznego ujęcia całej rzeczywistości, Świeżawski widzi miejsce także dla szczegółowej fachowości, dla filozofii i teologii. To nie znaczy, że każdy człowiek ma być filozofem lub teologiem. Każdy jednak ma obowiązek usprawniać swój intelekt, aby przy jego pomocy mógł dotrzeć do Prawdy.

### Pogląd E. Gilsona

Rola intelektu w człowieku i w świecie jest bardzo trudnym problemem, gdy się na serio traktuje wypowiedź św. Jana Apostoła, który mówił, że „jeżeli kto miłuje świat, nie masz w nim miłości Ojca. Nie miłujcie świata, ani tego, co jest na świecie” (I, 2, 15). Podejmując ten problem Gilson najpierw stwierdza, że nasz pobyt na świecie nie zależy od nas. Po prostu jesteśmy na świecie. Nie wolno nam jednak należeć do świata. Nie ma w tym zresztą sprzeczności, ponieważ „chrystianizm potępia świat, lecz zarazem aprobejuje naturę. Świat bowiem to nie to samo, co natura: to natura, która chce się uorganizować bez Boga, sama dla siebie”<sup>20</sup>. Gilson więc rozróżnia świat, odrzucający Boga i świat, nastawiony na Boga. Człowiek nastawiony na Boga musi odrzucić świat, przeciwny Bogu. Są ludzie, którzy to czynią w sposób radykalny, odchodząc do klasztoru. Czynią to jednak w tym celu, aby świat, odwrócony od Boga, zbawić. Świat oczywiście nie pozwala się zbawić i nie pozwala ludziom, aby go porzucali. Takie porzucenie jest dla świata dotkliwą zniewagą. I Gilson dodaje, że „tego rodzaju zniewagę, raniąc go wówczas najgłębiej, wyrządzamy... (światu) wtedy, gdy w sposób chrześcijański posługujemy się naszym intelektem. Im wyraźniej bowiem świat zdaje sobie sprawę z tego, że intelekt jest tym, co człowiek ma najszlachetniejszego,

---

<sup>20</sup> E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958, 81. Dalsze cytaty: 83, 88, 91, 94.

tym bardziej pragnie uczynić go swoim jedynie czcicielem i niewolnikiem. Odmówić mu tej czci — to pierwszy obowiązek chrześcijanina”.

Argumenty takie, że gardząc światem, człowiek gardzi właściwymi naturze wartościami, takimi jak dobroć, piękno, rozumność, nie są słuszne, ponieważ chrześcijanin nie gardzi naturą poddawaną Bogu, a tylko nie godzi się na to, aby natura nie była poddana Bogu. Tak samo rzecz ma się z intelektem. Chrześcijanin widzi właśnie w intelekcie swoje podobieństwo do Boga, a uczeni chrześcijańscy, choćby św. Augustyn, polecają, aby miłować intelekt. Chrześcijanie miłują go, lecz inaczej niż świat przeciwny Bogu. „Można miłując rozum kierować go ku rzeczom widzialnym i przemijającym. Tak czyni świat. Można jednak również miłując rozum kierować go ku rzeczom niewidzialnym i wiecznym. Tak czynią chrześcijanie”. I miłując intelekt w sposób chrześcijański człowiek zyskuje, ponieważ otrzymuje od intelektu nie tylko to, co otrzymuje świat przeciwny Bogu, lecz otrzymuje także to wszystko, czego poddany Bogu intelekt nie może dać światu. Chrześcijaństwo więc nie umniejsza człowieka, lecz zgodnie z prawdą określa jego miejsce wśród bytów, a ukazując Boga odkrywa przed człowiekiem perspektywę uzyskania pełni człowieczeństwa przez wejście człowieka w realną rzeczywistość nadprzyrodzoną.

Takie perspektywy otwiera nam Wcielenie Chrystusa, który z racji Wcielenia jest jednocześnie Bogiem i Człowiekiem. Z tej racji Chrystus jest władcą świata i duchowego i doczesnego. Wcielenie ukazuje też nam drogę do zrozumienia człowieka i do zrozumienia roli intelektu. „Intelekt chrześcijanina w odróżnieniu od intelektu człowieka, który nie zna Jezusa Chrystusa, ma świadomość grzechu i odkupienia, a zatem również świadomość tego, że nie mógłby osiągnąć całkowitej sprawności bez pomocy Łaski”. W związku z tym intelekt ludzki i „natura, której jest uwieńczeniem”, tylko wtedy działa zgodnie z prawdą, gdy dąży do Boga. Intelekt, który siebie stawia za cel dążeń, odwraca się od Boga i tym samym odwraca od Boga naturę. To odwrócenie się od Boga, to „uchylenie się od uczestnictwa w Łasce (...) stwarza przedział pomiędzy naturą, a Bogiem”. I świat jest właśnie tym „uchyleniem się od uczestnictwa w Łasce”. Intelekt, jeżeli odrzuca łaskę, należy do świata, jeżeli przyjmuje łaskę, nie należy do świata zgodnie z nakazem Jana Apostoła.

Świat tym się charakteryzuje, że nie ma świadomości grzechu i świadomości łaski, grzechu, przez który człowiek się potępia, i łaski, która zbawia. Świat twierdzi, że jest zdrowy, sprawiedliwy i dobry, lub że zepsucie jest jego naturą. Kościół natomiast przeciwstawiając się takiemu naturalizmowi przypomina światu, że natura ludzka została zepsuta przez grzech, że intelekt ludzki nie pozna całej rzeczywistości bez Objawienia i że wola bez pomocy łaski nie jest zdolna do czynienia dobra. Nie wynika z tego, że natura ludzka jest zniszczona w takim stopniu, aby nie było możliwe jej uzdrowienie. Uzdrowienia tego nie może dokonać sama natura ludzka, ale może tego dokonać łaska. I intelekt jest tu potrzebny do zrozumienia tych różnic i prawd. Po prostu ani wiara, ani pobożność nie zastąpią intelektu. Można powiedzieć, że na przykład „wiara wzniosła średniowieczne katedry”. Owszem, katedra jest wzlotem duszy do Boga, lecz jest również dziełem geometrii. „Trzeba znać geometrię, by wznieść budowlę, która będzie aktem miłości. Pobożność nie zwalnia od umiejętności. Bez umiejętności bowiem najgorętsza nawet pobożność nie zdoła zużytkować natury dla sprawy Bożej”. Aby dobrze służyć Bogu, trzeba dobrze spełniać swoje ludzkie zadanie. Wszystko bowiem, co jest godne „ofiarowania Bogu, godne jest też tego, aby to dobrze czynić”. Swoje zadania ludzkie trzeba tak spełniać, jak gdyby one były celem, a jednocześnie nie wolno ich uczynić celem. Trzeba uznać wszystkie prawa intelektu, ale trzeba też uznać wszystkie prawa Boga. Nie jest tak, że „intelektowi, który chce się oddać Bogu, pobożność zastąpić może umiejętności”. Ani też umiejętności nie mogą zastąpić pobożności.

Należy po prostu rozróżnić porządki i zorientować się we właściwej hierarchii wartości. Intelekt może nam dać wiedzę o rzeczywistości i wykryć Boga, jako przyczynę świata, lecz teologia wskazuje na „ostateczny cel natury i intelektu kierując naszą myśl ku tym prawdom, które sam Bóg nam objawił, a dzięki którym bezgranicznie poszerzają się te widnokreśli, jakie zawdzięczamy wiedzy”. Katolik więc musi umieć szanować naturę i intelekt, umiejętności i wiarę. Winien doskonalić się w nauce i w wierze. Nauka jest oczywiście wolna w obrębie swych granic. Jeżeli mówi się o tym, że teologia określa cel natury i intelektu, to chodzi tylko o to, aby nauki określiły swoje granice i pozostały tym, czym są, właśnie naukami, które nie mogą stać się wiarą lub Objawieniem, ani wiary i Objawienia zastąpić.

I Gilson dodaje, że „poznać prawdę tu na ziemi z pomocą intelektu, choćby nawet w sposób niejasny i częściowy, w nadziei, że ujrzymy ją kiedyś w całym jej blasku — oto jakie jest, wedle chrystianizmu, przeznaczenie człowieka. A więc chrystianizm nie tylko nie gardzi poznaniem, lecz przeciwnie — miłuje je”. A oddać intelekt w służbę Chrystusa, „to przyczyniać się do tego, by nastąpiło Jego królestwo, przyczyniając się do odrodzenia natury pod użyźniającym działaniem Jego łaski i w świetle Jego prawdy”. Myśl Gilsona jest więc taka, że intelekt nie zna całej rzeczywistości i pełnej prawdy, jeżeli nie podda się autorytetowi Boga w osobie Chrystusa, który ucząc o grzechu i o zbawiającej łasce informuje o możliwościach natury i intelektu, o ich roli, zadaniach i miejscu wśród bytów.

Dodajmy od siebie, idąc za myślą Gilsona, że jeżeli intelekt nie podda się Bogu, staje się tylko sam dla siebie celem, lecz także staje się jedynym, najwyższym autorytetem, który niczemu nie podlega, a wszystko podlega jemu. Ponieważ jest jednak tylko jednym z bytów, a więc czymś skończonym i ograniczonym, zawsze może się pomylić. Realizując mylne, błędne ujęcia, intelekt nie poddany Bogu może kierować naturą przeciw naturze. Przed takim niebezpieczeństwem chroni człowieka fakt, że nad intelektem jest Bóg, najdoskonalsza miara prawdy, ponieważ Prawda sama w sobie.

#### Ewentualne trudności w przyjęciu rozwiązań Swieżawskiego i Gilsona

Problem kontroli intelektu jest chyba najtrudniejszym problemem, omawianym w tej książce. Jest najtrudniejszy z tego względu, że jego rozwiązanie wiąże się z uznaniem porządku nadprzyrodzonego.

O istnieniu Boga rozum ludzki wie oczywiście także dzięki własnemu przyrodzonemu poznaniu. Wie, że racjonalność bytu i racjonalne tłumaczenie rzeczywistości domagają się istnienia pierwszej przyczyny, która ze swej strony jest bytem koniecznym, różnym od wszystkich innych bytów i która jest osobowym, samoistnym istnieniem. Osobowym to znaczy także rozumnym. Kryterium prawdy to nietożsamość bytu i niebytu, ujmowana przez człowieka w jego poznaniu. Intelekt wykrywa Boga szukając rozumnego wytłumaczenia przygodności rzeczy i ich nietożsamości z niebytem. Gdy intelekt wykryje Boga w żmudnym rozumowaniu

stosując kryterium niezośamości bytu i niebytu, umie prawdziwiej i pełniej tłumaczyć rzeczywistość. W swej interpretacji świata nie może pominąć faktu istnienia Boga, jeżeli chce być w zgodzie z wynikami poznania.

Z tego wszystkiego nie wynika jednak jeszcze pełna światopoglądowa wiedza o świecie i o człowieku. Dopiero teologia tłumacząc Objawienie poszerza tę wiedzę. Tajemnica grzechu i łaski, jak twierdzi Gilson, pozwala intelektowi właściwie rozumieć naturę świata, także naturę ludzką. Inny więc i pełniejszy jest obraz świata i człowieka, gdy się uwzględni prawdy objawione. Filozoficzny obraz rzeczywistości jest prawdziwy, lecz nie jest pełny. I opierając się tylko na nim, intelekt ludzki nie działa dla pełnego dobra człowieka, ponieważ nie bierze pod uwagę wszystkich potrzeb ludzkich, to znaczy także tych, które wynikają z teologicznej analizy osoby ludzkiej. Porządek nadprzyrodzony, w którym człowiek także się znajduje, pozwala człowiekowi posiadać Boga wewnątrz swej osoby. Bóg, realnie obecny w człowieku przez łaskę, kształtuje także intelekt w ten sposób, że człowiek usprawniając swoje władze liczy się z prawdą o obecności Boga w duszy, Boga, który jest prawdą, autorytetem, sędzią i osobą, ostatecznie kontrolującą i oceniającą działanie ludzkie.

Nie chodzi więc o to, że filozofia musi się metodologicznie łączyć z teologią. Obie są odrębnymi naukami. Chodzi tylko o to, że człowiek nie może poprzestać na filozofii, że filozofia doprowadza go do teologii, i że bez danych teologicznych człowiek nie zna w pełni siebie i świata, a wobec tego nie działa skutecznie. Skuteczne działanie jest konsekwencją pełnej wiedzy filozoficznej i teologicznej, całej zresztą wiedzy, dostarczanej także przez inne nauki, komponującej się w światopogląd.

Praktycznie jest tak, że ludzie akceptują wyniki nauk szczegółowych i filozoficznych, a z trudem przyjmują wyniki nauk teologicznych, które są przybliżeniem człowiekowi Objawienia. Pominięcie jednak teologii pozostawia człowiekowi tylko „autorytet” filozofii. W porządku filozoficznym człowiek wie o istnieniu Boga, ale nie zna Boga dokładnie. Bóg objawiając kim jest, udostępnił wiedzę o sobie. I w oparciu o tę wiedzę intelekt ludzki dopiero właściwie działa.

Trudność więc, którą sygnalizuje tytuł paragrafu, polega na praktycznej trudności zaakceptowania Objawienia. Jest to trudność uwarunkowana przede wszystkim koncepcją nauki. Jeżeli przez naukę pojmie się tylko taki zespół twierdzeń,

których dostarczają nauki szczegółowe, albo taki zespół, który jest uzyskany wyłącznie dzięki intelektowi, przyjęcie twierdzeń teologii i prawd objawionych jest prawie niemożliwe. Oczywiście taka koncepcja nauki nie jest jedyna. Gdy się naukę pojmie inaczej, trudności znikają. Wiedza naukowa może mieć różne źródła. I nie tylko intelekt ludzki jest jej źródłem. Tym źródłem może być także Objawienie. Stosunek do teologii wyznacza także koncepcja filozofii. Jeżeli przez filozofię pojmie się uogólnienie wyników nauk szczegółowych, to w takiej filozofii nawet nie dojdzie się do wykrycia istnienia Boga. Problem więc polega na tym, czy to jest właściwa i jedyna koncepcja filozofii. Oczywiście są także inne koncepcje filozofii. W ramach tych koncepcji może być filozofia bytu, która uzasadni istnienie Boga. Jeżeli więc wyniki badań tak bardzo zależą od koncepcji nauki, czy koncepcji filozofii, to rozsądek nakazuje, żeby nie zatrzymać się przy jednej koncepcji, lecz patrzeć na rzeczywistość przy pomocy wielu ujęć i wielu metod. Człowiek trafi wtedy także na teologię i zobaczy sens jej wyników poszerzających perspektywę.

Trudności więc w przyjęciu rozwiązań Swieżawskiego i Gilsona nie polegają na tym, że sam problem mógłby budzić wątpliwości, lecz że aktualne w kulturze prądy umysłowe, teorie nauki i filozofii wywołują sprzeciw wobec teologii i w ogóle wobec objawionego ludziom przez Boga porządku nadprzyrodzonego.

Należy pamiętać, że gdy filozof mówi o Bogu jako filozof, to jeszcze nie jest na terenie teologii czy religii. Bóg jest także bytem, ujmowanym poznawczo bez sugestii religijnej przez intelekt ludzki jako realna przyczyna realnie, lecz nie dzięki sobie, istniejących bytów przygodnych, to znaczy nie będących z racji ujawnionej nam swej struktury ontycznej bytami koniecznymi, czyli niezależnymi od wszelkich przyczyn. Filozof czerpie swoje przesłanki z poznania zmysłowo-intelektualnego. Tylko w teologii przesłanki są prawdami objawionymi. Trzeba tę różnicę specjalnie podkreślić, ponieważ nawet prof. Ajdukiewicz każdą problematykę Boga i duszy, rozwiązywaną filozoficznie, a więc przy pomocy tylko rozumu albo wyprowadza z religii, albo wprost uważa za teologię. Można jednak zgodzić się, że Objawienie religijne jest negatywnym kryterium filozoficznej koncepcji Boga i duszy, to znaczy, że filozofowi, który się z tym liczy, może podsuwać wątpliwości, czy jego wyniki badań są prawdziwe, jeżeli ewentualnie odbiegają od koncepcji Boga, nakreślonej przez

Objawienie. Filozofia i teologia są odrębnymi naukami. Gdy je uprawia jeden człowiek, nie znaczy to, że z konieczności miesza ich przedmiot i metody. Gdy jednak zna obie nauki, wie o rzeczywistości więcej i zna ją pełniej.

Myśl Swieżawskiego i Gilsona jest właśnie taka, że człowiek wzbogacony wiedzą teologiczną i prawdami Objawienia lepiej zna intelekt i bardziej uniwersalistycznie formułuje twierdzenia, a przede wszystkim ma świadomość ograniczonej działalności intelektu, jakkolwiek prowadzącej do prawdziwych, pełnych, obiektywnych, realistycznych, odpowiedzialnych wyników. Intelekt podporządkowany Bogu, przestaje być ośrodkiem i celem działalności ludzkiej, a staje się jednym z bytów, spełniających swoje zadania. Ta swoista degradacja intelektu jest jednak korzystna dla człowieka, ponieważ pozwala mu być, zresztą zgodnie z prawdą, tym, czym jest, a więc jednym z bytów, mimo że jest to byt świadomy, rozumny, będący osobą. Być osobą, to wielka kwalifikacja. Ta prawda nie degraduje, ponieważ tylko prawda jest podstawą poczucia godności.

## Wnioski

Wychowanie więc intelektu, to tyle co uzyskiwanie sprawności, których intelekt może nabyć zgodnie ze swą naturą, aby znowu zgodnie ze swą naturą mógł dominować wśród władz poznawczych, kierować nimi i regulując ich kompetencja wpływać na całe działanie człowieka. Chodzi bowiem o to, aby działanie to zmierzało do najważniejszych celów i przedmiotów zawsze realistycznie, uniwersalistycznie, obiektywnie i odpowiedzialnie. Ta odpowiedzialność z kolei jest związana z uznaniem przez intelekt przyrodzonej i objawionej prawdy o Bogu. Uznanie porządku nadprzyrodzonego wydaje się, ratuje intelekt przed uzurpowaniem sobie kompetencji, do których nie ma prawa, jeżeli w świetle filozofii i teologii, a więc rozumu i Objawienia, odczyta dokładnie to, czym jest.

Przy wychowaniu intelektu ważne jest bowiem to, aby intelekt nie nabywał takich sprawności, jak umiejętność bycia jedynym arbitrem w porządku prawdy, jedynym sędzią postępowania ludzkiego, jedynym autorytetem, jedynym i wprost najdoskonalszym bytem. Intelekt winien nabywać sprawności na miarę swej natury.



Winien więc bogacić wiedzę, pogłębiać ją i nabywać mądrości, dzięki której będzie właściwie odczytywał rzeczywistość i kierował działaniem w taki sposób, aby było roztropne, wynikające z zasad właściwego człowiekowi postępowania i wytwarzania; aby przez usprawnianie także woli, idącej za mądrościowymi wskazaniem intelektu, człowiek stawał się mężny, sprawiedliwy, umiarkowany w realizacji poglądów i uczuć, które winien nastawiać nie na jakiegokolwiek, lecz na najwłaściwsze dla siebie dobro.

Wydaje się więc, że człowiek usprawnia i wychowuje swój intelekt właściwie, gdy obserwujemy w nim wzrost wiedzy, lecz idący nie tyle w kierunku martwej erudycji, ile w kierunku rozropnej mądrości, a więc takiego wyrobienia, dzięki któremu samodzielnie i z coraz większą sprawnością rozumie rzeczywistość, i umie kierować swoim teoretycznym oraz praktycznym działaniem. W tym praktycznym działaniu mieści się cała dziedzina woli i uczuć, postępowania i szeroko rozumianego wytwarzania. Intelkt usprawniając siebie wpływa też na usprawnienie się woli, sumienia ludzkiego i wpływa na doskonalenie umiejętności stosowania zasad, kierujących wytwarzaniem artystycznym i użytkowym. Wpływa na charakter, jakość i wartość dzieł, które stanowią kulturę.

Można więc powiedzieć, że warunkiem dobrej kultury jest rozropna mądrość człowieka. Mądrość też stanowi tę sprawność, od której zależy stopień i wartość innych sprawności człowieka. Ostatecznie więc wychowanie intelektu sprowadza się do nabycia mądrości. Mądrość jest miarą tego wychowania, miarą człowieka, tym, co sprawia, że człowiek jest sensownie twórczy w kulturze, kulturalny i wartościowy. A mądrość to z kolei szerokość spojrzenia, realizm, obiektywność, uniwersalność, odpowiedzialność, wiedza, która opiera się na prawdzie, rozropność i skuteczność w działaniu, umiejętność wyboru wartości, ujmowanie konsekwencji, tworzenie sensownej i właśnie wartościowej kultury.

## ŚWIAT NATURY — ŚWIAT KULTURY

Temat „świat natury - świat kultury” rozwijam w 6 krótkich ujęciach, ukazujących zależność kultury od rzeczywistych bytów oraz niebezpieczeństwo i skutki naruszenia tej zależności. Poddanie kultury realnym bytom sytuuje nas w humanizmie i religii, które są właściwym światem człowieka. Oderwanie kultury od świata natury owocuje zagubieniem w kulturze: prawdy, religii i humanizmu, a w konsekwencji wyrzuceniem nas poza kulturę w getto współczesnej filozofii wartości, idei, świadomości, materii.

### Czym jest świat natury

Świat natury to wszystkie realnie istniejące byty samodzielne, powiązane relacjami z innymi bytami samodzielnymi poprzez własności każdego bytu. Tymi relacjami są procesy, działania, zależności.

Byty to tyle, co realnie istniejące, odrębne jednostki. Są one zbudowane z istnienia jako tworzywa o charakterze aktu urealnającego byt oraz z istoty jako współtworzywa o charakterze możliwości identyfikującej ten byt. Jest to więc zawsze realność określona, właśnie odrębna.

Natura to istota w tym bycie, stanowiąca podstawę powiązań tego bytu z innymi bytami, podstawę procesów, działań, zależności, w sumie relacji.

Byty, stanowiące świat natury, charakteryzują się tym, że są jednostkami o wewnętrznej zasadzie rozwoju. Powstają poprzez rodzenie, które wymaga stworzenia przez Boga ich istnienia, jak na przykład ludzie, zwierzęta, rośliny, cząstki materii lub powstają wprost przez stwarzanie jak na przykład aniołowie.

### Czym jest świat kultury

Świat kultury to wszystkie mechanicznie komponowane wytwory z wcześniej bytujących tworzyw realnych lub mechanicznie uzyskane sprawności osób, a więc np. umiejętność postępowania (cnoty) i umiejętność wytwarzania (sztuka), także teorie, ideologie, instytucje, maszyny, samochody.

Kultura wobec tego w sensie przedmiotowym to zespół dzieł i dziedzin, wytworzonych przez człowieka w całym jego dziejach. Są to właśnie dzieła sztuki i techniki, uzyskane przez dodawanie tworzyw realnych, wyrażające myślenie, decyzje, emocje i przeżycia twórców.

Kultura w sensie podmiotowym to życie duchowe ludzi, polegające na usprawnieniu intelektu i woli oraz na zharmonizowaniu z nimi emocji i przeżyć. To usprawnienie uzyskuje się przez poznawanie wytworzonych przez ludzi dzieł i dziedzin. Z kolei to usprawnienie pozwala je wytwarzać.

Wytwory, stanowiące wewnętrzny (sprawności) i zewnętrzny (działa i dziedziny) świat kultury, wyprzedzają nas w sensie genetycznym, są wcześniej niż my, natomiast podlegają człowiekowi w sensie strukturalnym, jako więc wytwory człowieka. Mamy prawo je zmieniać jako ich autorzy i mamy obowiązek ich chronienia, ponieważ stanowią wspólne dobro ludzi. Są bowiem naszym skierowaniem się do osób.

#### Porównanie świata natury ze światem kultury

Porównując świat natury ze światem kultury musimy powiedzieć, że świat realnych bytów wyprzedzając kulturę jest jej miarą oraz, że świat wytworów jest wtórny. Jeżeli jest zgodny z realnymi bytami, jest dla człowieka korzystny. Jeżeli tworzy się go bez liczenia się z istnieniem, prawdą, dobrem, jednością i odrębnością bytów realnych, może być dla człowieka zagrożeniem.

Kultura więc w sensie przedmiotowym stanowiąc teorie naukowe, filozoficzne, teologiczne, dzieła literatury, architektury, plastyki, w ogóle sztuki oraz dzieła techniki, gdy zwraca się przeciw człowiekowi, w ogóle przeciw istnieniu, prawdzie, dobru, jedności i odrębności bytów realnych, przestaje być humanistyczna i zgodna ze światem natury. Służy wtedy celom wrogim istnieniu i życiu, prawdzie i dobru. W ogóle przestaje być kulturą. Staje się złym światem robotów, sterowanych przez złych ludzi. Mamy wtedy prawo ją zmieniać wciąż pod warunkiem, że zagraża przede wszystkim istnieniu bytów. Ta kultura staje się wroga wtedy, gdy wytwory, które powinny być naszym skierowaniem się do osób, czymś pośredniczącym w

spotkaniu z realnymi bytami, gdy te wytwory staną się naszym celem, gdy zaczniemy im służyć, a nie poprzez nie ludziami. Wtedy właśnie kultura staje się wroga ludziami.

Kultura w sensie podmiotowym jako nasze życie duchowe, wyrażające się w tym, co myślimy, co wybieramy, czym się emocjonujemy i cieszymy, na co jesteśmy wrażliwi, jest dla nas zagrożeniem, gdy zamyka nas w sobie i kieruje do idei, teorii, modeli, gdy oddziela nas od osób i wszystkich realnych bytów. Izolując nas od realnych ludzi wprowadza nas, według Fromma, w chorobę psychiczną, a oddzielając od realnego świata bytów zamyka nas w getcie idei i teorii.

Realny świat natury, powtórzmy, to wszystkie te byty, które w sobie mają zasadę istnienia i rozwoju, które nie powstają przez mechaniczne dodawanie części. Są to więc ludzie, zwierzęta, rośliny, cząstki materii, aniołowie, Bóg. Byty te różnią się od siebie strukturą swej istoty. Wszystkie natomiast urealnia akt istnienia. Bóg tym różni się od innych bytów, że jest tylko Istnieniem. Jako czyste, z niczym niepowiązane istnienie, jest samoistnym Istnieniem. Ta bogata rzeczywistość różnorodnych bytów wiąże się realnymi relacjami, takimi jak przyczynowanie (Bóg stwarza istnienie bytów), jak rodzenie (ojcostwo, macierzyństwo), jak powiązania osobowe przez miłość, wiarę, nadzieję (małżeństwa, rodziny, przyjaźnie). Wiąże się też relacjami tworzonymi przez naszą myśl i decyzje, relacjami więc kulturowymi, jak instytucje, nauki, teorie, ideologie, interesy ekonomiczne, społeczne. W świecie kultury nie ma realnych bytów, są tylko relacje myślnie, scalające w wytwór realne byty, jako tworzywa kompozycji, która charakteryzuje się pełnioną funkcją: samochód nas przewozi, muzyka wzrusza i skłania do wierności realnym bytom lub od nich oddala. Z ludźmi obok myślnych relacji kulturowych wiążą nas relacje miłości, wiary, nadziei, gdy tych relacji nie zniszczymy. Podobnie z Bogiem wiąże nas miłość, wiara, nadzieja. Ta miłość ze strony Boga trwa nawet wtedy, gdy zniszczymy wiarę i nadzieję.

Porównując więc świat natury ze światem kultury musimy także powiedzieć, że wyprzedzający kulturę świat realnych bytów domaga się w kulturze świadectwa, ujęcia, wyrażenia. Gdy kultura nie przekazuje i nie stanowi pełnej informacji o realnych bytach i realnych, wiążących te byty relacjach, nie głosi prawdy, fałszuje rzeczywistość.

Kultura jest zafałszowana, gdy nie ma w niej humanizmu, nabudowanego na relacjach miłości, wiary i nadziei.

Wyjściem z kryzysu kultury, a kryzys ten ma źródło w braku humanizmu, jest pełna w kulturze informacja o relacjach osobowych łączących człowieka z człowiekiem i ludzi z Bogiem. Dopowiedzmy też, że realna więź człowieka z Bogiem realnie dokonała się w osobie Chrystusa, Boga, który w osobowej jedności z naturą ludzką przystosował w sobie do miary człowieka wewnętrzne, nieskończone życie Boga.

Chrystus jest więc swoistym „miejszem” każdej więzi człowieka z Bogiem. Z tego względu tylko chrześcijaństwo jako religia w obszarze realnych bytów i jako styl życia w obszarze kultury, może tę kulturę uzdrowić, uzgodnić z rzeczywistością bytów, wyprowadzić z kryzysu, to znaczy z zafalszowań ku prawdzie. Potrzebujemy prawdy, gdyż dusimy się w fałszu i kłamstwie. Potrzebujemy otwartych okien na całą - rzeczywistość. Potrzebujemy, jak powietrza i słońca, prawdy i miłości, która dzieje się tylko wśród osób. Potrzebny nam jest świat osób. A osoby to ludzie, Bóg, aniołowie. Naszym światem jest świat osób. Wtórnie jest nim kosmos, instytucje, technika i kultura. Jest nam potrzebna taka kultura, która wnosi nas w prawdę, w miłość, w rzeczywistość osób.

Humanizm i religia nie izolują człowieka, lecz otwierają go na to, co prawdziwe i dobre

Dopowiedzmy też zaraz, że nigdy nie izoluje nas kontakt ze światem realnych bytów. Nie łatwo ten świat poznać i nie łatwo być z nim w kontakcie. Nie sprzyja temu poznaniu dominująca dziś w kulturze filozofia wartości, idei, świadomości, materii i nie sprzyja temu kontaktowi dominująca dziś kantowska etyka powinności, oparta tylko na postulowaniu wolności, duszy i Boga. Postulowanie to przyjęcie „na niby”, że jesteśmy wolni, że istnieje dusza ludzka i że jest Bóg. Nie wiemy, czy są, ale umawiamy się, że są. Tak radzi Kant, Pascal, niektórzy współcześni ideologowie, wspierający się na odmianach współczesnych filozofii. Te dominujące dziś w kulturze filozofie radząc oparcie się na postulatach i na pozostawaniu w ich obszarze właśnie nas izolują, zamykają w getcie teorii modnych. Jest to getto przestronne, wygodne, ale — jak każde getto — zagrażające istnieniu i życiu. Wyrzywa nas dziś z niego tylko metafizyka realnie istniejących bytów, która ujmuje rzeczywistość i z nią kontaktuje, uprawiana rzadko, w

małych specjalistycznych środowiskach naukowych, atakowana, pogardzana, odrzucana przez zwolenników Kanta i Heideggera. I ratuje nas teologia dogmatyczna, wyjaśniająca objawioną rzeczywistość Boga. Kontaktuje nas z bytami, z ludźmi i z Bogiem.

Bo naszym światem, znowu powtórzmy, światem osób, żywych i rozumnych ludzi, nie są: idee, teorie, modele, nawet sztuka i technika, nawet kosmos. Naszym światem są osoby: osoby ludzkie i osoby Trójcy Świętej, szeroki świat rzeczywistych bytów, którym wszystko, co wytworzone, ma służyć dla chronienia realnych relacji wiary, nadziei i miłości. Gdy chronimy te relacje, łączące ludzi, chronimy humanizm. Gdy chronimy relacje, łączące ludzi z Bogiem, chronimy religię. Metafizyka bytu ukazuje nam humanizm, rzeczywistość bytów i rzeczywistość relacji, wiążących osoby. Teologia dogmatyczna ukazuje nam religię i rzeczywistość wiecznego, zbawiającego nas trwania relacji osobowych z Bogiem, zarazem w tym zbawieniu trwania relacji miłości, wiążących nas z osobami, które kochamy.

Nasz świat humanizmu i religii nie jest gettem. Jest prawdziwym światem człowieka. Stanowią ten świat realne byty, osoby, realne związki miłości, wiary i nadziei.

Twórzmy więc teorie naukowe, filozoficzne, teologiczne, dzieła sztuki i techniki odczytujące byty i chroniące ich istnienie oraz wsparte na istnieniu relacje osobowe. Nie musimy tych wytworów przystosowywać do modnych i dominujących dziś filozofii, gdyż przecież nie przystosowuje się dzieł do błędu i absurdu. Nie pozwala na to prawda i dobro.

Dopowiedzmy wobec tego, że aktualne, dzisiejsze, słuszne, nie jest to, co dominuje, co modne i przez większość podzielane, lecz aktualnie, dzisiejsze, słuszne jest zawsze to, co prawdziwe i dobre.

Co wypełnia współczesną kulturę?

a) Obszar podmiotowo ujętej kultury wypełnia przede wszystkim myślenie aksjologiczne, które zajęło miejsce myślenia identyfikującego. Wypełniają więc ten obszar oceny, opinie, zadania, narzucane bytom, traktowane jako ich natura.

Myślenie aksjologiczne polega na ujmowaniu wszystkiego jako czegoś dla mnie. Gdy coś nie jest dla mnie, to albo to odrzucam, niszczę, albo nie przyjmuję do wiadomości. Nie akceptuję tego, co jest czymś dla siebie lub dla innych. Akceptuję to, co jest dla mnie. To, że coś jest dla mnie czynię naturą tego bytu. Zastępuję więc zidentyfikowanie bytu nominacją jego natury na coś dla mnie użytecznego. Polega to np. na tym, że czynię kogoś niewolnikiem, który dla mnie i za mnie pracuje. Grecy i Rzymianie byli przekonani, że kolega, który stał się niewolnikiem, nie ma już duszy, nie jest tym, czym jest, lecz tym, czego od niego oczekuję. Myślenie aksjologiczne traktuje byty funkcjonalnie. Byt jest identyczny z funkcją, którą pełni.

Tymczasem jest inaczej. Byty, ludzie są czymś w sobie (czymś in se). Są bytami samodzielnymi, niezależnymi. Istniejemy. Nasz intelekt, gdy jest wierny bytom, ukazuje nam z kolei cele, które chronią nasze istnienie i nas uszczęśliwiają. Chcemy tych celów. Nawijujemy z nimi relacje. Poprzez te relacje i w nich coś staje się dla nas wartościowe. Nie jestem utworzony tak, by być dla kogoś. Nie. Ale często chcę być dla kogoś, gdy intelekt ukazał mi słuszność powiązania z kimś przez miłość, wiarę, nadzieję.

Nie istniejemy „dla”: dla idei, ideologii, instytucji, dla społeczeństw, narodu, państwa, nawet nie istniejemy dla Boga. Po prostu istniejemy. Ale dzięki intelektualnemu rozeznaniu dobra, chcemy być w związku z kimś lub z czymś. Jest to wtórne, rozpoznane i wybrane. Chcemy być kochani, chcemy by nam wierzone, sami chcemy kochać, wierzyć, trwać w powiązaniach przez miłość i wiarę.

Jeżeli nie jesteśmy czymś dla kogoś lub czegoś, to nie jesteśmy narzędziami. Jesteśmy właśnie osobami. Pierwsze jest to, co nas identyfikuje: istnienie, dusza, ciało. Wtórne są sytuacje aksjologiczne: chcę być dla kogoś. I nie wolno temu myśleniu aksjologicznemu dać przewagi nad myśleniem identyfikującym. Pierwsze jest bytowanie, wtórne są cele. Cele, zadania, funkcje, relacje, nie są naturą bytów. Byty są ich autorami.

Myślenie aksjologiczne nie jest zjawiskiem tylko dziś wypełniającym podmiotowo ujętą kulturę. Niszczy europejską kulturę osób już od XIII wieku, od czasów średniowiecznego awerroizmu, a zupełnie wyraźnie od XV wieku, od upowszechnionej wtedy tezy Marsyliusza z Padwy, awerroisty. Marsyliusz z Padwy

uważa, że pierwotna, pierwsza jest wspólnota (communitas), która jest państwem (communitas vocata civitas) i że ludzie są na to, aby dla tej wspólnoty, dla civitas wytwarzali to, co zabezpiecza przed zagrożeniem. Są na to, aby uprawiali rzemiosła, sztuki, nauki, chroniące przed tym, co niszczy państwo. Marsyliusz rzadko używa słowa „człowiek”. Mówi o tym, że ludzie (homines) są dla wspólnoty, dla „communitas vocata civitas”. Uprawianie rzemiosł i sztuk wyzwala jednak kłótnie. Potrzebne jest więc państwo, które swymi prawami uspokaja grupy społeczne (partes civitatis) i chroni pokój. To państwo, wspólnota (civitas) nie jest jednak zespołem tych ludzi. Państwo jest zespołem relacji, wiążących władcę z wytworzonymi przez ludzi dobrami. Władca i wytworzone dobra jako państwo chronią pokój, rozdzielają ludziom zadania i przydzielają im to, co wytworzyli, aby dalej mogli wytwarzać dobra (facere opera).

Marsyliusz z Padwy odróżnia też życie czasowe na ziemi od życia wiecznego w niebie. To życie wieczne jednak już dzieje się w życiu ziemskim, a więc podlega kontroli państwa. Kapłani mają tylko czcić bogów (honorari deos) i tylko wychowywać w ludziach te cnoty, które pozwalają wytwarzać dobra (facere opera). Wszystkim kieruje państwo, które jest władcą i zespołem wyprodukowanych wytworów. Ludzie nie stanowią państwa. Są pominięci.

Marsyliusz z Padwy nie identyfikuje człowieka w tym, kim jest, lecz ujmuje go aksjologicznie i z kolei aksjologicznie uzależnia go od wspólnoty, dla której ma on wytwarzać dobra, chroniące pokój. Mamy być sprawni, produktywni. Reszta jest państwem.

Myślenie aksjologiczne w wersji awerroizmu wciąż wypełnia podmiotowo ujętą kulturę Europy.

b) Obszar podmiotowo ujętej kultury wypełniają skutki dominacji celów, pomijających człowieka i Boga.

Powtórzmy, zawsze natura bytów, natura osób wyznacza to, czym są. Ta natura też wyznacza sposoby wzajemnego spotkania. Zastąpiono świat natury celami. Znaczący to, że na miejsce prawdy o tym, czym coś jest, wprowadzono oceny, postulaty, zadania, właśnie cele. Myślenie aksjologiczne wpycha nas w obszar dominacji celów. Ta karkołomna teza, że świat natury to układ celów, uzależnia nas od dowolności.



Odrzucając prawdziwość i świat natury szuka się jednak jakichś zastępczych, stałych punktów oparcia dla decyzji. Absolutyzuje się sumienie, imperatyw kategorii, prawa ekonomiczne, prawa społeczne, cztery prawa dialektyki, prawo rozwoju, prawo postępu. Tworzy się bóstwa współczesnego pogaństwa. Wypełnia się świat natury i świat kultury wymyślonymi bóstwami i pogaństwem, które z dzieł sztuki, głównie literatury i z instytucji usuwa człowieka i Boga, humanizm i religię.

W tym miejscu muszę rozczarować tych, którzy sądzą, że dałem upust swej emocji, osobistej niechęci wobec tego, co dziś dominuje w kulturze. Nie. Referuję tylko myśli Mircea Eliadego z jego wywiadu, ogłoszonego w czasopiśmie „Forum” rocznik 18, nr 1, z dnia 1.IV.1982. Eliade kwestionuje w tym wywiadzie głównie takie bóstwa współczesnego pogaństwa, jak postęp, mesjanizm pracy i mesjanistyczną rolę ideologii. Referowałem też awerroistyczne poglądy Marsyliusza z Padwy, ogłoszone w jego sławnym dziele pt. „Defensor pacis” (państwo jako obrońca pokoju).

Eliade widzi wyjście z niszczącego kulturę współczesnego pogaństwa. Proponuje budowanie świadomości religijnej. Proponuje jednak religię kosmiczną, nieprecyzyjną, dziwną.

Nie chodzi jednak o jakąkolwiek religię, lecz o prawdziwą. Są nią realne więzi osobowe, łączące człowieka z Bogiem, który jest Osobą. Ta religia staje się wtedy, gdy ukochamy Chrystusa. Wtedy bowiem przychodzi do nas Trójca Święta i w nas przebywa, jak zapewnia wspinała Ewangelia Św. Jana. I chodzi też o więzi osobowe, łączące ludzi, chodzi o humanizm.

Gdy naszym celem jako osób, jako samodzielnych bytów, jest powiązanie z osobami, z ludźmi i z Bogiem, przez miłość, wiarę i nadzieję, które wspierają się na rzeczywistości, prawdzie, dobru, nie ma krzywd. Więzy takie jak miłość, wiara, nadzieja, które są środkami spotkania z osobami, nigdy nie krzywdzą, zawsze chronią, cierpliwie nas wychowują, uwalniają od zazdrości, gniewu, przemocy, kłamstwa. Poszerzają nasz świat osób o całą rzeczywistość.

Gdy nie trwamy w miłości, stajemy się według św. Pawła jako „miedź brzęcząca albo cymbał brzęiący”. Gdybym nie miał miłości, „byłbym niczym”. Naszym czasem, naszej kulturze i nam grozi to, że wprowadzając w kulturę wewnętrzną i zewnętrzną nieufność, nienawiść, kłamstwo, fałsz, zbrodnię, które wciskają się do

kultury, gdy niszcymy w niej miłość, że właśnie, gdy zniszczymy miłość, będziemy niczym.

## II.

### CHRZEŚCIAŃSKIE ASPEKTY KULTURY

#### PRÓBA OKREŚLENIA KULTURY RELIGIJNEJ

W „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” wyrażenie „kultura religijna” występuje w następującym kontekście: „Niech więc wierni żyją w najściślejszej łączności z innymi ludźmi swoich czasów i starają się dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania... Niech łączą znajomość nowych nauk i doktryn oraz najnowszych wynalazków z obyczajami chrześcijańskimi i z wykształceniem w doktrynie chrześcijańskiej, tak żeby kultura religijna i prawość ducha szły w nich w parze ze znajomością nauk i rozwijających się z każdym dniem umiejętności technicznych, aby mogli dzięki temu oceniać i wyjaśniać wszystko w duchu całkowicie chrześcijańskim... Co więcej, pożądane jest, żeby wielu świeckich katolików zyskiwało odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych i żeby duża część spośród nich studia te gorliwie uprawiała i pogłębiała. Ażeby zaś zadania swoje mogli oni wykonywać, trzeba przyznać wiernym, czy to duchownym, czy świeckim, należyta wolność badania, myślenia oraz wyrażania pokornie i odważnie swego zdania w sprawach, których znajomością się odznaczają”<sup>21</sup>.

Zauważmy zaraz, że kultura religijna jest według „Konstytucji” czymś innym niż np. kultura umysłowa<sup>22</sup>, kultura osobista i społeczna<sup>23</sup>, kultura masowa<sup>24</sup>, a przede wszystkim kultura ludzka<sup>25</sup>, jak gdyby obejmująca poza kulturą religijną wymienione rodzaje kultury. Mówi się także w „Konstytucji” o różnych kulturach i różnych formach

---

<sup>21</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 62.

<sup>22</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 62.

<sup>23</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 56, 58, 60.

<sup>24</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 54.

<sup>25</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 53, 56, 58, 59.

kultury, o jej przejawach i postępie<sup>26</sup>, o stanie kultury, jej autonomii i o prawie człowieka do kultury<sup>27</sup>. Kultura religijna jest więc jak gdyby przeciwstawiona kulturze ludzkiej, w której ma stanowić czynnik oceny i wyjaśniania wszystkiego „w duchu całkowicie chrześcijańskim”. Jest wymieniona obok prawości ducha i razem z tą prawością ma charakteryzować wiernych, a więc ludzi stanowiących Kościoł, którzy żyjąc „w najściślejszej łączności z innymi ludźmi swoich czasów”, poznawszy „ich sposoby myślenia i odczuwania” oraz łącząc „znajomość nowych nauk i doktryn... z wykształceniem w doktrynie chrześcijańskiej”, powinni dzięki temu umieć właśnie „oceniać i wyjaśniać wszystko w duchu” Ewangelii. Kultura religijna i prawość ducha, wymienione w „Konstytucji” są także czymś innym niż „orędzie zbawienia”<sup>28</sup>, niż „osoba ludzka”<sup>29</sup>, „życie”<sup>30</sup>, „rozumna i społeczna natura człowieka”, z której wypływa kultura<sup>31</sup> i harmonijnie urabia osobę ludzką<sup>32</sup>.

Obraz całości tych spraw może być więc następujący: osoba ludzka, czyli człowiek rozumny i ze swej natury społeczny, nabywając właściwej ludziom kultury, gdy tę ludzką kulturę powiąże z „orędziem zbawienia”, uzyska kulturę religijną, która obok prawości ducha pozwala mu „oceniać i wyjaśniać wszystko” zgodnie z Ewangelią.

Ten obraz pluralistycznie skomponowanych w jedną całość różnorodnych działań ludzkich pozwala nam, dla samego określenia kultury religijnej, ustalić tylko tyle, że kulturę religijną człowiek uzyskuje wtedy, gdy swą ludzką kulturę powiąże z „orędziem zbawienia”. Jest wtedy chrześcijaninem, który łącząc dobrą znajomość nauk z dobrą znajomością doktryny chrześcijańskiej ocenia, wyjaśnia i przepaja świat Ewangelią. Żeby więc zrozumieć, czym jest kultura religijna, której pojęcie nie zostało w „Konstytucji” sprecyzowane, należy ze wskazanych w „Konstytucji” skutków tej kultury i związanych z nią czynników dojść redukcyjnie do jej określenia.

Mamy więc do dyspozycji następujące dane wyjściowe:

---

<sup>26</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 55, 58, 60.

<sup>27</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 57, 59, 60.

<sup>28</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 58.

<sup>29</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 56.

<sup>30</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 58.

<sup>31</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 59, 53.

<sup>32</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 56.

a) skutek kultury religijnej, którym jest umiejętność oceny i wyjaśnienia wszystkiego „w duchu prawdziwie chrześcijańskim”,

b) czynniki związane z tą kulturą: 1) kultura ludzka, 2) osoba ludzka wobec „orędzia zbawienia”, 3) posiadający kulturę chrześcijanin, czyli „wierny”, jak go nazywa „Konstytucja” stanowiący wraz z innymi ludźmi Kościół Chrystusa.

Rozważmy przez chwilę te zagadnienia w relacji do poszukiwanego określenia kultury religijnej.

1) Według „Konstytucji”, „mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała”, dalej wszystko to, czym „stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę, czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”<sup>33</sup>.

Dodajmy, że według „Konstytucji” „kultura wypływa bezpośrednio z natury rozumnej i społecznej człowieka”<sup>34</sup>. A sam człowiek, osoba ludzka ma taką właściwość, „że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę, to znaczy przez kultywowanie dóbr i wartości naturalnych. Gdziekolwiek więc chodzi o sprawy życia ludzkiego, tam natura i kultura jak najściślej wiążą się z sobą”<sup>35</sup>.

Tak pojęta kultura winna rozwijać się w ten sposób, „aby harmonijnie urabiała całą osobę ludzką”<sup>36</sup>. Aby to urobienie mogło się zrealizować, „aby... nie zagubić tego, co prawdziwie wartościowe w tradycji... aby rosnąca specjalizacja i coraz wyższe wymogi fachowości nie stały się przeszkodą do powszechności kultury, aby konieczna w dziedzinie kultury wolność i autonomia nie przesłoniły człowiekowi horyzontów najwyższych i najszczytniejszych... na to trzeba przede wszystkim i za wszelką cenę

---

<sup>33</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 53. Por. następujące określenie: „Kultura jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań” A. Kłosowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1964, 40.

<sup>34</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 59.

<sup>35</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 53.

<sup>36</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 56.

utrzymać w człowieku dzisiejszym i rozwinąć przez wychowanie”<sup>37</sup> — jak mówi „Konstytucja” — „zdolność do kontemplacji i podziwu, które prowadzą do mądrości”<sup>38</sup>.

Zarysowały się więc dwie sprawy: samo określenie kultury ludzkiej i sposób jej uzyskania.

W związku z określeniem kultury ludzkiej ciekawe jest to, że w „Konstytucji” została scharakteryzowana przede wszystkim tak zwana kultura ludzka, dzieło wysiłków człowieka, wyznaczone jego rozumną i społeczną naturą, stanowiące z kolei narzędzie „harmonijnego urobienia całej osoby ludzkiej”. To dzieło dopiero wchodzi w relacje z Ewangelią. Wynika to z tekstu, który stwierdza, że „pomiędzy orędziem zbawienia, a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania”<sup>39</sup>. A opierając się na stwierdzeniu „Konstytucji”, że „Kościół... zgodnie ze swoją istotą nie powinien wiązać się z żadną szczególną formą kultury albo systemem politycznym, gospodarczym czy społecznym... i... niczego goręcej nie pragnie, jak żeby służąc dobru wszystkich, mógł swobodnie się rozwijać pod jakimkolwiek rządem, uznającym fundamentalne prawa osoby i rodziny oraz potrzeby wspólnego dobra”<sup>40</sup>, mógł S. Swieżawski stwierdzić, że według nauki soboru „nie istnieje odrębna kultura wyznaniowa obok kultury świeckiej”, że po prostu „chodzi o kulturę osobowości, o kulturę poznania i postępowania”<sup>41</sup>.

Z tych wypowiedzi i z wielu innych, także z bogatej dyskusji na ten temat, opublikowanej np. w „Znaku” w 1964 r., wynika, że w sensie formalnym nie ma kultury chrześcijańskiej, tak jak nie ma chrześcijańskiej matematyki, medycyny, techniki, czy filozofii<sup>42</sup>. Jest kultura ludzka, tak jak jest w ogóle tylko matematyka, medycyna, technika, czy filozofia.

W sensie historycznym można mówić o chrześcijańskiej kulturze, to znaczy, że w określonym czasie pojawiły się wartości, które kultura ludzka zawdzięcza chrześcijaństwu, jego obecności i inspiracji, wpływowi na osobę ludzką. Można by potraktować sprawę kultury ludzkiej uniwersalistycznie i stwierdzić, że wszystko, co gdziekolwiek jest dobrem, uważa się za chrześcijańskie. Socjologowie widzą w tym

---

<sup>37</sup> S. Swieżawski, *Vaticanum II o kulturze*, 911-912.

<sup>38</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 56.

<sup>39</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 58.

<sup>40</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 42.

<sup>41</sup> S. Swieżawski, *Swoistość uniwersytetów*, 24.

<sup>42</sup> S. Swieżawski, *Vaticanum II o kulturze*, 915.

jednak groźną wieloznaczność i — jak określił to J. Woźniakowski — „terminologiczny imperializm”<sup>43</sup>. Takie ujęcie zresztą pomijałoby „zarówno transcendentność Boga wobec chrześcijaństwa, jak i ludzką niedoskonałość chrześcijan... Lepiej cieszyć się, że każde dobro — również poza chrześcijaństwem — głosi chwałę Boga, niż trochę dziecinnie wołać na widok każdego dobra: to nasze”<sup>44</sup>.

Rezygnując z pojęcia uniwersalistycznie ujmowanej kultury chrześcijańskiej można ją rozumieć w węższym sensie, jako kulturę grupy społecznej chrześcijan lub jako ideał kulturowy, postulat realizowania Ewangelii. Pozytywną rolę tego postulatu dla kultury religii w ogóle akcentuje np. A. Toynbee i Ch. Dawson, który przez kulturę chrześcijańską rozumie życie oparte na wierze. Wśród przeciwników kultury chrześcijańskiej znajduje się np. J. Ledera, który uważa, że można mówić tylko o czynnikach chrześcijańskich w życiu społecznym, dalej G. Le Bras stwierdzający mniejszość chrześcijan w społeczeństwach, a więc i brak organizmu, który byłby kulturą chrześcijańską, oraz K. Rahner, według którego chrześcijanie są w diasporze i nie dominują w społeczeństwach, lecz stanowią tylko znak wartości przemieniających świat. W tym sensie kultura chrześcijańska jest postulatem lub ideałem. J. Woźniakowski opowiadając się najpierw za antropologicznym rozumieniem kultury chrześcijańskiej, która jest kulturą grupy społecznej chrześcijan, dochodzi do wniosku, że ostatecznie z pozycji religii jest chrześcijaństwo raczej daniem „wielojęzycznego, wielopostaciowego świadectwa w łonie każdej kultury”<sup>45</sup>.

Nie włączając się szerzej w tę dyskusję można stwierdzić, że jeżeli nie istnieje osobna kultura chrześcijańska jako swoista struktura, to jednak i tym bardziej, istnieje kultura religijna jako skutek przyporządkowania kultury ludzkiej „orędziu zbawienia”, jako więc danie świadectwa. Szukajmy dalej bliższego określenia tej kultury.

Według „Konstytucji”, właśnie pomiędzy kulturą ludzką, a Ewangelią „istnieją wielorakie powiązania”. „Kościół, posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca... wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi

---

<sup>43</sup> J. Woźniakowski, *W jakim sensie można mówić o kulturze chrześcijańskiej*, „Znak” 121-122 (1964) 785-786.

<sup>44</sup> J. Woźniakowski, *W jakim sensie*, 786.

<sup>45</sup> J. Woźniakowski, *W jakim sensie*, 811. Poglądy Toynbeego, Dawsona, Leclercqa, Le Brasa, Rahnera, podaje za artykułem J. Woźniakowskiego.

nawiązać łączność z różnymi formami kultury przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury... Dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło... Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku, niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie”<sup>46</sup>.

Komentując myśl „Konstytucji” S. Swieżawski powie, że „chrześcijaństwo nie wytwarza jednej kultury obok wielu innych, lecz zakwasem ewangelicznej przemiany odradza samego ducha ożywiającego wielorakie postacie kultury w świecie, w którym żyjemy... Chrześcijanie... mają przenikać wszystkie dziedziny, grupy, instytucje i formy kulturowe — mają w nich tkwić i być obecni, ale nie na to, by tam rządzić, ale na to, by świat czynić bardziej ludzkim, lepszym, autentyczniejszym; — i aby służyć światu we wszystkich jego dobrych, pozytywnych poczynaniach... (mają) spełnić... zadanie tworzenia i ożywiania kultury... dokonać dzieła, w którym znika antynomia kultury i Ewangelii, mądrości filozoficznej i mądrości krzyża”<sup>47</sup> S. Swieżawski odrzucając pojęcie kultury chrześcijańskiej opowiada się za różnicą między kulturą ludzką, a chrześcijaństwem jako religią, która ożywia kulturę poprzez obecność i działanie chrześcijan. Wydaje się też, że nie precyzuje różnicy między kulturą religijną i samą religią i że może zamiennie używa takich terminów jak chrześcijaństwo, dzieła Kościoła, kultura religijna, religia chrześcijańska<sup>48</sup>.

Idąc za sugestią „Konstytucji” starajmy się jednak określić znaczenie użytego tam terminu „kultura religijna”.

Zauważmy więc, że kultura ludzka — jak wynika z dotychczasowych rozważań — nie jest jakąś samodzielną strukturą, lecz jednością rozumnie uprawianego poznania i działania osoby ludzkiej. I dopiero osoba ludzka, człowiek, może przyjąć „dobrą nowinę Chrystusową” stając się przez to chrześcijaninem. Jako chrześcijanin wnosi on w świat Ewangelię, by nią odradzać „samego ducha ożywiającego wielorakie

---

<sup>46</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 58.

<sup>47</sup> S. Swieżawski, *Vaticanum II o kulturze*, 916-917.

<sup>48</sup> Por. np. „Aby pomiędzy dziełami samego Kościoła, pomiędzy jego kulturą religijną, a całą kulturą świata mógł się nawiązać owocny i rzeczywisty kontakt, ... chrześcijaństwo... zakresem ewangelicznej przemiany odradza samego ducha ożywiającego wielorakie postacie kultury... Chrześcijanie... mają... spełnić... zadanie tworzenia i ożywiania kultury”. S. Swieżawski, *Vaticanum II o kulturze*, 918.



postacie kultury w świecie, w którym żyjemy”. Możliwość rozwiązania problemu i określenia kultury religijnej przenosi się więc na teren osoby ludzkiej. Znaczy to, że o kulturze religijnej należy mówić w sensie antropologicznym, jako o wyniku spotkania się w człowieku kultury ludzkiej z „orędziem zbawienia”.

2) W związku z określeniem kultury religijnej ciekawe jest znowu to, że jej obecność w kulturze ludzkiej, a dokładnie mówiąc — w człowieku, zależy od sposobu jej uzyskania, a tym samym od stopnia realizacji Ewangelii. Ta realizacja jest wyznaczona najpierw naszą wciąż kształtowaną zdolnością „do kontemplacji i podziwu, które prowadzą do mądrości”.

Zwróćmy uwagę na ważną w tym problemie sprawę mądrości. W „Konstytucji” czytamy, że „natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. Przepojony nią człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych”<sup>49</sup>, czyli do nadprzyrodzonej wiary, bo tak ją właśnie określił Św. Paweł: jako podstawę tego, czego dopiero oczekujemy, jako dowód na to, czego nie widzimy<sup>50</sup>. „Konstytucja” dodaje, że „epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi... Dzięki darowi Ducha Świętego dochodzi człowiek przez wiarę do kontemplacji i pojmowania tajemnicy planu Bożego”<sup>51</sup>. Chodzi więc o to, że bez mądrości przyrodzonej, która wynika z kontemplacji jako zdolności ujęcia tego, czym coś jest, „nie może powstać prawdziwa kultura ludzka”, a bez mądrości nadprzyrodzonej jako daru Ducha Świętego „nie rozwinię się nigdy” kultura religijna. Mówiąc inaczej, bez ludzkiej i nadprzyrodzonej „mądrości harmonia wiary i wiedzy nie jest w praktyce możliwa”<sup>52</sup>. Zdobyta mądrość naturalna i wniesiona w osobę ludzką przez Ducha Świętego mądrość nadprzyrodzona, to dwa warunki i jednocześnie dwa przenikające się składowe czynniki kultury religijnej.

