

Właściwe rozumienie człowieka podstawą zrównoważonego rozwoju – antropologia encykliki *Laudato si'*

Jacek Meller

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa
j.meller@uksw.edu.pl • ORCID: 0000-0002-0468-0168

Streszczenie

Fundamentalną przyczyną współczesnego kryzysu ekologicznego jest sposób, w jaki ludzkość rozumie swoje miejsce w świecie i relacje do niego. Od początku nowożytności zdaje się tu panować „antropocentryzm” dający człowiekowi prawo do nieograniczonego zaspokajania swych potrzeb kosztem środowiska. Koncepcja ta, wzmocniona nowożytnymi poglądami na rolę nauki, wolność jednostki i prawa ekonomii, pozwoliła uzasadnić rabunkową gospodarkę prowadzącą do zniszczenia nie tylko środowiska naturalnego, lecz także środowiska społecznego człowieka, wielu pozbawiając dostępu do podstawowych środków potrzebnych do życia. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* nie nawołuje jednak do porzucenia antropocentryzmu jako takiego: obecny w kulturze Zachodu nazywa „wypaczonym” i wzywa do powrotu do jego właściwego, biblijnego rozumienia. W nim człowiek, podobny do Boga, ma na Jego wzór opiekować i troszczyć się o całe stworzenie.

Słowa kluczowe

antropocentryzm, stworzenie, holizm, biocentryzm, papież Franciszek

1. Wprowadzenie

Od wielu lat nie trzeba przekonywać nikogo o zniszczeniu środowiska naturalnego, które jest efektem nieprzemyślanych działań człowieka. Nie tylko badania naukowców, lecz także codzienne doświadczenie ludzi żyjących na terenach szczególnie silnej antropopresji, jak i daleko od takich obszarów, świadczy o degradacji poszczególnych elementów środowiska, a nawet zaniku całych ekosystemów. W tej sytuacji badacze przyrody, przedstawiciele przemysłu, różnych grup społecznych czy politycy spierają się, jakie działania należy podjąć, by zapewnić

narodom zrównoważony rozwój: zaspokojenie rozmaitych potrzeb przy jednoczesnym zachowaniu dóbr naturalnych.

Równoległe, obok sporu przyrodników, inżynierów i osób odpowiedzialnych za życie społeczeństw toczy się – mniej znany i niewzbudzający powszechnych emocji – spór filozofów. Przedstawiciele różnych nurtów ekofilozofii opisują środowisko społeczno-przyrodnicze i wzajemne oddziaływania antroposfery i środowiska (nie tylko ożywionego) (Dołęga 2001: 33). Szczególne znaczenie w tych badaniach ma zagadnienie pozycji, jaką człowiek zajmuje w środowisku i wobec

nego. Rozwiązanie tej kwestii jest podstawą budowania etyki środowiskowej (ekoetyki) – uzasadniania zasad moralnych regulujących działanie człowieka w jego środowisku.

Także i Kościół katolicki niejednokrotnie wypowiadał się na temat relacji człowieka i jego naturalnego środowiska (Web-01; Jan Paweł II 1990; Jan Paweł II 1991: 30-61; Jan Paweł II 1999). Sprawy te pozostają także w kręgu zainteresowań papieża Franciszka (Web-02; Web-03; Web-04). W 2015 r. wydał on encyklikę poświęconą „trosce o wspólny dom” (Franciszek 2015). Podobnie jak w pracach ekofilozofów problematyka antropologiczna zajmuje w tym dokumencie ważne miejsce. Czytelnik nie znajdzie tam jednak systematycznego wykładu antropologii filozoficznej czy teologicznej, lecz szereg rozproszonych twierdzeń dotyczących przede wszystkim relacji człowieka do środowiska i jego Stwórcy. Dotyczą one zarówno stanu pierwotnego, w pełni zgodnego z zamysłem Boga, jak i aktualnej sytuacji, poglądów znajdujących wyraz w nowożytnej praktyce bycia człowieka w jego środowisku.

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie antropologicznej myśli zawartej w encyklice papieża Franciszka *Laudato si'* jako fundamentu budowania zrównoważonego rozwoju – zaspokajania potrzeb wszystkich ludzi przy jednoczesnym poszanowaniu środowiska naturalnego i wszystkich jego zasobów.