---

<sup>49</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 15.

<sup>50</sup> *Hbr* 11, 1.

<sup>51</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 15.

<sup>52</sup> S. Swieżawski, *Vaticanum II o kulturze*, 912-913.

Dotarliśmy w tym momencie do roboczego i jeszcze schematycznego określenia kultury religijnej, która polega na umiejętności życia według ukształconego przez nauki intelektu, umiającego rozpoznawać przyczyny i to, czym coś jest, wzmocnionego jednak i pogłębionego razem z ludzką zdolnością do wolnego wyboru przez obecną w człowieku nadprzyrodzoną mądrość i miłość. Krótko mówiąc, jest to sposób życia kulturalnego człowieka, którego intelekt i wolę pogłębia nadprzyrodzona mądrość i nadprzyrodzona miłość.

Aby to wszystko było możliwe, aby tkwić mocno i głęboko w tym świecie, a jednocześnie w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, w przyrodzonym więc i nadprzyrodzonym porządku, trzeba uznać Boga aktem nadprzyrodzonej wiary i miłości. Wyjaśnijmy, że porządkiem nadprzyrodzonym jest wewnętrzne życie Boga w samym Bogu i w nas, gdy Bóg spowoduje w człowieku swą osobową obecność. Reszta jest porządkiem przyrodzonym włącznie z przyczynowaniem przez Boga istnienia bytu i tego, czym byt jest.

M. A. Krąpiec charakteryzując różnice między nauką (przez którą rozumie dziedzinę relacji między treściami) i religią (którą pojmuje jako dziedzinę relacji osobowych)<sup>53</sup> ciekawie wykrywa naturalne otwarcie osoby ludzkiej na Boga. Stwierdza, że „nasze akty wolitywne, akty miłości są uwieńczeniem życia wewnątrznoosobowego, bo suponują akty poznawcze (zmysłowe-intelektualne). Są to więc akty w pełni osobowe, bo ogarniają całość przeżyć osobowych. I właśnie te akty wolitywno-emocjonalne całe i bez reszty są przyporządkowane osobie drugiej, drugiemu Ty, które jest przedmiotem miłości. Akty miłości skierowując całą osobowość ku drugiemu «Ty», zarazem żądają od drugiego «Ty» dopełnienia czyli realnego «uzasadnienia» i realnego «wy tłumaczenia» dla siebie...Przeżywając konkretnie naszą osobowość, jako «byt-dla-drugiego» przekonujemy się konkretnie, że... osoba druga... to również osoba przygodna, nie mogąca wypełnić całkowicie naszego wnętrza i dlatego jesteśmy całym sobą skierowani i przyporządkowani Drugiemu Ty Transcendentnemu, Bogu jako Osobie, która to osobowość jako Absolut jest władna całkowicie zaktualizować i wypełnić tę wewnętrzną pojemność, która jest dla innej żywej osoby»<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> M. A. Krąpiec, *Religia i nauka*, „Znak” 157-158 (1967) 863, także 867 i 869.

<sup>54</sup> M. A. Krąpiec, *Religia i nauka*, 866.

Według M. A. Krąpca to otwarcie się człowieka ku drugiej osobie, a przede wszystkim ku Bogu, jest momentem religijnym. To prawda, lecz jest to dopiero religia naturalna. Religię nadprzyrodzoną zapoczątkowuje w nas nadprzyrodzona wiara, która polega na wywołanej przez łaskę czynności intelektu i woli uznania prawdziwości Objawienia dla prawdomówności Boga. Jeżeli przyjmiemy Objawienie tylko z powodu rozumowej argumentacji, jesteśmy na terenie wiary przyrodzonej. Przyrodzone jest bowiem to, co pochodzi od nas, a nawet od Boga, gdy nie stanowi osobowej relacji. Nadprzyrodzone jest wewnętrzne, a więc osobowe życie Boga, w którym z woli Bożej także już teraz możemy uczestniczyć. I właśnie Bóg w nadprzyrodzony, a więc przez siebie spowodowany sposób przychodzi do wnętrza duszy ludzkiej i w naszą naturalną, przez nas usprawnioną zdolność zaufania komuś (cnota nabyta) wszczepia nadprzyrodzoną, czyli dla nas stworzoną wiarę (cnota wlna), a w naszą ludzką miłość wbudowuje osobną, stworzoną dla nas miłość nadprzyrodzoną. Tę otrzymaną miłość aktem własnej decyzji kierujemy do Boga i tylko tą miłością możemy Boga osiągnąć. Kresem naszej ludzkiej miłości jest bowiem człowiek. Nadprzyrodzona jednak miłość przenika także naszą miłość przyrodzoną i dzięki temu w sposób szlachetniejszy kochamy człowieka jednocześnie ogarniając Boga. Tę nadprzyrodzoną w nas wiarę i miłość, jako udzielone nam przez Boga sprawności do kierowania się ku Niemu, doskonalili Duch Święty darem mądrości, czyli udzieloną nam zdolnością do przyjmowania poruszeń Bożych. W ten sposób wiara poszerza naszą przyrodzoną wiedzę i mądrość o nadprzyrodzoną mądrość Bożą, i pogłębia naszą ludzką miłość o nieskończoną miłość Osób Trójcy Świętej.

Dzięki temu osobowemu powiązaniu z Bogiem przez wiarę i miłość jesteśmy chrześcijanami i siłą rzeczy widzimy rzeczywistość w świetle przyrodzonej i nadprzyrodzonej mądrości nadając zdobytej przez nas kulturze ludzkiej to, co nazywa się kulturą religijną: właśnie to przenikanie wszystkiego myślą i miłością Boga, obecnego w naszej duszy.

3) Ludzie z tej racji, że są ludźmi, mogą posiadać kulturę i z tej samej racji, że są ludźmi, mogą być w zasięgu Chrystusa. Są wtedy chrześcijanami, czyli „wiernymi”, jak mówi "Konstytucja" i stanowią Lud Boży przez osobową łączność z Chrystusem na tej zasadzie, że Duch Święty ożywiający Kościół jest obecny razem z Ojcem w Chrystusie

i jednocześnie w każdym z nas. Jako chrześcijanie starają się widzieć i przeżywać wszystko zgodnie z Ewangelią. Ten moment, że jesteśmy chrześcijanami i że stanowimy Kościół, jest także ważny w określeniu kultury religijnej. Jako chrześcijanie jesteśmy według „Konstytucji dogmatycznej o Kościele” świadkami „zmartwychwstania i życia Pana Jezusa, i znakiem Boga żywego”<sup>55</sup>, na mocy chrztu i bierzmowania, a szczególnie dzięki Eucharystii udzielającej i podtrzymującej miłość do Boga i ludzi, uczestniczymy — mam na myśli głównie katolików świeckich — w kapłańskim, proroczym i królewskim urzędzie Chrystusa sprawując właściwe całemu Ludowi Bożemu posłannictwo w Kościele i w świecie.

Zajmując się wszystkim, mamy więc miłować Boga, przyczyniając się do uświęcenia świata, czyli także w ludziach mamy budzić miłość do Boga pokazując im Chrystusa zwłaszcza przykładem swego życia „promieniając wiarą, nadzieją i miłością”<sup>56</sup>. Chodzi więc o takie naświetlanie wszystkich spraw świata i takie nimi kierowanie, aby rozwijały się i dokonywały według życzeń Chrystusa służąc chwale Stwórcy i Odkupiciela.

Cechą człowieka, stanowiącego z Chrystusem Kościół, a więc chrześcijanina, jest przede wszystkim godność syna, który bierze udział w wewnętrznym życiu Boga; godność syna, który w sposób wolny godzi się na obecność w sobie życia Trójcy Świętej. Z faktu synostwa wynika odpowiedzialność za kształt tego życia w sobie i w Kościele, w Ludzie Bożym, zjednoczonym jednością Trójcy Świętej. Ta jedność wyraża się w tej samej „nauce apostoelskiej] oraz w obcowaniu wzajemnym, w łamaniu Chleba i w modlitwach”<sup>57</sup>.

Każdy z nas jest Kościołem i każda grupa ludzi, zebrana w imię Chrystusa jest Kościołem. Nawiązując do sensu sformułowania św. Pawła, który adresując np. swój II list do Koryntian użył zwrotu: „do Kościoła Bożego, który jest w Koryncie”, można powiedzieć, że jeżeli Kościołem są ludzie, związani z Chrystusem stanowiąc wprost jego Mistyczne Ciało, to wszystko, co sobór mówi o Kościele, odnosi się także do każdego z nas.

---

<sup>55</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, W: *Sobór Watykański II*, 38.

<sup>56</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 31.

<sup>57</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 13.

Zobaczmy przez chwilę, jakie perspektywy rysuje przed nami Bóg nazywając nas Kościołem.

A więc to my jesteśmy zjednoczeni w Kościół jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. I taką jedność miłości mamy realizować, o nią zabiegać, ponieważ „podało się... Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo”<sup>58</sup>, lecz jako lud Boży. I jeżeli „Konstytucja dogmatyczna” mówi, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem”<sup>59</sup>, to znaczy, że każdy z nas jest znakiem nieskończonej perspektywy osobowych kontaktów człowieka z samym Bogiem. Jesteśmy znakiem, a więc mamy świadczyć, że w naszych duszach realnie przebywa Bóg, że istnieje wiekuiste życie uzyskane dzięki odkupieniu, że czymś niezmiernie wartościowym jest królestwo Boże, którego prawem jest miłość na miarę Boga. „Konstytucja dogmatyczna” mówi dalej, że „kościół jest... rolą uprawną..., (a na tej roli) winoroślą prawdziwą jest Chrystus życia i urodzajności użyczający pędom, to znaczy nam”<sup>60</sup>. To my stanowiąc Kościół, jesteśmy rolą uprawną, na której wzrasta Chrystus, bo zawsze „on ma wzrastać” w naszej duszy. Ale wzrastając, Chrystus użycza wzrostu i życia także „pędom, to znaczy nam”. Dzięki więc Chrystusowi, który przez sakramenty realnie przebywa w osobie ludzkiej, jest w nas obecne życie Trójcy Świętej.

Dopiero więc teraz, jako chrześcijanie, mamy pełny udział w poznaniu całej rzeczywistości, całej — ponieważ przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Mamy też udział w całym przyrodzonym i nadprzyrodzonym dobru. Korzystamy z mądrości naszego rozumu i z mądrości Bożej, z pełnej prawdy ludzkiej i z prawdy objawionej, z praw synów ziemi i synów Boga. I kochamy swoim sercem i miłością serca Trójcy Świętej. W tych perspektywach „oceniaamy i wyjaśniamy wszystko”. I te perspektywy, a raczej te fakty stanowią o naszej kulturze religijnej.

W zakończeniu rozpoczniemy od stwierdzenia, że „godność człowieka... tkwi w centrum katolickiej nauki o kulturze... jest właściwą normą kultury”<sup>61</sup>, że „w sferze tworzenia kultury duch Ewangelii najskuteczniej buduje same podwaliny tego, co

---

<sup>58</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 9.

<sup>59</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 1.

<sup>60</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 6.

<sup>61</sup> S. Swieżawski, *Vaticanum II o kulturze*, 907.

nazywamy prawdziwą kulturą”<sup>62</sup>, że — powtórzmy — „dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę... niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie”<sup>63</sup>: To użyźnianie kultury ludzkiej od wewnątrz „nowiną Chrystusową” i łaską daru mądrości jest właśnie działaniem przez nas kultury religijnej, która winna charakteryzować chrześcijanina.

Zbierając wyniki rozważań możemy stwierdzić, że kultura religijna jest w osobie ludzkiej skutkiem przejawiania się nadprzyrodzonej mądrości lub jej obecnością wewnątrz mądrości naturalnej, wyznaczonej prawością ducha i rozwiniętej naukami oraz głęboką znajomością „orędzia zbawienia”, jest więc skutkiem mądrości naturalnej i nadprzyrodzonej kształtowanej wraz z całą osobą ludzką darem udziału w wewnętrznym życiu Boga, dzięki czemu człowiek przenikając wszystko własną oraz nadprzyrodzoną myślą i miłością umie „oceniać i wyjaśniać... w duchu całkowicie chrześcijańskim” i w ten sposób ukazując Chrystusa przyczynia się do uświęcenia ludzi i chwały Boga Stwórcy.

Tak rozumiejąc kulturę religijną i stawiając takie cele człowiekowi Sobór pragnie, „aby kultura współczesnego człowieka nie została pozbawiona żywego kontaktu z głównym swym motorem, jakim jest filozoficzna i teologiczna mądrość”<sup>64</sup>, aby — jak to określił ks. kardynał K. Wojtyła w swym wykładzie o uniwersytecie katolickim, (a przecież uniwersytet jest jak najbardziej powołany do tworzenia prawdziwej kultury) — „przez swoje zakorzenienie w dążeniu do prawdy — czemu służy misja naukowa i nauczycielska uniwersytetu — oraz w dążeniu do «autentycznej wolności poprzez pracę wychowawczą... (polegającą) na właściwym przyporządkowaniu wolności do prawdy... uniwersytet katolicki... (spełniał) apostołat intelektualny (dodajmy: apostołat kultury)... przez (co tkwi) organicznie w posłannictwie Kościoła”<sup>65</sup>. Chodzi bowiem o to, „aby pomiędzy dziełami samego Kościoła, między jego kulturą religijną, a całą kulturą świata, mógł się nawiązać

---

<sup>62</sup> S. Swieżawski, *Swoistość uniwersytetów*, 24.

<sup>63</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 58.

<sup>64</sup> S. Swieżawski, *Vaticanium II o kulturze*, 919.

<sup>65</sup> K. Kardynał Wojtyła, *Uniwersytet katolicki – koncepcja i zadania*, „Zeszyty naukowe KUL” 11 (1968) 3-4, 14 i 16.

owocny i rzeczywisty kontakt, umożliwiający i wspólną pracę na wielu terenach... i twórczy, uczciwy dialog”<sup>66</sup>.

## RELACJE MIĘDZY KULTURA I EWANGELIA

Wymieniając w dotychczasowych rozważaniach chrześcijaństwo i teologię, nie sposób nie podjąć zagadnienia związków między kulturą i Ewangelią.

Kultura wytwarzana i przyswajana przez myślenie i działanie ludzi, nie zmieniając istoty człowieka, z kolei to myślenie i działanie właśnie kształtuje. Kształtuje je często także Ewangelia, przekazująca człowiekowi w kulturowej wersji objawione przez Boga prawdy wieczne. Prawdy te, jako mądrość Boga, który jest osobowo obecny w człowieku, gdy człowiek skieruje się do prawdy, dobra i do Chrystusa, także kształtują myślenie ludzi i prawość ich działania w takim stopniu, że tworzone przez twórców kultury same w sobie wartościowe dzieła, lecz wyrażające ich rozumienia, nie atakują dążenia ludzi do prawdy i do czynienia dobra.

Dzieła kultury, gdy będą miały źródło w myśleniu i decyzjach przenikniętych światłem Ewangelii, która przybliży prawdy mądrości Bożej, kształtując rozumienia i prawość woli w kierunku trafniejszego rozpoznawania dobra, pomogą ludziom w ich wolnym wyborze kierować się do tego, co szlachetniejsze, dobre i prawdziwe. Samą kulturę w przedmiotowym i podmiotowym sensie uczynią zespołem wytworów i rozwiniętej nimi osobowości ludzi w taki sposób, że kultura będzie owocowała dobrocią, sprawiedliwością, pokojem, wolnością, ładem, pięknem, mądrością, miłością.

Jako skutek udziału ludzi w kulturze i ich zetknięcia się z Ewangelią może ukształtować się taka umiejętność życia, że dzięki ludzkiej mądrości, przenikniętej darem Ducha Świętego, wszystkie dzieła ludzkie będziemy umieli oceniać z punktu widzenia Ewangelii i kierować nimi oraz sprawami świata zgodnie z życzeniami Boga w tej Ewangelii wyrażonymi.

---

<sup>66</sup> S. Swieżawski, *Vaticanum II o kulturze*, 918.

Dzięki osobowemu powiązaniu z Bogiem w sposób określony przez Ewangelię i korzystając z nabytej mądrości przenikniętej darem Ducha Świętego, mamy większe szanse uzyskania dystansu wobec kulturowego kształtu wiedzy i twórczości, co pozwala z większym stopniem wolności poznawać rzeczywistość i wyrażać ją poprzez bardziej adekwatne, zgodne z nią dzieła.

Gdy ludzkie rozumienie przeniknie światło Ewangelii, zaczniemy wyraźniej widzieć swój ludzki los i cel życia w egzystencjalnym fakcie międzyosobowych relacji, nawiązywanych z ludźmi i z Bogiem, którego przy pomocy kultury w jej warstwie filozoficznej odkrywamy intelektem, jako Stwórcę rzeczywistości, dzięki rozumieniom przez tę filozofię kształtowanym.

Jako osoby rozumne i obdarzone wolnością, dostrzegające wartość prawd ewangelicznych i realizujące je w życiu, jesteśmy w stanie z większą pilnością wносить w kulturę dobro, sprawiedliwość, pokój, ład, prawidłową argumentację, trafne sposoby wytwarzania, umiejętność obdarowywania ludzi zaufaniem, wiernością, przyjaźnią.

Wierząc w Boga, jesteśmy w stanie także prosić w modlitwie, aby dzięki osobowemu z nami spotkaniu Bóg zechciał ujawniać w dziełach ludzi owoce darów Ducha Świętego, jak miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, łagodność, opanowanie wraz z darem mądrości, rozumu, rady, męstwa, umiejętności, pobożności, bojaźni Bożej.

Obejmując uwagę wszystkie dziedziny twórczości ludzkiej, jesteśmy skłonieni do zabiegania, aby ubodzy, smutni, cierpiący, głodni, spragnieni, bezdomni, chorzy, opuszczeni, podróżujący, uwięzieni, zaniedbani, otrzymali proporcjonalną pomoc, pociechę, wyjaśnienia, pokarm, odpoczynek, rozrywkę, godne ludzi mieszkanie, trafne diagnozy ich chorób i lekarstwa, opiekę, sprawiedliwą ocenę, wykształcenie, naszą dobroć i miłość, wsparcie w kryzysie wiary, zaufania do ludzi i do Boga.

Swoim aktywnym zainteresowaniem powinniśmy mobilizować do pracy i dzielenia się przemyśleniami z szerszym gronem odbiorców tych filozofów, teologów, przyrodników, lekarzy, socjologów, pisarzy i innych twórców, dla których Ewangelia jest zasadą życia. Jesteśmy zobowiązani do proszenia ich, aby wyjaśniali problem Boga, relacji międzyludzkich, aby w prozie i poezji dla dzieci, młodzieży, dorosłych uczyli



odpowiedzialności za ludzi, świat, Kościół, aby uczyli filozofii, teologii, bez których nie istnieje i nie rozwija się prawdziwa kultura.

Poprzez te wszystkie realizowane działania oraz przykładem życia przenikniętego wiarą, nadzieją, miłością, ukazujemy ludziom Chrystusa, przez co może wzrastać w powiązanych z nami osobach miłość do ludzi i do Boga, łatwiej dokonać się osobowe spotkanie ludzi z Bogiem, nadające miłości wymiar dobra, które z kolei jest miarą humanistycznego waloru dzieł stanowiących kulturę przedmiotowo i podmiotowo pojmowaną.

## ZADANIA KATOLIKÓW W DZIEDZINIE HUMANIZACJI KULTURY JAKO RELACJI MIĘDZYLUDZKICH

W temacie możemy wyróżnić trzy główne grupy zagadnień: 1) relacje międzyludzkie, 2) ich humanizację, 3) katolicy mają dokonać tej humanizacji powiązań międzyludzkich. Aby ustalić zadania katolików wobec relacji międzyludzkich, trzeba najpierw zorientować się, na czym polega humanizacja, jeżeli w jej zakresie zadania te mamy precyzować. I dodajmy, że chodzi o humanizację tej grupy spraw, które nazywamy relacjami międzyludzkimi.

Przyjmijmy więc następującą kolejność zagadnień: 1) humanizacja, 2) relacje międzyludzkie, 3) zadania w tym katolików.

### Humanizacja

a) W zagadnieniu humanizacji nie chodzi o program tak zwanego humanizmu, to znaczy prądu umysłowego, który polegał na sięganiu do tekstów starożytnych Greków i Rzymian, i na czerpaniu stamtąd podstaw aktualnej kultury. Ten humanizm nie jest zresztą w kolizji z humanizacją powiązań międzyludzkich. Nie wywołuje jednak wprost tej humanizacji. Stanowi tylko warunek poziomu wiedzy ludzkiej, głównie filozoficznej i nawet teologicznej. A z kolei wiedza jest na korzyść humanizacji.

b) Nie chodzi też o powszechny antropocentryzm, który wyrażałby się w tym, że człowiek jest jedyną, najwyższą wartością. Owszem, człowiek jest wartością, lecz nie jest wartością w ogóle najwyższą. Wartością najwyższą jest Bóg i dzięki temu np. św. Maksymilian Kolbe mógł heroicznie bronić człowieka. Miłość do Boga, który kocha człowieka, potęgowała w św. Maksymilianie miłość do ludzi aż na miarę ofiary z życia.

Wartość człowieka, tak przecież oczywista, stanowi jednak trudny problem teoretyczny. Aby tę wartość zaakcentować J. Maritain głosi integralny humanizm teocentryczny: Bóg jest najwyższą wartością, a miłość Boga do ludzi jest miarą wartości człowieka. J. Maritain chce swoją tezę przeciwstawić się egzystencjalizmowi, który umieścił człowieka na szczycie drabiny wartości. J. Maritain głosi słuszną tezę w dziedzinie światopoglądu, to znaczy naszego pełnego obrazu świata, wyznaczającego nasze działania. W takim pełnym obrazie mieszczą się twierdzenia różnych dziedzin wiedzy. Teza J. Maritaina nie jest jednak słuszną na terenie metafizyki człowieka. Według metafizyki Bóg nie uzasadnia wartości człowieka. Tym uzasadnieniem jest sama osoba ludzka. Jest tym uzasadnieniem w zakresie pytań metafizycznych i nie stanowi podstaw do egzystencjalistycznego, totalnego antropocentryzmu. J. Maritain często światopogląd, który jest szerszy niż filozofia, uważa za filozofię, natomiast egzystencjaliści filozofię czynią światopoglądem.

c) W zagadnieniu humanizacji chodzi o rolę i miejsce człowieka wśród ludzi. Tę rolę i miejsce określają filozofia i teologia.

Dominujące dziś neoplatonizujące filozofie idealistyczne, nie odróżniające wytworów od bytów realnych, często wytworom przypisują wyższą wartość niż człowiekowi. Taką sytuację obserwujemy np. w heglizmie, w strukturalizmie. W wyniku tej sytuacji ważniejsze jest np. społeczeństwo niż jednostka ludzka, ważniejsza jest całość niż część, bardziej kultura niż człowiek, raczej pojęcie Boga niż Bóg, instytucja niż osoba ludzka. W wyniku takiej kwalifikacji filozofie idealistyczne wyznaczają człowiekowi pozycję rzeczy, części wymiennej w szerszej strukturze.

Także dominujące dziś teologie neoplatonizujące, ujmujące człowieka jako część kosmosu zwieńczonego osobą Chrystusa, który wiąże kosmos z Bogiem, podobnie czynią człowieka rzeczą, odbierając mu rangę kogoś osobiście przyjaźniącego się z Bogiem.

Neoplatonizujące filozofie idealistyczne są niezgodne z metafizyką człowieka, a teologie neoplatonizujące swymi akcentami mogą odbiegać od Objawienia.

Według Objawienia chrześcijańskiego Chrystus cierpiał za każdego człowieka, każdego zbawił, z każdym z osobna się przyjaźni, w każdym mieszka razem z Ojcem i Duchem Świętym.

Z pozycji Objawienia człowiek jest osobistym przyjacielem Boga. W dobrej teologii ukazuje się to osobowe powiązanie człowieka z Bogiem już teraz aktualne, mające perspektywę trwania na zawsze. W złej teologii ukazuje się człowieka jako podmiot nagrody lub kary. Obydwa ujęcia są rzeczowo słuszne, lecz pastoralnie biorąc wychowuje człowieka nie system nagród i kar, lecz szansa związania miłości z Bogiem.

W humanizacji związków człowieka z innymi ludźmi chodzi więc o ukazanie i akcentowanie roli oraz miejsca człowieka wśród ludzi: człowiek nie jest rzeczą ani dla ludzi, ani dla Boga. Jest osobą. Jest samodzielnym, odrębnym, niepowtarzalnym bytem, kimś wyróżnionym osobistą przyjaźnią z Bogiem.

Taką rolę i pozycję osoby uratuje tylko miłość. I powtórzmy także, że wyłącznie miłość czyni człowieka kimś wybranym do niepowtarzalnej relacji przyjaźni z ludźmi i z Bogiem. Wybór człowieka na stanowisko rzeczy w całości kosmosu lub na podmiot nagrody, nie wyróżnia, nie czyni kimś zaprzyjaźnionym. A Bóg właśnie objawił przyjaźń i miłość, którymi obdarowuje i wyróżnia człowieka.

Biorąc pod uwagę rolę i miejsce człowieka wśród ludzi oraz miłość, którą Bóg wyróżnił człowieka, możemy powiedzieć, że humanizacja polega na tym, aby czynić człowieka przedmiotem miłości, a nie przedmiotem interesów, rozgrywek, machinacji społecznych, przetargów instytucjonalnych, nagród i kar.

## Relacje międzyludzkie

Relacje międzyludzkie, czyli powiązania zachodzące między realnymi osobami, są relacjami realnymi. Ponieważ zachodzą między osobami, są relacjami osobowymi. Polegają na wzajemnej obecności osób, na rozmowach, przyjaźni. Obecność, rozmowa, przyjaźń, nie są poglądem, fikcją, doktryną, ideologią. Są

realnymi faktami. Relacje międzypersonalne są więc rzeczywistością, są realnymi powiązaniem osób.

Przy okazji raz jeszcze podkreślmy, że religia także jest zespołem relacji osobowych, zachodzących między człowiekiem i Bogiem. Nie jest teorią, poglądem, fikcją, doktryną, ideologią. Nie jest też teologią. Jest rzeczywistością powiązań osoby ludzkiej z osobą Boga. O rzeczywistości tej zostaliśmy poinformowani w Objawieniu. Rzeczywistość tę omawia teologia.

Omówienia, poglądy, teorie, nauki, ideologie, są zespołami relacji myślnych. Nie są rzeczywiste, są właśnie pomyślane. Pomyślanymi zespołami relacji są także instytucje, dzieła techniki i sztuki, kultura. Podlegamy tym relacjom i często dokuczają nam one dotkliwiej niż realny człowiek.

Zauważmy teraz, że gdy traktujemy człowieka wyłącznie jako interesanta, pacjenta, pracownika, penitenta, wtedy relacji myślnych nadajemy pozycję relacji realnej. Na tej samej zasadzie sprawy, interesy, rozgrywki, machinacje społeczne, przetargi instytucjonalne, same instytucje, nagradzanie, karanie, które są relacjami myślnymi, uważamy za relacje realne lub wprost za samodzielne byty.

Z powodu złej filozofii i złej teologii mieszając relacje myślnie z relacjami realnymi, przywykamy do przyznania instytucjom i rzeczom pozycji równej człowiekowi. Samego zresztą człowieka traktujemy jak rzecz, gdy jest dla nas wyłącznie właśnie interesantem, pacjentem, pracownikiem, penitentem.

Na to pojawienie się w odniesieniu do tego samego bytu relacji raz myślnych, raz realnych, zwrócił uwagę także M. Buber, który wyróżnił relacje: ja — to, oraz relację: ja—ty. Buber bardziej zdecydowanie dodaje, że gdy kogoś traktuję jako interesanta, pacjenta, pracownika, penitenta, ucznia, kogoś zdrowego lub chorego, sam staję się rzeczą. Gdy natomiast traktuję kogoś jako najwyższą sprawę swego życia, wtedy staję się sobą.

Powinniśmy przywykać do traktowania człowieka jako osoby, to znaczy do ujmowania go jako bytu, którego rozumność i wolność czyni go czymś wyjątkowym. Tę wyjątkowość podnosi fakt, że człowiek został obdarzony przez Boga miłością.

Bóg wyróżnia każdego człowieka osobistą przyjaźnią. Ta przyjaźń jest dla nas wzorem i miarą naszej relacji do ludzi: obdarowywać przyjaźnią. I tylko ta osobowa relacja przyjaźni pozwoli nam nie wyznaczać człowiekowi pozycji rzeczy.

## Zadania katolików

### Określenie zadań

Pamiętając, że humanizacja polega na tym, aby czynić człowieka przedmiotem miłości i pamiętając, że relacje pomyślane, takie jak interesant, pacjent, pracownik, penitent, student, często uważamy za coś realnego, należy zadania katolików w humanizacji relacji międzyludzkich widzieć w podstawowym i trudnym działaniu, którym jest wprowadzanie na serio miłości w relacje między ludźmi. Chodzi o to, aby w relacjach międzyludzkich akcentować to, że człowiek nie jest rzeczą, częścią, wymienną w instytucji, interesantem, pracownikiem, penitentem, lecz że jest osobą, którą Bóg wyróżnił swoją miłością.

Gdy pamiętamy, że człowiek jest osobistym przyjacielem Boga, zmienia się do niego nasze odniesienie. Wtedy szczerze go bronimy, otaczamy troską, pocieszamy, gdy jest smutny; dzielimy się z nim dochodami, gdy jest głodny; odwiedzamy go, gdy jest opuszczony i samotny, oskarżony i odrzucony; leczymy go, gdy jest chory: służymy mu wiedzą, gdy jest spragniony; ukazujemy mu dobro, piękno i prawdę. Dostrzegamy, że człowiek jest wartością. I broniąc człowieka, bronimy autentycznych wartości.

Zadania katolików w humanizacji relacji międzyludzkich sprowadzają się więc do obrony autentycznych wartości, a w związku z tym do obrony człowieka przez faktyczne obdarowywanie go miłością.

Dodajmy tu, że właściwie wszystko to wiemy z Ewangelii. Owszem, lecz przecież nie chcę głosić niczego, co nie byłoby zgodne z Ewangelią. Chcę jednak wyakcentować i ukazać dwa momenty: że tylko wprowadzając na serio Ewangelię w życie zdobędziemy się na faktyczne obdarowywanie człowieka miłością i że realizowanie Ewangelii oraz obdarowywanie miłością zależą w skutkach od sposobu, w jaki to robimy.

Jeżeli nawet już wiemy, że mamy traktować człowieka jak osobę i obdarowywać go miłością, to nie zawsze jasno wiemy, jak to robić. Aby znaleźć odpowiedzi na pytanie „jak”, rozważmy zadania katolików w trzech perspektywach: a) aspekt psychologiczno-społeczny, b) aspekt filozoficzny, c) aspekt teologiczny, doktrynalny i ascetyczny.

### Aspekt psychologiczno-społeczny

Jest to aspekt podstawowy, gdyż polega na uświadomieniu sobie zadań i na ich realizacji w środowisku. Uświadomienie sobie zadań zakłada wiedzę o tych zadaniach wobec ludzi, wymaga kształcenia intelektu w filozofii i teologii, a z kolei prowadzi do działania, które wymaga mobilizacji woli, aby pełnić swoją rolę, gdy znam zadania, swoje uprawnienia, środowisko, ludzi oczekujących mojej dobroci i miłości. W tym aspekcie psychologiczno-społecznym odróżnijmy trzy perspektywy:

#### a) Perspektywa prawna

Zadania katolików wynikają z ich zobowiązań, wyznaczonych rolą, jaką pełnią wobec ludzi.

Każdy mężczyzna, czy to świecki, czy duchowny, pełni wobec ludzi rolę ojca. Rola ta polega na obowiązku bycia autorytetem, który powoduje, że u niego szuka się rady, pomocy, wyjaśnień. Mężczyzna radzi, pomaga, wyjaśnia w swej wspólnocie rodzinnej i często w każdej wspólnocie. Ponadto reprezentuje tę wspólnotę wobec innych wspólnot, organizuje ją i scala przez wprowadzenie i akcentowanie wartości, które zna i ceni.

Mężczyzna więc wyznacza klimat domu, rodziny, wspólnoty, wyznacza kierunek zainteresowań, wybiera wartości i do nich przyzwyczaja. Ma do tego prawo pełniąc rolę autorytetu we wspólnocie i na mocy tego jest zobowiązany do tej roli.

Kobieta natomiast pełni zawsze wobec każdego człowieka rolę matki. Jest w związku z tym stałym odniesieniem naszych marzeń o czułości, obecności, trwaniu miłości. Jest światłem dzieciństwa, modelem naszych lat dojrzałych, wzruszeniem naszej starości. Jest ciepłem całego naszego życia. Podstawowym, pierwszym,

niezwykłym pięknem kobiety — matki jest macierzyństwo. Jest ono stwarzającą miłością i domem miłości. Jest dla każdego człowieka niezmienną nadzieją wszystkich szans jego losu.

#### b) Perspektywa psychologiczno-kulturowa

Mężczyzna podejmujący swoje zobowiązanie wobec wspólnoty musi je znać i mieć poczucie odpowiedzialności za ich realizowanie oraz poczucie możliwości ich realizowania. Musi więc w swej osobowości i w swej psychice ukształtować postawę ojcostwa, kogoś wprowadzającego wartości, umiejącego je bronić i realizować w swym życiu, które będzie przykładem dla innych. Musi też tak je ukazywać, aby jego rodzina i środowisko nie tyle uznały te wartości, ile raczej zostały nimi zafascynowane. W zafascynowaniu bowiem leży tajemnica powodzenia w wychowaniu, które polega na realizacji wartości. Ukazywanie wartości, fascynowanie nimi, a tym samym powodowanie ich wyboru, jest już oddziaływaniem naszych postaw na ludzi i przez to jest kształtowaniem kultury, czyli zespołu tych wytworów w nas i poza nami, którymi żyjemy na codzień zanurzeni w historii.

Kobieta także w swej osobowości i w swej psychice musi ukształtować postawę macierzyństwa, domu miłości, wnoszonej w rodzinę przez ojca.

#### c) Perspektywa społeczno-funkcjonalna

Znając swoje uprawnienia i zobowiązania, mając poczucie odpowiedzialności za realizowanie wartości, mężczyzna korzysta ze swej roli ojca albo nie reprezentuje wartości wobec wspólnoty. Jego autorytet funkcjonuje wtedy społecznie lub nie funkcjonuje.

Podobnie kobieta, albo korzysta ze swej roli matki, albo nie reprezentuje tej wartości wobec ludzi.

Jeżeli mężczyzna nie podejmuje swoich zobowiązań, rozpada się rodzina, którą winien scalać, nie integrują się wspólnoty, na które winien oddziaływać wybranymi wartościami, w konsekwencji zuboża się kultura o te wartości, które mogły rozwijać ludzi.

Jeżeli mężczyzna podejmuje swoje zobowiązania na mocy swych uprawnień i poczucia odpowiedzialności, wtedy reprezentując wartości, reprezentuje Boga, reprezentuje też rodzinę, którą scala przez zafascynowanie dobrem i reprezentuje

Kościół, gdyż poprzez Kościół, to znaczy we wspólnocie ludzi z Chrystusem, Bóg wiąże nas z sobą darem miłości.

Reprezentowanie Boga nie oznacza stosowania nagrody i kary, lecz oznacza kierowanie się miłością tak dalece ofiarną, wybaczącą, podtrzymującą, miłosierną, że dla obrony zagubionej owcy człowiek nie waha się podjąć walki z wilkami. Jest to kierowanie się miłością przygarniającą, wyzwalającą ze zła, prostującą drogi życia, kierującą do radości i szczęścia.

Reprezentowanie Kościoła polega na tym, aby być Kościołem, to znaczy tą wspólnotą, w której jest także Chrystus, dzięki któremu, gdy Go ukochamy, przebywa w nas Trójca Święta. Mężczyzna reprezentuje Kościół, gdy wyzwala w kimś dobroć i nastawienie na prawdę, gdyż szczere czynienie dobra i szczere kierowanie się do prawdy stawia nas w zasięgu Chrystusa, wiąże nas z Nim w niewidzialny Kościół, o czym wiemy z teologii Jana XXIII.

Reprezentowanie rodziny jest bardziej złożoną sprawą. Musimy odważnie uświadomić sobie, że według socjologów i psychologów nie tworzy dziś rodziny związek krwi, ilość dzieci porzuconych wskazuje na to, że ojcostwo nie wyraża się w zależności biologicznej. Rodzina jest dziś raczej wspólnotą osób, związanych zaufaniem do wnoszonych przez ojca wartości. Jest to zaufanie do kogoś, kto kieruje się faktyczną prawdą, kto nigdy nie okłamie, zawsze obdarzy dobrocią i miłością.

Rodzinę tworzy więc zaufanie, dobroć i miłość, realizowane w atmosferze prawdy. Tę prawdę, dobroć, zaufanie i miłość wnosi w rodzinę ojciec. Są to bowiem wartości scalające wspólnotę i tylko autorytet ojca może nadać im rangę takich wartości, w których można zobaczyć aż sens życia.

Podkreślmy, że wbrew pozorom mężczyzna stanowi w danej wspólnocie, także więc w rodzinie, autorytet, który uzasadnia wartość dobroci, miłości i zaufania. Jako autorytet, mężczyzna wnosi te wartości w rodzinę powodując wzięcie ich na serio i zorientowanie w ich kierunku całego życia.

Jeżeli właśnie mężczyzna — ojciec nie wnosi w rodzinę dobroci, miłości i prawdy, zaczynają dominować inne przez niego akcentowane wartości, zmienia się klimat rodziny, zmienia się wychowywany człowiek.



Podsumowując aspekt psychologiczno-społeczny podkreślamy, że zadaniem mężczyzny w związku z jego sytuacją psychiczną, miejscem w społeczności i w kulturze, jest to, aby pełnił rolę ojca. Ta rola polega na ukazywaniu wartości, na obdarowywaniu dobrocią i miłością. Sprowadza się to do tego, aby szczerze każdego człowieka, jego sprawy i jego troski, cenić i aby tym samym miłość i dobroć wychowywanych osób kierować do osób, do ludzi i Boga, a nie do rzeczy i fikcji.

Zadaniem kobiety jest pełnienie roli matki, która czyni wspólnotę domem miłości, wnoszonej w rodzinę przez ojca.

### Aspekt filozoficzny

Jeżeli realne relacje osobowe sprowadzają się do obecności, rozmowy, przyjaźni, a tym samym do czynienia dobra, to chodzi tylko o to, aby pozostać w tej rzeczywistości, nie uciec w relacje pomyślane. Chodzi o to, aby wiedząc to, czyli znając tę prawdę, ujętą przez intelekt, chcieć teraz na mocy decyzji służyć ludziom obecnością, rozmową, postawą ochrony człowieka.

W tych relacjach mieści się zachęta Ewangelii, abyśmy karmili głodnych, pocieszali smutnych, bronili pokrzywdzonych, abyśmy właśnie służyli obecnością i rozmową, to znaczy radą, wiedzą, mądrością, abyśmy byli dla ludzi dobrzy, wobec nich cisi, czyniący pokój, sprawiedliwi, współczujący, reagujący na cierpienia, wnoszący sobą wiarę, nadzieję i miłość. Tak właśnie postępował Chrystus. Stał się człowiekiem, aby być po naszej stronie, aby uwolnić nas od tego nieszczęścia, którym był brak Odkupienia, brak w nas nadprzyrodzonej obecności Boga. Ta obecność stanowi bowiem szansę naszej miłości, która w Bogu uzyskuje nieutralność wiecznego trwania.

### Podsumowanie

Podsumowując rozważania zaakcentujmy zadania katolików, mężczyzn i kobiet, oraz ich rolę w humanizacji relacji międzyludzkich.

Z racji swej pozycji psychologicznej, prawnej, społecznej, kulturowej, kapłańskiej w kapłaństwie wspólnym, mężczyzna powinien odpowiedzialnie, ze zrozumieniem swych uprawnień i obowiązków, pełnić wobec ludzi przede wszystkim rolę ojca, który obdarowuje dobrocią i miłością, ceni każdego człowieka jako osobistego przyjaciela Boga, ukazuje wartość właśnie dobroci i miłości, jest świadkiem miłości Chrystusa do ludzi, daje swym życiem przykład wiary i nadziei, postępuje z miłością, kierując miłość ludzi do osób, a w tym do Boga, broni człowieka przed błędnym wartościowaniem, służy obecnością, rozmową, przyjaźnią, postawą opowiedzenia się po stronie człowieka, pełni swoje kapłaństwo wspólne ukazując Chrystusa i z Nim wiąże miłość ludzi dla ich pełnego szczęścia.

Dopowiedzmy, że aby to wszystko realizować, mężczyzna musi być świadomie i w pełni człowiekiem oraz chrześcijaninem. Musi być w pełni osobą, która zna wartości i efektywnie je realizuje oraz osobą, w której na mocy miłości do Chrystusa owocują dary Ducha Świętego.

Kobieta podobnie powinna pełnić wobec ludzi przede wszystkim rolę matki, która jest światłem dzieciństwa, radością naszych lat dojrzałych, wzruszeniem naszej starości. Powinna pełnić obowiązki kapłaństwa wspólnego: chronić miłość, prawdę, dobro, aby każdy człowiek mógł wyznaczać nimi w kulturze wymiar humanizmu, ogarnąć nimi ludzi i Boga.

Duszpasterstwo winno w tym pomóc i tego wszystkiego nauczyć. Poprzez dobrą filozofię i dobrą teologię winno nauczyć realizacji Ewangelii. A dobra filozofia i dobra teologia to tyle, co uwolnienie człowieka od schematów, które nie pozwalają odczytać w Ewangelii jasnej myśli Chrystusa: „po tym poznają, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jedni ku drugim”.

## HUMANIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

### Zawartość problemowa tematu

W temacie „humanizm chrześcijański” mieszczą się trzy problemy: sam humanizm, chrześcijaństwo, związek między humanizmem i chrześcijaństwem. Ten związek, którego skutek można nazwać chrześcijańskością humanizmu, prowadzi do problemu ukazania elementów powodujących w humanizmie jego chrześcijańskość. Możemy ten problem rozwiązywać w dwu perspektywach badawczych: pierwsza, w której humanizm i chrześcijaństwo pojmuje się raczej ideologicznie, jako teorię życia; druga, w której humanizm i chrześcijaństwo pojmuje się jako zespół realnych odniesień, wiążących osoby.

Jeżeli humanizm i chrześcijaństwo nie są ideologiami, jeżeli nie są teoriami, a więc myśleniem aksjologicznie sprowadzonym do funkcji celów, regulujących nasze życie, jeżeli natomiast są zespołem realnych odniesień, wiążących osoby, a osobą zawsze jest człowiek i zawsze Bóg, to trzeba wybrać drugą perspektywę badawczą: nie należy rozważać najpierw myślenia, ideologii i teorii, by z ich pozycji przekształcać człowieka, lecz trzeba najpierw zidentyfikować człowieka jako autora działań, same działania i z pozycji osób przekształcać myślenie, ideologie i teorie, a przede wszystkim przekształcać działania tak, aby stały się humanizmem, który w swej istocie jest służbą człowiekowi. Służba człowiekowi jest służbą osobom. Osobą jest także Bóg. Humanizm więc jako służba osobom, a bardziej jako wierność osobom: człowiekowi i Bogu, obejmuje tym samym wymiar eschatologiczny, to znaczy już teraz realizowaną wierność osobom, którą Bóg może utrwalić w nieutralną na zawsze obecność. Humanizm wymaga wobec tego wykładni filozoficznej i teologicznej, wprost nie ma go bez metafizyki człowieka i bez dogmatycznej teologii Boga. Nie ma go przede wszystkim bez osób: bez ludzi i Boga.

Inaczej mówiąc, chodzi o to, że myślenie, ideologie, teorie, kierują tylko do twierdzeń jako do celu. Natomiast humanizm i chrześcijaństwo kierują do osób: spotkanie osób, wzajemna ich obecność jest tu celem. Aby jednak człowiek nie zatrzymał się przy idei człowieka lub przy idei Boga, lecz dotarł do realnie istniejących

ludzi i do realnie istniejącego Boga, aby więc przedarł się przez warstwę wytworów, stanowiących kulturę: przez swoje idee, teorię, systemy, ideologie, którymi żyje i które tworzy, przez zdeterminowane tymi dziedzinami emocje i decyzje, właśnie do żywych ludzi i żywego Boga, musi mu w tym pomóc filozofia, głównie w swej metafizyce człowieka, i teologia głównie dogmatyczna. Te dwie dziedziny wiedzy dotyczą bowiem nie kultury, lecz realnie istniejących bytów. Gdy wiemy, kim naprawdę jest człowiek i kim naprawdę jest Bóg, rozpoznamy także te działania, te relacje, które — kontaktując nas nie z ideą, lecz z realnymi osobami, z ludźmi, z Bogiem — stanowią humanizm i chrześcijaństwo.

Możemy powiedzieć już tyle, że humanizm, jako służba i wierność osobom, sytuuje się w obszarze działań. Wszystkie działania są odniesieniami lub relacjami, lecz nie wszystkie odniesienia lub relacje wiążą nas z osobami. Znakomite na przykład relacje, które są poznaniem lub decyzji, to znaczy te, które są odniesieniem osób do intelektu i woli, wbrew pozorom nie powodują spotkania osób. Realne spotkanie osób powodują te relacje, które są odniesieniami, wyznaczonymi przez istnienie dwu osób, przez ich własność prawdy i dobra. Istnienie, prawda, dobro, jako podstawa relacji osobowych, których trwanie jest tylko zabezpieczone, a nie przyczynowane działaniami intelektu i woli, te relacje osobowe są zarazem wyznacznikami humanizmu. Są bowiem powodem powiązania osób z racji ich istnienia, prawdy, dobra.

Treść tego powiązania wyznaczają osoby. Jeżeli tymi osobami są ludzie, wtedy relacje osobowe, wiążące człowieka z człowiekiem są na miarę człowieka, są humanizmem. Jeżeli relacje osobowe wiążą człowieka z Bogiem, są wtedy Boskie, na miarę Boga, który przychodząc do nas nakłada na te relacje, wlewa w nie spełniającą się swoją obecność. Są wtedy chrześcijaństwem.

Teoria działań jako relacji głównie osobowych drogą do problemu humanizmu i chrześcijaństwa

Osoba ludzka, jako będący duszą i ciałem istniejący byt jednostkowy, przejawia swe człowieczeństwo nie tylko w samodzielnym myśleniu i wolnych decyzjach, nie tylko więc w relacjach, podmiotowanych przez istotę i jej własności. Przejawia swe człowieczeństwo także i może przede wszystkim w relacjach osobowych, wyznaczonych przez istnienie i własności transcendentalne, to znaczy przysługujące każdemu bytowi.

Własności istoty we, różne dla każdej grupy bytów, jako podstawa relacji, podmiotowanych przez istotę człowieka, są następujące: intelekt i wola, związane z duszą, oraz przestrzenność i widzialność, zarazem fizyczność i czasowość, związane z ciałem ludzkim.

Własności transcendentalne, jako podstawa relacji osobowych, podmiotowanych przez istnienie osoby, są następujące: jedność, odrębność, realność, prawda, dobro, piękno.

Wśród relacji, podmiotowanych przez istotę, relacja poznawania jest zapoczątkowana przez byt w jego transcendentalnej własności prawdy, lecz odbierana przez intelekt. Relacja decyzji jest zapoczątkowana przez byt w jego transcendentalnej własności dobra i odbierana przez wolę.

Relacje osobowe tym się charakteryzują, że podmiotuje je i zapoczątkowuje osoba jako byt swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi, łączącymi się jednak nie z intelektem i wolą, lecz z istnieniem i podobnymi własnościami transcendentalnymi w innej osobie, z jej prawdą i dobrem.

Należy zauważyć, że relacje osobowe powstają niezależnie od poznawania i decyzji. Poznawanie i decyzje są źródłem tylko ważnego zespołu działań poznawczo-wolitywnych, wspierających trwanie relacji osobowych, jako niezbędnego dla osób ich ludzkiego środowiska. Relacje poznawania i decyzji są sprawcze. Ich skutkiem jest w intelekcie wiedza, a w woli nowa sprawność trafiania na dobro. Natomiast relacje osobowe nie są sprawcze. Są sposobem uobecniania się sobie osób. Są spełnianiem się obecności.

Odróżniamy więc wśród działań relacje sprawcze, powodujące skutki różne od siebie i relacje osobowe, które są spełnieniem się obecności osób.

Obecność jest przebywaniem w zasięgu kogoś na sposób udostępniania mu siebie, zarazem jako otwartość wobec drugiej osoby, podleganie jej oczekiwaniu<sup>67</sup>. Uwyrażniając to powiedzmy, że obecność to współbycie, współotwartość, współoczekiwanie. Jest to więc powiązanie osób przez istnienie jako współbycie, przez prawdę jako wzajemne otwarcie na siebie, przez dobro jako współoczekiwanie.

Wśród relacji osobowych podstawowe są właśnie te, które mają źródło w istnieniu, prawdzie i dobru osób.

### Relacja miłości

Oddziałując na siebie swym istnieniem, dwie osoby wywołują w sobie relację życzliwości, akceptacji, którą św. Tomasz nazywa miłością. Jest to bowiem spotkanie z motywu wyłącznie istnienia. Jest więc całkowicie bezinteresowne. Jest w pełni miłością.

Ta miłość, jako życzliwość, akceptacja, współodpowiedniość, współpodobanie (*complacentia*), może mieć kilka odmian.

Gdy jest spotkaniem z powodu zgodności natur (*connaturalitas*), jest zrealizowana prawie przez wszystkie byty jako ich bezkolizyjne do siebie odniesienie.

Gdy jest spotkaniem, wywołanym percepcją zmysłową i emocjonalną, pobudzoną przez piękno (*concupiscibilitas*), jest zrealizowana przez byty jako dążenie do dobra, jednak nie zidentyfikowanego intelektualnie jako dobro, lecz jako w ogóle coś korzystnego dla mnie. Jest więc nominacją czegokolwiek na pozycję dobra dla mnie.

Gdy jest spotkaniem, wywołanym poznaniem głównie intelektualnym, identyfikującym dobro jako dobro, jest realizowana przez osoby. Dwie osoby, wywołujące w sobie tę odmianę miłości (*dilectio*), mogą jej doznawać w wersji samowystarczalności (*actus et actus*) lub w wersji dopełnienia (*actus et potentia*). Doznając miłości (*dilectio*) w wersji samowystarczalności, dwie osoby przeżywają wtedy przyjaźń (*amicitia*). Jej znakiem jest radość przy spotkaniu, brak tęsknoty po rozstaniu. Doznając miłości (*dilectio*) w wersji dopełnienia, dwie osoby przeżywają miłość bądź wyrażając ją w okazywanej dobroci, trosce o kogoś, pokorze w postaci

---

<sup>67</sup> Podaję określenie obecności sformułowane przez św. Tomasza z Akwinu w I, 8 c oraz ad 1.

służenia komuś (*caritas*), bądź przeżywają miłość związaną z cierpieniem (*amor*). Znakiem *amor* jest radość przy spotkaniu i tęsknota po rozstaniu.

Gdy miłość osoby ludzkiej zostanie wywołana w nas przez osobę Boga, wtedy — stanowiąc *dilectio* — staje się *agape*. Znaczy to, że ze strony Boga, jest przyjaźnią, a zarazem pełną dobroci troską o nas (*amicitia et caritas*), natomiast ze strony człowieka jest bolesną tęsknotą, głodem duszy, oczekiwaniem bezpośredniego spotkania w doświadczeniu mistycznym i w zbawieniu, jest wspomaganym wiarą i nadzieją pełnym cierpieniem z miłości (*amor*).

## Relacja wiary

Oddziałując na siebie swą własnością prawdy, dwie osoby wywołują w sobie relację wzajemnego otwarcia się na siebie, wprost uwierzenia sobie. Tę relację św. Tomasz właśnie nazywa wiarą.

Ta naturalna wiara, wiążąca dwie osoby ludzkie, jest w sensie podmiotowym, ze względu na człowieka, przystosowaniem także jego intelektu i woli do drugiego człowieka, odbieranego jako prawda i zarazem dobro. Jest spotkaniem radującym o charakterze kontemplacji, która polega na tym, że zachwyty przenika wiedzę o dostępnej nam prawdzie osoby, o tym, czym ona jest, i że wiedza przenika zachwyty, czyniąc go rozumnym odniesieniem do osób.

Ta wiara naturalna w sensie przedmiotowym, ze względu na oddziałującą na nas osobę, jest wyposażeniem człowieka na miarę tej osoby, której wierzymy. Jest wniesieniem w nas tego, czym jest druga osoba, przystosowująca nas do siebie relacją wiary. Nie jest więc obojętne, komu uwierzyliśmy.

Wiara, wiążąca osobę człowieka z osobą Boga, jest w sensie przedmiotowym, jako nadprzyrodzone oddziaływanie na nas Boga Jego aspektem prawdy, już religią. W naszym intelekcie i woli wywołuje ją Objawienie budzące pozytywne, akceptujące odniesienie do prawd religijnych. To odniesienie, wywołane objawioną prawdą w wersji przeciw kulturowej, jest słabe, narażone na zamącenie teoriami i komentarzami. To odniesienie jest jednak zarazem wywołane w istocie człowieka samą obecnością

Boga. Bóg bowiem, jako osobowy byt rozumny, jest samoistnym Istnieniem bez możliwości i przypadłości. Jeżeli działa, jeżeli odnosi się do nas, jeżeli jest z nami związany relacją wiary, to w ten sposób, że jest całym swym bytem tam, gdzie działa. Działanie Boga to istnienie. Z tego względu, Bóg wiążąc się z nami relacją wiary po prostu jest w istocie człowieka, odrębny od nas bytowo, tylko obecny, powodując nasze najgłębsze do niego skierowanie. Ta obecność wnosi w intelekt i wolę, we władzę człowieka, teologiczne cnoty wlane i owoce darów Ducha Świętego. Można powiedzieć, że religia jako nasze realne, osobowe relacje z Bogiem, wywołane obecnością Boga w istocie człowieka, wyzwala wiarę w intelekcie i woli, jako wiedzę o prawdzie i decyzję jej uznawania dla prawdziwości Boga. Z tego względu wiara religijna jest nie tylko wiedzą radującą, nie tylko więc kontemplacją. Jest adoracją realnie obecnego w nas Boga, dokonującą się w samej istocie osoby ludzkiej, głębiej niż w psychice, niż w doznaniach, w świadomości, wiedzy i decyzjach. Ten fakt religii nigdy nie jest wątpliwy, gdy ukochamy Chrystusa. Wiedza i decyzje nie wywołują go i nie niszczą, raczej i tylko wywołują cierpienie.

Wiara naturalna i nadprzyrodzona w sensie podmiotowym, ze względu więc na to, jak przeżywa ją człowiek, wywołuje niepokoje intelektu i woli głównie wtedy, gdy człowiek zidentyfikuje się jako świadomość lub wolność. Wtedy człowiek, traktowany w swej istocie jako myślenie, rzeczywiście byłby autorem wiary, pojmowanej zresztą jako relacja poznawcza. Gdy jednak zidentyfikuje się człowieka jako istniejący duchowo-cielesny byt jednostkowy, w którym myślenie i decyzje są tylko przejawem jego człowieczeństwa, wiara jawi się jako realna relacja osobowa, wywołana w człowieku przez osoby ludzkie lub przez osobę Boga, oddziałujących jako byty własnością prawdy. W tej sytuacji myślenie i decyzje dotyczą tylko skutków wiary, tego, czy człowiek z niej skorzysta. Może nie skorzystać ze skutków wiary tak w człowieka, jak i w Boga.

I tylko to odniesienie, to poznawczo wolitywne zanegowanie więzi wiary, istniejącej niezależnie od wiedzy i decyzji, to odrzucenie właśnie skutków wiary można nazwać ateizmem. Ateizm więc na ogół przytrafia się tym ludziom, którzy pojmują człowieka jako świadomość lub wolność.



## Relacja nadziei

Nie jest więc obojętne, jak pojmujemy miłość i wiarę, jak identyfikujemy człowieka, nie jest też obojętne, w co i komu uwierzyliśmy.

W tej sytuacji jest nam potrzebna i wspomaga nas nadzieja, że człowiek lub Bóg, w których uwierzyliśmy, zawsze będą dostępnym nam dobrem, które nie zawiedzie i pozostanie autentyczną prawdą. Na niej bowiem oparliśmy swój ludzki los.

A może ateizm rodzi się z braku nadziei, że Bóg obdarowuje nas miłością. Jeżeli tak, to rodzi się z nieznajomości Objawienia. A może ma źródło w niecierpliwości, w nieprzetrwaniu męki czekania na miłość, w załamaniu się właśnie nadziei, która wtedy powstaje, gdy — oddziałując na siebie swą własnością dobra — dwie osoby wywołują w sobie oczekiwanie, wprost relację nadziei, że będzie im dostępne to, czym jest druga osoba, jej obecność akceptowana i wybrana, osobowe z nią powiązania, tak potrzebne wprost do życia jako właściwe środowisko osób, powiązanych z osobami miłością, wiarą i nadzieją.

Wśród tych osób jest także Bóg, który tworzy w nas miłość, wiarę i nadzieję według swej miary i zamysłu.

## Odróżnienie miłości, wiary i nadziei od innych działań człowieka

Dopowiedzmy już tylko, że w tak identyfikowanych relacjach osobowych miłość nie jest emocją, choć towarzyszy jej emocja. Nie jest psychiczną, czy fizyczną radością, mimo że ta radość może jej towarzyszyć. Nie jest zafascynowaniem się pięknem, dobrem, choć piękno, prawda, dobro mogą ją wspomagać. Nie jest biologicznym związkiem, mimo że ten związek może być jej znakiem. Jest spotkaniem osób w samym istnieniu. Nie niszczy miłości wiedza i decyzja, nawet nienawiść. Nic nie może jej zniszczyć. Zniszczenie miłości jest bowiem zarazem zniszczeniem człowieka w jego istnieniu psychicznym, nawet fizycznym. Pozostaje wtedy tylko dusza, całkowicie samotna, izolowana, wprost potępiona, gdy nie uratuje jej miłość Boga.

Podobnie wiara nie jest arbitralną decyzją uwierzenia komuś. Jej źródłem nie jest absolutystycznie pojęta wolność człowieka. Jej źródłem jest prawda, wiążąca osoby. Tej więzi nie zrywa wiedza i decyzja. Zrywa ją tylko próżność lub pycha na drodze zrezygowania z trwania wśród ludzi prawdy jako celu, wartości, szansy człowieka.

Także nadzieja nie jest usuwaniem nieufności, sprawdzaniem kogoś, decyzją zaufania komuś wbrew sensowi. Nie jest wyborem czegoś niepewnego. Jest potrzebą naszego trwania wśród osób. Nie zrywa jej nieufność, zawiedzenie, nawet oszukanie. Zrywa ją ewentualne zniszczenie dobra, czynienie zła.

Dopowiedzmy też, że relacje osobowe powstają w całym kontekście, którym jest osoba, w powiązaniu z jej własnościami także istotowymi i spowodowanymi przez te własności relacjami. W relacjach osobowych liczy się przecież relacja poznawania oraz relacja decyzji, wyznaczone przez rozumność i wolność. Poznanie i decyzje nie wywołują relacji osobowych, natomiast wpływają na trwanie skutków tych relacji. Z tego względu mają udział w naszym szczęściu lub cierpieniu.

Podsumujmy krótko tezy o relacjach osobowych: Gdy dwie osoby oddziałują na siebie swym istnieniem, powstaje łącząca je relacja akceptacji, współzyczliwości, współodpowiedniości, współbycia, nazywana miłością. Gdy oddziałują na siebie swą własnością prawdy, łączy je relacja wzajemnego otwarcia na siebie, wzajemnego udostępnienia sobie tego, czym są, uwierzenia, relacja wiary. Gdy oddziałują na siebie swą własnością dobra, pojawia się łącząca je relacja zaufania sobie, oczekiwania, spodziewania się, że ta współobecność będzie trwała.

Relacje osobowe łączą w ten sposób, że osoby wzajemnie się sobie udostępniają.

Gdy poznanie i decyzje wspomogą trwanie tych połączeń, zastajemy wspólnotę. Wspólnota jest więc poznana i chroniona przez decyzje współobecnością osób, udostępniających się sobie przez miłość, wiarę, zaufanie.

Gdy w tej wspólnotie jest Bóg, podobnie wywołujący w osobach ludzkich miłość, wiarę, nadzieję, jako sposób spełniania się Jego obecności powstaje religia, której pierwszym spełnieniem jest Chrystus, miara i droga naszych realnych powiązań osobowych z Bogiem.

Gdy te powiązania dzięki Chrystusowi przez Ducha Świętego utrwali w nas Bóg Ojciec, staje się zbawienie, nieutralna współobecność człowieka i Boga, współobecność osób, najgłębsza potrzeba i tęsknota człowieka.

Trzeba więc zabiegać, aby trwały relacje osobowe, wiążące ludzi miłością, wiarą, zaufaniem i aby trwały relacje osobowe wiążące człowieka z Bogiem, naturalna i religijna wspólnota osób, właściwe, prawdziwe środowisko człowieka.

Podejmowanie działań, zabezpieczających trwanie relacji osobowych, tym samym chroniących trwanie wspólnoty z ludźmi i z Bogiem, jako środowiska człowieka, nadaje sens życiu. Życie sensowne jest więc trwaniem we współobecności z osobami, wiążącymi się miłością, wiarą, zaufaniem. Jest współobecnością, wyznaczoną istnieniem, prawdą, dobrem. Jest zarazem tym działaniem, wspomaganym wiedzą i decyzją, w wyniku którego zabezpiecza się istnienie osób, ich miłość i przyjaźń, wiarę, zaufanie, prawdę, dobro. Znika wtedy niszczenie istnienia i życia, zagrożenie i wojna, nienawiść, nieufność, fałsz i zło. Spełnia się humanizm.

## Metanoja i humanizm

Jeżeli więc dzięki poznaniu i decyzjom, wyznaczonym przez rozumność i wolność, zabiegamy o trwanie relacji osobowych, wywołanych istnieniem, prawdą i dobrem osób, to stajemy wobec dwóch faktów: metanoi i właśnie humanizmu.

Metanoja, która jest dosłownie zmianą myślenia, a zarazem wyznaczeniem przez to myślenie nowych decyzji, polega na gotowości przyjęcia tego, co słuszniejsze, prawdziwsze, szlachetniejsze, lepsze. Jest więc procesem kształcenia intelektu i wychowania woli. Jest kierowaniem się do prawdy i do dobra.

Humanizm wynika z metanoi, gdyż jest skutkiem działania człowieka. Jest jego wiernością prawdzie i dobru, a przez to jest zabieganiem o trwanie wśród ludzi osobowych relacji wiary i nadziei, zarazem miłości, wymagającej istnienia osób. W związku z tym jest obroną istnienia i życia ludzi. Obroną także typowo ludzkiego środowiska, właśnie miłości, wiary i nadziei, bez których człowiek duchowo zamiera, a niekiedy ginie nawet fizycznie. Broniąc tego, humanizm jest służbą ludziom, takim

działaniem, w którym, ze względu na swą godność, człowiek, ponieważ jest człowiekiem, staje się celem działań, a nie środkiem do celów innych niż miłość do ludzi, wiara w człowieka i nadzieja, że będzie trwał w swym ludzkim środowisku osobowych relacji i osób.

Obrona tego właściwego środowiska osób, obrona istnienia, prawdy, dobra, miłości, wiary, nadziei, wymaga powodowania metanoi, a sama metanoja wymaga humanizmu, jako dominowania w kulturze prawdy i dobra. Humanizm więc, jako dominująca w kulturze postawa służby człowiekowi, wychowuje intelekt i wolę, powoduje ich metanoję, która z kolei jest gotowością do kierowania się ku temu, co słuszniejsze i lepsze, wyzwajające miłość, wiarę i nadzieję.

Aby więc skutecznie bronić środowiska osób, powodować spotkania ludzi w miłości, wierze, nadziei, trzeba zabiegać o zapewnienie każdemu człowiekowi kształcenia jego rozumności poprzez wiedzę aż do etapu mądrości oraz trzeba zabiegać o takie wychowanie jego wolności, aby wybierał to, co najlepsze. Kształcenie wymaga osób, które kształcą, gdyż mądrości i trafnych decyzji uczą nie teorie i podręczniki, lecz człowiek mądry, ukazujący w wiedzy to, co prawdziwe, a w celach, wartościach i ludziach to, co dobre.

Wymaga to wszystko także zabiegania o środki techniczne, administracyjne, instytucjonalne. Aby człowiek istniał, potrzebne jest chronienie jego istnienia i zdrowia, potrzebny jest pokój i leczenie. Aby człowiek rozwijał swoją rozumność, potrzebne są szkoły, uniwersytety, a w nich przede wszystkim humanistyka, filozofia, teologia, umożliwiające kontakt z realnymi bytami, także jednak technika, umożliwiająca książki, pojazdy, lekarstwa, domy, pożywienie, dzieła sztuki. Aby człowiek usprawnił swoje decyzje w trafianiu na dobro, potrzebna mu jest obecność osób kochających i dobrych, potrzebna mu jest rodzina, małżeństwo, przyjaźń, naród, państwo. To także wymaga domów, dochodów, rzemiosł, szkół, urzędów, kościołów, sprawiedliwości, męstwa, szczerości, życzliwości, wrażliwej na potrzeby ludzi, na ich cierpienie, na ich radości, tęsknoty, trudności światopoglądowe i religijne, trudności ekonomiczne i administracyjne, prawne i towarzyskie, międzynarodowe i międzyludzkie.

Potrzebna jest więc troska o chorych, ubogich, głodnych, uczących się, cierpiących, smutnych, bezdomnych, opuszczonych, podróżujących, uwięzionych,

zaniedbanych, dotkniętych wątpliwościami, kryzysem miłości, wiary, nadziei, aby byli leczeni, aby mieli ludzkie dochody, pożywienie, dostęp do wiedzy, aby łagodzone ich cierpienie, wywołano radość, aby mieli dom, spotkali życzliwych ludzi, opiekę w podróży, sprawiedliwe wyroki, prawną pomoc, aby weszli do wspólnot, wspierających ich w zmartwieniach, aby w naszej wiedzy i dobroci przetrwali kryzysy.

Potrzebna jest też troska o zdrowych, zamożnych, zorganizowanych, wykształconych, pogodnych, radosnych, urządzonych, zaprzyjaźnionych, wolnych, bezpiecznych, cieszących się miłością, wiarą, zaufaniem, aby służyli innym tymi wartościami, aby ich nie niszczyli, lecz rozwijali, aby wzrastali w tym, co prawdziwe i dobre.

Aby więc obronić miłość, wiarę, nadzieję, humanizm, metanoję i człowieka, trzeba mądrze i życzliwie być obecnym właściwie wszędzie, na wszystkich polach spraw ludzkich, wszędzie, gdzie jest człowiek, gdzie wiąże się z ludźmi i z Bogiem miłością, wiarą, nadzieją.

Tak rozumiem działanie. Aby je wykonać, trzeba posiadać nie tylko cnoty moralne, lecz także cnoty intelektu, pełną metanoję i humanizm. I trzeba trwać we wspomagających człowieka relacjach osobowych na poziomie kontemplacji, gdyż wtedy intelekt i wola są zmobilizowane do kierowania się w poznaniu prawdą, a w decyzjach dobrem.

Działanie w swej naturze jest więc wspieranym przez metanoję humanizmem<sup>68</sup>.

## Heroizm

Aby żyć pełnią życia intelektualnego i pełnią aktywności, która jest służbą ludziom, właśnie humanizmem, potrzeba może nie tyle ogromnej siły psychicznej, ile raczej wytrwałej pracy nad sobą, która polega na pominięciu siebie i na wiernym trwaniu po stronie ludzi i Boga, po stronie prawdy i dobra, w konsekwentnym

---

<sup>68</sup> Omówienie osobowych relacji miłości, wiary, nadziei oraz metanoi i humanizmu jest powtórzeniem fragmentów artykułu pt. *Człowiek i jego relacje*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 17 (1981) 2, 175-198. Podmiotowe i przedmiotowe ujęcie wiary jest oparte na szerszym omówieniu w artykule pt. *Rola wiary i nauki w życiu chrześcijańskim*, W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, pr. zbior. pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1980, 223-288.

humanizmie i w stałej metanoi, doskonalącej poznanie i doskonalącej decyzję, po prostu potrzeba heroizmu.

Heroizm jest dosłownie wiernością prawdzie i dobru. A gdy tę wierność ćwiczymy w ciągłej metanoi, staje się on czymś zwyczajnym: wytrwałą pracą dla dobra i prawdy, dla ludzi i Boga. Jest więc heroizm dosłownie służbą. Tę służbę pełniemy wtedy, gdy pominiemy siebie, swoje ambicje i cele inne niż prawda i dobro. Gdy potem już umiemy rozpoznawać prawdę i trwać przy niej, trafiać na dobro i trwać także przy nim, heroizm nie jest trudny. Jest naszym codziennym zachowaniem, codziennym życiem. Jest łatwy, gdyż w ogóle nie sądzimy, że to jest heroizm.

Ujęty w prostszych, zwyczajnych słowach, heroizm jest kierowaniem się w życiu rozsądkiem i dobrocią, rozumieniem spraw i wyborem w nich prawdy i dobra, lecz konsekwentnie, wiernie. Gdy pominiemy siebie, gdy niczego nie oczekujemy dla siebie poza miłością, wiarą i nadzieją, wierność prawdzie i dobru nie sprawia kłopotu. Ich obrona niekiedy wymaga tylko dłuższej pracy, niczego więcej, gdyż opór ludzki, sprzeciwy i zarzuty, przeciwdziałania z pozycji fałszu lub zła, są zwykłą drogą pod wiatr, czasem w deszczu i burzy, wśród grzmotów i błyskawic. Któż z nas jednak gniewa się na wiatr i burzę, kto atakuje je i zwalcza! Trzeba je przeczekać, trwając wiernie przy prawdzie i dobru z miłością, wiarą i nadzieją. Burza mija, wiatr ustaje. Zawsze wygrywa rozsądek i dobroć. Zawsze wartością jest rozumność i służba ludziom.

I nie ma ucieczki od heroizmu, gdyż nie można uciec od prawdy i dobra. Przebywanie w fałszu i złu niszczy człowieka, a przede wszystkim nudzi. Tam nie można żyć, tam się zamiera. Człowiek wraca więc do prawdy i dobra, często nie na stałe, lecz wraca. Wraca wtedy do heroizmu, gdyż służyć prawdzie i dobru można tylko wtedy, gdy się kocha, wierzy i ufa, nawet nic przez to nie osiągając w sensie sukcesu. Wracając do prawdy i dobra człowiek musi jednak ufać, wierzyć, kochać. I często nawiązanie do tych relacji jest podstawowym trudem, gdyż wymaga właśnie pominięcia siebie, zaakceptowania innych w miłości, wierze i zaufaniu, podjęcia metanoi, wyzwalającej humanizm.

Jedyną przeszkodą w osiągnięciu heroizmu jest po prostu nierozsądna miłość siebie. I jest to jedyna miłość, której nie opłaca się realizować. Gdy jej nie podejmiemy, staje się nam dostępny heroizm. Już w nim jesteśmy. Nie martwi nas wtedy, że ktoś nas

nie dostrzega, że nami gardzi. To nas przecież nie obraża i nie gniewa. Takie reagowanie R. Garrigou-Lagrange nazywa pokorą. Niech to więc będzie sobie pokora. Ważna jest dla mnie tylko wierność Bogu i ludziom, poznawanej prawdzie i wybranemu w decyzji dobru. To one, prawda i dobro mnie strzegą, kierują do Boga i ludzi. To nie ja i nie moja pokora mnie chronią. Nie znam tych towarzyszy. Zna ich Bóg. Ja znam i kontempluję prawdę i Boga, znam i wybieram dobro i służbę ludziom.

Wiem jedno: nie błędę, gdy w tym, co robię, kieruję się prawdą i dobrem, zawsze. One prowadzą mnie do miłości, nadziei, wiążą relacjami osobowymi z ludźmi i z Bogiem<sup>69</sup>.

### Chrześcijaństwo i jego związek z humanizmem

Relacje osobowe, uobecniające ludzi i Boga, obejmują humanizm, wprost są spełnianiem się humanizmu i chrześcijaństwa. Trzeba tylko metanoi, aktywności poznawczo-wolitywnej, która wspomaga trwanie tych relacji i pozwala zrozumieć, a zarazem realizować przenikanie się humanizmu i chrześcijaństwa.

Wydaje się więc, że humanizm jako służba i wierność osobom przez trwanie z nimi w relacjach osobowych, wyznaczonych istnieniem, prawdą i dobrem, wiążących osoby: ludzi i Boga miłością, wiarą, nadzieją, jako spełnianiem się obecności, ten humanizm jest otwarty na chrześcijaństwo. Inaczej mówiąc, humanizm mieści się w chrześcijaństwie.

I odwrotnie, chrześcijaństwo, jako służba i wierność osobom, ludziom i Bogu, jako wspólnota, gdyż „podołało się... Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo”<sup>70</sup>, lecz w przebywaniu wzajemnym, właśnie „we wspólnocie”<sup>71</sup> przez trwanie w relacjach osobowych, wyznaczonych istnieniem, prawdą i dobrem, w „nauce Apostołów..., w łamaniu chleba i w modlitwie”, jako spełnianie się miłości, wiary, nadziei i wprost współobecności Boga i ludzi, to chrześcijaństwo jest zarazem otwarte na humanizm, wprost zawiera go w sobie. Nie ma zresztą chrześcijaństwa bez humanizmu.

---

<sup>69</sup> Zagadnienie heroizmu powtarzam za artykułem pt. *Kontemplacja czy działanie, W: W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14, 164-195.

<sup>70</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 9.

<sup>71</sup> *Dz.* 2, 42.

Ponieważ jednak humanizm ma źródło w działaniu ludzi, a chrześcijaństwo w zbawczym działaniu Boga dzięki Chrystusowi przez Ducha Świętego, trzeba zabiegać o przenikanie się wzajemne humanizmu i chrześcijaństwa. Humanizm pochodzi od nas, chrześcijaństwo pochodzi od Boga. Relacje osobowe, wiążące ludzi z ludźmi i ludzi z Bogiem oraz wiążące Boga z ludźmi, są takie same. Zawsze są miłością, wiarą, nadzieją. Inna jednak jest treść tych relacji, gdy ich autorami są ludzie lub gdy ich autorem jest Bóg.

Chrześcijaństwo w tej sytuacji nie jest tworem człowieka, sposobem jego działań, nie jest teorią, ideologią, myśleniem ludzi. Jest zespołem realnych powiązań człowieka z Bogiem, sprawianych przez Boga. Jest religią. Jest miłością, wiarą, nadzieją, które Bóg w nas wywołuje, gdy ukochamy Chrystusa. W swych podstawach, w swej najgłębszej warstwie jest więc realnością, spełnieniem się w każdym z nas obecności Boga przez miłość, wiarę, nadzieję.

I ta realność staje się przedmiotem myślenia, wiernych jej wyjaśnień. Kierunek wyjaśnień wyznacza Objawienie i Tradycja. Objawienie jest podaną przez Boga informacją o zbawieniu, o zaproszeniu więc nas przez Boga do udziału w Jego wewnętrznym życiu na zawsze, teraz i w nieutralnej współobecności po śmierci i zmartwychwstaniu. Tradycja jest chrześcijańskim życiem religijnym pierwszych chrześcijan i życiem religijnym autentycznych chrześcijan do dzisiaj, realizujących — w jedności z biskupem, który jest powołanym przez Chrystusa nauczycielem wiary — łamanie Chleba, modlitwę, wspólnotę miłości, wiary, nadziei, wiążących człowieka z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Doświadczenie tej wspólnoty, właśnie tradycja doznawania naszego udziału w wewnętrznym życiu Boga, identyfikowana przez Piotra w osobie jego następców, razem z Objawieniem wyznaczają kierunek wyjaśnień, które nazywamy teologią. Jest ona sposobem ukazywania tego, w co wierzymy, tak, abyśmy to rozumieli i tym żyli. Chrześcijaństwo obejmuje więc także różne style życia, z kolei budowane na tym różne ideologie społeczne, odmiany kultury, wychowanie, sztukę, działalność dla dobra człowieka i społeczeństw, dzieła miłosierdzia, samo nauczanie wiary, wiązane z odmianami kultur i filozofii. Z powodu tego powiązania nauczania wiary z kulturą i filozofią powstają też różne teologie. Te różne teologie, tworzone przez człowieka według jego rozumienia Boga i ludzi, powodowały, że inaczej



kształtował się styl życia katolików, prawosławnych, protestantów. Inaczej z konieczności kształtowało się wychowanie religijne, czyli chrześcijańska ascetyka, inne zalecano sprawności, inne cele stawiano psychice i duchowemu rozwojowi. Inaczej przecież w tych wyznaniach ukształtowała się sztuka i liturgia, inne przywoływała skojarzenia, inne wywoływała wersje wspólnego życia w Zakonach i społecznościach. Inne więc stały się działania, pomyślane przez intelekt i decydowane przez wolę, jako zadania i role do spełniania. Tak samo tylko wszędzie tęskni się do Boga i zbawienia jako neutralnego przebywania z Bogiem, tak samo kocha się dzieci, służy się starcom i chorym, głodnym i opuszczonym. Inaczej jednak naucza się i wychowuje, inne budzi się refleksje, inną ukazuje się teologię i filozofię.

I chodzi o to, aby to, kim jest Bóg i kim jest człowiek, rozumieć i realizować zgodnie z myślą Boga, podaną w Objawieniu i zgodnie z samą rzeczywistością, którą jest Bóg żywy i żywy człowiek. Aby dotrzeć do tej rzeczywistości, trzeba przekroczyć kulturę. Uczy nas tego metafizyka realnych bytów i związana z nią teologia dogmatyczna. Wymaga to z kolei uniwersytetów, w których dokonuje się diagnozy kultury, zakresu jej pośredniczenia, w których wierność prawdzie do tej prawdy prowadzi, zarazem do dobra i istnienia. Zetknięcie się z istniejącymi bytami w ich istnieniu, prawdzie i dobru jest już spełnieniem się relacji osobowych, innych, gdy realnym bytem jest człowiek i innych, gdy tym realnym bytem jest Bóg, ujmowany przez filozofię jako byt i ujmowany przez teologię jako miłujący nas ojciec, uobecniający się w nas przez miłość, wiarę i nadzieję i upewniający nas o swej realnej w nas obecności przez znaki sakramentalne.

Chodzi także o to, aby zależna od nas aktywność poznawczo-wolitywna wspierała trwanie relacji osobowych, wywołanych w nas przez ludzi i także przez Boga. To wspieranie trwania relacji osobowych polega tylko na umiejętności przyjęcia daru: daru obecności ludzi i daru obecności Boga. W jednym wypadku jest to humanizm, w drugim jest to chrześcijaństwo.

Głęboki związek między humanizmem i chrześcijaństwem wyraża przykazanie: będziesz miłował Pana Boga i bliźniego, i nieprzyjaciół, tych więc, którzy niszczą miłość, bo nie wiedzą co czynią.

Tragedią współczesnej kultury jest zaniedbanie wiedzy i decyzji, dotyczących osób: ludzi i Boga oraz wiążących osoby relacji osobowych, zaniedbanie więc humanizmu, który jest spełnianiem się tych relacji jako właściwego środowiska osób. Tą tragedią jest brak umiejętności przyjęcia daru obecności ludzi.

Szansą współczesnej kultury jest powiązanie osób: ludzi z ludźmi i ludzi z Bogiem przez miłość, wiarę i nadzieję. Szansą kultury jest więc humanizm i chrześcijaństwo, po prostu wierność osobom: człowiekowi i Bogu.

## HUMANISTYCZNE KONSEKWENCJE APOSTOLSTWA ŚWIECKICH

W ogromnej już ilości rozważań i publikacji na temat apostołstwa świeckich chciałbym uwyraźnić aspekt, którym jest spojrzenie na apostołstwo świeckich z pozycji sakramentów. Chciałbym zarazem, z tego zestawienia problemu apostołstwa świeckich z tematem sakramentów, wyciągnąć narzucający się wniosek, który czynię tezą swej wypowiedzi, że apostołstwo świeckich owocuje przede wszystkim humanizmem lub — ujmując to ostrożniej — powoduje konsekwencje humanistyczne. Temat więc sakramentów swoiście rozjaśnia problem apostołstwa świeckich i pozwala zobaczyć może właściwe skutki naszego świadectwa o Chrystusie: te skutki to że wciąż służenie człowiekowi pomocą głównie w jego ciemnej nocy miłości, gdy człowiek ratując swą miłość do Boga sam jej zagraża, nie umiając podjąć powodowanego przez Boga oczyszczenia biernego. Ogromnie wtedy cierpi. Podtrzymywanie go w tym cierpieniu, uchronienie go w jego przeżyciach, bo w przeżyciach dzieje się ciemna noc, uchronienie od rozpaczki lub zaniechania życia religijnego, to godne człowieka świeckiego humanistyczne konsekwencje jego apostołstwa.

Refleksja nad tezą tej wypowiedzi wprowadza kilka dominujących zagadnień: sakramenty, samo apostołstwo świeckich, związek między sakramentami i apostołstwem świeckich, konsekwencje humanistyczne, ciemna noc miłości jako stan przeżyć wywołanych oczyszczeniem biernym, wnioski w postaci wprost eschatonu człowieka świeckiego świadczącego o Chrystusie.

## Zagadnienie sakramentów

Za E. Schillebeeckxem<sup>72</sup> przez sakrament rozumiem zbawcze uobecnianie się w nas Chrystusa poprzez znak wskazany w Ewangelii.

Uobecnianie się w kimś Chrystusa poprzez nasze udzielanie sakramentu w znaku polania wodą, w znaku namaszczenia oliwą, w znaku Chleba i Wina, jest swoistym, naszym skutecznym świadectwem o Chrystusie. Wynikiem bowiem tego świadectwa jest w kimś obecny Chrystus, przychodzący z miłością Boga i skierowujący nas do Ojca. Jest to, jak określił Jan Paweł II, nasze realne wejście w tajemnicę Wcielenia, w tajemnicę przychodzenia do nas Boga, otwierającego się wobec nas i zarazem jest to wejście w tajemnicę Odkupienia, w tajemnicę naszego skierowania się z powrotem do Ojca po długim okresie oddzielenia, spowodowanego w Raju grzechem pierworodnym<sup>73</sup>. Bóg otwiera się ku nam, wchodzimy w otwarte ramiona Boga.

Świeccy jednak sprawują wobec siebie tylko sakrament małżeństwa, czasem sakrament chrztu, ale na ogół wyręczają ich w tym duchowni. Tylko więc małżonkowie udzielając sobie sakramentu małżeństwa powodują, że zbawczo uobecnia się w nich' Chrystus. Tylko oni w swoisty, skuteczny sposób świadczą o Chrystusie sprawiając, że w wyniku ich apostołstwa świeckich Chrystus staje się w nich obecny.

Świadectwo o Chrystusie, a więc apostołstwo świeckich, nie jest przecież tylko wykrzykiwaniem w pustkę, że kocham Boga. Nie jest tylko manifestacją miłości wobec tych, których moja miłość nic nie obchodzi. Jest sposobem uzyskiwania skutków. Tym skutkiem jest spowodowanie w kimś obecności Chrystusa. I właśnie sakrament nieomylnie tę obecność powoduje.

Jeżeli ktoś z nas świeckich nie sprawował sakramentu małżeństwa, to nigdy nie spowodował skutecznego uobecnienia się w kimś Chrystusa. Nie świadczył skutecznie o Chrystusie. Osiąganym przez niego skutkiem są na ogół konsekwencje

---

<sup>72</sup> E. H. Schillebeeckx, *Chrystus-sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966, 111.

<sup>73</sup> Por. M. Gogacz, *Dziesiątek różańca refleksji – obecność i nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1984, 88.

humanistyczne, nasz skromny los pomagania ze czcią człowiekowi w uratowaniu jego miłości do Boga, której zagrożeniem, najpoważniejszym u osób wierzących, jest ciemna noc duszy.

## Apostolstwo świeckich

Przypomnijmy najpierw, kim są świeccy w Kościele<sup>74</sup>.

Według „Konstytucji dogmatycznej o Kościele” katolik świecki to człowiek 1) ochrzczony, i ustanowiony jako Lud Boży, 2) nie będący kapłanem lub zakonnikiem, 3) na mocy chrztu i bierzmowania, a szczególnie dzięki Eucharystii, która udziela i podtrzymuje miłość do Boga i ludzi, uczestniczący w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa, 4) sprawujący właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie.

Uczestniczymy w kapłańskim urzędzie Chrystusa w ten sposób, że jesteśmy powołani i przygotowani przez poświęcenie się Chrystusowi i namaszczenie Duchem Świętym do tego, aby rodziły się w nas coraz obfitsze owoce darów Ducha Świętego i abyśmy ofiarowując Bogu przez obrzęd eucharystyczny wszystko, co czynimy, oddawali i poświęcali świat Bogu.

Uczestniczymy w prorockim urzędzie Chrystusa głosząc prawdy Ewangelii swojemu środowisku, głównie tam, gdzie nie dociera kapłan. Dla tych celów Chrystus ustanowił ludzi świeckich swoimi świadkami i wyposażył ich „w zmysł wiary i łaskę słowa” (KK 35). Chrystus chce bowiem, aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, aby Ewangelia była realizowana także w zwykłych warunkach, właściwych światu. Katolik świecki dosłownie staje się świadkiem i żywym narzędziem misji zbawienia i uświęcenia ludzi, bo łaska jest misją Chrystusa i Kościoła. Uczestniczymy w królewskim urzędzie Chrystusa oddając siebie Bogu przez pokonanie grzechu i skierowując do Chrystusa ludzi przykładem pokory, cierpliwości, życia świętego. Wypełniamy więc ten urząd, gdy sprawiamy, że w coraz większej ilości ludzi pogłębia się miłość do Boga.

---

<sup>74</sup> Por. M. Gogacz, *Idę śpiewając Ciebie*, Warszawa 1977, 155-157.

Z tego, kim jest katolik świecki w Kościele, wynika cel i charakter jego apostołstwa.

Apostolstwo świeckich to 1) szukanie więc Królestwa Bożego, czyli chronienie i pogłębianie najpierw w sobie miłości do Boga wśród wszystkich naszych spraw świeckich i kierowanie tymi sprawami według myśli Bożej, 2) to przyczynianie się do uświęcania świata, czyli budzenie i chronienie w ludziach miłości do Boga przez ukazywanie im Chrystusa przykładem swej wiary, nadziei i miłości (KK 31). Chodzi tu o takie naświetlanie spraw doczesnych i takie nimi kierowanie, aby rozwijały się i dokonywały po myśli Chrystusa służąc chwale Stworzyciela i Odkupiciela (KK 31). To wszystko znaczy, że apostołstwo świeckich polega na przyczynianiu się do tego, aby właśnie wzrastaj Królestwo Boże na ziemi, aby więc Bóg był obecny w duszach ludzkich.

Wiemy ponadto, jak mamy spełniać swoje apostołstwo świeckich. Katolik świecki 1) ma głębiej poznawać prawdę objawioną i modlić się o dar mądrości, 2) ma poznawać naturę stworzeń, ich wartość i przeznaczenie, 3) ma uzdrawiać zastane urządzenia i warunki, aby nie skłaniały do grzechu, lecz sprzyjały praktykowaniu cnót, 4) ma starannie odróżniać swoje prawa i obowiązki jako członek Kościoła i jako członek społeczności ludzkich oraz ma obowiązek harmonijnego godzenia tych praw i obowiązków zgodnie z sumieniem chrześcijańskim.

Dokumenty soborowe na temat apostołstwa świeckich kierują naszą uwagę głównie na problem naszego wewnętrznego uświęcenia i na problem uświęcania innych ludzi, których mobilizujemy do wierności Bogu przykładem swej wiary, nadziei i miłości.

Swą wiarą, nadzieją, miłością, jako przykładem, możemy pomagać innym tylko właśnie w ich ciemnej nocy miłości. Możemy wyjaśniać im przebieg życia religijnego, czynne i bierne oczyszczenie, normalność przeżyć jako wynikających z tego, kim jest człowiek, jakie nawiązuje relacje z Bogiem i ludźmi. Aby wyjaśniać, trzeba wiedzieć, trzeba umieć, znać teologię i filozofię. Dokumenty soborowe zachęcają nas do osiągnięcia tej wiedzy. Mamy bowiem poznawać prawdę objawioną i naturę stworzeń. Poznawanie prawdy objawionej to studiowanie teologii. Poznawanie natury stworzeń to studiowanie metafizyki.

## Związek między sakramentami i apostołstwem świeckich

Sami możemy zestawić wnioski, wynikające z zarysowanego tu tematu sakramentów i problemu apostołstwa świeckich. Aby jednak związać z tymi wnioskami także inne opinie, może powagę autorytetu, przytoczmy krótko poglądy, głoszone na Międzynarodowym Kongresie Teologicznym w Toronto, w r. 1967. Tematem Kongresu była teologia odnowy Kościoła.

Najpierw K. Rahner uważał, że należy na nowo przemyśleć „teologię poznania Boga skutecznego egzystencjalnie, teologię... objawienia... nie od strony Boga..., ale od strony człowieka, który jest do wiary powołany i który powinien móc zrozumieć objawienie, ... chrystologię... odtwarzającą drogę przebytą przez tych, którzy pierwsi uwierzyli po swoim spotkaniu z konkretnym człowiekiem, Jezusem, aż do momentu, kiedy stwierdzili, że to był Bóg..., wreszcie teologię trynitarną, która nie robiłaby wrażenia niedyskretnej spekulacji, czy werbalnej konstrukcji na temat niedocieczonej tajemnicy Boga, starając się raczej... pozwolić odczuć człowiekowi współczesnemu, jak wiele dla jego konkretnej egzystencji znaczy dogmat o Trójcy Świętej”<sup>75</sup>.

K. Rahner uważał też, że „niebezpieczeństwem byłoby traktowanie... stylu teologii soborowej jako wzoru teologii w najbliższej przyszłości... Głoszenie żywej prawdy Kościoła ucierpiałoby..., gdyby wierzyć, że to rozumienie teologii, ten styl soborowego myślenia są przykładem teologii mającej powstać w najbliższej przyszłości”<sup>76</sup>.

Kard. P. E. Leger podkreślał, że naturalnym życiem Kościoła jest jego ciągła odnowa, że teologia nie polega na komentowaniu uchwał Soboru, lecz że jest żywą refleksją nad Objawieniem.

E. Schillebeeckx akcentował teorię Kościoła jako sakramentu. Kościół jest sakramentem, a więc tajemnicą i znakiem kontaktów Ludu Bożego z Trójcą Świętą. Sakrament to osobiste zbliżenie się Chrystusa do człowieka i w konkretnym człowieku

---

<sup>75</sup> K. Rahner, *Aktualna sytuacja teologii w Niemieckiej Republice Federalnej*, tłum. A. Borkowska, „*Życie i Myśl*” 20 (1970) 9, 79.

<sup>76</sup> K. Rahner, *Aktualna sytuacja teologii*, 78.

realizowanie się Chrystusowego aktu odkupienia. Kościół jako sakrament jest więc wzorem i faktem naszego realnego, osobistego spotkania z Bogiem. I jako sakrament jest znakiem, że stanowimy Lud Boży.

F. Houtart zgadzając się, że Kościół jest sakramentem, zwracał uwagę na teologiczne konsekwencje tego faktu. Kościół więc jako sakrament spełnia działania wyłącznie sakramentalne. To, co w Kościele nie jest sakramentem, stanowi dziedzinę działalności ludzi świeckich. Kościół jako Kościół nie może tworzyć instytucji i nie może być instytucją. Może być tylko jej znakiem, programem.

J. B. Metz dodawał, że Kościół jest wewnątrz społeczności ludzkiej z misją krytyki, odnawiania i z misją wyzwania ku Bogu. Jest nie po to, aby się afirmować jako instytucja, lecz aby ofiarować w historii zbawienie, obiecane wszystkim ludziom.

Powtórzmy więc za F. Houtartem: to, co w Kościele nie jest sakramentem, stanowi dziedzinę działalności ludzi świeckich. Poza udzieleniem sobie sakramentu małżeństwa nie powodujemy sakramentalnie skutecznego realizowania się w człowieku zbawczej obecności Chrystusa. Dziedziną naszej działalności jest więc chronienie człowieka w procesach załamywania się jego miłości do Boga, w jego ciemnej nocy miłości. I musimy umieć to robić, a więc znać teologię życia wewnętrznego i metafizykę człowieka. Musimy umieć służyć człowiekowi wiedzą, by wybronić jego relację miłości do Boga, zarazem tę miłującą Boga osobę, jej istnienie, przejawiające się we właściwej bytowi własności realności, prawdy i dobra. A chronienie osób, istnienia, prawdy, dobra, miłości, wiary, nadziei, to humanizm. I powtórzmy: skutkiem naszego świadectwa o Chrystusie, pełnienia naszego apostołstwa świeckich są konsekwencje humanistyczne.

### Konsekwencje humanistyczne

Określmy teraz bliżej konsekwencje humanistyczne naszego służenia ludziom wiarą, nadzieją i miłością, rodzącymi się w nas owocami darów Ducha Świętego, głoszeniem prawd Ewangelii, poziomem oddania siebie Bogu, wiedzą teologiczną i metafizyczną. Celem skutków humanistycznych i zarazem znakiem, że je wywołujemy, jest ożywienie i wybronięcie w ludziach ich miłości do Boga.

Pomyślmy: trzeba pomóc ludziom w ożywieniu i ochronieniu ich miłości do Boga. Jeżeli chcę skutecznie pomagać, to muszę najpierw wiedzieć, czym jest miłość, kim jest człowiek, kim jest Bóg. W tym, czym coś jest, zawiera się wskazówka, jak się do tego odnosić, jak to chronić. W rozumieniu Boga i człowieka zawiera się podstawa określenia, czym jest miłość. W naturze miłości znajduje się reguła jej ochrony.

Muszę kochać ludzi i wierzyć im, zarazem oczekiwać ich miłości i wiary oraz podjąć te relacje, jeżeli chcę wnosić w miłość ludzi, w ich wiarę i nadzieję chroniącą je moc mojej miłości, wiary i nadziei.

Istotową treścią każdej relacji, wiążącej osoby, jest to, co obie osoby wnoszą w te relacje. Budzę i, chronię czyjąś miłość obecnością swojej miłości. Budzę i chronię czyjąś wiarę otwierając dla tej osoby swą wiedzę, udostępniając jej siłę swych przekonań. Budzę i chronię czyjąś nadzieję, gdy udostępniam moc swej obecności, a w otwartości to, czym jestem.

Jeżeli ktoś relacją wiary, nadziei i miłości jest powiązany z Bogiem, wtedy Bóg wnosi w te relacje to, kim jest: staje się w nas obecny, wobec nas otwarty i oczekując, że pragniemy tych relacji, przystosowuje naszą wiarę, nadzieję i miłość do miary swych życzeń. To przystosowywanie, zmieniające naszą miarę, jest trudnym procesem biernego oczyszczenia, które w naszych przeżyciach wywołuje ciemną noc, burzę, załamanie, ból, cierpienie. Wtedy właśnie ludzie potrzebują oparcia w czyjejs wierniej, bezgranicznej miłości, w czyjejs wierze i nadziei.

Chroniąc swą miłością, wiarą, nadzieją czyjąś wiarę, nadzieję i miłość, czyjeś istnienie, czyjeś kierowanie się do prawdy i dobra, samą prawdę i dobro, zarazem osoby, spełniam humanizm, wywołuję w kimś humanistyczne konsekwencje, które są ulżeniem w cierpieniu, wskazaniem sposobów uchronienia się przed załamaniem, przed wycofaniem z życia religijnego, ocaleniem w kimś miłości do Boga i ludzi.

Te humanistyczne konsekwencje są proporcjonalne do miary mojej miłości, wiary i nadziei, owocowania we mnie darów Ducha Świętego, do poziomu mojego kierowania się Ewangelią i oddania Bogu, do poziomu też mojej wiedzy ascetycznej, mistycznej, metafizycznej. Daję tyle, ile umiem i posiadam. Kochający uczą miłości, wierzący uczą wiary, ludzie mądrzy uczą mądrości, święci wychowują świętych. A gdy nie jesteśmy święci, sam Bóg wychowuje świętych przez bierne oczyszczenie i zgodza



się, by do nas zwracali się o pomoc, gdy umęcza ich ciemna noc miłości. Dzieje się ona w przeżyciach. Przeżycia są wypadkową działań cielesno-duchowych. Ciało reaguje na słowa. Słowa są najszybszą pomocą z zewnątrz. Bóg wychowuje swych świętych w milczeniu. Nam zleca ratowanie ludzi poprzez wypowiedanie słów. Chce, byśmy świadczyli, że przekształcając miłość w oczyszczeniu biernym, broni jej, doskonali ją i utrwala. Ustanowił nas świadkami miłości.

### Ciemna noc miłości

W świetle dotychczasowych ustaleń, obok humanizmu jako powiązań z ludźmi, podstawowe dla człowieka jest życie religijne jako miłość, wiara i nadzieja, łączące nas z Bogiem. To życie jest wspierane działaniami intelektu i woli.

Wspiera je najpierw nasza działalność. Wyraża się ona w uzyskiwaniu cnót i w oczyszczeniu czynnym, a rozwój na tym etapie wyraża i sprawia modlitwa ustna, myślna, afektywna, prostego wejrzenia.

Podjmując nasz wysiłek, od dawna możliwy dzięki łasce uświęcającej i wspierany łaskami uczynkowymi, Bóg zaczyna poprawiać nasze do niego odniesienia, co nazywamy oczyszczeniem biernym, którego wyniki przejawiają się w modlitwie prostego zjednoczenia, bolesnego, ekstatycznego, przemieniającego.

Cały etap oczyszczenia czynnego my sami realizujemy z pomocą Boga. Etap oczyszczenia biernego realizuje w nas Bóg przy naszej nieudolnej współpracy.

W obu tych etapach chodzi o uzyskanie i utrwalenie relacji osobowych z Bogiem i z ludźmi o takiej zawartości, by faktycznie były miłością, wiarą i nadzieją.

Relacje poznania w etapie oczyszczenia czynnego to wiedza religijna i kontemplacja, która polega na tym, że nasz intelekt z zachwytem świadczy o trwaniu relacji miłości, wiary i nadziei. Relacje decyzji to metanoja, przystosowująca wolę i zarazem intelekt do prawdy, dobra i istnienia.

Relacje poznania w etapie oczyszczenia biernego to kontemplacja wlna jako świadczenie intelektu i woli, oświeconych darami Ducha Świętego, że trwa współobecność człowieka z Osobami Trójcy Świętej, współobecność jako miłość, wiara i nadzieja. Te relacje poznania to niekiedy także doświadczenie mistyczne, które Bóg

sprawia dając się przez chwilę doznać intelektowi jako w nim obecny, aby tym umocniony chronił nadprzyrodzoną w nas obecność Boga.

Podstawowe jest więc — każdemu dostępne — życie religijne, które jest zespołem relacji osobowych, inicjowanych przez Boga i podmiotowanych przez człowieka w jego realności, prawdzie i dobru. Ponieważ Bóg, według św. Tomasza, jest samym Istnieniem i Jego działanie nie różni się od Jego istnienia, Bóg, gdy jest z nami w relacjach osobowych, po prostu przebywa w istocie naszej osoby. Niekiedy, z tej istoty przechodzi w obszar władz i wtedy intelekt, zgodnie ze swą naturą, natychmiast doświadcza tej obecności. I to jest doświadczenie mistyczne. Jest więc ono wtórne, dodatkowe, niekonieczne do zbawienia, czasem tylko potrzebne do podtrzymywania w trwaniu naszego życia religijnego. Ważniejszy jest dla intelektu dar rozumu, tak jak dla miłości ważny jest dar mądrości.

Zauważmy, że gdy człowieka pojmie się jako proces, wtedy kontemplacja i doświadczenie mistyczne są postulowane jako wyższe etapy życia religijnego. Według tej koncepcji człowieka powinno się ich szukać. A gdy ich nie ma, powinniśmy się martwić. Błędem tu jednak jest mylenie człowieka z jego relacjami.

Gdy ujmie się człowieka jako podmiot relacji, jako byt, który nawiązuje religijne więzi z Bogiem, wtedy doświadczenie mistyczne trzeba usytuować w relacjach poznawczych, a religię w relacjach osobowych jako miłość, wiarę i nadzieję. One stanowią nasze zasadnicze powiązania z Bogiem. Ich trzeba strzec i bronić.

Doświadczenie mistyczne staje się niekonieczne, wtórne. Nie jest znakiem rozwoju religijnego. Tym znakiem są sakramenty, pogłębiające miłość.

Działania intelektu i woli strzegą i bronią humanizmu jako relacji osobowych, wiążących ludzi.

Te działania strzegą też i bronią wiążących nas z Bogiem relacji miłości, wiary i nadziei, stanowiących religię.

Owszem, przede wszystkim Bóg chroni łaskami uczynkowymi naszą kierowaną do Niego miłość, wiarę i nadzieję. Wnosi w nie przez Ducha Świętego dary mądrości i rozumu, sytuując w nas wcześniej łaskę uświęcającą. Dzięki łasce uświęcającej Bóg przebywa w istocie naszej duszy. Przebywa jako odrębny od nas podmiot relacji.

Aby jednak trwały te relacje, my także jako drugi ich podmiot musimy aktywizować intelekt i wolę współpracując z Bogiem dzięki darom Ducha Świętego. Bóg czasem wspomaga nasz intelekt doświadczeniem mistycznym, często kontemplacją wlaną, gdyż trwanie w relacjach osobowych jest narażone na wiele niebezpieczeństw. Podstawowym zagrożeniem jest wprost samo oczyszczenie bierne.

#### 1) Aspekt przeżyciowy i porządek ascetyczny

Oczyszczenie bierne, normalny etap pogłębiania się życia religijnego człowieka, jest przekształceniem miłości, wiążącej człowieka z Bogiem. Sprawia to Bóg. Nasz intelekt — powtórzmy — nie chwyta tych przemian, gdyż .przywykł do własnej wersji miłości do Boga. Intelekt, zamiast dążyć do spokojnego identyfikowania tych przemian, uparcie trzyma się swojej wersji i stwierdzając, że się ona nie realizuje, formułuje sąd, że człowiek utracił miłość, gdyż Bóg nie podejmuje tej miłości. Człowiek, który kocha Boga, wpada w popłoch, przerażenie, w rozpacz. Ciemna noc duszy jako przeżywanie utraty miłości ma właśnie postać rozpacz. Można jednak wtedy jeszcze bronić człowieka. Najgorzej, gdy intelekt tę pozorną utratę miłości uzna za utratę wiary. Formułuje wtedy sąd, że człowiek odszedł od Boga lub że Bóg nie istnieje, skoro nie dosięga go nasza miłość. Wprowadza człowieka w sytuację ateizmu.

Rozpacz i ateizm to w porządku przeżyć ludzkich dwa sposoby zareagowania na utratę miłości. W etapie rozpacz jest to pozorna utrata. W etapie ateizmu jest to zaprzestanie przez intelekt i wolę chronienia miłości i podtrzymywania jej w trwaniu.

#### a) Ciemna noc miłości w postaci rozpacz

Gdy trwa w człowieku religijne powiązanie z Bogiem, wspierane sakramentami i modlitwą, jego udziałem staje się ciemna noc duszy. Ta ciemna noc jest więc powszechnym udziałem osób wierzących. Powszechny też, a przynajmniej częsty jest stan rozpacz. Polega on na tym, że intelekt, przywiązany do swojej koncepcji rozwijania miłości do Boga, stwierdza załamanie się tej koncepcji. Intelekt informuje wolę, że miłość nie wiąże człowieka z Bogiem. Wola przestaje podejmować decyzje, chroniące miłość do Boga. Emocje, dotychczas wiązane przez intelekt i wolę ze służbą Bogu, nie są teraz motywowane i scalane. Obserwujemy załamanie się jedności działań

intelektu, woli i emocji. Obserwujemy ich rozproszenie. Z kolei pozostawione sobie emocje kierują się do sobie właściwych celów i rozpraszają się. To rozbieżność między intelektem, wolą, emocjami i rozproszeniem się emocji jest stanem rozpaczny.

Trzeba wtedy najpierw ratować emocje broniąc ich przed rozproszeniem. Trzeba je scalać przez poddanie ich oddziaływaniu silnych bodźców piękna. Piękno, sztuka, integrują emocje. Może dlatego klasztory były zawsze budowane w pięknych okolicach i wypełniane dziełami sztuki, aby zakonnicy przetrwali ciemną noc emocji. I trzeba zarazem ratować intelekt ucząc go wiedzy o człowieku, o przebiegu życia religijnego, o czynnym i biernym oczyszczeniu, o naturze miłości. Ta wiedza powinna pomóc intelektowi w wycofaniu się z jego diagnozy, w odczytaniu ciemnej nocy jako przekształcania się i pogłębiania miłości. A w woli i w jej decyzjach trzeba wzmacniać tęsknotę do Boga, gdyż ta tęsknota jest znakiem, że człowiek nie utracił swej więzi z Bogiem, lecz że dokonuje się tylko oczyszczenie bierne. Gdy intelekt dojrzeje do rozumienia, nowej sytuacji, poinformuje o niej wolę ukazując jej tęsknocie cel, którym jest Bóg. Wola wtedy skieruje się do Boga i zarazem zmobilizuje emocje do służby Bogu.

W ciemnej nocy miłości ratuje więc nasze emocje piękno i sztuka, nasz intelekt ratuje wiedza o tym, czym coś jest, czyli dobra metafizyka bytów, które są autorami swych relacji, a wolę ratuje tęsknota. Bóg ze swej strony także nas ratuje. Emocje chroni udzielaniem pociechy w modlitwie, intelekt darem rozumu, który pomaga zrozumieć prawdziwy sens Objawienia i głębokie treści prawd wiary, a wolę wzmacnia cierpieniem. Cierpienie bowiem jest zrozumieniem bólu, przerażenia, lęku, nawet emocjonalnej rozpaczny i zarazem jest akceptacją naszego losu, naszej męki. Jest przejawem zgody na wolę Boga. Ból jest racją męki, lecz cierpienie jest już akceptacją losu i oczekiwaniem na przyjście Boga, gdyż tylko Bóg, gdy pozwoli się doznawać, wyprowadza z cierpienia tęsknoty, która przybrała postać rozpaczny.

Dla spowiednika lub kierownika duchowego najważniejszy powinien być wtedy poziom tęsknoty. Słuchając naszego oskarżania się z grzechów winien śledzić właśnie poziom tęsknoty do Boga. Im większa tęsknota, tym ostrzejsze oskarżanie się z grzechów. Nie powinien kierować uwagi penitenta na grzechy, na niewierność wobec Boga, na zaniedbanie modlitwy, sakramentów, na to właśnie zaniedbanie. Powinien

wzmacniać tęsknotę, wspierać ją wyznaczeniem odpowiednich ćwiczeń duchowych. Dopóki żyje tęsknota, nie ma odejścia od Boga, nie ma ateizmu. Jest ciemna noc miłości w postaci rozpacz.

#### b) Ciemna noc miłości w postaci ateizmu

Stwierdźmy najpierw, że w Polsce ateizm ma dwa główne źródła.

Pierwsze to wynoszona z rodzin racjonalistycznych obojętność religijna, brak w ogóle w rodzinie tematu Boga. Są bowiem takie rodziny, w których dziedziczy się pełną niewiedzę o Bogu, brak wrażliwości na pełną rzeczywistość. Myślenie i reagowanie są zawężone do pewnych nurtów kultury, uzasadniane dowolną aksjologią, według której niepoznawalne Boga uważa się za ochronę wolności człowieka.

Drugim źródłem ateizmu jest załamanie się życia religijnego wtedy, gdy właśnie ono się pogłębia, gdy wchodzi w etap biernego oczyszczenia. Intelkt, który nie ufa Objawieniu i którego w pełni nie rozumie, nie znajduje oparcia w swej wiedzy. Nie umie identyfikować bytów i relacji, wiążących te byty, nie umie rozpoznawać przyczyny skutków, których doświadcza, takich jak ciemna noc miłości, czyli przerażenia, że miłość człowieka nie dosięga Boga. Intelkt ludzki nie został przygotowany do dokonywania samodzielnych identyfikacji, gdyż uczy ich metafizyka bytu, której nikt na ogół nie studiuje i uczy ich teologia dogmatyczna, której też prawie nikt nie zna. I co gorsza, często nie umieją tego dobrze nasi spowiednicy. Intelkt człowieka, tak jak umie, swą pozorną utratę miłości, którą przecież w oczyszczeniu biernym Bóg tylko przekształca, nazywa niemożnością dosięgnięcia Boga. A pamiętając całe swe religijne zaangażowanie i stwierdzając teraz brak więzi z Bogiem, formułuje wniosek, że albo Bóg nie chce naszej miłości, albo Go w ogóle nie można dosięgnąć, albo że nie istnieje, skoro tak oddanej Mu miłości nie chce podjąć. Bóg właśnie podjął tę miłość i nadaje jej swój kształt i wymiar dla człowieka najkorzystniejszy, inny jednak niż nasza uboga, naiwna propozycja. My jednak przykładamy miarę swojej propozycji do przekształcającej się miłości. Nie odczytujemy tej miłości, lecz patrzymy na swój projekt. Nie nauczono nas rozpoznawania bytów, lecz rozpoznawania własnych pojęć. I przyzwyczajono nas do wierności tym pojęciom, a nie bytom. Ta błędna, wprost obłędna wierność temu, co wymyślił człowiek, a nie

temu. co ujawnia nam Bóg, powoli wprowadza w ateizm, to znaczy w wyciszenie tęsknoty do Boga. Ciemna noc miłości owocuje wtedy odejściem od miłości do Boga.

Tego ateizmu, jako postaci ciemnej nocy duszy, jako wyciszenia w sobie tęsknoty do Boga, jest w Polsce najwięcej. Można jednak jeszcze wyjść z tego ateizmu, gdyż może nas z niego wyprowadzić tęsknota. Trzeba tylko scalać emocje bodźcem piękna. Trzeba intelekt wyrwać z jego nawyku ufania tylko sobie, a nie bytom, które poznaje. I trzeba ożywiać tęsknotę. Ożywia ją poszukiwanie przez intelekt prawdy i poszukiwanie przez wolę dobra. Prawda i dobro, jakiegokolwiek, sytuują nas w zasięgu Boga. Tak uczył Jan XXIII. A Bóg właśnie, gdy przychodzi, wydobywa nas i z rozpacz i z ateizmu.

Fakt ciemnej nocy miłości, wiązania się z Bogiem pełniej i głębiej aż do nieodwracalności tych powiązań, to najbardziej bieżący problem życia chrześcijańskiego w Polsce, gdyż wszystko teraz sprzyja temu, aby ciemna noc przybrała postać ateizmu i aby ten ateizm się utrwalił, aby utrwaliło się zrywanie więzi miłości z Bogiem. Ateizm więc, jako wynik nieprzetwania ciemnej nocy miłości, jest formułą intelektualną i zaleceniem dla woli nie podtrzymywania w trwaniu relacji miłości do Boga.

Ciemna noc miłości, nie rozpoznana w porę, nie przetrwana, zagraża nam i Kościołowi w tym sensie, że może oddzielić nas od osób: od Boga i od ludzi. Mniej zagraża nam ateizm dziedziczony w racjonalistycznych rodzinach, a najmniej myślenie filozoficzne. Ateizm bowiem nie rodzi się z przemyśleń. Przemyślenia, orientowane prawdą, raczej chronią przed ateizmem, gdyż ukazują pełną rzeczywistość, a w niej rzeczywistego Boga. Ateizm, jako postać nieprzetwania ciemnej nocy miłości, rodzi się w nas, gdy nie umiemy do końca rozpoznać rzeczywistości i praw rozwoju religijnego, praw pogłębiania miłości.

Dotyczy to także miłości wiążącej ludzi. Obie osoby, powiązane miłością, wnoszą w istotę tej miłości swój wkład. Gdy tego nie wiemy, rozpadają się małżeństwa i rodziny. Rozpadają się, gdy za kryterium miłości przyjmujemy pogląd jednej ze stron, pogląd mylący, że miłość polega na przykład tylko na ofiarowywaniu sobie kwiatów lub miłych słów. Gdy nie ma kwiatów i słów, uważamy niekiedy, że miłość się skończyła.

Podobnie zachowujemy się wobec Boga. Podobnym nieporozumieniom podlega ciemna noc w biernym oczyszczeniu miłości. Ratunkiem jest ochrona miłości, podtrzymywanie jej w trwaniu działaniami intelektu i woli, wybronięcie tęsknoty do Boga.

## 2) Aspekt strukturalny i porządek religijny

Relacja miłości ma swą bytową strukturę, a nasze zachowania, uwzględniając tę strukturę, właśnie ją chronią.

Jest miłość relacją,, to znaczy jest więzią, łączącą dwie osoby, gdy te osoby oddziałują na siebie swą własnością realności, manifestują istnienie tych osób.

Powtórzmy, że według św. Tomasza miłość jest w swej naturze podstawową życzliwością, odpowiedniością, upodobaniem, wprost wzajemnością osób (*complacentia*). Jej źródłem nie jest poznanie ludzkie i nasza decyzja. Tym źródłem jest wprost nasze istnienie. Poznanie i decyzje tylko chronią to, co nawiązuje się między osobami na mocy tego, że są w zasięgu siebie. Osoby więc jako osoby są przez swe istnienie autorami lub przyczynami relacji miłości. Ten poziom św. Tomasz nazywa odpowiedniością natur (*connaturalitas*). Gdy włączymy w te odniesienia emocje, wywołane fascynacją pięknem, podtrzymujemy w trwaniu miłość do wszystkiego, co fascynuje. Naprawdę więc w tym wypadku chronimy miłość z motywu piękna, dla piękna, a nie z tego powodu, że to jest osoba. Miłość na tym poziomie (*concupiscibilitas*) jednakowo odnosi nas do dzieł sztuki, ludzi, Boga, przyrody. Człowiek musi uruchomić coś więcej niż emocje i fascynacje. Musi uruchomić także myślenie. Powoduje ono, że chronię miłość dlatego, że wiąże mnie z osobą: z osobą ludzką lub właśnie z osobą Boga. Chcę, aby to powiązanie trwało, gdyż wiem, że właśnie miłość do osób (*dilectio*) jest proporcjonalna do mnie jako osoby i że tylko ona zapewnia wzajemność, tak nam potrzebną, tak wytęsknioną, wzajemną miłość, wiążącą ludzi z ludźmi i ludzi z Bogiem. Taka miłość jest godną człowieka miłością osobową. Ma ona postać przyjaźni (*amicitia*), gdy spotkanie raduje obie osoby, a rozstanie nie smuci. Ma postać miłości, której towarzyszy cierpienie (*amor*), gdy spotkanie raduje, a rozstanie przeraża i wywołuje bolesną tęsknotę.