2. Głęboka przyczyna kryzysu ekologicznego: antropocentryzm

Dobrze jest uzasadnione twierdzenie, że przyczyną współczesnego kryzysu ekologicznego jest działalność człowieka. Rosnąca w ciągu ostatnich wieków antropopresja związana jest ze znaczącym powiększeniem się ludzkiej populacji (niemal trzydziestokrotnym w ciągu ostatnich dwóch tysięcy lat) i rosnącym szybciej niż liczba ludzi zużyciem bogactw naturalnych. Prowadzenie gospodarki mającej na celu zaspokojenie wzrastających potrzeb coraz liczniejszej populacji powoduje nadmierną eksploatację zasobów mineralnych i paliw kopalnych,

powiększanie terenów uprawnych kosztem lasów i wytwarzanie wielkiej ilości odpadów.

Autorzy podkreślają, że współczesne, niszczycielskie podejście do środowiska ma swoje źródło nie tylko w dążeniu do zapewnienia coraz lepszych warunków życia; teoretyczny fundament znajduje w zespole twierdzeń dotyczących miejsca człowieka w otaczającym go świecie. Ze względu na wyróżnioną pozycję gatunku *homo sapiens*, pogląd ten zwany jest „antropocentryzmem”.

Antropocentryzm jest najstarszym modelem opisującym relacje człowieka i jego naturalnego otoczenia. Jego pierwotna forma wykształciła się jeszcze w okresie prehistorycznym, gdy bezwzględna eksploatacja zasobów środowiska stanowiła warunek przetrwania niewielkich grup ludzkich. Antropopresja w tym czasie – ze względu na liczebność i rozproszenie ludzi – nie była na tyle silna, by zakłócić równowagę ekosystemów, stąd antropocentryzm mógł wydawać się ideą właściwą (Kośmicki 1998: 75). Jednak i w czasie, gdy oddziaływanie ludzi na przyrodę wzmocniło się tak, że zaczęło zagrażać nie tylko małym obszarom, lecz także ziemi jako całości; myślenie stawiające w centrum człowieka, jego wartość i zaspokojenie jego potrzeb jest wciąż żywe.

To właśnie jest istotą antropocentryzmu: przyjęcie, że człowiek w tym świecie jest dobrem najwyższym. Nie musi to oznaczać, że jako jedyny posiada wartość sam w sobie; byty pozaludzkie także mogą być dobre jako takie, lecz są one podporządkowane człowiekowi i jego dobru, ich celem jest zapewnienie mu warunków przeżycia i rozwoju. Stąd nikt i nic poza człowiekiem nie jest podmiotem moralnym, ani nie ma praw. Wobec tego wszystko może być traktowane jako materiał do swobodnego przekształcania przez człowieka i źródło energii. Człowiek ma prawo do nieograniczonego korzystania z przestrzeni i zasobów otoczenia, istnieją one bowiem ze względu na niego. Ewentualne ograniczenia w eksploatacji środowiska naturalnego wynikają nie z uznania wartości jego samego, ale z dostrzeżenia zagrożenia dla człowieka – jego

życia, zdrowia czy komfortu. Niebezpieczeństwo to może być obecne w danej chwili, lub być przewidywane jako dotykające kolejnych pokoleń (Piątek 1998: 11-12; Pawłowski 1999: 169-170; Tyburski 1993: 29).

Antropocentryzm, zrodzony w warunkach pierwotnej gospodarki i silnego uzależnienia człowieka od warunków zewnętrznych, zyskał teoretyczne uzasadnienie w czasie, w którym rodząca się nowożytna nauka i oparta na niej technika umożliwiły skuteczniejszą ochronę przed niekorzystnym działaniem sił natury i coraz szersze ich wykorzystanie. Jako twórcę tego uzasadnienia wskazuje się Kartezjusza. On, oddzielając radykalnie to, co myślące i świadome (duchowe) od tego, co jedynie rozciągłe (materialne), zbudował fundament pod nowożytne rozumienie przyrody jako nieświadomej i pozbawionej własnego celu maszyny. Sens naturze rządzonej deterministycznie rozumianymi prawami nadaje poddanie jej panowaniu człowieka, będącego substancją duchową. Przyroda, także ludzkie ciało będące jej częścią, stanowi dla człowieka tworzywo, materiał, który może być przekształcany w celu zaspokojenia jego potrzeb. Skuteczność tego przekształcania warunkowana jest uprzednim poznaniem struktury i praw przyrody. Zapewnia je nowożytna nauka zbudowana na fundamencie osiągnięć Galileusza i Newtona: desakralizująca naturę, niezauważająca jej jakości, a skoncentrowana na aspekcie ilościowym. Jednocześnie budujący tę naukę porzucili starożytny ideał wiedzy czystej, dążenia do poznania prawdy dla niej samej. Został on zastąpiony rozumieniem nauki jako narzędzia opanowania świata, które – według Francisca Bacona – jest podstawowym uprawnieniem człowieka. Ludzkość ma całkowitą swobodę w korzystaniu z dóbr naturalnych (Tyburski 1993: 59-61; Łukomski 2001: 248-250).