Dodajmy, że z Bogiem wiąże nas zawsze *amor*, miłość pełna tęsknoty, naszej bezradności, potrzeby przebywania „twarzą w twarz”, gdyż tylko obecność ukochanej osoby, tylko obecność Boga ostatecznie uwalnia od bolesnej tęsknoty, od ciemnej nocy miłości. Może ta potrzeba budzi w nas pragnienie doświadczeń mistycznych, tej pociechy, której miłość wciąż wypatruje, pociechy w nieutralnym spotkaniu. Bóg jednak woli udostępniać nam swe wewnętrzne życie, swoją miłość, współobecność, bardziej to niż mistyczne poznanie, które jako. poznanie nie sprawia obecności. Bóg da nam to poznanie, lecz raczej wtedy, gdy nie zachwyci nas ono bardziej niż miłość, uobecniająca Boga, miłość, która ze strony Boga jest *caritas* i *agape*. Człowiek w swą osobową miłość powinien włączyć także emocje i fascynacje, by nimi kierować. Powinien nimi kierować. Wtedy dominuje człowiek, a nie zespoły jego zachowań.

Gdy odczytuję miłość z pozycji osób, a nie oderwaną od nich relację, umiem odróżnić istotę miłości, wiążącej ludzi od istoty miłości, wiążącej człowieka z Bogiem. Nie myślę wtedy humanizmu z religią. Wiem, że miłość jest odmianą obecności, że poznanie nie sprawia tej obecności, że tylko ją chroni poprzez decyzje woli. Miłość jest odmianą bytowania. Poznanie daje tylko ujęcie tego bytowania i jest motywem prawidłowych zachowań.

Jednym z tych zachowań jest kontemplacja. Jest ona świadczeniem ze strony intelektu, akcentowanym przez wolę, zatrzymującą intelekt w zachwycie, że trwa współobecność osób, gdyż wiąże je miłość, wiara i nadzieja.

Takie świadczenie dotyczy też współobecności człowieka i Boga, powiązanych miłością, wiarą i nadzieją. Ta współobecność dzieje się w istocie osoby ludzkiej, gdyż tam przebywa Trójca Święta, gdy ukochamy Chrystusa.

Tego intelekt wprost nie rozpoznaje, gdyż jest przystosowany do czerpania swych treści z procesu zmysłowo-umysłowego. Bóg nie poddaje się takiemu procesowi. To, że Bóg istnieje, musi odkryć i uzasadnić w rozumowaniu metafizyk bytu. Musimy też usłyszeć Objawienie, że Bóg jest, poznać Pismo Święte i to doświadczenie chrześcijan, które nazywamy Tradycją. Intelekt, tak już wiemy, nie ufa temu, co uzyskuje z zewnątrz. Ufa sobie. Ale nie rozpoznaje w człowieku obecnego tam Boga. Wątpi więc w to, czego uczy Objawienie i nie ufa rozumowaniom, ujawniającym mu obecność Boga w istocie osób ludzkich, gdy ukochają Chrystusa. Tak funkcjonujący



intelekt kwituje naszą miłość do Boga jego wykluczeniem i formułą ateistyczną. Wiemy, że tak reaguje, gdyż każdego z nas dopada ciemna noc miłości w postaci rozpaczcy lub właśnie ateizmu jako pokusy uwolnienia się od tęsknoty do Boga.

I gdy nie ma innej drogi, Bóg czasem daje się doznać intelektowi bezpośrednio. Jest to doznanie niespodziewane, nagłe, krótkotrwałe, wewnątrz intelektu, nie wypracowane przez nas. Jest to doświadczenie mistyczne. Mistyk wie, że doświadczył w sobie realnie istnienia Boga. To nie jest rozumowanie, utworzenie nowego pojęcia. Jest to doświadczenie o naturze rozumienia, bezpojęciowe, ale faktyczne i pewne. Intelekt już nie stawia oporów, już wie, że Bóg istnieje, gdyż doświadczył Go w sobie. Bóg dał się doznać w swym istnieniu, gdyż nie mógł dać się doznać w swej istocie.

Istotę Boga będziemy oglądali bezpośrednio kiedyś, w wizji uszczęśliwiającej, obdarzeni potrzebną do tego poznania nową władzą poznawczą. To oglądanie Boga „twarzą w twarz” w Jego istocie będzie trwaniem kontemplacji jako już wieczystego świadczenia, że spełnia się nieutralnie współobecność osób: Boga i człowieka, uszczęśliwionych trwaniem miłości. Intelekt ludzki ponadto spotka najciekawszy przedmiot swego rozumienia: samo w sobie Istnienie, a wola odnajdzie swe najpełniejsze dobro. Człowiek w tej sytuacji, po zmartwychwstaniu ciała, uszczęśliwi także swe emocje, na które oddziała piękno Boga. Wewnętrzne życie Trójcy Osób Boskich będzie udziałem i nieskończoną perspektywą człowieka, jego domem, środowiskiem, współobecnością. Są to oszałamiające perspektywy, budzące zachwyt.

Tę zachwycającą perspektywę ukazuje nam Bóg w Objawieniu chrześcijańskim. Bliżej nam ją wyjaśnia teologia dogmatyczna. Sposób nawiązania kontaktów z Bogiem proponuje teologia ascetyczna i mistyczna. Dowiadujemy się, że nasz udział w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej to rzeczywistość współobecności z Bogiem. Nasz intelekt rozpoznaje tę współobecność w rzeczywistości osób. Tę rzeczywistość osób i ich relacji pozwala mu ująć i zrozumieć metafizyka realnych bytów. Św. Tomasz ku tej metafizyce kieruje naszą uwagę, gdyż w niej można obronić odpowiedzi prawdziwe<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Paragraf pt. „Ciemna noc miłości” por. z rozdziałem pt. „Doktryna mistyczna św. Tomasza i jej znaczenie dla życia chrześcijańskiego” w książce: M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, ATK, Warszawa 1985.

## Eschaton człowieka świeckiego świadczącego o Chrystusie

Eschaton człowieka to zespół tego, co podstawowe i najważniejsze, by żyć na miarę godności człowieka dla dobra osób poprzez pełnienie zadań wyznaczonych powołaniem do służenia wybraną przez nas pracą.

Eschaton człowieka świeckiego, świadczącego o Chrystusie, to zespół tego, co podstawowe i najważniejsze, by ze czcią służyć osobom w ich ciemnej nocy miłości.

W eschatonie człowieka, spełniającego apostołstwo świeckich, wyakcentujmy kilka ważnych celów i zadań:

Być świadkiem miłości Boga do człowieka i świadkiem roli, jaką nasza miłość do Boga pełni w dorastaniu człowieka do poziomu doznania oczyszczenia biernego, dzięki któremu Bóg poprzez modlitwę prostego zjednoczenia, zjednoczenia bolesnego, ekstatycznego i przemieniającego, wprowadza w świętość i w zbawienie, stanowiące nieutralną współobecność osób: Boga i ludzi.

Dopowiedzmy tu, że kiedyś apostołowie Chrystusa byli i są do dzisiaj w swych następcach, a także kapłani, zakonnicy i zakonnice świadkami zmartwychwstania Chrystusa.

A wszyscy katolicy świeccy, którzy służą ludziom swym apostołstwem świeckich, są właśnie świadkami miłości Boga do człowieka i świadkami roli, jaką nasza miłość do Boga pełni w uzyskiwaniu przez nas świętości i zbawienia. Nasze zadania to być świadkami miłości i nie lękać się ciemnej nocy, gdy przyjaźnimy się z Bogiem. Chronić przed lękiem inne osoby, które w naszej miłości, wierze i nadziei szukają pomocy. Trwać w wierze, nadziei i miłości wobec ludzi, wobec Chrystusa, a w Nim wobec Osób Trójcy Świętej. Korzystać z poczucia obecności w Kościele jako wspólnocie osób, powiązanych miłością z Chrystusem. Kościół — wszystkie osoby w Bogu — to nasz prawdziwy dom, miejsce spokoju i odpoczynku, gdyż domem są tylko osoby. Trwać wśród osób. Przez Eucharystię trwać w miłości do Boga. Przebywać w humanizmie chroniąc istnienie, prawdę, dobro, miłość, wiarę, nadzieję. Przebywać w religii, wiążąc się z Bogiem wiarą, nadzieją, miłością, darami Ducha Świętego. Chronić i pogłębiać w sobie i w innych miłość do Boga i ludzi, prosząc wciąż Boga, aby tę

miłość mocą Ducha Świętego kształtował w nas według zbawiających nas swych życzeń. Bóg w Trójcy Osób wie bowiem, czym jest miłość, bo „któż jak Bóg”.

## CHRZEŚCIJANIN I KULTURA

W ciągu sześciu miesięcy przypatrywałem się Francji przez Sorbonę i Instytut Katolicki. Siedem miesięcy poznawałem Kanadę przez Instytut Mediewistyczny w Toronto. Trzy miesiące były mi dane na Włochy, Jordanię, Liban, Izrael, Grecję, Stany Zjednoczone, Anglię, Belgię, Szwajcarię, Austrię. Przejechałem kawałek Syrii i kawałek Czechosłowacji. Oczywiście nie można mówić o zapoznaniu się z kulturą tych krajów. Można jednak wyliczeniem tym usprawiedliwić i uzasadnić wrażenie kultury i właśnie katolicyzmu poznanych krajów, to dziwne i mocne przeżycie pierwszego doświadczenia innych spraw niż moje i nasze, tych samych właściwie dążeń ludzkich, lecz w całkowicie innym kontekście ludzi, krajobrazu i warunków życia.

Analiza szczegółowa ruchu katolickiego we Francji, Anglii, nawet Kanadzie ujawnia wiele momentów optymistycznych, znakomite próby przybliżania Boga człowiekowi, świetne choć nie zawsze dające się przenieść na nasz grunt metody tej pracy, wielu zasłużonych ludzi. Analiza ta pokazuje jednostki i grupy o takiej kulturze, której osią jest wierność moralnej prawości, wynikająca z wybrania Boga jako kogoś pierwszego w naszym życiu i ukochanego. Niezależnie od tego wszystkiego, lub bardzo w związku z tym dostrzega się dziwną geografę kultury i katolicyzmu: oazy na ogromnej pustyni świata.

To prawda, że katolicyzm jest sprawą wewnętrznego kształtu człowieka, że w związku z tym katolicyzm nie sięga wszędzie, lecz zawsze w głąb człowieka, „w dół i w górę”. Chodzi bowiem o to, aby wciąż ofiarowywać, oddawać wszystko Chrystusowi. Czymś jednak smutnym jest przebywać tylko w oazie.

Nie wiem dlaczego pozwala na to Kanada, by jej kultura organizowała się zasadniczo dokoła dwu osi: osi dochodu i osi urządzenia technicznego. Dwie idee centralne. Tłumaczono mi, że *primum vivere*, że najpierw urządzenie gospodarcze,

potem przyjdą sprawy kultury. Lecz człowiek przecież rośnie od razu na wszystkich polach. A tu przyzwyczajają się poprzestawać na technice. Jest w Kanadzie kryzys humanistyki. Na pewno można budować kulturę człowieka jakimikolwiek środkami. I sama kultura jest środkiem. Ale wiadomo, że humanistyka jest specjalną pożywką intelektu i bez tej pożywki nie osiąga się kultury, samodzielności myślenia i sądów. I wiadomo, że umysł człowieka na drugiej półkuli jest jednak w niewoli reklamy. Nie zawsze więc jest samodzielny. Humanistyka została wyizolowana z zapotrzebowań ludzkich. Stała się drobną sprawą uniwersytetów.

Francja może najbardziej rozwija humanistykę, powiedzmy — literaturę, która jednak nie zawsze służy człowiekowi. We Francji schlebia ona ludziom tak samo, jak reklama w Kanadzie. Atrakcyjnie pokazuje to, co często można by pominąć. Chodzi o to, że nie zawsze literatura i nie zawsze reklama mają na celu człowieka, lecz własną sprawę dochodu lub sławy za wszelką cenę. Wtedy mówi się to, czego chce słuchacz. A nie zawsze chce najlepiej.

Rozwój nastawień humanistycznych we Francji bywa złudzeniem. Jest tam rozwój zabawy postawami, pojęciami. Zabawa człowiekiem. Bawi się człowiekiem stworzony i wyzwolony przez niego egoizm, także pesymizm.

Teolog określiłby to krótko: nastawieniem kultury Kanady, głównym jej akcentem, jest raczej realizacja celów technicznych. Skoro są one główne i pierwsze, kultura Kanady jest w konflikcie z pierwszym przykazaniem. Nie dotyczy to konkretnych ludzi. Chodzi o duchowy obszar społeczności. O klimat kultury. Kultura Francji służy egoizmowi. Jest także w kolizji z pierwszym przykazaniem.

Wzruszająco więc pozytywny jest ruch sekt protestanckich, ich powstawanie, szukanie czegoś lepszego, przynajmniej sensownego. Jest znakiem, że pogaństwo (w które przekształcał się od dawna protestantyzm, wyłączając z religii sprawę wewnętrznego, moralnego i religijnego doskonalenia się człowieka) nie zniszczyło jeszcze dobrych dążeń ludzkich, kultury dążeń. I wzruszające apostołstwo ludzi, zatrzymujących się na ulicach i placach miast Anglii, Kanady, Stanów, by rzucić przechodniowi wiadomość najzwyczajszą: Bóg czeka.

Indie. Z Europy i Ameryki widać ich sprawy po prostu w taki sposób, że należy zetknąć człowieka Wschodu z poważną myślą teologiczną i filozoficzną Europy.

Z bardzo poważną myślą, nie z naszą praktyką życiową. Zetknąć klasztory indyjskie, koła hinduistyczne z katolicką mistyką. Coś się w tej sprawie już zaczęło, ale to nie jest jeszcze wejście do buddyjskich klasztorów. A od nich bardzo zależy duchowa sytuacja Wschodu na wszystkich polach.

Czy umiemy z takim zapalem przybliżać słowami i swym życiem Boga innym ludziom, by dojrzeni urok przyjaźni z Bogiem? Jeżeli nie umiemy, to jesteśmy winni niepowodzenia katolicyzmu.

Po pierwsze nie wystarczają już dyskusje. Może lepsze byłyby rozmowy przyjaciela z przyjacielem, spowiedź tęsknot przed kimś bliskim dla osoby pytającej i dla Boga. Wie o tym powieść „Sława i chwała”. Syn Gołąbków mówi o tym, że chociaż nie wierzy w liturgię i księży, może się jednak modlić. Czasy i nastawienia tak się ułożyły, że z niewierzącymi można znaleźć wspólny język. Właśnie modlitwę. To bardzo dziwne, ale takie są fakty. Tak właśnie jakoś jest dziwnie, że nie można dojść do porozumienia w dyskusji, a można porozumieć się poprzez modlitwę. Są niewierzący, którzy nie wykluczają tej możliwości.

Po drugie więc, należy uczyć modlitwy. Przede wszystkim muszą to umieć katolicy. Jest to bowiem język rozmów z Bogiem i z niewierzącymi. Modlitwa jako ofiarowywanie Bogu wszystkiego, co w nas jest. I ciągła rozmowa z Bogiem i ludźmi. Człowiek zawsze dialoguje, często sam z sobą i na każdy temat. Niech zostaną wszystkie tematy, tylko niech zmieni się rozmówca. Niech to będzie Bóg. Łatwa, codzienna, nieustanna rozmowa z Bogiem o wszystkim. Na początek bez formuł liturgicznych. Czasem na zawsze. A czasem i one przyjdą, jako wewnętrzne zapotrzebowanie. Oddawanie wszystkiego w nas Bogu jest składaniem Mu chwały, uznaniem Jego pierwszeństwa przed wszystkimi. Lecz specjalnie jest wyjątkowym kontaktem dwu osób rozmawiających. Niewierzący współcześni są ludźmi, którzy nie wiedzą. Chcą wiedzieć i dlatego poszukują rozmów każdego typu. W modlitwie uzyskują sytuację rozmowy wysoko zaawansowanej, z najinteligentniejszym Rozmówcą. Pascal twierdził, że taka sytuacja nigdy przecież nie zaszkodzi, a może się przydać.

I teraz, po trzecie, sprawa realnego Rozmówcy. Bóg jest ontycznie blisko. Psychologicznie jednak bywa daleko od nas. To nie zawsze jest najgorsze. Złe jest

wtedy, gdy nie przebywa w człowieku przez Łaskę. I teraz pytanie bardzo proste: jak rozmawiać z kimś, kogo przy nas nie ma. Istnienie Boga i sprawa argumentacji tego, to zupełnie inny porządek. Istnienie Boga i sprawa nadprzyrodzonego przebywania Boga w nas to także inna dziedzina. Po prostu ta, by mieć z kim rozmawiać, z kimś, kto jest realnie obok, z konkretną osobą. Katolik już wie, że nie ma żadnych argumentów przeciw częstej, codziennej Komunii. Codziennie przy mnie najinteligentniejszy Rozmówca, Przyjaciel, Bóg - Chrystus.

Gdy się szuka roli społecznej Franciszka z Asyżu, to się znajduje, że bardzo zmienił i poprawił, nawet wprowadził, wprost tworzył katolicką obyczajowość, zwyczaje. Tworzył w atmosferze kultury akcenty katolickie. W czasach dzisiejszych ze wszystkich wynurzeń ludzkich, z powieści, z rozmów wychyla się tęsknota człowieka za Bogiem. Mimo wszystko. W pustym świata. A więc zetknąć człowieka z Bogiem. Urządzić spotkanie. Nauczyć wspólnego języka. Niech ludzie nawet sprzeczą się z Bogiem i gniewają. Wtedy zawsze są blisko. Najgorsza bowiem jest obojętność. Konieczna jest więc nauka rozmowy z Bogiem, prostej, niemęczącej, o zwykłych sprawach biurowych, o krojeniu kapusty na obiad, opowiadanie Bogu naszych dowcipów, naszych zarzutów przeciw Niemu, naszego zwykłego, lecz całego życia. I opowiadanie konkretnej Osobie. Bóg jest przy nas, gdy jest realnie. Realnie jest przez Komunię.

Potrzeba tych spraw stanie się aktualna, gdy ludzie dostrzegą Boga. Dostrzegą, gdy się im Boga pokaże. Każdy może pokazywać Boga, po prostu przedstawić Go drugiemu człowiekowi jak kogoś swojego, codziennego gościa. Każdy może być Franciszkiem stawiającym w kulturze katolickie akcenty.

Tylko tyle i aż tyle nauczył mnie pobyt zagranicą, głównie w Paryżu, na studiach uzupełniających w Sorbonie, w Instytucie Katolickim, w Bibliotheque Nationale — i w Toronto u prof. Gilsona. Były to studia nad historią filozofii, ale nie przeszkadzały patrzeć na sprawy ludzi, katolicyzmu i kultury. W Paryżu korzystałem ze stypendium Rządu Francuskiego, w Toronto otrzymałem stypendium Papieskiego Instytutu Studiów nad Średniowieczem.

Podróżujący, chyba wszyscy, odbierają właśnie wrażenie nierównomierności rozłożenia napięć kulturowych w świecie. Wrażenie nieprzenikania kultury z jednego

kraju do drugiego, z uniwersytetów w społeczeństwa. Uderza wyizolowanie z życia filozofii i humanistyki. I że są one dodatkiem do kultury, a nie czynnikiem, który kulturę współtworzy. Tworzy się w świecie kultura nie tylko bez akcentów katolickich, lecz i bez akcentów humanistycznych. Człowiek nie pragnie wiedzieć, poznawać, szukać. Człowiek zgodził się tylko na poznanie wąskiego odcinka swej specjalizacji.

Najpilniejszą w całym świecie sprawą jest podnoszenie poziomu umysłowego ludzi, głównie młodzieży i dzieci. Na wyższym więc poziomie podręczniki, inne programy, szersze sprawy. Dzieci uczą się od nauczycieli. Podnoszenie więc poziomu umysłowego nauczycieli systematycznie i bez przerwy. To wszystko bowiem jest warunkiem podnoszenia poziomu religijnego. I poziomu wiedzy religijnej. Poza tym już dziecko powinno wszystko wiedzieć o Bogu, całą skomplikowaną teologię. Lepiej ją zawsze rozumie niż starsi. A gdy dorasta, gdy zaczyna samodzielnie myśleć, znajduje w sobie gotowe, poważne materiały i nie bierze jakichkolwiek spraw z brzegu. Znajduje też, być może, prawość, kształtowaną zawsze wysiłkiem szukania tego, co dobre, szlachetne, uczciwe, mądre. Chodzi o to, by przed każdym człowiekiem, nawet najmłodszym, stał cały kształtujący go materiał. By człowiek ten materiał przejął, by miał w sobie i w perspektywie życia wszystkie wielkie sprawy. Człowiek, który tak bardzo w naszych czasach wewnętrznie zmałał.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO I KULTURA POLSKA

Należy najpierw uświadomić sobie, że chrześcijaństwo jest przede wszystkim religią. Znaczy to, że stanowi je żywa więź, łącząca człowieka z Bogiem. Ta więź ma postać wiary, nadziei i miłości, które nie są sposobami wzajemnego poznawania się Boga i człowieka, ani podejmowanymi wobec siebie decyzjami, lecz są spełnieniem się współobecności. Ta współobecność, utrwalona na zawsze, jest zbawieniem. Aby ta więź między człowiekiem i Bogiem mogła się spełniać jako współobecność w postaci wiary, nadziei i miłości, aby mogła stanowić wspólne, wewnętrzne życie człowieka i Boga, musiała się realnie zacząć. Nie chcieli jej zacząć pierwsi ludzie, którzy wybrali

powiązania z Bogiem przez poznanie i decyzje, a nie przez wspólnotę życia. Nie mogli pojąć tej wspólnoty. Sam Bóg więc w osobie Syna złączył naturę Boską z naturą ludzką, stając się zrealizowaniem najgłębszej więzi człowieka z Bogiem. Tym przykładem swego życia nauczył nas stanowienia z Bogiem wspólnoty życia: naszego udziału w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej i obecności Boga w osobie ludzkiej.

Mimo wszystko Syn Boży, Jezus Chrystus nie usunął nieufności ludzi, wolnych w tej postawie. Ufali bardziej poznaniu niż realnym faktom. Zaczęli zastanawiać się, jak rozumieć te fakty. Zaczęli je wyjaśniać tworząc w ten sposób teologię.

Do chrześcijaństwa, jako religii, dołączyła się więc teologia, która zróżnicowała się w trzy wielkie szkoły: katolicyzm, prawosławie, protestantyzm. Powód różnicy można zilustrować na przykładzie pojmowania współobecności Boga i człowieka. Według katolicyzmu Bóg jest realnie obecny w istocie osoby ludzkiej, lecz osobowo, to znaczy nie wchodzi w zespół elementów strukturalnych osoby, po prostu tylko w niej przebywa, czego znakiem są sakramenty, uobecniające Chrystusa. Według prawosławia Bóg jest nieskończenie odległy i uobecnia się tylko przez swoją moc, skupioną w sakramentach i ikonach. Według protestantyzmu Bóg nie może znaleźć się w zniszczonej przez grzech istocie człowieka, nie może też uobecnić się w nas wysyłaną ku nam mocą, może nas tylko usprawiedliwić i zbawić na prośbę Chrystusa nie zmieniając i nie doskonaląc ludzkiej natury. Pozostaje na zewnątrz człowieka.

Te różnice między teologiami mają źródło w pojmowaniu człowieka i w pojmowaniu Boga.

Do chrześcijaństwa jako religii dołącza się oprócz teologii także filozofia. Różnice w pojmowaniu człowieka i jego odniesień do Boga wyznaczyły z konieczności inną pedagogikę chrześcijańską, którą nazywamy ascetyką, czyli inne przeżywanie Boga i człowieka, samej też religii. Znalazło to swój wyraz w innej liturgii, sztuce, działalności społecznej. Różnorodnie odbierano też pierwsze realizacje chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo wobec tego jest złożoną strukturą: jest religią, interpretowaną przez teologię, różnicowaną przez filozofię, jest realizowaniem więzi człowieka z Bogiem w różnych ascetykach, tradycjach, wyrażanych w liturgii, sztuce, działaniach społecznych.



W Polsce chrześcijaństwo miało wersję głównie katolicką. Powodowało, że człowiek realizujący różne ascetyki, wspierający się na argumentach przeróżnych filozofii, wciąż dążył do trwania w żywej więzi z Bogiem obecnym w istocie osoby ludzkiej. Zabiegano o tę obecność, dopełniającą się w wierze, nadziei i miłości. Chroniono te więzi w taki sposób, że umacniano je między ludźmi.

Ta wewnętrzna przemiana człowieka przez realną w nim obecność Boga, sprawdzana miarą zaufania do ludzi, wierzenia im i obdarowywania miłością, wybaczeniem, troską, to więc nieustanne powracanie ludzi do dobra i prawdy mimo błędów, pomyłek, nieporadności i wielu nieudanych, jest skutkiem i znakiem stałej obecności katolicyzmu w osobach Polaków, w ich działaniu, w ich sztuce, myśleniu, w całej kulturze.

Kultura bowiem jest życiem umysłowym osób w ich rozumieniach i decyzjach, zarazem jest tym, w czym te rozumienia i decyzje utrwaliłi: w dziełach sztuki, w instytucjach, naukach, w filozofii i teologii.

Kulturę polską ukształtował katolicyzm, ta więc wersja chrześcijaństwa, która uczyła podtrzymywania w człowieku realnej obecności Boga, wyrażającej się w wierze, nadziei i miłości, wspartych zawsze na prawdzie, dobru i istnieniu. Tę kulturę ukształtował katolicyzm, gdyż tworzył ją człowiek, który uzgadniał swoje wewnętrzne życie i wyrażające je działania z obecnością Boga w sobie i w innych ludziach. Płynęła z tego tolerancja, gościnność jako podejmowanie Boga obecnego w przychodzącym człowieku, otwartość, ufność wobec ludzi: piękne zalety Polaków.

Miejsce chrześcijaństwa w kulturze polskiej to po prostu pozycja źródła wewnętrznego kształtu osobowości Polaków i tego, co przez wieki tworzą: jest to w dominującym wyrazie wiara i miłość, jako więzi z ludźmi i z Bogiem, wzmacniane wiernością prawdzie i dobru mimo niepowodzeń i błędów. To zarazem humanistyczny charakter kultury polskiej, gdyż humanizm jest właśnie wiernością osobom, ujmowanym ze względu na wartość dobra, prawdy i istnienia.

Gdy się patrzy na historię kultury polskiej, to widzi się ze zdumieniem, że tendencje antyhumanistyczne, rozpatrywane nie same w sobie, lecz jako funkcjonujące w kulturze polskiej, nie tyle zniekształcają kulturę, ile raczej wprost niszczą człowieka

w jego wewnętrznej zwartości moralnej, w jego potrzebie miłości i tolerancji, zaufania i gościnności, wiary i otwartości, służenia ludziom i Bogu prawdą i dobrem.

2. Jeżeli pamięta się, że chrześcijaństwo w wersji katolicyzmu wtórnie jest światopoglądem, a pierwotnie jest osobistą przyjaźnią człowieka z Bogiem, to dialog między światopoglądami może prowadzić do tolerancji, tak typowej i charakterystycznej dla kultury polskiej.

3. Nie należy dążyć do unifikacji życia duchowego Polaków, Należy stosować tolerancję, głęboko związaną z polską wiernością przyjaźniom, zaufaniu, gościnności, otwartości na ludzi i ich umiłowania. Nigdy nie należy atakować tego, co ktoś kocha: Polacy są wrażliwi na dobro i prawdę, na osobową więź z Bogiem.

4. Chciałbym powtórzyć, że kultura polska, zorientowana dzięki katolicyzmowi na dobro człowieka, wierna prawdzie i realności świata, ludzi, Boga, jest w swym najgłębszym wymiarze humanistyczna. Gdy to zorientowanie czerpie swe uzasadnienie z miłości do Chrystusa, humanizm wprowadza ludzi w chrześcijaństwo. Zawsze wierność prawdzie, dobru i istnieniu stawia nas w humanizmie i chrześcijaństwie, nawet gdy o tym nie wiemy. Stawia nas w obszarze autentycznej kultury.

Jeżeli byłby światopogląd nie związany bezpośrednio z wartościami humanistycznymi, a więc pomijający prawdę, dobro, realność świata i osób, zaufanie do ludzi, wiarę w człowieka, zdolność do miłości i przyjaźni, to znalazłby się poza kulturą. Byłby jakimś robotem do niczego nieprzydatnym, wrogiem wobec kultury i człowieka, a przynajmniej czymś martwym. Wartości ogólnohumanistyczne poza realizującym je człowiekiem, tworzącym światopoglądy jako szarmonizowanie i uzasadnienie swych działań, są martwe, nie mają mocy wpływania na ludzi i na kulturę. Tylko realizowany humanizm jest humanizmem i tylko realizowany katolicyzm jest katolicyzmem. Humanizmu w ogóle i katolicyzmu w ogóle wprost nie ma. Realność bowiem nie ma źródła w poznaniu, lecz w realności. Prawda i dobro, wiara i nadzieja mają źródło w istnieniu: w istnieniu ludzi i w samoistnym istnieniu Boga.

## ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Życie chrześcijańskie to tyle, co umiejętność bycia chrześcijaninem w codziennym życiu ludzkim. Umiejętność ta polega na uszlachetnianiu powiązań między ludźmi miłością do Boga. Powiązania między ludźmi mogą być realne, gdy są wiernością wobec człowieka, zaufaniem do niego, obdarowaniem go przyjaźnią, roztropnością, męstwem, umiarkowaniem, sprawiedliwością, pokojem, dobrocią, prawdą. Mogą też być tylko traktowaniem ludzi jako interesantów, pacjentów, penitentów, kupujących, podróżujących, oskarżanych, nagradzanych, uczących, nauczanych. Są wtedy traktowaniem ich jako zadania, jako obmyślanej roli, którą mają pełnić. Są więc powiązaniem pomyślanym, a nie realnym. Zarówno jednak powiązania realne, jak i pomyślane, stanowią nasze codzienne życie.

I chodzi właśnie o to, aby w to codzienne życie ludzkie, w powiązania realne i pomyślane, wnosić miłość do Boga, która uszlachetnia naszą wierność człowiekowi, dlatego, że jest człowiekiem i uszlachetnia nasze związki z nim, gdy odnosimy się do niego jako interesanta, kogoś tylko głodnego, chorego, opuszczonego, smutnego, samotnego, ubogiego, oskarżonego. Chodzi o wniesienie także w te związki pomyślane, instytucjonalne, właśnie miłości, która uczyni je czymś bliższym realnych powiązań, przez wierność, dobroć i prawdę.

Dobroć i prawda, wnoszone w powiązania między ludźmi, czynią codzienne życie ludzkie broniącym nas humanizmem, który umożliwia obdarowywanie przyjaźnią i miłością. Tę ludzką przyjaźń i miłość uszlachetnia sprawiana w nas przez dar Ducha Świętego miłość do Boga. I ta miłość do Boga czyni codzienne życie ludzkie właśnie życiem chrześcijańskim.

Życie chrześcijańskie, jako uszlachetnianie odniesień między ludźmi miłością do Boga, wymaga wobec tego przede wszystkim powiązań z Bogiem, aby Duch Święty, posłany do nas przez Ojca i Syna, mógł w nas tę miłość sprawiać.

Odniesienia do Boga nie mogą więc być tylko pomyślane, gdyż są wtedy wyłącznie teologią i filozofią, są tylko naszym życiem intelektualnym. To życie jest dla nas korzystne, lecz nie wiąże nas realnie z Bogiem. Nasze odniesienia do Boga, aby wiązały nas z Bogiem, muszą być realne. Muszą być naszą wiernością wobec Boga,

zaufaniem Mu, przyjaźnią, lecz sprawianymi w nas właśnie przez Boga. Bóg je wywołuje, gdy staje się w nas realnie obecny poprzez sakramenty chrztu i pokuty.

Sakramenty, ustanowione przez Chrystusa, są zbawiającym nas, realnym uobecnieniem się Chrystusa wewnątrz osoby ludzkiej. Są realnym spotkaniem, wzajemnym przebywaniem z sobą. W swych znakach, takich jak np. polanie wodą, wyznanie grzechów, łamanie chleba w spotkaniu eucharystycznym, sakramenty są zarazem właśnie realnym spotkaniem Chrystusa. Umożliwiają więc tęsknocie i miłości człowieka kontakt wewnętrzny z osobą Chrystusa. Dzięki zapewnieniu Chrystusa, że w znaku sakramentalnym nieomylnie zetknęliśmy się z Bogiem, wiemy, że Bóg realnie w nas zamieszkał. Nie widzimy tego, nie odczuwamy. Wiemy jednak, że to się stało, gdyż objawił to Bóg słowami Chrystusa i właśnie w to uwierzyliśmy.

Wiara jest w tym wypadku cennym sposobem poznania i uznania tego, że mieszka w nas Bóg. Wiara umożliwia nam więc już teraz wspólne przebywanie z Bogiem. Umożliwia nam zbawienie, gdyż zbawienie polega na wspólnym przebywaniu człowieka i Boga. Umożliwia nam też miłość i wierność. Dopuszcza bowiem Boga do wnętrza naszej osoby, a Bóg w osobie Syna właśnie nas zbawia, w osobie Ducha Świętego nas uświęca, to znaczy wiąże coraz głębiej z Bogiem sprawianą w nas miłością do Boga. Wiara kieruje nas do przyjmowania sakramentów, aby wciąż ponawiany znak spotkania stał się przez miłość nieutralną w nas obecnością Boga.

Obecność wymaga rozmów. Modlitwa więc w życiu chrześcijańskim, jako rozmowa z Osobami Trójcy Świętej, staje się z naszej strony wyrażaniem Bogu miłości. Ponieważ tę miłość do Boga sprawia w nas Duch Święty, także On rozwija naszą modlitwę, to znaczy coraz pełniejsze służenie Bogu. Duch Święty przenosi nas z modlitwy słownej do rozmyślania o Bogu, do potrzeby wewnętrznego bycia z Bogiem, do umiejętności słuchania i rozumienia życzeń Bożych, do powiązań przemieniających nasze zwykłe życie w troskę o dobro ludzi, o umiłowanie przez nich Chrystusa, aby mieli udział w szczęściu zbawienia, które jest radością przebywania razem z Bogiem. Staje się to, gdy umiłujemy Chrystusa, gdyż umiłuje nas Bóg i będzie w nas przebywał. A gdy kocha się Boga, troska o głodnych, chorych, opuszczonych, smutnych, samotnych, ubogich, oskarżonych, niekiedy przynosząca cierpienie nie jest tylko kalkulacją, instytucją. Jest już ukochaniem każdego człowieka. W tej miłości zastaje się

Chrystusa, gdyż Boga odnajduje się tylko przez miłość i w miłości. Kochając więc Boga, kochamy także człowieka i dlatego w powiązania z ludźmi wnosimy wierność, zaufanie, przyjaźń, pokój, dobroć, prawdę. Czynimy codzienne życie ludzkie życiem chrześcijańskim.

Życie chrześcijańskie jest więc w odniesieniu do ludzi służeniem im miłością, a w odniesieniu do Boga jest przez wiarę spotykaniem Boga w sakramentach, dzięki którym, nasza miłość do Boga i do ludzi staje się realną przemianą człowieka, ujawniającą się w modlitwie, jako sposobie wyrażania Bogu miłości poprzez służenie ludziom właśnie miłością.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO

Chrześcijaństwo nie jest tylko ideologią, tworem człowieka, sposobem zachowań, odmianą kultury. Jest przede wszystkim wiarą w Chrystusa i umiłowaniem Go, dzięki czemu Bóg Ojciec miłuje człowieka i realnie w nim przebywa razem z Chrystusem i Duchem Świętym, jako jeden Bóg w Trzech Osobach. To realne przebywanie w nas Boga sprawia sam Bóg, gdy Mu uwierzemy i gdy Go ukochamy. Wiara i miłość nie są wobec tego tylko nastrojem, postawą przez nas wypracowaną, stanem psychicznym. Są realnymi powiązaniem z Bogiem, gdyż Bóg jest realny i realne jest Jego zamieszkanie w naszej osobie.

Chrześcijaństwo w swych podstawach, w swej najgłębszej warstwie, jest realnością, jest zespołem rzeczywistych powiązań człowieka z Bogiem, gdy człowiek ukocha Boga.

Te realne fakty objawił nam Bóg w czytelnej dla nas wersji Pisma św. Ich realizację stanowi życie chrześcijańskie, nazywane tradycją.

Przez chrześcijaństwo więc rozumiemy samą rzeczywistość powiązań ludzi z Bogiem i zarazem objawienie jej przez Boga oraz wyjaśnianie tych faktów przez ludzi. Wyjaśnianie nazywamy teologią. Jest ona sposobem ukazania tego, w co wierzymy, tak, abyśmy to zrozumieli i z kolei tym żyli. Chrześcijaństwo obejmuje więc także style

życia. Poznając np. życie pierwszych chrześcijan i życie świętych aż do naszych czasów, jako chrześcijańską tradycję, wyraźniej widzimy, jak realizować miłość do Boga w codziennym życiu. Tradycje rozumienia powiązań człowieka z Bogiem i wynikające z tego realizowanie tych powiązań są jednak różne. Inaczej mówiąc, chrześcijaństwo obejmuje także różne teologie, różne style życia, budowane na tym ideologie społeczne, sposoby zachowań, odmiany kultury, wychowanie, sztukę, działalność dla dobra człowieka i społeczeństw, dzieła miłosierdzia, opiekę nad dziećmi, starcami, chorymi, nauczanie wiary, służby ludziom i kierowania ich miłości do Boga i ludzi.

Odmiany chrześcijańskich teologii, wyjaśniających objawione w kulturowej wersji nasze realne powiązania z Bogiem, stanowią dziś trzy wielkie grupy: protestantyzm, prawosławie, katolicyzm. We wszystkich tych grupach wyznaje się tę samą prawdę, że Bóg jest Ojcem, że kocha nas, gdy kochamy Chrystusa, który nas odkupił i przez Ducha świętego umacnia w nas wiarę, podstawę zbawienia. Ta sama prawda, podana jednak w ludzkich słowach Pisma Św., nie zawsze tak samo jest wyjaśniana, gdyż wyjaśniający ją teologowie, nie zawsze jednakowo pojmowali Boga lub człowieka.

Protestantyzm bierze swój początek z podkreślenia, że grzech pierworodny tak dalece zniszczył naturę człowieka, iż nie jest już możliwe pełne jej uzdrowienie. Głosi więc pogląd, że Chrystus nie przebywa wraz z Trójcą Świętą wewnątrz osoby ludzkiej, lecz że Chrystus tylko zewnętrźnie osłania nas przed Bogiem, usprawiedliwia, tłumaczy. Z naszej strony potrzebna jest wiara, że Chrystus wprowadzi nas w zbawienie, zupełnie darmo, bez naszej zasługi, bez wewnętrznego przekształcenia, uświęcenia. Bóg będzie brał pod uwagę nasze dobre działania, ale one nie uszlachetniają miłości tak dalece, by została ona dopuszczona do udziału w wewnętrznym życiu Boga.

Prawosławie dopuszcza wewnętrzne przekształcenie człowieka, jego nawet przeobróżenie, które polega na przejmowaniu mocy Boskich, wysyłanych w świat przez niedosięgalnego Boga. Bóg jest tak niepojęty, nieogarniony, odległy, że dostępne nam są tylko właśnie Jego moce, swoiście zatrzymujące się w sakramentach i ikonach,

wyrażających zarazem nasz przebóstwiający nas związek z mocami Boga, kształtowany przez Ducha Świętego, dzięki odkupieniu nas przez Chrystusa.

Katolicyzm głosi, że Chrystus stając się człowiekiem w pełni uzdrowił naturę człowieka, gdy złączył z nią naturę Boską, dzięki czemu w każdym człowieku, tak jak w Chrystusie, który jest naszą drogą do Boga, Bóg może realnie przebywać sprawiając w nas przez Ducha Świętego miłość, wiarę i nadzieję. Bóg jest niepojęty i nieogarniony, lecz jest jednak zarazem tak bliski, że - gdy ukochamy Chrystusa wierząc Mu i pokładając w Nim nadzieję - to Bóg wprost przebywa wewnątrz osoby ludzkiej dopuszczając ją do uczestnictwa w swym wewnętrznym życiu Trójcy Osób. Jest to jednak uczestnictwo osobowe, nie przekształcające nas w Boga. Bóg i ludzie pozostają odrębnymi bytami, jedynie miłość wiąże nas tak mocno, że życzenia Boga stają się naszymi życzeniami i powodem naszych działań dla dobra ludzi i chwały Boga.

Wydaje się, że przyjęte w protestantyzmie rozumienie człowieka spowodowało inną niż w prawosławiu i katolicyzmie wersję wyjaśnienia prawdy o zbawieniu człowieka, czyli o jego powiązaniu i przebywaniu z Bogiem.

Wydaje się też, że przyjęte w prawosławiu rozumienie Boga spowodowało inną niż w protestantyzmie i katolicyzmie wersję wyjaśnienia prawdy o powiązaniach człowieka z Bogiem.

Może we współczesnym ekumenizmie powinno się nie tylko szukać tego, co łączy i pomijać to, co dzieli, lecz także i przede wszystkim na nowo, wspólnie przemyśleć koncepcję człowieka i koncepcję Boga, gdyż one zmieniają wersję wyjaśniania tych samych prawd wiary. A to, co trzeba przemyśleć, jest właśnie kulturowym elementem Objawienia chrześcijańskiego i tylko teologią, posługującą się zwartym ujęciem człowieka i ujęciem Boga. Te ujęcia mają źródło w filozofii człowieka i w filozofii Boga. Może właśnie powinno utworzyć się wspólne dla protestantów, prawosławnych i katolików studium filozofii człowieka i filozofii Boga, jako drogi do uzyskania prawidłowego, uzgodnionego w argumentacji, rozumienia człowieka i rozumienia Boga.

Może wtedy darmo dane zbawienie nie będzie wykluczało sprawianego przez obecność w nas Boga naszego wewnętrznego uświęcenia, a bytowa odrębność,

niezwykłość i nieogarnioność Boga nie będzie uniemożliwiła Jego realnego w nas zamieszkania, udostępniającego naszej miłości wewnętrzne życie Trójcy Świętej.

Te różne teologie, tworzone przez człowieka według jego rozumienia Boga i natury ludzkiej, aby właśnie zrozumieć to, w co wierzymy, zgodnie z myślą Boga, podaną w Objawieniu, powodowały, że inaczej kształtował się styl życia chrześcijańskiego protestantów, prawosławnych, katolików. Inaczej z konieczności kształtowało się wychowanie religijne, czyli chrześcijańska ascetyka. Inne zalecano sprawności, inne cele stawiano psychice i duchowemu rozwojowi. Inaczej przecież ukształtowała się sztuka i liturgia, inne przywoływała skojarzenia i motywy, inne wywołała wersje wspólnego życia w zakonach i społeczeństwach. Inne więc stały się wszystkie relacje pomyślane, tworzone przez myślenie ludzi jako ich zadania i role do spełnienia. Tak samo jedynie tęskni się do Boga i zbawienia, jako nieutralnego przebywania z Bogiem, tak samo kocha się dzieci, służy się starcom i chorym, głodnym i opuszczonym, oskarżonym i podróżującym. Inaczej jednak naucza się i wychowuje, inne budzi się refleksje, inną ukazuje się teologię i filozofię.

Chrześcijaństwo więc to realne powiązania człowieka z Bogiem i realne, wzajemne uszlachetnienie powiązań między ludźmi miłością do Boga, lecz zarazem to kulturowa wersja oddziaływań rozumieniem człowieka i Boga, to odmiany teologii i filozofii, stylów życia, sposobów przeżywania prawd wiary, tworzonych dzieł sztuki, to różnorodne liturgie, pogląd na sposoby spotkania Boga, to wybór sakramentów, tworzenie wspólnot religijnych, organizowanie społeczeństw, to różnorodne wyjaśnianie Objawienia, wyznaczone właśnie jego kulturową wersją.

W określonej kulturze przebiegało także bosko ludzkie życie Chrystusa. Poza kulturą, czyli poza ludzką twórczością, jest sam Chrystus-Bóg Człowiek. Zrozumienie jednak, kim jest i czego od nas oczekuje, wymaga posłużenia się kulturą.



## MIEJSCE FILOZOFII W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Element kulturowy w Objawieniu chrześcijańskim to po prostu ludzki sposób przekazania myśli Boga przez autorów ksiąg Pisma Św., realizacja Ewangelii w życiu pierwszych chrześcijan oraz całego Ludu Bożego i nasze rozumienie tekstów świętych, chrześcijaństwa pierwszych gmin chrześcijańskich, wyrażane w formułowanych do dzisiaj teologiach.

Przekazywano objawioną myśl Boga i stosowano ją w życiu na miarę tego, jak rozumiano Boga i jak rozumiano człowieka. Jest to zwyczajne i naturalne. Wskazuje to jednak na potrzebę w tej refleksji właśnie filozofii. Filozofia bowiem polega na uświadomieniu sobie i na wypracowaniu spójnej teorii tego, co realne, a w ramach tych ujęć na wyrażeniu tego, kim jest Bóg i kim jest człowiek.

Nie można uciec od pojmowania człowieka i Boga, a wobec tego nie można uciec od filozofii. Nie może od niej uciec także teolog, wyjaśniający prawdy wiary, gdyż wyjaśnia je ludzkim pojmowaniem świata, człowieka, Boga. I chodzi o to, aby to pojmowanie było uzasadnione, spójne, aby stanowiło filozofię.

Różnorodność teologii ma źródło w różnorodnych koncepcjach człowieka i Boga. Nie jest wobec tego obojętne, jak człowiek, jak teolog pojmuje Boga i człowieka. Właśnie studium tych koncepcji jest wprost konieczne dla uzgodnienia wersji wyjaśnianych prawd wiary.

Potrzeba filozofii w teologii, w chrześcijaństwie, w każdej religii, w całej kulturze, to ludzka potrzeba porozumienia się na temat tego, co podstawowe i pierwsze w rzeczywistości, to uzgodnienie naszego pojmowania człowieka i Boga z tym, kim naprawdę jest człowiek i Bóg.

Miejsce więc filozofii w chrześcijaństwie to szukanie w obrębie kulturowych elementów chrześcijaństwa, w samej teologii, sposobów ujęcia i wyrażenia tego, co realne, sposobów przedarcia się przez tę kulturową warstwę do rzeczywistości Boga i człowieka oraz do rzeczywistych między nimi powiązań.

Bóg i człowiek istnieją. Istnieją też rzeczywiste, osobowe między nimi powiązania, stanowiące religię. Zapoczątkowuje je wiara i ona, gdy uznamy Objawienie, o realności tych powiązań nas informuje.

Gdy jednak te powiązania człowieka z Bogiem chcemy zrozumieć i gdy chcemy realizować je zgodnie z tym, jak pomyślał je Bóg, musimy je sobie wyjaśniać tworząc w ten sposób teologię. Wyjaśnienia, a więc teologia, wymagają konsekwencji ujęć i zgodności z tym, kim realnie Bóg jest. To, kim właśnie Bóg jest jako realny byt, odczytuje w rzeczywistości filozofia, gdyż teologia zajmuje się Bogiem jako zbawiającym nas ojcem. Zajmuje się więc zespołem odniesień między zbawiającym nas Bogiem i zbawianym człowiekiem. Nie ustala ponadto bytowej struktury tych odniesień, lecz udzielaną nam w nich przez Boga wartością zbawienia, o której Bóg poinformował nas w Objawieniu. I gdy właśnie chcemy zrozumieć kim jest Bóg, kim jest człowiek, czym są wiążące nas z Bogiem relacje, musimy sięgnąć do filozofii, lecz takiej, w której te byty się rozważa. Teolog wobec tego, aby tłumaczyć je zgodnie z tym, czym są, musi wiedzieć, do jakiej filozofii się odwołać. Powinien także być filozofem i znać różne filozofie, powinien być ich historykiem. Bez tej umiejętności skazany jest na dowolne, przypadkowe posłużenie się filozofią, niekiedy nawet negującą to, co chce wyjaśnić.

Przykładem, przejrzystości ukazującym te konsekwencje, może być fakt śmierci. Chrystus faktycznie umarł, człowiek faktycznie umiera. I tylko faktyczna śmierć Chrystusa czyni czymś doniosłym zmartwychwstanie Chrystusa, ważną prawdę wiary. Aby więc wyjaśnić fakt śmierci, trzeba posłużyć się filozofią, w której zniszczenie istnienia bytów wynika z teorii ich bytowej struktury. Trzeba posłużyć się realistyczną filozofią Tomasza z Akwinu, a nie np. egzystencjalizmem, w którym śmierć nie jest unicestwieniem człowieka, lecz sposobem rozpoznania odrębności naszej świadomości i czasu jej trwania. Śmierć jest tu narzędziem ustalania granic losu człowieka i odmian jego działań, nie jest zniszczeniem człowieka.

Ze względu na to, że człowiek myśli, że jego myślenie jest głównym motywem decyzji, że w związku z tym wybiera lub odrzuca swoje osobowe powiązania z Bogiem, potrzebna jest chrześcijaństwu filozofia realnych bytów, aby człowiek mógł zrozumieć, a z kolei wybrać korzystne dla niego szanse przyjaźni z Bogiem, który bezdyskusyjnie kocha człowieka. Takiej nieustannej miłości człowiek wciąż potrzebuje, dzięki niej jest szlachetny i dobry dla ludzi, bez niej duchowo ginie. Filozofia realnych bytów usprawniając nasze myślenie i ukazując realną rzeczywistość, otwiera nas na całą

chrześcijańską perspektywę osobowych i osobistych powiązań z Bogiem. Ukazuje szansę ludzkiej miłości, usuwa nasze opory wobec Boga i motywuje decyzję przyjęcia tego, co Bóg wnosi w osobę ludzką. A wnosi swą obecność, udział w wewnętrznym życiu najdoskonalszego, pierwszego Bytu, który stwarza istnienie bytów i kocha stworzonych przez siebie ludzi.

Ponieważ w codziennym życiu wystarczają nam światopoglądy, jako treść myślenia i uzasadnienia działań, a także wiara jako początek i racja trwania naszych realnych powiązań z Bogiem, nie zawsze dość troskliwie dbamy o filozofię. Gdy jednak studia rozwiną nasze myślenie i zwiększą jego zapotrzebowanie na ścisłość, prawidłową argumentację, spójne wyjaśnienia, gdy z kolei zetkniemy się z zespołem teorii, kwestionujących istnienie Boga i wiarę, spotykającą nas z Bogiem, szukamy wtedy teologii, w której filozofia odwołuje się do racjonalności, rozstrzygającej niepokoje intelektu. I gdy rozumowo upewnimy się, że Bóg istnieje, nie sprawia nam trudności przyjęcie Jego informacji o powiązaniach człowieka z Bogiem przez miłość.

## CHRZEŚCIJANIN

Życie chrześcijańskie, chrześcijaństwo, wiara, nauka, miejsce filozofii w teologiach chrześcijańskich, odnoszą się do człowieka, który jest chrześcijaninem, żyje po chrześcijańsku, korzysta z teologii i filozofii, aby zrozumieć to, w co wierzy, i ufając Bogu przyjąć dar obecności Boga dzięki obustronnej miłości.

Człowiek jest chrześcijaninem wtedy, gdy kocha Chrystusa. Chrystus więc i miłość do Chrystusa czynią człowieka chrześcijaninem. Miłość powoduje, że człowiek szuka Chrystusa. Przyjmuje więc sakramenty, aby realnie spotkać Chrystusa i aby On zbawczo uobecnił się w człowieku, aby był najbliżej i był zawsze, co jest istotą zbawienia. Szukając Chrystusa, zastając Go w sobie, człowiek chce zarazem jak najwięcej o Nim wiedzieć. Poznaje więc Ewangelię i realizuje ją w życiu, aby spełnić życzenia Chrystusa, który jest Bogiem. Człowiek dowiadyuje się więc o Bogu. Pyta

teologię o wyjaśnienie zdumiewających prawd objawionych, pyta też filozofię, aby nie tylko miłości, lecz także rozumowi udostępnić radość spotkania Boga.

Poznając teologię i filozofię, człowiek odkrywa niebezpieczeństwo postawienia błędnego akcentu, który może skierować myślenie i miłość na drogi oddalające od Chrystusa. Człowiek więc sprawdza swoje rozumienia i decyzje odwołaniem się do Ewangelii, do przykładu życia pierwszych chrześcijan. Nie uzyskuje jednak pewności. Pyta innych chrześcijan, gdyż nie jest sam. Kochając Chrystusa jest we wspólnocie osób, również związanych z Chrystusem miłością.

Ta wspólnota osób, kochających Chrystusa, nie jest zwyczajną społecznością, gdyż wszystkich, kochających Chrystusa, kocha zarazem Bóg Ojciec, a Duch Święty, który jest wzajemną miłością Ojca do Syna i Syna do Ojca, spaja wszystkie te osoby tak dalece, że staje się duszą tej wspólnoty. Taka wspólnota stanowi Kościół.

Kochając Chrystusa należymy zarazem do Kościoła, współstanowimy Kościół, w którym, po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa, wszystkiego uczy nas Duch Święty. Uczy nas nie w ten sposób, że udziela każdemu z nas wiedzy i rozumień, lecz w taki sposób, że przekonanie całego Kościoła ujawnia w nieomylnym orzeczeniu następcy Piotra, którego Chrystus uczynił opoką i wyrazicielem prawdy objawionej.

Nieomylność papieża jest jedną z prawd, wyróżniających Kościół katolicki. Jest to wspólna prawda.

Można tę prawdę zrozumieć rozważając metodologię realistycznej filozofii. Idealizm polega na odwołaniu się do wiedzy lub świadomości. Realizm polega na odwołaniu się w wątpliwościach lub przy weryfikowaniu twierdzeń do niezależnych od naszej twórczości bytów. To byty muszą nas poinformować, czym są. I one uzasadniają naszą wiedzę, a nie nasza świadomość. Nie ja rozstrzygam, czym coś jest. Rozstrzygają to byty. Ja tylko dowiaduję się, że są i czym są.

Jeżeli tak jest, jeżeli realizm jest słuszny, to także Bóg musi nas informować, kim jest. Moja, nawet najwspanialsza propozycja, bez liczenia się z realnym Bogiem, jest tylko fikcją i fałszem. Bóg, który jest niewidzialny, który jest duchem, nie jawi się bezpośrednio naszemu poznaniu. To, kim jest, objawił przez autorów Pisma Św., a później i najpełniej przez Chrystusa. Lecz Chrystus, teraz po wniebowstąpieniu, nie

przemawia do nas bezpośrednio. Zapowiedział jednak w Ewangelii, że Piotr zna Jego myśli. Piotr więc, jako opoka Kościoła w każdym swym następcy, nieomylnie dostarcza informacji i rozstrzyga, gdy przeżywamy wątpliwości.

Nieomyślność papieża jest po prostu zgodna z realistycznym sposobem uzyskiwania prawdziwych informacji. I jest zdecydowanym przez Chrystusa sposobem odnoszenia naszej wiedzy religijnej wprost do Boga, jako jej źródła. To Bóg w nieomylnym orzeczeniu papieskim weryfikuje naszą o Nim wiedzę, gdyż byty rozstrzygają, czym są, a nie nasze wątpliwe przypuszczenia. To, czym byt jest, stanowi nieomyślne źródło wiedzy, gdyż właśnie jest on tym, czym jest. Bez tej bytowej tożsamości w ogóle by go nie było. Tylko nasze ujęcia i rozumienia są omylne.

Chrześcijanin katolik jest w tej dobrej sytuacji, że nie musi trwać w niepewności. O tym, jak rozumieć daną prawdę wiary, informuje go Bóg w nieomylnym rozstrzygnięciu papieskim. Katolik przyjmuje to rozstrzygnięcie, gdyż dzięki filozofii zorientował się, że tylko Bóg może ustalać, jakie życzenia skierował do człowieka. Katolikiem jest więc ten człowiek, który kocha Chrystusa i realizuje miłość do Boga według wskazań, podanych przez Kościół katolicki.

Chrześcijanie protestanci nie korzystając z nieomyślności papieskiej nie mogą wprost od Boga uzyskać wyjaśnienia swych religijnych wątpliwości. Muszą ufać tylko sobie, tylko człowiekowi. Może dlatego w ich teologii tak wielką rolę pełni teoria człowieka. Jeżeli jednak tak jest, to teoria człowieka, jako wytwór ludzki, wymaga nieustannych, dociekliwych studiów, ciągłego pogłębiania, sprawdzania, wymaga szeroko uprawianej filozofii i jej historii.

Chrześcijanie-prawosławni również nie korzystają z nieomyślności papieskiej w sprawach wiary. Ufają wyjaśnieniom swoich świętych, ich wycuciu Boga. Ufają więc także raczej ludziom. Wymaga to wobec tego również nieustannej czujności filozoficznej, stałych, wciąż doskonalonych studiów nad różnymi, filozoficznymi teoriami Boga i człowieka, aby teorie te nie pomieszały się z tym, w co należy wierzyć, z prawdami objawionymi.

Katolicy pilnują granic między filozofią, teologią. Objawieniem. Filozofia pomaga wierzyć, nie jest jednak tym, w co wierzymy. Podobnie teologia uprzystępnia to, w co wierzymy. Nie jest przedmiotem wiary i ujęciem obowiązującym. Jest tym,

czym jest: jest wyjaśnieniem prawd objawionych, ciągle doskonalonym, poprawianym. Zwycięża trafniejsze ujęcie.

Zasadniczym rytmem życia religijnego w ujęciu katolickim jest więc nieustanna metanoja, to znaczy pokorna zmiana myślenia, postaw, sposobów życia, ciągle poprawianie siebie, doskonalenie, aby najwierniej powtórzyć w sobie Chrystusa.

Samym życiem religijnym jest udział w wewnętrznym życiu obecnego w człowieku Boga, osobowe powiązanie z Bogiem przez miłość. Tę swoją w nas obecność sprawia Bóg. Tylko więc Bóg jest sprawcą naszego życia religijnego, realnych z Nim powiązań. My wnosimy kulturowy wyraz tych powiązań i tylko ulepszymy naszą miłością do Boga relacje, wiążące nas z ludźmi, gdyż relacje, wiążące nas z Bogiem, kształtuje w nas sam Duch Święty, posłany do tych zadań przez Ojca i Syna.

Utrwalenie się obecności w nas Boga i pogłębienie miłości, w sytuacji ludzkiej wymagają czasu. Dlatego właśnie rytmem życia religijnego jest metanoja, ciągle nawrócenie, ciągle powstawanie z grzechów, ciągły trud umartwienia tego, co oddala, aby zbliżyć się do pełni spotkania i nieutralnego zjednoczenia z Bogiem. A metanoja ma źródło w tęsknocie, w wewnętrznym głodzie Boga, gdyż tęskni się, gdy się kocha. Ukochanie Chrystusa stało się przecież początkiem naszego chrześcijaństwa.

Chrześcijanin więc to człowiek, którego najgłębszym życiem jest miłość do Boga i z tego względu wnoszenie tego, czym żyje, właśnie miłości we wszystkie powiązania z ludźmi, gdyż uwierzył i zaufał miłości, samemu Bogu, który jest Miłością, który tę prawdę objawił i potwierdził stając się człowiekiem w osobie Chrystusa, zbawiającego nas w sensie wysłużenia nam nieutralnego przebywania „twarzą w twarz” z Bogiem. Wystarczy tylko prawdziwie kochać. Znaczący to jednak — aż do pełnego porzucenia siebie — służenie głodnym, ubogim, spragnionym, opuszczonym, smutnym, przejście drogi krzyżowej, ascetyczna śmierć na krzyżu, wybranie Boga, jako celu, losu i szczęścia.

Chrześcijanin jest człowiekiem. Człowieka wyróżnia rozumność i wolność. Wolność jest źródłem wyboru Boga i decyzji kochania Go nade wszystko. Aby jednak człowiek podjął taką decyzję, jego intelekt musi najpierw ukazać naszej wolnej woli Boga jako cel i dobro, gdyż wola wybiera to, o czym została poinformowana.

Intelekt poznaje dzięki wierze prawdy objawione. Przyjmuje je ufając autorytetowi prawdomównego Boga. Intelekt jednak sprawdza autorytet dokonując rozumowań, dzięki którym rozpoznaje realność i tożsamość bytów. Nie znaczy to, że filozofia uzasadnia i wyprzedza wiarę. Znaczy to tylko, że człowiek na swój sposób musi uspokoić swoją wolność, upewnić ją, że kieruje ją do prawdy.

Ze względu na to, że chrześcijanin jest człowiekiem, a więc samodzielnym, rozumnym bytem, korzysta z rozumu, samodzielności i wolności. Rozumnie myśląc dociera do realnych bytów i wykrywa realnie istniejącego Boga, którego ewentualnie już kocha dzięki wierze. Nie może więc uciec od myślenia i od miłości, od filozofii i od teologii. I obie te dziedziny może wykorzystywać dla dobra swego chrześcijańskiego życia.

Filozofia więc w życiu chrześcijanina jest jego spójnym myśleniem o realnych bytach. Jest jego samodzielnym rozpoznaniem, kim jest Bóg jako byt i kim jest człowiek. Ta wiedza jest doniosła, gdyż uspokaja wolność ludzką, która jako wolność nie chce być przymuszana autorytetem, nawet autorytetem Boga. Gdy jednak człowiek racjonalnie wyjaśni sobie, że Bóg istnieje, ma mniej oporów, aby zaufać objawionej informacji Boga. Akceptuje tę informację, wierzy Bogu dlatego, że objawia to Bóg. Dobrowolnie, w sposób wolny uznaje autorytet Boga i przyjmuje to, w co wierzy. Wtedy właśnie rozwija się miłość do Boga.

Filozoficzna koncepcja Boga i filozoficzna koncepcja człowieka nie tylko ułatwiają zrozumienie i przyjęcie Objawienia, często też, gdy nie są precyzyjnie sformułowane i zgodne z tym, kim jest Bóg jako byt i kim jest człowiek, zmieniają w obszarze teologii rozumienie prawd wiary. Są więc dla chrześcijan sprawą ważną. Wymagają troski o to, aby filozofia była uprawiana na wysokim poziomie, na miarę szans i możliwości ludzkiego intelektu. Dla dobra człowieka, dla powstawania jego prawidłowych powiązań z Bogiem, chrześcijanie powinni dbać o uprawianie teologii i filozofii, które ułatwiają zrozumienie Boga i Jego życzeń wobec człowieka, ułatwiają zrozumienie człowieka i bronią go przed błędnym realizowaniem prawd wiary.

Rola filozofii w życiu chrześcijanina to po prostu przedzieranie się ludzkiego intelektu przez kulturowe elementy chrześcijaństwa do samej realnej rzeczywistości, aby ująć byty i wyrazić je w spójnej informacji zgodnie z tym, czym są. Dzięki temu

ujęciu, dzięki filozofii człowiek upewnia swój intelekt i swoją wolność, że Bóg realnie istnieje. Łatwiej mu wtedy uwierzyć Objawieniu, wprost Bogu i podjąć uświęcającą propozycję Boga. Łatwiej mu posługiwać się wyjaśnieniami teologii i pojąć właściwą myśl Boga, łatwiej mu kształtować życie prawdami wiary. Stawia mniej oporów Bogu i Duch Święty swobodniej tworzy nasze życie religijne, które jest miłością, wiążącą człowieka z osobami Trójcy Świętej. Najkrócej mówiąc, filozofia i teologia pomagają wierzyć.

## KONTEMPLACJA JAKO SPOSÓB TRWANIA W HUMANIZMIE I RELIGII

Mówi się, że kontemplacja jest pełnym podziwu poznaniem, które mobilizuje miłość i ukazuje jej najwyższe wartości, najlepsze przedmioty tęsknoty. Jest uważnym poznaniem całego dzieła Bożego. Jest troską, aby w pełni miłości i mądrości ocalić dla Boga to, co Bóg stworzył. Ocalić, to znaczy uświęcić każdą sprawę ludzką, i każdą tęsknotę, każde działanie, cierpienie, uczucie, każdą miłość. Kontemplacja ma pomagać w uzyskiwaniu jedności, w jednoczeniu więc miłości ludzkiej i miłości Bożej. Ma być umocnieniem naszego wszczęcia w winny krzew, w Chrystusa.

Kontemplacja jest więc najpierw wykorzystaniem wartości ludzkich w przybliżaniu człowieka miłości Bożej. Trzeba więc mówić o kontemplacji przyrodzonej i nadprzyrodzonej.

Kontemplacja przyrodzona polega na takim działaniu intelektu ludzkiego i takiej mobilizacji woli, akceptującej rozpoznane przez intelekt prawdy, aby stawała się i pogłębiała w człowieku roztropna mądrość, kierująca najtrafniejszym wyborem przedmiotu miłości ludzkiej. Z tej racji kontemplacja przyrodzona jest przede wszystkim dobrym rozpoznawaniem natury i wartości rzeczy stworzonych, poprzez które odkrywamy Boga i jego miłość. Jest też umiejętnością wydobywania istotnej treści z objawionych słów Bożych, które informują o życzeniach miłości Bożej. Wymaga więc najpierw starań o wychowanie intelektu, o kształtowanie woli,



porządkowanie uczuć i tęsknot całej osoby ludzkiej. Wymaga więc rozwijania przyrodzonych uzdolnień człowieka przy pomocy środków którymi dysponuje kultura nauczania i wychowania. Ucząc się w analizie struktury rzeczy i spraw ludzkich widzenia przyczyn, wyznaczających te struktury i działania, człowiek nabywa umiejętności rozpoznawania przyczyny objawionych treści w słowie Bożym, a dzięki temu chętnie korzysta z łaski wiary, przynoszącej miłości ludzkiej nadprzyrodzoną miłość Bożą. Przyjmując tę miłość człowiek staje się zdolny do przeżycia kontemplacji nadprzyrodzonej.

Kontemplacja nadprzyrodzona jest czynna i bierna. (Kontemplacja przyrodzona jest jednym bierno-czynnym procesem duchowych władz człowieka. Odbieramy treści słów objawionych i posilamy nimi swoją miłość, odczytujemy strukturę przedmiotów i ich racje, a jednocześnie budujemy w sobie wiedzę i mądrość). Innym działaniem w kontemplacji nadprzyrodzonej jest kierowanie ku Bogu świadomych aktów wiary, nadziei i miłości, a więc w oparciu o wiedzę zdobytą i objawioną akceptowanie Boga, jego słów, jego miłości, oczekiwanie jej, wybór i podporządkowanie swej osoby, i innym działaniem jest pełne miłości wsłuchanie się w słowo Boże, przyjmowanie impulsów miłości Bożej, oczekiwanie jej, zgoda na dokonywane w nas przez Boga przekształcenia, podziw, usunięcie siebie w cień, zostawienie miejsca Bogu, aby On wzrastał, był, pozwolił się kochać.

Kontemplacja nadprzyrodzona czynna wiąże się z cnotami wlanymi, wspartymi na naturalnych cnotach intelektu i woli.

Kontemplacja nadprzyrodzona bierna zależy od darów Ducha Świętego, uzdalniających nas do przyjmowania kierunku, wyznaczonego przez miłość Bożą i do przyjmowania tej miłości. Już nie tylko tęsknota, nie tylko szukanie, to już świadomie rozpoznawana przez wiarę obecność w nas miłości Bożej i ufna zgoda na znoszenie cierpienia, wywoływanego granicą, obłokiem wiary, oddzielającej nas od bezpośredniego doznawania nieskończonej miłości Bożej.

Kontemplacja nadprzyrodzona wymaga wiary, nadziei, miłości, wymaga też modlitwy, wielkiej ufności i wielkiej cierpliwości.

Cierpliwość jest stanem zgody na decyzję Bożą. Zakłada więc zaufanie do Boga. Zakłada także odejście od własnego projektu życia. Zgadzam się na projekt Boży,

ufam, że Bóg najlepiej pomyślał drogi zbliżania mnie do siebie, czekam na to, co mi przyniesie jego miłość. Czekając nie ingeruję, nie zmuszam Boga do pośpiechu, ufam.

Brak cierpliwości niszczy kontemplację. Jest jakimś wtargnięciem nas samych w słowo Boże, zmianą perspektyw Bożych. Ta ingerencja likwiduje kontemplację, głównie bierną, ponieważ uniemożliwia wsłuchanie się w życzenia Boże, poddanie swej duszy napływającej miłości Bożej. Niecierpliwość z tej racji niszczy modlitwę i niszczy całe nasze życie nadprzyrodzone. Niszczy modlitwę, ponieważ proponuje Bogu niekiedy to, czego Bóg nie może nam udzielić ze względu na nasze dobro, czyli niszczy porozumienie z Bogiem, zgodne, pełne miłości zaufanie. Nie ufam i dlatego proponuję poprawki. Niszczy życie nadprzyrodzone, ponieważ wstrzymuje dopływ miłości Bożej, gdy jej nie chcemy w tej formie, którą Bóg zsyła. Czasem Bóg ulega tym prośbom, aby nie wstrzymywać dopływu swej miłości. Wynika z tego tylko tyle, że modlitwa powinna być zgodą, ufną zgodą na miłość Bożą w każdej formie, którą Bóg dla nas zaplanuje.

Modlitwa jest więc jakimś sercem kontemplacji, jej wypełnieniem, wnoszeniem w całą osobę ludzką owoców kontemplacyjnych powiązań człowieka z Bogiem. Jest tym samym co kontemplacja nadprzyrodzona i jednocześnie czymś więcej, jest bezpośrednim kontaktem miłości ludzkiej z miłością Bożą w tajemnicy wiary i nadziei. Kontemplacja jest jakimś przygotowywaniem posiłku, modlitwa jest spożywaniem darów miłości, przebywaniem duszy w Bogu i Boga w osobie ludzkiej, na terenie miłości i poprzez miłość, lecz poprzez miłość, która jest rozdarta granicą wiary między tym, co przyrodzone i nadprzyrodzone.

Można by więc ustalić takie różnice między modlitwą, doświadczeniem mistycznym, a życiem osoby ludzkiej po śmierci. Różnice zachodzące ze względu na przeżywanie tych stanów. W modlitwie nasza miłość łączy się z miłością Bożą poprzez wiarę i nadzieję. W doświadczeniu mistycznym miłość ludzka łączy się bezpośrednio z miłością Bożą, bezpośrednio w sensie wykroczenia Boga z porządku nadprzyrodzonego i wejścia w przyrodzony porządek doznawania obecnej w nas miłości nieskończonej. Jest to jednak tylko doświadczenie obecności tej miłości, obecności Bożej, a nie pełne zjednoczenie. W życiu po śmierci już nie tylko nasza miłość i miłość Boża łączą się z

sobą, następuje bezpośrednio jednoczący, trwały i nieutralny kontakt miłości całej osoby ludzkiej z osobą Boga, który jest Miłością.

A kontemplacja? Kontemplacja nie ustaje w takiej mierze i w tych momentach, w których nie ustaje miłość. To, co jest w kontemplacji z wiary i nadziei, ustaje. Nie ustaje jednak wieczyste wnikanie osoby ludzkiej w miłość osób Boskich. Kontemplacja nie ustaje, ponieważ nie ustaje modlitwa, jeżeli będziemy przez modlitwę rozumieli obecność naszej miłości w miłości Bożej, wypełniającej nieskończone tęsknoty miłości ludzkiej. Kontemplacja przetrwa, ponieważ zawsze będzie istniała realna różnica między osobą Boga i osobą człowieka, który swoją duszą, swymi przekształconymi i przystosowanymi do nowej sytuacji władzami będzie poznawał i milował Boga w warunkach, w których różnica między porządkiem przyrodzonym i nadprzyrodzonym pozostanie, lecz ustanie granica, oddzielająca te porządki. Psychika ludzka będzie mogła doświadczać nadprzyrodzonej miłości i samej osoby Bożej wprost, „twarzą w twarz”. Człowiek będzie poznawał, pogłębiał to poznanie przez wieczność i będzie przez wieczność wnikał w nieskończoną miłość Bożą kontaktując się z Osobami Bożymi.

Dla zrozumienia naszego losu na ziemi, naszej męki, tęsknot miłości, całego przeżycia religijnego, warunków utraty miłości, wiary i nadziei, istotna jest sprawa różnicy między porządkiem przyrodzonym i nadprzyrodzonym.

Człowiek bytując w porządku przyrodzonym jest przez sakramenty obecny w porządku nadprzyrodzonym, lecz wie o tym z wiary. Nie doświadcza tego porządku, nie odczuwa. Możemy więc mówić, że Bóg jest swoiście nieobecny w psychice ludzkiej, która wie o Bogu z wytworzonych pojęć filozoficznych i ze słów Objawienia! Są w psychice bezpośrednio tylko pojęcia, ukazujące przedmiot nieskończonych tęsknot miłości przyrodzonej. Te tęsknoty wzmacnia wniesiona w osobę ludzką przez łaskę miłość nadprzyrodzona. Ale znowu człowiek nie odczuwa tego umocnienia, znowu wie o nim z wiary i miłości. A tymczasem miłość przyrodzona pragnie miłości. Jest jej bezpośrednio dostępna tylko przyrodzona miłość osoby ludzkiej, wybranej i ukochanej. Ta miłość jest znakiem powiązań naszej miłości z miłością Bożą i pomaga przetrwać mękę tęsknoty za nieskończoną miłością, wspierając realnie miłość ukochanego człowieka. Czasem Bóg nie daje miłości ludzkiej jej przedmiotu przyrodzonego.

Zachęca do kierowania się w wierze i nadziei ku nadprzyrodzonej miłości. Często zostawia człowieka w tej sytuacji, a niekiedy przekraczając granicę między tym, co przyrodzone i nadprzyrodzone w doświadczeniu mistycznym daje odczuć osobie ludzkiej swoją realną w człowieku obecność.

Istotna jest także sprawa różnicy między przyrodzoną i nadprzyrodzoną miłością. Ta nadprzyrodzona w nas miłość, wciągająca w siebie miłość przyrodzoną człowieka, stworzona dla nas wraz z łaską, jest w stanie nawiązać realny kontakt z niestworzoną miłością Boga, z samym Bogiem, z samą Miłością. Stworzona w nas łaska-i miłość nadprzyrodzona są środowiskiem, w którym Bóg — Miłość może przebywać i sprawiać, że Jego wewnętrzne życie jest w nas obecne, że mamy w nim udział poprzez spotkanie się i powiązanie nadprzyrodzonej w nas miłości z miłością, którą jest sam Bóg.

Zawsze więc będzie trwała kontemplacja jako rozpoznawanie nieskończonej głębi miłości Bożej i jako wnikanie naszej nadprzyrodzonej miłości w miłość Bożą dzięki bezpośredniemu kontaktowi osoby ludzkiej z Osobami Trójcy Świętej w życiu, w którym granica między tym, co przyrodzone i nadprzyrodzone, stworzone i niestworzone, wiecznie trwając będzie jednak możliwa do przekroczenia w porządku działania, nigdy w porządku natury. Człowiek pozostanie człowiekiem. Bóg pozostanie Bogiem. Ale kontakt człowieka i Boga w tym uszczęśliwiającym życiu umożliwi bezpośrednie powiązanie kochającej Boga osoby ludzkiej z kochającą człowieka osobą Boga poprzez miłość, która będzie trwała i będzie spełniała nieskończone tęsknoty człowieka, już w tym życiu przez nas rozpoznawane.

Te wszystkie rozróżnienia pozwalają nam nie pomieszać tego, co Boskie, z tym, co ludzkie, i pozwalają nam zrozumieć trudności życia religijnego, mękę tęsknoty miłości ludzkiej, proces załamywania się człowieka, rezygnację z nadprzyrodzonego przedmiotu miłości, który nie jest jednak bezpośrednio dany psychice ludzkiej, nie jest doznawany, odczuwany, nie jest realnym bezpośrednio przez władze poznawcze rozpoznawanym odpowiednikiem realnej miłości przyrodzonej. Jest oddzielony od psychiki obłokiem wiary i nadziei.

I kontemplacja, analizując treści pojęć i objawionego słowa, wspomaga uwagę ludzką, pozwala trwać przy tym, co w nas nadprzyrodzone, kierować tam miłość, której

męka mimo to nie maleje, ponieważ źródłem tej męki jest pragnienie związania miłości ludzkiej z miłością Bożą poprzez obecną w nas miłość nadprzyrodzoną wprost bez pośrednictwa, którym jest wiara i nadzieja. Bóg podtrzymuje nas w wierze i nadziei, podtrzymuje naszą miłość w jej tęsknocie ku miłości Bożej. Czyni to jednak „w ukryciu”, wpływając na nas z terenu innego porządku, nie jest dany naszym doznaniom wprost. I ten fakt tłumaczy nam trud i mękę procesu trwania człowieka przy miłości Bożej. Kontemplacja więc nie zmienia niczego ontycznie, nie wprowadza nas w miłość Bożą. Tylko miłość nadprzyrodzona, dana nam w sakramentach razem z łaską, łączy nas z miłością Bożą. Kontemplacja mobilizuje naszą uwagę, zwiększa i pogłębia argumentację, aby trwać przy Bogu, mobilizuje miłość i nastawia ją na miłość Bożą jednak bez mocy skontaktowania z tą miłością.

Może więc za dużo tej mocy przypisał kontemplacji H. Urs von Balthasar w książce *Modlitwa i kontemplacja* (Kraków 1965) widząc w kontemplacji drogę do spotkania z Bogiem poprzez słowo, objawiające w Chrystusie Trójcą Świętą. To spotkanie z Chrystusem poprzez słowo, kontemplacyjnie odczytywane, następuje, lecz nie realnie, nie w sposób nadprzyrodzonego stawania się w nas łaski i miłości. Zawsze kontemplacja jest tylko sumą impulsów, umacniających w nas wiarę i nadzieję.

Balthasar nie wyróżnił kontemplacji przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Widzi ją jako proces (s. 27) „spoglądania na Boga”. To prawda. Istnieje jakaś ciągłość tego procesu, lecz jego etapy różnią się, gdy odbieramy treść Objawienia przez wiarę, gdy przez sakramenty otrzymujemy miłość Bożą, gdy bezpośrednio doznajemy obecności Bożej w doświadczeniu mistycznym. Balthasar nie uwzględnia w rozważaniach tej granicy, która rozdziela to, co przyrodzone, od tego, co nadprzyrodzone. Mówi o tej odrębności na s. 127 podkreślając różnicę między miłością ludzką i miłością Bożą. Kontakt jednak człowieka z miłością Bożą jest dla niego w kontemplacji zupełnie możliwy. Balthasar nie precyzuje, na czym ten kontakt polega, czy jest bezpośredni, czy uzyskiwany tylko przez wiarę. Wynika z jego rozważań to, że kontemplacja jest jakimś procesem uzyskiwania miłości Bożej. Tymczasem to uzyskiwanie miłości jest skutkiem sprawczego działania Chrystusa, a nie kontemplacji. Chrystus daje łaskę i daje ją nawet wtedy, gdy nie umiemy przeżywać kontemplacji. Balthasar mówi o tym, że „kontemplacja... dąży do przebiccia się ze sfery esencjalnej do sfery egzystencjalnej” (s.

196) i rozumie przez to realne skontaktowanie się człowieka z realnym Chrystusem. Wciąż jednak jako środek podaje kontemplację słowa, utożsamiając prawdę objawionego słowa Bożego z Chrystusem, który jest Słowem Prawdą. Tak, ale analiza słowa i Słowa jest poprzez kontemplację tylko poznaniem, wspomaganym miłością. Wiąże nas z Chrystusem w porządku nadprzyrodzonym realnie tylko łaska, której kontemplacja nie powoduje, nie sprawia i nie pogłębia. Ujęcie Balthasara jest więc poetyckim zsumowaniem metafizyki i teologii. Jest poezją, która nas myli w tym, że pokazuje jakoś swoistą identyczność kontemplacji poznania ze sprawianiem w nas rozwoju życia religijnego. Tymczasem inne są źródła poznania i inne są źródła realnego otrzymywania i rozwijania w nas miłości nadprzyrodzonej.

Posługuję się lepiej lub gorzej językiem poetyckim, lecz nie tworzę poezji, to znaczy wizji, która coś miesza i myli, nie utożsamiam objawionych słów Boga ze Słowem, którym jest Chrystus. Wykrywam fakty, które łatwiej niekiedy ująć w języku prawie lub quasi poetyckim. To jednak nie jest poezja. Poezja jest fikcyjną rzeczywistością. Używając języka poetyckiego mówią o rzeczywistości realnej. I mam świadomość, że się w tym nie myślę, przynajmniej na tyle, że odkrywając mechanizm procesu doznań i przeżyć religijnych, wyjaśniam niejasne sprawy pozostając w zgodzie, tak wciąż sądzę, z objawioną nauką Kościoła. Wbrew pozorom nie daję prze wagę filozofii.

Balthasar przeakcentował metafizykę i broniąc się przed neoplatońską wizją kontaktów człowieka z Bogiem tę wizję powtórzył lub wyjaśnił swoje intencje tak ogólnie, że taki wniosek można wyciągnąć. Twierdząc, że kontemplacja jest naszym spotkaniem się z Bogiem, który objawia się w świecie (s. 37) Balthasar nie wyjaśnia natury tego spotkania. Dodając, że stworzenie zbliża się do Boga „wysiłkiem woli i poznania” (s. 121), akcentuje znowu porządek przyrodzony, w którym nie jesteśmy w stanie nawiązać nadprzyrodzonego kontaktu z życiem Bożym. Nie wolno mieszać tych spraw, nie wolno utożsamić poznania teologicznego i poznania przez wiarę z nadprzyrodzoną obecnością w człowieku realnej miłości Bożej (s. 101, s. 20). Obecność w nas objawionej wiedzy o miłości Bożej i obecność tej miłości to dwie różne sprawy, dwa różne porządki. Balthasar tak pisze, jak gdyby ujmowana w kontemplacji obecność

w nas Chrystusa była oczywista dla władz poznawczych w sensie realnej dla tych władz obecności Osoby Bożej (s. 23).

Chrystus jest realnie obecny w duszy ludzkiej, lecz — dodajmy jednak oddziela Go od naszej psychiki właśnie obłok wiary. Psychika nie doznaje obecności osoby Chrystusa, kontaktuje się bezpośrednio tylko z pojęciową treścią objawionego słowa. Samo Słowo w swym bycie jest w nas tylko stwierdzone przez wiarę.

Może niejasności w książce Balthasara płyną stąd, że słowo objawione i Słowo, jako Syn Boży, wydały mu się tym samym (s. 11).

W poezji to utożsamienie jest twórcze. W życiu, w męce człowieka, niczego nie tłumaczy. Życie religijne nie jest poezją, jest cierpieniem, które wywołuje w nas tęsknota przyrodzonej miłości do Miłości nadprzyrodzonej, pełnej i trwałej, której w tym życiu człowiek nie może bezpośrednio doznać w porządku przyrodzonym. Ta nadprzyrodzona miłość działa w człowieku, wspomaga miłość przyrodzoną, która tego nie doznaje i musi być informowana przez intelekt i wiarę, że tę pomoc otrzymuje. A pragnąc połączenia z tą miłością wprost i nie doznając tej miłości cierpi. Kontemplacja nie uwolni od tego cierpienia, nie ustrzeże od samotności, smutku, męki; wprost przeciwnie raczej wzmacnia cierpienie, smutek, mękę, lecz zarazem zawiera radość, pokój oraz pogłębia rozumienie przyjaźni. Wywołuje także rozumienie, sumę impulsów, które pomagają uznawać pewność wiary i nadziei.

Książka Balthasara jest jednak tak bogata w wątki i treść, że należy ją czytać i uczyć się z niej zbliżenia do Boga. Osobiście cieszę się stwierdzeniem Balthasara, że „w świecie łaski Bożej można też doświadczyć poczucia nieobecności Boga, ale to są formy i sposoby miłości” (s. 25-26). Zagadnienie to stanowi oś moich rozważań w książce *On ma wzrastać*. Balthazar niestety nie rozwija tego zagadnienia.

Chodzi o to, że to poczucie nieobecności Boga w psychice ludzkiej jest jakże częstym źródłem utraty wiary, nadziei i miłości. I właśnie to poczucie jest źródłem cierpienia, procesów wytrwania przy Bogu lub utraty miłości. Na czym to poczucie polega? O co tu chodzi? Cała tajemnica sprowadza się do tego, co nazywamy nieobecnością Boga w psychice ludzkiej, Boga jako przedmiotu doznawania i realnego przedmiotu przyrodzonej miłości ludzkiej. Tę przyrodzoną miłość człowiek wprost odczuwa i przeżywa. Pragnie z tą miłością związać Boga, pochwycić nią Boga. I nie

może tego dokonać, ponieważ Bóg pochwycił miłość ludzką lecz inaczej, w sposób nadprzyrodzony, czego miłość przyrodzona nie odczuwa. Dalej tęskni, męczy się brakiem zrealizowania miłości. I dzieje się to obok przeżywanej wiary, obok kontemplacji objawionych słów Boga. Ta kontemplacja wydobywając treść wypowiedzi Boga pociesza ludzką miłość i skłania człowieka do życia wiarą, nadzieją, do poddawania się łasce, sprawianej w nas przez Chrystusa poprzez sakramenty lub wprost przez skierowaną ku Bogu miłość, gdy człowiek nie ma możliwości korzystania z sakramentów.

Kontemplacja więc przyrodzona pogłębia w człowieku wiedzę o Bogu i nastawienie na Boga. Kontemplacja nadprzyrodzona skłania nas do nadprzyrodzonych aktów wiary, nadziei i miłości, kierowanych do obecnej w duszy Trójcy Świątej, do podporządkowania swej osoby miłości nadprzyrodzonej (kontemplacja nadprzyrodzona czynna) i do przyjmowania impulsów tej miłości wciąż w oparciu o wiarę (kontemplacja nadprzyrodzona bierna), jednak bez bezpośredniego odczuwania Boga w psychice.

Balthasar uważa, że „wierzyć i słuchać słowa Bożego to jedno i to samo” (s. 24). Czy więc wiara i kontemplacja są tym samym? Raczej nie. Wiara jest konieczna do zbawienia, kontemplacja nie jest konieczna. Różni się więc od wiary bardzo istotnie. Należy dodać także, że kontemplacja nie prowadzi do doświadczenia mistycznego, że mówiąc inaczej doświadczenie mistyczne nie jest naturalnym następstwem kontemplacji. Kontemplacja wciąż jest kontaktem z objawionym słowem Bożym poprzez wiarę, podczas gdy doświadczenie mistyczne jest wejściem Boga bez naszego wpływu wprost w porządek przyrodzony i udzieleniem swej obecności naszej miłości. Bóg po prostu swoją nadprzyrodzoną obecność w nas czyni bezpośrednim przedmiotem doznań intelektu i woli, wspomaganym łaską. I znowu dodajmy, że w doświadczeniu mistycznym mamy bezpośrednio świadomość obecności Bożej, podczas gdy o porządku nadprzyrodzonym w osobie ludzkiej wiemy tylko z wiary. Doświadczenie mistyczne może się dokonać tylko w ramach wiary, która jest warunkiem posiadania łaski i życia nadprzyrodzonego, lecz różni się od aktu wiary. Wiara jest właśnie konieczna do zbawienia, a doświadczenie mistyczne nie jest konieczne.



Przeakcentowanie kontemplacji ma swoje źródło w neoplatońskiej tradycji podkreślenia roli głównie życia intelektualnego. Podkreślenie tej roli zapoczątkowali lub przynajmniej uwyraźnili gnostycy utożsamiając wiedzę i wiarę. Słuszne jest twierdzenie, że prawdy objawione nie są w kolizji z wiedzą, zdobywaną intelektem ludzkim poza Objawieniem. Nie wynika z tego, że ta niesprzeczność pozwala utożsamiać wiedzę i wiarę. Mocno przeciwstawił się takiemu ujęciu już Tertulian wykazując, że intelekt ludzki nie jest w stanie osiągnąć Boga. Ma rację w tym, gdy przez to osiągnięcie Boga rozumie realne nawiązanie kontaktu między osobą ludzką i osobą Boga, myli się jednak, gdy dyskwalifikuje zupełnie poznanie ludzkie i naturę człowieka. Pomylił duchowe z nadprzyrodzonym. Dusza ludzka, jak wiemy, jest duchowa i razem z ciałem stanowi człowieka, nie jest jednak nadprzyrodzona. W cielesno-duchowym człowieku jest nadprzyrodzona łaska i miłość, dzięki którym człowiek może tą stworzoną w nim nadprzyrodzonością dosięgać niestworzonej nadprzyrodzoności Boga, obecnego w osobie ludzkiej przez łaskę, wiarę i miłość. Poznanie nawet kontemplacyjne nie sprawi w nas tego kontaktu. Sprawia go Bóg. Cała więc tak zwana „teorya”, czyli koncepcja roli kontemplacji w religijnym życiu człowieka, musi być poddana rewizji. Należy cenić kontemplację, lecz nie przypisywać jej funkcji sprawiania tego, co może w nas sprawiać wiara.

Ponieważ nigdy słowa objawione nie są tym samym, co Słowo — Syn Boży, kontemplacyjne spotkanie z treścią przyjmowanego dzięki wierze Objawienia nie jest realnym spotkaniem osoby ludzkiej z Chrystusem. To realne spotkanie dokonuje się dzięki wierze w sposób nadprzyrodzony, którego człowiek nie odczuwa, nie chwyta bezpośrednio intelektem i wolą, nie doświadcza. Wie, że jego miłość została objęta miłością Bożą, stwierdza po skutkach pomoc tej miłości, samej jednak miłości Bożej nie stwierdza w sobie poza aktem wiary. A ponieważ miłość ludzka dąży do realnego przedmiotu, nie tylko do pojęć i treści Objawienia, człowiek tęskni, cierpi, przeżywa mimo wszystko poczucie nieobecności Boga w psychice, w całej swej osobie, którą ujmuje w sposób przyrodzony i która jest tym porządkiem, związanym z nadprzyrodzoną miłością Bożą, oddzieloną od osoby ludzkiej, od psychiki i duszy obłokiem wiary, granicą, która stanowi cierń wbity w miłość, pełną nieskończonych tęsknot.

Nie należy jednak zapominać, że samą łaskę, zwiększenie jej w duszy i na terenie łaski kontakt nasz z miłością Bożą, wypraszamy modlitwą. Z jednej więc strony modlitwa, z drugiej wyrzeczenie, czyli umiejętność wyboru Boga przed wszystkimi innymi dobrami, wyrażają wobec Boga naszą gotowość i naszą zgodę na przyjęcie łaski, którą Bóg sprawia w nas zachęcony i zaproszony modlitwą oraz potwierdzeniem modlitewnych prośb w wyrzeczeniu.

## JEDNOŚĆ KONTEMPLACJI I DZIAŁANIA

W publikacjach filozoficznych i teologicznych na temat kontemplacji i działania ukazuje się zasadniczą odrębność tych dwu odniesień człowieka do prawdy i dobra. I od razu powiedzmy, że przez kontemplację często rozumie się najwyższy etap poznania, ponaddyskursywne ujęcie samej istoty bytów, tego, czym są w całej swej wewnętrznej prawdzie. Ponieważ inaczej poznajemy byty, dostępne naszemu poznaniu przez zmysły i inaczej Boga, niedostępnego poznaniu zmysłowemu, odróżnia się kontemplację filozoficzną od kontemplacji teologicznej. Z kolei, ponieważ poznanie teologiczne, poznanie tego, kim naprawdę jest Bóg, wymaga nie tylko Objawienia, lecz także Łaski, w kontemplacji teologicznej odróżnia się kontemplację nabytą i kontemplację wlaną. Obie te odmiany kontemplacji teologicznej mają ponadto etap czynny i bierny. Przez działanie rozumie się reagowanie na potrzeby ludzi, zapobieganie cierpieniu i przez ten przykład postawy dobroci - kierowanie ludzi do dobra. Tak rozumiane działanie rozważa etyka i ascetyka, które szeroko omawiają temat miłości, roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania, męstwa, zarówno więc cnoty nabyte, jak i cnoty wlane oraz dary Ducha Świętego. Etyka dotyczy tego, co wypracowane przez człowieka, ascetyka rozważa to, co według Objawienia Bóg wnosi w osobę ludzką.

Nie trudno zauważyć, że kontemplację uważa się za czynność intelektu, poznającego prawdę, i że działanie uważa się za czynność woli, wybierającej dobro. Różnicę między kontemplacją i działaniem wspomaga się podziałem czynności

ludzkich na teoretyczne i praktyczne. Teoria i praktyka ostatecznie uzasadniają odrębność odniesień człowieka do prawdy i dobra.

2. W tych samych publikacjach stwierdzamy próby teorii powiązania kontemplacji z działaniem.

Jest to często zalecenie, aby kierować się w działaniu wynikami kontemplacji. Zalecenie to jest, oczywiście, tylko aksjologiczne. Po prostu ludzie rozumni — podając przykłady osób, które uprawiały wysoko zaawansowaną kontemplację i zarazem efektywnie działały — radzą nam, byśmy to naśladowali.

Jest to także niekiedy teoria zależności decyzji woli od informacji intelektu. Taką precyzyjną teorię wypracował np. św. Tomasz z Akwinu. W jej świetle wyjaśnia związki między kontemplacją i działaniem.

Według św. Tomasza, kontemplacja jest w swej istocie intelektualnym ujęciem prawdy. Aby jednak to ujęcie się dokonało, decyzję musi podjąć wola. W związku z tym, kontemplacja, która jest w swej istocie czynnością poznawczą intelektu, przypadłościowo jest zarazem czynnością woli. Nie dziwi więc, że kontemplacyjne ujęcie prawdy spełnia się ostatecznie w umiłowaniu, przenikającym poznanie. To umiłowanie poznanej prawdy powoduje, że intelekt trwa przy tej prawdzie.

Samo działanie polega na tym, że człowiek oddziałując na ludzi osiągniętymi przez siebie cnotami, kieruje ich do dobra.

Św. Tomasz oceniając pozytywnie działanie, które jest według niego istotą życia czynnego, a przypadłościowo przygotowuje do kontemplacji, podaje zarazem dość dużo argumentów, z których wynika, że życie kontemplacyjne jest doskonalsze, gdyż np. będzie trwało także po śmierci w widzeniu uszczęśliwiającym, a ponadto pochwalił je Chrystus oceniając postawę Marii i Marty.

Radykalną próbą teorii powiązania kontemplacji z działaniem jest propozycja, najwyraźniej może sformułowana przez św. Bernarda z Clairvaux, według której miłość najpełniej poznaje prawdę. Poznanie przez miłość jest bowiem zarówno ujęciem prawdy, jak i jej wyborem. Kontemplacja jest w tym wypadku czynnością miłości lub samym umiłowaniem prawdy.

3. Rozważając opublikowane teorie odrębności kontemplacji i działania oraz teorie związków między tymi czynnościami intelektu i woli, napotykamy trudności,

wynikające z niedokładności wyjaśnień filozoficznych. Miarą rozstrzygnięć niech będzie tu filozofia św. Tomasza z Akwinu.

Pierwszą trudność sprawia samo pojmowanie prawdy. W teorii kontemplacji jest ona istotą bytu, ujmowaną dzięki poznaniu, interpretowanemu filozoficznie. Jeżeli to jest Bóg, wtedy, według wyjaśnień teologicznych, poznanie Prawdy jest wspomagane Łaską i darami Ducha Świętego. Jednak w tym życiu nie poznajemy bezpośrednio ani istoty, ani Boga. Kontemplacja dotyczy więc tylko wiedzy o prawdzie, którą jest Bóg. Trudność wynikająca z pojmowania prawdy jest jednak poważniejsza. W swej metafizyce św. Tomasz uczy, że prawda jest własnością transcendentalną każdego bytu. Nie jest więc jego istotą, co utrzymywał np. św. Augustyn i św. Anzelm. Kontemplacja wobec tego nie jest poznaniem istoty.

Następną trudność sprawia pojmowanie poznania. Jest ono przecież ujmowaniem bytu w taki sposób, że sprawia wiedzę. Aby nasza wiedza mogła się powiększać, intelekt musi zmieniać aspekt poznania. Nie może pozostawać wobec bytu wciąż w tym samym aspekcie. Nie uzyskuje wtedy wiedzy i wobec tego nie dokonuje się poznanie. Kontemplacja więc nie jest poznaniem. Św. Tomasz dodał, że kontemplacja jest miłującym poznaniem, że jest swoistym trwaniem intelektu wobec poznanej i miłowanej prawdy. Jest to interesująca propozycja, zniszczona jednak akcentem, że chodzi tu o trwanie poznania.

Nie można też się zgodzić, że miłość jest zarazem poznaniem. Byłaby bowiem czynnością woli i czynnością intelektu. Taka teza wymaga jednak przyjęcia absurdalnej tożsamości intelektu i woli. Poważniejszą trudnością jest jednak to, że źródłem lub przyczyną miłości nie jest ani intelekt, ani wola. Św. Tomasz bowiem przekonująco ukazuje, że miłość jest współodpowiednością, współpodobnieniem osób, a nie ich czynnością. Nie jest więc podmiotem kontemplującym.

Kolejną trudność sprawia koncepcja działania. Gdyby było ono niezależne od poznania i wiedzy, byłoby przypadkowe, ślepe. Musi być przecież rozumne, gdyż tylko wtedy jest ludzkie i ujawnia nasze człowieczeństwo.

4. Nasze człowieczeństwo ujawniają nie tylko czynności intelektu i woli, lecz także relacje osobowe.

Intelekt i wola są władzami istoty człowieka. Ich czynności są wobec tego relacjami, zapoczątkowanymi przez prawdę i dobro bytu, przez własności transcendentalne, lecz odebrane przez własności istoty. Cechą tych relacji jest sprawczość w postaci tworzenia się wiedzy w intelekcie i sprawności w woli.

Relacje osobowe tym się charakteryzują, że zapoczątkowuje je osoba także swymi własnościami transcendentalnymi i swym istnieniem, łączącymi się jednak nie z intelektem i wolą, lecz z podobnymi własnościami transcendentalnymi w innej osobie i z jej istnieniem. Gdy więc osoby oddziałają na siebie swym istnieniem, powstanie łącząca je relacja akceptacji, współodpowiedniości, współzyczliwości, właśnie miłości. Gdy oddziałają na siebie swą własnością prawdy, połączy je relacja wzajemnego otwarcia na siebie, udostępnienia tego, czym są, uwierzenia sobie, wprost relacja wiary. Gdy oddziałają na siebie swą własnością dobra, pojawi się łącząca je relacja zaufania sobie, oczekiwania, spodziewania się, wprost nadziei, że ta współobecność będzie trwała.

Wynika z tych stwierdzeń, że cechą relacji osobowych nie jest sprawczość, lecz uobecnianie się sobie osób na sposób miłości, wiary, nadziei, wprost spełnianie się obecności. Wynika też, że relacje osobowe powstają niezależnie od poznania i decyzji. Intelekt i wola nie są więc źródłem lub przyczynami miłości, wiary, nadziei. Są źródłem czego innego, a mianowicie ważnego zespołu czynności poznawczo-wolitywnych, wspierających trwanie relacji osobowych, jako niezbędnego dla osób ich ludzkiego środowiska. Bez tych powiązań, bez miłości, wiary, nadziei, przecież duchowo się ginie, często nawet fizycznie. Intelekt i wola, owszem, odbierają te relacje: intelekt je ujmuje uzyskując wiedzę, wola je wybiera uzyskując sprawność. Ponadto jednak, dzięki poznaniu i decyzjom wspierając trwanie relacji osobowych, intelekt i wola tylko są wobec tych relacji, są ich świadkami. Świadczą o obecności, spełniającej się w relacjach miłości, wiary, nadziei.

Jeżeli kontemplacja jest trwaniem intelektu i woli, to nie wobec prawdy i dobra, nie wobec poznanych i akceptowanych istot, co daje wiedzę i sprawność, lecz jest trwaniem wobec spełniającej się obecności osób udostępniających się sobie na sposób miłości, wiary, nadziei, wyznaczonych wzajemnie przez istnienie, prawdę i

dobro. Kontemplacja jest więc świadczeniem intelektu i woli o tej obecności. Jest adoracją obecności osób.

Takie pojmowanie kontemplacji pozwala przyjąć, że intelekt poznaje prawdę jako własność transcendentálną i że także poznaje istotę bytów uzyskując wiedzę o tej własności i o istocie. Nie sprawia trudności to, że intelekt nie może teraz poznać istoty Boga. Nie jest konieczne wspieranie czynności poznawczych decyzjami woli, ani utożsamianie woli z intelektem lub przypisywanie miłości funkcji poznawania i decyzji. Kontemplacja nie dotyczy istot, nie sprawia więc wiedzy, co jest cechą relacji poznawania. Można zrozumieć, że jest trwaniem intelektu i woli, lecz wobec obecności, którą władze te chronią i o której świadczą. Nie ma też trudności z teologicznym poznaniem Boga, gdyż kontemplacja będzie świadczeniem intelektu i woli o uobecnianiu się Boga w istocie osoby ludzkiej. Natomiast nie stanie się niedostępnym dla nas w tym życiu poznaniem istoty Boga, tożsamej z Jego istnieniem. Nie jest też kontemplacja miłowaniem, gdyż miłość nie jest czynnością ani intelektu, ani woli. Jest bowiem sposobem uobecniania się osoby Boga, podobnie jak wiara i nadzieja.

Ta obecność Boga w osobie ludzkiej jest zarazem życiem religijnym człowieka, a kiedyś stanie się zbawieniem, jako już nieutralną współobecnością Boga i osób stworzonych, na zawsze powiązanych miłością. Intelekt i wola wciąż świadczą o tej współobecności, a więc ją kontemplując, będą ponadto związane z Bogiem relacją poznania, dającą człowiekowi pełnię wiedzy, i relacją decyzji, dającą pełnię sprawności wieczystego wyboru Boga.

5. Jeżeli kontemplacja jest trwaniem intelektu i woli wobec spełniającej się obecności osób, świadczeniem o tej obecności i jej adoracją, to intelekt i wola swymi czynnościami poznawczymi i wolitywnymi zarazem wspierają i chronią trwanie relacji osobowych. Jeżeli intelekt i wola podejmują takie czynności, to musiała się w nich dokonać metanoja, wywołana właśnie miłością, wiarą i nadzieją osób, dzięki ich oddziaływaniu, wyznaczonemu istnieniem, prawdą i dobrem. A to wzajemne słuźenie sobie prawdą, dobrem, swym istnieniem, które wywołują wiarę, nadzieję, miłość, jest humanizmem.

Działanie więc, jako życie czynne, jest wobec tego metanoja i humanizmem, jest obroną obecności osób, ludzi i Boga. Nie jest tylko ujawnianiem osiągniętych cnót

moralnych, czynnością woli, buszującej w obszarze dobra. Jest przede wszystkim pokorą i służbą.

Metanoja jest bowiem w intelekcie jego otwartością na informację coraz pełniej prawdziwą, a w woli jest zgodą na coraz szlachetniejsze dobro. Jest więc stałym pomijaniem siebie, pokorą, służbą obecności osób.

Humanizm jest w kulturze, a więc w postawach osób i w ich dziełach, utrwalających życie duchowe ludzi, stałą wiernością istnieniu, prawdzie i dobru. Jest miejscem i klimatem spełniania się obecności osób. Ta obecność w postaci miłości, wiary, nadziei, jest z kolei ich ludzkim środowiskiem.

Podtrzymują to środowisko i chronią działania intelektu i woli, usprawniane wychowywane przez humanizm, który powstaje dzięki ich metanoi. To wzajemne oddziaływanie na siebie ludzi, wywołujących metanoję, jako ich osobistą kulturę i powodujących humanizm, jako kulturę społeczną, jest życiem czynnym, jest działaniem.

Jeżeli metanoja i humanizm chronią obecność osób, to chroni ją człowiek poznaniem i decyzjami swego intelektu i woli, które zarazem adorują tę obecność i dla niej podjęły działania. Współwystępowanie w intelekcie poznania prawdy i adoracji obecności, a w woli wyborów dobra i akceptacji obecności, to bardzo przejrzysta, zrozumiała, rozumna i pełna wolności, swoista jedność kontemplacji i działania.

## TEOLOGICZNE UJĘCIE POKOJU JAKO OWOCU DARU DUCHA ŚWIĘTEGO

Rozważając temat roli filozofii w przekształcaniu moralnych postaw ludzi powtórzmy, że często filozofia nie spełnia zadania ukazywania wartości prawdy, sprawiedliwości, miłości i poprawnie pojętej wolności. Bywała uzasadnieniem i narzędziem narzucenia wizji uszczęśliwienia ludzi wbrew ich realnym dążeniom i wbrew dobru danej osoby ludzkiej. Z taką rolą filozofii zetknęliśmy się w platonizmie i w systemach powtarzających stanowisko Platona. Według tej filozofii człowiek

przestawał być dobrem i celem wyboru ze strony innych osób, jako ktoś zasługujący na dar przyjaźni, a stawał się narzędziem działań bezosobowej, całościowo pojętej społeczności.

Filozofia spełnia swoje zadania, gdyż niezależnie od celów, które są stosowaniem filozofii, sama ustala, zgodnie z rzeczywistością, czym są poszczególne byty i dzięki czemu są rzeczywiste. Nie jest bowiem obojętne rozstrzygnięcie, kim jest człowiek. Odpowiedzialne sformułowanie i uzasadnienie podstawowych rozumień, adekwatnie tłumaczących rzeczywistość, zapewnia ujęciom, stanowiącym kulturę rangę teorii wyrażających prawdę. Zapewnia też działaniom ludzkim możliwość uwolnienia się od fikcji i błędów, możliwość służenia prawdzie i dobru.

Te podstawowe rozumienia i cała kultura mają moc wtedy, gdy są w nas zinterioryzowane, gdy stanowią nasze samodzielne myślenie, które jest źródłem i napędem działania, podejmowanego dla dobra ludzi. Szansą więc nas wszystkich, często bezradnych wobec siły powszechnie przyjmowanego błędu, jest zgodna z rzeczywistością wiedza o świecie i o człowieku, umiejętność rozpoznania i wyboru najtrafniejszych rozumień i najwłaściwszych działań na korzyść człowieka, a więc na korzyść realnej, istniejącej rzeczywistości. Oznacza to obronę istnienia, ponieważ rzeczywistość przecież jest wtedy rzeczywistością, gdy istnieje. Broniąc istnienia, filozofia jest po stronie istnień ludzkich. Jest więc po stronie pokoju, jako służenie dobru osób, jako uzasadnienie przyjaźni, jako ludzka mądrość umiejąca usunąć nieufność, nieprzyjaźń, likwidować zagrożenie pokoju, uzasadnić w naszym myśleniu wartość prawdy i miłości, odpowiedzialnie ukazać je jako czynniki, które wyznaczają prawdziwe człowieczeństwo.

Filozofia jako sposób samodzielnego i odpowiedzialnego myślenia, jako podstawa osobistej kultury ludzi, jest racją odpowiedzialnych działań, które są tworzeniem, otrzymywaniem i darowywaniem skutków ludzkiej zdolności rozpoznawania prawdy i czynienia dobra.

Filozofia wspomaga pokój w tym, że rozwijając w ludziach umiejętność samodzielnego rozpoznawania rzeczywistości i tego, kim jest człowiek, pomaga zrozumieć i podjąć dobro relacji międzyludzkich wyznaczających wspólnotę, której



zadaniem, a więc zadaniem nas wszystkich, jest sprawianie w ludziach rozwoju dobroci, prawdy, przyjaźni, miłości.

Filozofia więc poprzez usamodzielnienie naszego myślenia i adekwatne rozumienie rzeczywistości wspomaga nasze decyzje wyboru i realizowania wobec ludzi prawdy i miłości, które są przecież podstawą pokoju.

2) Dodajmy, że problem pokoju, często opracowywany w aspekcie historycznym i nawet filozoficznym z pozycji etyki chrześcijańskiej lub metafizyki, bardzo rzadko bywa ujęty w aspekcie teologicznym.

Niezmiernie ciekawa teologia pokoju wynika z objawionej prawdy o udzielanych człowiekowi darach Ducha Świętego.

Wśród siedmiu darów Ducha Świętego, obecnego w nas, gdy umiłowujemy Chrystusa, jest dar mądrości. Dar Ducha Świętego jest udzieloną człowiekowi zdolnością przyjmowania tego, co Bóg wnosi w osobę ludzką. Dar mądrości usprawnia intelekt człowieka do trafnego i pełnego odbioru wiedzy o Bogu, a wolę do pełnego przyjęcia miłości, wniesionej przez Boga w osobę ludzką. Przyjęcie miłości wymaga właśnie mądrości: trafnej wiedzy o wewnętrznym życiu Boga, czyli odebranej od Boga informacji, że jest On Mądrością, i zgody na zjednoczenie z obecnym w nas Bogiem. Dar mądrości, jako odbiór wiedzy i przyjęcie miłości Bożej, wiąże się w nas z teologiczną cnotą miłości, która jest sposobem naszego kierowania się do Boga, otwarciem się na Boga. Tę cnotę miłości właśnie dar mądrości wywołuje, wspiera i doskonali.

Udzielony nam dar mądrości i teologiczna cnota miłości wywołują w nas określone skutki, nazywane owocami darów Ducha Świętego. Owocem daru mądrości, związanego z teologiczną cnotą miłości, jest właśnie obecność w nas otrzymywanej od Boga i kierowanej do niego miłości, wiary, wesela, pokoju.

Niektóre z owoców darów Ducha Świętego, te najwznioślejsze, Ewangelia nazywa błogosławieństwami. Właśnie pokój jest ujęty w błogosławieństwo: „błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt. 5, 9).

W ujęciu więc teologicznym pokój jest owocem daru mądrości, wniesionego w nas przez Ducha Świętego, obecnego w osobie ludzkiej razem z całą Trójcą Świętą.

Znaczy to, że wprowadzamy pokój wtedy, gdy nasze życie religijne jest pełne, głębokie, gdy nasz religijny kontakt z Bogiem owocuje naszym wewnętrznym przekształceniem, ujawniającym się w przykładzie głębokiej wiary, miłości, wesela, pokoju.

Warunkiem wprowadzania pokoju i jego panowania w świecie jest więc głębokie życie religijne chrześcijan. Jeżeli pokój nie panuje w świecie, to być może z tego powodu, że nasze chrześcijańskie życie religijne jest wciąż niedoskonale, jeszcze nie owocujące wiarą i miłością w takim stopniu, aby razem z nimi był wprowadzany w świat tak potrzebny nam pokój.

W zakończeniu stwierdzmy, że może nasze chrześcijaństwo nie jest jeszcze właśnie tak pełnym powiązaniem nas z Bogiem, aby dar mądrości owocował w nas pokojem, który wnosilibyśmy w rodzinę narodów.

## TRZECI ŚWIATOWY KONGRES APOSTOLSTWA ŚWIECKICH W 1967 JAKO TEOLOGICZNE WYDARZENIE W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Trzeci Światowy Kongres Apostolstwa Świeckich, który odbył się w Rzymie od 11 do 18 października 1967, był przede wszystkim wydarzeniem teologicznym. Interesował, oczywiście, dziennikarzy, socjologów, psychologów, pedagogów, ekonomistów, teologów, biskupów i zapewne innych jeszcze specjalistów różnych dziedzin.

Można dodać, że w specyficzny sposób interesował uczestników. Był bowiem tworzonym przez nich tym właśnie wydarzeniem teologicznym. Pisząc o Kongresie, jako uczestnik tego wydarzenia, staję wobec całego szeregu trudności metodycznych. Mogę bowiem informować o Kongresie przede wszystkim z pozycji osobistych doświadczeń, bo tylko ten aspekt sprawy był mi pełniej dany. Nie studiowałem Kongresu w publikacjach, które ukazywały się i ukazują po zamknięciu obrad.

Czytałem o Kongresie to, co było łatwiej dostępne, co po prostu „wpadło do ręki”. Widzę więc Kongres w tych dwu perspektywach: poprzez niektóre omówienia i od strony własnych, zapamiętanych wrażeń.

Tego obrazu Kongresu nie można już uwolnić od nabytej, fragmentarycznej o nim wiedzy i od zespołu refleksji, na które składają się rozumienia, oceny, eliminowanie niektórych spraw, zaakcentowanie danych rozwiązań. Są to w sumie refleksje nad doświadczeniem wydarzenia teologicznego, które w określonym czasie dokonało się w naszym kręgu kulturowym.

Nie chcę twierdzić, że proponuję tu teologiczną interpretację Trzeciego Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich. Nie chcę też twierdzić, że interesuje mnie inny aspekt tego wydarzenia teologicznego. Pisząc o Kongresie właśnie widzę go jako osobiste wydarzenie teologiczne i jako wydarzenie w obrębie chrześcijaństwa.

Wydarzenie to polegało na wsłuchiwaniu się delegowanych osób w głosy współczesności, w troski i nadzieje dziś żyjących wiarą religijną ludzi, stanowiących Lud Boży, obecny we wszystkich sprawach całej rodziny ludzkiej. Było to więc doświadczenie swoistej wersji wiary w Boga, najpełniej objawiającego się w Chrystusie historycznym i mistycznym, którym jest Kościół; wiary uwikłanej w „radość i nadzieję, smutek i trwogę ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących”<sup>78</sup>. Uświadomienie sobie trwogi, gnębiącej ludzi, ich smutków, radości i nadziei, stanowiących kontekst wiary, wspólne przeżycie mocy wiary, perspektyw religijnego powiązania z Chrystusem, świadczenie o Nim życiem, modlitwą i miłością, to właśnie był Kongres, swoiście w grupie ludzi świeckich uświadamiający się sobie Kościół, jako zespół osób, powiązanych z Chrystusem w Bogu jednoczesną w nas i w Chrystusie obecnością Ducha Świętego.

Trzy lata przed otwarciem Kongresu, 21 listopada 1964, papież Paweł VI podpisał tekst „Konstytucji dogmatycznej o Kościele” nakładając wraz z Soborem na ludzi świeckich „obowiązek ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła”<sup>79</sup>. „Konstytucja” ta sprawia, że Trzeci Światowy Kongres Apostolstwa Świeckich stał się czymś więcej niż tylko międzynarodowym zjazdem. I „Konstytucji” tej nie można już pominąć w ocenie roli i pozycji Kongresu, jako wydarzenia teologicznego.