W XVIII, XIX i XX w. antropocentryzm, rozumiany jako przyznanie pierwszeństwa zaspokojeniu bieżących potrzeb ludzi kosztem środowiska naturalnego, został wzmocniony przez idee materializmu, liberalizmu i ekonomizmu. Człowiek jawi się w nich

jako niezwiązany żadnym prawem, z wyjątkiem tego, które sam ustanawia, poszukujący szczęścia w realizacji swoich pragnień i popędów, co związane jest z potencjalnie nieograniczonym wykorzystaniem zasobów naturalnych. Myślenie zostaje zdominowane przez paradygmat ekonomiczny: zysk, często tylko doraźny, krótkoterminowy, jest zasadą podejmowania różnych działań gospodarczych. Użyteczne są tu osiągnięcia naukowo-techniczne, które umożliwiają takie wpływanie na środowisko, by móc maksymalnie wykorzystać jego zasoby. W paradygmacie tym to, co technicznie możliwe, traktuje się jako dozwolone, a skuteczność staje się zasadniczym lub nawet jedynym kryterium oceny podejmowanych działań. Konkretnie przejawy takiego podejścia są znane: rabunkowa eksploatacja złóż naturalnych i porzucanie miejsc nieopłacalnej produkcji bez ich kosztownej rekultywacji, tanie, lecz szkodliwe pozyskiwanie energii, wprowadzanie wielkoobszarowych monokulturowych upraw wymuszających stosowanie dużych ilości środków ochrony roślin i nawozów, zużywanie zbyt dużych zasobów wody i produkcja wielkiej ilości niepoddających się przetworzeniu odpadów. Znane są także skutki tych działań: lokalne katastrofy ekologiczne i globalne ocieplenie klimatu, niedobór wody i niszczenie środowisk życia wielu gatunków roślin i zwierząt. To wszystko nie oznacza, że nie są prowadzone żadne działania na rzecz ochrony środowiska. Pojawiają się one, lecz motywem ich podjęcia jest podniesienie efektywności działań gospodarczych lub bezpośrednio zagrożenie dla grupy ludzi ważnych z punktu widzenia tych działań.

Znaczenie tak rozumianego antropocentryzmu jako najgłębszej przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego dostrzegają nie tylko filozofowie i działacze na rzecz ochrony przyrody. Również papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* wskazuje przedstawiony wyżej model relacji człowieka i jego środowiska jako główną przyczynę kryzysu ekologicznego. Podkreśla jednak, że nie tylko środowisko naturalne

jest niszczone w imię idei, którą nazywa antropocentryzmem „współczesnym”, a jednocześnie „wypaczonym” i „despotycznym” (Franciszek 2015: 68-69).

Degradacji ulega także – papież przywiązuje do tego wielką wagę – środowisko społeczne. Okazuje się bowiem, że „kultura odrzucenia” dotyka nie tylko przedmiotów, które szybko stają się niepotrzebne i są porzucane bez przetworzenia. Także i ludzie, którzy z różnych powodów nie mieszczą się w systemie zglobalizowanej gospodarki, bywają wykluczani, odrzucani i pozbawiani udziału w korzyściach ekonomicznych i kulturowych płynących z poszerzania się wspólnego rynku czy szybszej komunikacji i przepływu informacji. Paradoksalnie, antropocentryzm współczesny zamiast stworzyć świat przyjazny ludziom, powoduje zniszczenie warunków godziwego życia dla bardzo licznych grup i destrukcję życia społecznego. Szczególnie jest to widoczne w wielkich miastach, które nie tylko w całości są zanieczyszczone przez odpady, spaliny i hałas, lecz także obejmują szczególnie rozległe dzielnice ubogich i wykluczonych, pozbawione wystarczającego dostępu do źródeł energii i wody, dotknięte problemami transportowymi, a także brzydotą czy brakiem terenów wypoczynku. Również relacje społeczne zostały naruszone, a nawet zniszczone przez ekspansję mediów elektronicznych, zgiełk informacyjny i pozorną bliskość kontaktów w świecie cyfrowym (Franciszek 2015: 43-47).

Znamienne jest, zauważa papież Franciszek, że skutki kryzysu ekologicznego i niekorzystne zjawiska społeczne z większą siłą dotyczą ludzi ubogich – zarówno w skali kraju czy regionu, jak i w skali międzynarodowej. Skazani są oni na życie w niegodnych warunkach, bez wystarczającego dostępu do energii, czystej wody i pożywienia w odpowiedniej ilości i jakości, w braku opieki medycznej i edukacji, w wielkim zagęszczeniu w miastach, często bez możliwości zmiany miejsca pobytu. Mocarstwa gospodarcze i ponadnarodowe korporacje często prowadzą niesprawiedliwą politykę, przerzucając

większość obciążeń związanych z oddziaływaniem na środowisko naturalne i społeczne na grupy biednych, żyjących na marginesie głównego nurtu polityki i ekonomii. Także działania naprawcze – jeśli są podejmowane – nie obejmują swym zasięgiem tych osób. Pozostają one cierpiącą w milczeniu większością mieszkańców naszej planety. Polityka wykluczenia dotyka także państw ubogich, które obciążone długami finansowymi stają się obiektem manipulacji i zmuszane są do przyjęcia dodatkowych ciężarów związanych z kosztami środowiskowymi. Nie oferuje się im właściwej pomocy rozwojowej, lecz tylko nacisk na zmniejszenie liczby urodzeń (Franciszek 2015: 48-52).

3. Odrzucenie antropocentryzmu jako fundament walki z kryzysem

Pałaca potrzeba naprawy skutków obecnego kryzysu środowiskowego i zapobiegania jego postępowaniu przynagła do podejmowania szeregu działań związanych z nauką i techniką, jak choćby poszukiwania odnawialnych źródeł energii czy skuteczniejszego przetwarzania odpadów. Wydaje się jednak, że wysiłki te nie będą skuteczne, jeśli nie nastąpi powszechna zmiana w myśleniu o człowieku i jego miejscu w środowisku naturalnym. Prowadzi to do krytyki antropocentryzmu w jego współczesnym rozumieniu, a w konsekwencji do przyznania bezpośredniego statusu moralnego istotom pozaludzkim. Dokonywać się to może na drodze etycznego ekstensjonizmu lub holizmu.

Ekstensjoniści jak P. Singer, T. Regan czy Z. Piątek rozszerzają zbiór istot właściwych do wspólnoty moralnej poprzez wskazanie jakiejś właściwości za moralnie znaczącą (może to być posiadanie świadomości, choćby w ograniczonym zakresie, zdolność odczuwania bólu czy samo bycie istotą żywą), rozpoznanie tej właściwości u szeregu bytów i zaliczenie ich na tej podstawie do wspólnoty moralnej, uczynienie przedmiotem odpowiedzialności człowieka.

Autorzy ci podkreślają, że skłócenie człowieka z jego środowiskiem, przyjęcie eksploatacji jako zasadniczego podejścia do

przyrody było możliwe dzięki uznaniu wyjątkowości człowieka wśród innych elementów świata, wierze w tezę, że między nim a resztą istnieje istotna jakościowa różnica. Powołując się tu na osiągnięcia nauk przyrodniczych, zwłaszcza na teorię ewolucji, wskazują, że człowiek, który jest, podobnie jak cały świat ożywiony, wytworem wielowiekowych procesów różnicowania się i rozwoju, nie różni się istotnie od swego otoczenia. Człowiek i jego środowisko znajdują się więc na tym samym poziomie bytowym, różniąc się jedynie nasileniem konkretnych cech (Francuz 2011: 18-20; Dyk 2002: 131-133; Klimski 2014: 195-197; Łośko 2015: 41-43).

Holizm, przekraczając pewne trudności związane z ekstensjonizmem (problem wyboru cechy istotnej dla przynależności do wspólnoty moralnej i kwestię konfliktu interesów między jednostkami i gatunkami), proponuje uznać pierwszeństwo środowiska jako całości wobec jakiegokolwiek jego części. H. Rolston III, A. Naess, A. Leopold czy H. Skolimowski głoszą wewnętrzną wartość natury, której podporządkowane są jej wytwory nieożywione i ożywione, także człowiek. Cały wszechświat bowiem jest kreatywny i w procesie swego rozwoju tworzy różnorodność bytów powiązanych ze sobą skomplikowanymi relacjami. Życie człowieka, tak jak każdej innej istoty, jest włączone w tę całość; o nikim ani o niczym nie można powiedzieć nic sensownego, jeśli się ich z niej wyłączy. Także i status moralny poszczególnych elementów środowiska pochodzi od systemu, żaden z nich nie ma wartości w oderwaniu od całości (Francuz 2011: 20-25; Migus 1998: 145-152; Tyburski 2001: 146-150).