---

<sup>78</sup> *Konstytucja duszpasterska*, 1.

<sup>79</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 37.

## Teologiczne uzasadnienie Kongresu

Na mocy powiązania z Chrystusem stanowimy Lud Boży, „posłany (...) do całego świata” i „używany” przez Chrystusa, jako „narzędzia zbawienia wszystkich”. Jesteśmy posłani, aby „wyznawać przed ludźmi wiarę” świadcząc o Chrystusie „przede wszystkim przez życie wiary i miłości”.

Kongres spełniał swoje zadania, jeżeli właśnie „wyznawał przed ludźmi wiarę”. Spełniał też specyficzne zadanie „wsluchiwania się w głosy współczesności” na mocy darów, które Duch Święty „rozdziela między wiernych” czyniąc ich „zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła”. Dary te były autentyczne, ponieważ o „wprowadzeniu ich w czyn” rozstrzygnęły decyzje - jak mówi „Konstytucja” - tych, którzy są w Kościele przełożonymi. Kongres był zwołany właśnie przez przełożonych Kościoła, aby ludzie świeccy ujawnili swoje zdanie „w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła”. Był głosem Kościoła, ponieważ był zespołem ludzi wcielonych „do społeczności Kościoła” na mocy przyjmowania ustanowionych w nim przepisów i środków zbawienia, „łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, (...) łączności (...) polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty”.

Ludzie świeccy nie będący więc kapłanami lub zakonnikami, lecz „wcieleni przez chrzest w Chrystusa... uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie”<sup>80</sup>. Posłannictwo to polega — jak wiemy — na wyznawaniu wiary, na podejmowaniu dzieł, służących odnowie i pożytecznej rozbudowie Kościoła, na „ukazywaniu innym Chrystusa” przykładem zwłaszcza swego życia. I polega także na tym, aby „ludzie świeccy... ustanowieni w jednym Ciele Chrystusowym pod jedną Głową, kimkolwiek są... przyczyniali się do wzrastania Kościoła i do jego ustawicznego uświęcania”. To działanie jest apostołstwem. A „apostołstwo świeckich jest uczestniczeniem w samej zbawczej misji Kościoła i do tego właśnie apostołstwa sam Pan przeznacza wszystkich

---

<sup>80</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 31.

przez chrzest i bierzmowanie... Każdy świecki na mocy samych darów, jakie otrzymał, staje się świadkiem i zarazem żywym narzędziem posłannictwa samego Kościoła”<sup>81</sup>.

Realizując apostołstwo przez wyznawanie wiary, „ludzie świeccy mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii... w wykonywaniu pewnych zadań kościelnych służących celowi duchowemu... Toteż wszędzie powinna dla nich stać otworem droga, aby w miarę sił swoich i stosownie do aktualnych potrzeb, i oni także uczestniczyli pilnie w zbawczym dziele Kościoła”<sup>82</sup>.

Tą drogą był właśnie Kongres, przeżycie wiary i świadczenie jej w radościach i smutkach, trwode i nadziei, dosłyszanych w głosie współczesności. „Nadziei tej nie powinni (świeccy) ukrywać w głębi serca, lecz dawać jej stale wyraz swym postępowaniem”. Kongres był wyrażeniem nadziei, ugruntowanej w wierze i w Chrystusie, nadziei, że „dobra stworzone, doskonalone... (będą) dzięki ludzkiej pracy, technice i cywilizacji społecznej zgodnie z przeznaczeniem, jakie im wyznaczył Stwórca, i z oświeceniem, jakie przyniosło Słowo Jego, dla powszechnego pożytku wszystkich bez wyjątku ludzi”<sup>83</sup>.

Z zadaniami Kongresu, jego rolą i statusem prawnym, jako wydarzenia teologicznego, wiążą się najpełniej następujące stwierdzenia „Konstytucji dogmatycznej Kościoła”: „ludzie świeccy (...) mają prawo (...) przedstawiać pasterzom swoje potrzeby życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braciom w Chrystusie. Stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i autorytetu mają możliwość, a niekiedy nawet obowiązek ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła. Odbywać się to powinno, jeśli zachodzi potrzeba, za pośrednictwem instytucji ustanowionych w tym celu przez Kościół i zawsze w prawdzie, z odwagą i roztropnością, z szacunkiem i miłością wobec tych, którzy z tytułu swojego świętego urzędu reprezentują Chrystusa”<sup>84</sup>.

23 stycznia 1952 papież Pius XII powołuje Stały Komitet Międzynarodowych Kongresów Apostołstwa Świeckich. W lipcu 1959 papież Jan XXIII tworzy Radę

---

<sup>81</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 33.

<sup>82</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 33.

<sup>83</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 36.

<sup>84</sup> *Konstytucja dogmatyczna*, 37.

Główną Komitetu. 23 grudnia 1966 papież Paweł VI informuje Kolegium Kardynalskie i Kurię Rzymską, że odbędzie się w Rzymie Trzeci Światowy Kongres Apostolstwa Świeckich, którego otwarcie nastąpi w tym samym dniu, w którym przed pięcioma laty rozpoczął obrady II Sobór Watykański. Omawiając temat Kongresu Paweł VI dodaje, że „uczestnicy Kongresu będą mieli okazję pogłębienia pojęcia Kościoła jako «ludu Bożego», aktywnie włączonego w historię ludzkości; ustalą następnie obraz dzisiejszego człowieka z jego problemami, nadziejami, radościami, smutkami, kłopotami i niepokojami, i ponadto rozważą sens Boskiego wezwania do zbawienia, postępu, pokoju oraz troskę, z jaką człowiek winien na to wezwanie odpowiedzieć”<sup>85</sup>. Kard. M. Roy zostaje przewodniczącym Komisji Kościelnej Trzeciego Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich. Kongres zachowując całą swoją wolność staje się więc instytucją, ustanowioną przez Kościół, dla przedstawienia papieżowi i biskupom swoich potrzeb i życzeń, ujawnia zdania w sprawach, które dotyczą Kościoła.

#### Kilka danych z historii Kongresu

Zainteresowanie apostolstwem świeckich ze strony trzech papieży kieruje naszą uwagę do wydarzeń, stanowiących historię Trzeciego Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich.

W broszurze, która zawiera program Kongresu, znajdujemy kilka dat, ilustrujących narastanie opinii, owocujących wreszcie trzecim światowym zjazdem świeckich w 1967 r. Przytoczę te daty<sup>86</sup>. W grudniu 1950 r. zostaje zorganizowana w

---

<sup>85</sup> „L’année 1967 verra également, ici à Rome, la réouverture que Nous avons approuvée du II-ème Congrès Mondial de l’Apostolat des Laïcs. Celui-ci aura lieu du 11 au 18 octobre. Par une heureuse coïncidence, il s’ouvrira le même jour où, il y a cinq ans, s’ouvrit de II-ème Concile oecuménique du Vatican. Il aura pour thème l’un des sujets les plus actuels proposés par le Concile: „ Le peuple de Dieu dans l’itinéraire des hommes”. C’est un thème de grande actualité qui ouvre de vastes perspectives. Ceux qui participeront au Congrès auront l’occasion d’approfondir le concept de l’Eglise comme ‘peuple de Dieu’s ‘insérant activement dans l’histoire humaine: ils examineront ensuite la physionomie de l’homme d’aujourd’hui avec ses problèmes, ses espérances, ses joies, ses tristesses, ses peines et ses inquiétudes; et ils considéreront enfin le sens de l’appel de Dieu au salut, au progrès, à la paix, et le soin avec lequel l’homme doit y répondre”. Fragment przemówienia Papieża Pawła VI, zacytowany z broszury Pt. *Le peuple de Dieu dans l’itinéraire des hommes*, stanowiącej program, wręczony uczestnikom Kongresu. (Program ten będzie cytowany pod nazwą: „Le peuple de Dieu”)

<sup>86</sup> *Le peuple de Dieu*, 19-21.

Rzymie międzynarodowa konferencja, przygotowująca pierwszy światowy kongres apostołstwa świeckich. Konferencję organizuje p. M. Vittorino Veronese, przewodniczący włoskiej Akcji Katolickiej.

7-14 października 1951 odbywa się Pierwszy Światowy Kongres Apostołstwa Świeckich.

23 stycznia 1952 pojawia się w „Osservatore Romano” komunikat informujący, że papież Pius XII powołał Stały Komitet Międzynarodowych Kongresów Apostołstwa Świeckich (Comite Permanent des Congres Internationaux pour l’Apostolat des Laics). Komitet ten określa się skrótem: COPECIAL. Sekretarzem generalnym Komitetu zostaje p. M. V. Veronese. Na stanowisku tym pozostaje do listopada 1958. Zrzeka się go z racji wyboru na dyrektora generalnego UNESCO.

W grudniu 1953 w Kusubi, w Ugandzie, odbywa się Pierwszy Afrykański Zjazd Apostołstwa Świeckich. W październiku 1954 w Castelgandolfo obraduje grupa specjalistów przygotowując temat drugiego kongresu apostołstwa świeckich. W grudniu 1955 Pierwszy Azjatycki Zjazd Apostołstwa Świeckich odbywa się w Manilli na Filipinach. W latach 1956—1957 trwają studia i spotkania przygotowujące drugi światowy kongres.

5-13 października 1957 jest datą Drugiego Światowego Kongresu Apostołstwa Świeckich. Temat Kongresu: Świeccy wobec kryzysu współczesnego świata — odpowiedzialność i formacja.

W maju 1959 grupa specjalistów, zebrana w Montallegro we Włoszech, zastanawia się nad ewentualną problematyką trzeciego światowego kongresu apostołstwa świeckich. W lipcu 1959 papież Jan XXIII tworzy Radę Główną COPECIAL-u i powołuje sekretariat wykonawczy. W sierpniu 1960 obraduje w Kopenhadze Pierwszy Europejski Zjazd Apostołstwa Świeckich. W grudniu 1960 Stolica Apostolska zatwierdza pierwsze projekty trzeciego kongresu, który ma być okazją upowszechnienia wskazań II Soboru Watykańskiego. W latach 1961—1963 jest wyprecyzowana problematyka trzeciego kongresu, inspirowana tematem: *ut unum sint* (...) *ut mundus credat*. Przedstawiciele COPECIAL-u (wrzesień 1961) wizytują Egipt, Liban, Syrię, Jordanię. W lipcu 1964 grupa specjalistów, zebrana w Rzymie, formułuje

tematy trzeciego światowego kongresu. W Bombaju, w listopadzie 1964, odbywają się dni azjatyckie. W Rzymie (marzec—kwiecień 1966) grupa specjalistów ustala główny temat trzeciego światowego kongresu. W Austrii (maj 1966) odbywa się Drugi Europejski Zjazd Apostolstwa Świeckich. Przedstawiciele COPECIAL-u (sierpień—wrzesień 1966) wizytują Afrykę. W październiku 1966 odbywa się w Buenos Aires Pierwszy Zjazd Apostolstwa Świeckich Ameryki Łacińskiej, a w Bethesda (Maryland, USA) Zjazd Północno-Amerykański Przygotowawczy do Kongresu Światowego. W listopadzie 1966 Rada Główna COPECIAL-u przekształca się w Komitet Organizacyjny Trzeciego Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich. Przedstawiciele COPECIAL-u (grudzień 1966 - marzec 1967) jeszcze wizytują Azję, Australię, Nową Zelandię. W styczniu 1967 odbywa się Spotkanie Europejskie dla przestudiowania organizacji trzeciego światowego kongresu.

11-18 października 1967 piąta rocznica otwarcia II Soboru Watykańskiego i Trzeci Światowy Kongres Apostolstwa Świeckich w Rzymie. Temat Kongresu: Lud Boży w wędrówce ludzkości.

Przewodniczącym Trzeciego Kongresu i przewodniczącym Prezydium Kongresu jest p. M. Vittorino Veronese, audytor Soboru, organizator pierwszego i drugiego Kongresu.

Komitet Organizacyjny skupia dziewiętnaście osób, w tym członków Rady Głównej COPECIAL-u, przedstawicieli zjazdów kontynentalnych i osoby dokoptowane. Przewodniczącym Komitetu jest prof. Roman Sugranyes de Franch z Hiszpanii. Sekretarzem Komitetu Organizacyjnego jest dr Thom J. K. Kerstiens. Z Komitetem Organizacyjnym współpracuje Komisja Kościelna, skupiająca specjalistów w zakresie teologii, liturgiki, ekumenizmu. Komisji, mianowanej przez Władze Kościelne, przewodniczy kard. M. Roy.

Uczestnikami Kongresu, według przyjętego regulaminu, są przedstawiciele poszczególnych krajów, delegowani przez Episkopaty krajowe. Delegaci (do 30 osób) winni reprezentować wszystkie odmiany działalności religijnej w danym kraju. Uczestnikami Kongresu poza tym są delegaci międzynarodowych organizacji katolickich, eksperci, obserwatorzy, audytorzy.



Przewodniczący delegacji krajowych i delegacji organizacji międzynarodowych stanowią Zgromadzenie Szefów Delegacji. Zgromadzenie to bezpośrednio kieruje pracami Kongresu i przygotowuje dokumenty Kongresu. Rozważa wnioski zgłoszone przez przynajmniej pięć delegacji krajowych i przedstawia na posiedzeniu ogólnym Kongresu teksty przyjęte większością głosów Zgromadzenia Szefów Delegacji.

Historyczne i organizacyjne ramy Kongresu służyły podjętym na Kongresie problemom.

### Klimat teologiczny przed Kongresem i tematyka Kongresu

Tematyka trzeciego Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich kształtowała się już także w związku z treścią „Konstytucji dogmatycznej o Kościele” i innych dokumentów II Soboru Watykańskiego. Organizatorzy Kongresu i wszyscy przyszli jego uczestnicy wiedzieli z „Dekretu o apostołstwie świeckich”, że apostołstwo polega na tym, „by szerząc królestwo Chrystusowe po całej ziemi ku chwale Ojca, uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i (...) przez nich skierować cały świat rzeczywiście do Chrystusa”<sup>87</sup>. Wiedzieli też, że mają prawo do apostołowania w wierze, nadziei i miłości na mocy zjednoczenia z Chrystusem w Jego mistycznym ciele. Apostołowanie to obejmuje dwa cele: przekazywanie Ewangelii i łaski Chrystusa oraz przepajanie Ewangelią i łaską spraw doczesnych. Wiąże się z tym ważne dla Kongresu zadanie przedstawiania wspólnocie Kościoła własnych problemów i problemów świata „celem wspólnego ich omówienia i rozwiązania”.

To przedstawienie wspólnocie Kościoła problemów ludzkich, radości ludzi współczesnych, ich nadziei, smutku i trwogi, winno być wynikiem badania znaków czasu. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym” poleca wyjaśniać te znaki w świetle Ewangelii<sup>88</sup>. Aby te znaki wyjaśniać, trzeba je najpierw rozpoznać właśnie wsłuchując się „z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności”.

---

<sup>87</sup> *Dekret o apostołstwie świeckich, W: Sobór Watykański II, 2.*

<sup>88</sup> *Konstytucja duszpasterska, 4.*

Jednym z tych różnych głosów jest teologia K. Rahnera. Jeszcze w trakcie ukazywania się dokumentów soborowych, („Konstytucja duszpasterska” została ogłoszona 7 grudnia 1965), już w czerwcu 1965. K. Rahner pisze, że „teologia dzisiejsza i jutrzejsza będzie musiała stać się teologią dialogu z ludźmi, którzy według własnego przekonania nie są zdolni uwierzyć. Przedmiotem jej głębokiej i szczerzej refleksji powinny się stać pojęcia: Bóg i Chrystus, treści, jakie pod nie podkłada i to, co chce wyrazić, mówiąc o nich... (i) nigdy nie dość będzie z naszej strony rozważania tych zagadnień... realnie istniejących, dla których nie znaleziono jeszcze rozwiązania możliwego do przyjęcia dla człowieka XX wieku”<sup>89</sup>. Rahner uważa, że — powtórzmy — na nowo trzeba przemyśleć „teologię poznania Boga skutecznego egzystencjalnie, teologię możliwości objawienia widzianej nie od strony Boga i obiektywnego aktu, przez który się objawił, ale od strony człowieka, który jest do wiary powołany i który powinien móc zrozumieć objawienie, ... chrystologię, która byłaby nie teologią idącą... od zstąpienia Słowa w nasze ciało, ale raczej teologią wstępującą odtwarzającą drogę przebytą przez tych, którzy pierwsi uwierzyli po swoim spotkaniu z konkretnym człowiekiem, Jezusem, aż do momentu, kiedy stwierdzili, że to był Bóg; że był w Nim i dla nich; wreszcie teologię trynitarną, która nie robiłaby wrażenia niedyskretnej spekulacji czy werbalnej konstrukcji na temat nie-docieczonej tajemnicy Boga, starając się raczej poprzez zbieżność między «ekonomią» i «immanencją» pozwolić odczuć człowiekowi współczesnemu, jak wiele dla jego konkretnej egzystencji znaczy dogmat o Trójcy Świętej”<sup>90</sup>.

I podziwiając teologię dokumentów soborowych Rahner wyraźnie stwierdza, że „niebezpieczeństwem byłoby traktowanie (...) stylu teologii soborowej jako wzoru teologii w najbliższej przyszłości - pod pretekstem, że jest to styl Soboru i że wystarczy go po prostu beztrąsko i bezkrytycznie naśladować (...) Głoszenie żywej prawdy Kościoła ucierpiałoby jednak poważnie, gdyby wierzyć, że to rozumienie teologii, ten styl soborowego myślenia są przykładem teologii mającej powstać w najbliższej przyszłości”<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> K. Rahner, *Aktualna sytuacja teologii*, 78.

<sup>90</sup> K. Rahner, *Aktualna sytuacja teologii*, 79.

<sup>91</sup> K. Rahner, *Aktualna sytuacja teologii*, 79.

Sobór pokazał, że każdemu pokoleniu, każdemu człowiekowi trzeba na nowo przepowiadać Chrystusa. Rahner więc rozważa, jak uprzystępnąć to przepowiadanie. Teologowie na wspomnianym już, międzynarodowym Kongresie w Toronto w 1967 zastanawiają się nad zagadnieniem Kościoła, którym jesteśmy. Świeccy w tym samym roku na Kongresie w Rzymie omawiają miejsce Kościoła, a więc swoje miejsce, jako Ludu Bożego, w obrębie ludzkości.

Międzynarodowy Kongres Teologiczny w Toronto, w którym uczestniczyłem (20—25 VIII 1967), pozwolił w ciągu kilku dni zorientować się w zagadnieniach rozważanych przez teologów. Były to głównie zagadnienia teologii Kościoła. Profesorowie: Rahner, Metz, De Lubac, Chenu, Congar, Schillebeeckx przewodzili refleksji teologicznej. Włączyli się do dyskusji filozofowie. Zabierali głos przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich i pozachrześcijańskich. Przemawiali świeccy, kardynałowie, cały Kościół. Właśnie cały Kościół. Cały Lud Boży. Był to Kongres teologiczny i kongres teologów. Temat Kongresu: teologia odnowy Kościoła. Ujmowano problemy tej odnowy na terenie analizy teologicznej. Rozumiejąc Kościół jako sakrament, a więc jako tajemnicę i znak kontaktów Ludu Bożego z Trójcą Świętą, jako sakrament, czyli według Schillebeeckxa osobiste zbliżenie się Chrystusa do człowieka i w konkretnym człowieku widzialne zrealizowanie się Chrystusowego aktu odkupienia, mówiono dużo o potrzebie tzw. sekularyzmu w Kościele, jako obronie przeciw integryzmowi. Sekularyzm nie równa się laicyzmowi. Laicyzm jest areligijny. Sekularyzm można wyrazić w twierdzeniu, że świat jest wobec Kościoła autonomiczny, że Kościół w sensie instytucji nie może urządzać świata. To ludzie świeccy, jako Lud Boży, działają w świecie i rozwiązują sprawy ludzkie według wzoru, którym jest Kościół, będący sakramentem, a więc, powtórzmy, tajemnicą osobistego zbliżenia się Chrystusa do człowieka. Kongres Teologiczny w Toronto pogłębił teologię Kościoła precyzując sprawę miejsca świeckich w Kościele, teologicznie uzasadniając wartość religijną laikatu.

Na Kongresie Teologicznym w Toronto kard. Leger podkreślał, że naturalnym życiem Kościoła jest jego ciągła odnowa, że teologia nie polega na komentowaniu uchwał Soboru, lecz że jest żywą refleksją nad Objawieniem.

Kard. Suenens mówił o konieczności ciągłego rozwijania sugestii Soboru, o współodpowiedzialności, a więc o ścisłym kontakcie teologii ze światem, jeżeli jest tłumaczeniem Objawienia w świetle znaków czasu, o współrelacjach między papieżem i biskupami, księżmi i świeckimi.

Rozwijając myśl kard. Suenensa, że „ziarnem” Soboru jest teza o Ludzie Bożym, Schillebeeckx akcentował teorię Kościoła jako sakramentu. Uważał, że Kościół jako sakrament jest znakiem Ludu Bożego. Jest więc wzorem i faktem naszego realnego spotkania z Bogiem. I jako sakrament jest właśnie znakiem, że stanowimy Lud Boży.

Houtart zgadzając się, że Kościół jest sakramentem, zwracał uwagę na teologiczne konsekwencje tego faktu. Kościół, jako sakrament, spełnia działania wyłącznie sakramentalne. To, co w Kościele nie jest sakramentalne, stanowi dziedzinę działalności ludzi świeckich. Kościół więc, jako Kościół, nie może tworzyć instytucji i nie może być instytucją. Może być tylko jej znakiem, programem. Sekularyzacja polega wobec tego na przestrzeganiu zakresu kompetencji.

Metz dodawał, że Kościół jest wewnątrz społeczności ludzkiej z misją krytyki, odnawiania i z misją uwalniania, wyzwania ku Bogu. Jest nie po to, aby się afirmować, jako instytucja, lecz aby afirmować w historii zbawienie, obiecane wszystkim ludziom.

Przemawiał także Congar, który później napisał, że w tradycyjnej apologetyce „przedstawiany... Kościół był w sumie bardziej systemem, strukturą władzy niż ludem ochrzczonym.” Dopominał się, aby ukazywano treść prawd objawionych i ich związek z człowiekiem<sup>92</sup>.

A później, na łamach czasopisma *Concilium* E. Mascall martwił się, że w związku z zagadnieniem człowieka chrześcijanie „popadają zbyt często potencjalnie w manichejski spirytualizm, dla którego szczęśliwość człowieka polega na całkowitym zerwaniu z królestwem materii i na ostatecznej ucieczce od egzystencji cielesnej. Teilhard de Chardin jest tym autorem chrześcijańskim, który chyba najbardziej przyczynił się w ostatnich latach do wyprowadzenia nas z tego błędu. Niezależnie od

---

<sup>92</sup> Y. Congar, *Sytuacja teologii i jej aktualne zadania*, tłum. A. Borkowska, „*Życie i Myśl*” 20 (1970) 7-8, 140 i 141.

tego, jakich poprawek i uzupełnień wymaga opis Teilharda, taki właśnie sens ma jego doktryna o Punkcie Omega”<sup>93</sup>.

Człowiek stawał się coraz pełniej przedmiotem uwagi teologicznej. Bóg — Kościół — Lud Boży — człowiek — Bóg, oto w jakimś stopniu etapy rozwijającej się po II Soborze Watykańskim problematyki teologicznej. Nowe spojrzenie na człowieka, uzyskujące osobną teorię w teologii K. Rahnera, domagało się konfrontacji z faktami, z żywym człowiekiem. Trzeci Kongres Apostolstwa Świeckich był uzasadnioną konsekwencją postulatów rozwijającej się teologii współczesnej.

Przejmując przed tym Kongresem pisał K. Rahner, że „każdy kto przyjmuje naprawdę samego siebie, przyjmuje więc tym samym tajemnicę, jako nieskończoną pustkę, którą jest człowiek. Przyjmuje bowiem siebie wraz z wielką niewiadomą swych nieobliczalnych przeznaczeń, a więc na ślepo i w milczeniu przyjmuje też Tego, który postanowił napęłnić ową nieskończoną pustkę, tajemnicą zwaną człowiekiem — nieskończonością pełni, która nazywa się Bóg. Chrześcijaństwo nie jest niczym innym jak wyraźnym wypowiedzeniem tego, co jest niewyraźnie doświadczane przez człowieka w jego konkretnej egzystencji. Egzystencja ta bowiem, w porządku konkretnym, jest zawsze i realnie czymś więcej niż tylko duchową naturą, jest mianowicie duchem, rozświetlanym od wewnątrz blaskiem niezasłużonej łaski Boga”<sup>94</sup>. W ogólnym klimacie teologicznym i w klimacie problemów współczesnego człowieka, konsultowanego na sesjach wyjazdowych przedstawicieli COPECIAL-u do Azji, Afryki, Ameryki, kształtował się Temat Trzeciego Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich.

Świeccy, stanowiący część Ludu Bożego i należący do całej rodziny ludzkiej, usiłują w posoborowej sytuacji teologicznej i religijnej uświadomić sobie swoją sytuację, swoje pytania, zamierzenia, by w nich rozpoznać wezwanie Ducha Świętego i odpowiedzieć na nie wraz z całym Kościołem. Temat Kongresu ujmuje te wszystkie aspekty: Lud Boży w wędrówce ludzkości.

W temacie Kongresu wyróżniono dwie grupy problemów: 1) człowiek dzisiaj, 2) świeccy w odnowie Kościoła.

---

<sup>93</sup> E. Mascall, *Naukowy pogląd na świat, a posłannictwo chrześcijańskie*, tłum. L. Bieńkowski, W: Concilium – Poznań 1966/67, 311.

<sup>94</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965, 22.

Dwa dni Kongresu (12 i 13 X) poświęcono problemowi: człowiek dzisiaj. Na posiedzeniach w ramach grup językowych podejmowano ten problem uwzględniając następujące pytania: 1) Jakie nowe wydarzenia charakteryzują dzisiejszy świat? 2) W jakim stopniu dawniej przyjmowane wartości pomagają dziś człowiekowi odkryć sens nowych wydarzeń? 3) Jakie są w rozwijającej się myśli religijnej nowe akcenty, intuicje, odkrycia, które mogą pomóc dziś człowiekowi w zmierzeniu się z rzeczywistością współczesną? 4) Do czego zobowiązuje nowa sytuacja i jak ma w niej zachować się chrześcijanin? Dodajmy, że posiedzenia w grupach językowych były osobnymi seminariami, na których stosując wymienione pytania opracowywano zaplanowane tematy szczegółowe. Tematy te były następujące: 1. Postawy duchowe dzisiejszego człowieka. 2. Rodzina w aktualnych przekształceniach społeczeństwa. 3. Współpraca mężczyzn i kobiet w różnych dziedzinach życia społecznego. 4. Napięcia między pokoleniami. 5. Powiązania społeczne: rewolucja kulturalna. 6. Rozwój: odpowiedzialność społeczna' w społeczności świata. 7. Pokój i wspólnota światowa. 8. Migracja.

Dwa dalsze dni Kongresu (16 i 17 X) poświęcono problemowi: świeccy w odnowie Kościoła. Przygotowano także pytania, pomagające analizować temat. Były one następujące: 1) Jakie są nowe zagadnienia, wynikające z sytuacji, warunków życia, sposobu myślenia współczesnego człowieka? 2) Czy sobór wniósł w tej dziedzinie nowe elementy? 3) Jeżeli tak, to czy te nowe elementy odpowiadają potrzebom współczesnego człowieka? 4) Jak stosować je w praktyce? 5) Jakie zagadnienia mogą się pojawić w latach przyszłych. Pytania te wyznaczały dyskusję na seminariach, poświęconych ośmiu osobnym zagadnieniom: 1. Odpowiadające dzisiejszemu człowiekowi formy przekazywania chrześcijaństwa. 2. Szkolne i pozaszkolne nauczanie chrześcijańskie. 3. Nowe metody formacji chrześcijańskiej, przygotowujące chrześcijanina do jego zadań w świecie. 4. Dialog wewnątrz Kościoła. 5. Zadania świeckich w odnowie wspólnot kościelnych. 6. „Aggiornamento” organizacji skupiających ludzi świeckich. 7. Udział świeckich w działalności misyjnej Kościoła. 8. Dialog i współpraca ekumeniczna<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Por. Dla obydwu grup tematów: *Le peuple de Dieu*, 3-4.

Pierwsza część prac Kongresu (pierwsze dwa dni robocze) polegała na ustaleniu sytuacji, charakteryzujących dzisiejszego człowieka, na ustaleniu światowego wymiaru wynikających z tego problemów i ich wpływu na sprawę powiązania człowieka z Bogiem.

Druga część prac Kongresu (następne dwa dni robocze) polegała na określeniu udziału świeckich w posoborowej odnowie Kościoła, na poszukiwaniu sposobów takiego wewnętrznego przekształcenia Ludu Bożego, współstanowiącego ludzkość, aby można było wyraźniej dosłyszeć wezwanie, kierowane przez Ducha Świętego do chrześcijan i do wszystkich ludzi, żyjących w konkretnych sytuacjach naszych czasów.

### Uwagi o obradach Kongresu

W całości obrad Kongresu mogłem uczestniczyć w trojaki sposób: 1) poprzez udział w plenarnych posiedzeniach bądź problemowych, bądź referujących wyniki prac poszczególnych Komisji (seminariów), 2) współpracując na terenie Komisji z grupą delegatów, analizujących szczegółowe zagadnienia, określone planem i tematyką obrad, 3) rozważając i precyzując w spotkaniach kulturalnych dyskutowane na Komisjach ujęcia, gdy dzięki swobodnej rozmowie pojawiła się możliwość bliższego rozpoznania motywacji i postaw psychicznych, nastawień i intelektualnej wrażliwości osób, informujących w czasie obrad o sprawach, kłopotach, troskach, niepokojach, konfliktach i problemach, reprezentowanych środowisk, grup społecznych, czy narodów.

Uczestnikowi nie pełniącemu na Kongresie funkcji kierowniczych najwięcej możliwości czynnego udziału w obradach dawały prace w Komisjach (seminariach) i rozmowy kulturalne. Ponieważ wyznaczone tematem Kongresu zagadnienia ujęto, jak wiemy, w dwie kolejno rozważane grupy (człowiek dzisiaj i świeccy w odnowie Kościoła), każdy uczestnik Kongresu mógł pracować w dwu następujących po sobie Komisjach (seminariach). Należałem do Komisji, rozważającej w kilku grupach językowych „napięcia między pokoleniami” i do komisji „dialogu wewnątrz Kościoła”.

Problem „napięć między pokoleniami”, stanowiący jeden z ośmiu tematów, które miały kierować uwagę na sprawę stanu i sytuacji człowieka w dzisiejszym świecie, w mojej podgrupie językowej (francuskiej) po dyskusji ogromnie eleganckiej i spokojnej rozwiązano najpierw w zaskakującej i niepokojącej formie antynomii: napięcia te istnieją, nie ma napięć między pokoleniami.

Przedstawiciele narodów białych nie tylko stwierdzili istnienie tych napięć, lecz nawet widzieli ich źródło w szybko dokonujących się przemianach kulturowych, obyczajowych, społecznych, religijnych, światopoglądowych, ideologicznych, filozoficznych itp. Źródło to widzieli głównie w procesie zrywania z doświadczeniem historycznym czasów i ludzi, a przede wszystkim w zagubieniu dzisiaj braterskiej miłości i przyjaźni.

Przedstawiciele narodów kolorowych ciekawie podkreślali fakt, że wśród tych narodów nie podlegający dyskusji szacunek młodych wobec osób starszych i pełny serdecznej uwagi udział starszych w sprawach osób młodych bronią przed niebezpieczeństwem konfliktu, nazywanego na Kongresie „napięciem między pokoleniami”. Wśród narodów kolorowych nie ma tego napięcia. (Czymś zupełnie innym są napięcia polityczne czy konflikty natury ekonomicznej).

Antynomię powoli rozwiązywano odwołując się do konkretów. Zanalizowano najpierw sam termin „napięcie (tension)”. Rozważano sprawę funkcjonowania autorytetów. Zgodzono się, że w społeczeństwach kolorowych poczucie przynależności do szczepu i plemienia jest mocniejsze niż interesy rodu czy rodziny. Wśród białych więź społeczna nie ma odpowiedniej siły, nawet więź rodzinna jest często dość słaba. Jako ilustrację, między innymi, zgłoszono sprawę naszych przyjaciół tak zwanych „długowłosych”, nazywanych w Ameryce „hippies”. Ich konflikt ze społeczeństwem, tak się wydaje, jest jednostronny. To my zachowanie ich odczytujemy jako protest wobec form obowiązującej u nas kultury bycia, myślenia, działania. To niewątpliwie jest protest. W rozumieniu „hippies” jest to jednak po prostu spokojne odejście od tego, czego się nie chce. „Hippies” nie walczą, oni odchodzą w swój świat marzeń o szczęściu. Odlatują z zimnego terenu kultury współczesnej do ciepłych krajów poezji i nowej ideologii, budowanej z elementów mądrości hinduskiej, czasem wczesnochrześcijańskiej, bardzo często z pasji i jeszcze niedoświadczonego lub tylko



wyczuwanego heroizmu młodości. Społeczeństwo dorosłych zarzuca im to, że nie pracują i że używają narkotyków. Gdyby nie te dwa główne popełniane przez nich błędy, może mielibyśmy do czynienia z próbą odbudowania braterstwa i międzyludzkiej przyjaźni.

Na Komisji „napięć” ostatecznie wspólnie myślano jak poprawić, czy jak zabezpieczyć właściwe powiązania między dziećmi i rodzicami, młodymi i starszymi, świeckimi i duchownymi, księżmi i biskupami, zarządzanymi i zarządzającymi itp. Uważano, że poczucie współodpowiedzialności tych grup za siebie broni przed konfliktem. Ta współodpowiedzialność nie może mieć jednak charakteru prawniczego. To musi być wspólna uprawa miłości i przyjaźni. To musi być dialog.

Na Komisji „dialogu wewnątrz Kościoła” zarzucono podział na podgrupy językowe. Mówiło się po francusku i po angielsku. Aby wypracować koncepcję dialogu, przywołano najpierw — jako wzory dialogu — relacje między Osobami Boskimi wewnątrz Trójcy Świętej, świętych obcowanie poprzez Eucharystię i rozmowy Chrystusa z Apostołami. Uważano, że dialog nie jest tylko wzajemną wymianą dobra, lecz że jest wspólnym przekroczeniem stanu posiadania w kierunku nowych wartości, znalezionych dzięki atmosferze prawdy, wolności, szacunku i dobrej woli wyboru tego, co lepsze. Spośród bardzo wielostronnych ujęć, różnorodnych wątków i spraw szeroko omawianych przez uczestników z tak wielu narodów i krajów, wybrano — jako charakterystyczny — ten akcent, że warunkiem dialogu, porozumienia i uniknięcia kryzysów jest pełna zaufania przyjaźń. Uważano np., że jeżeli młodzi tworzą sobie własną ideologię i zrywają z przekazaną im przez starszych tradycją kulturalną, to może zawinili tu starsi brakiem uważnego wsłuchania się w niepokoje i troski swych dzieci. Mówiono o tym, że jeżeli np. księża opuszczają szeregi duchownych, to może po prostu nie udał się dialog między kapłanem i biskupem, między parafianami i ich proboszczem, nie udało się — jak mówią Dzieje Apostolskie — spotkanie we wspólnej wierze, modlitwie i łamaniu Chleba. I może po prostu wszyscy tu jesteśmy winni. Nie pomagaliśmy sobie w przetrwaniu wewnętrznych kryzysów. A przecież wzajemnie za siebie odpowiadamy. Uważano wreszcie, że ostatecznie dialog oznacza spotkanie.

W rozmowach kulturalnych nie tylko dopowiadano niedopowiedziane myśli, nie tylko uzupełniano i pogłębiano wypowiedzi z wystąpień na Komisjach i nie tylko

przygotowywano ujęcia oraz nowe wystąpienia. Kuluary były faktycznym terenem zapoznania się z problemami innych grup roboczych, z szerszym kręgiem osób, opracowujących tematy, podjęte w innych Komisjach. To był oddech Kongresu, spojrzenie na całość obrad i wejście w całokształt spraw i życia Kongresu. Posiedzenia plenarne już tylko zamykały wątki lub pobudzały do refleksji nowym ładunkiem myśli, zawartych w wygłoszonym odczycie.

W kuluarach wyjaśniała się sprawa wystąpienia kard. Roy, formułowało się stanowisko wobec wojny wietnamskiej, można było dojrzeć szersze aspekty kwestii murzyńskiej w Ameryce i przekonać się jak mało i jak niedokładnie znamy tę sprawę w Polsce, mogłem opowiedzieć o ATK, o KUL, umówić wymianę książek, dyskutować nie dające mi spokoju zagadnienia sposobu uczenia filozofii już dzieci, dowiedzieć się więcej o katolicyzmie wyspy Mauritio, Sudanu, Holandii, Belgii, Włoch, Jugosławii, zorientować się bliżej w sprawie środków antykoncepcyjnych i dziwić się, że wbrew głoszonej u nas opinii przedstawiciele narodów kolorowych byli przeciwni wnioskowi, domagającemu się od papieża uznania prawa do stosowania tych środków. Domagali się nie tych środków, lecz rozwiązania problemów gospodarczych.

Trzeba podkreślić, że prace Komisji i prace Kongresu charakteryzowała atmosfera ogromnego zaangażowania, wielkiego wkładu serca i myślowego wysiłku w sprawę współodpowiedzialności świeckich za Kościół, atmosfera szczerości i pełnej wolności w określeniu tego, co boli i niepokoi dzisiaj Lud Boży, troska o znalezienie i wytyczenie najwłaściwszej drogi, na której spotyka się człowiek z Bogiem.

Wydaje się, że wartości, napięcia, pasje, cała moc postaw i poszukiwań, charakteryzujących prace Komisji i prace Kongresu, nie znalazły pełnego wyrazu w rezolucjach, przedstawionych na plenarnym posiedzeniu zamykającym Kongres. Trzeba więc podkreślić, że Kongres spełnił przynajmniej trzy zadania:

- 1) Obradującemu Synodowi Biskupów Kongres dał możliwość wglądu w dziś aktualne troski, niepokoje, radości i tęsknoty Ludu Bożego. Pokazał źródła, powody i czynniki dziś przeżywanych konfliktów. Odkrył w Ludzie Bożym ogromne zasoby ofiarności, wiary, nadziei i nadprzyrodzonej miłości.

2) Kongres obudził i umocnił poczucie odpowiedzialności za Kościół, za sprawy i niepokoje całego Ludu Bożego. Pomógł uczestnikom poznać kłopoty i troski Ludu Bożego w poszczególnych narodach i grupach społecznych, w przejmujący sposób zorientować się, że te kłopoty i troski są wszędzie prawie te same, a przynajmniej bardzo podobne. Pomógł przez to uzyskać perspektywę dla spraw, które martwią we własnym środowisku.

3) Kongres stał się okazją do uświadomienia sobie apostołskiej mocy modlitwy i miłości, wyznaczającej pełnię troski o sprawy drugiego człowieka. Pozwolił zobaczyć jedność Kościoła w wielości spraw i szczegółowych realizacjach ewangelicznego wezwania.

Dodajmy też i podkreślmy, że Kongres poza tym, lub może najbardziej, był ujawnieniem cierpień współczesnego świata, rozlicznych cierpień, trosk, krzywd wzajemnie sobie wyrządzanych, męki głodu, wojen, męki tęsknoty za dobrem i prawdą.

Kongres był także wzajemnym zwierzeniem sobie problemów w nadziei, że kongresowi rozmówcy rozumieją to, co dzisiaj boli i niepokoi, że może pokażą drogę w kierunku nadziei rozwiązania trudnych spraw i zmniejszenia cierpień.

Kongres był wobec tego ujawnieniem ogromnej ofiarności świeckich, niezwykłym ofiarowaniem świata wielkiej miłości Ludu Bożego, wzajemnym przeżyciem tej miłości, dojrzewającej przez Ducha Świętego w tej części Kościoła, która jest grupą osób świeckich, w nadprzyrodzony sposób jako Lud Boży przebywających z Chrystusem w Bogu.

Może aktywistycznie i praktycystycznie nastawieni obserwatorzy Kongresu martwili się brakiem wielu i bardzo konkretnych rezolucji oraz teoretyczno-praktycznych wniosków. Rzeczywiście, rezolucje posiedzeń plenarnych nie oddawały właśnie pasji, postaw, stanowisk, charakteryzujących konkretne prace Kongresu. Wydaje się, że Kongres nie musiał takich wniosków wypracowywać, zgłaszać recept, zaradzających najpilniejszym dzisiaj potrzebom. Nie miał przecież władzy wykonawczej. Mógł jedynie prosić rządy różnych krajów o wzięcie pod uwagę jego opinii. Zresztą zadania i osiągnięcia Kongresu były w ogóle inne.

Mobilizacja wewnętrzna uczestników Kongresu, przeżycie wspólnoty Kościoła poprzez modlitwę, Eucharystię i nadprzyrodzoną miłość, to są osiągnięcia Kongresu, które owocują teraz i będą przynosiły owoce po latach. Owocem tym jest troska, aby nie rozminąć się z wezwaniem Ducha Świętego.

Może głównie z tych racji Kongres był przede wszystkim wydarzeniem teologicznym i w pewnym sensie wydarzeniem religijnym.

A znakiem, że Kongres nie minął się z życzeniami Chrystusa, wyrażającego w Kościele wolę Ojca, jest atmosfera spotkania papieża Pawła VI z patriarchą Atenagorasem, ta sama, charakteryzująca także Kongres, atmosfera modlitwy i nadprzyrodzonej miłości. Spotkanie Pawła VI i Atenagorasa w Bazylice Watykańskiej, to właśnie wspólna modlitwa Kościoła prawosławnego i Kościoła katolickiego, ujawnienie łączącej cały Lud Boży miłości, wniesionej w świat przez Chrystusa. Paweł VI i Atenagoras modlili się głośno razem z wiernymi, obecnymi w Bazylice. A tę modlitwę podsumowywał powtarzany nieustannie przez chór i podejmowany przez wszystkich obecnych modlitewny refren: *ubi caritas et amor, Deus ibi est* („Bóg jest tam, gdzie jest miłość”).

Wnosząc przed Synod Biskupów i przed uważne spojrzenie Papieża tak zywą modlitwę i żywą miłość, Trzeci Światowy Kongres Apostolstwa Świeckich ujawnił podstawowy nurt apostolstwa świeckich i apostołską moc Kościoła. Apostołuje się przecież pełną dobroci troską o człowieka, pełną miłości uwagą, poświęconą jego radości i nadziejom, smutkowi i trwodze, jego sprawom, jego cierpieniu. Świeccy spotkali się, aby wsłuchać się w te głosy, aby uświadomić sobie zadania, obowiązki i uprawnienia, pozwalające coraz pełniej przejmować współodpowiedzialność za Kościół i za świat, współodpowiedzialność wobec Boga.

## Modlitwa na Kongresie

Dla uczestników Kongresu, 15 października papież Paweł VI odprawił w Bazylice Watykańskiej koncelebrowaną Mszę Św., podczas której modlitwę wiernych, ułożoną przez Pawła VI dla Kongresu, odczytało w swych językach dziesięciu

przedstawicieli różnych krajów i kontynentów. Fragment tej modlitwy odczytany w języku polskim, był następujący:

„Spraw Panie, aby nasza miłość ku wszystkim naszym braciom w Chrystusie stawała się z każdym dniem coraz bardziej płomienna i czynna, byśmy współpracowali z nimi coraz intensywniej w budowaniu Królestwa Bożego”<sup>96</sup>.

Informując w czasopiśmie „Znak” o liturgii Kongresu, S. Grabska zwraca uwagę, że „na Rzymskim Kongresie Apostolstwa Świeckich władze Kościoła uznały za słuszne odstąpić od liturgii własnej dni (włączając tylko dwie Msze św. ze zwykłego kalendarza) — na rzecz specjalnego opracowania jej w stosunku do tematów Kongresowych”<sup>97</sup>.

W prace Kongresu była właśnie wbudowana także modlitwa. S. Grabska omawia i przytacza teksty liturgiczne mszy, odprawianych podczas Kongresu, teksty „dnia pokuty”, „dnia pokoju”, „dnia ekumenicznego”. Teksty te, dodajmy, pomagały przekształcać refleksję kongresową w skierowaną do Boga modlitwę. Z przytoczonych przez S. Grabską tekstów zacytujemy tylko fragment przejmującego rachunku sumienia, opartego na rozważaniu ośmiu Błogosławieństw:

„Przebacz nam, że zbyt przywiązujemy się do wszelkich form posiadania... Przebacz nam nasze niezrozumienie tych, którzy myślą inaczej od nas... Przebacz nam, że odmówiliśmy pociechy cierpiącym... Przebacz nam, że jesteśmy surowymi sędziami naszych braci... Przebacz nam naszą odmowę przebaczenia... Przebacz nam nasze kłótnie i walki... Przebacz nam naszą niewierność w godzinie próby”<sup>98</sup>.

W swym omówieniu Kongresu, nawiązując do sprawy liturgii, uczestniczka Kongresu E. Unger z Wrocławia pisze, że podczas Mszy Św., gdy „modlitwy wiernych były odczytywane przez świeckich, kobiety i mężczyzn, w ich językach ojczystych,

---

<sup>96</sup> Por. Wydaną w „Tipografia Poliglotta Vaticana” specjalną na tę okazję publikację pt. *Messe concélébrée à l'occasion de la rencontre entre le synode d'évêques et le 3-ème congrès mondiale pour l'apostolat des laïcs*, 29.

<sup>97</sup> S. Grabska, *Liturgia Kongresu Apostolstwa Świeckich*, „Znak” 165 (1968) 313.

<sup>98</sup> S. Grabska, *Liturgia Kongresu*, 317-318. W zacytowanym przekładzie brakuje zdania: *Pardonne-nous nos manques de charité*.

czuliśmy namacalnie, że padające z mównic czy w czasie obrad w mniejszych grupach słowa o braterstwie wszystkich wierzących całego świata są pełne żywej, istotnej treści”. E. Unger wyjaśnia, że wśród wielu zajęć kongresowych „poczesne miejsce zajmowała modlitwa”, ponieważ „Kongres był zebraniem wierzących, którzy zjechali się w Imię Chrystusa, by wysłuchać wezwania Boga do swojego ludu i odpowiedzieć na działanie Ducha św. prowadzącego ten lud Boży wśród konkretnych sytuacji dzisiejszego świata”<sup>99</sup>.

### Kongres w opinii niektórych polskich uczestników

Według informacji, zawartej we wprowadzeniu do tekstu Mszy papieskiej, w Kongresie uczestniczyło około 1500 osób ze 103 krajów i 63 międzynarodowych organizacji katolickich<sup>100</sup>.

Uczestnicy z Polski, imiennie zaproszeni przez Sekretariat Kongresu, pracowali, podobnie jak inne grupy, w ten sposób, że starali się brać udział we wszystkich ośmiu seminariach, wybierając je na zasadzie zainteresowań.

Wielu uczestników z Polski pisało o Kongresie. Przytoczmy tu dla poszerzenia obrazu niektóre opinie.

E. Unger podkreśla<sup>101</sup>, że Kongres „nie był tylko miłym czy budującym spotkaniem towarzyskim, nie ograniczał się do wyrażania jedności poprzez modlitwę. Kongres przede wszystkim starał się pracować i wypracowywać, po rzetelnym przedyskutowaniu, odpowiedzi na liczne postawione pytania”. Motywem tej pracy było poczucie „dosłownej i poważnej odpowiedzialności za dalsze losy Kościoła”, a także zdecydowane przekonanie, że należy wyciągnąć konsekwencje „z soborowych stwierdzeń o roli świeckich w Kościele”. I bardzo ważna myśl E. Unger, że dosłowne potraktowanie Ewangelii i orzeczeń Soboru nie mogło wyrazić się w działalności tylko zewnętrznej. Domagało się wnikania w podstawowe prawdy wiary. To prowadziło do

---

<sup>99</sup> Ks. M. Czajkowski, *O wierze we Wrocławiu*, „Znak” 165 (1968) 370-371.

<sup>100</sup> Por. *Messe concélébrée*, 8.

<sup>101</sup> Ks. M. Czajkowski, *O wierze we Wrocławiu*, 371.

postulatu odnowy teologii, sformułowania nowej ascezy uwzględniającej służbę światu, wypracowania nowej duchowości.

H. Bortnowska<sup>102</sup> słusznie odbiera Kongres jako spotkanie ludzi, a nie spotkanie delegatów. Z racji tej Kongres nie był instytucją, był żywym myśleniem i przeżywaniem spraw dla świata istotnych, centralnych. Udało się „zrealizować wspólnotę doświadczenia i troski o to, co dla każdego z nas najważniejsze. Liturgia — prosta związana z tematami i atmosferą naszej pracy — idealnie wyrażała łączące nas więzi”<sup>103</sup>. Chodziło o to, aby problemy ludu Bożego, przekazywanie światu posłannictwa Chrystusa właściwie wyrazić i zakomunikować. Motywem obrad Kongresu stało się więc „porozumienie..., poczucie odpowiedzialności”, zakomunikowanie Papieżowi i biskupom, obradującym na Synodzie, naszej troski o świat i o Kościół. Aby właśnie „Kościół... bardziej nadawał się do służenia światu... i stał się bardziej czytelnym znakiem zbawienia”. Formułą tej troski w wyniku dyskusji o sprawach fundamentalnych mogły być nie" plany działania, lecz zasady, generalne wytyczne, jakaś tylko „orientacja ku działaniu”, stwierdzenia, które mogą zakiełkować w przyszłości. Swoje ciekawe omówienie Kongresu H. Bortnowska kończy stwierdzeniem, że dorobek Kongresu winien „stać się własnością wszystkich”<sup>104</sup>.

## Zakończenie

Trzeci Światowy Kongres Apostolstwa Świeckich „wsłuchując się w głosy współczesności” starał się je zrozumieć, sformułować, zakomunikować Papieżowi, Synodowi biskupów i wszystkim zainteresowanym, przekazać je nawet tym, którzy tych głosów nie słuchają, aby człowiek został dostrzeżony w jego właściwym wymiarze osoby, aby uwikłania, w których się znalazł, nie przesłoniły jego istotnych celów i zadania, którym jest miłość, owocująca dobrocią, sprawiedliwością, wolnością i pokojem, jak to określał w encyklice „Pacem in terris” Jan XXIII.

---

<sup>102</sup> H. Bortnowska, *Rzym 1967*, „Znak” 163 (1968) 32-53.

<sup>103</sup> H. Bortnowska, *Rzym 1967*, 36 (Temat Kongresu „Le peuple de Dieu dans l’itinéraire des hommes” – „God’s people on man’s journey” H. Bortnowska tłumaczy następująco: „Ludzka pielgrzymka Bożego Ludu”. Tamże , 37).

<sup>104</sup> H. Bortnowska, *Rzym 1967*, 38, 41-42.

I dopowiedzmy pod koniec, że Kongres był wydarzeniem teologicznym w obrębie chrześcijaństwa może dlatego, że w świeckiej grupie Ludu Bożego stanowił uświadamiający się sobie Kościół, „posłany... do całego świata” w celu „ukazywania... Chrystusa”. Uczestnicy Kongresu reprezentujący prawie wszystkie kraje świata, właśnie na Kongresie, jak wynika z wielu wypowiedzi, „poculi się laikatem... współodpowiedzialnym wraz z całym Ludem Bożym za budowanie Królestwa Bożego”<sup>105</sup>. To było w ich osobistym życiu wydarzenie religijne i było to także wydarzenie teologiczne, ważne dla całego Ludu Bożego, który zastanawiał się nad przyszłością Kościoła.

Klimat teologiczny po Kongresie jest konsekwencją wcześniejszych wydarzeń. Świadczą o tym publikacje w „Concilium”, i zorganizowany przez „Concilium” Kongres teologiczny w Brukseli na temat właśnie przyszłości Kościoła. W rezolucjach tego Kongresu podkreślono, że teologię mogą w przyszłości opracowywać jedynie te wspólnoty chrześcijańskie, które są „włączone w życie świata współczesnego igrające odpowiedzialną rolę w społeczeństwie”, że „urząd nauczycielski Kościoła i teologowie powinni trwać w ustawicznym dialogu”, „że wielkie wyznanie wiary i definicje chrystologiczne zachowują swe znaczenie na zawsze, lecz aby trafić do ludzi innych kultur oraz innych czasów, posłannictwo chrześcijańskie musi być wciąż na nowo wyrażane w sformułowaniach rzeczywiście świeżych”, że „posłannictwem chrześcijaństwa jest właśnie sam Jezus Chrystus”. Ze względu na te stwierdzenia, sygnalizowane tu tylko, przyjmuje się opinię, że „brukselski Kongres... stanowi ważną datę w okresie posoborowym”<sup>106</sup>.

I w związku z przyszłością Kościoła zwróćmy uwagę, że w roku 1970 „tysiące młodych, zatrwożonych o przyszłość ludzkości, a więc i własną przyszłość, przybywa do Taize... W wielkanocne popołudnie tego roku... pastor Roger Schulz, przeor wspólnoty w Taize..., ogłosił: »zorganizujemy tu Sobór Młodzieży«... Temu młodemu środowisku zbuntowanych, sprzeciwiających się podziałowi na Kościoły, którzy nienawidzą niesprawiedliwości świata, niepokoją się jego nieznaną przyszłością...

---

<sup>105</sup> Por. omówienie Kongresu w artykule: J. Gozdowski, „Lud Boży na drogach ludzkości, „Przewodnik katolicki” 48 (1967) 426-430, z dn. 26. XI.

<sup>106</sup> (Kryptonim „fk”) *O Kongresie teologicznym pod hasłem „Przyszłość Kościoła”, „Przewodnik Katolicki” 45 (1970) 427, z dn. 8. XI.*



trzeba dać możliwość wypowiedzenia się, sposobność do mówienia i działania... Jest absolutnie konieczne, aby... właśnie przemówili... ci, których widzimy w Taize pograżonych w modlitwie”. W przeddzień ogłoszenia Soboru Młodzieży nadszedł z Rzymu telegram: „Jego Świątobliwość po ojcowsku pozdrawia zgromadzone w Taize... dwa tysiące młodzieży, zachęca do pogłębionego przeżycia tajemnicy Zmartwychwstania poprzez modlitwę i z całego serca życzy uczestnikom wszelkich łask, pokoju i radości ze Zmartwychwstania Chrystusa”. Przeor Taize dodaje: „rzucamy wyzwanie — wyzwanie nadziei. Nasłuchujemy głosów ludzi młodych... Jeżeli zrozumieją ideę Kościoła, zapragną ją realizować”. A młodzi działacze Soboru tak precyzują jego zadania: „Zmartwychwstający Chrystus... przygotowuje nam nową wiosnę Kościoła, takiego, który... gotów stać się... widowym miejscem zjednoczenia całej ludzkości. Natchnie nas wyobraźnią i odwagą, abyśmy umieli otworzyć drogę powszechnego pojednania”<sup>107</sup>.

Zauważmy tylko i powtórzmy, że w dniu zakończenia II Soboru Watykańskiego papież Paweł VI w orędziu Soboru zwrócił się także do młodzieży: „To dla was, młodych, przede wszystkim dla was, Kościół swoim Soborem zapalił światło, które oświecać ma przyszłość: waszą przyszłość... Upominamy was... abyście rozszerzyli swoje serca na miarę świata”<sup>108</sup>.

## PEDAGOGIKA CHRZEŚCIJAŃSTWA JAKO RELIGII KRZYŻA ZMARTWYCHWSTANIA

### Wychowanie przez wzory i przez trwanie w relacjach z osobami

Termin „pedagogika” wskazuje zarówno na teorię, jak i na czynność wychowania. Stosowany w tym studium usprawiedliwia wobec tego formułowanie

---

<sup>107</sup> (wywiad) *Zorganizujemy tu Sobór Młodzieży*, „Zorza” 13 (1970) 46, z dn. 15. XI.

<sup>108</sup> *Orędzia Soboru – Do młodzieży*, „Tygodnik Powszechny” 19 (1965) 51, z dn. 19. XII.

poglądu i pozwala zarazem na potraktowanie tego poglądu, jako zespołu wskazań wychowawczych, jeżeli ktoś zechce je realizować.

Przez wychowanie w sensie stosowania wskazań lub pouczeń wychowawczych rozumie się najczęściej działalność psychologiczną, która polega albo na zachęcaniu do realizowania wybranego modelu np. ucznia, gentelmena, chrześcijanina, albo na zachęcaniu do naśladowania wskazanych przykładów, to znaczy osób, które jakiś model zrealizowały naśladowując kiedyś akceptowane zachowania. Efektem takich działań wychowawczych mają być w osobie kogoś wychowywanego nabyte sprawności fizyczne i psychiczne. Mogło się jednak zdarzyć, że osoba wychowywana nabyła tylko przyzwyczajień fizycznych i psychicznych uzyskując swoisty „savoir-vivre” ucznia, gentelmena, nawet chrześcijanina. Taki efekt, niezadawalający wychowawców i wyrządzający szkodę osobom wychowywanym, ma źródło w samej koncepcji realizowania modelu lub naśladowania kogoś jako przykładu. Modelu bowiem nie można w sobie do końca powtórzyć i podobnie nie można przez naśladowanie podjąć do końca czyjejś realizacji zachowań, gdyż są one wbudowane w inną psychikę. Osoby wychowywane nie zawsze więc są odpowiedzialne za niezadawalający efekt wychowawczy, a ponadto są narażone na zarzut tylko zewnętrznej układności ucznia, nieszczerzej uprzejmości gentelmena, płytkiego chrześcijaństwa.