Papież Franciszek, choć podziela krytykę antropocentryzmu współczesnego, nie skłania się jednak ku żadnej z zaprezentowanych wyżej koncepcji. Zauważa, że mentalność technokratyczna nie tylko odmawia uznania wartości środowiska naturalnego i poszczególnych jego elementów, lecz także i samego człowieka, zwłaszcza słabego, nieproduktywnego. Jeśli jednak nie słyszy się

głosu nienarodzonych czy niepełnosprawnych, nie będzie także można usłyszeć głosu przyrody. Droga odnowy wiedzie więc przez odnowienie antropologii, przy czym odrzucenie nowożytnego antropocentryzmu nie musi oznaczać przejścia na pozycje biocentryzmu czy holizmu; przeciwnie – polegać ma na odnowieniu uznania wartości każdej istoty ludzkiej, odbudowaniu szacunku wobec każdego, zwłaszcza wobec nienarodzonych, i prawidłowych relacji między ludźmi. Odtworzenie opartych na miłości związków międzyludzkich otworzy drogę właściwie rozumianej troski o całe stworzenie (Franciszek 2015: 117-120).

Franciszek nie poddaje krytyce biocentryzmu ani holizmu. Wspominając jednak biocentryzm jako możliwą alternatywę dla antropocentryzmu, stwierdza, że przyjęcie go „oznaczałoby dokładanie nowego nieładu” (Franciszek 2015: 118. 90). Papież nie rozwija szerzej tej myśli, nadmieniamy jednak, że zrównywanie ze sobą wszystkich istot żyjących czy deifikacja ziemi odebrałyby człowiekowi prawo współpracy i chronienia jej kruchości (Franciszek 2015: 90). Można tu dodać, że biocentryzm nie jest jedynie nową koncepcją etyczną wyznaczającą zasady postępowania wobec przyrody. Jest przede wszystkim „nową metafizyczną wizją świata”, będącą „nową teorią dotyczącą miejsca człowieka w porządku Natury” (Piątek 1998: 18). Uznanie tej teorii może prowadzić do przyjęcia koncepcji panteistycznej, jawnie sprzecznej z chrześcijaństwem. Przez wprowadzenie elementów irracjonalistycznych (np. współczucie z przyrodą) z jednej strony i sokratejskiego zrównania wiedzy o dobru z dobrem, z drugiej, jest też krokiem w kierunku zakwestionowania etyki jako dziedziny, w której formułuje się normy postępowania oparte na prawdziwym poznaniu (Łukomski 2000: 116-124).

4. Biblijna wizja człowieka i świata początkiem

„Nawrócenie ekologiczne”, do którego nawołuje papież, i „wychowanie do przy mierza między ludzkością i środowiskiem”

rozpocząć się powinno od powrotu do tego, co było na początku, co zamierzył i zrealizował Bóg w akcie stworzenia. W encyklice *Laudato si'* nie ma kompletnego wykładu nauki o stworzeniu, Franciszek przypomina istotne – w kontekście dbania o środowisko człowieka – elementy (Franciszek 2015: 65); tu przypomnienie to zostanie podane w szerszym kontekście nauki.

Twierdzeniem podstawowym jest uznanie całkowitej zależności każdego bytu w jego istnieniu od Boga. On jest pierwszą przyczyną sprawczą wszystkiego, i choć byty istnieją w sobie (samodzielnie, jako substancje), to nie istnieją przez siebie, nie powstały własną mocą. Korzystając z Arystotelesowskiej koncepcji przyczyn, można powiedzieć, że Bóg jest przyczyną pierwszą i bezpośrednią świata jako całości. Powołał do istnienia materię i uformował ją, także duchy czyste, niezwiązane z materią formy, nie korzystając z żadnego tworzywa i nie zależąc w swym działaniu od czegokolwiek. Gdyby nie było stwórczej woli Boga – nie istniałoby nic poza Nim samym. Żaden z bytów stworzonych nie ma możliwości takiego działania. Są one przyczynami, sprawiają powstanie nowych bytów, lecz jedynie przez przetwarzanie istniejącej uprzednio materii. To stwierdzenie jest ważne ze względu na rozumienie współdziałania człowieka w dziele stworzenia (Katechizm 1992: 296-298).

Bóg jest też tym, który porządkuje świat, nadając mu prawo, Księga Rodzaju obrazowo mówi o wyznaczaniu miejsca życia, sposobu odżywiania się i zadań poszczególnym stworzeniom. Wszystkie one, nie mając wolnej woli, realizują zamiar Boży mocą swej natury, w której „zaprogramowane” są cele właściwe dla każdego bytu i możliwości ich osiągnięcia. Wyjątek stanowią istoty rozumne i obdarzone wolnością; są one zaproszone przez Stwórcę do współdziałania, do odkrywania porządku świata i realizowania go przez własne świadome działanie. To działanie zgodne z danym w stworzeniu porządkiem, z prawem naturalnym, jest obowiązkiem moralnym (Katechizm 1992: 299).

Dodać jeszcze należy, że całość stworzenia, jak i poszczególne byty jako takie są dobre, bardzo dobre, jak podsumowuje to pierwszy opis stworzenia (Rdz 1, 31). Ich dobro jest więc własnością wsobną, niezależną od relacji, w jakie mogą one wchodzić, czy sposobów, w jakie mogą być wykorzystywane.

Istotnym elementem chrześcijańskiej nauki o stworzeniu jest koncepcja *creatio continua*. Bóg nie tylko powołuje świat do istnienia, lecz także nigdy nie pozostawia go samemu sobie. Podtrzymuje jego bytowanie, pozwala poszczególnym bytom działać i osiągać ich naturalne, zaplanowane w akcie kreacji cele. Trwanie świata jest skutkiem podtrzymywanej, pełnej miłości do wszystkiego decyzji Bożej (Mdr 11, 24; Sobór Watykański II 1965: 36; Katechizm 1992: 301, Franciszek 2015: 80; Schoonenberg 1972: 177).

Tak więc działanie stworzeń jest kontynuacją aktu stworzenia: Bóg prowadzi świat do doskonałości, którą dla niego przygotował. Swoją konkretną i bezpośrednią troską obejmuje każde ze swoich dzieł i każdy moment historii świata. W swojej dobroci zaś daje stworzeniom możliwość samodzielnego działania, przez co stają się prawdziwymi, choć wtórnymi, przyczynami kolejnych bytów.

Wyróżnionym wśród ziemskich bytów jest człowiek. Jako jedyny został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga”, aby „panował (...) nad ziemią” (Rdz 1, 26; Franciszek 2015: 65), jest więc powołany do życia z zamiarem udzielenia mu władzy, można by powiedzieć, „proporcjonalnej” do jego pozycji, do podobieństwa do Stwórcy.

Należy zauważyć, że podobieństwo to można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: ontycznej i moralnej. Człowiek jest bytowo podobny do Boga przez bycie osobą, posiadanie rozumu i wolnej woli – i jest to dar niczym niezасłużony, ofiarowany w samym akcie stworzenia. Z drugiej strony człowiek jest zaproszony do działania na podobieństwo Stwórcy, w sprawiedliwości i miłości wobec innych istot. Biblia mówi o tym w obrazach: nadawania nazw zwierzętom

i uprawy ziemi, pielęgnowania ogrodu, który Pan świata „zasadził na wschodzie” (Rdz 2, 8). Tak ziemia została poddana człowiekowi, ma „czynić ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28) dzięki mandatowi udzielonemu przez Boga i na Jego podobieństwo – w miłości wobec całego stworzenia. Bóg realizuje w ten sposób zamiar swojej Opatrzności: przez działającego człowieka sprawuje opiekę na światem, dopełnia doskonałości dzieła stworzenia – dla jego dobra. Człowiek przez swoje świadome i wolne współdziałanie z Bogiem staje się Jego prawdziwym pomocnikiem, współtwórcą (Katechizm 1992: 306, Schoonenberg 1972: 171).

Proces, w którym dokonuje się poddanie ziemi człowiekowi, nazywa się „pracą”. Jan Paweł II podkreśla dwa jej aspekty: przedmiotowy i podmiotowy. W rozumieniu przedmiotowym jest ona oddziaływaniem na otoczenie człowieka, przekształcaniem go dla zapewnienia środków potrzebnych do życia. Ludzkie siły fizyczne są tu wspierane pracą maszyn; pomocne są także narzędzia służące przekazywaniu, gromadzeniu i informacji, szybkiemu i dokładnemu dokonywaniu pomiarów i obliczeń. Ważniejszy dla właściwego rozumienia pracy jest jej wymiar podmiotowy. Przez pracę bowiem, w świadomym, wolnym i celowym działaniu mającym na celu realizację różnorodnych dóbr człowiek-osoba urzeczywistnia swoje podobieństwo do Stwórcy. Człowiek nie stwarza siebie przez pracę (jak o tym mówili marksiści), ale ujawnia i aktualizuje panowanie nad ziemią, które zostało mu ofiarowane w stworzeniu. Dlatego wartości pracy nie mierzy się przede wszystkim jej wydajnością czy wartością wytworzonych dóbr i nie one są głównym celem pracy; pierwszą wartością pracy jest sam człowiek, a praca ma służyć przede wszystkim temu, który ją wykonuje, nie zaś maksymalizowaniu zysku (Jan Paweł II 1981: 5-6).