Wychowywanie chrześcijańskie w różnych odmianach ascetyki, lecz podobnie zorientowane na efekt, którym są sprawności, nazywane cnotami, bywało wspomagane innym tylko zespołem motywów w realizowaniu modelu wychowawczego i w naśladowaniu przykładów. Jeżeli motywem każdego wychowania jest uzyskanie poprawnych zachowań wobec ludzi, to motywem wychowania chrześcijańskiego stawała się poprawność zachowań wobec Boga. Niepodjęcie wysiłku uzyskania tych zachowań narażało albo na konflikt z ludźmi, albo na konflikt z Bogiem. Karą w obu wypadkach było potępienie. Ze strony ludzi było ono dotkliwe, lecz przemijające. Ze strony Boga było wieczne.

Pedagogika zorientowana na modele wychowawcze i przykłady musiała wiązać się z sankcją potępienia, zawierającą w sobie wcześniejszą teorię nagrody i kary. Mobilizowano właśnie osoby wychowywane karą lub nagrodą.

Niedokładności tej pedagogiki zmuszają do uświadomienia sobie, że model wychowawczy jest zawsze pojęciem, ideą, teorią, postulatem, czymś wobec tego tylko myślanym. Wychowanie, zorientowane na model wychowawczy, spełniało się w realizowaniu poglądu. I podobnie trzeba sobie uświadomić, że naśladowanie przykładu jest zawsze wprowadzaniem w psychikę wersji zachowań, które do tej psychiki nie przystają. Są więc wprowadzaniem także postulatu, obrazu, idei, czyjegoś przekonania lub poglądu, że jego wersja zachowań wobec ludzi i wobec Boga jest przez ludzi i Boga akceptowana. Wychowanie zorientowane na naśladowanie przykładu, także spełnia się w realizowaniu poglądu.

W tej pedagogice, realizowanej przez wiązanie osób wychowywanych z poglądami, zawiera się mimo wszystko słuszna tendencja do skierowania osób wychowywanych ku osobom. Wskazuje na to zachęcanie do naśladowania przykładów. Akcentowano jednak w tych przykładach osiągnięcia osób, kierowano uwagę do osób wybitnych, a nie wprost do osób. Mówiono o ich roztropności, męstwie, umiarkowaniu. Są to sprawności lub cnoty, które należy nabywać. Nie mówiono jednak z wystarczającą mocą, że przede wszystkim osoby te nas kochają, wierzą nam i pokładają w nas nadzieję. W tym, że nie wszyscy ludzie tak do nas się odnoszą, znajdowano argument, wykazujący doskonalszą i skuteczniejszą postać wychowania chrześcijańskiego.

Uwyraźnijmy także to, że pedagogika wiąże się najczęściej z aksjologią, to znaczy z myśleniem wartościującym. Jest to słuszne i zarazem zawodne, jeżeli wartości nie są dokładnie zidentyfikowane.

Można pojąć wartości jako cele, zadania, idee, modele, postulaty, w sumie jako poglądy. Można podobnie pojąć chrześcijaństwo. Pedagogika jest wtedy narażona na niedokładności i efekty o charakterze „savoir-vivre'u” tak wobec ludzi, jak i wobec Boga.

Można też pojąć wartości inaczej, właśnie z pozycji spotkania się osób nie w poglądach, lecz w miłości, wierze i nadziei. Podobnie można pojąć chrześcijaństwo. Pedagogika jest wtedy inna. Jej efektem jest trwanie osób w powiązaniach przez miłość, wiarę i nadzieję. Nie jest to już tylko „savoir vivre”, lecz wychowujące nas przebywanie we właściwym środowisku osób, spełniającym moralność, która w swej głębi jest miłością, wspomagającą wiarę i nadzieję. Powiązania przez miłość, wiarę i nadzieję

Duch Święty może wzbogacić swymi darami i ich owocami. Pedagogika chrześcijańska rozgrywa się więc nie tyle na poziomie problemu Boga i trwania osób w podstawowych powiązaniach przez miłość, wiarę i nadzieję, ile raczej na poziomie owocowania darów Ducha Świętego dzięki wcieleniu Chrystusa i odkupieniu, dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

Dopowiedzmy więc, że nie można pojmować wartości jako celów, zadań, idei, modeli, postulatów, jako poglądów. Należy je pojmować jako trwanie osób w powiązaniach przez miłość, wiarę, nadzieję. Wynika to z posłużenia się myśleniem, które nie jest wartościowaniem, lecz identyfikowaniem. Takie myślenie identyfikujące inaczej nazywa się metafizyką realnie istniejącego bytu jednostkowego.

Metafizyka bytu jest naszym zrozumieniem także tego, że stanowiące człowieka istnienie i istota są źródłem odrębnych własności, na których wspierają się relacje osobowe, takie jak miłość, wiara, nadzieja.

Gdy te same odniesienia wywoła w nas osoba Boga, który jest Istnieniem, Prawdą, Dobrem, wtedy łącząca nas z Bogiem miłość, wiara i nadzieja są na miarę Boga, są religią: zespołem realnych relacji, które pierwszy raz spełniły się w tym realnym „spotkaniu”, które jest osobą Chrystusa—Boga—Człowieka. Od tego momentu realne powiązania każdego Człowieka z Bogiem dokonują się w Chrystusie. Z tego względu chrześcijaństwo jako religia, wyjaśniana teologią i obudowana kulturą, jest koniecznym sposobem zaistnienia realnych relacji między Bogiem i człowiekiem. Możemy też powiedzieć, że każde powiązanie człowieka z Bogiem przez miłość, wiarę i nadzieję jest chrześcijaństwem, gdyż stało się dostępne w Chrystusie. A nieutralne trwanie w tych powiązaniach jest zbawieniem.

Trwanie w relacjach miłości, wiary i nadziei osób ludzkich z ludźmi i ludzi z osobą Boga, właśnie to trwanie relacji jest wartością. Wprowadza też nas w humanizm i w zbawienie. Zabieganie o trwanie tych relacji wymaga aktywności intelektu i woli.

Gdy jakiś byt, jego istnienie, prawda, dobro, cokolwiek, oddziałują na intelekt, powstaje relacja poznawania, wyrażająca się w wiedzy. Gdy podobnie oddziałują na wolę, powstaje relacja decyzji, wywołująca sprawność. Nieustannie precyzowana wiedza wciąż wierna prawdzie i nieustannie usprawniana decyzja wciąż wierna dobru to skutek metanoi. Gdy ją podejmiemy, gdy zrozumiemy wartość powiązań z osobami

przez miłość, wiarę, nadzieję i gdy zdecydujemy się na trwanie w tych relacjach, będziemy właśnie tak posługiwali się poznawaniem i decyzjami, aby wspomagały one to trwanie. To wspomaganie trwania tych relacji jest zarazem obroną istnienia, prawdy, dobra, miłości, wiary i nadziei, jest obroną humanizmu, zgodą na metanoję i chroniącą nas moralność.

A Bóg rozumiejąc naszą intelektualną niedoskonałość i wierny decyzji obdarowania nas Ojcowską miłością posłał swego Syna i w Nim przez wcielenie przybliżył się do nas, a przez Odkupienie powołał nas ku sobie. Realność rzeczywistości wcielenia Syn Boży ujawnił w męce krzyża i śmierci, a realność rzeczywistości odkupienia w zmartwychwstaniu. Krzyż i zmartwychwstanie to zarazem spełnienie się Wcielenia i Odkupienia, zaistnienie w Chrystusie i przez Niego naszych realnych relacji z Ojcem. Te relacje, stanowiące religię, Duch Święty, posłany przez Ojca i Syna, doskonali swymi darami, uświęca i czyni sposobem obecności w nas Boga, zarazem też udziału w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej.

W tej perspektywie pedagogika chrześcijaństwa jako religii krzyża i zmartwychwstania polega na zabieganiu o trwanie powiązań człowieka z Bogiem przez miłość, wiarę, nadzieję i dary Ducha Świętego. Bóg w tej dziedzinie zrobił wszystko. Z naszej strony potrzebna jest metanoja intelektu, który zrozumiałby rzeczywistość wcielenia i odkupienia oraz metanoja woli, która szukałaby tej rzeczywistości wiążąc nas z Bogiem przez miłość, wiarę, nadzieję i przyjmując dary Ducha Świętego. W ten sposób realizowałoby się trwanie spotkania człowieka z Bogiem, realnej współobecności osób ludzkich z osobami Trójcy Świętej.

Dopowiedzmy z kolei, że prawidłowa pedagogika, każda pedagogika, to trwanie osób w relacjach z osobami, a pedagogika chrześcijańska to trwanie osób ludzkich w relacjach z osobą Boga. Nigdy nie powinna być ona wiązaniem osób tylko z poglądami.

Wychowanie przez obecność w rzeczywistości Wcielenia i Odkupienia

W temacie tego studium zawiera się jednak sugestia, aby ukazać i ewentualnie obronić aspekt wychowania przez prawdę o krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa. Podejmując tę sugestię zauważmy od razu, że aspekt ten ma swoją perspektywę dogmatyczną i zarazem ascetyczną oraz psychologiczną.

### Perspektywa dogmatyczna

W soborowym „Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła” znajdujemy stwierdzenie, że Chrystus „kiedy raz na zawsze swoją śmiercią i zmartwychwstaniem dopełnił w sobie samym tajemnic naszego zbawienia i odnowienia wszystkiego, osiągnąwszy jako Pan wszelką władzę na niebie i na ziemi, zanim został wzięty do nieba, założył swój Kościół jako sakrament zbawienia... Kościół winien kroczyć tą samą drogą, pod działaniem Ducha Chrystusowego, jaką kroczył Chrystus, mianowicie drogą ubóstwa, posłuszeństwa, służby i ofiary z siebie aż do śmierci, z której przez zmartwychwstanie swoje powstał Chrystus zwycięzcą” (DM5).

Tę drogę Kościoła wyjaśnia bliżej tekst z „Konstytucji o liturgii świętej”. Czytamy tam, że, „jak Ojciec posłał Chrystusa, tak i On posłał Apostołów, których napełnił Duchem Świętym nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszystkiemu stworzeniu, zwiastowali, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wyrwał nas z mocy szatana i uwolnił od śmierci oraz przeniósł do królestwa Ojca, lecz także po to, aby ogłoszone dzieło zbawienia sprawowali przez Ofiarę i sakramenty... I tak przez chrzest ludzie zostają wszczepieni w paschalne misterium Chrystusa; i z Nim współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali, otrzymują ducha przybrania za dzieci” (KL 6).

Kościół więc, jego zadanie i droga, to nie tylko głoszenie krzyża i zmartwychwstania Chrystusa, nie tylko zachęcanie, aby ludzie uwzględnili w swym życiu i wychowaniu prawdy religijne chrześcijaństwa, to także i przede wszystkim wprowadzenie ludzi w rzeczywistość wcielenia i odkupienia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, dosłowny przez chrzest ich udział w krzyżu i śmierci

Chrystusa oraz w Jego zmartwychwstaniu, dzięki czemu są na nowo objęci Ojcowską miłością Boga.

W tej perspektywie widziane wychowanie chrześcijańskie nie jest tylko przyswajaniem sobie nauki, głoszonej przez Kościół, przejmowaniem zespołu poglądów, ile raczej jest pozostawaniem właśnie w relacjach z osobą Chrystusa, który udostępnia nam w sobie nasze powiązanie z Bogiem przez miłość. To powiązanie z Bogiem w realnym „obszarze” osoby Chrystusa, powiązanie więc najpierw z Chrystusem czyni nas Kościołem.

Kościół jest wobec tego wspólnotą osób: osób ludzkich i Chrystusa, tak powiązanych obecnością Ducha Świętego, uświęcającego swymi darami relacje miłości, wiary i nadziei; że ta wspólnota staje się jednym organizmem nadprzyrodzonym, w którym Chrystus jest głową, ludzie są mistycznym ciałem, a Duch Święty duszą, ożywiającą ten organizm i nieustannie wprowadzającą Kościół w Ojcowską miłość Boga. Stanowiąc Kościół jesteśmy realnie powiązani z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Kościół jest spełnianiem się tych powiązań poprzez sakramenty. Jest dokonywaniem się religii, która wobec tego nie jest tylko naszą kulturą duchową, lecz rzeczywistością współobecności osób Trójcy Świętej i ludzi.

Stwierdzenie, że Chrystus „swoją śmiercią i zmartwychwstaniem dopełnił w sobie samym tajemnic naszego zbawienia i odnowienia wszystkiego” (DM 5), może oznaczać, że Chrystus łącząc w jednej osobie, w sobie samym, naturę Boską z naturą ludzką, stał się dla każdego człowieka realnym zapewnieniem naszych relacji z Bogiem i swoistym „miejscem” spotkania Boga z człowiekiem. Jest to podjęcie odrzuconej kiedyś w raju przyjaźni człowieka z Bogiem, spełnienie się w Chrystusie naszego zbawienia jako trwania współobecności Boga i człowieka dzięki cierpieniu, śmierci i mocy zmartwychwstania Chrystusa. Śmierć Chrystusa, Jego krzyż i zmartwychwstanie są w perspektywie dogmatycznej sposobami dokonania odkupienia, zapoczątkowanego wcieleniem. Rzeczywistość wcielenia i odkupienia to po prostu „pole” naszych spotkań z Trójcą Świętą w „obszarze” osoby Chrystusa.

## Perspektywa ascetyczna

Ascetyka, jako teoria wychowania chrześcijańskiego, polegałaby na zachęcaniu do metanoi, lecz w taki sposób, by stawała się ona skutkiem naszego trwania w relacjach miłości, wiary i nadziei, łączących nas z Bogiem, gdy to trwanie zabezpieczamy przez swą obecność w rzeczywistości wcielenia i odkupienia dzięki ogarniającej nas miłości Ojca, odzyskanej dla nas przez Chrystusa i wspomaganej przez Ducha Świętego. Aby ta obecność się spełniała, musimy rozumieć ją i chcieć jej jako wartości. Potrzebne jest więc zarazem doskonalenie rozumień przez zafascynowanie istnieniem, prawdą i dobrem oraz doskonalenie decyzji przez usprawnianie w chronieniu istnienia, w odnajdywaniu prawdy i w czynieniu dobra. Potrzebne jest także spełnianie „ubóstwa, posłuszeństwa, służby i ofiary z siebie aż do śmierci” (DM 5), potrzebne jest wprost moralne, humanistyczne i religijne postępowanie człowieka.

Temat rozdziału zaleca rozważenie tego sposobu zachęcania do metanoi, który polega na motywowaniu działań religijną prawdą o krzyżu i zmartwychwstaniu.

Możemy najpierw powiedzieć, że jest przyjęta w Kościele praktyka organizowania całego życia religijnego przy pomocy akcentowania jednej prawdy wiary. Wskazuje na to historia zakonów. Są grupy ludzi mobilizowane w swym życiu religijnym np. przez rozważanie życia św. Rodziny w Nazarecie (nazaretanki), męki Chrystusa (pasjoniści), Jego zmartwychwstania (zmartwychwstańcy). Dodajmy z kolei, że rozważanie krzyża i zmartwychwstania Chrystusa wprowadza w prawdę o wcieleniu i odkupieniu, w całość religijnej rzeczywistości chrześcijaństwa. Trzeba wreszcie stwierdzić, że realność krzyża, obejmująca cierpienie i śmierć Chrystusa, czyni czymś religijnie sensownym nasze cierpienie i naszą śmierć, gdy są przez nas uobecnianie w cierpieniu i śmierci Chrystusa. A ponieważ cierpienia i śmierci nie można uniknąć, można i należy uczynić z nich ascetyczny sposób wyrażania miłości i wierności Chrystusowi i zarazem sposób wychowywania jej w sobie.

Ascetyczna obecność w realności Krzyża i zmartwychwstania Chrystusa to właśnie wyrażanie miłości i wierności Chrystusowi przez oddawanie Mu naszych cierpień i przez budowanie nadziei zbawienia na prawdzie o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, uprawianego modlitwą, opłakiwaniem grzechów i



pokutą, aby utrwalił na zawsze nasze spotkanie z Trójcą Świętą w rzeczywistości odkupienia.

Kardynał Karol Wojtyła w swej książce pt. „U podstaw odnowy” właśnie stwierdza, że „Odkupienie jako rzeczywistość trwająca w Kościele znajduje swój wyraz nie tylko w życiu sakramentalnym chrześcijan, ale również w ich życiu moralnym — w moralności chrześcijańskiej”<sup>109</sup>.

Możemy tę myśl wyrazić w stosowany tu sposób, a mianowicie, że prawda o Krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa wyznacza aspekt dogmatyczny i moralny, któremu służy asceza i ascetyka.

W obszarze ascetyki ustawia się na ogół problem świętości. Należy jednak pamiętać, co uwyrażnia kardynał Karol Wojtyła, że ujęta od strony człowieka „świętość, która zawsze jest odpowiedzią w wierze na... łaskę, przybiera postać doskonałości moralnej, której centrum stanowi miłość”<sup>110</sup>.

Miłość, jako podstawowa relacja człowieka z ludźmi i ludzi z Bogiem, stanowi więc naturę religii, moralności, świętości, przedmiot działań ascetycznych i w ogóle wychowawczych.

## Perspektywa psychologiczna

Jest to perspektywa przeżywania, głęboko związanego z naszym poznawaniem. Jednak w poznaniu bezpośrednim, które jest zmysłowo-umysłowe, nigdy nie ujmujemy Boga. Niekiedy tylko w poznaniu mistycznym, gdy Bóg, obecny w istocie osoby ludzkiej, przejdzie w obszar władz duszy, daje się doznać przypadłościowemu intelektowi możliwościowemu. Staje się wtedy na chwilę, nagle, nieoczekiwanie, wewnątrz, bezpośrednim przedmiotem odbioru jako istniejący<sup>111</sup>. Poza tym wyjątkowym poznaniem mistycznym nasze rozumienie Boga jest wynikiem rozeznania wewnętrznej struktury bytów jednostkowych i odczytania treści Objawienia w wersjach podanych przez magisterium Kościoła. W związku z tym wszystkim nasze

<sup>109</sup> Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy – studium realizacji Vaticanum II*, PTT, Kraków 1972, 85.

<sup>110</sup> Kard. K. Wojtyła, 167.

<sup>111</sup> Szersze ujęcie problemu doświadczenia mistycznego porównaj w artykule pt. *Zrozumieć doświadczenie mistyczne*, „*Życie i Myśl*”, 29 (1979) 2, 23-24.

przeżywanie Boga jest zawsze przeżywaniem tylko wiedzy o Bogu lub wiedzy o łączących nas z Bogiem relacjach osobowych. Miłość bowiem, wiara i nadzieja, oparte na istnieniu, prawdzie i dobru, podobnie jak wszystkie byty duchowe, nie stają się bezpośrednim przedmiotem ani poznania, ani przeżywania.

Przeżywanie, cały zespół doznań, zachowań, emocji, postaw intelektualnych i wolitywnych, obecnych w psychice i dostępnych badaniu psychologicznemu, ma swe źródło w powiązaniu duszy z ciałem. Zawiera w jakiś sposób element fizyczny. Staje się z tego względu czymś niezdolnym do ujmowania Boga, który jest wyłącznie duchem.

Wynika z tego, że Bóg, obecny w całej osobie ludzkiej, nie daje się bezpośrednio doznać psychice człowieka, podobnie jak nie mogą Go bezpośrednio odebrać władze poznawcze i wolitywne. Można Go tylko odkryć przy pomocy rozumowania lub zawierzenia Objawieniu. Psychika ludzka jest wobec tego głodna Boga. Przeżywa raczej Jego nieobecność. Dla świętych i mistyków, dla osób głęboko żyjących religią, głód Boga i ciągła Jego nieobecność w psychice i władzach poznawczych, jest źródłem dotkliwego cierpienia. Ktoś najbardziej ukochany jest wciąż oddzielony od nas „obłokiem wiary” jak określa to św. Jan od Krzyża.

Cierpienie, którym jest tęsknota, jest bardzo bolesne, jest męką krzyżową osób zakochanych w Bogu<sup>112</sup>.

W porządku psychologicznym cierpienie, wywołane tęsknotą do Boga, jest czymś prawie naturalnym. Swoiście zbliża nas ono do cierpień krzyżowych Chrystusa i do Jego śmierci. Ta śmierć, przezwyciężona zmartwychwstaniem Chrystusa, nie tylko nie przeraża zakochanych w Bogu, lecz nawet staje się nadzieją wierzących. Tak zresztą reagujemy, że gdy umrze ktoś przez nas kochany, chcielibyśmy także umrzeć, aby być z nim razem. Mistyka zna tęsknotę świętych do śmierci. Chcieliby umrzeć, aby już trwać w bezpośrednim i nieutralnym spotkaniu z Bogiem.

Chrześcijaństwo, jako religia krzyża i zarazem cierpienia oraz śmierci, a ponadto zmartwychwstania, jest więc w porządku psychologicznym czymś

---

<sup>112</sup> Na temat nieobecności Boga w psychice ludzkiej por. szersze ujęcie w książce pt. *On ma wzrastać*, wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1975, wyd. 3, 213-328.

korespondującym z psychiką ludzką w sposób dosłownie bezkonfliktowy. Sprawia nam cierpienie nieobecność, boli nas tęsknota, często pragniemy śmierci, aby być razem z tymi, którzy przebywają w pozafizycznej rzeczywistości. Tęsknotę do osób kochanych aż do usunięcia jej przez śmierć przeżywają często wszyscy ludzie. Tęsknota do Boga i pragnienie śmierci dokucza wierzącym.

Lęk przed unicestwieniem przez śmierć mogą przeżywać niewierzący. A wszyscy ludzie mimo wszystko boją się fizycznej męki umierania. Wierzący lękają się też często skutku swych grzechów, lecz tęskniąc do Boga ufają, że ocali ich dla trwania w spotkaniu z Bogiem niezmiernie miłosierdzie Boże.

W „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” ta psychologiczna perspektywa zbawienia została podjęta. Czytamy tam, że „tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze. Instynktem swego serca słusznie osądza sprawę, jeśli... myśl o tym odrzuca. Zaród wieczności, który w sobie nosi, jako niesprowadzalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci... Kościół jednak pouczony Bożym Objawieniem stwierdza, że... śmierć cielesna... zostanie przewyciężona, gdy wszechmogący i miłosierny Zbawca przywróci człowiekowi zbawienie z jego winy utraczone... To zwycięstwo odniósł Chrystus zmartwychwstały, uwalniając swą śmiercią człowieka od śmierci. Zatem każdemu myślącemu człowiekowi wiara, przedstawiona w oparciu o solidne argumenty, daje odpowiedź na jego niepokój o przyszły los, a zatem stwarza możliwość obcowania w Chrystusie z umiłowanymi braćmi zabranymi już przez śmierć, niosąc nadzieję, że osiągnęli oni prawdziwe życie w Bogu” (KDK 18).

Z lęku przed śmiercią, unicestwieniem, odrzuceniem przez Boga, wyprowadza nas prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa, który przewyciężając śmierć i dokonując odkupienia ludzi dzięki wcieleniu może wprowadzić nas w zbawienie: w nieutralne trwanie naszej współobecności z Bogiem; a ponadto ze wszystkimi, których kochamy, gdy zostali zbawieni.

Chrześcijaństwo więc, jako religia krzyża, śmierci i zmartwychwstania, wychowuje człowieka korzystnie dla niego także w warstwie psychicznej, w porządku przeżyć, gdyż ukazuje nam sens jego cierpienia, zmniejsza lęk przed śmiercią i budzi

nadzieję trwania poza życiem w szczęściu doznawania miłości. Wyzwalając takie przeżycia ułatwia ascezę i pokutę, skłania do modlitwy, do podjęcia trudu metanoi, do zabiegania o pozostawanie z ludźmi i z Bogiem w relacjach miłości, wiary i nadziei.

## ESCHATON PRACOWNIKA NAUKI

Aby ustalić, co powinniśmy robić, jak postępować, jak odnosić się do siebie i do innych ludzi, czego wymagać od siebie i od innych, trzeba najpierw ustalić, kim jest pracownik nauki jako człowiek i kim jest człowiek jako pracownik nauki. Gdy wiemy, czym coś jest, gdy wiemy, kim jest człowiek i kim jest pracownik nauki, możemy właśnie ustalić typowo ludzkie zachowania człowieka i pracownika nauki, podstawowe relacje łączące nas z ludźmi i rzeczami. Możemy bowiem rozpoznać typowo ludzkie cele życia, nadające sens życiu osobistemu i naukowemu. Możemy z kolei określić, co w naszym sensownym życiu osób i pracowników nauki podstawowe i najważniejsze, pozwalające wybierać — zgodnie z prawdą — kierunki rozstrzygnięć, które sytuują w prawidłowych relacjach z osobami, a więc z ludźmi i z Bogiem, sytuują w zespole sensownych celów, gdyż wybieranych nie dowolnie, bez refleksji i przekonań, lecz na mocy dobrze rozpoznanej rzeczywistości, widzianej w konsekwencjach naszych rozstrzygnięć. Te cele podstawowe i najważniejsze, regulujące zachowania szczegółowe, codzienne, są eschatonem człowieka.

Eschaton człowieka to — powtórzmy — zespół tego, co podstawowe i najważniejsze, by żyć na miarę godności człowieka dla dobra osób poprzez pełnienie zadań, wyznaczonych powołaniem do służenia wybraną przez nas pracą.

Uprzedzając analizy i uzasadnienia już powiedzmy, że pracownicy nauki są świadkami prawdy. Kiedyś Apostołowie Chrystusa byli i są do dzisiaj świadkami zmartwychwstania Chrystusa. My pracownicy nauki jesteśmy świadkami prawdy, każdej prawdy, którą mamy głosić w obszarze przedmiotu naszych specjalizacji. Tą prawdą mamy służyć sobie, kształcącej się młodzieży, całemu społeczeństwu, całej kulturze dla dobra osób. Prawda i dobro, połączone w jedną, życiową postawę, są

mądrością człowieka. Pracownicy nauki będąc świadkami prawdy dla dobra osób, muszą być zarazem znakami i nauczycielami mądrości osób, społeczeństw, narodów. Muszą, gdyż mądrości uczy nie instytucja, politechnika, uniwersytet, lecz człowiek mądry, pracownik nauki kierujący się prawdą i dobrem.

Pracownik nauki, będący znakiem mądrości jest z tego powodu kimś podziwianym. Bywa też jednak „znakiem, któremu sprzeciwiać się będą”, jak przepowiadał to starzec Symeon Józefowi i Marii, gdy ofiarowali Bogu w świątyni jerozolimskiej małego Jezusa Chrystusa. Pracownik nauki, który nie jest wierny prawdzie i dobru, na ogół nie bywa przedmiotem sprzeciwu. Trzeba się wtedy martwić, że wrywa się z zasięgu Boga, gdyż — jak uczył Jan XXIII — w zasięgu Boga stawia nas wierność prawdzie i dobru, nawet gdy o tym nie wiemy. A pozostawanie w zasięgu Boga jest zarazem akceptowaniem osób, gdyż Bóg jest Osobą, jest też służeniem prawdą i dobrem wszystkim osobom w celu wzrastania w mądrości.

W eschatonie człowieka, który jest pracownikiem nauki, możemy już umieścić kilka jasnych perspektyw: być świadkiem prawdy w obszarze przedmiotu swej specjalizacji, służyć prawdą dobru osób, scalając w sobie wierność prawdzie i dobru stać się znakiem i nauczycielem mądrości, nie lękać się zakwestionowań, trudności życiowych, gdyż prawda i dobro, które chronią istnienie, miłość i wiarę, stawiają nas w zasięgu Boga. A przecież „któż, jak Bóg”.

„Któż, jak Bóg”, powiedział nam to św. Michał Archanioł już w tekście Starego Testamentu i tym przekonaniem pokonał zbuntowanych aniołów.

Gdy przyjaźnimy się z Bogiem, z którym łączy nas wierność prawdzie i dobru, czegoż mamy się lękać? Co może nas oddzielić od miłości Bożej, od kierowania się mądrością? Św. Paweł Apostoł wyraźnie mówi: cóż może nas „odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym,... ani śmierć, ani życie,... ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani potęgi, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie.... Utrapienie, ucisk, czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz?” (Rz. 8, 35-39).

Pomyślmy, naszym rzeczywistym środowiskiem osób jest Bóg, miłość do nas Chrystusa i Matki Bożej, działanie Ducha Świętego, opieka aniołów, wiara, nadzieja, miłość, łączące nas z ludźmi i osobami Trójcy Świętej przez osobę Chrystusa, tym

samym Kościół jako Lud Boży, my właśnie połączeni z Chrystusem i ukryci w Bogu przez wierność miłości, prawdzie i dobru. Tu przebywamy, w tej wspaniałej rzeczywistości osób. Przebywamy bowiem nie tylko w układach społecznych, kulturowych, nie tylko w codziennych sytuacjach ekonomicznych. Nasz świat jest szerszy, pełniejszy i rzeczywiście prawdziwy. I popatrzmy tak spokojnie: czym jest w tej perspektywie utrapienie, ucisk, prześladowanie, głód, nagość, niebezpieczeństwo, miecz, potęgi, nawet to miłe życie i przykra śmierć. Śmierć jest zmianą bytowania. Jest przykra, oddziela od osób tu kochanych. Ale istniejemy dalej także po śmierci. Owszem, boli głód, bieda, miecz, śmierć. Nie szukajmy tego. Jednak nie dajmy zamknąć się w tym małym świecie zagrożeń. Popatrzmy szerzej. Zobaczmy siebie w naszym pełnym świecie osób. Nie będziemy się wtedy bali tych drobiazgów. Powinniśmy bać się tylko tego, by nie zagubić prawdy, dobra, mądrości, Boga. Reszta jest także w ręku Boga, nie tylko w ręku potęg i sił ekonomicznych.

W Ewangelii św. Mateusza Chrystus mówi wyraźnie: już tak „nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić: ani o swoje ciało, czym się macie przyodziewać... Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo Boga, ... a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6, 25-34).

To nie znaczy, że mamy założyć ręce i czekać, aż Bóg wyciągnie nas z kryzysu gospodarczego. Chrystus wyraźnie mówi: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga”, a więc o wierność prawdzie i dobru, o własną mądrość, wynikającą z kierowania się miłością, wiarą i nadzieją, które wspierają się na istnieniu, prawdzie i dobru wszystkich osób z osobą Boga włącznie. Gdy poszerzymy swój świat, gdy będziemy pogłębiali swą wiarę w człowieka i Boga, gdy będziemy kierowali się miłością do osób, gdy będziemy sobie ufali, gdy uwzględnimy w swym życiu powiązania z Chrystusem, będziemy mieli co jeść i pić, będziemy mieli w co się przyodziewać. Naprawdę. Przecież powiedział to Chrystus. Gdy będziemy w świecie Chrystusa, zmaleje lęk przed utrapieniem, uciskiem, prześladowaniem, głodem, nagością, niebezpieczeństwem, mieczem. Często bowiem łatwiej wierzymy naszemu lekowi niż prawdzie, dobru, Bogu, miłości, wierze, nadziei. Zmieńmy myślenie.

Zmieńcie myślenie, czyli *metanoejte* — nawróćcie się. Nawrócić się to właśnie zmienić myślenie, skierować je do tego co realne, prawdziwe, dobre, do osób, do Boga. Jest także Bóg, nie tylko instytucje, potęgi ekonomiczne, teorie, idee, dzieła techniki. Jest Bóg, a któż jak Bóg.

Teraz spokojnie szukajmy uzasadnień tej perspektywy, naszego eschatonu człowieka, który jest pracownikiem nauki.

### Pracownik nauki jako człowiek

Rozważmy najpierw, kim jest człowiek. Poszukajmy tej odpowiedzi w nauce, która identyfikuje człowieka jako byt, czyli w metafizyce bytu. Znając tę odpowiedź będziemy mogli ustalić, jakie są relacje, które człowiek nawiązuje z osobami i będziemy mogli ustalić sens życia człowieka.

Człowiek jest jednostkowym bytem samodzielnym. Stanowi go istnienie, gdyż nie jest pojęciem, ideą, wytworem kultury. Stanowi go zarazem istota, która jest podmiotem jego działań. Działania wskazują, że w tej istocie jest materialny i niematerialny ich podmiot, zaktualizowany przez duszę jako przyczynę tożsamości człowieka. Istnienie jest przyczyną realności.

Człowiek jako byt ze względu na swe istnienie posiada istnieniowe własności realności, odrębności, jedności, prawdy, dobra, piękna. Ze względu na swą istotę posiada istotowe własności duchowe i fizyczne: duchowe to intelekt i wola, fizyczne to np. ciągłość, wymiary, rozwój.

Gdy wiążą ludzi odniesienia, oparte na własnościach istnieniowych, spełnia się obecność, która jest współwystępowaniem, współotwarcie na siebie, współoczekiwaniem.

Ta obecność jako współwystępowanie jest powiązaniem osób w ich realności i ma postać miłości, to znaczy współtrwania razem, współpodobnienia, współczułości.

Ta obecność jako współotwarcie na siebie jest powiązaniem osób w ich własności prawdy i ma postać wiary, wzajemnego udostępniania się sobie, zaufania, dzielenia się sobą.

Ta obecność jako współoczekiwanie jest powiązaniem osób w ich własności dobra i ma postać nadziei, to znaczy spodziewania się życzliwego i ufne go, że będzie im dane trwanie w miłości i wierze.

Te relacje, gdy wiążą osoby ludzkie, tworzą humanizm jako zachowanie, które uwzględnia miłość, wiarę, nadzieję, realność, prawdę, dobro.

Te relacje, gdy wiążą osoby ludzkie z osobą Boga, tworzą właśnie religię, odniesienia i powiązania, które są miłością, wiarą, nadzieją, stanowiącymi odmianę obecności.

Wiążąc ludzi z ludźmi i ludzi z Bogiem relacje te powodują wspólnotę. Wspólnota ludzi to np. rodzina, naród. Wspólnota ludzi z Bogiem dzięki Chrystusowi przez Ducha Świętego to Kościół.

A trwanie w relacjach osobowych to zarazem natura moralności.

Aby trwać w tych relacjach, potrzebna jest pomoc intelektu i pomoc woli. Intelekt uzyskuje o nich wiedzę, a wola podejmuje wobec nich decyzje. Aby jednak człowiek dzięki swej wiedzy i decyzji odnosił się do osób z miłością, wiarą i nadzieją, potrzebne jest takie ukształtowanie intelektu, aby rozpoznał on to, co prawdziwe; i potrzebne jest takie ukształtowanie woli, aby wybierała ona to, co dobre. Potrzebna jest ich metanoja, to znaczy przez nauczanie i wychowanie gotowość opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra. Z tego względu potrzebne są, aby nauczać, szkoły, uniwersytety, politechniki, publikacje, kultura humanistyczna i humanizm. Potrzebne są, aby wychowywać, dzieła sztuki, zdrowie, a w związku z nimi historia, muzea, sport, szpitale. Potrzebni są jednak przede wszystkim ludzie, gdyż wiedzy i mądrości nie przekazują wprost książki, lecz człowiek mądry, a zachowań szlachetnych, miłości, wiary, nadziei, uczą nie instytucje, lecz człowiek dobry, który kocha, ufa i zabiega o trwanie wspólnoty, ceniącej istnienie, prawdę i dobro.

Są więc nam bezwzględnie potrzebne odniesienia życzliwe, wierzenie sobie, oczekiwanie trwania w tych relacjach, wprost miłość, wiara, nadzieja. Potrzebne nam jest przebywanie wśród osób, metanoja, wspólnota, humanizm. Przede wszystkim



jednak potrzebne jest nam nieutralne trwanie wśród osób we wspólnocie z nami dzięki miłości, wierze i nadziei.

Ponieważ takie nieutralne trwanie jest zbawieniem, potrzeba zbawienia przenosi nas w teologię. Potrzeby te rozpoznaje filozof, odpowiedzi dostarcza teologia. Potrzebne nam jest więc zbawienie, rozpoznane przez filozofię, najgłębsza tęsknota człowieka, aby nie ginęła miłość. Jest nam w związku z tym bezwzględnie potrzebny Bóg, który będąc Samoistnym istnieniem i wieczną terażniejszością, może zapewnić niezniszczalność naszych powiązań przez miłość. Potrzebny nam jest jednak zarazem, rozpoznawany przez teologię realny kontakt z Bogiem, to znaczy potrzebna nam jest na codzień religia, to spotkanie, które pozwoli utwalić wieczystość naszego współtrwania z osobami, które kochamy. Aby to sobie zapewnić, potrzebne nam jest nie tylko istnienie Boga, lecz także miłość do Boga. W związku z tym potrzebny nam jest wciąż Chrystus, niezastąpiony pośrednik, który jako Bóg-Człowiek spełnia w sobie przez Wcielenie przybliżenie się do nas Boga, a przez Odkupienie nasze wejście w kontakt z Bogiem. Spełniając nasze oczekiwania, czyli naszą nadzieję, Chrystus pośredniczy w naszym porozumieniu się z Bogiem na temat trwania miłości. I aby nam właśnie ułatwić stały i nieomylny kontakt z Sobą, przybiera postać Chleba i Wina, tego chleba i wina, nad którymi kapłan wypowie Jego słowa: „To jest... ciało moje... To jest... kielich krwi mojej”. Jest nam więc potrzebna też Eucharystia, Msza Św., są nam potrzebni kapłani i Kościół, który „sprawia Eucharystię”.

To są nasze najpilniejsze i najgłębsze potrzeby, prawdziwie ludzkie i zgodne z ojcowską wobec nas miłością Boga.

Z czasem ukochamy Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym, nie tylko dlatego, że miłość, wiara i nadzieja, są naszą niezastąpioną potrzebą. Ukochamy Boga dla Niego Samego, gdyż miłość jest tak szlachetna, że staje się darem bez motywu. Jest bowiem w swej istocie pełną zyczliwością, łączącą osoby tylko dlatego, że są osobami.

Miłość, wiara, nadzieja, są więc nie tylko naszym ascetycznym zadaniem. Są rzeczywistością, którą filozof bytu jest w stanie zidentyfikować. Nie są umęczającym człowieka wysiłkiem kierowania się do ludzi i do Boga. Są współobecnością. Gdy w niej przebywamy, cała asceza jest prosta i łatwa: jest wiernością osobom, a w związku z

tym jest humanizmem i religią, jest wyborem rzeczywistości i przebywaniem w niej, co nas uszczęśliwia i zbawia.

Trwanie wśród osób, powiązanie z osobami ludzkimi i z Osobami Trójcy Świętej we wzajemnej obecności, która jest miłością, wiarą i nadzieją, wspomagany po ludzku wiedzą i mądrością, a ze strony Boga darami Ducha Świętego, przebywanie w humanizmie i w religii na poziomie owocowania ośmiu błogosławieństw, to nasz wspaniały los osób, godny człowieka, miara godności, eschaton człowieka.

Relacje osobowe łączą ludzi w ten sposób, że osoby wzajemnie się sobie uobecniają. Gdy poznanie i decyzje spowodują trwanie tych połączeń, zastajemy wspólnotę.

Wspólnota jest więc poznana i chroniona przez decyzje współobecnością osób, udostępniających się sobie przez miłość, wiarę, nadzieję.

Trzeba więc zabiegać o to, aby trwały relacje osobowe, wiążące ludzi miłością, wiarą, nadzieją, aby trwała wspólnota osób, właściwe, ludzkie środowisko człowieka.

W podejmowaniu działań, zabezpieczających trwanie relacji osobowych, tym samym chroniących trwanie wspólnoty, jako ludzkiego środowiska osób, widzę sens życia.

Życie sensowne jest więc trwaniem we współobecności z osobami, przebywaniem we wspólnocie z ludźmi, wiążącymi się miłością, przyjaźnią, wiarą w człowieka, zaufaniem mu. Jest współobecnością, wyznaczaną istnieniem, prawdą, dobrem. Jest zarazem tym działaniem, wspomagany wiedzą i decyzją, w wyniku którego zabezpiecza się istnienie osób, ich miłość i przyjaźń, wiarę, zaufanie, prawdę, dobro. Znika wtedy ruszczenie istnienia i życia, zagrożenie i wojna, nienawiść, nieufność, fałsz i zło. Trwanie relacji osobowych jest wprost naturą pokoju.

Zabieganie o to, aby trwały relacje osobowe, a tym samym wyznaczające je istnienie, prawda, dobro, jest wobec tego tworzeniem humanizmu i przebywaniem w humanizmie, w takiej więc kulturze, która służy człowiekowi, potrzebnemu mu istnieniu, prawdzie, dobru, miłości, wierze, nadziei.

Aby być w takiej kulturze i aby o to zabiegać, trzeba tak ukształtować myślenie i tak ukierunkować decyzje, aby zawsze wygrała wierność człowiekowi przed

wiernością ideom, ideałom, teoriom, aby nastąpiła zgodność myślenia i działania, scalona prawdą i dobrem, aby celem człowieka był człowiek uobecniający się w osobach przez miłość, wiarę, zaufanie, aby ta współobecność jako wspólnota osób wciąż trwała, coraz pełniej ujawniając człowieczeństwo ludzi. Spotkanie się osób w ich człowieczeństwie to cel godny człowieka, prawdziwy i dobry sens życia.

Konsekwentnie realizowany sens życia jako humanizm, wzbogacany naszymi powiązaniem z Bogiem, skłania nas do dalszych starań.

Zobaczmy bowiem, że aby ochronić istnienie, musimy strzec zdrowia ludzi, ich wyżywienia, pokoju między narodami. Troska o zdrowie wymaga studiów medycznych, diagnoz, lekarstw, szpitali, pożywienia. Wyżywienie to skutek dobrego rolnictwa, hodowli, handlu. A pokój jest nie tylko brakiem wojny, jest także i przede wszystkim konsekwencją mądrości. Jest ponadto owocem daru Ducha Świętego, tym wzniosłym owocem, który Chrystus ujął w jedno z ośmiu błogosławieństw. Broniąc więc istnienia musimy kształcić lekarzy, wytwarzać lekarstwa, budować szpitale, uprawiać rośliny i handel, rozwijać myślenie aż do poziomu mądrości oraz życie religijne do poziomu owocowania w nas da/ów Ducha Świętego, by uratować potrzebny istnieniu pokój. Wszystkich tych działań wymaga służba człowiekowi.

Aby z kolei ochronić prawdę i jej służyć, trzeba umieć ją rozpoznać. Trzeba rozwinąć i usamodzielnic myślenie, które odróżni wartościowanie od rozumienia, zgodność ujęć z wiedzą od zgodności ujęć z rzeczywistością. Potrzebne więc są książki, czasopisma, szkoły, uniwersytety, dobre nauczanie, dobrzy nauczyciele, dobrzy profesorowie.

Aby ochronić dobro i mu służyć, aby wola umiała je wybrać i udostępnić człowiekowi, trzeba ją nauczyć liczenia się z prawdą i pięknem. Należy tu dodać, że decyzje i praktyka są skuteczne wtedy, gdy są rozumne i prawe. Rozumienie więc orientowane prawdą i realizowane decyzją jest najbardziej praktyczne. Aby wola zdecydowała się je spełniać musi być fascynowana. Wychowuje ją więc kontakt ze sztuką, która uczy zachwyty, kontemplacji tego przede wszystkim, co piękne, dobre, prawdziwe.

Liczenie się z prawdą, która jest manifestowaniem się istnienia oraz liczenie się z dobrem, które jest wywoływaniem aksjologicznej akceptacji, prowadzi do

rozumienia przyczyn i konsekwencji oraz do wyboru najwłaściwszych konsekwencji, co w sumie jest mądrością: scalaniem się w nas dobra i prawdy.

Miejszem służby prawdzie wyłącznie, bezwzględnie i konsekwentnie jest uniwersytet. Szkoła, która nie wyznacza prawdzie pierwszego miejsca, nie jest uniwersytetem, nawet gdy się tak nazywa. Do spotkania z prawdą prowadzi studentów profesor w ten sposób, że wprowadza ich w swe żywe myślenie naukowe, gdyż prawda przebywa nie w dziełach i wytworach, lecz w tym, co istnieje stanowiąc kres relacji osobowych. Relacje osobowe, a więc życzliwość w tej wersji miłości, która jest przyjaźnią, zaufanie i nadzieja, że kierowane dobrem i pracą poszukiwania w żywym myśleniu profesora, aktywizującym myślenie studenta, doprowadzą do prawdy, są obok skierowania ku prawdzie cechą i warunkiem stanowienia uniwersytetu. Tak realizowany uniwersytet nie wychowa robotów operujących pojęciami, lecz żywych ludzi, rozumiejących prawdę i czyniących dobro na poziomie humanizmu i mądrości. Znaczy to z kolei, że na uniwersytecie nie wolno oddzielać wychowania od nauczania.

Uczenie się wierności prawdzie, powodujące metanoję, jest zarazem wychowywaniem, to znaczy przebywaniem w relacji miłości, wiary i nadziei. One każą nam szukać ludzi i humanizmu, Boga i religii.

A przyjaźń i miłość wymagają rodzin, małżeństw, przyjaciół, społeczeństw, narodów, gdyż miłości nie uczą instytucje, lecz człowiek kochający i dobry. Rodziny potrzebują mieszkań, wystarczających dochodów, żłobków, przedszkoli, zabawek, chleba i mleka. Wierzenie ludziom wymaga zachowań bez fałszu, odpowiedzialnych decyzji i prawdziwych informacji. Wymaga środków przekazu informacji, rozumnego prawa, pisarzy i literatury, bibliotek i muzeów. Nadzieja mobilizuje nas do spełniania tych oczekiwań, do wierności humanizmowi.

Ponieważ miłość, wiara i nadzieja łączą ludzi także z Bogiem tworząc religię, na której wspiera się — a w Polsce bardzo wyraźnie — tym faktom orientowana kultura, to trzeba objąć naszą troską i aktywnością kościoły, seminaria, dbać o poziom kształcenia teologicznego, zabiegać o powołania zakonne i kapłańskie, aby we wspólnocie Kościoła były rozdawane sakramenty: potrzebny nam znak, że trwa realny kontakt z osobą Boga. Ci, którzy kochają, będą zabiegali z motywu humanizmu o to, co

ratuje duchowe i fizyczne życie ludzi: ich nadzieję, że zostanie utrwalona na zawsze współobecność osób, ich miłość, która jest spełnieniem tych oczekiwań.

Relacje osobowe wyznaczają aż taki zakres naszych zachowań i działań, utrwalonych w wytworach, które są instytucjami, dziełami techniki, sztuki, teoriami naukowymi, filozofią i teologią, w sumie kulturą.

## Człowiek jako pracownik nauki

Rozważmy teraz, kim jest pracownik nauki. Aby to zrozumieć, zastanówmy się, czym jest wyższa uczelnia i na czym polega nauczanie uniwersyteckie. Wynikną z tego nasze podstawowe i najważniejsze cele i obowiązki, to, za co jesteśmy odpowiedzialni i czym mamy służyć ludziom i Bogu.

1. Ustalmy najpierw roboczo, że przez szkołę wyższą będziemy rozumieli tę szkołę, której program zakłada ogólne przygotowanie intelektu w jego sprawnościach teoretycznych i praktycznych w stopniu, pozwalającym na poznawanie (z racji uzdolnień i motywów) oraz na twórcze uprawianie wybranej dziedziny, owocującej wewnętrznymi lub zewnętrznymi dziełami człowieka.

Sądzę, że takie określenie szkoły wyższej jest zgodne z tym rozumieniem kultury, według którego kultura ujęta podmiotowo, jest życiem duchowym człowieka w jego rozumieniach i proporcjonalnych do rozumień decyzjach jako zgodnych z prawdą i dobrem dziełach wewnętrznych, a ujęta przedmiotowo jest zespołem dzieł zewnętrznych, wyrażających ludzkie życie duchowe i wpływających na to życie.

Nauczanie w szkole wyższej, które jest zawsze wywoływaniem rozumienia związku studiowanych informacji z samą rzeczywistością, może mieć dwa cele;

- Przygotowanie do produkowania wytworów użytecznych, zarówno wewnętrznych (np. cnoty), jak i zewnętrznych (np. dzieła sztuki, techniki, nauki), zgodnie z rozumieniem zależności między tworzywem, pracą i celem wytworu oraz proporcjonalnie do odkrywczosci i przewidywania twórcy. Takie cele nauczania wyznaczają szkołę techniczną.

- Przygotowanie do pogłębienia samego rozumienia tak dalece, by owocowało samodzielnym identyfikowaniem rzeczywistości; zarazem identyfikowaniem zgodności z nią wewnętrznych i zewnętrznych dzieł kultury oraz by owocowało proporcjonalnymi do tego rozumienia decyzjami sytuując człowieka w pełnej wierności prawdzie i dobru temu, co realnie istnieje. Takie cele nauczania wyznaczają uniwersytet.

Wynika z tego najpierw, że mechaniczne przyuczanie do wytwarzania, tresura, nauki techniczne, wyłącznie erudycja i bierne naśladowanie, jednak nie są nauczaniem ani w wyższych szkołach technicznych, ani na uniwersytetach. Obu tym odmianom szkół mogą w każdym razie zagrażać.

Wynika też z kolei, że uniwersytety zawsze muszą być uczelniami humanistycznymi, gdyż wierność ich programu prawdzie i dobru sytuuje ludzi, stanowiących uniwersytet, właśnie w humanizmie. Ta wierność prawdzie i dobru powoduje humanizm tylko wtedy, gdy identyfikacja dobra i prawdy nie jest dowolna, lecz wyznaczona realnością bytów, a wśród nich człowieka. Samą realność w jej przyczynach wewnętrznych i zewnętrznych rozpoznaje metafizyka realnie istniejących bytów jednostkowych. Metafizyka więc, jako wyrażenie rozumienia i zidentyfikowania bytów realnych, w tym, że są i czym są oraz teologia głównie dogmatyczna, jako podstawowe wyjaśnianie objawionej nam realnej rzeczywistości Boga, są koniecznymi sposobami realizowania humanizmu i uzyskiwania wykształcenia uniwersyteckiego.

Uniwersytet ucząc rozpoznawania prawdy i dobra, a także ich wyboru, pełni tym samym rolę wychowawczą powodując nieustanne poprawianie postaw w kierunku wierności prawdzie i dobru. Znaczy to, że identyfikowanie prawdy, przyjęcie jej, wierne i konkretne kierowanie się prawdą, to zarazem ogromny trud moralny, ciągłe poprawianie myślenia, wiedzy, rozumień i ciągłe poprawianie wyznaczonych rozumieniami działań, osiagających dobro. Jest to nieustanna metanoja, która polega na dostosowywaniu tego, co wiemy i robimy, do miary prawdy i dobra. Znaczy to dalej, że dydaktyka uniwersytecka jest zarazem pedagogiką uniwersytecką, że dobrze realizowane nauczanie jest zarazem wychowywaniem. Inaczej mówiąc, uniwersytet wychowuje przez to, że słuchacz właśnie poprzez myślenie nauczającego i relacje osobowe dociera do prawdy i dobra w realnych bytach, do osób w ich istnieniu, prawdzie i dobru. Dzięki temu integruje się dydaktyczna i pedagogiczna działalność

uniwersytetu, integruje się człowiek. Ucząc się dochodzenia do prawdy w warunkach zaufania, troski, życzliwości, przyjaźni, zarazem ucząc się wierności prawdzie i dobru, słuchacz kształtuje i doskonali swoje życie duchowe, rozwija je w stałej metanoi, wciąż otwierającej na wszystko, co istnieje, na całą rzeczywistość, na każde dobro, na każdą prawdę, także objawioną, na wszystkie relacje z tym, co realne, dobre, prawdziwe, także więc na Miłość Bożą. Nauczanie uniwersyteckie nie wymaga więc dodatkowej pedagogiki, osobnych zabiegów wychowawczych, gdy słuchacze wrastają w prawdę i dobro. Wychowanie jest bowiem sytuowaniem się w wyznaczonych przez realność, prawdę i dobro relacjach miłości, wiary i nadziei, które skłaniają do szukania ludzi i humanizmu. Boga i religii. I tylko uniwersytet tak wychowuje, gdy cel swego nauczania widzi w wierności prawdzie, w tej niezbywalnej, najgłębszej potrzebie intelektu.

Jeżeli uniwersytet nie realizuje tego celu, to powtórzmy, przestaje być uniwersytetem, nawet gdy się tak nazywa. Jeżeli studenci nie są prowadzeni do takich celów, nauczający moralnie przestają być profesorami uniwersytetu, nawet gdy mają te tytuły. Jeżeli właśnie nie aktywizują rozumności słuchaczy, jeżeli poprzez rozumienia, poprzez poddaną rozumności wiedzę nie prowadzą ich aż do mądrości: do tej samodzielności i trafności myślenia, identyfikującego prawdę, i do tej konsekwentnej, sugerowanej prawdą decyzji wyboru dobra, które — właśnie jako mądrość — są chwałą człowieka, jawieniem się jego godności.

Uniwersytet — którym jest scalona poszukiwaniem prawdy wspólnota słuchaczy i nauczających, powiązanych przyjaźnią, wierzeniem siebie, nadzieją, jako potrzebą trwania w dobru i prawdzie — przez realizowane nauczanie kształci i wychowuje w taki sposób, że absolwent uniwersytetu nie tworzy werbalnie i mechanicznie zadanych idei, narzędzi, twórców techniki i sztuki, lecz dzięki rozwiniętej rozumności dojrzałe identyfikuje i decyduje, gdyż umie rozpoznać prawdę i wybrać dobro. I umie tym żyć, tym, co rozpoznał i wybrał.

2. Św. Tomasz uważa, że nauczanie polega na wywołaniu zrozumienia, iż coś jest prawdziwe i dlaczego jest prawdziwe. To wyznacza nauczającym rolę pośredniczenia swym myśleniem w identyfikowaniu przez słuchacza samej rzeczywistości w jej

własności prawdy i wyznacza zarazem rolę pośredniczenia w odkrywaniu przez słuchacza przyczyn zarówno rozumienia, jak i samej prawdziwości.

Ustalenie, że coś jest prawdziwe i dlaczego jest tym, czym jest, czymś właśnie prawdziwym, wskazywanie na wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny prawdziwości, identyfikacja więc zrozumienia, myślenia, także rzeczy, ich wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn jest teorią poznania i teorią bytu, jest wiedzą zmierzającą do mądrości i drogą poprzez myślenie nauczającego do samej wprost rzeczywistości.

Św. Tomasz uważa więc, że nauczanie jest kierowaniem do podstaw informacji, do samej rzeczywistości. Identyfikacja rzeczywistości jest zawsze metafizyką realnie istniejących bytów jednostkowych, ich własności i relacji. Nauczanie jest wobec tego w każdej dziedzinie ustalaniem związku tej dziedziny z rzeczywistością, jest wprowadzeniem w metafizykę prawdziwości przedmiotu, którym się zajmujemy.

Kierowanie ku innym aspektom lub tematom nie jest nauczaniem. Jest mechanicznym wytwarzaniem, usprawnianiem lub tresurą. Nie budzi rozumienia i wypełnia pamięć nie rozumieniami, lecz techniką wytwarzania. Nie rozwija, lecz wyposaża w erudycję. Przyzwyczajają nie do aktywnej i twórczej odkrywczości, lecz do biernego powtarzania.

Dopowiedzmy więc wyraźnie, że nauczanie jest wywoływaniem rozumienia związku podawanych informacji z samą rzeczywistością. Te informacje zastajemy w myśleniu nauczającego. Obecność w tym myśleniu, w żywym procesie, budzi i ożywia myślenie słuchacza, który myśląc myśleniem nauczającego razem z nim dociera do rzeczywistości, udostępniającej swą prawdziwość.

Jeżeli św. Tomasz uważa z kolei, że wnikanie słuchacza w myślenie nauczającego wymaga ze strony słuchacza jego zaufania do nauczającego, uwierzenia w jego wierność prawdzie, a ze strony nauczającego wymaga jego troski o słuchacza, życzliwości, przyjaźni, to możemy dopowiedzieć, że nauczanie wymaga więzi osobowych, łączących nauczającego ze słuchaczami. Jest nawiązaniem tych więzi z motywu wspólnego poszukiwania prawdy. Bez tych więzi, bez obecności wiary, miłości i nadziei, nauczający i słuchacz nie dojdą do prawdy, nie osiągną celu nauczania.



Bez tych więzi nauczanie jest spektaklem, publicystyką, denerwującą słuchacza, gdyż naruszającą jego schematy, już gotowe odpowiedzi i stosowane wartościowanie. Jest nudnym, mechanicznym sposobem gromadzenia informacji, ich powtarzaniem i przetwarzaniem w idee, teorie, twory techniki, wyznaczone użytecznością, której zakres określa jakaś typowa dla różnych czasów ideologia i jej apologetyka.

Nauczanie jako więzi osobowe, nawiązane dla poszukiwania prawdy, to żywy, ludzki kontakt osób, radosny, wprost fascynujący proces aktywizowania w słuchaczu jego rozumności, a gdy owocuje wiedzą i mądrością, ujawnia niezwykłość i godność człowieka. Dla nauczającego ta rozumność jest przedmiotem jego dydaktycznej troski i szansą zetknięcia słuchacza z prawdą we wspólnym jej poszukiwaniu. To poszukiwanie jest w słuchaczu trafnym, z czasem samodzielny, wreszcie odkrywczym ujmowaniem związku między przedmiotem dziedziny, którą uprawia, i realną rzeczywistością.