Skierowanie pracy na człowieka widać wyraźniej, gdy rozważy się poszczególne cele tej działalności. Pierwszym, rzucającym się w oczy jest zapewnienie środków utrzymania. Pierwotna, prosta gospodarka

obejmująca łowiectwo, zbieractwo i prymitywną hodowlę została zastąpiona współczesnym rozbudowanym rynkiem towarów i usług zaspokajających rozmaite potrzeby i pozwalającym zatrudnionym w różnych sferach zarabiać pieniądze i wymieniać je na pożądane towary. Kolejnym celem pracy jest także stworzenie takich warunków, które umożliwiają życie w środowiskach niesprzyjających ze względu na klimat czy zagrożenie klęskami naturalnymi. Praca buduje także relacje między osobami: jest jednym z fundamentów życia rodzinnego i społecznego, narzędziem wzajemnej służby i środkiem wychowania. Przez pracę powstaje także niematerialne środowisko życia – szeroko rozumiana kultura z różnymi dziełami nauki i sztuki. Praca jest więc czymś dla człowieka, dobrem godziwym, odpowiadającym i rozwijającym jego godność (Jan Paweł II 1981: 9-10).

Dlatego praca jest obowiązkiem człowieka, zadaniem wynikającym z aktu stworzenia: Bóg uczynił człowieka na swój obraz, jako działającego dla dobra swojego i innych. Nie jest więc ona czymś dodanym z zewnątrz, ale zapisanym w naturze sposobem istnienia. Podjęcie pracy stanowi akt posłuszeństwa wobec Boga i realizację obowiązku wobec świata (Jan Paweł II 1981: 9, Schoonenberg 1972: 164. 169).

Obraz człowieka – korony stworzenia, wezwanego, by na podobieństwo Stwórcy działać w świecie – należy do porządku tego, co było „na początku”, do zamiaru Bożego zrealizowanego w stworzeniu. Jednak grzech, który stał się częścią historii człowieka, naruszył ten porządek (Franciszek 2015: 66, 70-72). Księga Rodzaju mówi o trudzie zdobywania pożywienia i bezowocności wysiłków człowieka. Grzech zakłóca także zadane przez Stwórcę „panowanie” nad ziemią. Po potopie, gdy Bóg na nowo ustanawia porządek wśród stworzeń, mówi o lęku zwierząt przed człowiekiem i o przeznaczeniu ich na pokarm dla ludzi (dotąd były nim tylko rośliny; Rdz, 9, 1-3; 1, 29). Kierująca myślami i czynami pożyteczność sprawia, że świat stworzony staje się odtąd obiektem

nieuporządkowanych pragnień i idących za nimi nadużyć. Człowiek, oddalając się od Boga, tracąc moralne podobieństwo, przestał być współtwórcą „na obraz Boży”. Choć nie zmienił się jego status ontyczny, postawa moralna załamała się. I im więcej człowiek wie o porządku świata i im efektywniej potrafi ten porządek wykorzystywać, tym wyraźniej ujawnia się jego zaprzeczająca podobieństwu do Stwórcy postawa; nowożytny, zdeprawowany antropocentryzm jest jej owocem.

Oznacza to, że kultura Zachodu, wyrosła między innymi z korzeni biblijnych, nie jest zepsuta od swego poczęcia. Została skażona grzechem, co najpierw ujawniło się w praktyce eksploracji świata stworzonego, później zaś, w nowożytności, w poglądach głoszonych między innymi przez Francisca Bacona (Papuziński 1998: 102-103). Nie trzeba więc jej odrzucać, a jedynie uzdrowić przez powrót do prawdy o człowieku i jego środowisku i konsekwentne postępowanie według tej prawdy.

Bibliografia

- Dołęga J.M., 2001, *Z filozofii nauk ekologicznych*, w: Dołęga J.M., Czartoszewski J.W., Skowroński A. (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Wyd. UKSW, Warszawa, 25-37.
- Dyk W., 2002, *Między zoologiczną koncepcją człowieka a antropologiczną wizją zwierzęcia*, *Studia Philosophiae Christianae*, 37, 2, 126-138.
- Franciszek, *Encyklika „Laudato si’ W trosce o wspólny dom”*, Watykan 2015.
- Francuz G., 2011, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Opole.
- Jan Paweł II, 1981, *Encyklika „Laborem exercens”*, Watykan.
- Jan Paweł II, 1991, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan.
- Jan Paweł II, 1989, *Orędzie na światowy Dzień Pokoju 1990 r. „Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem”*, L'Osservatore Romano, wyd. pol., nr 12, 21-22.
- Jan Paweł II, 1999, *Zrównoważony rozwój. Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk (12.03.1999 r.)*, L'Osservatore Romano, wyd. pol., nr 5-6, 56-57.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1992, Watykan.
- Klimski M., 2014, *Antropocentryczna a biocentryczna koncepcja etyki środowiskowej na przykładzie ujęć Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek*, *Rocznik Tomistyczny*, 3, 187-204.
- Kośmicki E., 1998, *Etyka ekologiczna a koncepcja „trwałego rozwoju”*, w: Tyburski Z. (red.), *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje*, wyd. UMK, Toruń, 71-82.
- Łośko P., 2015, *Miejsce człowieka w przyrodzie. Biocentryzm Zdzisławy Piątek vs antropologia Tadeusza Ślipki i Piotra Mazura*, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, 21, 1, 40-65.
- Łukomski J., 2000, *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, wyd. Jedność, Kielce.
- Łukomski J., 2001, *Historyczne i filozoficzne uwarunkowania antropocentrycznej etyki środowiska naturalnego*, w: Dołęga J.M., Czartoszewski J.W., Skowroński A. (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, wyd. UKSW, Warszawa, 247-262.
- Migus Z., 1998, *Teoretyczne i praktyczne implikacje holistycznej etyki środowiskowej*, w: Tyburski Z. (red.), *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje*, wyd. UMK, Toruń, 145-152.
- Papuziński A., 1998, *Przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego jako problem filozoficzny*, *Studia Philosophiae Christianae* 34, 1, 99-108.
- Pawłowski A., 1999, *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę*, Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Lubelskiej, Lublin.
- Piątek Z., 1998, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Schoonenberg P., 1972, *Boży świat w stwarzaniu*, wyd. PAX, Warszawa.
- Sobór Watykański II, 1965, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes”*, Watykan.
- Tyburski W., 2001, *Etyka środowiskowa – przedmiot, stanowiska i propozycje*, w: Sareło Z. (red.), *Mean-dry etyki*, wyd. Wszechnicy Mazurskiej, Olecko, 131-182.
- Tyburski W., 1993, *Pojednać się z Ziemią. W kręgu zagadnień humanizmu ekologicznego*, Toruń.

- (Web-01) Paweł VI, *List do Maurice Stronga Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka z 1 czerwca 1972*, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.html, dostęp: 02.11.2018.
- (Web-02) Franciszek, *Skażeni przez kulturę odrzucania. Audiencja generalna 5 czerwca 2013*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audiencje/ag_05062013.html, dostęp: 11.09.2015.
- (Web-03) Franciszek, *Solidarność między pokoleniami. Przesłanie z okazji 47. Tygodnia Społecznego Katolików Włoskich*, 12 września 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/tydzien-spoleczny_11092013.html, dostęp: 11.09.2015.
- (Web-04) Franciszek, *Paradoks marnotrawstwa i nadmiernej konsumpcji. Przesłanie wideo do uczestników spotkania „Idee Expo 2015”*, 7 lutego 2015 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/idee-expo_07022015.html, dostęp: 11.09.2015.

Proper understanding of man as a basis for sustainable development: The anthropology of the *Laudato si'* encyclical

Abstract

The fundamental reason for the contemporary ecological crisis is the current way of understanding of the human role in the world and the relationship between humans and the world. From the beginning of the modern period, anthropocentrism has appeared to be a leading idea, one which gives humans the right to meet their own needs at the expense of the environment, without limits. This idea, supported by modern concepts of science, liberty and economy, has justified overexploitation which destroys both the natural or social environment. Pope Francis, in the encyclical letter *Laudato si'*, urges the renewal of anthropocentrism rather than rejecting it. Its current form in Western culture, however, the pope calls a 'tyrannical' and 'distorted' anthropocentrism and calls to metanoia, to restore the attitude inherent in the Biblical idea of creation: man is to care about all the world, as God does.

Keywords

anthropocentrism, creation, biocentrism, holism, Pope Francis