W nauczającym jest jego życiem duchowym, przekazywanym słuchaczowi z troską, życzliwością, przyjaźnią, w pełnej wierze, miłości i nadziei.

Aby jednak trwało nasze życie duchowe, humanizm i religia, potrzebne jest wspomaganie go w tym trwaniu. Potrzebne jest zaktywizowanie naszego myślenia i decyzji, byśmy rozpoznali i zdecydowali działania chroniące rzeczywistość naszych osobowych powiązań z ludźmi i z Bogiem.

Uczymy się więc, przez myślenie nauczających docieramy do rzeczywistości, stykamy się z jej własnością prawdy, rozpoznajemy właściwe działania, wspierające w trwaniu relacje osobowe z ludźmi. Zarazem chcemy tych działań i samych powiązań przez miłość, wiarę i nadzieję. A gdy w nich trwamy, trwa także humanizm. Osoby ludzkie, powiązane z nami relacjami osobowymi, także zabiegają o wspomaganie ich w trwaniu. Modyfikują, ulepszają nasze rozeznania i decyzje, powodują naszą metanoję, jako zgodę i wybór tego, co słuszniejsze i lepsze. Wywołują w nas ludzkie oczyszczenie bierne.

Podobnie Bóg, powiązany z nami miłością, wiarą, nadzieją, także ze swej strony i na swój niezwykły sposób wspomaga w trwaniu wiążące Go z nami relacje osobowe. Modyfikuje, ulepsza nasze rozeznania i decyzje, wspiera je darami Ducha Świętego. Powoduje naszą metanoję, wywołuje w nas sprawiane przez siebie

oczyszczenie bierne. Miłość, wiara i nadzieja, wspomagane darami, stają się doskonalsze. Rozwija się nasze życie religijne, upraszane modlitwą i przejawiające się w odmianach modlitwy.

Człowiek potrzebuje i wiedzy przez studia i modlitwy z daru Ducha Świętego, humanizmu więc i religii, by trwać w podstawowym dla siebie środowisku osób, razem z ludźmi i z Bogiem w powiązaniach przez miłość, wiarę i nadzieję, przyczynowanych bezpośrednio przez istnienie, prawdę i dobro osób.

Niszczenie tych powiązań jest złem w obszarze humanizmu i grzechem w obszarze religii, gdyż jest atakiem zarazem na istnienie, prawdę i dobro, wprost na osoby, z którymi te własności są zamienne.

Nauczanie i modlitwa są doniosłymi źródłami i sposobami działań, chroniących i humanizm, i religię, pełny, osobowy świat człowieka.

## Nauczający

Jeżeli nauczanie jest procesem wrastania słuchacza w życie intelektualne, nawet duchowe nauczającego, to wszyscy nauczający, zarówno samodzielni, jak i niesamodzielni, to życie, dominowane prawdą, której słuchacz poszukuje, muszą posiadać. Ponieważ prawdy nie zastaje się w teoriach i w wiedzy, lecz w nieustannym jej poszukiwaniu na drodze, wyznaczonej badaniami, rejestrowanymi przez historię poznawanej dziedziny, właśnie poszukiwania, prowadzenie badań tworzy to życie intelektualne nauczającego. Teoria i wiedza są tylko narzędziami badań.

Nauczający to ktoś uprawiający badania naukowe w zakresie poznawanej przez siebie dziedziny, badania, które tworzą jego życie intelektualne. W to życie ma wrastać słuchacz, gdyż tylko w ten sposób, przez myślenie nauczającego i w tym myśleniu, rozpozna prawdę. To życie intelektualne nauczającego musi więc mieć tę rozległość i miarę, a zarazem tak wyraźnie wytyczone drogi rozumowań, by słuchacz poczuł się w nim wolnym wędrowcem, zmierzającym do wyraźnego celu. W innych warunkach słuchacz czuje się przymuszany do powtarzania informacji, których nie

czuje i nie rozumie, gdyż są martwymi pojęciami, a nie. zespołem rozumień, w które nauczający wprowadza słuchacza.

Miarą nauczającego nie zawsze więc jest zajmowane stanowisko uniwersyteckie, lecz — jak mówi już Jan z Salisbury — „zamiłowanie do poszukiwań”, właśnie pasja badawcza, realizowanie jej dzięki przygotowaniu i wrażliwej, uważnej inteligencji w warunkach budzenia zaufania słuchaczy oraz umiejętnego wprowadzania ich w te badania z troską, życzliwością, w postawie przyjacielskiej, ze sprawiedliwą kontrolą, pełną szacunku, lecz i wymagań.

Nauczający na uniwersytecie to po prostu badacz, który naucza przez udział słuchacza w tych realizowanych badaniach. Są one poszukiwaniem i usamodzielnianiem w poszukiwaniu. Prawdy bowiem nie można przekazać, jak rzeczy. Znajduje się ją szukając. Słuchacz sam musi ją znaleźć, zrozumieć i przyjąć w obszarze poszukiwań i myślenia osób nauczających.

Sharmonizowane wysiłki badawcze profesorów i asystentów, samodzielnych i niesamodzielnymi nauczających, udział w ich życiu intelektualnym słuchaczy, układ więc osobowych relacji, wyznaczanych poszukiwaniem prawdy to uniwersytet w swej właściwej, osobowej strukturze. Wtórna jest struktura instytucjonalna.

Uniwersytet jako instytucja jest dla nauczających i dla nauczanych. Strzeże ich poszukiwań. Jest na to, aby swą administracją chronił i ułatwiał badania, wyznaczone pasjami i poszukiwaniami nauczających i nauczanych, aby scalał inicjatywy naukowe. Właściwe życie uniwersytetu dzieje się więc w dojrzewających badaniach i intelektach nauczających i nauczanych, inaczej mówiąc w seminariach naukowych, nie w jakiegokolwiek innej aktywności i nie w aktywności administracyjnej, często oderwanej od tego, czym żyją w swych seminariach nauczający i słuchacze. Powtórzmy, że administracja uniwersytecka jest potrzebna, wprost konieczna i pełni swą rolę, gdy jej program jest instytucjonalnym wyrazem życia intelektualnego nauczających i nauczanych, poszukujących prawdy w uprawianych przez siebie dziedzinach.

Nauczający więc to osoby, które poszukują coraz to trafniejszych ujęć, wierniej szych prawdzie, samej prawdy i w swe poszukiwania wprowadzają słuchaczy w ten sposób ich nauczając.

Badania, to dzięki erudycji zestawianej, konfrontowanej, wykrycie rozwijanym intelektem i tworzenie twierdzeń lub teorii, brakujących w poznawanej dziedzinie, zgodnie z przedmiotem badań i regułą prawdy.

## Słuchacz

Słuchacz uniwersytetu, student, uczeń, to ten młody człowiek, który dzięki obudzonemu w nim zaufaniu przez uczelnię, a z kolei przez nauczającego wybranej dziedziny, ma najpierw intencję poznania tego, co proponuje mu studiowana przez niego specjalizacja.

To z kolei zarazem właśnie żywy człowiek, który ufa i przeżywa zwątpienia, mobilizuje się i traci siły, fascynuje się i dosłownie podlega pokusie zaniechania wysiłku, chce poznać to, co wybrał, i zraża się trudnościami. To także przecież nadzieja nauczającego, lecz i wymagający subtelnych ingerencji złożony mechanizm psychiczny. Trzeba go wciąż, jak dziecko, zasilać bodźcami, wyzwajającymi energię do aktywnego trwania na wybranej drodze i więcej, do wrastania w życie intelektualne nauczającego. To ostatecznie właśnie dziecko, kapryśne, odporne, często okrutne, nawet sprytne na swą naiwną miarę, niecierpliwe, wymuszające zabawkę w postaci nie oddania pracy na termin, przesunięcia egzaminu i zawsze, jak każde dziecko, zamierające psychicznie, gdy nie jest zauważone, wybrane, obdarowane sprawiedliwą pochwałą jako zachętą, dziecko, gdyż przecież raczkujące i powoli uczące się chodzić po drogach myślenia profesora. Trzeba w nim podtrzymywać zaufanie, nie zlecać mu nudnych zabaw w postaci prac ćwiczeniowych, lecz dopuścić go do udziału w badaniach profesora, tak jak w domu dopuszcza się dzieci do mycia naczyń, czy naprawy samochodu. Tak wychowuje się ludzi. Tak wychowuje się także uczonych. Porównanie z dzieckiem nie jest zbagatelizowaniem problemu, lecz zwróceniem uwagi, że obowiązuje nauczających bardzo poważne traktowanie studentów, aż takie jak dzieci, za które rodzice ponoszą pełną odpowiedzialność. Nauczający ponoszą odpowiedzialność za życie intelektualne słuchaczy, gdyż jest ono przejmowanym ich własnym życiem duchowym. Nie zawsze nam i rodzicom to wychowanie się udaje. Pocieszmy się chociaż tym, że król Dawid,

wielki w swej myśli i działaniu, nie umiał dobrze wychować swych synów. Płakał tylko wołając w bólu: Absalomie, Absalomie.

Słuchacz to wreszcie ten uczeń, wrastający w nasze życie intelektualne, który w tym naszym myśleniu nie może pozostać, który musi je minąć i dojść do ukazywanej mu przez nas prawdy. Tam jego miejsce. Tam może pozostać. I w tym dojściu aż do prawdy musimy mu pomóc. Musimy mu pomóc w odchodzeniu od nas ku prawdzie. Jesteśmy, jak wszyscy rodzice, tylko drogą uczniów do samodzielności, nie kresem drogi. Nasze przejęte życie intelektualne muszą zdystansować. Muszą długo powtarzać nasze ujęcia i ukształtowani naszym myśleniem muszą je porzucić. To jest zarazem tragedia nauczających: utracić, wychować i utracić. Tylko wtedy zresztą będziemy mieli udział w dojrzałym i samodzielnym działaniu uczniów. Gdy, oczywiście, nauczymy ich myślenia problemami studiowanej dziedziny, nie werbalnego i mechanicznego przekształcania wiadomości. Gdy nauczymy samodzielności myślenia zachęcając dość wcześnie, już nawet od trzeciego roku studiów do kierowanych przez nas prób takiego wyrażania wiedzy, że zasługującego aż na opublikowanie w postaci recenzji, komunikatu naukowego, gdy temat i wykonanie na to zasługują. To bowiem jest przecież dosłownie udziałem studenta w naszej działalności intelektualnej, w tym, co robimy. Także publikujemy. I tym doznaniem musimy się dzielić: radością oglądania owoców pracy, własnych publikacji. Za coś zupełnie zwyczajnego uważam więc fakt, że wielu moich studentów przystępując do magisterium może dołączyć listę kilku swych publikacji.

## Zakończenie

Zbierzmy myśli odpowiadając na dwa pytania: kim jest pracownik nauki i jaki jest jego eschaton — to, co podstawowe i najważniejsze, aby ze czcią służyć osobom. Postawa czci i służby to ważne elementy miłości.

Pracownik nauki to świadek prawdy, ktoś, kto głosi prawdę w obszarze przedmiotu swej specjalizacji, kto zarazem służy prawdą osobom dla ich dobra. Łącząc w sobie prawdę i dobro jest znakiem i nauczycielem mądrości.

W eschatonie pracownika nauki, w tym, co podstawowe i najważniejsze, aby żyć godnie na miarę człowieka, który widzi jasno sens i cel swej pracy, wyakcentujemy kilka ważnych zadań:

Być świadkiem prawdy w obszarze swej specjalizacji. Służyć prawdą dobru osób. Stawać się znakiem i nauczycielem mądrości. Nie lękać się zakwestionowań, gdy przyjaźnimy się z Bogiem. Trwać w wierze, nadziei i miłości wobec osób ludzkich, wobec Chrystusa, a w Nim wobec Osób Trójcy Świętej. Korzystać z poczucia obecności w Kościele jako wspólnocie osób, powiązanych miłością z Chrystusem. Kościół — wszystkie osoby w Bogu — to nasz prawdziwy dom, miejsce odprężenia i odpoczynku, gdyż domem są tylko osoby. Trwać wśród osób. Przez Eucharystię trwać w miłości z Bogiem. Przebywać w humanizmie chroniąc istnienie, prawdę, dobro, wiarę, nadzieję. Przebywać w religii wiążąc się z Bogiem wiarą, nadzieją i miłością. Nauczać, czyli wypełniać swe myślenie prawdą i dobrem, i w to myślenie wprowadzać słuchaczy. Rozwijać i usamodzielniać rozumność słuchaczy. Pogłębiać studia i modlitwę.

## CZYM JEST DLA MNIE PISMO ŚWIĘTE

Pismo święte jest dla mnie najpierw – przekazaną ludziom w określonej epoce i jej języku – informacją Boga o perspektywach miłości. Dowiadujemy się bowiem, że gdy ukochamy Boga nade wszystko, a ludzi tak jak siebie, nasza miłość zawsze będzie istniała w nieskończonej terażniejszości Boga, który – uprzedzając nasze skierowanie się do Niego i budząc w nas wiarę oraz nadzieję – obdarowuje nas swoją miłością i obecnością w nas Siebie jako Trójcy Osób. Inaczej mówiąc, Bóg w Piśmie świętym zaprasza ludzi do osobistej z Nim przyjaźni i do udziału w Jego wewnętrznym życiu oraz sprawia ten udział, gdy Mu uwierzmy. Znakiem tej wiary i jej miarą, a zarazem miarą naszego udziału w wewnętrznym życiu Boga i przyjaźni z Bogiem, jest nasza miłość do Chrystusa.

Stary Testament odbieram jako opis drogi człowieka do Boga i opis wszystkich zdarzających się na tej drodze trudności, niebezpieczeństw, wahań, szczęśliwego losu tych, którzy zaufali miłości i obdarowali nią ludzi i Boga oraz tragicznego losu tych, którzy zniszczyli miłość, a wraz z nią dobro i prawdę. Widzę też w Starym Testamencie zabieganie Boga, aby nas uratować, Jego trud — przy naszej dobrej woli — wychowywania naszej miłości, modelowania jej na miarę wciąż zapowiadanej i ukazywanej miłości Chrystusa do Ojca i ludzi.

Nowy Testament jest dla mnie informacją o dokonaniu się w Chrystusie spotkania ludzi z Bogiem, o widzialnych znakach tego spotkania, ożywiających wspólnotę osób, ukrytych już teraz w Bogu wraz z Chrystusem i uświęcanych działaniem Ducha Świętego.

Z kolei Pismo święte jest dla mnie źródłem i lekcją wiedzy religijnej i teologicznej o Bogu, który jest sprawcą swojej w nas obecności, czyli naszego życia religijnego. To życie jest wyjaśniane w teologii, czerpiącej swe treści właśnie z Pisma świętego adresowanego do ludzkiej mądrości, tworzącej teologię w jedności z Pismem świętym i nieomylną wykładnią myśli Boga w nauczania Piotra i jego następców.

Ta odpowiedź, że Pismo święte jest dla mnie informacją Boga o perspektywach miłości, wskazuje na treść Pisma świętego.

Odpowiedź druga, a mianowicie, że Pismo święte jest dla mnie źródłem i lekcją wiedzy religijnej i teologicznej, wskazuje na drogę intelektu i woli do zrozumienia i wyboru Boga. Zanim bowiem zetknąłem się z metafizyką, która pomaga wierzyć, już od dawna byłem w kontakcie z Pismem świętym.

Odpowiadając na pytanie, czym jest dla mnie Pismo święte jako źródło i lekcja życia religijnego, muszę włączyć aspekt osobisty, który jednak nie tyle jest biografią, ile raczej dość ciekawym wydarzeniem, często przytrafiającym się już dzieciom, i czymś charakteryzującym sposób recepcji wiary i teologii.

Otóż od jedenastego roku życia przez dziewięć lat czytałem codziennie 60 psalmów, wbudowanych w tak zwane „Małe Oficjum”. Proszę zwrócić uwagę, że właśnie interesowała mnie trudna treść psalmów, a ponadto — jak sobie przypominam — chciałem znać teksty, którymi modlił się Dawid oraz w swej liturgii Świątynia Jerozolimska i Kościół katolicki. Chciałem być w środku życia Kościoła. Może

przygotowaniem do psalmów była już wcześniejsza, regularna lektura pogardzanego dziś, lecz jakże przecież znakomitego „Rycerza Niepokalanej”, jeżeli artykuły teologiczne zamieszczał tam św. Maksymilian Kolbe. Z jego tekstów — nie wiedząc o tym — uczyłem się teologii i do dziś pamiętam (a także dziś umiem ocenić) jego świetne rozważania o Duchu Świętym, o Trójcy Świętej, o grzechu pierworodnym, o Matce Bożej, o Kościele. Gdy miałem lat dwadzieścia i umiałem już trochę łaciny, zainteresowały mnie różne przekłady psalmów. Szukałem ich, czytałem je i ze zdumieniem stwierdzałem, że językowo piękne przekłady Kochanowskiego i Staffa nie oddają głębokiej, niezwyklej w psalmach teologii człowieka. Musiałem czytać te psalmy po łacinie, aby być w kontakcie z bogatszą w tych tekstach myślą Boga.

Może z powodu tej wieloletniej lektury psalmów odbieram Pismo święte raczej w aspektach ascetycznych i mistycznych, w powiązaniu jednak z prawdą o Trójcy Świętej i o Kościele.

A potem, już na Wydziale Filozoficznym KUL, w okresie studiów i etapu asystenckiego, przez dziewięć lat codziennie wieczorem czytałem głównie listy św. Pawła, usiłując przyswoić sobie wszystkie wątki i szczegóły jego teologii. Zdumiewały mnie te teksty, a później zupełnie zachwycała mnie Ewangelia św. Jana, Doprawdy, jest to najgłębszy tekst, jaki znalazłem w wielkiej literaturze światowej i religijnej: niebywale głębie i perspektywy. Teologia o cechach wielkiego piękna i autentyzmu. I potem już nie mogły mnie zachwyć teksty filozofów Wschodu, które musiałem czytać w 1958 w Kanadzie, gdyż zobowiązywano mnie tam do wykładów porównujących teologię Wschodu z teologią katolicką. Do dziś zresztą nie mogę zaufać mistyce Wschodu znając właśnie Ewangelię św. Jana, listy św. Pawła, psalmy, życie duchowe Abrahama: jego spotkanie z Trzema Podróżnymi w Mambre.

I wrócił pełniej Stary Testament, w którym po Księdze Rodzaju przeczytałem najpierw Księgę Tobiasza: cudną opowieść o Bogu, który troszczy się o codzienne sprawy człowieka, np. wysyłając anioła, aby pomógł nieśmiało i nieporadnemu Tobiaszowi spotkać się i ożenić z Sarą. Anioł nawet odbiera za Tobiasza pieniądze od Gabela. Później prorocтва Izajasza i prorocтва Jeremiasza. Dwaj prorocy, dwie wielkie osobowości i jakże różne: zawsze gotowy do działania Izajasz i zawsze ociągający się, nieufny, smutny Jeremiasz. Obydwóch Bóg kochał: radosnego i smutnego. Kochał



także Jakuba, którego tęsknota do Boga jest porywająca, mimo że uwikłana w lęki, spory, dramaty i zwykłą, kupiecką zaradność. Potem Hiob, Samuela wreszcie Dawid, genialny i święty, którego ze wszystkich uwikłań i grzechów zawsze wydzwignęła bezdyskusyjna miłość do Boga. Po tych lekturach pielgrzymka do Ziemi Świętej ze studentami Sorbony w 1957 była obecnością w znajomych stronach, w znajomej myśli, już w osobistych wydarzeniach religijnych.

A wniosek z tego chciałbym wyciągnąć dość prosty: niech pamiętają redaktorzy pism codziennych i tygodniowych, a także miesięczników, że często w małym Rypinie i w wielu takich Rypinach, jedenastoletni, a później dwudziestoletni ludzie, którzy czytają psalmy, artykuły św. Maksymiliana Kolbego, książki św. Teresy z Avila, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, oczekują w prasie informacji, proporcjonalnej do ich zainteresowań i intelektualnej percepcji.

## JEZUS CHRYSSTUS W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA

Kierkegaard od wielu lat uczy Europę, że zagrożeniem człowieka jest Bóg. Bóg bowiem jest nieskończony, człowiek jest skończony. Nieskończony Bóg — w zetknięciu z człowiekiem zniszczy skończonego człowieka, gdyż to, co większe, przytłacza to, co jest mniejsze. Skończoność nie może ogarnąć nieskończoności. Człowiek nie może ogarnąć sobą Boga. Nieskończoność obecna w skończoności rozrywają, niszczy. Bóg zagraża więc człowiekowi, chrześcijaństwo niszczy człowieka.

Ta perspektywa według Kierkegarda wywołuje lęk, grozę. Ludzkim losem jest lęk i groza.

Kierkegaard miałby rację, gdyby Bóg był przestrzenny. Kierkegaard miałby też rację, gdyby Bóg nie był osobą.

Bóg jednak jest osobą, jest Trójcą osób. I Kierkegaard zapomniał o tym, że Bóg w osobie Chrystusa stał się Człowiekiem.

Znaczy to, że w osobie Chrystusa Bóg, nieskończony w swej naturze, łączy się z naturą ludzką, że razem Bóg i Człowiek są jedną osobą Chrystusa. Znaczy to dalej, że

pełne, wewnętrzne życie Boga jest w osobie Chrystusa zarazem pełnym, wewnętrznym życiem Człowieka. Inaczej mówiąc, Chrystus jako Bóg i zarazem Człowiek uzgodnił w sobie, jako jednak osobie, życie Boga z pojemnością człowieka. Przystosował nieskończoność Boga do miary i pojemności ludzkiej. Chrystus uchyla trudność Kierkegaarda.

Na taką miarę, jak Chrystus-Człowiek także i my poprzez Chrystusa przejmujemy w sobie wewnętrzne życie Boga.

Chrystus będąc Bogiem i Człowiekiem umożliwił realną obecność Boga w człowieku. I bez Chrystusa ta obecność w nas Boga nie jest możliwa.

Spotkanie człowieka z Bogiem nie jest więc nigdy możliwe poza Chrystusem. Zawsze przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem człowiek przejmuje w sobie obecność Boga i bierze realny udział w wewnętrznym życiu Boga.

Upadają trudności Kierkegaarda. Chrystus w swej osobie realnie wiąże nas z Bogiem, tak dalece, że obecność Boga w nas i nasza obecność w Bogu realnie się dzieją.

Uczy nas tego św. Paweł apostoł: „Jesteśmy z Chrystusem ukryci w Bogu”. Tam, w Bogu, jest więc faktyczne i realne miejsce człowieka. I w człowieku, w jego osobie, jest ulubione miejsce Boga, w cichym, pięknym środowisku, którym jest miłość.

Jakże piękną rzeczą jest być człowiekiem, w którym dzięki Chrystusowi może mieszkać Bóg, o czym Chrystus mówi wyraźnie w Ewangelii św. Jana: „Gdy kto mnie miłuje. Ojciec mój umiłuje go, i do niego przyjdziemy i będziemy w nim przebywać”. Przebywa w nas, mieszka w nas Bóg.

Jakże piękne jest być chrześcijaninem, kimś goszczącym w sobie Boga.

Trzeba wobec tego zabiegać, aby Bóg był w nas coraz bardziej widoczny, wyraźny, aby w nas jawił się ludziom w blasku swego piękna i swej mądrości, aby ludzie rozpoznawali w nas Boga poprzez ujawniającą się w nas prawdę, dobro i miłość, aby w Bogu widzieli szansę swej miłości, jako swój ciekawy los osób kochanych, wyróżnionych miłością i realną obecnością Boga.

Tą rolą chrześcijanina, to zadanie, są czymś głęboko współczesnym, aktualnym, dzisiejszym, gdyż zawsze współczesna, aktualna, dzisiejsza jest miłość,

dobroć, prawda i zawsze współczesny, aktualny i dzisiejszy jest Bóg, będący Istnieniem, nieustanną, realną teraźniejszością.

Jeżeli wewnętrzne życie Boga jest wzajemną miłością Osób Trójcy Świętej, miłością, która zostaje nam udostępniona przez obecność w nas Boga, to czy gdziekolwiek jest ciekawsze rozwiązanie sensu i perspektyw naszego życia?

Jakże w tym świetle piękna jest droga wiary. Wiemy tyle o Bogu i o nas. Dzięki aktowi wiary dzieje się w nas realne spotkanie nas z Bogiem.

Jakże czymś wyróżniającym i niezwykłym jest być katolikiem, doznawać dzięki aktowi wiary realnej w sobie obecności Boga, Trójcy Osób Boskich, ich miłości, ich mądrości.

Według protestantyzmu, przynajmniej według niektórych jego wersji, Chrystus tylko zasłania nas i nasze grzechy przed spojrzeniem Ojca. Bóg nie może w nas się znaleźć, gdyż człowiek, zniszczony przez grzech pierworodny, nigdy nie może się wewnętrznie odrodzić, być miejscem przebywania Boga.

Według prawosławia, Bóg jest odległy, przebywa na szczycie drabiny bytów. Nie możemy z Nim się wprost zetknąć. Są nam dostępne tylko moce Boga skupione w ikonach i w sakramentach.

Według katolicyzmu i zgodnie z informacją Ewangelii św. Jana Bóg realnie przebywa w osobie człowieka poprzez Chrystusa. Jest w każdym z nas. Jest nam dostępny, a sakrament Eucharystii jest realnie Chrystusem, jego krwią i ciałem. Katolicyzm jest głęboko humanistyczny, trafnie przekazujący Ewangelię. Jest wspaniałe.

To wspaniałe jest być katolikiem. Nosić w sobie Boga, ukazywać Boga ludziom naszą dobrocią, życzliwością wobec ludzi, wiernością, troską o nich. Wbrew modzie i trudnościom, być zawsze po stronie człowieka, chronić go, obdarowywać właśnie dobrocią i mądrością, kontaktować go z Bogiem, to życie ciekawe, godne ludzi, to właśnie humanizm. Katolicyzm więc, to życie ciekawe, godne ludzi. To nie jest tylko bezmyślna tradycja, zwyczaj. To raczej jest wynik posługiwania się rozumem i miłością. A miłość spotyka, wiąże, realnie wiąże człowieka z Bogiem.

I proszę pomyśleć; Bóg, pełnia miłości, pełnia mądrości, pełnia szczęścia, jest w nas, czyni nas swymi przyjaciółmi.

Człowiek jest dosłownie osobistym przyjacielem Boga. Na tym polega ta niezwykła pozycja człowieka wierzącego, katolika: osobisty przyjaciel Boga.

Być katolikiem to zaszczyt i wyróżnienie, gdyż znaczy to, że naszym losem jest nie tylko przebywanie wśród rzeczy, samochodów, drzew, roślin, wśród spalin, foteli, domów, sprzętów, wśród zwierząt. Naszym losem, szansą i realnym faktem jest przebywanie wśród osób i w świetle Boga, który wszystko stworzył, który ogarnia dobrocią i wiedzą cały wszechświat, który dzieli się z nami swą mądrością i miłością, który właśnie każdego z nas czyni swym osobistym przyjacielem. Udostępnia nam swoje wewnętrzne życie, gdyż tym dzielą się zaprzyjaźnione osoby. I więcej, Bóg tak wiąże nas z sobą, że czyni nas mistycznym ciałem Chrystusa, mistyczną częścią organizmu swego Syna.

Jakże to jest zrozumiałe. Pomyślmy tylko: Chrystus po swym zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu teraz już nie cierpi. Przyszedł na ziemię, narodził się z Maryi Panny, został umęczony, cierpiał i zmarł na krzyżu. Swoim cierpieniem i śmiercią jako Człowiek, a zarazem swoją interwencją jako Bóg-Syn przywrócił zerwany kiedyś w Raju przyjacielski kontakt człowieka z Bogiem. Znaczy to, że odrzucona przez pierwszych rodziców proponowana im przez Boga przyjaźń jest znowu naszym udziałem, gdy ukochamy Chrystusa. Znaczy to dalej, że Bóg, rozumiejąc bezsens nie korzystania z jego przyjaźni, skoro zawsze dobrem i szczęściem jest miłość, sam w osobie Syna stał się człowiekiem i prześlągalną ofiarą krzyżową na Golgocie wyrwał nas z grzechu, czyli ze stanu odrzucenia jego miłości, bo właśnie Chrystus, jako człowiek, tę miłość Boga w sobie, w Człowieku-Bogu uczynił czymś obecnym. Stał się przez to miarą i drogą naszego przyjęcia w siebie obecności Boga. Nasz kontakt z Bogiem jest więc powtarzaniem i realizowaniem w sobie życia Chrystusa. W naszym życiu nie może nie być chrztu, wiary, nadziei i miłości, które są sposobami obecności w nas Boga, a mają źródło i początek w cierpieniu i śmierci Chrystusa na krzyżu. Dla każdego z nas cierpienie i śmierć Chrystusa na krzyżu muszą się powtórzyć i dosłownie, faktycznie powtarzają się także teraz, lecz w postaci Mszy świętej. Na Golgocie Chrystus faktycznie cierpiał. Teraz po swym zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu już nie cierpi. A Msza święta, żeby była prawdziwą ofiarą krzyżową, musi być cierpieniem i śmiercią na krzyżu. I właśnie my, każdy z nas, stanowiąc

mistycznie ciało Chrystusa, swoje faktyczne cierpienie wnosimy teraz w ofiarę Mszy świętej, która dzięki temu jest realną męką krzyżową i śmiercią.

Z tych powodów jakże święte jest nasze cierpienie i nasza śmierć. Przeżywane przez nas, stanowiących ciało mistycznego organizmu Chrystusa, są realnym cierpieniem, które Mszę świętą czyni dalej faktyczną krzyżową ofiarą cierpienia i śmierci Chrystusa. To Chrystus we Mszy świętej cierpi i umiera w cierpieniu i śmierci naszych ciał. Tylko więc On rozporządza naszym cierpieniem i naszą śmiercią. Jesteśmy mistycznym ciałem Chrystusa i wobec tego nasze cierpienie i nasza śmierć są sprawą Chrystusa, nie naszą. Nie mamy prawa do przerywania swego życia, do swej śmierci. Tylko Chrystus ma prawo zażądać od nas przeżycia śmierci. Jakże więc głęboko niechrześcijańskie jest samobójstwo, które przerywając życie ponadto nie pozwala Bogu w nas przebywać i w naszym istnieniu kształtować naszej miłości, której głębia, intensywność i wielkość są radością i chwałą Boga. Głębia tej miłości jest poza tym naszym szczęściem i jest dla innych ludzi przykładem i zachętą, naszym świadectwem o miłości Boga. Tego świadectwa potrzebują dziś ludzie i właśnie służąc ludziom powinniśmy być dla nich świadkami darowanej nam przez Boga jego miłości.

Ta powinność wynika z innego jeszcze aspektu naszego powiązania z Chrystusem. Tak głęboko wszczepieni w Chrystusa, że aż stanowiący jego mistyczne ciało, wszyscy chrześcijanie, tak jak Chrystus, jesteśmy zarazem kapłanami w tak zwanym kapłaństwie wspólnym. Kapłaństwo polega na tym, że się przywraca i powoduje w kimś obecność Boga. Przede wszystkim i w pełni kapłanem jest Chrystus. My, wszczepieni w Chrystusa, będący jego ciałem, jesteśmy jak On kapłanami. Właśnie swoim życiem, promieniującym wiarą, nadzieją, miłością, darami Ducha Świętego, możemy miłość ludzi otwierać na przychodzącą miłość ze strony Boga. Na tym właśnie polega pełnienie przez nas naszych funkcji kapłańskich w kapłaństwie wspólnym.

A niektórych z nas na mocy udzielonego charyzmatu Bóg powołuje do grupy kapłanów w kapłaństwie służebnym, które nazywamy też kapłaństwem hierarchicznym. Chodzi o to, aby na pewno były rozdawane sakramenty, gdyż tych upewnień potrzebuje człowiek, wciąż narażony na wątplenie, niepewność, utratę wiedzy, utratę wiary. Ponadto człowiek potrzebuje zbawienia czyli trwania swej miłości w Bogu. To trwanie jest przeciwieństwem wzajemną obecnością miłości. Tę obecność trzeba więc sprawiać. Sprawia

ją Bóg w znaku sakramentalnym, rozdawanym widzialnie przez kapłanów, którzy w kapłaństwie wspólnym i kapłaństwie służebnym zastępują Chrystusa, a raczej razem z Nim uobecniają w człowieku Boga.

Nasza rola realnego wnoszenia w Mszę świętą naszych cierpień i naszej śmierci oraz nasza rola kapłanów, razem z Chrystusem sprawiających w człowieku obecność Boga, jest więc czymś w świecie niezbędnym i niezastąpionym. Chciałoby się powiedzieć, że chrześcijanin jest na wagę złota. Jest przecież swoistym naczyniem noszącym w sobie Boga i zarazem jest osobą, która ma udział w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Jest ponadto w swym kapłaństwie kimś powodującym razem z Chrystusem obecność Boga w ludziach. A obecność ta jest zbawieniem, jest dla każdego z nas szansą i faktem trwania naszej miłości na zawsze w szczęściu Boga.

Trzeba zabiegać o to, aby Bóg był w nas coraz bardziej widoczny, wyraźny, aby w nas jawił się ludziom w blasku całego swego piękna i swej mądrości, aby ludzie rozpoznawali poprzez nas Boga jako prawdę, dobro i miłość, jako szansę swojej miłości, jako swój ciekawy los osób kochanych, wyróżnionych miłością Boga i aby odwzajemniając tę miłość, każdy z nich, każdy z nas mógł stawać się osobistym przyjacielem Boga, ciałem Chrystusa we wspólnocie z Duchem Świętym i dzięki temu z kolei kapłanem, uobecniającym w ludziach wspólnie z Chrystusem do końca świata miłość Boga. I powtórzmy, że ta rola, ta funkcja, te zadania, są czymś głęboko współczesnym, aktualnym, dzisiejszym, gdyż zawsze współczesna, aktualna, dzisiejsza jest miłość, dobroć, i prawda, i zawsze współczesny, aktualny, dzisiejszy jest Bóg, będący istnieniem.

Wszystko to zawdzięczamy Chrystusowi. Bo właśnie Chrystus, który jest Bogiem i zarazem Człowiekiem, przystosował w sobie jako jednej osobie o naturze Boskiej i ludzkiej, w sobie jako Człowieku, to nieskończone, wewnętrzne życie Boga do miary ludzkiej. Chrystus i tylko Chrystus jako Bóg i Człowiek, uczynił Boga kimś obecnym w człowieku. Tylko więc Chrystus może nam przekazywać wewnętrzne życie Boga jako dostosowane do pojemności człowieka. Nie można zetknąć się z Bogiem poza Chrystusem.

Szukajmy więc Chrystusa, jego przyjaźni, jego obecności. A jest realnie obecny w Eucharystii, w tym nieomylnym znaku spotkania z nami. Szukajmy

Eucharystii, zbliżajmy się do niej często, codziennie, gdyż miłość cierpi, gdy nie ma kochanej osoby, gdy nie ma w nas Boga.

Należy cenić wiarę, tę wiedzę i tę decyzję, wprost sposób, dzięki któremu Bóg staje się obecny w człowieku na zawsze, ukryty w naszej miłości, a nie we władzach poznawczych, czego pragną poszukujący doświadczeń mistycznych. Należy poszukiwać Chrystusa, a nie tylko wiedzy o nim, nawet mistycznej. Samego Chrystusa, już czekającego na ołtarzu, aby w widzialnym chlebie być w naszej osobie i nas zbawiać czyli utrwać na wieczność wzajemną, uszczęśliwiającą obecność.

Rozważając to wszystko uświadomijmy sobie radosny fakt naszej wiary. Wierzę i dzięki temu staje się we mnie obecny Bóg, który mnie kocha i utrwać na wieczność nasze spotkanie, czyli zbawia człowieka podejmując najgłębszą ludzką tęsknotę, tę tęsknotę, aby trwała i uszczęśliwiała nas miłość. Bóg obdarowuje nas miłością i czyni każdego z nas swym osobistym przyjacielem. Może to uczynić, gdyż Chrystus w sobie umożliwił wewnętrzną obecność Boga w człowieku.

Jeżeli wszystko to budzi naszą wolę ukochania Chrystusa i jeśli ta perspektywa nas raduje, to nasze rozważania stały się odmianą kontemplacji. To z kolei przecież raduje Chrystusa, gdyż zawsze raduje fakt, że jesteśmy kochani. Raduje nas to, że poprzez Chrystusa jest nam dostępna miłość Boga. A Chrystusa raduje to, że Go kochamy, gdyż wtedy i Ojciec Niebieski nas ukocha i przez Ducha Świętego uczyni w nas mieszkanie udostępniając nam swoje wewnętrzne życie Trójcy Osób. Pozostaje wniosek, bardzo prosty: wracamy do Chrystusa.

Jezu Chryste, wracamy do Ciebie na zawsze.

Rysuje się już wybrana przez nas perspektywa wielkanocnego exultet, wielkanocnego uradowania. Mówimy więc Bogu pieśń jego imion: Jezu Chryste, który uweselasz młodość, który jesteś, którego kocham. Wiaro moja, nadziejo, moja miłości. Często utracony przez grzech, odnaleziony w pokucie, najbliższy z przyjaciół. Tęsknoto nasza, nasza myśli, to, co najtrudniejsze. Tajemnico dostępna ukochaniu, Ojcze, Synu, Duchu Święty, Trójco Święta, Jezu Chryste.

## ZAKOŃCZENIE:

### ZWIĄZKI MIĘDZY KULTURĄ, FILOZOFIA, CHRZEŚCIJAŃSTWEM

Aby zrozumieć kulturę, wystarczy uświadomienie sobie związków zachodzących między kulturą, filozofią i chrześcijaństwem. Prześledzenie tych związków, a dokładniej mówiąc — zbadanie miejsca filozofii i chrześcijaństwa w kulturze, pozwala bowiem zrozumieć funkcjonowanie w niej także innych, wchodzących w jej skład dziedzin, takich np. jak: teologia, światopoglądy, sztuka, technika, nauki szczegółowe, zmieniające się życie duchowe ludzi, kształtowanie się systemów wartości, dominacja potrzeby wiedzy, mądrości, dobroci, pokoju, przyjaźni, miłości, ustalanie się dostojeństwa humanizmu.

Ta, jakby się wydawało, niejednolita kultura, ujęta w sensie strukturalnym, jawi się jako pełnia wytworów człowieka, jego wnętrza i uzewnętrznionych dzieł i dziedzin. Z tak rozumianą kulturą nie sposób związać jednego przymiotnika, takiego jak np. kultura grecka, średniowieczna, polska, osobista, społeczna, masowa.

Nikt z nas jednak nie żyje całą kulturą, nie przyswaja sobie wszystkich, stanowiących ją dziedzin. Właśnie wybieramy z kultury dzieła i dziedziny, warstwy, nurty, tradycje, i tworzymy z nich kulturę w sensie funkcjonalnym. Znaczący to, że swoje życie wewnętrzne i zewnętrzne budujemy z tego, z czym zetknęła nas rodzina, środowisko, szkoła, studia, praca, co sami poprawiliśmy lub wytworzyliśmy, co ostatecznie wybraliśmy lub wciąż wybieramy jako kształt swego myślenia i tym myśleniem wyznaczanego działania. Jest to więc kultura funkcjonująca w nas, używana, aktualna.

Ujęta od tej funkcjonalnej strony, jako właśnie kultura człowieka, społeczeństwa, epoki, kultura jest naszym aktualnym, ciekawym, pełnym życiem.



Ujęta od strony tego, co w ogóle ludzie wytworzyli, od strony więc strukturalnej, ta kultura w sensie funkcjonalnym jest skonstruowaną, maleńką całością naszego życia w stosunku do ogromu dzieł, stanowiących całą kulturę.

Tych dzieł w pełni przejąć i dalej tworzyć nie pozwalają nam ograniczenia w dziedzinie uzdolnień i nabywanych umiejętności, nie zawsze pełne otwarcie się nas samych i środowiska, w którym przebywamy, na to, co prawdziwe i dobre. Nie zawsze zresztą umiemy rozpoznawać to, co prawdziwe i dobre, mylimy wartości, uzasadnienia, dziedziny, wprost nie zawsze trafnie identyfikujemy kulturę.

Kulturę w sensie funkcjonalnym można dzielić posługując się przymiotnikami, gdyż fragmenty konstytuujące funkcjonalną całość naszego życia różnią się przez dominację lub brak czegoś. Możemy tu mówić o kulturze greckiej, średniowiecznej, polskiej, osobistej, społecznej, masowej, także chrześcijańskiej, nawet religijnej. Zasadą różnicowania może być nie tylko „więcej lub mniej” przejętych dzieł kultury, czas powstawania określonego zespołu tych dzieł, podmiot przyswajający sobie kulturę, sposoby przekazywania kultury, lecz także rodzaj dzieł właśnie dominujących.

Dominacja tego, co przyswajamy sobie lub wytwarzamy zależnie od potrzeb, wrażliwości i warunków, czyni kulturę czymś podobnym do światopoglądu i życia codziennego.

Światopogląd to zbudowany dla nas lub przez nas, w każdym razie obecny w nas i realnie funkcjonujący obraz świata, utworzony z wybranych twierdzeń jakichś nauk, filozofii, teologii, z wartości, niekiedy z mitów, zawsze też z norm, przekonań, motywów. Taki obraz świata jest nam potrzebny. Uzasadnia bowiem nasze działania i stanowi konieczny sposób lub zasadę formułowania ocen oraz operowania wartościami. Bez pełnego obrazu świata nie bylibyśmy w stanie reagować na splot spraw codziennego życia. W tym obrazie świata dominują jednak jakieś zespoły ujęć i powodują, że światopogląd staje się np. przyrodniczy, filozoficzny, teologiczny, estetyczny, moralny, prawniczy, naiwny, racjonalny.

Życie codzienne tym różni się od światopoglądu, że stanowi niezależny od nas układ relacji, wyznaczonych potrzebami i sprawami, na które musimy reagować kierując się właśnie światopoglądem.

I światopogląd, i życie codzienne, są przyswojonym lub odbieranym fragmentem kultury, także przecież skonstruowanej — z tego co ludzie wytworzyli — w funkcjonującą całość naszego życia. Może ta właśnie przypadkowość zespołu dzieł, stanowiących funkcjonującą w nas i dla nas kulturę, czyni ją czymś podobnym do światopoglądu i życia codziennego.

Kultura bowiem jest zbudowanym dla nas lub przez nas zespołem dzieł i dziedzin, nurtów i tradycji, takich jak filozofia, teologia, światopoglądy, sztuka, technika, nauki szczegółowe, życie duchowe ludzi, systemy wartości. Może w niej dominować chrześcijaństwo lub inne przekonania religijne, humanizm lub brak humanizmu, potrzeba wiedzy, mądrości, dobroci, pokoju, przyjaźni, miłości lub brak tych potrzeb.

Ujęta strukturalnie, jest tym, co ją stanowi: jest całością tych różnorodnych dzieł ludzkich lub skonstruowaną ich częścią.

Ujęta funkcjonalnie jest tym, czym żyją ludzie w określonym miejscu i czasie. Może być z tego względu kulturą: religijną, chrześcijańską, teologiczną; artystyczną, prawniczą, techniczną. Ze względu na zakres może być: środowiskowa, regionalna, narodowa, ludzka. Ze względu na czas powstania i epokę może być: starożytna, średniowieczna, nowożytna, współczesna. Ze względu na podmiot, który ją przyjmuje, może być: osobista i społeczna. Sposób przekazu wyznacza kulturę elitarną lub masową, a ponadto powoduje, że rozwija się np.: kultura słowa, plastyczna, muzyczna, gestu. Planowane cele mogą powodować kulturę myślenia, działania.

Zasad zróżnicowania funkcjonalnie ujętej kultury jest więc raczej wiele. Nie są one jednak wyłącznie sposobem teoretycznego odróżnienia odmian kultury. Często wskazują na faktycznie dominujące w niej dziedziny, wartości lub dzieła. Także z tego względu kultura jest w swej budowie podobna do światopoglądu i życia codziennego.

Kształt każdej funkcjonalnie pojętej kultury, a także kultury w sensie strukturalnym, zależy przede wszystkim od filozofii, która jest podstawowym rozumieniem rzeczywistości. Stopień ujęcia rzeczywistości i faktycznego z nią kontaktu wpływa na charakter kultury: jest ona zgodna z rzeczywistością lub mniej z nią zgodna. Jest wtedy zespołem dzieł, które służą ludziom prawdą lub są nieprawdziwe, a przez to zwracają się przeciwko nim.

Związek filozofii z kulturą polega na tym, że filozofia ujmując realną rzeczywistość wyznacza i poprawia wszystkie wyrażające tę rzeczywistość rozumienia, utrwalane w dziełach, stanowiących kulturę. Oczywiście, filozofia należy do kultury i kultura, którą zastajemy, wyznacza jakąś filozofię. Jest jednak taką dziedziną ludzkiej wiedzy, której wprost źródłem jest sama rzeczywistość, wciąż ją poprawiająca. Poprawiana filozofia przekształca myślenie, a tym samym dzieła kultury; jest więc z tego względu czymś w kulturze niezastąpionym. Ustala rozumienie człowieka i wszystkich realnych bytów, ukazuje różnice między tym, co samodzielnie lub niesamodzielnie istnieje, a tym, co zostało wytworzone przez ludzi i istnieje tylko pomyślane i utrwalone w zespołach realnych materiałów, wyznacza charakter i odmiany teologii, światopoglądów, sztuki, techniki, nauk szczegółowych, życia duchowego ludzi, systemów wartości.

Poprawieniem systemów wartości, ich utrwalaniem w kulturze lub powodem dominacji, swoistą interwencją w kulturę, wyznaczającą charakter dzieł, stanowiących to, co ludzie wytworzyli, są głównie religie, a wśród nich chrześcijaństwo.

Związek chrześcijaństwa z kulturą polega na tym, że chrześcijaństwo utrwalając w kulturze prawdę, dobro, miłość, powoduje budowanie się kultury w kształcie humanizmu. Humanizm nie jest tym samym, co kultura. Jest jednak jej najdonioślejszym kształtem i wyrazem. Jest niezastąpionym wymiarem kultury. Bez humanizmu, który polega na realizowaniu przez ludzi prawdy, dobra, miłości, kultura staje się zagrażającym człowiekowi i światu zespołem dzieł wyrażających życie duchowe ludzi, budowane z fałszu, zła, nienawiści.

Chrześcijaństwo nie jest tworzonym przez ludzi dziełem kultury, czy dziedziną przekonań. Podobnie jak filozofia, chrześcijaństwo ma źródło w rzeczywistości, a wyrażając tę rzeczywistość poprzez teologię i przekonania ludzi tymi przekonaniem i teologią wchodzi w obręb kultury, jako jej warstwa lub dziedzina. Należy właśnie odróżnić w chrześcijaństwie religię od wyrażających ją przekonań. Religia jest w obrębie rzeczywistości, przekonania należą do kultury. Należy także zawsze odróżniać rzeczywistość, jako zespół realnych bytów naturalnych, od kultury, jako zespołu wytworów, wyrażających rzeczywistość i utrwalających rozumienie w dziełach oraz życiu duchowym ludzi.

Religia jest grupą realnych relacji, wiążących człowieka z Bogiem. Jako grupa relacji, zachodzących między realnie istniejącym człowiekiem i realnie istniejącym Bogiem, jest zespołem realnych bytów niesamodzielnych. Jest właśnie rzeczywistością, zespołem relacji osobowych, o których informuje Objawienie chrześcijańskie.

Tłumaczenie i wyjaśnianie Objawienia stanowi teologię. Gdy człowiek wierzy w to, co przekazuje Objawienie, jest w obszarze rzeczywistości, jest powiązany z Bogiem realnymi relacjami osobowymi. Gdy wyraża tę rzeczywistość w przekonaniach i w teologii, tymi właśnie dziedzinami i poprzez nie znajduje się w obrębie kultury.

Dla zrozumienia kultury analizuję związki zachodzące między kulturą i filozofią oraz między kulturą i chrześcijaństwem. Nie przypadkowo wybieram spośród dziedzin kultury właśnie filozofię i chrześcijaństwo. Zarówno bowiem filozofia, jak i chrześcijaństwo, tym różnią się od innych warstw i dziedzin kultury, że nie decyduje o nich tylko człowiek w swej intelektualnej i wolitywnej działalności, owocującej wytworzonymi dziełami. Swoistym autorem filozofii i chrześcijaństwa jest sama rzeczywistość, rozpoznawana intelektem dla filozofii jako zespół realnych bytów oraz — jako zespół osobowych relacji człowieka z Bogiem — poznawana w akcie religijnej wiary. Zależność filozofii i chrześcijaństwa od rzeczywistości, wyrażonej w teoriach filozoficznych i przekonaniach teologicznych, czyni te dwie dziedziny poglądów czymś wyjątkowym i ważnym w kulturze, czymś podobnym, pozwalającym szerzej badać kulturę od strony stałych, wciąż powtarzających się pytań eschatologicznych, stawianych przez człowieka.

Filozofia i chrześcijaństwo, ze względu na swoją zależność od rzeczywistości, są w kulturze czymś ponadto podstawowym, powodującym w niej dominację prawdy, dobra, miłości, co pozwala kulturze nabywać wymiaru humanizmu.

Te właśnie dwie dziedziny: filozofia i chrześcijaństwo, od dawna już występują w kulturze w dwojaki sposób: albo są aktualnym, wiodącym klimatem i formułą eschatologicznych odpowiedzi człowieka, albo są przedmiotem jego nieustannych niepokojów i pytań, nadziei i rozczarowań, szczęścia lub osobistej tragedii. Filozofia i chrześcijaństwo mogą więc albo dominować w kulturze i w życiu duchowym człowieka, albo pomijane i nie panujące w kulturze mogą stanowić tylko niepokojące pytanie zarówno dla kultury, jak i dla człowieka.

Zgodnie więc z właściwym metafizyce sposobem badań, rozpoznajemy wewnętrzną zawartość kultury jako sumę dzieł i dziedzin, wyrażających życie duchowe człowieka, wyznaczone jego rozumieniem realnej rzeczywistości. Identyfikujemy ponadto dominujące w naszych czasach dzieła i dziedziny kultury, i rozważamy w wewnętrznej zawartości kultury miejsce i rolę filozofii oraz chrześcijaństwa, a także różnorodne związki, zachodzące między tymi dziedzinami i ich wpływ na samą budowę kultury.

Rozważając przenikające się w kulturze i chrześcijaństwo i różne odmiany filozofii badam budowę kultury. Tak przeprowadzone badania przynoszą odpowiedzi zastanawiające, niekiedy inne niż to, co mówią o kulturze socjologowie i historycy. Ich ujęcia uważam tylko za opis zgromadzonego materiału, wymagającego dopiero analiz, które nazywam metafizyką kultury.

Ponieważ kultura, jako suma dzieł i dziedzin, ma wobec tego budowę relacyjną, co oznacza, że to, czym ona jest, polega na pełnieniu przez nią określonych funkcji (wyraża, utrwała, kształci, kształtuje, wpływa na formułę nowych dzieł i dziedzin), jest ona wytworem człowieka, wyrażającym właśnie jego życie duchowe oraz jego rozumienie rzeczywistości.

Występuje tu bardzo subtelny i trudny problem różnicy między tym, czym jest kultura, i między pełnionymi przez nią funkcjami. Są one przecież odmianą relacji, zachodzących pomiędzy człowiekiem-twórcą, odbiorcami kultury, samymi dziełami i dziedzinami, na które wpływa poprzez człowieka, oraz rzeczywistością, wyrażaną poprzez utrwalenie jej rozumienia. Te rozumienia, wyznaczające flasze codzienne działania, zgodne lub niezgodne z rzeczywistością, ujmowaną i wyrażaną w kulturowych wersjach, prowadzą do problemu struktury życia codziennego, jako pierwszej recepcji kultury. Drugą jej recepcją jest światopogląd, stanowiący miarę i regułę życia codziennego, w którym wciąż trzeba identyfikować dobro i zło, wybierać dobro, aby faktycznie pozostawać w nurcie humanizmu.

Wydaje się, że zastanawianie się nad kulturą, miejscem w niej filozofii i chrześcijaństwa, uświadamianie sobie warunków powstawania kultury i trwania w niej humanizmu, jest tym sposobem służby ludziom, do jakiej zobowiązany jest filozof: do ukazywania dobra i prawdy.

## LITERATURA CYTOWANA

1. Bortnowska H., *Rzym 1967*, w: „Znak” 163 (1968) 32-53.
2. Congar J., *Sytuacja teologii i jej aktualne zadania*, tłum. A. Borkowska, „Życie i Myśl” 20 (1970) 7-8, 138-143.
3. Czajkowski M., *O wierze we Wrocławiu*, „Znak” 165 (1968), 362-376.
4. „*Dekret o Apostolstwie Świeckich*”. W: *Sobór Watykański II - Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski, Poznań 1968, 379-405.
5. „*Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli*”. W: *Sobór Watykański II - Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst polski, Poznań 1968, 78-86.
6. Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958.
7. Gogacz M., *Człowiek, filozofia, przyroda*, „Życie i Myśl” 36 (1976) 5, 17-32.
8. Gogacz M., *Człowiek i Jego relacje*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) 2, 185-198.
9. Gogacz M., *Czym jest rzeczywistość*, „Życie i Myśl” 27 (1977) 1, 65-71.
10. Gogacz M., *Kontemplacja czy działanie*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14, dz. zbiór, pod red. bp. B. Bejze, wyd. Siostr Loretanek, Warszawa 1981, 164-195.
11. Gogacz M., *Obrona intelektu*, Warszawa 1969.
12. Gogacz M., *On ma wzrastać*, wyd. 3, Warszawa 1975.
13. Gogacz M., *Punkty wyjścia analizy filozoficznej w głównych odmianach metafizyki XIII wieku*. w: *Sztuka i ideologia*, Wrocław 1974, 141-152.
14. Gogacz M., *Rola wiary i nauki w życiu chrześcijanina*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, dz. zbior., pod red. B. Bejze, Warszawa 1980, 224-288.
15. Gogacz M., *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*. W: *Studia wokół problematyki esse. Opera Philosophorum Medii Aevi t. 1*, Warszawa 1976, 9-107.
16. Gogacz M., *Zrozumieć doświadczenie mistyczne*, „Życie i Myśl” 29 (1979) 2, 23-34.

17. Grabska S., *Dopełnianie się czy walka filozofii*, „Więź” 17 (1974) 6, 24-32.
18. Grabska S., *Liturgia Kongresu Apostolstwa Świeckich*, „Znak” 165 (1968) 313-320.
19. Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, (nakładem „Tygodnika Powszechnego”) Kraków 1963.
20. Kłoskowska A., *Kultura Masowa*, Warszawa 1964.
21. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, W: *Sobór Watykański II - Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Tekst polski, Poznań 1968, 105-170
22. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. W: *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst polski. Poznań 1968, 537-620.
23. Krąpiec M. A., *Jednostka a społeczeństwo*, „Znak” 180 (1969) 684-712.
24. Krąpiec M. A., *Religia i nauka*, „Znak” 157-158 (1967) 861-887.
25. Mascall E. L, *Naukowy pogląd na świat a posłannictwo chrześcijańskie*, tłum. L. Bieńkowski, w: *Concilium*, Poznań 1966/67.
26. *Messe concélébrée à l'occasion de la rencontre entre le synode d'évêques et le 3-ème congrès mondiale pour l'apostolat des laïcs*, En la Basillique Vaticane, le 15 octobre 1967.
27. *O kongresie teologicznym pod hasłem „przyszłość Kościoła”* (pseudonim „fk”), „Przewodnik Katolicki” 45 (1970) z dn. 8 XI.
28. Ozdowski J., *Lud Boży na drogach ludzkości*, „Przewodnik Katolicki” 48 (1967) z dn. 26, XI.
29. *Orędzia Soboru — Do młodzieży*, „Tygodnik Powszechny” 19 (1965) 51, z dn. 19.XII.
30. Paweł VI, *Le peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes* (fragment przemówienia), Roma 1967.
31. Płużański T., *Filozofia katolicka dziś*, „Człowiek i światopogląd” 1 (1974) 36, 41-42, 50.
32. Rahner., *Aktualna sytuacja teologii w Niemieckiej Republice Federalnej*, tłum. A. Borkowska, „Życie i Myśl” 20 (1970) 9, 138-143.
33. Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965.
34. Swieżawski S., *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.

35. Swieżawski S., *Swoistość uniwersytetów wyznaniowych*, „Więź” II (1968) 9, 16-27.
36. Swieżawski S., *Vaticanum II o kulturze*, „Znak” 157-158 (1967) 905-919.
37. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku — Summa Teologiczna*, I, 75-89, opr. S. Swieżawski, Poznań 1956.
38. Urs von Balthasar H., *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1965.
39. Wojtyła K., *U podstaw odnowy — studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.
40. Wojtyła K., *Uniwersytet Katolicki - koncepcja i zadania*, „Zeszyty Naukowe KUL” 11 (1968) 3-4. 13-16.
41. Woźniakowski J., *W jakim sensie można mówić o kulturze chrześcijańskiej*, „Znak” 121-122 (1964) 781-812.
42. *Zorganizujemy tu Sobór Młodzieży* (wywiad), „Zorza” 13 (1970) 46, z dn. 15.XI.